

3 Calvin et l'unité de l'Eglise
par Martin Hoegger

24 Récit, histoire et théologie
par Alan Ralph Millard

60 Statue et fournaise ardente dans Daniel
par Ernest C. Lucas

84 Le « corps spirituel » de 1 Corinthiens 15
par Andrew Johnson

92 Quel corps pour les ressuscités ?
par Daniel Schibler

98 Puis-je donner un sens aux souffrances ?
par Gérard Pella

118 Chronique de livre
par Alain Décoppet

« Favoriser la sainte unité »

Jean Calvin et l'unité de l'Eglise

**par Martin
HOEGGER**
*pasteur dans l'Eglise
Evangelique
Réformée
du canton de Vaud¹
(Suisse)*

Un colloque international a réuni quelques spécialistes de la pensée de Jean Calvin, afin de préparer la commémoration du 500^e anniversaire de sa naissance, en 2009². J'identifie quatre résultats principaux :

. La pensée de Calvin est une source permanente d'inspiration pour les Eglises réformées ; il est donc important de mieux connaître sa pensée, souvent oubliée.

. L'image de Calvin a été contestée et présentée de manière négative. Plutôt que de chercher à rendre compte de son œuvre, on met en avant des stéréotypes (sa manière de concevoir la prédestination, l'austérité morale qu'il a imposée à Genève, son implication dans le procès de Michel Servet).

. Ces idées sur Calvin constituent une réduction et une déformation de la réalité historique. Pour avoir une image authentique de Calvin, il faut se laisser guider par ses intentions. Il est essentiel de l'interpréter dans le contexte de son temps.

. Si certains aspects de son enseignement et de son action sont critiquables et ne sont plus adaptés, Calvin demeure un témoin exceptionnel du message chrétien et mérite d'être redécouvert aujourd'hui. Il a quelque chose à dire à toutes les Eglises et à la société.

La consultation propose ensuite quelques domaines où il vaut la peine de tenir compte de l'héritage de Calvin. En voici quelques-uns :

¹ Martin Hoegger exerce un ministère de dialogue œcuménique et d'accompagnement spirituel de la Communauté de Saint-Loup.

² Cf. *L'héritage de Calvin et son importance pour les chrétiens aujourd'hui*. Rapport d'un colloque international réuni à Genève, du 15 au 19 avril 2007. Voir sous www.calvin09.ch.

- . L'attachement de Calvin à la proclamation de la gloire de Dieu. Calvin croit en un Dieu d'amour, qui s'intéresse à nous et veut entrer en relation étroite avec nous.
- . Sa détermination à placer Jésus-Christ au premier rang de toutes nos pensées et de toute notre vie (son christocentrisme).
- . Son insistance sur l'œuvre du Saint-Esprit dans la création et pour le salut.
- . Son attachement à la Sainte Ecriture.
- . Son intention que la volonté de Dieu ait des effets dans tous les domaines de la vie.
- . Son accent mis sur la création comme don de Dieu.
- . Son souci de l'unité de l'Eglise.

Le thème de cet article concerne ce dernier domaine, celui de l'unité de l'Eglise³. Il a trois parties :

- I. Comment Calvin conçoit-il le lien avec l'Eglise catholique romaine ?
- II. Comment Calvin motive-t-il l'unité de l'Eglise ?
- III. Quels sont les moyens pour « favoriser la sainte unité » ?

I. Comment Calvin conçoit-il le lien avec l'Eglise catholique romaine ?

Calvin arrive à Genève alors que la ville a adopté la Réforme, quelques mois auparavant, en 1536. Grâce à la cohérence de sa pensée, il a contribué à la consolider, ainsi que dans d'autres villes où elle s'est établie. En parlant de l'unité de l'Eglise chez Calvin, la première question à se poser est : comment Calvin conçoit-il la relation à l'Eglise catholique ? Se comprend-il en rupture ou en continuité avec celle-ci ?

³ Ce thème a fait récemment l'objet de quelques monographies et articles : Lukas Visser, *Pia Conspiratio. Calvin on the Unity of Christ's Church*, Genève, John Knox Series 12, 2000 ; Gottfried Locher, *Sign of the Advent. A Study in Protestant Ecclesiology*, Fribourg, Academic Press, 2004 ; Emilio Campi, *L'ecclésiologie de Calvin et son importance pour le mouvement oecuménique*, Genève, 2007, www.calvin09.ch ; Eva-Maria Faber, *Calvin et l'unité de l'Eglise*, Genève, 2007, www.calvin09.ch.

A la lecture de la dernière édition du livre IV de l'*Institution chrétienne*, qui témoigne de la maturité de la pensée calvinienne sur l'Eglise, je fais mienne cette conclusion de Jacques Courvoisier : « Si Calvin consacre un si grand nombre de pages à critiquer l'Eglise existante, ce n'est pas pour prouver qu'elle est morte... mais bien pour la réformer. »⁴

Selon Courvoisier (et d'autres historiens), l'intention de Calvin n'était pas de rompre avec l'Eglise catholique, mais de la réformer. Il ne voulait pas créer une nouvelle Eglise, mais la purifier, parce que l'Eglise romaine avait ajouté beaucoup de « nouveautés ».

Donnons juste un exemple. Sa conception de la Réformation apparaît clairement lorsqu'il écrit à l'évêque de Troyes : « Il faudra qu'un évêque tâche tant qu'il pourra de purger les églises qui sont sous sa charge et superintendance de toutes les idolâtries et erreurs, montrant le chemin à tous curés de son diocèse et les induisant à obéir à la réformation à laquelle la Parole de Dieu nous convie et laquelle est conforme à l'état et pratique de l'Eglise primitive. »⁵

On le voit, l'intention de Calvin n'est pas de créer une autre Eglise, mais de remettre la Parole de Dieu au centre et de la réformer pour qu'elle revienne à sa forme originelle. Il reconnaît la validité du baptême et de l'ordination des prêtres dans l'Eglise romaine, ce qui constitue un très fort lien d'unité⁶. De plus, Calvin ne critique pas le ministère épiscopal en soi, mais la manière dont il est pratiqué. Pour lui, l'évêque a un rôle particulier pour montrer le chemin de la réformation aux prêtres de son diocèse.

Mais entre l'intention réformatrice de Calvin et le destin des Eglises de la Réforme, il y a loin de la coupe aux lèvres. Si Calvin (et les autres réformateurs) a réussi à annoncer l'Evangile de la grâce, il a manqué son but essentiel, qui était la Réformation de toute l'Eglise. L'intention de Calvin s'est heurtée au refus du clergé romain. Et les Eglises réformées se sont constituées en Eglises séparées, tout comme les autres Eglises protestantes du temps des Réformes.

⁴ *De la Réforme au protestantisme*, Essai d'ecclésiologie réformée, Paris, Beauchesnes, 1977, p. 99.

⁵ *Calvini Opera* 10,186.

⁶ *Institution chrétienne*, édition de 1559 (abrégée en *IC*, dans cet article) IV, 15, 16.

Calvin a aussi engagé beaucoup de ses forces pour l'unité entre les Eglises protestantes. Il fit cinq fois le voyage de Genève à Zurich afin de rencontrer Bullinger et de traiter la question de la cène. Grâce à ses efforts, la communion au sein du protestantisme helvétique a pu être consolidée, au moyen du *Consensus Tigurinus* (1549). Dans les controverses sur les sacrements avec les Luthériens – et même si l'espérance d'une communion plus profonde ne s'est pas réalisée – Calvin veut adopter « un esprit de douceur, qui ne retarde pas le succès désiré d'une sainte pieuse concorde ». Il n'est pas de ceux qui se réjouissent des dissensions intestines, écrit-il à Joachim Westphal⁷. L'unité entre les Eglises évangéliques lui tient tellement à coeur qu'il n'hésiterait pas « à franchir dix mers, si cela était nécessaire », dit-il dans une fameuse lettre à l'archevêque de Cantorbéry, Thomas Cranmer⁸.

Il faut donc bien distinguer entre le projet réformateur et le destin historique de la Réforme. Le projet réformateur demeure à travers l'histoire et reste toujours actuel. Il s'exprime, entre autres, à travers la devise des Eglises réformées : *semper reformanda*. Celle-ci indique que la réformation est un mouvement de l'Esprit de Dieu, portant une signification permanente pour l'Eglise de Jésus-Christ. Le mot « Réformation » qualifie l'Eglise et s'applique aujourd'hui à toutes les Eglises. L'Eglise catholique a pris conscience de cela récemment, comme le déclare le décret sur l'œcuménisme de Vatican II : « L'Eglise, au cours de son pèlerinage, est appelée par le Christ à cette réforme permanente dont elle a perpétuellement besoin en tant qu'institution humaine et terrestre. »⁹

Malgré la séparation, Calvin a gardé un grand sens de l'Eglise. La première chose qui m'a frappé en le relisant, c'est qu'il était vraiment passionné par l'unité de l'Eglise. L'unité, écrit-il dans son commentaire de Jean 17, est « le but de notre félicité... et le commencement de la vie bienheureuse »¹⁰. Ce thème affleure dans tous ses écrits, ses lettres, ses commentaires et avant tout dans le livre IV de son chef-d'œuvre : *L'Institution chrétienne*.

⁷ *Ultima admonitio ad Joachimum Westphalum*, 1557.

⁸ *CO* 14,312-314, lettre du 20 mars 1552.

⁹ *Unitatis Redintegratio*, n. 6.

¹⁰ « Derechef il constitue le but de notre félicité en l'unité, et à bon droit : car la ruine du genre humain est en ce, qu'étant aliéné de Dieu, il est aussi en soi démembré et dissipé. Pour le restaurer donc, tout au contraire il faut qu'il soit bien uni en un même corps [...]

II. Comment Calvin motive-t-il l'unité de l'Eglise ?

Pour Calvin, l'unité de l'Eglise est l'œuvre du Dieu trinitaire. L'amour du Père en est la source, la présence de Jésus-Christ en est le cœur, enfin rien ne peut se faire en elle sans l'action du Saint-Esprit.

L'amour gratuit de Dieu, source de l'Eglise

Si Calvin a une passion pour l'unité de l'Eglise, c'est qu'il centre son attention sur la source de la foi chrétienne : en Dieu Trinité et son amour révélé en Jésus-Christ. Il considère l'Eglise d'abord comme un mystère de la grâce et de l'amour de Dieu, non comme une assemblée volontaire de croyants. Ce qui est à l'origine de l'Eglise n'est pas une initiative humaine, mais celle de Dieu.

C'est ce qu'il affirme, quand il place le fondement de l'Eglise dans son élection en Christ : « Il nous faut laisser à Dieu seul ce privilège de connaître son Eglise dont le fondement est son élection éternelle. »¹¹ En commentant l'épître aux Ephésiens, où Paul médite sur notre élection en Christ avant la création du monde (1,4), Calvin insiste sur le fait que Dieu nous aime en Christ et nous a insérés dans le corps du Christ, non pas à cause de nos mérites (que nous n'avons pas), mais à cause de ceux du Christ : « Dieu nous aime et nous tient pour agréables d'un amour gratuit et non mercenaire (c'est-à-dire fondé en quelque mérite ou cause que ce soit venant de nous), c'est parce qu'il nous a élus avant que nous fussions nés, n'étant incité à le faire d'ailleurs que de soi-même. »¹²

[...] toutes fois et quantes que Jésus-Christ parle de l'unité, réduisons en mémoire la dissipation horrible et vilaine qui est au monde hors lui. D'avantage, sachons que le commencement de la vie bienheureuse est, que nous soyons tous ensemble gouvernez, et vivions par le seul Esprit de Christ. » (*Commentaires sur le Nouveau Testament*, Paris, Meyrueis, Tome II, pp. 351s.).

¹¹ IC IV, 1,2.

¹² Commentaire de l'Epître aux Ephésiens 1,5, *Commentaires de J. Calvin sur le N.T.*, Tome VI, Kerygma, Aix-en-Provence, 1978, p. 141.

Parce que Dieu l'aime en Christ, l'Eglise est l'objet de son attention permanente : « La préservation de l'Eglise est, presque chaque jour, accompagnée de nombreux miracles. »¹³ Il ne faut jamais désespérer de la miséricorde de Dieu ; quand bien même l'Eglise est divisée, le Seigneur « ne permettra jamais que le souvenir de son nom périsse »¹⁴ ; « Dieu garde miraculeusement son Eglise comme en cachette. »¹⁵ Calvin fonde cette permanence de l'Eglise dans l'Ascension du Christ. Le Ressuscité, à qui tout pouvoir a été donné, garde et conduit son Eglise¹⁶. Dieu la maintiendra jusqu'à la fin, car il est impossible que le corps soit séparé de sa Tête¹⁷.

Le cœur de l'Eglise : la présence de Jésus-Christ ressuscité

Pour Calvin, ce qui constitue l'unité de l'Eglise est d'abord la vivante présence de Jésus-Christ ressuscité parmi les fidèles qui confessent son nom. L'Eglise est la communion de ceux qui écoutent la Parole de Jésus-Christ et vivent de sa charité. « Selon la Parole de Dieu, dit la Confession de La Rochelle, nous disons donc que l'Eglise véritable est la communauté des fidèles, qui veulent suivre cette Parole et la pure religion qui en dépend. »¹⁸

Toute structure ministérielle doit être au service de cette Parole à écouter, à célébrer et à vivre.

A travers sa Parole, le Christ ressuscité se rend présent à son Eglise, l'enseigne et l'encourage, comme lorsqu'il était au milieu de ses disciples sur les routes de Galilée et de Judée.

¹³ Commentaire de Michée 4,6 ; CO 43,353.

¹⁴ Commentaire du livre du prophète Esaïe 18,7 (CO 36,326).

¹⁵ IC IV, 1,2.

¹⁶ « Le principal triomphe que Dieu ait jamais eu, c'est celui-ci : quand le Christ, ayant vaincu le péché, subjugué la mort et chassé Satan, a été magnifiquement élevé au ciel, afin qu'il gouvernât son Eglise d'une domination pleine de gloire. » (Commentaire de l'Epître aux Ephésiens 4,8, *Commentaires de J. Calvin sur le N.T.*, Tome VI, Kerygma, Aix-en-Provence, 1978, p. 191).

¹⁷ « Il aura la puissance de maintenir son Eglise jusqu'à la fin, car il ne veut point être séparé de son corps... Connaissions donc – puisque le Fils de Dieu, non seulement en son essence et sa majesté divine est immortel, mais aussi en sa nature humaine – que c'est afin que l'Eglise soit toujours gardée en ce monde et qu'elle ne périsse jamais. » (« Sermons sur la prophétie d'Esaïe 53 », in *La Revue Réformée*, 2008/246, p. 74).

¹⁸ *Confession de foi de La Rochelle*, 1559, Art. 27.

Calvin cite souvent dans ce contexte la parole de Matthieu 18,20 : « Là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux. »¹⁹

Sans le nom de Jésus-Christ annoncé et célébré, il n'y a pas d'Eglise. Son nom, écrit-il de manière pittoresque, est « huile et confiture, sans laquelle toute viande est sèche ; [...] sel pour donner goût et saveur à toute doctrine, qui autrement serait fade. Bref, c'est miel en la bouche, mélodie aux oreilles, liesse au cœur ; médecine à l'âme ; et que tout ce qu'on peut disputer n'est que fadaise, si ce nom n'y résonne »²⁰.

Selon Calvin, l'Eglise est donc *communion* en Jésus-Christ. Dans ses commentaires du Symbole des apôtres, il utilise en particulier l'image biblique du corps du Christ²¹.

L'Eglise : une école du Saint-Esprit

Pour Calvin, le fondement de l'Eglise n'est pas seulement christologique, il est aussi à chercher dans le troisième article du Credo : « Je crois en l'Esprit saint, et en l'Eglise... » Bien qu'il ne systématise pas la place de l'Esprit saint dans son ecclésiologie, sauf dans son commentaire du livre des Actes, à la lecture de l'*Institution*, on réalise son importance. Sans la présence du Saint-Esprit, « il n'y a nulle chrétienté »²². « Sans sa direction et conduite l'Eglise ne peut subsister. »²³ C'est lui qui unit la tête au corps. L'Eglise est une « école du Saint-Esprit », sans lequel on ne peut ni comprendre ni annoncer la Parole²⁴. C'est l'Esprit saint qui rassemble l'Eglise dans l'unité. Avant la Pentecôte, les apôtres étaient dispersés.

¹⁹ IC IV,1,9.

²⁰ IC II, 16,1 ; Calvin s'inspire de Bernard de Clairvaux, *Cantique des Cantiques*, Sermon 15,6.

²¹ « Cette société est catholique, c'est-à-dire universelle, car il n'y en a pas deux ou trois. Tous les élus de Dieu sont unis et conjoints en Christ de telle manière qu'ils dépendent d'un seul Chef, qu'ils croissent comme en un seul corps, et qu'ils sont attachés les uns aux autres par une disposition semblable à celle des membres d'un même corps. Ils ont été vraiment faits un, parce qu'ayant une même foi, une même espérance, un même amour, ils vivent d'un même Esprit de Dieu et sont appelés au même héritage : la vie éternelle. » (*Brève Instruction chrétienne*, Paris, Les Bergers et les Mages, sd (1538), pp. 49s.).

²² IC III, 2,39.

²³ IC IV, 19,6.

²⁴ IC III, 21,3.

Sa venue leur permet non seulement d'annoncer l'Évangile de la résurrection, mais les rassemble aussi dans l'unité²⁵. Si l'Église est un don inviolable de l'amour trinitaire, elle a surtout une dimension visible, où la responsabilité de chacun est engagée. Au fur et à mesure de ses écrits, Calvin a insisté de plus en plus sur cet aspect de la visibilité et sur la responsabilité du chrétien « d'avoir cette Église visible en honneur, et de nous maintenir en sa communion »²⁶.

III. Moyens pour « favoriser la sainte unité »

Dans cette troisième partie, nous verrons quels sont, selon Calvin, les moyens que Dieu donne pour « favoriser la sainte unité »²⁷ et « nourrir un *saint consentement* »²⁸. Ceux-ci sont avant tout la prédication de l'Évangile et les sacrements du baptême et de la cène (« les marques ou enseignes » de l'Église), puis les ministères, la discipline et les charismes.

Dans le début du livre IV de *Institution*, où Calvin parle de l'Église, on trouve presque à chaque page des appels à l'unité de l'Église. Notons que jamais Calvin ne dit que nous avons à « créer » l'unité de l'Église. Celle-ci est un don de Dieu, qui se reçoit, qu'il faut demander dans la prière. Il faut utiliser tous les moyens que Dieu donne pour la « favoriser »²⁹.

²⁵ « Argument du livre des Actes des Apôtres », 1560 (in *Calvin, homme d'Église*, Genève, Labor et Fides, 1971, pp. 315s.) : « Ici (à Pentecôte) nous est décrit le commencement du règne du Christ et, par manière de dire, le renouvellement du monde. Car combien que le Fils de Dieu avant que de partir de ce monde eût déjà par sa prédication assemblé quelque Église, toutefois on n'a point vu l'état de l'Église chrétienne bien dressé jusqu'à ce que les apôtres, étant d'en haut armés de nouvelle vertu, ont annoncé ce grand Pasteur Jésus-Christ mort et ressuscité afin que ceux qui, auparavant, étaient vagabonds et errants fussent sous sa conduite tous ensemble recueillis en une bergerie. »

²⁶ *IC* IV, 1,7.

²⁷ *CO* 15,333.

²⁸ *IC* IV, 1,1.

²⁹ La finalité de ces moyens est de « se maintenir en fraternel accord avec tous les enfants de Dieu », d'être « conjoints en amour fraternel, pour communiquer ensemble au profit l'un de l'autre » (IV, 1,3), d'« entretenir l'unité de la foi », de « garder le lien de l'unité » qui doit être inviolable, pour que « les saints soient retenus entre eux » (IV, 1,5), de « conserver l'unité de l'Église universelle, que les esprits diaboliques ont toujours tâché de détruire » (IV, 1,9), de « veiller à l'unité de l'esprit par le lien de la paix » (IV, 1,16), d'avoir « conjonction en charité » (IV, 2,5), etc.

Les marques de l'Eglise

Alors que l'Eglise catholique romaine les multipliait³⁰, pour Calvin les marques de la vraie Eglise sont au nombre de deux : la Parole purement prêchée et écoutée, et les sacrements du baptême et de la cène droitement célébrés : *Parole annoncée* et *Parole célébrée*, qui conduisent à la *Parole vécue*.

Dès l'édition de 1539 de l'*Institution*, Calvin insiste sur ces marques pour montrer que la réforme n'est pas une nouvelle Eglise. Elles sont les « critères perpétuels pour discerner l'Eglise »³¹. Quand elles sont là, il y a une vraie Eglise qu'il faut honorer, même s'il y a encore des imperfections. Et il faut discerner comme une tentation de vouloir se séparer d'une communauté où ces marques apparaissent³². Car l'Eglise, dit Calvin à la suite des Pères de l'Eglise, est une *Mère* à aimer et à respecter. Grâce à la Parole et aux sacrements, cette Mère nous engendre à la vie nouvelle et nous grandissons pour ressembler de plus en plus au Christ³³. Elle est aussi une *Ecole* où nous apprenons à lire l'Ecriture (la Réforme a accéléré l'alphabétisation) et à l'étudier³⁴. L'Eglise est la *sobria discipula* à l'image de Marie, qui par son écoute du Christ, est le modèle du disciple³⁵.

³⁰ Suite au Concile de Trente, l'Eglise catholique multiplie en effet les marques de la vraie Eglise. Bellarmin en compte quinze. A la fin du siècle, le théologien italien T. Bozio a même annoncé au pape qu'il a trouvé cent marques ! (Cf. René Voeltzel, *Vraie et fausse Eglise selon les théologiens protestants français du 17e siècle*, Paris, PUF, 1956, 97).

³¹ CO 1,553.

³² IC IV (1559) IV, 1,11.

³³ « L'Eglise est appelée la *mère des fidèles*. A la vérité quiconque refuse d'être enfant de l'Eglise, c'est en vain qu'il désire avoir Dieu pour Père, car ce n'est que par le ministère de l'Eglise que Dieu engendre des enfants et les nourrit, jusqu'à ce qu'ils croissent et parviennent à l'âge d'homme. C'est un beau titre qui est donné à l'Eglise et fort honorable ! » Commentaire de l'Epître aux Galates, 5,26, *Commentaires de J. Calvin sur le N.T.*, Tome VI, Kerygma, Aix-en-Provence, 1978, p. 99 (1558) ; cf. aussi : Commentaire de l'Epître aux Ephésiens 4,12, *Commentaires sur le N.T.*, Tome VI, Labor et Fides, 1965, p. 197, IC, IV, 1,4.

³⁴ IC IV, 1,4s.

³⁵ CO 46, 111 : « Ainsi, à l'exemple de la Vierge nous apprenons de tellement écouter ce qui nous est enseigné par la Parole de Dieu, et de la lire avec un zèle, que ce soit pour lui donner un tel siège en nos cœurs, que là elle prenne racine », écrit Calvin au sujet de Marie disant à Cana : « Faites tout ce qu'il vous dira ! » (OC 46,482).

Les marques unissent les Eglises de tous les temps et dans tous les endroits. Ce sont elles qui font le lien entre les diverses bergeries où vit le même troupeau³⁶.

La Parole de Dieu

La prédication fidèle de la Parole de Dieu est la marque par excellence, absolument nécessaire. Sans elle, l'unité de l'Eglise serait impossible. Il n'y a de communion et de vraie communauté que si l'on suit la Parole de Dieu. L'Eglise est créature de la Parole de Dieu.

Citant le *De Unitate* de Cyprien, Calvin affirme que toutes les divisions dans l'Eglise proviennent de « ce qu'on ne retourne pas à la source de la vérité, qu'on ne cherche pas le Chef, et qu'on ne regarde pas la doctrine du Maître céleste »³⁷.

Pour Calvin, l'unité de l'Eglise en dehors de la vérité en Christ, révélée dans les Ecritures, serait une chimère. Si, pour maintenir la paix, une Eglise prend une décision contraire à la Parole de Dieu, celle-ci n'est qu'une « calomnie impudente »³⁸. Dans son commentaire à l'épître aux Romains, Calvin a cette formule concise : « L'unité qui est en la vérité »³⁹.

³⁶ « Or combien qu'il semble que ce troupeau soit séparé en diverses bergeries, toutefois les fidèles qui sont épars çà et là par tout le monde sont enclos dedans des parcs qui sont communs à tous ceux qui sont du troupeau : car une même parole est annoncée à tous ; ils usent tous de mêmes sacrements ; ils ont tous un même ordre de prier Dieu, et tout le reste qui est requis pour la profession de la foi. » « Commentaire de l'Evangile de Jean 10,16 », in *Commentaires sur le Nouveau Testament*, Paris, Meyrueis, Tome II, p. 221.

³⁷ IC IV, 2,6. Cf. Cyprien, *De l'Unité de l'Eglise catholique*, ch. V.

³⁸ « C'est un divorce méchant et plein de sacrilège, de mettre la division entre ceux qui sont consentants et unis en la vérité de Christ. Mais d'autre part aussi, c'est une calomnie impudente de vouloir, sous couleur de paix et d'union, maintenir un complot à mensonges et méchantes doctrines. » Commentaire de l'Epître aux Romains 16,17, *Commentaires de J. Calvin sur le N.T.*, Tome IV, Kerygma, Aix-en-Provence, 1978, p. 354 (1539).

³⁹ Commentaire de l'Epître aux Romains 16,17, *Commentaires de J. Calvin sur le N.T.*, Tome IV, Kerygma, Aix-en-Provence, 1978, p. 354 (1539).

Vivre l'Évangile

Par rapport au fameux article de la Confession d'Augsbourg, qui reconnaît la vraie Eglise quand l'Évangile est purement annoncé et les sacrements droitement célébrés⁴⁰, Calvin ajoute que la Parole de Dieu doit aussi être *écoutée, reçue, gardée*⁴¹. Il insiste sur la réception et la mise en pratique de la Parole, qui se traduit par la vie dans la charité fraternelle. Il ne suffit pas que l'Évangile soit prêché pour que l'Eglise soit vraiment ce qu'elle doit être. Il faut la vie fraternelle. Le consentement dans la saine doctrine et dans l'amour fraternel sont le critère d'une vraie Eglise, affirme Calvin⁴².

L'unité de l'Eglise comporte un aspect effectif (l'accord dans la doctrine) et un aspect affectif (l'amitié spirituelle)⁴³. Elle n'est pas immédiate entre nous, mais un chemin. Elle est déjà réelle, mais imparfaite, à cause de la faiblesse de notre nature, de notre ignorance et de notre incrédulité.

⁴⁰ La Confession d'Augsbourg définit l'Eglise comme « congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta » (art. 7).

⁴¹ Dans les Articles de 1537 (Art. 18), il écrit : « Nous entendons que la droite marque pour bien discerner l'Eglise de Jésus-Christ est quand son saint Évangile y est purement et fidèlement prêché, annoncé, *écouté et gardé*, quand ses sacrements sont droitement administrés, encore qu'il y ait quelques imperfections et fautes, comme toujours il y en aura entre les hommes. Au contraire, là où l'Évangile n'est déclaré, *ouï et reçu*, là nous ne reconnaissons point forme d'église. » Cf. IC IV, 1,9 : « Car partout où nous voyons la Parole de Dieu purement prêchée et *écoutée*, les sacrements être administrés selon l'institution du Christ, là il ne faut nullement douter qu'il y ait Eglise. »

⁴² Institution 1543, CO I, p. 556 : « Haec duobus vinculis continetur : sanae doctrinae consensione et fraterna caritate. » IC IV, 2,5 : « Cette union consiste en deux liens : qu'il y ait accord en saine doctrine, et qu'il y ait charité fraternelle. »

⁴³ « La chose que Paul estime principale pour que l'Eglise soit en bon état est qu'il y règne une bonne entente mutuelle, et une concorde fraternelle... Il veut dire en somme qu'ils soient unanimes et d'opinions et de volonté. Car il met le consentement dans la doctrine et la charité mutuelle, puis répétant la même chose (à ce qu'il me semble), il veut qu'ils soient d'un même cœur et d'un même consentement. Le commencement de la charité, c'est donc d'être d'accord sur les opinions ; mais cela ne suffit point si les cœurs ne sont unis ensemble d'une amitié mutuelle. » Commentaire de l'Épître aux Philippiens, 2,1-2, *Commentaires de J. Calvin sur le N.T.*, Tome VI, Kerygma, Aix-en-Provence, 1978, pp. 266s.

Cette distinction fera florès dans la théologie œcuménique moderne : la communion est réelle, mais pas encore pleine⁴⁴. S'engager pour l'unité de l'Eglise, c'est rencontrer le Christ crucifié : « Qu'il vous souvienne [...] que, partout où nous irons, la croix de Jésus-Christ nous suivra. »⁴⁵ Son ministère genevois est une croix permanente. Dans une lettre à Guillaume Farel, il se confie : « Je recommence à apprendre ce que cela signifie de vivre à Genève ! Me voici au milieu des épines. »⁴⁶

Lire ensemble l'Écriture

La référence à la Parole de Dieu peut être une pomme de discorde. Combien de divisions sont survenues suite à des interprétations particulières ? N'est-ce pas le destin tragique de la Réforme ? Pourtant, sans cesse, Calvin invite à une lecture conciliaire des Écritures. Déjà les Actes du synode de Berne demandaient aux ministres de la lire ensemble : « Que l'on doit amicalement conférer ensemble sur l'Écriture. »⁴⁷

Calvin s'en prend aux interprétations privées, qui dissolvent le « lien de l'unité que Dieu veut être gardé inviolable ». L'interprétation des Écritures doit se faire dans la communion de l'Eglise⁴⁸. Ce n'est que de manière collégiale que l'interprétation du vrai sens de la Parole de Dieu peut être donnée.

⁴⁴ « L'unité de la foi ne doit-elle pas régner entre nous déjà dès le commencement ? Je confesse bien qu'elle règne entre les enfants de Dieu, mais non encore si parfaitement qu'ils se soient rencontrés l'un et l'autre. Car attendu que la faiblesse de notre nature est si grande, c'est assez si nous approchons tous les jours de plus en plus les uns des autres, et tous ensemble de Christ. Car ce mot *rencontre* signifie cette liaison si bien jointe et si étroite, à laquelle nous aspirons encore, et ne parviendrons jamais, jusqu'à ce que nous soyons dépouillés de cette chair, qui est toujours enveloppée de beaucoup de restes d'ignorance et d'incrédulité. » Commentaire de l'Épître aux Ephésiens 4,13, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, Tome 6, Labor et Fides, 1965, p. 197.

⁴⁵ *Lettres françaises*, J. Bonnet (Ed.), Paris, Meyrueis, 1854, Vol. I, 303, 10 juin 1549.

⁴⁶ CO 11, 719, 31 mai 1544.

⁴⁷ *Actes du synode de Berne de 1532*, Chap. 38.

⁴⁸ IC IV, 1,5.

Dans la Genève de Calvin, les cinq pasteurs de la ville se réunissent chaque semaine avec ceux de la campagne pour des « conférences des Ecritures », afin de « conserver pureté et concorde de doctrine entre eux »⁴⁹. Il recommande que les professeurs de l'Académie les rejoignent, s'ils le peuvent. Ceux-ci, pour être vraiment docteurs de l'Eglise, doivent s'intégrer à cette collégialité⁵⁰.

Distinguer les vérités fondamentales des points secondaires

Pour maintenir l'unité de l'Eglise, Calvin estime nécessaire en particulier de distinguer les points fondamentaux des Ecritures, qu'il est indispensable de confesser (telle la divinité du Christ, le salut par grâce et la compréhension de la cène), des points secondaires, que les Eglises peuvent comprendre de diverses manières, mais qui ne rompent pas l'unité entre les Eglises (par exemple la question du sort de l'âme après la mort)⁵¹. A l'intérieur de cette unanimité sur l'essentiel, Calvin admet des différences liturgiques et pratiques considérables dans l'Eglise. De même des différences doctrinales sur des points secondaires qui ne rompent pas l'unité de l'Eglise. Il ne permet pas de se séparer d'une Eglise à cause de ces différences, ni de celle où il y a encore des vices... mais où les marques apparaissent⁵².

Pour Calvin, il ne s'agit pas de faire des compromis, mais d'accepter qu'il y ait une tolérance réciproque sur des questions de moindre importance. Cependant, il n'accepterait pas une diversité simplement juxtaposée, comme on a tendance à le faire aujourd'hui. Comme membres du corps du Christ, les chrétiens devraient rechercher une plus grande unanimité, voire, idéalement, se mettre d'accord « en tout et partout »⁵³.

⁴⁹ *Ordonnances*, 1541, Registres de la Compagnie des pasteurs de Genève (1964)³.

⁵⁰ « Le vendredi, qu'ils [les professeurs] se trouvent, tant qu'il leur sera possible, à la congrégation, et au Colloque des ministres. » « Ordre du collège de Genève », 1559, in Bernard Gagnebin, *A la rencontre de Jean Calvin*, Georg, Genève, 1964, p. 54.

⁵¹ *IC IV*, 1,12.

⁵² *IC IV*, 1,13s.

⁵³ *IC IV*, 1,12.

C'est ainsi que suite aux discussions sur la cène, Calvin écrit à Bullinger en 1548 : « Bien que j'aie maintenant la ferme conviction d'une communion avec le Christ dans le sacrement qui est plus étroite que celle que tu exprimes dans tes paroles, nous ne voulons pas pour autant cesser d'avoir le même Christ et d'être un en lui. Peut-être nous sera-t-il donné un jour de nous retrouver dans un accord plus complet. »⁵⁴

La cène

Pour Calvin, la cène n'est pas facultative dans le culte. Quand il considère l'Eglise des apôtres, qu'il tient comme modèle, il découvre qu'en elle « nulle assemblée d'Eglise n'était faite sans la Parole, ni sans aumône, ni sans la participation à la cène, ni sans oraisons »⁵⁵.

Calvin plaide donc pour l'usage fréquent de la cène : « Bien souvent, et pour le moins une fois en chaque semaine », écrit-il dans sa dernière édition de l'Institution, quand bien même son projet avait été refusé par la ville de Genève⁵⁶.

Mais comment comprendre ce « pour le moins » ? Calvin cite ensuite, sans le remettre en question, le témoignage d'Augustin parlant d'Eglises où l'on célèbre journallement le sacrement de l'unité, et d'autres une fois par semaine⁵⁷. Comment comprendre cette phrase ? Il est difficile de tirer une conclusion à partir d'un silence. Cependant, soulignons que Calvin ne s'élève pas contre la fréquence quotidienne de la cène à l'époque d'Augustin. Calvin admettrait-il donc cette pratique dans la Genève de son temps ?

⁵⁴ CO 14,314.

⁵⁵ IC IV, 17,44. Les Articles de 1537 disaient déjà : « Et, de fait, elle n'a pas été instituée de Jésus pour en faire commémoration deux ou trois fois l'an, *mais pour un fréquent exercice de notre foi et charité*, duquel la congrégation des chrétiens eût à user quand elle serait assemblée, comme nous voyons qu'il est écrit aux Actes, 2e chap., que les disciples de notre Seigneur persévéraient en la fraction du pain, qui est l'ordonnance de la cène. »

⁵⁶ *Ibid* IV, 17,43. Vingt ans plus tôt, les Articles de 1537 (Art. 1) stipulaient : « Il serait bien à désirer que la communication de la sainte cène de Jésus-Christ fût tous les dimanches pour le moins en usage, quand l'Eglise est assemblée en multitude, vu la grande consolation que les fidèles en reçoivent. »

⁵⁷ IC IV, 17,45. Augustin, *Traité sur s. Jean*, 26,15 ; *Epître* 54, 2,2.

Dès le début de son activité genevoise, Calvin insiste sur la dimension communautaire de la cène. « Cette sainte cène [est] ordonnée et instituée pour conjoindre les membres de notre Seigneur Jésus-Christ avec leur chef et entre eux-mêmes en un corps et un esprit. »⁵⁸

Non seulement elle nous unit au Christ dans l'Esprit saint, mais sa célébration est cause d'unité entre les membres de l'Eglise. Elle est un « exercice de foi et de charité », qui nous conduit « à vivre chrétiennement, étant conjoints ensemble en bonne paix et unité fraternelle, comme membres d'un même corps »⁵⁹.

En résumé, pour Calvin, la cène n'est pas facultative car elle est le moyen de nourrir et d'entretenir la charité et de maintenir l'unité du corps de Jésus-Christ⁶⁰. Elle est *le lien de la charité*, un appel à vivre en fraternité et amitié indissoluble. « Nulle autre ne nous pourrait de plus grande véhémence inciter et enflammer à charité, paix et union. »⁶¹ C'est pourquoi elle doit être célébrée tous les dimanches, voire chaque jour.

Mais entre l'intention réformatrice de Calvin et le destin de la Réforme, il y a un hiatus. Pour des raisons non théologiques, devant l'opposition du gouvernement, Calvin n'a pas réussi à établir une cène fréquente. Ceci sera déterminant pour l'évolution de la Réforme calvinienne. J. J. von Allmen estime que ceci a conduit à ce que l'administration des sacrements fasse de moins en moins partie de la conscience ecclésiale et ministérielle. D'où peu à peu une laïcisation du ministère, qui n'est plus considéré comme constitutif de l'Eglise⁶².

⁵⁸ Articles de 1537 (Art. 1).

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ IC IV, 17,44.

⁶¹ IC IV, 17,38.

⁶² *Le Saint Ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du 16e siècle*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968, p. 210.

Les ministères

Les ministères sont également des moyens que Dieu donne pour garder la « sainte unité ». Pour Calvin, ils ne sont pas inventés par les hommes, mais institués de Dieu lui-même afin de nous rendre participants au salut en Jésus-Christ⁶³. Dieu a donné d'abord les ministères de fondation, apôtres et prophètes, puis les autres ministères permanents qui assurent la continuité de l'Eglise⁶⁴.

Calvin fonde sa théologie des ministères surtout sur le chapitre 4 de l'épître aux Ephésiens ; il attribue aux ministères la fonction de jointures, qui unissent les différents membres dans le corps⁶⁵. Tous les ministères sont donc au service de l'unité de l'Eglise.

L'unité doit être la passion du *pasteur* : « L'unité est un singulier bien en l'Eglise... Les pasteurs doivent le procurer d'une affection véhémement et d'un zèle ardent. »⁶⁶

Dans une lettre à Zébédée, pasteur à Orbe, il écrit : « Il ne faut pas se séparer des ministres de Christ avec un autre sentiment que si nos entrailles nous étaient arrachées... C'est un des maux les plus graves de notre temps que les Eglises soient si diverses. »⁶⁷

Le ministère pastoral est un principe d'unité dans l'Eglise, dans la mesure où les pasteurs (et les *docteurs*), comme les apôtres, annoncent fidèlement l'Evangile, seul capable de nous unir⁶⁸.

Les *diacres* exercent un ministère d'unité en lien avec la sainte cène. Ils témoignent de l'amour en acte, qui met les pauvres et les malades au centre de la communauté⁶⁹. Une des fonctions importantes des *anciens* est la collégialité.

⁶³ IC IV, 3,7.

⁶⁴ IC IV, 3,4.

⁶⁵ *Ibid.*, IV, 3,2.

⁶⁶ Commentaire de l'Epître aux Philippiens, 2,1-2, *Commentaires de J. Calvin sur le N.T.*, Tome VI, Kerygma, Aix-en-Provence, 1978, pp. 266s.

⁶⁷ CO 10/2, 36-247 (19 mai 1539).

⁶⁸ IC IV, 3,2 : « Voilà donc comment la restauration des saints se fait ; voilà comment le corps du Christ est édifié, comment nous croissons entièrement en celui qui est le Chef, comment nous sommes unis entre nous, comment nous sommes tous réduits [conduits] à l'unité de Christ [Eph. 4,12s.] : à savoir quand la prophétie a lieu parmi nous, quand nous recevons les Apôtres, quand nous ne méprisons point la doctrine qui nous est présentée. »

⁶⁹ IC IV, 5,15 ; cf. 4,5.

C'est en tant que corps que les anciens agissent ; Calvin insiste sur ce point en particulier que toutes les décisions doivent se prendre en unité⁷⁰.

En plus de sa conception du quadruple ministère, Calvin parle aussi du ministère de l'évêque. Dans la première édition de l'*Institution* (1536), ce ministère va de soi et il n'en critique que les déviations⁷¹. Dans sa lettre au roi de Pologne, quelque quinze ans plus tard, Calvin peut même envisager un épiscopat présidentiel sur le plan national, et pas seulement local ou diocésain, à condition que le primat de Pologne n'exerce qu'une primauté fonctionnelle « parmi ses collègues et frères ». Calvin refuse tout épiscopat monarchique. L'évêque est égal en dignité aux autres pasteurs. Il n'a pas une plus grande plénitude qu'eux. Le but de l'épiscopat est seulement fonctionnel : de « favoriser la sainte unité » entre ministres⁷².

⁷⁰ C'est « un ordre *institué* par le Christ » que rien ne doit se faire dans l'Eglise sans avoir pris conseil, « la synagogue ancienne et puis après l'Eglise a eu des anciens, sans le conseil desquels rien ne se faisait. » Cf. *IC* (1559) IV, 11,6, où il cite la fameuse résolution de Cyprien, devenu évêque, « de ne rien faire sans le conseil du clergé et le consentement du peuple » (*Epîtres*, 14,4). C'est contre cet ordre divin que les évêques monarchiques agissaient en « attirant à soi la puissance commune ». Particulièrement dans la question de l'excommunication, la décision doit obligatoirement être collégiale (IV, 12,7). Celle-ci n'est jamais définitive et a toujours une fonction médicinale (IV, 12,5).

⁷¹ Sur cette question, cf. Alexandre Ganoczy, *Calvin. Théologien de l'Eglise et du ministère*, Paris, Le Cerf, 1964, pp. 388s.

⁷² Il vaut la peine de citer un extrait de cette lettre : « C'est comme si aujourd'hui il y avait à la tête du très illustre royaume de Pologne un seul archevêque, non pas pour étendre sa domination sur les autres ni pour s'arroger une juridiction qu'il leur eût enlevée, mais pour tenir dans les synodes, en raison de son ordre, la première place, et favoriser entre ses collègues et frères la *sainte unité*. Il y aurait ensuite des évêques provinciaux ou des évêques dans les villes, pour se préoccuper spécialement de la conservation du bon ordre. Ainsi que la nature le réclame, il y aurait lieu de déléguer un membre de chaque collège auquel incomberait ce soin principal. » (*CO* 15,333).

La discipline

Celle-ci est également en lien avec l'unité, car son but est de « veiller à l'unité de l'Esprit par le lien de la paix »⁷³. Elle ne concerne pas seulement l'aspect moral, mais aussi les « ordonnances », les lois et les règlements, qui sont nécessaires dans toute société humaine.

L'Évangile est comme l'âme de l'Église, la discipline comme les nerfs, qui unissent les membres du corps⁷⁴. Comme pour tout organisme, l'ordre est nécessaire dans l'Église.

Mais l'ossature et les nerfs ne suffisent pas pour le faire vivre, il faut l'âme. Et cette âme – l'Évangile *annoncé et célébré* – constitue l'être de l'Église.

Le souci de Calvin est que les lois et règlements soient « fondés en l'autorité de Dieu et tirés de l'Écriture »⁷⁵. Un synode peut prendre une fausse décision même s'il y a un consensus, car « tout accord qui se fait hors de la Parole de Dieu est une faction d'infidèles, et non point un consentement de fidèles »⁷⁶. C'est dire que l'Église ne peut prononcer une doctrine nouvelle susceptible de « lier les consciences » dans les domaines doctrinaux et éthiques. N'est légitime que ce qui contribue à garder la paix, dans l'écoute de la Parole de Dieu⁷⁷.

Les charismes

Calvin voit également dans les charismes des moyens pour entretenir l'unité de l'Église. Ce sont des dons que Dieu donne, de manière diverse, afin de nous lier les uns aux autres.

⁷³ IC IV, 1,16.

⁷⁴ IC (1559) IV, 12,1 ; « Dédicace des Actes des Apôtres », 1560 (in *Calvin, homme d'Église*, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 306).

⁷⁵ IC IV, 10,29.

⁷⁶ IC IV, 2,5.

⁷⁷ « Nous rejetons toutes les inventions humaines et toutes les lois qu'on voudrait introduire sous prétexte de servir Dieu et par lesquelles on voudrait lier les consciences. Nous n'approuvons que ce qui contribue à établir la concorde et est propre à l'entretenir, et à maintenir chacun – du premier au dernier – dans l'obéissance. » (*Confession de foi de La Rochelle*, Art. 33).

L'unité de l'Eglise n'est pas seulement la responsabilité des ministres (lesquels ont d'ailleurs reçu le don du ministère)⁷⁸, mais tous doivent y contribuer⁷⁹. Chacun a reçu un don pour l'entretenir. Et c'est une volonté de Dieu qu'il y ait des charismes divers⁸⁰.

La diversité dans le corps n'est pas un obstacle à l'unité entre les membres, mais elle y contribue, car elle nous conduit à avoir besoin les uns des autres⁸¹. On ne peut se suffire à soi-même car on n'a pas tous les dons. On doit avoir l'humilité d'accepter d'être aidé par les dons des autres⁸². En particulier, les personnes confirmées en Christ doivent aider les plus faibles.

Tous les charismes doivent circuler dans l'Eglise⁸³. Le plus grand charisme, c'est la charité.

⁷⁸ Dans son commentaire sur les Ephésiens, Calvin insiste sur ce caractère de don qu'a le ministère : « Nul ne se trouvera propre à un si excellent office et capable de l'exercer, si le Christ ne l'a formé et façonné. C'est donc un don de Christ, que nous ayons des ministres de l'Evangile ; c'est aussi un don de lui, qu'ils soient doués des grâces nécessaires. Bref, c'est un don de lui qu'ils exécutent fidèlement la charge qui leur est confiée. » (Commentaire de l'Epître aux Ephésiens 4,11ss. *Commentaires sur le Nouveau Testament*, Tome 6, Labor et Fides, 1965, p. 193).

⁷⁹ « Nous croyons que nul ne doit se tenir à l'écart et se contenter de sa personne, mais que tous les fidèles doivent, ensemble, garder et maintenir l'unité de l'Eglise, en se soumettant à l'enseignement commun et au joug de Jésus-Christ. » *Confession de foi de La Rochelle*, 1559, Art. 26.

⁸⁰ « La différence et la diversité des dons n'a point été mise par la volonté et la disposition des hommes, mais c'est parce qu'il a plu au Seigneur de dispenser de cette manière sa grâce. » Commentaire de l'Epître aux Romains 12,6, *Commentaires de J. Calvin sur le N.T.*, Tome IV, Kerygma, Aix-en-Provence, 1978, p. 292 (1539).

⁸¹ « Il parle aussi de la diversité des dons dans la première Epître aux Corinthiens (12,4), presque dans le même but, car il y démontre qu'il s'en faut de beaucoup qu'une telle diversité nuise à la concorde des fidèles, que plutôt elle serve à l'entretenir et à la confirmer. » Commentaire de l'Epître aux Ephésiens 4,7, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, Tome 6, Labor et Fides, 1965, p. 189.

⁸² « Dieu n'a pas mis tous les dons en un seul homme, mais plutôt que chacun en a reçu une certaine mesure, afin que les uns aient besoin des autres, et qu'en mettant en commun ce qui est donné à chacun à part, ils s'entraident les uns les autres. » Commentaire de l'Epître aux Ephésiens 4,7. *Commentaires sur le Nouveau Testament*, Tome 6, Labor et Fides, 1965, p. 189.

⁸³ « Il faut que toutes les grâces soient communiquées entre les membres du corps du Christ. Donc, plus chacun est confirmé en Christ, plus il est tenu de supporter les faibles. » Commentaire de l'Epître aux Romains 15,1, *Commentaires de J. Calvin sur le N.T.*, Tome IV, Kerygma, Aix-en-Provence, 1978, p. 331 (1539).

C'est elle qui bâtit la maison spirituelle où l'Esprit saint habite⁸⁴. Elle porte au pardon : les chrétiens doivent « s'entr'aimer », pour se pardonner, au lieu de « s'entre-mordre »⁸⁵.

Calvin invite également au discernement spirituel, un charisme essentiel. Le Saint-Esprit nous donne de discerner derrière les schismes et les discordes l'œuvre de Satan. La première communauté chrétienne en avait fait l'expérience, comme le fait l'Eglise d'aujourd'hui⁸⁶. Le *diabolos* est le diviseur, qui « dresse des embûches afin de rompre et gêner le saint accord qui doit être entre les frères », le « fin ouvrier et père de toute tromperie et malice, [qui] machine de ruiner l'Eglise... en rompant et déchirant par pièces l'unité de la foi »⁸⁷. C'est ainsi qu'il n'hésite pas à le désigner comme auteur des discordes, qui ruinent les Eglises qui lui demandent son aide, telle celle de Neuchâtel⁸⁸.

Devant chaque manque d'unité, Calvin a le « cœur déchiré ». C'est ce qu'il écrit quand il a dû se séparer d'un serviteur du Christ⁸⁹. A Farel, il écrit : « Parmi les chrétiens, il doit y avoir un si grand dégoût du schisme, qu'ils doivent toujours l'éviter tant que cela est en leur pouvoir. »⁹⁰

Conclusion

A travers ces quelques pages, on voit combien l'unité de l'Eglise est un thème cher à Calvin. Pour découvrir en quoi l'ecclésiologie de Calvin peut nourrir nos réflexions et pratiques ecclésiologiques actuelles, il faudrait un autre article. Je me suis borné ici à rappeler sa pensée et plusieurs textes sur ce thème, qui sont des sources majeures de la tradition théologique réformée.

⁸⁴ Commentaire de la 1ère Epître de Pierre 2,5, *Commentaires de J. Calvin sur le N.T.*, Tome VIII, 2, Kerygma, Aix-en-Provence, 1992, p. 107 (1551).

⁸⁵ Commentaire de la 1ère Epître de Pierre 4,8, *Commentaires de J. Calvin sur le N.T.*, Tome VIII, 2, Kerygma, Aix-en-Provence, 1992, p. 149 (1551).

⁸⁶ « Argument du livre des Actes des Apôtres », 1560 (in *Calvin, homme d'Eglise*, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 317).

⁸⁷ « Dédicace des Actes des Apôtres », 1560 (in *Calvin, homme d'Eglise*, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 307).

⁸⁸ *Lettre de la vénérable Compagnie des pasteurs au gouvernement de Neuchâtel*, 29.9.1541. CO 11,293-5.

⁸⁹ Lettre à André Zébédée, 19 mai 1539. CO 10/2, 346-347.

⁹⁰ 24.10.1538 ; CO, 10/2, 275.

Toutefois, en guise de conclusion, j'aimerais me risquer à poser quelques questions actualisantes :

. Calvin affirmait la nécessité pour l'Eglise d'être constamment réformée. Quels sont les points de sa conception de l'Eglise qui nous interpellent aujourd'hui ?

. Calvin comprenait l'Eglise comme le don du Dieu trinitaire, non comme une assemblée volontaire de croyants. Comment cette conception est-elle reçue aujourd'hui ?

. L'Eglise est communion avec le Christ ressuscité parmi nous et corps du Christ, selon Calvin. Quelles implications pour notre manière de prendre nos décisions en Eglise ?

. Calvin a mis un grand accent sur la responsabilité de chacun de prendre soin de l'unité de l'Eglise visible. Ne sommes-nous pas devenus très critiques à l'égard de l'Eglise ?

. Calvin a affirmé l'importance de la confession de la foi pour l'unité de l'Eglise. Quel rôle joue-t-elle aujourd'hui, alors qu'il existe un grand pluralisme dans les Eglises réformées ?

. Calvin insistait sur la dimension communautaire de la cène et sa célébration fréquente. En quoi la conception de Calvin, qui n'a pas été reçue à son époque, peut-elle renouveler notre vie d'Eglise ?

. Tous les ministères sont orientés vers l'unité et doivent travailler de manière collégiale. En quoi la théologie des ministères de Calvin met-elle au défi la tendance à l'individualisme ?

. Calvin répétait que tous les chrétiens ont reçu des charismes pour animer et unir le corps ecclésial. Comment sa conception des charismes peut-elle motiver la vocation au témoignage et au service de l'ensemble du peuple de Dieu ?



Récit, histoire et théologie

Récit et Histoire

par Alan Ralph
MILLARD¹,
archéologue et linguiste,
Honorary Senior Fellow
de l'École d'archéologie et
d'égyptologie (SACE) de
l'Université de Liverpool
(Angleterre)

Il y a bien des manières, plus ou moins approfondies, d'étudier l'Ancien Testament. Le titre de cet article évoque les voies historique et littéraire, mais il se focalisera sur le contexte du Proche-Orient ancien. Disons-le d'emblée : comparer des textes bibliques avec ceux d'autres régions ou d'autres cultures de l'Antiquité ne peut en aucun cas prouver la véracité des données bibliques. Toutefois, ce travail de comparaison peut aider à les comprendre et à les évaluer. Notamment quand elles sont sans parallèle, ce qui est le plus souvent le cas². La Bible est un « livre saint qui raconte des histoires », pour reprendre les termes d'une étude récemment parue du livre des Rois³, ce qui soulève la question : « Qu'est-ce qu'une histoire ? ». Le dictionnaire donne plusieurs définitions d'« histoire », à ne pas confondre avec l'Histoire. Le sens premier, aujourd'hui dépassé, est un récit authentique ou supposé tel. Le mot peut aussi désigner l'histoire par opposition à la fiction, une relation d'événements qui se sont effectivement déroulés ou sont présentés ainsi, et enfin la narration d'événements réels ou, le plus souvent, fictifs, destinés à distraire l'auditeur ou le lecteur. Cette dernière définition d'« histoire » est la plus répandue aujourd'hui.

¹ Traduit de l'anglais (et adapté pour certaines notes bibliographiques) par Christophe Desplanque, avec autorisation de l'éditeur, que nous remercions. Cet article a été publié sous le titre « Story, History and Theology » in *Faith, Tradition and History, Old Testament Historiography in Its Near Eastern Context*, Ed. A. R. Millard, J. K. Hoffmeier, D. W. Baker, Eisenbrauns, Winona Lake, 1994.

² M. Malul ne semble pas avoir compris mon point de vue sur l'objet des études comparatives. Cf. *The Comparative Method in Ancient Eastern and Biblical Legal Studies* (A.O.A.T. 227, Kevelaer : Butzon & Bercker/Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1990), p. 58.

³ B. O. Long, *1 Kings, with an Introduction to Historical Literature*, FOTL 9, Ed. Eerdmans, Grand Rapids, 1984.

Certains récits valent, malgré l'in vraisemblance de leur intrigue et de leurs péripéties, comme simple divertissement ; d'autres inspirent confiance par leur réalisme, même s'ils contiennent quelques outrances ou certaines conventions morales (par exemple, les « bons » qui gagnent). Parfois la véracité d'un récit emporte l'auditoire, comme le montre l'impact des journaux d'information : la nouvelle d'une catastrophe soulève un élan de solidarité ; l'écho d'une attaque contre des croyances fortes peut déclencher des émeutes (voir l'affaire Salman Rushdie⁴). La vérité supposée d'un récit qui explique une situation actuelle par des événements anciens peut façonner la compréhension qu'une nation a de son Histoire. Le conflit qui oppose Arabes et Juifs est né de la conviction de ces derniers que le pays de Canaan a été donné par Dieu à leurs ancêtres, et leur appartient donc pour toujours. Les Arabes, quant à eux, le revendiquent à travers leur ancêtre Ismaël, le fils aîné d'Abraham. Aucune des deux revendications ne peut prouver son bien-fondé. La valeur réelle de nombreux récits ne tient qu'à la véracité qu'ils revendiquent, à savoir que les événements se sont déroulés tels qu'ils sont relatés, et que les paroles sont rapportées telles qu'elles ont été prononcées. Par exemple, si aucun israélite ne s'était enfui d'Égypte et n'avait fait route vers la terre promise, le récit de l'Exode ne serait qu'une pieuse fiction, le Dieu rédempteur qu'il présente, rien de plus qu'une illusion. Et n'importe quel théologien de l'Antiquité aurait pu, dès lors, concocter un récit tout autre, centré sur une figure divine complètement amoralisée, et s'attendre à ce que sa conception soit reconnue comme tout aussi valable (bien sûr, c'est arrivé et cela se produit encore). La Bible nous met au défi de croire en un Dieu qui s'est véritablement révélé par des paroles que des hommes ont perçues, dans des actes dont ils ont fait l'expérience, par le passé. Cette foi n'est donc pas totalement subjective. Ce n'est pas une foi qui pourrait se fonder sur l'opinion d'autrui mais dépendrait ultimement de ce que l'on choisit de croire. Le défi que lance la Bible, c'est de croire en s'appuyant en partie sur des faits historiques objectifs, lesquels correspondent aux récits qui en ont été conservés. Nous sommes loin d'une « foi fondée sur les preuves », par un principe mécanique d'adhésion.

⁴ Ou, plus près de nous, celle des caricatures du prophète Mahomet dans la presse danoise (n.d.t.).

Selon l'opinion majoritaire, ce que la Bible appelle à croire est inévitablement au-delà de ce qui peut se prouver (l'existence de Dieu, la résurrection de Jésus...) ; faute de quoi la foi deviendrait inutile. Mais les récits bibliques fondent la validité de ces convictions, et s'ils sont de nature largement fictive, ils n'ont alors guère plus de valeur que les mythes grecs ou la légende du roi Arthur ; ils ne sont d'aucune aide pour la foi.

« *histoire* » et non pas « *Histoire* » ?⁵

Les biblistes proposent divers critères qui leur permettent d'affirmer que les récits bibliques appartiennent au genre « *histoire* » avec un petit *h*. L'article de James Barr sur ce sujet, bien qu'ancien déjà, fournit un bon point de départ, grâce à la clarté d'exposition dont cet auteur est coutumier⁶. Selon Barr, « le corpus narratif étendu de l'A.T. (me) paraît, en tant qu'ensemble littéraire, relever du genre 'récit' plutôt que du genre 'Histoire'. Pour le dire autrement, il s'inscrit tout à fait dans la catégorie narrative, mais en partie seulement dans la catégorie historique. » Il énumère les procédés qui distinguent le matériau narratif de l'A.T. du genre historique⁷ :

1. L'A.T. contient des éléments de nature mythique et légendaire « tout au long du cycle des patriarches, et même, à travers la suite de la narration, jusqu'à la fin de la Royauté ».

2. Les événements sont provoqués par un mélange d'actions humaines et divines ; « on trouve aussi des relations d'événements expressément et largement attribués à l'intervention de Dieu ».

3. Certains traits des récits sont de nature moins « historique » qu'étiologique, expliquant l'origine d'un état présent. Ils contiennent des paradigmes qui permettent, « par analogie, de comprendre et de rendre compte des expériences passées ou à venir ».

4. On est frappé par l'absence « de distance critique à l'égard des sources et des traditions utilisées ».

⁵ Il est plus aisé de distinguer en anglais entre *Story*, « récit », et *History*, « Histoire » au sens de la connaissance des événements du passé (n.d.t.).

⁶ James Barr, « Story and History in Biblical Theology », *Journal of Religion* 56/1976, pp. 1-17, rééd. in *The Scope and Authority of the Bible*, Londres, SCM, 1980, pp. 1-17.

⁷ Art. cit., p. 7.

Autant d'éléments, selon Barr, qui empêchent de qualifier d'historiques les compositions narratives où ils apparaissent. Il est plus approprié de parler de récit. Mais l'utilisation de ce terme soulève des questions qui méritent approfondissement. Les réponses habituellement données reposent en effet sur des postulats discutables.

Les auteurs, des critiques

Chacun des facteurs qu'énumère Barr mérite d'être pris en compte. Nous le ferons dans l'ordre inverse pour les besoins de l'exposé. Barr affirme que, à la différence de la Bible, Hérodote, pionnier de l'historiographie grecque, se livre à un examen critique de ses sources.

Quand il rend compte de ce qu'il a entendu dire, il ajoute un commentaire personnel, négatif ou sceptique. Ainsi, en rapportant une légende scythe selon laquelle chaque année, tous les membres d'une peuplade voisine se transforment en loups pendant un jour ou deux, Hérodote commente : « En ce qui me concerne, je ne puis y croire. »⁸ Inversement, dans beaucoup de cas, cet historien est convaincu de la vérité de ce qu'il rapporte tout en comprenant qu'il est difficile au lecteur d'y croire, par exemple la prodigieuse fertilité de la Babylonie⁹. Cette démarche critique se retrouve dans ses propres commentaires. Et pourtant, il transmet sans rien y ajouter des faits qui sont aujourd'hui reconnus comme inexacts (par exemple, le sperme des Indiens et des Ethiopiens serait noir, comme leur peau¹⁰), et voit dans certains événements « la preuve évidente d'interventions divines »¹¹.

Il est, pourtant, sûrement possible qu'une démarche critique sous-tende la sélection que les compilateurs des livres des Rois ont faite de traditions bien plus prolixes. L'historiographie israélite inclut un véritable jugement critique. Dans la mesure où elle affirme dire vrai, elle conteste plus ou moins d'autres opinions. Les points de vue moabite ou assyrien sont disqualifiés : c'est le Dieu d'Israël qui a élevé puis abattu l'Assyrie, pas le dieu Assour.

⁸ Hérodote, *Histoire*, 4.105.

⁹ *Op. cit.*, 1.193, 1.504,505.

¹⁰ *Ibid.*, 3.101.

¹¹ *Op. cit.*, 7.138.

Les historiens israélites se soucient peu de rapporter à leurs lecteurs ce qu'ils ne croient pas être vrai (sauf si cela est absolument nécessaire pour leur récit, par exemple ce que prétendent les Assyriens aux habitants de Jérusalem assiégée, cf. 2 R 18). Ces écrivains n'étaient pas des compilateurs, à la manière d'un Hérodote qui relayait toute information dont il avait eu connaissance, qu'il y crût ou pas, dans le souci de préserver la mémoire du passé¹². Les historiens d'Israël écrivaient dans un but précis et écartaient tout ce qui n'y contribuait pas. Ils indiquaient à ceux qui voulaient en savoir plus les sources qu'ils pourraient consulter pour trouver d'autres informations, s'ils le désiraient (par exemple, le livre des *Annales des Rois d'Israël*, 2 R 1,18). Hérodote aurait certainement consigné dans son œuvre l'histoire de Balaam, connue aujourd'hui en partie à partir des inscriptions retrouvées à Tell-Deir Alla sur des fragments de plâtre. Pas les historiens d'Israël, parce qu'ils n'y auraient pas cru.

Etiologie et Histoire

Selon Barr, il n'y a pas place pour des récits étiologiques ou paradigmatiques dans un écrit de nature historique. Ce sont « deux genres par lesquels la pensée mythique d'Israël s'infiltré dans les écrits historiques »¹³. Mais si l'on élargit le champ d'investigation, tout écrit historique est une sorte d'étiologie, et l'analogie est un des outils de base de l'historien moderne. S'il est une idée aussi répandue que contestable en ce qui concerne l'historiographie antique, c'est bien qu'un récit de nature étiologique est par essence non historique. Cela est faux. Mais comme le dit le proverbe, « qui veut tuer son chien... ». Le terme « étiologique » est purement descriptif. Est étiologique un récit qui tire du passé la raison d'un fait actuel. On en trouve dans le monde entier. Beaucoup invoquent des dieux ou des déesses, le diable, des êtres légendaires pour expliquer certaines coutumes ou particularités¹⁴ (par exemple, des curiosités géologiques ou dues à l'activité humaine, comme « le Trou du Diable », ou le « Saut du Diable »).

¹² Hérodote, *Prologue*.

¹³ Selon R. Smend, *Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens*, Theologische Studien 95, Zurich, EVZ, 1968.

¹⁴ G. S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth, Penguin, 1974, pp. 53s.

Les étiologies repérées dans les textes bibliques ont tendance à se référer à des personnages ou des épisodes historiques (comme les pierres élevées à Gilgal en Jos 4). Ce genre d'étiologie peut être une création folklorique, ou de la propagande en faveur d'un lieu de pèlerinage. « Les phénomènes étonnants créent des traditions », cela a été souligné¹⁵. Mais il serait tout aussi illogique de conclure que toute tradition n'est fondée que sur une histoire imaginaire que de revendiquer une base historique pour toute tradition, sous prétexte qu'on a pu vérifier l'authenticité des explications traditionnelles de certains phénomènes inhabituels.

Un événement particulier peut donner son nom à un lieu et voir ainsi sa mémoire préservée. Au sud de l'Angleterre se trouvent les ruines d'une abbaye médiévale nommée Battle Abbey (l'abbaye de la Bataille). On explique aux visiteurs qui en demandent la raison que Guillaume de Normandie y a vaincu et tué Harold II, le souverain saxon d'Angleterre, en octobre 1066, conquérant ainsi tout le pays. En reconnaissance envers Dieu, il y a fondé l'abbaye deux ans plus tard. Reconnu exact par l'historiographie moderne, ce récit étiologique n'a pas lieu d'être mis en doute. On l'accepte car il est fondé sur plus d'une source. Il n'est pas possible de vérifier l'exactitude d'une étiologie biblique telle que le mémorial des douze pierres de Gilgal. Mais cela n'oblige pas à lui refuser d'être fondée sur des faits. Toute étiologie doit être examinée « à charge et à décharge » ; le nom seul ne peut ni valider ni invalider l'information qu'il véhicule.

Nous avons également des raisons de contester l'affirmation selon laquelle la forme paradigmatique des récits n'a pas vraiment de base ni de motivation historique. Les écrivains antiques relataient volontairement les campagnes militaires dans des formes codifiées. Ils voyaient et reconnaissaient dans la suite des événements, des actions et de leurs conséquences la reprise, la copie conforme de certains schémas¹⁶. Ainsi, la rébellion d'un vassal attirait en représailles l'armée du suzerain sur son territoire, tout comme l'apostasie d'Israël lui valait d'être humilié par ses ennemis.

¹⁵ M. Weippert, *The Settlement of the Israelite Tribes in Palestine*, SCM, Londres 1971, p. 139.

¹⁶ Voir à ce sujet M. Liverani, « Memorandum on the Approach to Historiographic Texts », *Orientalia*, n.s. 42/1973, pp. 178-194, et surtout pp. 182s. Cf. aussi ses articles in *Assyrian Royal Inscriptions : New Horizons in Literary, Ideological and Historical Analysis*, Ed. F. M. Fales, *Oriens Antiqui Collectio* 17, Rome, Istituto per l'Oriente, 1981.

Ces récits extrabibliques ont une base réellement historique. Ils reflètent clairement la philosophie de l'histoire de leurs auteurs. Leur lectorat était incité à prévoir la répétition de certaines séquences, d'une part, et d'autre part à déduire d'une modification du schéma habituel la survenue d'événements tout à fait nouveaux.

Les interventions divines et l'Histoire

L'implication de Dieu dans les affaires des hommes constitue pour Barr le deuxième trait distinctif entre l'Histoire et les textes vétérotestamentaires : « Le récit passe sans difficulté de la causalité humaine à la causalité divine, du rapport de faits entièrement humains à des événements relatés d'une façon qui fait explicitement, et largement, place à l'intervention divine. Ce mélange des genres est une marque du génie littéraire de l'A.T., mais aussi un indice que l'historicité n'est pas son souci prépondérant dans le choix et la présentation des données. »

Nous nous pencherons plus loin (cf. ci-dessous pp. 56ss) sur la question de l'intervention divine dans les événements. Restons-en pour l'instant à la conviction, constante dans la Bible, que Dieu s'adresse directement à des individus. La communication entre Dieu et l'homme fait partie intégrante des écrits bibliques. Mais c'est une particularité qui ne peut faire l'objet d'aucune vérification historique. Bien entendu, un auteur contemporain sera tenté de l'abaisser au rang d'une donnée fantaisiste, invention des auteurs anciens. L'exégèse biblique pourra y voir un procédé visant à revêtir d'autorité une opinion particulière. Il n'empêche : il est hors de doute que des événements majeurs de l'histoire mondiale ont résulté de cette conviction qu'a eue tel ou tel d'avoir reçu des instructions de la part de voix célestes. Depuis l'avènement de la chrétienté, Mahomet est le principal exemple. Et pourtant, comme en ce qui concerne l'histoire biblique, on n'a accès à aucune documentation contemporaine du prophète pour appuyer ses dires. Toutefois dans d'autres cas, on dispose de textes contemporains, en rapport direct avec les faits. Par exemple, pour Jeanne d'Arc. En 1429, cette jeune fille (dix-sept ans) a soulevé ses compatriotes face aux forces anglaises, qu'elle a chassées de France. Son autorité charismatique lui venait des voix qu'elle avait entendues, voix célestes, disait-elle, ce qui lui valut finalement d'être brûlée pour sorcellerie.

Son œuvre appartient à l'Histoire, ce qui en constitue la source reste ouvert à diverses explications. Relater à la fois les affirmations de Jeanne et leur impact en reprenant le langage de son temps, c'est une forme d'historiographie que beaucoup estiment satisfaisante. On peut le vérifier dans ces extraits du récit que Winston Churchill fait de Jeanne d'Arc. Voici comment il rapporte ses visions et l'effet qu'elles produisirent sur elle :

« Dans les prairies où elle gardait ses moutons, les saints, affligés de l'état de la France, lui apparurent en vision. Saint Michel lui-même lui confia, par faveur divine, de prendre la tête des armées de libération... Il jaillit dans son cœur pour le Royaume de France une compassion sublime, miraculeuse peut-être, invincible sans aucun doute. »

Les conséquences ne devaient pas affecter que la famille de Jeanne, ni son village, ni ses compatriotes :

« Le récit d'un visiteur surnaturel, envoyé par Dieu pour sauver la France, avait galvanisé les Français. Il démoralisa, et refroidit les ardeurs des Anglais. Un sentiment de crainte, et même de terreur, leur enleva toute assurance. »¹⁷

Les historiens peuvent expliquer ces « voix » par des hallucinations, courantes chez les adolescents, et chez les jeunes filles en particulier. Et faire une large part aux calculs politiques, aux basculements d'alliance pour présenter cet épisode de manière plus prosaïque. Cependant, ils ne pourront nier que les convictions de Jeanne ont mené ses compatriotes à la victoire et elle-même au bûcher (le 29 mai 1431)¹⁸.

Des récits plus anciens, présentant des faits comparables, peuvent garantir la même fiabilité. Comment Moïse, David, Esaïe pouvaient-ils savoir que Dieu leur avait parlé ? La question est insoluble. Pourtant, ils en étaient sûrs, et ils ont agi en fonction de cette certitude.

La présence d'un récit de révélation divine n'invalide pas plus les épisodes qui l'entourent dans la littérature biblique, ou dans d'autres textes anciens, que dans l'histoire de Jeanne d'Arc.

¹⁷ Winston S. Churchill, *A History on the English-speaking People*, Londres, Cassell, 1956, vol. 1, pp. 328, 330 (trad.).

¹⁸ Cf. W. S. Scott, *Jeanne d'Arc*, Londres, Harrap, 1974, pp. 131-145 ; E. Lucie-Smith, *Joan of Arc*, Londres, Lane, 1976, pp. 14ss.

Que les spécialistes d'aujourd'hui croient ou non que ces personnages aient été en communication avec une puissance supérieure ne change rien au fait que ces derniers y ont cru, ou qu'ils ont agi en conséquence. Ces actes et leurs résultats sont, eux, accessibles au regard de l'historien.

Légende, folklore et Histoire

L'objection de départ de J. Barr contre le classement du récit biblique dans le genre historique, c'est la présence d'éléments légendaires. On retrouve, pour une large part, les arguments déjà soulevés au sujet des récits de voix célestes. En rapportant l'incident de la cognée qui flotta, le(s) chroniqueur(s) du livre des Rois ne s'intéressai(en)t qu'à l'événement, pas du tout au mécanisme qui put provoquer ce phénomène surprenant (2 R 6,1-7). Si le récit ressemble aujourd'hui à une légende, c'est pour une part en raison de sa brièveté, et d'autre part à cause du conditionnement du lecteur moderne. Aucune de ces deux raisons ne permet de le rétrograder du statut d'histoire à celui de légende, sans autre forme de procès. On peut alléguer une autre raison, à partir du contexte de la péricope (une série de courts épisodes concernant Elisée), et suggérer qu'elle fait partie d'un ensemble d'histoires populaires. Mais en elle-même, rien ne permet de distinguer cette composition des récits des guerres de David ou de l'ambassade envoyée par Mérodak-Baladan à Ezéchias. Que l'homme contemporain ne puisse reproduire ce qu'a fait Elisée ne peut suffire à fonder le rejet de ce récit ancien. Pas plus que l'incapacité de la plupart des gens à détecter une source d'eau ne peut prouver la chose impossible en soi.

Un autre concept se mêle aux termes « légende » et « étiologie » dans les études sur les narrations bibliques, celui de « récit traditionnel » (*folktale*). Les récits traditionnels naissent partout sur terre et peuvent contenir des mythes, des légendes, des étiologies. Leur objet est parfois étiologique, parfois aussi ils évoquent une figure héroïque. L'analyse des récits du folklore a révélé qu'ils contiennent certains motifs récurrents, que l'on a catalogués et classés.

Ils peuvent avoir un caractère universel, ou être partagés par des communautés humaines proches. Ils présentent quelques-unes des attentes, des peurs, des valeurs, des tabous des sociétés où ils circulent.

Le plus célèbre exemple biblique est celui du coffret de jonc de Moïse (Ex 1,8-2,10), où l'on retrouve, selon de nombreux commentateurs¹⁹, le motif répandu de l'enfant en danger, qui est secouru et devient roi.

Au XIX^e siècle, on découvrit le récit babylonien de la naissance et de l'abandon à la rivière, placé dans un panier, d'un bébé qui devint Sargon, fondateur de la dynastie d'Akkad (2300 av. J.-C.). Cela poussa les biblistes à supposer que l'auteur hébreu avait appliqué ce motif répandu à son héros, Moïse²⁰. En étudiant la légende de Sargon, Brian Lewis a rassemblé soixante et onze autres exemples d'histoire du héros abandonné à la naissance, depuis un texte hittite du XVI^e siècle av. J.-C. jusqu'aux versions extrême-orientales récentes, et... Superman !²¹ Dans certains textes, le motif apparaît très clairement. Dans d'autres, il subit des variations : une fuite à travers le désert remplace l'abandon, dans le cas de la naissance de Jésus²². On déduit de tous ces récits l'hypothèse d'un archétype issu du Proche-Orient, bien antérieur à son témoin hittite. Un autre motif commun est celui de l'enfant pauvre qui devient riche et célèbre, ou sa proche variante, le plus jeune fils qui supprime ses frères (Joseph et David en sont des illustrations).

Ces rapprochements s'imposent logiquement, de même que la désignation des narrations bibliques, à l'instar des autres, comme « récits traditionnels ». Ce classement convient ; cependant, dans son sens courant, il comporte une connotation pas toujours juste, tout comme le terme « étiologie ».

¹⁹ B. S. Childs, *Exodus*, O.T.L., Londres, SCM, Philadelphie, Westminster, 1974, p. 12. Relevé également par F. Michaeli, *Le livre de l'Exode*, C.A.T. II, Lausanne, Delachaux & Niestlé, 1974, p. 36 (n.d.t.).

²⁰ Le texte en français de la légende de Sargon est disponible in R. Labat, *Les religions du Proche-Orient*, Fayard-Denoël 1970, p. 308. L'assyriologue W. W. Hallo a émis l'hypothèse que, puisque les manuscrits de la légende de Sargon datent du VII^e s. av. J.-C., les Babyloniens se seraient inspirés de l'histoire de Moïse (« The Birth of Kings », in *Love and Death in the Ancient Near East : Essays in Honour of Marvin H. Pope*, Ed. J. H. Marks & R. M. Good, Guilford, Connecticut, Four Quarters, 1987, pp. 45-52, cf. p. 47).

²¹ B. Lewis, *The Sargon Legend*, Dissert. Series 4, Cambridge, Mass., A.S.O.R., 1980.

²² *Ibid.*, pp. 164, 201 n. 41.

Un récit traditionnel passe pour fictif, imaginaire, un récit qui n'a que peu à voir avec une origine historique. Pourtant certains récits du folklore se fondent sur des faits réels, même s'ils semblent se conformer aux schémas communs. L'enfant pauvre qui se bat contre des forces supérieures et devient célèbre et riche, c'est l'histoire même de Dick Whittington (1350-1431), qui fut premier Lord de Londres. Le cas se retrouvera souvent dans l'histoire des Etats-Unis.

Nous voyons là un facteur très significatif de récurrence des thèmes folkloriques : ces lieux communs, ce sont ceux que les sociétés intègrent spontanément, parce qu'ils sont le reflet de leurs expériences, ou des événements qu'elles peuvent envisager. Ces expériences peuvent ainsi relever du réel, du réel exagéré, ou de l'imaginaire. Mais mon propos est de souligner qu'elles peuvent être réelles. L'humanité partage un certain nombre de caractéristiques, de fonctions fondamentales. Où que ce soit, l'être humain réagit de la même façon dans certaines situations. Ainsi, une mère qui ne peut garder son bébé, et essaie de préserver sa vie tout en l'abandonnant, cela se rencontre de nos jours. Les journaux en font parfois état. Et si l'un de ces bébés devenait célèbre des années plus tard, les circonstances exceptionnelles des premiers temps de sa vie pourraient alors être connues. L'inattendu est ce que préserve le plus la mémoire, quand il est associé à une figure célèbre. Dans les sociétés préchrétiennes, les enfants non désirés étaient fréquemment jetés au dépôt d'ordures. Un enfant abandonné avec plus de précautions, puis sauvé, voilà qui attirait l'attention. Que les histoires de Sargon et de Moïse présentent toutes deux un bébé placé dans un panier déposé sur une rivière ne prouve pas un lien direct entre elles. Il est fort possible que ce trait commun soit redevable à leurs contextes respectifs.

En Babylonie, les eaux des rivières constituaient un moyen naturel d'évacuation des déchets. Elles débarrassaient des cadavres et objets encombrants. Inutile d'invoquer un motif « folklorique » pour cette réalité spécifique. On ne peut authentifier le récit de la naissance de Sargon. Cependant, bien d'autres textes qui relatent ses victoires, à l'époque de sa conquête du pouvoir en Babylonie, peuvent faire l'objet d'une enquête historique. Tous les manuscrits dont nous disposons sont postérieurs à 1800 av. J.-C. Ils datent donc d'au moins cinq siècles après la mort de Sargon.

Certains sont des compositions littéraires, des légendes sur les campagnes menées à l'intérieur et au-delà des frontières de Babylonie, en Syrie, en Anatolie, et même en Crète²³. Un autre corpus est constitué d'exercices d'écriture, des copies d'inscriptions sur des monuments royaux, effectuées entre 1800 et 1600. Tout indique qu'il s'agit de reproductions précises et fiables de textes ciselés sur la pierre ou gravés dans le métal dont disposaient alors les scribes. Un de ces textes affirme que 5400 soldats prenaient leur repas à la table de Sargon²⁴. Ces dernières années, on est passé du doute sur la valeur historique de ces témoignages à la constatation qu'ils contiennent des données crédibles, valables au sujet du règne de Sargon²⁵. Le jugement négatif de Gaston Maspero à la fin du XIX^e siècle²⁶ fait place à des évaluations plus positives : « Il n'y a rien d'in vraisemblable dans ce qu'affirme cette « légende de Sargon », bien que ce qu'elle dit n'ait sans doute pas pu sortir de la bouche du grand roi lui-même. »²⁷ Avec les progrès réalisés dans la connaissance du III^e millénaire av. J.-C., ses expéditions lointaines ont gagné en crédibilité. Les historiens sont disposés à reconnaître comme un fait la présence d'une multitude de convives à la table royale²⁸. Les voyages en terre étrangère, les étalages excessifs de munificence constituent des thèmes classiques du folklore. Ils sont pourtant traités comme événements historiques, bien que placés dans un récit « enjolivant des faits qui semblent suffisamment passionnants en eux-mêmes »²⁹.

²³ Les textes ont été réédités par J. Goodnick-Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade*, Mesopotamian Civilizations 7, Ed. Eisenbrauns, Winona Lake, 1997, 410 pp.

²⁴ E. Sollberger & J. R. Kupper, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*, LAPO 3, Paris, Cerf 1971, p. 99.

²⁵ C. J. Gadd, « The Dynasty of Agade and the Gutian Invasion », in *Early History of The Middle East*, C.A.H. 1/2, 3e éd., Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 417-463.

²⁶ Dans son *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, vol. 1, Paris, Hachette 1895, Gaston Maspero affirmait que la légende de Sargon projetait dans un lointain passé les rêves de Sargon II roi d'Assyrie (721-705 av. J.-C.) et n'apportait aucun renseignement sur une période antérieure.

²⁷ C. J. Gadd, *op. cit.*, p. 418.

²⁸ Voir les commentaires sur l'organisation de la cour dans une recension par B. R. Foster d'A. Westenholz, *Old Sumerian and Old Akkadian Texts in Philadelphia*, 2e partie, in *BiOr* 46/1989, p. 358.

De tels exemples issus du Proche-Orient ancien rendent difficilement acceptables les jugements globaux que porte l'historien contemporain sur le règne de Salomon, tel celui-ci : « La très grande ressemblance qu'il présente avec des récits parallèles concernant des rois de l'Antiquité fait peser des soupçons sur l'apparition en songe de YHWH à Salomon, quand il dort au sanctuaire de Gabaon. »³⁰ Le seul cas invoqué est pris chez Hérodote³¹, alors qu'on dispose de nombreux récits de première main, tirés des inscriptions royales cunéiformes ou égyptiennes. L'expérience (réelle ou revendiquée comme telle) du souverain – Gudéa ou Thoutmosis IV³² – y ressemble bien plus à celle de Salomon. On met en doute, pour les mêmes raisons, l'existence de la « fille du pharaon », mentionnée quatre fois (1 R 3,1s. ; 9,16,24 ; 11,1) : elle apparaît aussi assez régulièrement dans la tradition arabe³³. Il n'y a pas de raison de douter du texte biblique ; Salomon comme d'autres personnages bibliques se retrouvent dans la tradition arabe du fait que la Bible constitue une source essentielle de l'islam. On ne saurait invoquer d'autres histoires de mariages diplomatiques pour traiter celle-ci de « fantaisiste ». Ce qualificatif est appliqué aussi aux statistiques générales concernant l'approvisionnement quotidien de la table de Salomon (dix bœufs, vingt veaux, une centaine de brebis, etc.). Au sujet de la nourriture des cours royales de Babylone, d'Égypte, etc., la documentation ancienne abonde : du menu du banquet fêtant l'inauguration du palais royal d'Assourbanipal à Calah (Nimrod) pour 69 574 convives en 879 av. J.-C.³⁴, à la provision quotidienne d'orge du palais de Mari, un millénaire plus tôt³⁵.

²⁹ C. J. Gadd, *op. cit.*, p. 429.

³⁰ J. M. Miller, *A History of Ancient Israel and Juda*, Ed. J. M. Miller & J. H. Hayes, SCM, Londres, Westminster, Philadelphie, 1986, p. 195.

³¹ Hérodote, 2.141.

³² A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, Transactions of the American Philosophical Society, 46/3 ; A.P.S., Philadelphie, 1986.

³³ Miller, *op. cit.*, p. 195.

³⁴ A. L. Oppenheim, « Babylonian and Assyrian Historical Texts », in Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts (ANET)*, pp. 558-560.

³⁵ *Archives Royales de Mari*, vol. 9, pp. 246s. S. Dalley, *Mari and Karana*, Longman, Londres 1984, pp. 78-96. K. A. Kitchen, art. « Food », in *The New Bible Dictionary*, 2e éd., IVP, Leicester, 1982, pp. 386s.

Quand il est possible de les comparer, les quantités requises pour Salomon n'ont rien d'extraordinaire. Il en est pour lui comme pour Sargon : les sources peuvent servir de base sérieuse pour une reconstitution historique acceptable. Il n'est pas obligatoire de conclure, de la part d'un lecteur moderne, que les textes idéalisent le portrait d'un Salomon légendaire.

Le but des narrations est également à prendre en compte. Les récits traditionnels divertissent, d'où leur fréquent recours au fantastique, voire au grotesque ; c'est rarement le cas des histoires bibliques. Elles mettent plutôt en exergue un aspect d'un récit plus vaste, ou précisent une information qui le concerne. Comme la légende de Sargon, elles peuvent rehausser le portrait du héros. Mais à l'opposé des sagas et des épopées, dont l'objet est de divertir, les narrations bibliques n'accumulent pas les détails anecdotiques, ou les descriptions qui n'ajoutent rien au déroulement de l'histoire.

Narration et Histoire

Les récits bibliques possèdent un attrait persistant, qu'ils doivent à l'habileté de leurs auteurs. La composition des scènes, la description des personnages, le déploiement de l'intrigue sont traités avec une grande économie de moyens. Dans les dernières décennies, l'art des conteurs est devenu un sujet de recherche majeur, exploré sous divers angles. Parallèlement à la quête des sources et des traces d'activité rédactionnelle, on s'est de plus en plus intéressé aux livres ou aux ensembles narratifs dans leur globalité. De deux manières. La première, défendue par les écrits de Robert Alter et autres, voit les textes comme des créations artistiques.

La seconde est l'analyse structurale. Elle tente de découvrir des concepts universels à la racine des récits : des fonctions (voir les travaux du folkloriste russe Vladimir Propp), ou des oppositions binaires comme le bien et le mal (Claude Lévi-Strauss)³⁶. Ces approches fournissent des aperçus passionnants et instructifs. Elles permettent, à maints égards, de mieux appréhender les récits. Mais pour évaluer complètement leur pertinence en matière de recherche *biblique*, il faut nous livrer à des études comparatives.

³⁶ Pour une introduction en français, cf. R. Barthes, et al., *Analyse structurale et exégèse biblique, essais d'interprétation*, Neuchâtel 1971 (n.d.t.).

L'analyse structurale donne-t-elle les mêmes résultats selon qu'on l'applique aux annales des rois d'Assyrie ou à d'autres récits du Proche-Orient ancien ? Peut-on y trouver les mêmes compétences narratives, même à un degré moindre ? Bien sûr, ils ont une intrigue, des personnages, des buts évidents³⁷. Si nous nous posons ces questions concernant les sources *extrabibliques*, c'est tout d'abord pour leurs nombreuses ressemblances avec les textes bibliques. Et ensuite, parce que nous soupçonnons fortement que bien des traits et des dimensions mis en lumière par les études littéraires et structurales ne sont pas spécifiques de la narration, mais inhérents à la plupart des genres narratifs de l'humanité.

« En fait, écrire l'Histoire est une activité créatrice, même si ce qui est créé s'est déjà passé. »³⁸ Activité créatrice qui inclut bien des procédés de l'art du conteur. A moins de composer, oralement ou par écrit, le premier récit existant dans sa langue ou sa culture, le conteur est censé puiser dans un patrimoine de mots, de phrases, de figures et de modèles. Mais ils ne sont pas nécessairement tous le résultat d'emprunts littéraires à des textes du même genre. Beaucoup de sociétés connaissent, par exemple, un roi mauvais qui devient bon ; après une conversion religieuse, ou une volte-face politique, tout dépend du point de vue et du propos du narrateur. Certains types de récits découlent des coutumes propres à la civilisation du narrateur. Prenons l'exemple des messagers fournissant un signe prouvant la vérité de leurs paroles, qu'elles soient d'origine divine ou humaine. Dans la mythologie babylonienne, les vents apportent aux dieux les plumes de l'oiseau Anzu vaincu. D'après une inscription royale assyrienne, et sur la stèle qui la représente, des soldats amènent à l'empereur la tête d'un roi battu³⁹. Quand l'écriture dépend totalement de scribes professionnels, auxquels les œuvres des générations précédentes servent de manuels, il faut s'attendre à trouver des réminiscences d'un morceau littéraire à l'autre, des citations directes, des expressions standardisées.

³⁷ Cf. les remarques de H. G. Güterbock sur le récit hittite de « La proclamation de Telepinu », in *History, Historiography and Interpretation*, Ed. H. Tadmor & M. Weinfeld, Magnes Press, Jerusalem, 1983, pp. 28s.

³⁸ J. Marsh, *Saint John*, Penguin, Harmondsworth, 1968, p. 18.

³⁹ E. Reiner, *Your Thwarts in Pieces, Your Mooring Rope Cut : Poetry from Babylonia and Assyria*, Université du Michigan, Dpt. of Slavic Studies, Ann Arbor, 1985, pp. 65s.

L'écrivain historique est tout aussi tributaire des limites du répertoire propre au genre qu'il utilise qu'un autre artiste des contraintes du matériau sur lequel il travaille. Avec les réserves de langage, d'expérience, d'imagination dont il dispose, l'écrivain peut enrichir le récit sans effacer ni diminuer la réalité des faits qu'il dépeint. Evoquer la richesse de Salomon comme si grande que « le roi rendit l'argent aussi commun à Jérusalem que les pierres » (1 R 10,27), voilà qui constitue une hyperbole orientale, tout à fait analogue à ce que déclaraient des rois mésopotamiens indigents écrivant au pharaon : « Dans ton pays, l'or est comme la poussière, il n'y a qu'à se baisser pour le ramasser » (*Lettres d'El-Amarna*, 16, 19, 20, 29)⁴⁰. Les auteurs décrivent des richesses hors du commun, dans des termes assez explicites pour ne pas être pris à la lettre.

Ces formules sont proches des représentations légendaires du jardin dont les arbres ont pour fruits des pierres précieuses dans *L'Épopée de Gilgamesh* (fin de la Tablette IX), ou de Salomon dans la tradition juive, etc.⁴¹ Ce passage de l'épopée est peut-être l'écho du souvenir, rapporté par un voyageur, d'un verger luxuriant de la lointaine Anatolie. Tellement enjolivé qu'il ne correspond plus à la description d'un lieu précis. Peut-on distinguer métaphore et fiction ? Différencier l'histoire, en tant que narration qui peut ou non rapporter des événements réels, de l'Histoire, relation des faits, est d'autant plus malaisé que l'une et l'autre peuvent utiliser le même langage et rapporter des événements comparables.

Les Egyptologues ont rencontré cette difficulté à propos du texte appelé « La prise de Joppé ». Djehuty, un général, s'est emparé de Joppé en gagnant la confiance d'un chef local, puis en introduisant dans la cité ses soldats cachés dans des couffins, une ruse qui n'est pas sans rappeler le cheval de Troie⁴². On sait que Djehuty a été au service de Thoutmosis III (vers 1479-1425 av. J.-C.), lequel l'a récompensé d'un plat en or aujourd'hui conservé au Louvre. Le récit relève-t-il de l'Histoire, de la légende, ou mêle-t-il l'une et l'autre ? Les Egyptologues hésitent.

⁴⁰ W. L. Moran, *Les lettres d'El-Amarna*, Ed. du Cerf, LAPO 13, Paris, 1987.

⁴¹ P. Soucek, « The Temple of Salomon in Legend and Art », in *The Temple of Salomon*, Ed. J. Gutman, Scholars Press, Missoula, 1976, pp. 73-123, cf pp. 86s.

⁴² J. A. Wilson, « Egyptian Myths, Tales and Mortuary Texts », in *ANET*, pp. 22s.

Selon les auteurs d'un manuel classique, « ... ce récit n'est pas complètement invraisemblable... Toutefois, il peut paraître dangereux d'introduire dans l'histoire un fait, même vraisemblable, qui n'est attesté que par un seul récit, dont l'inspiration légendaire est indéniable. »⁴³ Comme le note un autre auteur, « même si les détails du récit sont de substance plus folklorique qu'historique, le fait central, le siège et la prise de la cité, peut très bien être authentique »⁴⁴. Des termes comme « inspiration légendaire », « traits folkloriques » tombent aussi facilement de la plume qu'« étimologie », avec les mêmes risques. La présence de tels éléments vaut à la totalité du récit qui les contient d'être rejeté ou traité avec scepticisme, souvent sans une seule note d'hésitation. Ecarter ce qui paraît invraisemblable peut être présenté superficiellement comme la méthode « scientifique ». Mais ce rejet ne devrait intervenir qu'en dernier ressort. Il risque en effet de nous priver d'un document qui constitue la seule source relative à tel épisode historique.

Pour la plupart d'entre eux, les récits bibliques, tout comme « La prise de Joppé », ne sont recoupés par aucun autre document. Il n'y a donc pas moyen de prouver leur nature historique ou fictive. On peut tout au plus poser quelques critères permettant d'évaluer leur apport pour reconstituer l'Histoire d'Israël, au sens moderne du terme⁴⁵.

1. Les anachronismes. S'il en est au sens véritable du terme, ils peuvent indiquer que la narration est très postérieure aux faits qu'elle relate. Peuvent être anachroniques le langage, les attitudes et comportements des personnages, le contexte de l'histoire, ou l'équipement matériel.

2. La présence de composantes imaginaires ou fantastiques. Elle prouve que le récit se tient à certaine distance de la réalité.

⁴³ E. Drioton & J. Vandier, *L'Égypte des origines à la conquête d'Alexandre*, Paris, Puf 1938, 7e éd., 1989, pp. 496s.

⁴⁴ M. S. Drower, « Syria, v. 1550-1400 B.C. », in *The Middle East and the Aegean Region, c. 1800-1380 B.C.*, C.A.H., Cambridge University Press, 1983, p. 447.

⁴⁵ Pour une liste de critères plus détaillée (à propos de l'évaluation de documents comparables conservés dans la culture grecque), cf. J. K. Davies, « The Reliability of the Oral Tradition », in *The Trojan War : its Historicity and Context*, Ed. L. Foxhall & J. K. Davies, Bristol Classical Press, 1984, pp. 87-119, surtout pp. 98-101. Pour ce qui concerne les Évangiles, cf. S. C. Goetz & C. L. Blomberg, « The Burden of Proof », *JSNT* 11/1981, pp. 39-63.

Mais à condition qu'elles soient vraiment imaginaires, comme les pierres précieuses aux branches des arbres ou les chevaux ailés. Et ne relèvent pas de phénomènes explicables (comme les voix qu'a entendues Jeanne d'Arc, ou les interventions de Dieu, cf. ci-dessus pp. 30s).

3. L'absence de contradictions insurmontables avec d'autres textes bibliques en rapport.

Au-delà de ces critères, tous les jugements sont subjectifs, et il ne peut en être autrement. Chaque passage doit être évalué de façon égale et équitable. Il faut faire bon accueil aux approches littéraire, folklorique, étiologique, paradigmatique, et à toutes les autres ; mais aucune ne peut avoir priorité sur l'autre, sinon pour évaluer ce qu'elles revendiquent comme le résultat de leurs modalités propres d'investigation.

Théologie et Histoire⁴⁶

Sans la Bible et les livres qui se fondent sur elle, nous n'aurions même pas l'esquisse d'une histoire d'Israël. Des inscriptions d'autres nations (Égypte, Assyrie, Babylone, Moab) mentionnent les noms de plusieurs rois de Samarie ou de Juda, ou rapportent quelques faits militaires. Les découvertes archéologiques révèlent les cultures palestiniennes de l'âge du bronze et du fer, mais ne présentent pas de caractères distinctifs qui en marqueraient certaines comme israélites plutôt qu'ammonites, édomites ou phéniciennes, à l'exception des documents écrits en hébreu. La Bible, par conséquent, constitue la seule grande source à disposition pour écrire une histoire d'Israël. Mais comment, du fait de sa nature, interpréter ce qu'elle affirme, même dans les livres « historiques » ? C'est un livre religieux, produit du développement de la foi d'Israël sur plusieurs siècles. Les livres de l'A.T. ont été réunis par des juifs qui les croyaient porteurs d'une révélation divine, même si la date et les circonstances de ce recueil restent obscures. Beaucoup des livres eux-mêmes ont, de toute évidence, été écrits pour présenter et expliquer l'histoire d'Israël d'un point de vue particulier ; il s'agit, en quelque sorte, de formes de propagande : les affirmations ou opinions qui y sont émises reflètent ce point de vue.

⁴⁶ Ce 2^e volet de l'article reprend en partie deux de nos études antérieures : « The Old Testament and History ; some considerations », FT 110/1983, pp. 34-53 ; et « Sennacherib's Attack on Hezekiah », *Tyndale Bulletin* 36/1985, pp. 61-77.

Le fait est banal. Les historiens admettent qu'aucun auteur n'écrit sans présupposé ni parti pris, qu'il en soit conscient ou pas.

A partir de là, les biblistes s'élèvent à des degrés d'affirmation et de spéculation qui mènent à des hypothèses de plus en plus subjectives. La perspective religieuse des auteurs bibliques n'est pas uniquement décelable dans la sélection des événements qu'ils relatent (ceux qui confirment leur point de vue). Leur motivation religieuse est supposée avoir conduit ces auteurs à déformer, voire inventer des épisodes, et ce en vue de construire une « Histoire » qui s'accorde à leur projet. Si les sources à la disposition de ces auteurs fournissaient une information inacceptable pour eux, alors, supposent certains spécialistes, elles pouvaient être retouchées pour correspondre au modèle. Voici un exemple de la façon dont est envisagée une telle transformation. Nous le devons à Julius Wellhausen. Voici plus d'un siècle, il citait un épisode des Chroniques, absent du livre des Rois :

« Le livre des Rois ne connaît pas de pire souverain que Manassé. Pourtant il régna sans interruption pendant cinquante-cinq ans. Aucun roi ne connut une durée de règne aussi longue (2 R 21,1-18). C'est là une pierre d'achoppement que le livre des Chroniques se devait d'ôter. Il affirme que les Assyriens emmenèrent Manassé, enchaîné, à Babylone, mais qu'il y pria le Seigneur qui lui rendit sa royauté. Il abolit alors l'idolâtrie en Juda (2 Ch 33,11-20). Ainsi, d'un côté Manassé n'échappe pas au châtement, et de l'autre la longévité de son règne trouve néanmoins une explication. Récemment, on a cherché à renforcer la crédibilité de ces affirmations par une inscription assyrienne selon laquelle Manassé paya un tribut à Asaraddon. Autrement dit, il a été vaincu par les Assyriens. Autrement dit encore, ceux-ci l'avaient enchaîné et emmené. Il serait moins précipité, mais sans doute plus juste, de conclure qu'en tant que vassal payant tribut, Manassé a dû conserver son trône en Juda, et ne pas l'avoir échangé contre une geôle babylonienne. En réalité, la déchéance temporaire de Manassé est à mettre absolument sur le même plan que la période pendant laquelle Nabuchodonosor mangea de l'herbe⁴⁷. Le caractère non historique de cet intermède narratif (dont les motifs sont tout à fait limpides) ne se déduit pas seulement du silence du livre des Rois à son sujet (ce qui n'est déjà pas négligeable), mais aussi, par exemple, de Jr 15,4 ; l'annonce de la destruction de Juda et de Jérusalem « à cause de Manassé » ne permet pas de présupposer qu'il avait déjà payé et expié lui-même sa culpabilité. »⁴⁸

⁴⁷ Wellhausen fait allusion à Dn 4,28s. (n.d.t.).

⁴⁸ J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, Ed. Black, Edinburgh, 1885, pp. 206s.

Quoi que l'on pense des problèmes spécifiques, et complexes, que posent les Chroniques, le propos de Wellhausen est tout à fait symptomatique de l'attitude décrite ci-dessus : si un récit explique un événement d'un point de vue religieux, on peut laisser de côté, ignorer la question de son rapport avec les faits. Surtout s'il semble en décalage, voire en contradiction avec un autre passage, ou avec la pensée moderne.

La science vétérotestamentaire d'aujourd'hui, dans sa majorité, suit la voie tracée par J. Wellhausen. En recensant une étude historique intitulée *The Royal Dynasties of Israel and Juda*⁴⁹, un professeur renommé remarquait : « On traite les textes bibliques comme s'ils apportaient plus d'information historique que ce que l'on est normalement en droit d'en attendre. »⁵⁰ Plus encore, un autre auteur éminent a publié un ouvrage affirmant que le récit de la délivrance de Jérusalem de l'armée assyrienne de Sennachérib en 701 av. J.-C. est « le produit d'une théologie royale jérusalémite spécifique, apparue au temps du règne de Josias, au VII^e siècle »⁵¹. Selon lui, il n'y a pas eu de délivrance : Ezéchias s'est soumis aux Assyriens et a conservé son trône. L'armée ennemie a vraisemblablement passé son chemin, sans que lui fasse obstacle aucun « ange du Seigneur ». Il arrive à cette conclusion en combinant critique littéraire, critique des formes et critique historique. Selon cette étude, le sens du récit de 2 R 18,17-19,37 résulte de son modelage par une école de propagande religieuse. Il ne rend pas compte des véritables événements de 701 av. J.-C.

Si l'on peut réinterpréter un compte rendu ou un autre de cette manière, tous les récits de même nature peuvent l'être. C'est d'ailleurs le sort d'une grande partie de l'Ancien Testament, comme le savent tous ceux qui se tiennent au courant des recherches actuelles. Si l'on va jusqu'au bout de sa logique, cette approche du texte pourrait le vider de toute valeur historique, sauf comme témoignage d'une foi religieuse.

⁴⁹ T. Ishida, *The Royal Dynasties of Ancient Israel : A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology*, BZAW 142, Ed. De Gruyter, Berlin, 1977.

⁵⁰ P. R. Ackroyd, ET 91/1979, p. 23.

⁵¹ R. E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem : A Study of the Interpretation of Prophecy in the Old Testament*, JSOT sup. 13, JSOT Press, Sheffield, 1980, p. 95.

Mais cette position extrême est impossible : il existe des documents extrabibliques qui corroborent quelques-unes des affirmations historiques de l'A.T. L'existence d'un roi judéen nommé Ezéchias et l'attaque que Sennachérib lui a fait subir ne font pas débat. Mais là où l'Ancien Testament constitue la seule source, les tenants de positions aussi radicales sont libres de juger les textes comme pure fiction et produit de l'imaginaire religieux. Sur cette base argumentaire, on peut faire du roi David une figure totalement fictive, un ancêtre indispensable pour la dynastie de Juda, dont on rehausse la gloire en le dotant d'un royaume puissant⁵². Des actes héroïques exaltent le portrait du roi, sa conscience religieuse compense ses faiblesses morales pour servir d'exemple à la foi. La question se pose ici d'elle-même : est-ce là un traitement approprié des textes bibliques ?

Accepter la Bible comme un ouvrage religieux revient-il à faire peser sur elle un doute systématique, voire à rejeter tout ce qui s'y apparente à l'affirmation d'un fait, quel qu'il soit ?

Archives du passé et croyances religieuses

Tous les souvenirs des temps de l'Ancien Testament ont été écrits par des personnes dont les croyances religieuses imprégnaient la vie. Il n'en est pas moins anormal de leur faire subir un tel sort, que l'on dispose ou non d'autres sources pour appuyer leurs dires. Ainsi les rois assyriens, pourtant connus pour leur vantardise, prenaient-ils soin de reconnaître qu'ils entreprenaient leurs campagnes sur l'ordre de leurs dieux, et qu'ils leur devaient victoires et butin. Ils faisaient mettre leurs exploits par écrit pour que les générations postérieures s'en inspirent, se souviennent des prouesses de leurs ancêtres et honorent les dieux de l'Assyrie. Tiglath-Pileser I, par exemple, commence l'exposé d'une campagne victorieuse (vers 1100 av. J.-C.) par cette déclaration :

⁵² Thèse largement popularisée aujourd'hui suite aux travaux des minimalistes. Vers l'époque de la rédaction de cet article, la découverte d'un fragment d'une stèle araméenne en basalte, datée de la fin du IXe s. av. J.-C., à Tell Dan, a rendu cette négation de l'historicité de David pratiquement intenable. Elle mentionne en effet la « maison de David ». L'essai, par certains, de traduire l'expression par « temple de Dod » (divinité jusque-là inconnue !) n'a pas résisté à la découverte de deux autres fragments de la même stèle. Ils mentionnent Jehoram roi d'Israël et Akhazias roi de Juda (n.d.t.).

« En ce temps-là, par le pouvoir élevé du dieu Assour, mon Seigneur, avec la ferme approbation (obtenue par divination) du dieu Shamash, le guerrier, et avec le soutien des grands dieux grâce auxquels j'ai bien gouverné les quatre extrémités, n'ai aucun rival à la bataille ni personne qui puisse s'opposer à moi, sur l'ordre du dieu Assour, (mon) Seigneur, j'ai marché vers les territoires de rois éloignés, vers les rivages de la grande Mer. »⁵³

Ces rois, ou leurs chroniqueurs, écrivaient naturellement leurs mémoires selon le schéma de leurs croyances propres. Ils croyaient que leurs dieux, et d'autres, étaient à l'œuvre dans les événements dont ils étaient témoins, tout comme les auteurs bibliques. Parfois ils affirmaient qu'il y avait eu intervention divine (cf. ci-dessous pp. 56ss). Les textes en provenance d'autres sources ne recoupent que peu de ces récits : des tablettes cunéiformes (par exemple, des lettres), ou les annales d'autres nations (Etats araméens, Ourartou...). Néanmoins, les inscriptions royales assyriennes constituent une des bases de l'historiographie moderne du Proche-Orient ancien. L'intention théologique évidente et la croyance clairement assumée des auteurs en l'intervention directe des dieux dans les affaires des hommes n'ont pas provoqué le rejet de ces récits « historiques », ni suscité le doute à leur sujet.

Parti pris et historicité

On affirme parfois qu'un document ancien ne peut être historiquement fiable du fait de son caractère partisan. Un exemple est le célèbre texte assyrien que l'on appelle *L'Histoire synchronique*. Il prétend rendre compte de sept cents ans de campagnes victorieuses de l'Assyrie contre la Babylonie, de 1500 à 780 av. J.-C. environ. Beaucoup de ces campagnes se sont achevées par des traités de paix qui définissaient les frontières, le plus souvent en faveur de l'Assyrie. L'introduction du texte est perdue. Son épilogue permet de conclure que le texte fut gravé sur une stèle pour étaler la gloire assyrienne et la fourberie des Babyloniens qui rompaient les traités. Un assyriologue qui a édité cette tablette dénonce sa partialité criarde en faveur des Assyriens, ainsi que la sélection arbitraire des faits. Selon lui, une des victoires attribuée aux Assyriens fut en fait remportée par Babylone.

⁵³ Texte dans A. K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions*, vol. 2, Harrassowitz 1976, p. 12. La traduction française est donnée à partir de cette version en anglais.

Il conclut que ce texte a été composé pour justifier un tracé frontalier particulier : « Cette limite n'existait bien sûr que dans l'imagination de l'auteur, mais cela ne l'empêchait pas de considérer sa violation par les Babyloniens comme un crime. »⁵⁴ Pour l'éditeur, nous sommes en présence d'un « écrit historique » ancien lourdement orienté, totalement à l'avantage de l'Assyrie, qui tord les faits voire les crée de toutes pièces. En même temps, on peut démontrer que plusieurs alinéas sont des citations de rois précédents, antérieurs au texte de plus de quatre cents ans.

A y regarder de plus près, ce jugement si négatif du document est infondé. Si l'éditeur en arrive à cette conclusion erronée, c'est en partie parce qu'il rapproche *L'Histoire synchronique* d'autres annales, les *Chroniques babyloniennes*. L'éditeur estime celles-ci fiables, modérées dans leur exposé des faits et accentue donc le contraste avec celle-là. Comme si ces deux textes étaient comparables, ce qui n'est pas le cas. *L'Histoire synchronique* affirme être la copie d'une inscription sur une borne de délimitation, traitant principalement des modifications du tracé des frontières sur plusieurs générations. Rien d'invraisemblable à cela.

Des colonnes ou blocs de pierres servant à marquer les frontières d'un Etat étaient monnaie courante à Babylone. Quelques-uns avaient la particularité de porter, inscrits, des détails du terrain, parfois avec un plan et des mesures, quelquefois avec l'histoire des successions de propriété et des précisions sur les litiges passés. *L'Histoire synchronique* ressemble bien plus, et c'est ce qu'elle affirme, à ces bornes de délimitation babyloniennes qu'aux *Chroniques babyloniennes*.

Depuis cette évaluation critique de *L'Histoire synchronique*, de nouvelles découvertes ont incité à lui accorder le crédit que son titre revendique. On a retrouvé deux stèles érigées par des rois assyriens pour indiquer les frontières qu'ils avaient établies entre deux chefs vassaux en guerre⁵⁵. Sur l'une d'elles, les dispositions prises par un roi assyrien furent renforcées par son fils, qui ajouta sa propre inscription sur l'autre face de la pierre. Les deux monuments délimitaient des territoires au nord du Levant.

⁵⁴ A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Ed. Eisenbraun, Winona Lake, 2000 (rééd.), p. 53.

⁵⁵ V. Donbaz, « Two Neo-Assyrian Stelae in the Antakya and Kahramanmaraç Museums », *Annual Review of the Royal Inscriptions of Mesopotamia Project* 8/1990, pp. 5-24.

Leur découverte – on n'en connaît pas d'autres – rend plausible que des stèles semblables aient servi à marquer le tracé disputé, et souvent modifié, délimitant l'Assyrie et la Babylonie. Ceci accepté, on peut considérer *L'Histoire synchronique* comme la copie d'inscriptions assyriennes sur des stèles de ce type. Car elle contient précisément ce qu'on peut s'attendre à lire sur des tels monuments. Nulle allusion aux défaites assyriennes, mais un nouveau tracé de frontière, dessiné en faveur des Babyloniens, les sous-entend. Si on la lit ainsi, la principale objection contre *L'Histoire synchronique* est levée. Les historiens peuvent en prendre les données en compte⁵⁶.

Conclusion : un parti pris évident n'oblige pas forcément à rejeter un document en bloc. Ni à prétendre que ce qu'il rapporte est faux, ou imaginaire. Repérer les points de vue inconciliables dans les documents anciens a eu pour résultat de mieux cerner leurs contenus, sans nécessairement les dévaloriser ou les discréditer. Le fait que l'exégète moderne ne partage ni les croyances ni les intentions des auteurs ne l'empêche pas de les respecter et de leur donner le poids qu'elles méritent. Au retour de son expédition en Syrie, qui se termina par la bataille de Qadèsh (vers 1274 av. J.-C.), le pharaon Ramsès II fit sculpter des bas-reliefs et des inscriptions sur les murs de plusieurs temples d'Égypte. Elles décrivent par quelles prouesses personnelles il transforma la défaite en victoire. La « raison d'être »⁵⁷ de ces inscriptions est évidente : glorifier le roi. Ses exploits sont largement exagérés, tout comme l'étendue de la victoire. Dans le *poème* évoquant la bataille, le roi attribue son héroïsme à l'intervention divine :

« Je t'appelle, ô mon père Amon. Je suis au milieu d'ennemis innombrables que je ne connais pas ; tous les pays étrangers sont unis contre moi, et je suis seul, absolument, sans personne d'autre avec moi. Mon infanterie m'a abandonné et aucun des soldats de ma charrierie n'a regardé vers moi. Je crie vers eux, mais aucun d'eux ne m'entend lorsque je les appelle. Mais je m'aperçois qu'Amon vaut mieux pour moi que des millions de soldats, plus que des centaines de milliers de chars, (...) Alors, je m'aperçois qu'Amon venait à mon appel ; il me donne sa main ; je suis joyeux ; derrière moi il s'écrie :

⁵⁶ Cf. notre recension de Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, JAOS 100/1980, pp. 366s.

⁵⁷ En français dans le texte (n.d.t.).

« Face à face avec toi, Ramsès-aimé-d'Amon ! Je suis avec toi, c'est moi ton père... »⁵⁸

Nonobstant cette confiance explicite en l'aide divine, et l'intention manifeste de propagande à l'origine de toute la série des reliefs, les Egyptologues reconnaissent dans ces mémoires de Ramsès des documents de première main pour reconstituer un épisode essentiel de l'histoire militaire égyptienne. Ils ne trouvent aucune raison de douter de la victoire des Egyptiens sur les Hittites à l'époque. Ni que le pharaon jouât un rôle décisif dans la bataille, même si ce sont finalement les Hittites qui ont gagné la guerre⁵⁹.

Revenons au récit biblique sur Manassé en 2 Ch 33. On repère aisément les présupposés au sujet du Chroniste dans le commentaire cité ci-dessus (cf. p. 42). Mais on aurait du mal à vérifier le bien-fondé de certaines allégations à partir de l'Ancien Testament lui-même : rien n'y démontre que le fait, pour un mauvais roi, d'avoir régné longtemps constituerait une pierre d'achoppement pour l'historien israélite ; il n'affirme pas davantage que la captivité de Manassé a expié son idolâtrie. Le texte note explicitement que le peuple continua à adorer sur les hauts lieux de Manassé, quoiqu'il y adorât le Seigneur (2 Ch 33,17). Qu'un péché soit pardonné ne permet pas d'en éviter les conséquences. L'Ancien Testament l'explique logiquement. Les annales assyriennes qualifient Manassé de vassal d'Asarhaddon et d'Assurbanipal⁶⁰. Elles ne disent rien d'un emprisonnement à Babylone, mais cela ne suffit pas pour en nier l'existence. Ces deux rois assyriens eurent à s'occuper de Babylone. Ils reconstruisirent ce que Sennachérib avait détruit. Lors de chacun de leurs règnes, une révolte éclata, sans succès.

⁵⁸ Extrait du poème du scribe Pentaour, traduction de Claire Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'Égypte ancienne* (Tome 1), Gallimard, 1989.

⁵⁹ Cf. R. O. Faulkner, « Egypt : From the Inception of the Nineteenth Dynasty to the Death of Ramesses III », *The Middle East and the Aegean Region c. 1380-1000 B.C.*, C.A.H. 2/2, 3e éd., Cambridge University Press, Cambridge, 1975, ch. 23, section vi.

⁶⁰ Cf. R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien*, Ed. E. F. Weidner, Graz, 1956, p. 60, ligne 55. A. Leo Oppenheim, « Babylonian and Assyrian Historical Texts », *ANET*, pp. 291, 294. M. Streck, *Assurbanipal*, Ed. Hinrichs, Leipzig, 1916, p. 138.

Il est possible que le roi de Juda y ait pris part, tout comme l'avait fait Ezéchias, son père⁶¹. Déporter un roi rebelle, le détenir quelque temps, puis le rétablir sur son trône, rien que de très banal en politique impériale assyrienne. Cela n'implique pas qu'il en fut obligatoirement ainsi, mais que c'est possible. Ce qu'il reste des archives d'Assyrie est bien trop maigre pour que leur silence puisse prouver que Manassé n'a pas été enfermé à Babylone.

Si l'on adopte cette approche normale des écrits anciens, on ne peut pas non plus déduire avec certitude de l'absence du récit dans 2 Rois qu'il a été fabriqué par le Chroniste. Au lieu d'écarter son témoignage de l'histoire judéenne, nous pouvons y voir une donnée qui aurait été, sans lui, perdue. Elle ne lui a pas servi à expliquer la longueur du règne de Manassé, mais à montrer que même des hommes résolus au mal peuvent se repentir et peuvent encore obtenir la grâce de Dieu.

Des partis pris opposés

Le cas de l'invasion de Juda par Sennachérib mérite un examen plus approfondi. Car nous possédons deux versions de cet épisode, hébraïque et assyrienne. Elles proviennent des camps adverses. Chacune d'elles est donc totalement partisane ! Les deux récits s'accordent sur les points essentiels : Ezéchias s'est soulevé contre l'Assyrie en s'alliant à l'Égypte. Sennachérib a donc attaqué Juda, envahi tout le territoire du royaume, isolé le roi Ezéchias à Jérusalem, et lui a fait verser un lourd tribut. L'historien hébraïque insiste sur un point : Sennachérib ne s'est pas emparé de Jérusalem, au contraire, les Assyriens se sont retirés en laissant la ville intacte. Les textes assyriens ne mentionnent pas la prise de la capitale d'Ezéchias. Un spécialiste actuel, après analyse de ces comptes rendus et reconstruction des développements théologiques en Juda, conclut qu'Ezéchias a capitulé...

⁶¹ B. Landberger, *Brief des Bischofs von Esagila an König Asarhaddon*, Medelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde Nieuwe Reeks, Ded 28/6, Ed. Noord Hollandische Uitgeuers Maatschappij, Amsterdam, 1965.

« Devant les Assyriens avant que la menace d'un assaut contre Jérusalem ne se fasse trop pressante. C'est pourquoi elle fut pratiquement la seule cité de Juda qui échappât à la bataille, aux horreurs d'un siège prolongé, et à toute destruction de grande ampleur. Ezéchias s'est soumis à temps pour éviter un carnage. L'accord imposé au roi de Juda a souvent surpris par sa clémence, puisqu'il a pu conserver et son trône et son statut de vassal. »⁶²

Clements affirme que, pour ce cas, les textes de Sennachérib et 2 R 18,13-16 fournissent la base historiographique. Quant au supplément narratif biblique, 2 R 18,7-19,36, qui culmine dans le massacre de l'armée assyrienne, c'est un « morceau de 'théologie narrative' plutôt qu'un récit historique à proprement parler... l'explication qu'il donne de l'apogée de l'épisode a un caractère théologique fortement appuyé »⁶³. En se fondant sur la certitude, formulée par le prophète Esaïe, selon laquelle Dieu délivrerait Jérusalem, « on a dû, selon toute vraisemblance, déduire que cette délivrance avait vraiment eu lieu, même si ce ne fut pas le cas. La croyance selon laquelle une prophétie devait s'accomplir a pu facilement entraîner la foi en son accomplissement. »⁶⁴

Ici, deux questions sont à examiner : (1) La version assyrienne appuie-t-elle cette interprétation ? et (2) Y a-t-il des arguments pour affirmer que le récit biblique long est à proprement parler historique ?

Selon sa relation des faits, Sennachérib a suivi la voie habituelle pour traiter avec un roi vassal rebelle : il a envahi son pays, en a conquis de larges portions, a attribué quelques territoires à des chefs voisins qui lui étaient soumis. Il a cerné la capitale où se trouvait le roi « comme un oiseau en cage », l'entourant d'un cordon de tours de guet, pour empêcher toute évasion. Il ne mentionne aucune autre action contre la cité. Bien plutôt, Ezéchias a été épouvanté par la splendeur divine du roi assyrien. Les troupes spéciales qu'il avait appelées pour le défendre ont déserté. Il a versé un tribut qu'il a fait parvenir à Sennachérib, à Ninive. A première vue, tout cela semble normal. Pourtant, on trouve des traits inhabituels, pour des inscriptions royales assyriennes. Selon elles, les rebelles devaient être punis, et c'était le but de la campagne de Sennachérib.

⁶² Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, *op.cit.*, p. 19.

⁶³ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 23.

Les rois assyriens y évoquaient leur sort : disgrâce, captivité, mise à mort pour la plupart d'entre eux. Il en fut ainsi de Sidqah, roi d'Ashkelon, et des meneurs de la révolte d'Ekron, alliés à Ezéchias. Ceux qui essayaient de résister voyaient leur ville assiégée, prise, pillée (Sennachérib en cite quelques-unes), le butin emmené à Ninive. Parfois la splendeur divine du roi ou des dieux d'Assyrie accablait tant le rebelle qu'il fuyait et mourait loin de chez lui, ou bien venait implorer la clémence de l'empereur. Il y a des exceptions. Par exemple, la cité de Tyr, sérieuse écharde dans la chair de tout candidat à la conquête, comme Nabuchodonosor et Alexandre devaient en faire l'expérience. Son roi, Ba^cali, « secoua le joug assyrien ». Aussi Asarhaddon, le fils de Sennachérib, l'encercla-t-il, alors qu'il partait pour l'Égypte, en 671 av. J.-C., privant ses habitants de nourriture et d'eau. Les inscriptions d'Asarhaddon ne font état ni de la soumission ni de la prise de Tyr. Ce fut son fils Assurbanipal qui investit la cité du côté terre comme du côté mer, obligeant Ba^cali à se rendre. Quand le roi de Tyr sortit de la ville, il présenta ses filles et son fils au conquérant. Assurbanipal fut magnanime : « J'eus pitié de lui et lui rendis son fils. » Les tours de guet furent démantelées, Ba^cali laissé sur son trône, astreint à un lourd tribut, et les Assyriens s'en retournèrent à Ninive⁶⁵.

On retrouve certains de ces éléments dans l'épisode relatif à Ezéchias, mais ils sont bizarrement incomplets. Sennachérib encercla Jérusalem de tours de guet, mais ne s'empressa pas de l'assiéger. Voilà qui contraste avec ses entreprises contre les autres villes de Juda, qu'il attaqua avec tous les moyens militaires à sa disposition, « rampes de terre battue, béliers, assaut d'infanterie, sapes, brèches, machines de siège ». On retrouve tous ces procédés en comparant les résultats des fouilles de Lakish au bas-relief du palais de Sennachérib, qui en représente l'attaque, le siège, la reddition et le pillage en une seule scène. Une rampe de terre battue a été découverte, amoncelée en un point du rempart. On a mis au jour parallèlement des pointes de flèche en fer, des morceaux d'armure, et ce qui semble être un fragment d'une chaîne de grappin. Tout cela remonte apparemment au siège de Sennachérib⁶⁶.

⁶⁵ A. C. Piepkorn, *Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal I*, A.S. 5, Ed. University of Chicago Press, Chicago, 1933, pp. 40-45.

⁶⁶ D. Ussishkin, *The Conquest of Lachish by Sennacherib*, Ed. Tel Aviv University Press, Tel Aviv, 1982, pp. 49-58.

Jérusalem n'a pas subi un tel sort. Et pourtant, il n'est pas spécifié que Sennachérib l'ait épargnée, dans les comptes rendus de ses campagnes. Rien de comparable à ce que dit Assurbanipal au sujet du roi de Tyr, pas de déclaration comme : « Ezéchias, le Judéen, sortit de Jérusalem et m'amena ses filles avec son fils pour qu'ils deviennent mes serviteurs. J'eus pitié de lui et le rétablis sur son trône. Je lui imposai un plus lourd tribut qu'auparavant. » Rien ne laisse entendre que les Assyriens sont entrés dans la cité. Selon le récit, Ezéchias paya effectivement tribut, mais parce qu'il fut épouvanté par la splendeur divine de Sennachérib. L'expression « splendeur divine » signifie souvent que la crainte d'un massacre perpétré par les Assyriens suffisait à provoquer reddition ou fuite⁶⁷ (auparavant, lors de la 3^e campagne, la splendeur divine de l'empereur assyrien avait poussé le roi de Sidon Luli à chercher refuge au-delà des mers). Ce qui implique que, confronté à la dévastation de son petit Etat, à la possibilité d'un siège imminent, le Judéen se soumit. Remarquons toutefois dans quelles conditions le tribut a été versé : pas directement à Sennachérib à Lakish, ou à Libnah, ou ailleurs hors de Jérusalem, mais plus tard. « Après moi, dit Sennachérib, il l'envoya à Ninive, ma ville royale. » Le chef rebelle, qui avait détenu le roi pro-assyrien d'Ekron (des rebelles le lui avaient remis), qui avait de toute évidence trempé dans la machination qui fit opposer l'armée égyptienne aux Assyriens, fut laissé sur son trône, laissé dans sa cité intacte, juste sommé de payer tribut. Ezéchias a été traité avec plus de douceur que beaucoup d'autres. Les rois vassaux avaient le droit de conserver leur trône, soumis à la suzeraineté assyrienne, s'ils faisaient preuve de loyauté. Mais Ezéchias n'avait pas été loyal.

Selon Clements, l'Assyrien voulait ainsi « conserver une certaine stabilité politique en Juda en économisant le maintien sur place d'une forte troupe assyrienne »⁶⁸. Mais le texte ne contient aucune allusion en ce sens. Chose étonnante, au regard de toutes les précisions données sur la manière dont ont été traités les autres chefs. Sennachérib remplaça Sidqah d'Ashkelon, qui était insoumis, le déporta en Assyrie, massacra les meneurs de la subversion d'Ekron qui avaient appelé l'Egypte à l'aide.

⁶⁷ E. Cassin, *La splendeur divine*, Ed. Mouton, Paris, 1968.

⁶⁸ Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem*, p. 62, n. 4.

Au cours d'autres expéditions, lui-même ou ses troupes poursuivirent des chefs rebelles dans leurs repaires d'Anatolie, assiégèrent et prirent leurs cités, et les emmenèrent avec leurs trésors à Ninive. Bien plus, l'accent victorieux qui conclut habituellement les récits des campagnes militaires assyriennes est ici absent. A vrai dire, la liste de ce qu'Ezéchias versa en tribut contient une certaine note de triomphe. Mais elle est bien discrète, en comparaison de l'énumération finale des actes de Sennachérib que l'on trouve dans chacun de ses mémoires de campagne. Il admet un revers lors de la septième année : les conditions climatiques étant trop difficiles, il quitta les montagnes d'Elam. Si l'on tient compte de toutes ces observations, le récit de campagne de Sennachérib contre Ezéchias présente plus d'anomalies qu'une lecture isolée du contexte ne le laisserait voir.

A cet égard, le témoignage des sculptures est pertinent. Dans un lieu central du palais de Sennachérib à Ninive, des bas-reliefs relatent la capture et la soumission non de Jérusalem ni d'Ezéchias, mais de Lakish, une de ses places fortes. Mais aucune de celles-ci n'est nommée dans le récit, ce qui n'est pas le cas de cités situées sur la route côtière appartenant à Ashkelon⁶⁹. On suppose qu'Ezéchias a pu trouver place sur un autre mur, sur des reliefs qui décoraient une pièce aujourd'hui disparue. Toutefois, dans le matériel subsistant, l'accent est nettement mis sur Lakish. Peut-être le siège a-t-il été spécialement long et difficile. Ou alors, Sennachérib y a dirigé lui-même les opérations et a donc passé commande de cette œuvre commémorative. Quelle que soit la raison pour laquelle les bas-reliefs sur Lakish ont été sculptés, une chose est sûre : c'est eux qui furent destinés à occuper dans une pièce du palais une place de choix, et non pas des reliefs représentant la reddition de la capitale, Jérusalem ou le tribut versé par son roi, Ezéchias.

Théologie narrative ou récit historique à proprement parler ?

Si l'on en vient au récit biblique, on distingue immédiatement la brève notice initiale concernant l'offensive de Sennachérib et la soumission d'Ezéchias (2 R 18,13-16) et le long descriptif de l'ambassade du « Rabchaqué » (2 R 18,17-19,36).

⁶⁹ Pour ce qui concerne les sculptures, cf. Ussishkin, *op. cit.*

Le récit du roi d'Assyrie et les « annales » de Sennachérib constituent pour quelques spécialistes la base qui permet de reconstituer les faits. Le récit long « ne semble pas entrer dans le cadre des événements »⁷⁰, il est donc gênant et nécessite éclaircissement. La monographie de Clements s'attache à résoudre le problème en argumentant à partir de l'hypothèse d'un développement théologique chez des penseurs judéens du VII^e siècle av. J.-C. L'idée qu'il pourrait s'agir d'un épisode de 701, mais postérieur aux faits racontés dans le récit court, voire d'une seconde invasion, plus tard et toujours sous le règne de Sennachérib, est écartée sans discussion. Pour Clements, le fait que les derniers versets fassent état de la mort de Sennachérib prouve que le récit ne date pas « d'une époque très contemporaine des événements qu'il décrit »⁷¹. Bien plutôt, ce récit fut « composé après une période assez longue, pour tirer le plus grand parti théologique possible du fait que Jérusalem ne subissait aucune attaque militaire »⁷². C'est « une pièce de 'théologie narrative' plutôt qu'un récit historique proprement dit »⁷³, et « un produit spécifique de la théologie royale de Sion, apparue sous le règne de Josias au VII^e siècle av. J.-C. »⁷⁴. Ce que l'on lit en 2 R 18,17-19,37 n'est rien de plus qu'un conte théologique, le mélange d'une vieille histoire et d'une spéculation théologique. Ce qui donne un récit qui n'est pas historique.

Nous avons déjà expliqué pourquoi il fallait examiner la version assyrienne de près. Relire, à présent, le texte hébraïque dans son contexte peut nous amener à une conclusion sensiblement différente. On peut trouver matière à bien des recherches passionnantes en plaçant côte à côte ce passage et des documents de l'époque. Par exemple, comment s'est déroulée la campagne, quels furent la stratégie et le but des Egyptiens⁷⁵. Plus on étudie le contenu et les circonstances du discours du Rabchaqué sous les remparts de Jérusalem, plus ils deviennent crédibles⁷⁶.

⁷⁰ Clements, *Isaiah*, p. 21 n. 4.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, p. 59.

⁷³ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 95.

⁷⁵ Voir les travaux de K. A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt*, 2^e éd., Aris & Phillips, Warminster, 1986, pp. 158-161, 383-386, 552-554, 584-586, avec références bibliographiques.

⁷⁶ Cf. C. Cohen, « Neo-Assyrian Elements in the First Speech of the Biblical Rabchaqué », *Israel Oriental Studies* 9/1979, pp. 32-48.

On peut s'intéresser au Rabchaqué lui-même. S'agissait-il d'un captif israélite ou de l'un de ses descendants, connaissant le dialecte judéen ? L'administration assyrienne comptait de nombreux ressortissants étrangers à des postes élevés, comme le révèlent leurs noms. Le Rabchaqué pouvait avoir une origine ouest-sémitique⁷⁷. Mais les Assyriens employaient aussi des interprètes et c'est ce qu'ils auraient pu faire pour s'adresser aux Jérusalémites⁷⁸.

Les rapports de campagnes de Sennachérib ont été transmis presque sans altération pendant de nombreuses années, et l'on en conserve aussi de son petit-fils Assourbanipal. Pendant le règne de ce dernier, on introduisit une nouvelle ligne éditoriale. On conservait certains comptes rendus inchangés d'une édition à la suivante de ces « annales », mais d'autres étaient modifiés, d'une expression, ou d'une phrase par-ci par-là. A l'occasion, on les augmentait d'une donnée plus récente. Un exemple fameux est le récit des relations d'Assourbanipal avec le royaume de Lydie. L'épisode est raconté sur des prismes d'argile datés des alentours de 643 av. J.-C., consacrés aux « annales » de l'empereur assyrien⁷⁹. Un émissaire vint à Ninive de la lointaine Lydie transmettre l'appel à l'aide de Gygès pour repousser l'invasion des Cimmériens. C'est un rêve qui avait donné à Gygès l'inspiration de s'adresser à Assourbanipal. Les Cimmériens furent envahis et deux de leurs dirigeants envoyés, entravés, en Assyrie. C'est alors que Gygès fit volte-face et soutint militairement un gouverneur égyptien qui se révoltait contre Assourbanipal. Les Assyriens adressèrent des prières pour la chute de Gygès, qui fut renversé par les Cimmériens. Son fils expia sa faute en sollicitant à nouveau la protection assyrienne. Le récit forme un tout, avec une coupure, tout à fait naturelle, précédant l'annonce du revirement de Gygès. Les prismes écrits vers 643 figurent parmi les plus tardifs du règne d'Assourbanipal.

⁷⁷ C'est ce qu'a plaidé H. Tadmor, « The Aramaization of Assyria : Aspects of Western Impact », in *Mesopotamia und seine Nachbarn*, Ed. J. H. Nissen & J. Renger, Ed. Reimer, Berlin, 1982, p. 464, n. 45.

⁷⁸ Pour l'hypothèse du recours à un interprète, cf. A. R. Millard, « Israelite and Aramean History in the Light of Inscriptions », *Tyndale Bulletin* 41/1990, p. 269 n. 12.

⁷⁹ Cf. D. D. Luckenbill, *Ancient Records of Assyria and Babylonia*, Ed. University of Chicago Press, Chicago, 1927, §§ 784-785.

L'envoi par Gygès d'une ambassade à Ninive figurait déjà sur des prismes antérieurs de vingt ans⁸⁰. Le récit fut repris et abrégé sur des prismes postérieurs (vers 648, 646, 645 av. J.-C.). Mais la félonie et le destin de Gygès ne sont racontés que dans la version la plus tardive (vers 643). On peut supposer qu'il était mort peu avant. Les chroniqueurs assyriens cherchaient à tenir leurs récits à jour, notamment lorsque des événements récents venaient d'améliorer la situation de l'Assyrie. Si les scribes assyriens opéraient de la sorte, pourquoi pas leurs homologues hébreux ? En 2 R 19,37, qui relate l'assassinat de Sennachérib, je ne vois pas la preuve que « le récit (de 2 R 18,17-19,37) ne date évidemment pas d'une époque très contemporaine des événements qu'il décrit, puisqu'il s'achève par la mention des circonstances de la mort de Sennachérib, qui n'eut pas lieu avant 681 av. J.-C. »⁸¹. Ce verset peut très bien être une addition au récit existant, du fait d'un scribe qui avait appris la mort de l'empereur, et senti qu'il pourrait servir d'épilogue au récit dont le v. 36 constituait la conclusion naturelle (l'attribution du titre de roi à Tirhaqa en 19,9 peut être contemporaine, puisqu'il est monté sur le trône vers 690). Aucune raison n'oblige à dater l'ensemble du texte en fonction de ce dernier verset, pas plus que l'introduction de la fin de Gygès dans le plus tardif des prismes d'Assurbanipal n'indique que tout le récit a été composé à son époque. En aucun cas l'intervalle de vingt années qui sépare les événements les plus récents des plus anciens n'affecte le contenu des comptes rendus. Le premier argument (cf. ci-dessus p. 54) contre l'historicité, au sens propre du terme, du récit hébreu long perd de sa force quand on le confronte au contexte du Proche-Orient ancien.

L'intervention divine dans les affaires humaines

Le second argument contre le caractère historique de 2 R 18,17-19,37 aborde une question beaucoup plus vaste. L'armée de Sennachérib a été frappée par « l'ange du Seigneur ». Autrement dit, un miracle a eu lieu. D'où le regard méfiant de l'historien moderne à l'égard du texte.

⁸⁰ M. Cogan & H. Tadmor, « Gyges and Ashurbanipal : A Study in Literary Transmission », *Or* n.s 46/1977, pp. 65-85.

⁸¹ Clements, *op. cit.*, p. 21 n. 4.

Son raisonnement est le suivant : un miracle, cela n'arrive pas. Donc les écrits qui relatent ou acceptent le miraculeux ne sont pas historiques. Leurs auteurs les imaginent ou prennent leurs désirs pour des réalités. Ou bien ils sont créés à des fins de propagande. Dans le cas de Sennachérib et de son armée, pour confirmer une prophétie. Même si des textes anciens ont été écrits ainsi, il faudrait les fouiller davantage. Ils constituent les vestiges d'une manière de penser qui n'est pas celle des historiens d'aujourd'hui. J'ai déjà traité cette question⁸², et il n'est besoin ici que de s'attacher à certains de ses aspects et implications.

Tout d'abord, il vaut mieux éviter le mot « miracle » du fait des réactions négatives qu'il provoque. Souvent, les récits anciens spécifient l'événement. Ce qui permet aux auteurs modernes de parler d'un orage de grêle (Jos 10,11), ou d'un vent très violent (Ex 14,21). Lorsque les textes ne précisent rien, ces auteurs deviennent plus réservés. L'expression *ange du Seigneur* ne correspond pour eux à aucune réalité. Malgré tout, pour les auteurs anciens, l'ange du Seigneur avait autant de réalité que les phénomènes météorologiques dont ils font état. Ils désignaient ainsi une réalité qu'ils ne pouvaient pas exprimer autrement, car aucune des forces naturelles qu'ils connaissaient n'était en jeu. Cela n'autorise pas l'historien du XXI^e siècle à la rejeter. Ils devraient plutôt admettre qu'il s'est passé quelque chose avec de fortes répercussions (telles que la décimation de l'armée de Sennachérib, 2 R 19,35). On peut spéculer sur les forces à l'œuvre dans de tels événements, mais il n'est pas nécessaire d'y voir une mise entre parenthèses des lois de la nature par Dieu, comme l'emploi du mot « miracle » pourrait le laisser entendre.

En deuxième lieu, il faut bien reconnaître la ressemblance entre les récits israélites et d'autres issus du Proche-Orient ancien. Une collection de récits comparables a fait l'objet d'un recueil⁸³. J'en ai décrit dans des études précédentes. Pas de différence de nature entre eux, ni quant à leur aboutissement : l'intervention divine assure le succès inattendu du camp auquel appartient le narrateur. Chaque peuple croyait que son ou ses dieux agissaient en sa faveur.

⁸² Voir référence en n. 2.

⁸³ M. Weinfeld, « Divine Intervention in War in Ancient Israel and the Ancient Near East », in H. Tadmor & M. Weinfeld, éd., *History, Historiography and Interpretation*, Ed. Magnes, Jérusalem, 1983, pp. 121-147.

Tout comme le Seigneur fit pleuvoir des pierres de grêle sur les Amorites, de sorte qu'il en mourut plus ainsi que par les flèches des Israélites, ainsi finit Adad, l'ennemi de Sargon, sous le tonnerre et la grêle⁸⁴. Il n'y a aucun doute que le sort de l'ennemi des Assyriens soit aussi réel que celui des Amorites. Ils ont tous deux été terrassés par de lourds grêlons. L'historien et le commentateur sont obligés de traiter ces récits comme les témoignages probants d'événements anciens. L'historien profane peut toutefois en rester là, et ne pas faire de distinction entre l'historiographie israélite et celles des Assyriens, des Hittites ou des Egyptiens.

Aussi, en troisième lieu, nous faut-il chercher ce qui sépare les écrivains israélites des autres. Tous considéraient l'intervention divine comme une réalité historique. Ils croyaient que leur(s) dieu (x) avai(en)t agi. Tous enregistraient les faits où ils pensaient discerner cette intervention, et les rassemblaient dans des chroniques (le livre des Rois, la *Chronique Weidner*...). Souvent les récits israélites, rarement les autres, relatent la prédiction, de source divine, des événements. Les historiens modernes peuvent les traiter comme des prophéties *ex eventu*, ou des méditations théologiques de l'histoire d'Israël, issues de telle ou telle école de pensée. Toutes ces hypothèses font l'objet d'amples débats. Mais on peut aussi les accepter comme des paroles de nature prophétique qui se sont réalisées. En prenant du recul, on peut trouver aujourd'hui une certaine cohérence dans le lien que l'Ancien Testament établit entre les paroles et les actes de Dieu et les crises de l'Histoire. Et y voir plus qu'une coïncidence. Au temps de Moïse, les Israélites eurent besoin de la puissance de Dieu pour les délivrer de la servitude. De même leurs descendants pour prendre pied en terre promise. Ils eurent le privilège de voir et de croire ce que de nombreuses générations seraient appelées à entendre et à croire. Si rien n'avait révélé de façon mémorable la puissance de leur Dieu, ils n'auraient guère été enclins à croire en lui. Les dieux de Canaan ou d'ailleurs étaient bien plus attirants et moins exigeants. La permanence de cette foi, malgré l'exil et d'autres épreuves, fait contraste avec l'extinction de toutes les grandes religions d'alors.

C'est un témoignage remarquable d'une foi solidement fondée dans l'Histoire. On ne peut comprendre l'Histoire d'Israël sans prendre en compte sa foi, pas plus qu'on ne peut comprendre sa foi sans une description réaliste de son Histoire.



Statue et fournaise ardente

Quelques problèmes d'interprétation du livre de Daniel et quelques réflexions herméneutiques

par Ernest
C. LUCAS¹,
professeur
au Bristol Baptist
College
(Angleterre)

J'ai passé plusieurs années à écrire un commentaire du livre de Daniel². J'ai sélectionné ici quelques passages, dont j'ai suivi l'histoire de l'interprétation, qui permettent de cerner certains problèmes courants de l'herméneutique biblique.

1. Daniel 3,17

Commençons par le récit des trois jeunes gens et la fournaise ardente. C'est une histoire bien connue. L'interprétation qu'on en donne traditionnellement met en exergue la foi inébranlable des jeunes gens en leur Dieu, capable de les délivrer de cette fournaise. Pour appuyer cette interprétation, on se base sur le v. 17, tel qu'il est traduit par la Bible du Semeur (BS) : « Si nous sommes jetés dans la fournaise où brûle un feu ardent, notre Dieu que nous servons peut nous en délivrer, ainsi que de tes mains, ô roi ! » Quand nous commençons nos cours d'herméneutique, nous encourageons vivement nos étudiants à comparer les diverses traductions d'un même passage. Alors certains seront peut-être étonnés en lisant la Traduction Œcuménique de la Bible (TOB) : « Si notre Dieu que nous servons peut nous délivrer, qu'il nous délivre de la fournaise de feu ardent et de ta main, ô roi ! »

¹ Article original : Ernest C. Lucas, « A statue, a fiery furnace and a dismal swamp : a reflection on some issues in biblical hermeneutics », publié dans *Evangelical Quarterly*, vol. LXXVII, No 4, octobre 2005. Nous remercions l'éditeur, Howard Marshall, pour l'autorisation de traduire et publier cet article en français. – Note de la traduction : dans cet article, l'auteur a recours à diverses traductions anglaises. Plutôt que de nous évertuer à les traduire, nous avons choisi une traduction française ayant opté pour la même interprétation.

² E. C. Lucas, *Daniel*, Apollos Old Testament Commentary, Leicester, Apollos/IVP, 2002.

En effet, une telle déclaration colle mal avec la foi en la toute-puissance de Dieu ! Que se passe-t-il donc ? Pour y voir plus clair dans des divergences entre traductions modernes, revenons à la bonne vieille version Darby : « S'il en est [comme tu dis], notre Dieu que nous servons peut nous délivrer de la fournaise de feu ardent, et il nous délivrera de ta main, ô roi ! » Darby a mis entre crochets « comme tu dis » pour indiquer que ces mots ne se trouvent pas dans l'original araméen. Si les traducteurs de la Bible du Semeur avaient agi de même, ils auraient dû mettre entre crochets toute la phrase : « Nous sommes jetés dans la fournaise où brûle un feu ardent. » En araméen, comme le montre Darby, la phrase commence en réalité par les mots : « S'il en est. » Ces jeunes gens expriment donc un doute sur quelque chose. Pour comprendre cette phrase, la manière la plus naturelle est de voir comment les mots qui suivent explicitent ce doute.

La phrase peut se comprendre de deux manières :

- soit « Si notre Dieu existe, il est capable de nous sauver » ;
- soit « Si notre Dieu est capable de nous sauver... »

De ces deux possibilités, la seconde paraît la plus vraisemblable, puisque les jeunes gens répondent à la question posée par le roi à la fin du v. 15 : « Si vous ne l'adorez pas, au moment même vous serez jetés au milieu de la fournaise de feu ardent, et quel est le dieu qui vous délivrera de ma main ? » (TOB). La question posée est donc la suivante : Y a-t-il un dieu, autre que le mien, qui soit capable de vous délivrer de ma main, et non pas : Existe-t-il un autre dieu ?

Contrairement à cette lecture naturelle, Darby, en ajoutant « comme tu le dis », laisse entendre que les jeunes gens doutent que le roi va réaliser sa menace de les jeter dans la fournaise. La BS emprunte clairement cette même voie. De ce fait, ces traductions, Darby et BS, proposent une transition maladroite entre les vv. 17 et 18. En effet, la façon naturelle de comprendre l'araméen serait que le « sinon », au début du v. 18, renvoie aux mêmes termes qu'au début du v. 17 et non pas au verbe « il délivrera » de la fin de ce verset. Il apparaît donc clairement que dans ces deux versions, BS et Darby, une théologie (je devrais dire une idéologie) l'emporte, au détriment de la grammaire.

En effet, les traducteurs ne pouvaient accepter que les trois jeunes gens expriment un doute sur la toute-puissance du Dieu d'Israël. Ils n'étaient pas les premiers à s'être trouvés devant ce problème. La Vulgate se lit ainsi : « Car voilà que notre Dieu que nous honorons peut nous retirer de la fournaise d'un feu ardent et nous délivrer, ô roi, de vos mains³. » Ici, la Vulgate semble avoir compris le mot araméen *hen*, rendu habituellement par « si », comme s'il s'agissait de l'abréviation peu courante, surtout en prose, du mot hébreu *hinneh* (« voici »). Il s'agirait alors non pas d'une erreur, mais plus vraisemblablement, d'une mauvaise lecture délibérée.

Quant à la traduction des LXX, elle s'écarte encore plus de l'araméen : « Car il y a un Dieu dans les cieux, notre seul Seigneur que nous craignons, qui est capable de nous délivrer de cette fournaise de feu et de nous délivrer de ta main, ô roi ! » Nous avons là une traduction qui transforme un conditionnel en une confession de foi. Aujourd'hui, une petite majorité des traductions françaises réalisées après 1960⁴ traduisent le v. 17 à la manière de la TOB⁵. Toutefois, quelques spécialistes essaient encore de justifier la traduction de la BS par le fait que l'expression du doute concernant la toute-puissance de Dieu, dans une histoire comme celle de Daniel, est invraisemblable⁶. Une telle approche est contestable, car, si l'on se réfère à Esaïe 40-55, des doutes similaires sont également présents dans la bouche des exilés de Babylone.

³ *La Sainte Bible selon la Vulgate*, traduite en français par l'abbé J.-B. Glaire, Editions D.F.T., 1902, nouvelle édition 2002.

⁴ Bible de Jérusalem, Osty, Nouvelle Bible Segond, Bible Bayard, Bible du Rabbinate français (révision 1994) ; mais la Bible à la Colombe, la Bible du Semeur, la Segond 21, la Bible en français courant et Parole de Vie ne font pas ressortir le doute des jeunes gens (n.d.t.).

⁵ Pour une discussion détaillée sur les problèmes posés par la traduction de ce verset, voir P. W. Coxon, « Daniel III 17 : A Linguistic and Theological Problem », *VT* 26, 1976, pp. 400-409. Contre la traduction de la TOB, on amène une objection grammaticale : tout en reconnaissant que la particule *'itay* (*il y a*) avec un participe soit d'un usage idiomatique bien établi, on fait remarquer que, dans les autres occurrences en araméen biblique, on ne trouve jamais rien entre la particule et son participe. Cependant Coxon cite quelques exemples en araméen non biblique où des mots sont intercalés ; il maintient qu'en Daniel 3,17, le souci de mettre l'accent sur « notre Dieu » explique cet ordre inhabituel des mots. De plus, il y voit aussi l'influence d'une construction parallèle en akkadien où le participe correspondant peut être séparé du verbe qui le régit.

⁶ John E. Goldingay, *Daniel*, Word Biblical Commentary, Dallas, Word, 1989, p. 71.

Le prophète réaffirme alors des paroles d'assurance qui visent clairement les doutes suscités par l'exil, que l'on peut résumer ainsi : ou Dieu ne veut pas délivrer son peuple ou bien il est incapable de le faire. En face de ces doutes, on trouve ces paroles : « Est-ce que ma main serait courte, trop courte pour affranchir ? Est-ce que je ne disposerais d'aucune énergie pour délivrer ? » (Es 50,2). Dans son commentaire d'Esaië 40-66, Claus Westermann⁷ soutient qu'un grand nombre d'oracles des prophètes sont des réponses aux lamentations des communautés et le reflet de leurs sentiments. Ici, le prophète répond aux expressions de doute sur la capacité du Seigneur à délivrer son peuple de la captivité babylonienne.

Je termine en soulignant brièvement l'incidence théologique engendrée par ces deux choix de traductions. Dans la BS, ce sont trois jeunes gens qui sont prêts à risquer leur vie, parce qu'ils croient en la puissance de Dieu. Pour la TOB, il s'agit de trois jeunes gens qui sont prêts à mourir plutôt que de transgresser les deux premiers commandements. Par là, ils montrent qu'ils aiment le Seigneur « de tout leur cœur, de toute leur âme et de toutes leurs forces » (Dt 6,5) et que cet amour ne dépend pas du fait de savoir si oui ou non il peut les délivrer de la fournaise ardente. Par leur soumission au Dieu d'Israël, ils montrent qu'ils considèrent que sa bonté est plus importante que sa puissance.

2. Daniel 2

Passons maintenant à l'histoire du rêve de Nabuchodonosor (Dn 2) et de la statue formée de quatre métaux : or, argent, bronze et fer. Il a été clairement montré qu'avant la destruction du second temple, les quatre métaux étaient compris comme représentant les empires de Babylone, des Mèdes, des Perses et de la Macédoine⁸. Mais, après la destruction du temple, un changement s'opère.

⁷ Claus Westermann, *Das Buch Jesaja : Kapitel 40-66*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1966 ; trad. angl. *Isaiah 40-66*, Old Testament Library, Londres, SCM, 1969.

⁸ Les Oracles sibyllins 3,388-400, qui datent peut-être de 40 av. J.-C., identifient le 4^e empire à celui de la Macédoine. 4 Esdras 12,11-12 montre clairement que l'identification du 4^e empire à l'Empire romain est encore une innovation à la fin du I^{er} siècle apr. J.-C.

En effet, dans le livre de 4 Esdras 12, l'auteur fait de Rome le 4^e empire. Pour arriver à cela, l'empire des Mèdes est alors associé à celui des Perses. Cette modification chez les exégètes juifs était motivée par leur désir de trouver dans Daniel une prophétie sur la ruine de l'Empire romain qui avait profané la cité sainte et le temple. Quant aux exégètes chrétiens, ils se sont référés à la « pierre détachée de la montagne sans intervention humaine » pour signifier la venue du Christ ; ils étaient ainsi tout disposés à considérer Rome comme le 4^e empire.

Certes, au cours des siècles, on retrouve à l'occasion l'un ou l'autre spécialiste chrétien qui revient à ce que j'appellerais l'interprétation macédonienne de la statue, parce que celle-ci semble fournir une compréhension plus cohérente des chapitres 2, 7 et 8, pris dans leur globalité⁹. Toutefois, ce n'est pas avant le XIX^e siècle que les exégètes chrétiens ont, dans leur majorité, adopté cette interprétation. Aujourd'hui, les discussions sur l'interprétation « macédonienne » ou « romaine » sont devenues un point important du débat plus large entre exégètes libéraux et conservateurs à propos de la datation du livre de Daniel. A ce sujet, il est intéressant de noter que les deux parties sont d'accord sur un fait : historiquement, il n'y a pas d'empire mède entre ceux de Babylone et de Perse. Pour les conservateurs, c'est une preuve évidente que la séquence des empires décrite est bien : babylonien, médo-perse, macédonien et romain¹⁰. Quant aux libéraux, de leur côté, ils pensent que l'auteur du livre de Daniel avait une bien piètre connaissance de l'histoire, puisqu'il situe l'empire mède entre ceux de Babylone et des Perses. A leurs yeux, c'est la preuve évidente que ce livre a été écrit bien après le VI^e siècle av. J.-C., époque où se sont déroulés les événements racontés¹¹.

⁹ Exemples: saint Ephrem († vers 370) ; Polychronius, le frère de Théodore de Mopsueste († vers 430) ; Hugo Grotius (1538-1645), Hugh Broughton (1549-1612).

¹⁰ Par exemple, E. J. Young, *Daniel*, Geneva Commentary, Edinburgh, Banner of Truth, 1972, p. 280 : « Il n'a jamais existé de royaume perse indépendant. »

¹¹ Par exemple, N. Porteous, *Daniel*, Old Testament Library, London, SCM, 1979 (éd. rév.), écrit : « ... il ne semble pas y avoir d'autre alternative que de considérer le second empire comme le pseudo-empire mède dont il n'existe absolument aucune trace dans les documents de l'époque. » Pour lui, l'auteur du livre de Daniel a commis là une « bourde historique » !

Nous ne pouvons pas ici entrer en détail dans une discussion pour ou contre les positions conservatrices. C'est pourquoi je me limiterai à deux observations :

1. On trouve de temps à autre des exégètes libéraux pour qui la vision du bélier aux deux cornes (Dn 8) est une indication claire que l'auteur avait une connaissance correcte de la relation existant entre les empires mède et perse – et cela, bien qu'il s'agît de faits remontant au milieu du VI^e siècle¹². Etrange, alors que ces mêmes exégètes proposent une tout autre lecture du récit de la statue (Dn 2). Incohérence ?

2. La plupart des exégètes conservateurs sont d'accord avec les libéraux pour voir dans la « petite corne » du chap. 8 le chef macédonien Antiochus IV Epiphane¹³. Cependant ils ont besoin d'avancer des arguments alambiqués pour distinguer cette petite corne de celle mentionnée sur la 4^e bête, dans la vision du chap. 7, alors qu'elles ont beaucoup de choses en commun. Et cela parce que les quatre bêtes du chap. 7 semblent être parallèles aux quatre métaux (chap. 2) et, de ce fait, représenteraient la même succession d'empires. Etant donné les problèmes que posent ces deux positions, il vaut la peine de réexaminer la question de l'identité du second empire dans le deuxième chapitre de Daniel.

Acceptons que, si l'on fait le lien entre ce chapitre et les chapitres 7 et 8, l'interprétation la plus évidente est que le second empire est celui des Mèdes. Admettons aussi que l'auteur du livre avait bel et bien une bonne connaissance de ce qui s'est passé au milieu du VI^e siècle. Il nous reste encore à comprendre pourquoi il inclut l'empire mède entre ceux de Babylone et de Perse. En effet, sur le plan chronologique, cette inclusion ne se justifie pas. Toutefois, je pense qu'il y a là une importante clé herméneutique dont, à mon point de vue, on n'a pas suffisamment tenu compte.

¹² J. A. Montgomery, *The Book of Daniel*, International Critical Commentary, Edinburgh, T. & T. Clark, 1927, p. 328, fait le commentaire suivant: « La vision des cornes représente de manière adéquate la relation entre la Médie et la Perse, tant en ce qui concerne le pouvoir que le temps. » Et E. W. Heaton, *Daniel*, Torch Bible Commentary, London, SCM, 1956, p. 192, de son côté, ajoute : « On se demande si l'auteur a vraiment une aussi piètre connaissance de l'histoire que certaines références à l'empire mède semblent le suggérer ? »

¹³ Par exemple, E. J. Young, *Daniel*, p. 170.

Je m'explique. Une des raisons majeures pour laquelle l'inclusion des Mèdes dans cette liste a été considérée comme bizarre tient au fait que les commentateurs libéraux prétendent que le livre de Daniel, tel que nous le connaissons, est l'expression du regard d'un juif de Palestine. Et, vu sous cet angle, la mention des Mèdes ne peut qu'étonner le lecteur, puisque les trois autres royaumes ont bel et bien successivement gouverné la Palestine, ce qui n'est pas le cas des Mèdes. Mais si cette inclusion des Mèdes était là pour nous inviter à regarder l'histoire sous un autre angle : le plus naturel serait celui d'un juif exilé en Orient comme ceux dont parle le récit de Daniel ! En effet, pour eux, les Mèdes ont de l'importance. Et cela à double titre. D'abord parce que, si l'on cesse de penser en termes de « qui gouverne la Palestine » et que l'on se demande quelles étaient les superpuissances qui ont façonné l'histoire du Proche-Orient ancien, on ne peut qu'y inclure les Mèdes¹⁴. En effet, n'ont-ils pas aidé les Babyloniens à détruire l'empire assyrien ? Ils en ont alors annexé les secteurs septentrionaux et orientaux, alors que les Babyloniens s'emparaient de ceux du sud et de l'ouest. Et du vivant de Nabuchodonosor, les deux empires semblent avoir coexisté sans compétition, chacun s'occupant d'affermir ses possessions dans sa sphère d'influence. Avec la mort de Nabuchodonosor, Babylone a alors connu un déclin relativement rapide, et pendant une décennie les Mèdes ont été indiscutablement la superpuissance de la région. Ensuite, l'empire perse succéda à l'empire mède, davantage suite à un coup d'Etat en interne qu'à une conquête. La Perse était déjà une composante de l'empire mède, et le roi Cyrus, qui en fut d'abord le vassal, était à moitié Mède et apparenté à la famille royale mède. On a pu documenter le fait que Nabonide, le dernier roi de Babylone, considérait la Médie comme une menace avant même que Cyrus accède au pouvoir¹⁵. Ainsi, dans la réalité politique telle que l'expérimentait un juif vivant en diaspora à Babylone, la Médie a vraiment été une superpuissance entre Babylone et la Perse.

¹⁴ Sur l'histoire de l'empire mède, voir I. M. Diakonoff, « The Median Empire », in I. Gershevitch (éd.), *The Cambridge History of Iran*, Cambridge, CUP, 1985, II, pp. 110-148.

¹⁵ Voir par exemple *The Sippar Cylinder of Nabonidus*, i.8ss, traduit par P.-A. Beaulieu in W. W. Hallo et K. Lawson Younger, *The Context of Scripture*, Leiden, Brill, 2000, II, p. 311; « The Harran Inscriptions of Nabonidus », in *ANET*, Suppl. 1969, p. 562d.

En second lieu, un verset de la grande prière de Daniel 9 met en évidence le prolongement de son souci. Il inclut les « hommes de Juda et les habitants de Jérusalem, tout Israël, ceux qui sont proches et ceux qui sont au loin, dans tous les pays où [le Seigneur] les a chassés » (v. 7). D'après 2 Rois 17,6, l'un des endroits où ont été dispersés les Israélites était « les cités des Mèdes ».

Ainsi, si nous considérons que la statue représente les superpuissances qui, à des périodes différentes et de manières diverses, ont régné sur le peuple de Dieu, dans l'optique d'un juif appartenant à la diaspora de l'Orient, la Médie est parfaitement à sa place dans cette liste. Etant donné le symbolisme utilisé, une grande statue, les puissances doivent avoir été représentées dans une succession linéaire, même si elles ont pu se chevaucher chronologiquement, comme ce fut le cas de Babylone et de la Médie. Y voir une déformation de l'histoire, c'est approcher le symbolisme littéraire d'une manière prosaïque et pédante – un travers auquel les deux parties en débat se sont laissées aller. En effet, il semble que des deux côtés, dans le feu de l'action, on ait occulté une importante clé herméneutique. L'apparente anomalie historique, la présence des Mèdes dans la succession des empires, a été utilisée en effet par les libéraux comme une preuve de la date tardive du livre. C'était donc dans leur intérêt d'entretenir l'idée qu'il s'agissait ici d'une erreur historique. De leur côté, les conservateurs l'ont également utilisée : en effet, en enlevant les Mèdes du système, ils ont voulu à la fois affaiblir l'argument qui impliquait une datation tardive et préserver l'interprétation traditionnelle de la statue.

3. Daniel 9,24-27

Nous en arrivons au « sombre marécage », expression empruntée à J. A. Montgomery. A cet égard, je le soupçonne d'avoir pensé à ces zones marécageuses qui s'étendent à la frontière de la Caroline du Nord et de la Virginie. Dans son commentaire sur Daniel (ICC), Montgomery¹⁶ présente une discussion exhaustive des diverses interprétations proposées sur Daniel 9,24-27 jusqu'en 1926, puis conclut :

¹⁶ J. A. Montgomery, *Daniel*, pp. 390-401.

« L’histoire de l’exégèse des 70 septénaires est le ‘sombre marécage’ de la critique vétérotestamentaire. » Je n’ai pas l’intention de faire le tour de ce marécage ; je souhaite simplement vous en donner une vue générale avant de suggérer une manière d’en sortir. La plupart des spécialistes présument que Daniel 9,24-27 se présente comme une chronologie stricte des événements¹⁷. Pour avancer cette idée, ils s’appuient sur l’analogie qu’il y a entre les soixante-dix septénaires de Daniel et les sept fois sept septénaires d’années mentionnées dans Lévitique 25,8. Nous avons donc affaire à une période de 490 ans. Les interprétations de ce passage peuvent se répartir en deux groupes : une approche messianique et une approche dite « macédonienne ». Cependant, toutes les deux se heurtent au même problème : à quel moment débute cette chronologie ? Quand a eu lieu le « surgissement d’une parole en vue de la reconstruction de Jérusalem » (v. 25) ?

Un autre problème est : comment comprendre le milieu du v. 25 ? Une comparaison des différentes traductions éclairera les diverses alternatives existantes :

- TOB : « ... jusqu’à un messie-chef, il y aura sept septénaires. Pendant soixante-deux septénaires, places et fossés seront rebâtiés, mais dans la détresse des temps. »

- BS : « ... jusqu’à l’avènement d’un chef ayant reçu l’onction, il s’écoulera sept septaines et soixante-deux septaines ; la ville sera rebâtie et rétablie avec ses places et ses remparts, en des temps de détresse. » Dans le premier cas, le chef arrive après les 7 septénaires, et 62 septénaires s’écoulent avant le prochain événement. Dans le second cas, le chef arrive après la période combinée des 7 et des 62 septénaires. On peut dire que la TOB est la plus naturelle des deux¹⁸. En effet, il semble qu’il n’y a pas de raison de dire « 7 septénaires et 62 » à moins que quelque chose doive se produire après les 7.

¹⁷ Voir les études d’E. J. Young, *Daniel*, pp. 191-195; J. G. Baldwin, *Daniel*, Tyndale Old Testament Commentary, Leicester, 1VP, 1978, pp. 172-178 – trad. française: J. Baldwin, *Le livre de Daniel*, Commentaire Sator, 1986, pp. 163-173 ; A. Y. Collins, in J. J. Collins, *Daniel*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress, 1993, pp. 112-123.

¹⁸ Elle suit aussi la ponctuation du texte massorétique. E. J. Young, *Daniel*, p. 205, objecte que commencer une nouvelle phrase à : « Et soixante-deux septénaires » et le considérer comme un accusatif de temps (« Puis pour soixante-deux septénaires ») n’est pas vraiment en accord avec les standards de la syntaxe hébraïque.

De plus, la répétition de 62 au v. 26 : « Et après soixante-deux septénaires, un oint sera retranché » suggère aussi que les deux périodes de 7 et de 62 sont des éléments discontinus, séparés par quelque chose.

Venons-en maintenant aux différentes interprétations. L'interprétation messianique se base sur la traduction du v. 25 adoptée par la BS. De nos jours, le point de départ des 70 septénaires d'années est situé soit en 458 (lorsque Artaxerxès envoya Esdras à Jérusalem) soit en 445 (mandat confié à Néhémie). Pour la première option, le point faible est que l'ordre d'Artaxerxès ne mentionne pas la construction de Jérusalem ; en revanche elle a l'avantage que 483 (69 x 7) ans après 458 nous amènent à l'an 26 de notre ère, date possible du commencement du ministère de Jésus (il faut se souvenir que l'année 0 n'existe pas entre 1 av. J.-C. et 1 apr. J.-C.). Sa mort en l'an 30 (date possible mais toujours en discussion) est considérée comme se situant au milieu de la dernière semaine, l'autre moitié de la semaine étant renvoyée à un futur lointain.

Pour la deuxième option, si l'on part de l'année 445, date où la permission de reconstruire Jérusalem a été donnée, on se heurte au problème que les 483 ans se terminent en l'an 39. On « résout » alors le problème en imaginant que les années de la prophétie sont des « années prophétiques » qui ne comprennent que 360 jours. On arrive ainsi à ramener la date à l'an 32. Ce serait alors la date de la mort de Jésus, et toute la dernière semaine serait renvoyée à un futur lointain. Le recours à ces « années prophétiques » tient au fait qu'à différentes périodes et en plusieurs endroits du Moyen-Orient on a utilisé des calendriers de douze mois de trente jours. Cependant, on a toujours reconnu que ces calendriers « civils » étaient à contre-courant du monde réel et l'on a utilisé différents systèmes de jours ou de mois intercalaires pour résoudre ce problème.

Il paraît invraisemblable que quelqu'un se soit servi d'années de 360 jours pour établir une chronologie.

C'est une remarque surprenante, puisque les grammaires hébraïques de référence discutent cette construction et montrent qu'elle n'est pas inhabituelle. De l'avis général, elle répond habituellement à une question explicite, telle : « Quand ? » ou « Depuis combien de temps ? » (cette dernière question n'est pas en arrière-plan de cette prophétie). Voir : E. Kautzsch (éd.), *Gesenius' Hebrew Grammar*, 2e éd. rév. et trad. anglaise : A. E. Cowley, Oxford, Clarendon, 1990, § 118ik ; P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Institut biblique pontifical, Rome, 1923 et 1982, § 126i, p. 381, qui donne explicitement Dn 9,25 comme exemple.

Les tenants actuels de l'approche maccabéenne considèrent la « parole » du v. 25 comme une des prophéties de Jérémie prononcées en 586/7 et annonçant la restauration (Jr 30,18-22 ; 31,38-40)¹⁹. L'oïnt qui arrive à la fin des 7 premiers septénaires est alors identifié à l'un des personnages centraux ayant pris part au premier retour d'exil : Cyrus (appelé l'Oïnt de Yahweh dans Es 45,1), Zorobabel ou Josué – Josué était le grand-prêtre, et l'un et l'autre sont appelés « fils de l'huile » dans Za 4,14.

Considéré sous cet angle, l'exil a duré 49 (7 x 7) ans, soit de 586/7 à 537/8 av. J.-C. L'oïnt retranché après les 62 septénaires qui suivent est alors le grand-prêtre Onias III, assassiné en 171. Le milieu de la dernière semaine tombe en 167, l'année où Antiochus Epiphane interdit la religion juive et profane le temple. Elle se termine en 164, lorsque Judas Maccabée dédicace à nouveau le temple et qu'Antiochus meurt subitement.

La force de cette approche est qu'elle adopte la lecture la plus probable du v. 25 et fournit des références plausibles à un grand nombre d'allusions de la prophétie. Son défaut majeur est qu'elle compte 434 (62 x 7) ans entre le retour d'exil et le meurtre d'Onias III, alors qu'il ne s'est écoulé que 367 ans. On explique cela en disant que c'est une « prophétie écrite après coup » et que l'auteur n'avait qu'une connaissance approximative de la chronologie de la période perse. Cependant Laato²⁰ a montré que les écrivains juifs n'étaient pas si ignorants qu'on le prétend souvent de la chronologie de cette période, ni aussi approximatifs qu'on le dit.

Quelques commentateurs modernes, parmi les tenants de l'interprétation « messianique » aussi bien que parmi ceux de l'interprétation « macédonienne », pensent que les nombres et les périodes ne doivent pas être pris chronologiquement, mais symboliquement²¹.

¹⁹ L'utilisation du mot « une parole » (dabar), plutôt que l'un ou l'autre termes spécifiques employés pour un décret royal, peut faire penser à une « parole prophétique de Yahvé » plutôt qu'un décret royal ; c'est une thèse soutenable.

²⁰ A. Laato, « The Seventy Yearweeks in the Book of Daniel », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 102, 1990, pp. 212-225.

²¹ Par exemple : J. G. Baldwin, *Le livre de Daniel*, pp. 166ss ; J. E. Goldingay, *Daniel*, pp. 257s.

L'allusion possible à Lévitique 25,8, déjà indiquée, met l'accent sur une compréhension plutôt symbolique des termes qui désignent les périodes sabbatiques. Une telle approche se trouve encore renforcée par nombre de liens verbaux et thématiques que l'on note dans la prière de Daniel et dans Lévitique 26,27-45²², passage qui évoque une période de colère divine mesurée en cycles sabbatiques. Dans ce passage, le peuple est averti que sa « désobéissance à l'alliance » entraînera une « désolation », mais que, s'il confesse son péché, le Seigneur se souviendra de son alliance et de la terre promise. La prière de Daniel suit ce schéma. Il reconnaît que la « désobéissance de son peuple à l'alliance » a entraîné la « désolation », confesse le péché de la nation et en appelle à la miséricorde du Seigneur.

Enfin, nous devons aussi tenir compte du fait que, dans la Bible hébraïque, le nombre 7 est associé à la notion de complétude, de totalité et de perfection, ce qui est encore plus vrai pour le nombre 70. Ainsi, la période des 70 septénaires d'années représenterait une période parfaite, celle qui serait nécessaire pour amener un royaume parfait (Dn 9,24). Cette période de 490 ans comprend 10 cycles de jubilé. Et le concept de jubilé constitue l'essentiel du thème de Lv 25, d'où est tiré aussi ce concept de « septénaires d'années ». L'année du jubilé était la grande année de la libération des dettes, de l'esclavage et de la restauration du patrimoine familial. Ainsi, parler de dix cycles de jubilé était une manière tout à fait appropriée pour symboliser l'accomplissement de l'ultime acte divin de délivrance et de restauration²³. Les 7 premiers septénaires (49 ans) peuvent certes très bien correspondre à une manière de mesurer la durée de l'exil, mais l'image est aussi probablement utilisée parce qu'elle représente les 49 ans qui amènent vers l'année du jubilé, année de libération pour les esclaves et les captifs. Le contraire de la perfection est quelquefois représenté par le nombre parfait moins un (ex. : 666, le nombre de la bête dans Ap 13,18). Aussi est-il logique que le pire de la dévastation se situe à la fin du 69^e septénaire d'années.

²² M. Fishban discute cette question dans *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon Press, 1988, pp. 488s.

²³ 2 Ch 36,20-21 semble appliquer ce symbolisme à la libération de l'exil à Babylone, en sorte que l'ensemble des 70 septénaires couvre l'exil babylonien.

Dans cette perspective, il saute aux yeux que la période de 62 septénaires est le résultat obtenu en soustrayant la première période symbolique (7 septénaires) à la seconde (69 septénaires). Une semaine (7 ans) constitue une période symbolique adéquate pour que le péché atteigne son comble et qu'il y soit mis fin complètement. De plus, c'est juste à ce moment-là qu'ont eu lieu le meurtre d'Onias III et la reconsécration du temple, événements séparés par environ 7 ans avec, grosso modo à mi-période, la profanation du temple.

Si cette interprétation de Dn 9,24-27 est correcte, ces versets sont une reprise de la prophétie de Jérémie concernant les 70 ans d'exil. A la lumière de Lv 25 et 26, ils permettent de comprendre la crise des Maccabées. Lus ainsi, ces versets ne devraient pas être considérés comme une chronologie des événements, mais comme ce qu'on a appelé une « chronographie », ²⁴ c'est-à-dire un schéma symbolique de l'histoire qui a pour but de donner aux événements essentiels qui la constituent une interprétation théologique et non de fournir un moyen de calculer quand ils ont eu ou auront lieu.

Les premiers exégètes chrétiens ont soutenu l'une et l'autre interprétations ²⁵. Cependant l'interprétation messianique s'est rapidement imposée, sans doute parce que le désir de voir dans ce passage l'annonce de la crucifixion de Jésus l'a emporté sur les difficultés de l'exégèse. Lorsqu'au cours du XIX^e siècle l'autre interprétation a repris vie, le problème historique constitué par la période des 62 septénaires a rapidement constitué un argument pour reculer la date de la composition du livre, mais on n'y a pas perçu une invite à appréhender ce passage dans une perspective symbolique plutôt qu'historique.

4. Quelques considérations herméneutiques

A partir de ces exemples, je voudrais réfléchir à quelques considérations sur le plan de l'herméneutique biblique. Au cours de ces deux dernières décennies, on a beaucoup débattu et discuté du rôle du lecteur dans la compréhension des textes.

²⁴ Voir L. L. Grabbe, « Chronography in Hellenistic Jewish Historiography », *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 17, 1979, pp. 43-68.

²⁵ L'interprétation « messianique » apparaît vers la fin du II^e siècle. L'interprétation « maccabéenne » (qui semble être impliquée par 1 Maccabée 1,54) fut soutenue par des auteurs païens s'opposant au christianisme, comme Porphyre, à la fin du III^e siècle, ce qui ne contribua pas à la popularité de cette option ; cependant, elle fut aussi soutenue par le savant chrétien Julius Hilarianus, à la fin du IV^e siècle.

Voici quelques extraits d'un ouvrage de référence classique d'herméneutique²⁶ :

« Un lecteur peut aborder un texte sans présupposer les résultats de sa lecture. Toutefois, le même lecteur ne l'appréhendera jamais sans une certaine précompréhension, sans un certain nombre de questions au sujet de ce texte, ni sans une certaine idée du thème ou de la visée de celui-ci. En effet, tout lecteur porte toujours des verres teintés et colore ainsi sa compréhension du texte avec la nuance propre à ses verres. » (p. 188)

« Le sens d'un texte existe-t-il indépendamment de la façon subjective dont le lecteur le reçoit ? Comment une certaine lecture d'un texte influence-t-elle les interprétations postérieures du même texte ou d'autres qui s'y rattachent ? Si chaque lecteur approche un texte selon des points de vue, des présupposés, des buts, des a priori et des méthodologies différentes, ce texte peut-il avoir une seule signification ? Si la réponse à cette dernière question est 'oui', on se trouve alors devant ce que M. Japp appelle une 'herméneutique de réduction' ; c'est-à-dire qu'à chaque texte correspond une seule signification objective. Si, par contre, la réponse est 'non', nous devons être prêts à accepter ce que M. Japp appelle une herméneutique d'ouverture'. Elle accorde une grande place à l'interaction du texte avec le lecteur et conduit à une multiplicité de sens possibles. » (p. 159)

Je m'accorde volontiers avec l'approche appelée « herméneutique d'ouverture » sans pour autant accepter l'implication qu'en tirent certains spécialistes, notamment lorsqu'ils affirment qu'à chaque texte correspond un nombre illimité de significations et qu'il n'y a aucune possibilité de faire un choix entre elles.

C'est l'approche du « tout convient ». Une des raisons de ma réticence, c'est que, d'une manière générale, les gens sont capables, au quotidien, d'être d'accord sur les textes qu'ils lisent. C'est ici un trait caractéristique, auquel j'adhère, de l'approche postmoderne : la réflexion basée sur l'action (*praxis*). En effet, la plupart des gens que je rencontre s'accordent généralement sur le sens des textes qu'ils lisent. Et cela s'applique à un large panel de genres textuels : chants d'amour, lettres, narrations, documents administratifs. Il va de soi que je n'ai pas choisi une telle liste pour son allitération mais avant tout parce qu'on les trouve tous dans la Bible. Ce constat ne se vérifie pas uniquement pour des lecteurs issus d'une même culture. J'ai travaillé pendant huit ans dans un contexte multiculturel, avec des groupes qui comprenaient 25 nationalités et parfois plus²⁷.

²⁶ W. R. Tate, *Biblical Interpretation*, Peabody, MA, Hendrickson, 1997 (éd. rév.).

²⁷ A Londres, dans le cadre de *The Institute for Contemporary Christianity*.

Tous étaient chrétiens, mais à l'intérieur d'un groupe, on trouvait presque autant de traditions religieuses que de nationalités. Quelquefois, il y avait même plus de cultures différentes que de nationalités car une même nation peut englober des groupes culturels très différents. Etudier la Bible ensemble pendant plusieurs semaines a constitué une expérience fascinante. J'ai rapidement discerné le schéma suivant : au commencement, les désaccords étaient flagrants et les débats très vifs. Cependant, rapidement, chacun a commencé à discerner les orientations des autres, tout en prenant conscience des siennes. Un processus de convergence s'est alors enclenché avec la prise de conscience que l'on pouvait faire une distinction entre ce que le texte disait en tant que tel – ce que l'on pourrait appeler son sens propre : *meaning* – et ce qu'il disait à chacun dans son propre contexte – ce qu'on pourrait appeler son « sens appliqué » : *significance*. Généralement, un large consensus se formait autour du sens propre. Au point que certains en sont arrivés à modifier leur compréhension du sens appliqué, lorsqu'ils ont compris que ce qu'ils en avaient initialement perçu ne découlait pas de ce qu'ils découvraient être maintenant le sens propre. Si cette distinction entre le sens propre et le sens appliqué est valable, cela soulève la question de savoir si un texte a un sens qui lui est propre et, si tel est le cas, comment le découvrir. Si un texte possède un sens propre, les exemples que nous avons considérés nous offrent quelques pistes pour nous en approcher.

- La première consiste à prendre la grammaire au sérieux. Même si l'on accepte qu'un texte puisse avoir une pluralité de sens, il me semble que la grammaire de la langue dans laquelle il a été écrit pose une limite importante à l'éventail des significations possibles. Exemple : en araméen, Dn 3,17 est clairement une phrase au conditionnel. Ce qui signifie qu'un certain doute est exprimé sur quelque chose. Par conséquent, la lire comme une franche affirmation de confiance telle que la traduisent la LXX et la Vulgate n'est pas un chemin légitime pour en découvrir le sens.

- Lorsqu'on se trouve devant des interprétations incompatibles, comme dans le cas de la succession des empires (Daniel 2), connaître les orientations des auteurs et la manière dont elles affectent leur interprétation est chose utile.

Cela permet de déblayer le terrain en vue d'une seconde étape qui consiste à essayer une autre approche herméneutique. Les deux approches traditionnelles fonctionnaient selon un point de vue de « critique historique ». Nous avons brièvement considéré ce que les Américains appellent une approche « rhétorique » - approche que les Anglais ont tendance à appeler approche « littéraire ».

Celle-ci présuppose une cohérence littéraire propre à tout le livre. Une telle approche implique une réelle prise en compte des indications des chap. 7 et 8 qui soulignent que l'auteur du livre de Daniel était au courant de l'histoire du milieu du VI^e siècle et que le 4^e empire est l'empire macédonien. Elle reconnaît aussi que la succession linéaire des empires (chap. 2) serait avant tout en lien avec la nature de l'image utilisée et pas forcément une simple présentation chronologique fidèle à l'histoire comme cela a été parfois compris. Mon argumentation est que cette compréhension fait sens dans le contexte du livre en valorisant la construction littéraire, ce que les autres interprétations ne font pas. Une telle approche me semble être un chemin de compréhension plus crédible.

- Dans le troisième exemple mentionné, nous avons considéré un aspect de ce qu'on a appelé par la suite « intertextualité », une approche offrant une alternative à la manière traditionnelle d'aborder Dn 9,24-27. Ainsi, Michael Fishbane²⁸ a montré qu'il est fort possible que l'auteur de Daniel 9 se soit basé sur le texte de Lv 25 et 26 pour découvrir la signification de la prophétie de Jérémie pour sa génération. Si nous arrivons à cette conclusion, alors nous avons une base solide pour rétablir le concept de « l'intention de l'auteur », que l'on écarte généralement aujourd'hui. Ici, donc, l'auteur d'un texte a utilisé un autre texte, consciemment ou non. Ces considérations soulignent qu'il est possible, en regardant la manière dont l'auteur a utilisé un autre texte, d'avoir une bonne idée de son intention. C'est une autre façon de discerner le sens propre d'un texte. Je ne prétends pas ici que nous serons toujours ni même très souvent capables d'arriver à un sens propre du texte qui obtiendra l'assentiment de tous. Cependant, je pense que nous pouvons probablement arriver à un sens qui fait largement consensus, beaucoup plus souvent que nombre de théoriciens de l'herméneutique moderne ne le laissent à penser.

²⁸ M. Fishbane, *Interpretation*, pp. 488s.

5. Quelques aperçus de la philosophie de Michael Polanyi

Je ne suis pas philosophe et je reconnais que, dans ce domaine, mes connaissances sont limitées. Cependant, j'ai fait un certain nombre d'investigations dans le domaine de la philosophie des sciences. Ainsi, pour conclure, je souhaite me référer aux idées d'un philosophe des sciences qui peuvent, je crois, consolider l'approche plus pragmatique de l'herméneutique qui emporte mon adhésion. L'une des raisons de se tourner vers la philosophie des sciences dans l'espoir qu'elle pourra jeter quelque clarté sur le débat contemporain autour de l'herméneutique se trouve exprimée par la citation suivante de l'éminent philosophe Karl Popper²⁹ :

« La science ne repose pas sur une base solide. La construction hardie de ses théories se dresse comme au-dessus d'un marécage. »

Nous voici à nouveau dans les marécages ! Ceux-ci correspondent au problème posé par la manière dont les scientifiques construisent leurs théories sur la base des données qui découlent de leurs observations ou de leurs expériences. La remarque de Popper exprime le fait que personne n'est arrivé à proposer une méthodologie claire, un ensemble de règles ou de calculs qui en fournissent l'explication. Cela ressemble plutôt à un mélange de pensée originale, de créativité, d'intuition, d'imagination, de sens esthétique, d'appréciation personnelle, etc. Ainsi, pour Popper et quelques autres philosophes des sciences, tout cela est terriblement subjectif, plus proche du marais que de la terre ferme.

Michael Polanyi ne s'inquiétait pas de cela, mais il s'est préoccupé de comprendre comment une connaissance solide pouvait bien émerger du marais. Dans son livre *Personal Knowledge*, il commence par rejeter l'idéal moderniste d'une objectivité désintéressée. Il défend le fait que toute connaissance implique la participation personnelle de celui qui apprend dans l'action de comprendre. En affirmant cela, il est en phase avec un aspect de ce que l'on appellera le « postmodernisme » (il parlera lui d'approche « postcritique »).

²⁹ K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Hutchinson, 1959, p. 11.

Cependant, il n'est pas arrivé à la conclusion du postmoderne que cela mène à la subjectivité totale dans la connaissance. Il dit de cette participation personnelle³⁰ :

« Cela ne rend pas notre compréhension subjective. La compréhension n'est ni un acte arbitraire ni une expérience passive mais un acte responsable qui revendique une validité universelle. Une telle connaissance est en fait objective dans le sens où elle établit un lien avec une réalité cachée, un lien qui se définit comme la condition qui permet d'anticiper un éventail indéterminé de véritables implications encore inconnues (et peut-être encore inconcevables). »

Il est intéressant de s'arrêter quelque peu sur ce qui a conduit Polanyi à cette conclusion car, en agissant de la sorte, il est possible d'obtenir certains éclairages pertinents pour la discipline de l'herméneutique. Pour Polanyi, un élément décisif dans la manière dont nous arrivons à comprendre les choses est son concept d'« intelligence tacite ». Il le formule ainsi³¹ :

« Partout, à tous les niveaux du mental, ce ne sont pas les fonctions de l'articulation logique des opérations, mais les forces tacites de l'esprit qui sont décisives. »

Une phrase clé dont il s'est souvent servi pour exprimer ce concept de connaissance tacite était : « Nous savons plus que nous ne pouvons dire. »³² Mais comment arrivons-nous à cette connaissance tacite ? Polanyi a décelé au moins deux voies. La première est liée à l'héritage biologique commun propre à l'espèce humaine en tant que créatures qui sont apparues et se sont développées dans le contexte du monde qui nous entoure. Polanyi était impressionné par les travaux de Piaget sur le développement des bébés et des jeunes enfants. Ces travaux, d'après lui, montraient comment, par son expérience du monde physique, « l'enfant plein d'appétit, de mouvements et de perceptions se transforme en une personne intelligente, raisonnant avec une intention universelle³³ ».

³⁰ M. Polanyi, *Personal Knowledge : Towards a Post-Critical Philosophy*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958, pp. viis.

³¹ M. Polanyi, *The Study of Man*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1959, p. 19.

³² M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1967, p. 4.

³³ M. Polanyi, *Personal Knowledge*, p. 395.

Polanyi voyait en cela une analogie qui peut nous aider à comprendre comment le processus de développement de l'espèce humaine appréhendant son environnement pourrait avoir conduit à l'émergence d'une aptitude à raisonner d'une manière logique, responsable et éthique, et de l'aptitude de « savoir plus qu'on ne peut dire ».

Polanyi identifie une deuxième source de connaissance tacite : les aptitudes acquises. Ceux qui ont appris à rouler à bicyclette savent bien que, lorsque l'on prend un virage, il faut se pencher vers l'intérieur pour maintenir son équilibre. Bien que l'inclinaison qu'ils adoptent pour prendre le virage dépende de l'angle de celui-ci et de la vitesse à laquelle ils roulent, ils s'en tirent pratiquement toujours sans savoir d'une manière explicite comment ils font. Il existe bien une formule mathématique qui permet de calculer l'angle nécessaire³⁴, mais celui qui voudrait essayer d'en faire le calcul mental, alors qu'il s'approche du virage, risquerait fort de se retrouver par terre ! Rouler à vélo est dans la majorité des cas une aptitude acquise consciemment. Et il y a beaucoup d'autres aptitudes que nous acquérons au cours de la vie d'une manière plus ou moins inconsciente. Chacune s'ajoute à notre réserve de connaissance tacite.

Polanyi explique que l'espèce humaine peut acquérir cette connaissance tacite seulement si, comme l'enfant qui se développe ou l'adulte qui acquiert de nouvelles aptitudes, nous sommes en train d'expérimenter une réalité extérieure, et cela même si nous n'en avons que très peu conscience. Voici comment il l'exprime³⁵ :

« Nous pouvons justifier de notre capacité de savoir plus que nous ne pouvons le dire si nous croyons à la présence d'une réalité extérieure avec laquelle nous pouvons entrer en contact. C'est ce que je fais. Je me déclare tributaire de la croyance qu'il existe une réalité extérieure, graduellement accessible à la connaissance, et je m'astreins à rechercher la vérité à partir de mes propres intuitions de la réalité tout en sachant qu'il n'y a pas et ne peut y avoir de règle précise capable de justifier mes conclusions. »

³⁴ $\tan(\text{angle}) = cv^2/r$.

³⁵ M. Polanyi, *Knowing and Being*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1960, p. 133.

Une des raisons pour lesquelles Polanyi a été amené à croire à une réalité extérieure a été son expérience à la pointe de la recherche scientifique (il a été un chimiste³⁶ de renommée mondiale avant de se tourner vers la philosophie). Elle lui a donné la certitude de l'existence d'une réalité qui dépasse l'être humain. Naturellement, et il le dit très clairement, nos interprétations de cette réalité doivent toujours constituer des tentatives susceptibles d'être révisées mais elles ne sont pas arbitraires, et il explique qu'il y a de bonnes raisons de penser que certaines approches sont meilleures que d'autres. Une de ces raisons est explicitée dans la citation suivante³⁷ :

« Nous donnons du sens à notre expérience en nous appuyant sur des indices que nous n'appréhendons que comme des indicateurs de leur sens caché. Ce sens est un aspect de la réalité qui en tant que telle peut néanmoins se révéler dans un éventail indéterminé de découvertes futures. Telle est ma définition de la réalité extérieure. La réalité, c'est quelque chose qui attire notre attention par des indices qui assaillent et séduisent nos esprits pour que nous nous en approchions toujours plus. Puisqu'elle doit son pouvoir d'attraction à son existence indépendante, elle peut toujours se manifester de façon encore insoupçonnée... Si nous avons saisi un aspect véritable et profond de la réalité, ses manifestations futures seront autant de confirmations inattendues de notre connaissance actuelle. »

Polanyi met ici l'accent sur l'une des caractéristiques frappantes et importantes de la science. A plusieurs reprises, quand une nouvelle théorie a été proposée pour expliquer un phénomène donné, il s'est trouvé qu'elle expliquait aussi d'autres phénomènes, qui, auparavant, paraissaient sans rapport avec le premier. Ou alors, il arrive parfois qu'une théorie envisage quelque chose qui paraît contre-intuitif et qui se trouve par la suite confirmé. (Exemple : l'équation de Dirac qui a associé avec succès la théorie des quanta et la relativité particulière. Cela a permis d'expliquer ce qui n'était encore à l'époque que l'énigme du moment magnétique de l'électron et, quelques années plus tard, de postuler l'existence de l'antimatière.)

³⁶ Littéralement "physical chemist": La chimie physique est une branche de la chimie, en 'opposition' à la chimie organique ; elle s'intéresse aux caractéristiques physiques de la matière (n.d.t).

³⁷ M. Polanyi, « The Unaccountable Element in Science », *Philosophy*, vol. 38, jan. 1962, p. 13.

Ainsi, parfois, une théorie, d'une manière tout à fait inattendue, explique un nouveau phénomène que l'on n'observe qu'après la formulation de la théorie. Un exemple de cela est l'expansion de l'univers et son explication par la théorie générale de la relativité. C'est le genre d'expériences qui persuadent la plupart des scientifiques que leurs théories ne sont pas seulement des préférences subjectives ou des constructions sociales mais des approximations de certains aspects d'une réalité extérieure.

Un autre concept fondamental des écrits de Polanyi est celui d'« habitation » (*indwelling*)³⁸. Nous sommes des êtres corporels. Aussi, habiter notre corps est la seule façon que nous avons de connaître le monde. Par « corps », Polanyi entend plus qu'une entité simplement physique. Il s'agit ici du moi incarné individuellement, notion qui prend en compte la personne mais aussi son environnement et son interaction avec le monde. Pour que la connaissance soit utile, elle doit être digérée intérieurement, de telle sorte qu'elle devienne une connaissance incarnée. Bien sûr, le fait d'être dans un corps limite nos capacités à connaître le monde. Cependant, ces limitations, défend Polanyi, peuvent être dépassées. En fait, poursuit-il, ces limitations sont souvent nécessaires dans le sens où elles constituent des points de départ importants pour l'élargissement de cette connaissance. Par exemple, nous ne pouvons apprendre le langage sans apprendre un langage particulier. Paradoxalement, c'est ce qui constituera ensuite la passerelle pour apprendre d'autres langages. De même, en bien des domaines, notre patrimoine personnel, biologique, culturel, social, etc. nous limite d'un côté et nous fournit, de l'autre, les bases pour transcender ces limitations. Une des pistes pour les dépasser, qui joue un rôle important dans la connaissance des autres, passe par le vecteur de la « sympathie imaginative ». A ce sujet, Polanyi a démontré que ce procédé peut nous permettre de nous mettre à la place des autres, « d'entrer dans leur peau », de ressentir leur situation et de comprendre le fonctionnement de leur esprit. Il montre ainsi le rôle que peut jouer ce procédé dans la manière dont nous apprenons d'autrui. Il suggère que cette « appropriation de l'intérieur » (*indwelling*) est impliquée lorsqu'une personne formule un message et qu'une autre le reçoit et le comprend³⁹.

³⁸ M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, pp. 16-18.

³⁹ *Ibid.*, pp. 29s.

Ce procédé, Polanyi l'a emprunté aux méthodes utilisées par certains historiens pour comprendre les actions de certaines figures historiques⁴⁰. Bien sûr, le danger ici est de façonner l'autre à mon image, mais l'accent de Polanyi est mis sur l'acceptation de l'autre comme une réalité extérieure, objective quoique partiellement cachée, avec laquelle il est possible d'établir un contact réel et ainsi d'accéder à une connaissance réelle bien que limitée.

Après avoir présenté brièvement ces quelques éléments de l'oeuvre de Polanyi, abordons la question de leurs apports à l'herméneutique. Voici les réflexions que je suggère :

1) Sa présentation de la connaissance tacite et la manière dont elle est acquise offre un contrepoids au subjectivisme, qui se rapproche parfois du solipsisme, ainsi qu'à une grande partie de l'herméneutique postmoderne (en particulier dans l'interaction du lecteur avec le texte). A des niveaux différents de la connaissance tacite, les êtres humains ont beaucoup en commun et donc les auteurs et les lecteurs de textes aussi. Au niveau le plus large, nous avons en commun la nature humaine ainsi que la connaissance tacite, qui est inhérente aux espèces. Alors que les postmodernistes mettent souvent l'accent sur les différences culturelles, la culture peut en réalité engendrer une connaissance tacite commune. Pour revenir à une réflexion sur la praxis, je me souviens que lorsque nous habitons en Caroline du Nord, nous avons été intéressés et surpris de découvrir que, de bien des manières, nous avons une plus grande affinité avec un couple d'Allemands qui habitaient notre immeuble qu'avec les Américains du coin. Nous partagions clairement avec les Allemands une « culture européenne » commune qui, au moins dans certains domaines, génèrait une plus grande compréhension mutuelle de façon naturelle. Puis, il existe la connaissance tacite qui est commune suite au partage d'expériences communes particulières comme l'apprentissage de certaines compétences.

⁴⁰ M. Polanyi, *Knowing and Being*, p. 166 ; M. Polanyi, *The Tacit Dimension*, pp. 16s.

Cela suggère que, même si nous devons reconnaître que les lecteurs ont toujours des verres teintés, pour reprendre la métaphore connue utilisée précédemment, nous devons aussi admettre que les propriétés optiques basiques des verres portés par les différents lecteurs sont très similaires. C'est pourquoi rechercher des significations qui font consensus n'est pas chose aussi désespérée que cela est souvent affirmé.

2) Lorsque Polanyi parle de notre capacité à dépasser les limitations dues à notre enveloppe corporelle en utilisant certaines de ces limitations comme points de départ pour augmenter notre connaissance, cela nous encourage à rechercher ces sens qui font consensus. Comme je l'ai déjà dit, cette recherche a été vraiment efficace et féconde dans mon expérience de groupes d'études bibliques multiculturels.

3) Ce que dit Polanyi au sujet de l'existence d'une réalité extérieure peut s'appliquer aux textes, qui sont, de fait, une réalité extérieure au lecteur. Tout comme il y a un caractère donné au monde matériel qui limite le sens que les scientifiques peuvent y trouver, de même il y a quelque chose qui est « donné » dans un texte. J'ai précisé plus haut que la grammaire est l'un des aspects de cette réalité. La lexicologie, la forme et le genre en sont d'autres. A cela on peut ajouter, dans certains cas, l'existence à la fois de structures « de surface » et de celles « de profondeur », et ainsi de suite.

4) Les textes peuvent présenter des « indices qui assaillent et séduisent nos esprits ». Lorsque nous considérons ces indices comme des clés de l'herméneutique, ils nous mènent à des « aspects véritables solidement ancrés » de la réalité, c'est-à-dire au sens du texte, comme je l'ai démontré au sujet de la place de la Médie dans le langage figuré de la statue décrite en Daniel 2. Il arrive parfois aussi que la « confirmation inattendue » se produise lors de la reconnaissance de l'un de ces indices amenant un regard nouveau sur le texte qui lui donne plus de cohérence. C'est ce qui s'est produit pour moi lorsque j'ai considéré les 70 semaines de Daniel à la lumière du symbolisme des cycles du sabbat et du jubilé au lieu d'essayer de les comprendre comme une chronologie d'événements.

5) Ce que dit Polanyi de la « sympathie imaginative » et de notre capacité à « nous identifier » à d'autres peut aussi être appliqué à la compréhension des textes. Ils sont l'expression d'esprits humains qui, bien que différents du mien, ne sont pas sans points communs avec le mien.

A la lumière du travail de Polanyi, on ne peut, me semble-t-il, nier chez les autres le fait que, dans la production de leur esprit, y compris dans leurs textes, il existe une réalité extérieure donnée, qui me dépasse, moi et ma pensée, et que je devrai respecter en laissant ouverte la possibilité d'un sens propre. Et, parce que je suis moi aussi une personne humaine, je peux me lancer à la découverte de ce sens avec l'assurance de réussir au moins partiellement à le comprendre. Tout ceci, je l'espère, peut d'ailleurs être un terrain commun avec beaucoup de non-chrétiens. En ce qui me concerne, cela est ancré dans la conviction que je suis une créature au sein d'un monde créé qui a son existence propre, donnée par Dieu, indépendante de moi. Un monde qui reflète quelque chose de son Créateur, lui qui nous a faits tous deux, l'auteur d'un texte que je peux lire et moi, à son image.

■

Le « corps spirituel » de 1 Corinthiens 15

par **Andrew
JOHNSON**,
professeur de NT
au Nazarene
Theological Seminary
de Kansas City
(Etats-Unis)

Le comité de rédaction de Hokhma propose à ses lecteurs une nouveauté : vous trouverez ici en quelques pages le résumé d'un article très approfondi publié en anglais¹ et, en parallèle, l'article original sur notre site www.hokhma.org

Nous remercions l'auteur, Andrew Johnson, et l'éditeur, Howard Marshall, de nous permettre de tenter cette expérience, ainsi que Gérard Pella pour le résumé en français.

Nous nous proposons de clarifier ce que Paul peut bien vouloir désigner par cette expression, à première vue paradoxale, de « corps spirituel », *sôma pneumatikon*, dans 1 Co 15,44 et 46. La comparaison entre 1 Co 2 et 1 Co 15 nous offrira une bonne clé de lecture. Cette étude contribuera également à une meilleure compréhension de la dimension corporelle de la résurrection.

1. La différence entre *psychikos* et *pneumatikos*

On retrouve le même adjectif (*pneumatikos*) dans un autre chapitre de la première aux Corinthiens (2,13.15).

Dans ces deux chapitres, Paul contraste *pneumatikos* (qu'on traduit en général par « spirituel ») avec *psychikos* (qu'on traduit par différentes expressions : « laissé à sa seule nature » (TOB) ou « naturel » (NBS) dans 1 Co 2,14 ; « animal » (TOB) ou « naturel » (NBS) dans 1 Co 15,44 et 46).

« L'homme *psychikos* n'accepte pas ce qui vient de Dieu. C'est une folie pour lui ; il ne peut le connaître, car c'est spirituellement (*pneumatikôs*) qu'on en juge » (2,14).

¹ Andrew Johnson, « Turning the World Upside Down in 1 Corinthians 15 », dont la version originale a été publiée dans *The Evangelical Quarterly* 75:4, 2003, pp. 291-309. L'original comporte 62 notes en bas de page ; le résumé n'en cite que les principales.

Cette distinction n'est pas une distinction **ontologique** (l'homme spirituel n'est pas d'une nature ou d'une essence différentes de celles de l'homme psychique) ; c'est une distinction **épistémologique** : pour l'homme *psychique*, les choses de l'Esprit sont une folie parce qu'il n'est pas en mesure de les comprendre, car il lui manque les lentilles épistémologiques que donne l'Esprit. L'Esprit équipe en effet le croyant de lunettes qui lui permettent de voir les réalités de la nouvelle création. La personne reste la même, mais, au travers de la parole de la croix, l'Esprit transforme sa compréhension purement humaine (*psychikos*) du monde de telle sorte qu'elle doit être décrite maintenant comme une personne spirituelle (*pneumatikos*), même si elle ne vit pas encore pleinement comme l'Esprit le voudrait (cf. les critiques que Paul adresse aux Corinthiens !).

Dans 1 Co 2, Paul contraste donc une façon de connaître caractéristique de « cet âge » et une façon de connaître, rendue possible par l'Esprit, caractéristique de la « nouvelle création ».

2. La « nouvelle création » dans 1 Corinthiens

La crucifixion et la résurrection du Messie d'Israël constituent le mouvement en deux étapes par lequel le Créateur a « envahi » le cosmos. Il s'agit d'un mouvement, ou d'un acte, qui bouleverse de fond en comble (*turning upside down*) toutes les normes humaines en matière de connaissance, de statut social et, comme nous le montrerons plus loin, de cosmologie.

Paul structure 1 Corinthiens en fonction de ce double mouvement opéré par Dieu : il insère tout ce qu'il a à dire entre un développement sur la croix (1,18 à 2,16) et un développement sur la résurrection (15,1-58). Et dans les chapitres 3 à 14, il fait implicitement référence à l'épistémologie de la croix pour que la vie communautaire de ses lecteurs reflète cette réalité nouvelle : en Christ, mort et ressuscité, une nouvelle création a déjà commencé (cf. 2 Co 5,17).

Il ne peut y avoir du nouveau dans l'ordre de la connaissance (épistémologie) que parce qu'il y a du nouveau dans l'ordre de l'être (ontologie), parce que Dieu est entré dans le monde par la mort et la résurrection du Christ.

Les arguments de Paul ne sont cohérents que si les structures extérieures de ce monde sont effectivement en train de passer (7,31) et si ses auditeurs touchent effectivement à la fin des temps (10,11).

3. Continuité et discontinuité dans 1 Co 15

Jamais Paul ne s'est autant confronté à la difficile question de la continuité/discontinuité entre « cet âge-ci » et « la nouvelle création » que dans 1 Corinthiens 15,35-58. Il doit débattre dans un milieu culturel influencé par la philosophie populaire hellénistique, qui postule un dualisme corps/âme et déprécie le corps.

Comment un corps humain fait de chair peut-il être impliqué dans une résurrection future ? Pour une partie de son audience en tout cas, c'est impensable... car la chair est tout en bas de la hiérarchie cosmologique, qui classifiait la matière en partant du plus fin et du plus rare pour terminer, au bas de l'échelle, dans les matériaux grossiers, épais et lourds. Le corps humain ne peut donc pas faire l'expérience de l'immortalité.

Paul va se référer aux conceptions cosmologiques de ses auditeurs, non pour les adopter mais pour les renverser ! Il les mentionne en particulier dans la série d'antithèses des versets 42b à 44a :

Le corps « est semé (*speiretai*) dans la corruption (*phtora*),
il est ressuscité (*egeiretai*) dans l'incorruptibilité (*aphtarsia*).
Il est semé dans le déshonneur, il est ressuscité dans la gloire.
Il est semé dans la faiblesse, il est ressuscité dans la puissance.
Il est semé corps animal (*psychikon*), il est ressuscité corps spirituel (*pneumatikon*). »

La métaphore de la semence traverse tout son développement. Au v. 37, c'est une semence nue (*gymnon*) qui est semée ; elle a donc besoin d'être « revêtue » (vv. 53-54) lors de la transformation eschatologique. Par cette métaphore, Paul pousse ses auditeurs à imaginer le corps qui sera ressuscité, dans toute sa nouveauté et discontinuité, comme ayant une certaine continuité de matière avec la semence nue qui a été semée, c'est-à-dire le corps de chair corruptible.

A mon sens, il y a au moins une certaine continuité, qui se situe dans le corps qui est semé et ressuscité, mais seulement parce que Dieu veut qu'une telle continuité existe et y soit située ; et seulement parce que Dieu est compris comme l'agent de cette transformation. Il n'y a donc aucune potentialité inhérente dans le corps ancien, ni rien de « naturel » dans la continuité qui existe.

Trois remarques plus précises ont ici leur importance :

- Au v. 42b, Paul utilise la terminologie *phtarsia/aphtarsia* pour désigner ce qui est semé (un corps humain qui est mort et soumis à la décomposition) et son antithèse (un corps ressuscité qui n'est plus soumis à la décomposition). Cette observation nous aidera à comprendre dans quel sens Paul utilise ces termes, ou les termes de la même famille, dans les versets 50 à 54.

- Au v. 44a, Paul ne dit pas : « un corps humain normal (*psychikon*) est semé et un corps spirituel (*pneumatikon*) est ressuscité » ; il évoque une certaine continuité : ce qui est semé (un corps de chair soumis à la décomposition), c'est ce qui est aussi ressuscité, mais sous une forme tellement différente qu'il ne peut être décrit que comme un corps *pneumatique*.

- Les premières antithèses (vv. 42b-43) correspondent aux catégories de ses auditeurs : corruption opposée à incorruptibilité ; déshonneur opposé à gloire ; faiblesse opposée à puissance. Mais celle du v. 44 est déconcertante, voire subversive, parce que, dans la hiérarchie des matières du monde ancien, *psyché* et *pneuma* ne sont pas aux antipodes ! L'opposé le plus naturel de *pneuma* sur l'échelle cosmologique est clairement la chair (*sarx*) et non la *psyché*. On retrouve ici la même antithèse que dans 1 Corinthiens 2, ce qui nous permet de préciser ce que Paul veut dire ici : un corps *psychikon* est un corps humain normal approprié à « cet âge », tandis qu'un corps *pneumatikon* est un corps humain qui a été transformé par l'Esprit pour qu'il soit approprié à la « nouvelle création ».

Cela nous permet de comprendre **l'argumentation de Paul dans 1 Co 15,44b-49** :

44b-46 : « S'il y a un corps *psychikon*, il y a aussi un corps *pneumatikon*.

C'est ainsi qu'il est écrit : le premier homme, Adam, fut une *psyché* vivante (la *TOB* traduit : *un être animal doué de vie*).

Le dernier Adam est un *pneuma* qui donne vie (la *TOB* traduit : *un être spirituel donnant la vie*).

Mais ce qui est premier, ce n'est pas le (corps)² *pneumatikon*, c'est le (corps) *psychikon*, et ensuite le *pneumatikon*. »

Trois remarques s'imposent ici :

- Paul n'utilise pas l'adjectif *psychikon* pour désigner une des composantes de la personne humaine, mais pour indiquer le corps (non transformé) qui est approprié à cet âge-ci. De même, quand il utilise *pneumatikon*, il ne désigne pas une partie de la personne humaine, mais le corps (transformé par l'Esprit) qui est approprié à la nouvelle création.

- Paul contraste Adam et Christ déjà dans les versets 21-22 : « Puisque la mort est venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts : comme tous meurent en Adam, en Christ tous recevront la vie. » Son argumentation fonctionne uniquement si ses auditeurs savent que, dans l'histoire de Gn 2-3, c'est par le péché d'Adam que la mort est venue dans le monde³. Tous ceux qui continuent de mourir comme Adam ont un corps soumis comme le sien à la mort et à la décomposition à *cause du péché*.

- Quand Paul contraste le premier Adam et le dernier, il ne se borne pas à dire que le dernier Adam est un *pneuma* vivant (qui serait l'antithèse de *psyché* vivante). Le dernier Adam est *pneuma vivifiant* : il a la capacité de générer la vie caractéristique de la nouvelle création, une vie qui n'est plus soumise aux effets du péché.

47-49 : « Le premier homme tiré de la terre est terrestre. Le second homme, lui, vient du ciel. Tel a été l'homme terrestre, tels sont aussi les terrestres ; et tel est l'homme céleste, tels seront les célestes. Et de même que nous avons été à l'image de l'homme terrestre, nous serons aussi à l'image de l'homme céleste. »

² Le texte grec ne contient que les adjectifs neutres (pneumatique, psychique) ; c'est le terme « corps » qui donne le meilleur sens d'après le contexte.

³ Voir mon « Firstfruits and Death's Defeat : Metaphor in Paul's Rhetorical Strategy in 1 Cor. 15 : 20-28 », *Word & World*, vol. 16, N° 4 (1996), p. 461.

Là encore, le contraste qu'établit Paul n'est pas tant *matériel* (entre deux formes de matière) que *temporel* : entre notre corps actuel et le corps transformé que nous recevrons quand la nouvelle création s'accomplira pleinement. Comme nous avons porté l'image du premier Adam (un corps *psychique* composé de poussière), nous porterons l'image du nouvel Adam (un corps *pneumatique*).

Contrairement aux attentes de ses auditeurs, l'argumentation de Paul déstabilise la hiérarchie cosmologique qui leur permettait de donner sens au cosmos, et plus particulièrement la place du corps humain de chair dans cette hiérarchie. Un corps *psychique* et un corps *pneumatique* sont effectivement des opposés. Mais ce sont des opposés temporels, l'un approprié pour « cet âge-ci », dans lequel le péché est encore actif, l'autre pour la « nouvelle création » quand elle viendra dans sa plénitude et que la puissance du péché disparaîtra. L'argumentation de Paul tient pour acquis le fait que même les éléments du bas de la hiérarchie comme le corps de chair actuel seront transformés et incorporés dans la vie de la nouvelle création en tant que corps *pneumatiques*. Paul ne se laisse donc pas enfermer dans la cosmologie de ses auditeurs, qui prescrit aux corps une place bien précise, soit terrestre, soit céleste. Sa rhétorique a pour effet de renverser les catégories cosmologiques de ses auditeurs *upside down*⁴ !

4. Le problème posé par « la chair et le sang »

1 Co 15,50 : « Voici ce que j'affirme, frères : la chair et le sang ne peuvent hériter du Royaume de Dieu, ni la corruption hériter de l'incorruptibilité. »

On pourrait contester notre interprétation des vv. 35 à 49 en disant, sur la base de ce v. 50 : Paul croit que le corps ressuscité ne sera pas composé de chair de bas étage...

Cependant, d'après le contexte, « la chair et le sang » ne désignent pas telle ou telle matière mais plutôt les êtres humains, vivants mais vulnérables et pécheurs. Paul pose comme principe que ni les êtres humains vivants (la chair et le sang) ni les corps humains décomposés (la corruption) ne sont en mesure d'hériter du règne de Dieu ou de l'incorruptibilité *dans l'état où ils sont*. Les deux groupes vont être transformés (vv. 51-52).

⁴Nous touchons ici à la thèse centrale de cet article, qui a précisément pour titre « Turning the World Upside Down in 1 Corinthians 15 ».

Les vv. 53-54 amènent les auditeurs à imaginer cette transformation comme quelque chose qui prendra place quand le corps actuel (le corps *psychique*) sera revêtu du corps *pneumatique*.

Ainsi, plutôt que d'éliminer en cours de route « la chair et le sang », Paul laisse entendre que des éléments de statut inférieur comme la chair seront transformés et incorporés dans la nouvelle création, dans le règne de Dieu qui vient.

5. Quelques implications

Dans le milieu intellectuel méditerranéen de l'époque de Paul circulaient deux conceptions largement admises concernant le corps humain :

- notre corps est un microcosme : une version miniature de l'univers tout entier ;

- les éléments qui nous entourent et nous traversent forment une seule entité avec notre corps ; la surface de notre corps n'est pas une frontière étanche⁵.

Si les auditeurs de Paul partageaient ces conceptions, l'argumentation de celui-ci avait pour eux des implications qu'il n'avait pas besoin d'explicitier. Si le corps *psychique* est compris comme un microcosme, participant à toutes sortes de substances qu'il a en commun avec son environnement, affirmer la rédemption finale de tous les éléments du corps, c'est affirmer la rédemption finale de tous les éléments du cosmos (et vice-versa). Cela éclaire Rm 8,18-25, qui établit sans ambiguïté une connexion entre la rédemption de nos corps et celle de toute la création.

Nous ne partageons plus cette vision du monde physique. Les scientifiques nous disent aujourd'hui que nos corps ne sont pas des entités statiques : ils changent constamment au fil du temps. Ils sont également en interaction constante avec le reste de l'univers matériel. La matière qui constitue notre corps fait partie de la même histoire que le reste de la matière, une histoire qui remonte au *big bang*. Dans notre compréhension du corps humain et du cosmos physique, aucun des deux n'est statique. Tous deux ont des histoires qui se combinent de manière inextricable au niveau physique.

⁵ D. B. Martin, *The Corinthian Body*, New Haven, 1995, pp. 16 et 18.

Le raisonnement de Paul dans 1 Co 15 nous pousse à imaginer non seulement la rédemption de la *matière* qui compose notre corps, mais celle de l'*histoire* de notre corps, de même que la rédemption de l'histoire du cosmos⁶. Nous ne comprenons pas complètement ce que cela implique mais c'est une façon d'exprimer de façon contemporaine ce que Paul dit dans Rm 8,18-25.

La rédemption du cosmos et du corps humain signifie évidemment davantage que la rédemption de la matière physique⁷ mais 1 Corinthiens 15 nous pousse à affirmer que la matière ne peut pas être exclue du règne de Dieu qui vient. Paul affirme que le corps humain de chair, au lieu de se trouver tout au bas de la hiérarchie cosmologique, sans aucune part à la vie à venir, sera élevé par Dieu au même niveau que tout ce qui sera racheté et transformé dans la nouvelle création.



⁶ Cf. Richard Bauckham et Trevor Hart, *Hope Against Hope : Christian Eschatology at the Turn of the Millennium*, Grand Rapids, 1999, pp. 122-132.

⁷ « En ressuscitant nos corps mortels, Dieu ne rachètera pas uniquement ce corps, le lieu de notre existence, mais notre vie incarnée tout entière : l'ensemble de nos relations, de nos expériences et de nos rencontres, tout ce qui constitue notre identité. » (Lyle Dabney, « Justified by the Spirit : Soteriological Reflections on the Resurrection », *International Journal of Systematic Theology*, 3/2001, pp. 61-62).

Quel corps pour les ressuscités?

par **Daniel SCHIBLER**,
pasteur dans l'Eglise
Evangelique Réformée
du canton de Vaud¹
(Suisse)

1 Corinthiens 15,35-44.49-50

Les citations bibliques proviennent de la *Bible du Semeur*.

Chère communauté rassemblée en ce dimanche de Pâques !

La mort est-elle la fin de toutes choses ? Il est des gens pour qui se poser une telle question est aussi absurde que de vouloir savoir où nous nous trouvions ou ce que nous étions avant notre conception ! Une telle attitude se heurte de front au texte sur lequel porte notre prédication, à savoir 1 Corinthiens 15, le chapitre par excellence consacré à la résurrection des morts.

La mort est-elle la fin de tout ? Reste à savoir : la fin de quoi ? En effet, bien des personnes rapportent que le proche ou le parent qu'ils ont perdu continue à vivre au travers de leurs souvenirs, et cela de manière indéfectible jusqu'à leur propre mort. Qui ne se souvient pas de ses parents, de ses frères et sœurs ou d'autres personnes qui nous ont été proches, même longtemps après leur mort ? Ne serait-ce que dans notre mémoire, ces personnes continuent à vivre en nous, c'est-à-dire dans notre esprit.

Pourtant ce n'est pas de cela que Paul nous parle ici. Il s'efforce de mener un cran plus loin la réflexion pour répondre à la question qui peut travailler ceux qui ont perdu un être cher : « Mais, demandera peut-être quelqu'un, comment les morts reviendront-ils à la vie ? Avec quel corps reparaîtront-ils ? » (1 Co 15,35). Cette question, nous n'y échappons pas, quand bien même certaines personnes continuent à vivre dans nos souvenirs. Car nous sommes incapables de dissocier la personne de son corps ; dans nos souvenirs non plus. Impossible de dissocier, car nous sommes après tout de cette terre, de corps comme d'esprit. De cette terre, oui, mais pas seulement ! Et c'est là le point décisif.

¹ Prédication de Pâques présentée le 23 mars 2008 à la paroisse de langue allemande (PLA) de Vevey, Suisse. Prononcée en allemand, elle a été traduite par Jean-Jacques Streng.

Complètement autre

Dans un couvent, deux moines discutaient de cette même question : « Comment les morts reviendront-ils à la vie ? Avec quel corps reparaitront-ils ? » (1 Co 15,35). Ils se firent alors mutuellement la promesse suivante : celui qui mourra le premier devra faire savoir à l'autre si leurs représentations de l'au-delà étaient justes ou non. Ils convinrent qu'un simple mot latin suffirait : ou bien *taliter* (c'est bien comme on l'imaginait) ou bien *aliter* (c'est différent), par rapport à la manière dont ils se représentaient l'au-delà. L'un d'eux mourut et, rayonnant, il dit à son frère non pas un simple mot mais toute une phrase : *nec taliter nec aliter, sed totaliter aliter* (ce n'est ni comme prévu ni différent, mais c'est complètement autre chose). Si ces deux moines avaient lu 1 Co 15, ils seraient parvenus d'emblée à cette conclusion.

Il faut bien garder à l'esprit que Paul avait affaire à des gens qui niaient la résurrection. Et la question que ceux-ci posaient était rhétorique : « Comment les morts reviendront-ils à la vie ? Avec quel corps reparaitront-ils ? » On comprend mieux alors sa réaction vive : « Insensés que vous êtes ! » (1 Co 15,36). Ces négateurs de la résurrection n'éprouvaient pas de doutes sincères, comme nous en avons tous à combattre, mais leur question trahissait une attitude de raillerie, de scepticisme condescendant. Ils pensaient détenir l'atout suprême contre cette croyance en la résurrection. Ils se comportaient exactement comme les sadducéens qui venaient poser à Jésus une question inepte : dans l'au-delà, parmi les sept époux d'une veuve qui les perd l'un après l'autre, lequel serait son mari (Mt 22,23s) ? Les premiers comme les seconds cherchaient à ridiculiser la foi en la résurrection parce qu'ils n'y croyaient tout simplement pas.

Or les choses n'ont pas changé depuis. Beaucoup restent convaincus aujourd'hui que le message s'effondre dès le moment où l'on essaie de se représenter le comment de la résurrection. Est-ce que ce sera vraiment ce corps terrestre, avec des os, des muscles et des organes ? Un corps en plus en perpétuelle mutation ! Depuis la naissance jusqu'à la mort, des cellules meurent et d'autres naissent. Avec quel corps ressuscite-t-on : celui de l'enfant ou celui de la personne âgée ? Ce sera naturellement celui de la fleur de l'âge !

Mais qu'arrivera-t-il si un enfant meurt, restera-t-il éternellement enfant ? Et qu'en est-il des handicapés ?...

Ce genre de questions reste encore trop tributaire d'une vision matérialiste des choses. Ce n'est pas de cela que Paul veut parler. Il nous faut vraiment regarder le texte de plus près !

Les images à la rescousse

Lorsque notre imagination touche à ses limites, les images sont ce qui peut le mieux nous aider à voir plus clair : « Dans la nature, la graine que vous semez ne peut reprendre vie qu'après être passée par la mort. Lorsque vous faites vos semailles, vous ne mettez pas en terre le corps que la plante aura quand elle aura poussé, mais une simple graine, un grain de blé par exemple ou quelque autre semence. Et Dieu lui donne le corps qu'il veut. A chaque semence correspond un corps particulier » (1 Co 15,36-38). Dans quelle mesure une semence *meurt*-elle quand on la sème ? Réponse : elle pourrit et se décompose. Sous la surface de la terre se déroule alors une mystérieuse transformation. La vie reste présente dans cette semence, une vie nourrie par l'eau et l'humus. Et cette vie se développe. Quelle différence entre un grain de blé et l'épi ! La nature nous offre ici une métaphore de la résurrection des morts.

Mais faisons bien attention !

Une véritable transformation (une métamorphose) est nécessaire, absolument indispensable, comme pour la chenille qui devient papillon. Paul parle littéralement de *corps* :

« Dieu lui donne le corps qu'il veut. A chaque semence correspond un corps particulier. »

Autrement dit : la semence **n'est plus** une semence. Elle *meurt*. C'est pourquoi, une fois qu'il a fini de présenter ses images, Paul ajoute cette phrase importante : « Nos corps de chair et de sang ne peuvent accéder au Royaume de Dieu : ce qui est corruptible ne peut avoir part à l'incorruptibilité » (1 Co 15,50). Là intervient une rupture : c'est la mort. Cette mort en un certain sens est définitive par rapport à la vie que nous connaissons maintenant dans ce corps.

L'expression *la chair et le sang* décrit plus que notre constitution physique (la matière dont nous sommes faits ici-bas). Sous la plume de Paul, elle désigne aussi l'homme « naturel » : sa vie physique, mais aussi tout ce qui touche à sa pensée, à ses sentiments et à sa volonté. C'est donc toute cette condition qui meurt définitivement ; ce régime de vie là n'a aucun accès au *Royaume de Dieu*. Paul insiste sur l'absolue nécessité d'une transformation du *corruptible* pour pouvoir atteindre l'*incorruptibilité*. La résurrection du corps n'est en aucun cas à comprendre comme la résurrection à cette vie terrestre, à savoir *la chair et le sang*.

Combien de malentendus viennent de ce qu'on reste prisonnier des représentations de cette existence terrestre ! Le monde de la résurrection n'est pas la continuation en ligne directe de notre monde terrestre. C'est un monde nouveau, une nouvelle création. Tout comme le disait le moine cité plus haut : *totaliter aliter* (totalement autre). « Voici, je renouvelle toutes choses », nous dit le Seigneur ressuscité (Ap 21,5). Mais cela n'enlève rien à la valeur de notre corps terrestre. Bien au contraire, *la chair et le sang* conservent leurs droits et leur utilité aussi longtemps que le cours de ce monde se poursuit. Ils sont un outil et un instrument par lesquels Dieu réalise ses plans et ses objectifs en ce monde.

De plus, ce corps terrestre a la vocation d'être le « temple du Saint-Esprit », une habitation de Dieu sur terre. Ce serait désobéir que de négliger ce corps terrestre ou de le priver des soins et de l'entretien nécessaires. N'oublions pas que « la Parole de Dieu » éternelle « est devenue chair [et sang] et a vécu parmi nous » (Jn 1,14). Comment pourrions-nous donc ne pas accorder l'attention qu'elle mérite à notre nature physique terrestre ?

Et pourtant, ce corps qui est le nôtre aujourd'hui n'aura pas part au monde à venir. Si toute notre existence ne gravite qu'autour du pôle de notre corps (remise en forme, *bodybuilding*, *lifting*, chirurgie esthétique, etc), l'univers de la résurrection nous restera inaccessible. Question personnelle : qu'est-ce qui est déterminant pour ma vie, qu'est-ce qui en constitue le centre névralgique ? Est-ce seulement *la chair et le sang* (comme c'est le cas presque exclusivement dans les médias), donc surtout le monde des instincts naturels ? Si tel est le cas, on passe totalement à côté du monde de l'*incorruptibilité* et donc à côté de l'espérance.

Car *ce qui est corruptible ne peut avoir part à l'incorruptibilité* (1 Co 15,50b). Et pourtant, *la chair et le sang – ce qui est corruptible* – ont leur mission, à savoir la **préparation** à *l'incorruptibilité*. De même que *la simple graine*, une fois *semée, meurt* (se décompose, pourrit), est mystérieusement transformée et devient un épi (non sans l'intervention de l'eau et de l'humus), de même notre corps terrestre est ressuscité pour devenir un corps surnaturel (cf. 1 Co 15,44).

Terrestre – surnaturel

D'autres traductions proposent « naturel » et « spirituel ». Le problème vient surtout de la seconde notion, le *corps* « *surnaturel* » ou « *spirituel* ». Que faut-il entendre par là ? Ce ne peut être le pendant d'un épi ! Nous nous heurtons là à nos limites, tout comme lorsque nous cherchons la source ultime de la puissance de cette transformation (le *corruptible* qui devient *incorruptible*). En tout cas, *spirituel* ne veut pas dire « immatériel » ou « incorporel ».

C'est bien un corps que nous recevons : « Aussi vrai qu'il existe un corps doté de la seule vie naturelle, il existe aussi un corps régi par l'Esprit » (1 Co 15,44). Mais comment se présente ce dernier ? Il s'agit certainement d'une forme de vie **nouvelle**, de celle du « **nouveau** monde », de celle de la résurrection. Je n'irai pas jusqu'à dire que c'est la vie du Christ ressuscité, tel qu'il est apparu à ses disciples après Pâques (entre autres : reconnaissance de ses plaies, franchissement de portes fermées, voir Lc 24,13-43). Il y a peu d'indices pour affirmer que notre corps sera *surnaturel* de **cette** manière. Ce qui est sûr en tout cas, c'est que même après Pâques, Jésus n'a pas été un simple « esprit » (Lc 24,37) mais le premier de la **nouvelle** création, la première des **nouvelles** créatures, le prototype même de la **nouvelle** forme de corps de ressuscité. « Comme les premiers fruits de la moisson, il annonce la résurrection des morts » (1 Co 15,20). De même que notre vie terrestre ne saurait nier sa parenté avec Adam (nous péchons, nous mourons), de même notre vie éternelle sera façonnée pour ressembler à Christ.

« Viens Esprit du Dieu vivant,
sois le maître en moi... »

(Cantique de la Pentecôte)

Même si l'on n'arrive pas à définir exactement la continuité entre cette vie et la prochaine, même s'il n'y a pas d'équivalence entre ce corps terrestre et le corps surnaturel puisque Dieu transformera notre corps en quelque chose de « totalement autre » (*totaliter aliter*), il n'empêche que notre vieille nature physique porte déjà en elle le germe de la nouvelle nature physique. Seulement, ce germe ne consiste pas en un quelconque reste terrestre (théorie de la réincarnation), mais en « l'Esprit qui ressuscite » (Rm 8,11).

« Et si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts **rendra aussi la vie à vos corps mortels par son Esprit** qui habite en vous. »

C'est donc « dès à présent » que l'Esprit de Dieu agit dans nos corps mortels. Il crée le miracle de la vie nouvelle. Non, ce n'est « pas encore » pleinement accompli, mais cela y mène. A nous de donner à l'Esprit de Dieu l'occasion de reformer, de remodeler, dès à présent, toute notre vie, pour qu'elle ressemble au modèle qu'est Jésus. Partout où le Saint- Esprit peut faire son œuvre en nous et à travers nous, là est présent (et là seulement ?) ce germe de vie qui, à travers tout ce qui conduit à la mort, donnera naissance, à la fin des temps, à la nouvelle nature physique, au corps de résurrection.

AMEN



Puis-je donner un sens aux souffrances ?

**par Gérard
PELLA-GRIN,**
*pasteur dans l'Eglise
Evangelique
Réformée du Canton
de Vaud à Vevey
(Suisse)*

Quatre réponses de la première épître de Pierre

En travaillant la première épître de Pierre, il m'a semblé faire une découverte ! Dans une courte épître, le même auteur offre à ses lecteurs quatre interprétations différentes des souffrances qu'ils traversent, quatre regards complémentaires sur la même réalité.

Pour approfondir cela, j'ai proposé quatre prédications – relativement espacées dans le temps – à mes paroissiens. A chaque fois, ils ont reçu la même fiche A5, recto verso, reproduisant les quatre extraits de l'épître concernés, ainsi que les dates projetées pour les quatre prédications.

Voici donc cette fiche, suivie des quatre prédications. N'hésitez pas à vous en servir et à les remanier selon vos convictions !

1 Pierre. Chapitre 4 :

jour/mois

12 Bien-aimés, ne trouvez pas étrange d'être dans la fournaise de l'épreuve, comme s'il vous arrivait quelque chose d'anormal.

13 Mais, dans la mesure où vous avez part aux souffrances du Christ, réjouissez-vous, afin que, lors de la révélation de sa gloire, vous soyez aussi dans la joie et l'allégresse.

14 Si l'on vous outrage pour le nom du Christ, heureux êtes-vous, car l'Esprit de gloire, l'Esprit de Dieu, repose sur vous.

1 Pierre. Chapitre 5 :

jour/mois

8 Soyez sobres, veillez ! Votre adversaire, le diable, comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer.

9 Résistez-lui, fermes dans la foi, sachant que les mêmes souffrances sont réservées à vos frères dans le monde.

10 Le Dieu de toute grâce, qui vous a appelés à sa gloire éternelle en Christ, vous rétablira lui-même après que vous aurez souffert un peu de temps ; il vous affermira, vous fortifiera, vous rendra inébranlables.

11 A lui la domination pour les siècles ! Amen.

1^{ère} prédication : 1 Pierre 1,6-7

Autre texte biblique : Deutéronome 8,7-16

Donner un sens...

Donner un sens à ce que nous vivons...

Voilà une des activités humaines par excellence !

On raconte l'histoire de ces trois hommes qui travaillaient dur dans une carrière de pierres.

Quand on leur demandait ce qu'ils faisaient,

le premier répondait en râlant : « Je m'éreinte à bosser pour un salaire de misère. C'est une vraie galère ! » ;

le deuxième répondait avec beaucoup de dignité : « Je travaille dur pour nourrir ma famille. Pour moi, c'est cela qui compte ! » ;

le troisième répondait avec des yeux pétillants de lumière : « Vous savez... je participe à la construction d'une cathédrale ! »

Tous les trois vivaient la même chose mais ils donnaient un sens différent à ce qu'ils vivaient. Et ça change tout !

Presque tout : ils avaient probablement tous les trois mal aux bras ou au dos en fin de journée...

mais l'ambiance, l'état d'esprit, le tonus, l'énergie, la fatigue, le moral...

tout cela va être affecté par le sens que nous donnons aux choses que nous vivons.

C'est humain, profondément humain de chercher à donner un sens à sa vie.

Il me semble que ce besoin est encore plus impérieux quand nous vivons des choses douloureuses.

Quel sens puis-je donner aux souffrances qui surviennent dans ma vie ?

Un exemple : cette jeune femme surnommée Plume parce qu'elle ne pesait que 34 kilos.

En octobre 2000, elle faisait le trottoir pour payer la drogue dont elle était dépendante lorsqu'elle fut agressée violemment.

Après dix jours dans le coma et cinq mois de soins intensifs, elle se retrouve tétraplégique...

Quel sens peut-elle donner à ce qui lui est arrivé ?

- Une punition ?
- Une horrible injustice ?
- Une fatalité ?

Non ! Elle choisit de donner un sens positif à son drame :

« Avant mon agression, confie-t-elle à Elizabeth Sombart, qui l'a accompagnée longuement dans sa traversée de la nuit ; avant mon agression, j'étais dépendante beaucoup plus que maintenant (en fauteuil roulant).

J'étais dépendante, mais pas physiquement... dans l'âme ; et quand l'âme est en dépendance, tu es comme un déchet.

Tandis que maintenant, mon corps ne bouge plus, mais mon âme est libre. »

Plume est morte l'été 2007, à 33 ans.

Sur son faire-part, on pouvait lire ce témoignage :

« J'aimerais ici témoigner de la joie et de la certitude que de tout mal naît la possibilité d'une renaissance. » (24 heures du 14 juillet 2007).

Puis-je donner un sens aux souffrances qui surviennent dans ma vie ?

C'est la question que se posaient déjà les premiers chrétiens, confrontés à l'hostilité, la moquerie, la souffrance...

alors qu'on leur avait dit que Jésus était Seigneur, Ressuscité, Vainqueur...

Comment comprendre ce qui nous arrive ?

La première épître de Pierre s'adresse à ces chrétiens souffrants... pas tellement pour les consoler... mais pour les aider à donner du sens à leurs souffrances.

Nous ne pouvons pas forcément plaquer l'interprétation que Pierre donne de la persécution sur nos problèmes de santé, de travail ou de relations... mais je pose l'hypothèse que nous pouvons nous inspirer des clés de lecture qu'offre Pierre pour interpréter ce que nous vivons.

Si Pierre ne donnait qu'une interprétation de la souffrance, ça risquerait d'être simpliste et enfermant, mais il m'a semblé entendre quatre interprétations différentes de la souffrance dans cette même épître.

J'aimerais vous les offrir tour à tour toutes les quatre, dans quatre prédications différentes, en vous invitant à discerner l'interprétation qui correspond le mieux à ce que vous vivez.

La première clé de lecture considère la souffrance comme une épreuve.

C'est une interprétation de la réalité qui a ses lettres de noblesse dans la Bible :

le Deutéronome en particulier interprète ainsi les longues années de désert et de dénuement :

C'est lui, le SEIGNEUR, qui a permis cela

« afin de te mettre dans la pauvreté, l'humilité

et de t'éprouver... pour rendre heureux ton avenir » (Dt 8,16).

Parler d'épreuve,

c'est reconnaître la main de Dieu derrière ce qui nous arrive...

c'est affirmer une relation avec lui au cœur de nos pauvretés.

Je ne suis pas soumis au hasard, au déterminisme, ou au bon vouloir des humains.

Quelqu'un conduit l'histoire même si je ne comprends ni comment ni pourquoi les choses se passent ainsi.

L'image de l'épreuve permet alors de dire cette confiance en Dieu au cœur des difficultés.

Comme le dit le prophète Zacharie :

« Je l'épurerais comme on épure l'argent.

Je l'éprouverais comme on éprouve l'or.

Lui, il invoquera mon Nom

Et moi, je l'exaucerai.

Je dirai : « C'est mon peuple ! »

Et lui dira : « Mon Dieu, c'est le SEIGNEUR ! »

Zacharie précise ainsi l'image de l'épreuve en parlant de l'or qui est éprouvé : c'est le passage par le feu.

Cela permet d'exprimer à la fois...
que c'est par moments très dur, très chaud...
que c'est par moments déconcertant, bouleversant, insupportable...
de passer par l'épreuve
MAIS que cela peut avoir un sens !

Quand on passe par le feu
- Pierre reprend l'image et la précise encore -
c'est notre foi qui est éprouvée et épurée comme l'or,
c'est notre foi, « beaucoup plus précieuse que l'or »,
qui est en jeu dans cette épreuve :
combien de personnes ont perdu la foi à cause de la souffrance ?
Mais combien d'autres ont mûri, grandi, changé intérieurement au
travers de la souffrance ?
Comme Plume, comme Job, comme Edmée... comme vous et moi !
Quelle foi aurions-nous ?
Quel genre de personnes serions-nous, si la vie nous avait toujours
accordé ce que nous souhaitions ?

Voilà ce qu'exprime cette image de l'épreuve.
Je ne sais pas si elle correspond à votre vécu.
Je ne sais pas si elle parle à votre cœur.
Mais je vous l'offre comme une première clé de lecture,
comme une première tentative de donner du sens à ce que nous
vivons.

2^{ème} prédication : 1 Pierre 2,20-25

Autres lectures bibliques : Esaïe 53,1-6 ; Jean 15,18-20

Le Christ aussi...

Le Christ aussi a souffert...

« Le Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un modèle afin que vous suiviez ses traces » (v. 21).

« Le Christ aussi », c'est la deuxième réponse de Pierre à notre question du sens que peuvent revêtir les souffrances.

« Vous suivez ses traces », voilà le sens que vous pouvez donner à votre vie malmenée par la souffrance.

Que vivaient les chrétiens auxquels Pierre s'adresse ?

Les spécialistes ont remarqué que cette épître n'utilise pas les termes techniques de la persécution, que son auteur a encore une opinion positive du pouvoir politique, contrairement à l'auteur de l'Apocalypse. Pierre écrivait donc avant les persécutions officielles et généralisées qui commenceront avec l'empereur Domitien (de 81 à 96 après J.-C.).

Ses frères et sœurs connaissent les vexations, les critiques, les railleries, parois même les passages à tabac dont les chrétiens ont été victimes dès l'origine de la part de leurs concitoyens païens ou de leurs anciens coreligionnaires.

« Vous pouvez vivre cela comme une *épreuve* au travers de laquelle votre foi est purifiée comme l'or dans le creuset », disait Pierre dans le chapitre précédent.

« Vous pouvez vivre cela comme un chemin *sur les traces du Christ* », nous dit Pierre dans ce deuxième chapitre.

Viendront encore une troisième et une quatrième façons de donner du sens à nos souffrances.

Pour l'instant, j'aimerais mettre en valeur la chance que nous avons de ne pas être limités à une seule interprétation, car chacune a ses richesses *et* ses limites :

Quand je vois la souffrance comme une épreuve, et seulement une épreuve, je cours un danger !

Je risque de voir Dieu en dehors et au-dessus de moi ; je risque même de le voir comme un Dieu impassible, voire cruel, qui me fait passer par le feu... pour me purifier... comme un père bat son fils « pour son bien ».

Combien d'hommes et de femmes ont rejeté la foi parce qu'ils ont vu Dieu comme ce Dieu cruel qui envoie un cancer à celui-ci et une dépression à celle-là ?

L'image de l'épreuve est parlante et bienfaisante à condition de ne pas l'utiliser comme une grille de lecture qui expliquerait tout ; à condition de veiller à ce qu'on dit de Dieu quand on utilise cette métaphore ; à condition de la garder comme une interprétation à côté d'autres.

En nous disant : Christ aussi a souffert, Pierre approfondit et enrichit cette lecture de la réalité.

Dieu est non seulement au-dessus et en dehors de la souffrance, il y est entré avec nous et pour nous.

Oui, en Christ, Dieu est entré dans la souffrance...

et la souffrance est entrée en Dieu.

Quand Jésus était torturé sur la croix, pensez-vous que son Père était impassible ?

Le Dieu impassible est celui des philosophes, alors que le Père de Jésus a des entrailles de miséricorde.

Dans les paraboles forgées par Jésus, il remue ciel et terre pour une brebis perdue ; il court à la rencontre de son fils perdu et retrouvé pour le serrer dans ses bras.

En Christ, je vois Dieu entrer dans la souffrance.

En Christ, j'ose croire que Dieu souffre et pleure avec ceux qui souffrent.

Pierre invite ses frères et sœurs à méditer cela comme une réalité importante de la foi.

La souffrance du Christ n'est pas qu'un accident de parcours qui n'a duré que quelques heures, une injustice rapidement réparée par la résurrection...

mais le chemin par lequel il nous a sauvés et le mystère pascal dans lequel nous sommes invités à entrer nous aussi :

« Le Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un modèle afin que vous suiviez ses traces :
lui qui n'a pas commis de péché et dans la bouche duquel il ne s'est pas trouvé de tromperie ;
lui qui, insulté, ne rendait pas l'insulte ;
dans sa souffrance ne menaçait pas mais s'en remettait au juste Juge (cf. Mc 14,60-65) ;
lui qui, dans son propre corps a porté nos péchés sur le bois, afin que, morts à nos péchés, nous vivions pour la justice ;
lui dont les meurtrissures nous ont guéris » (vv. 21-24).

Pierre reprend ici le célèbre poème du Serviteur (Esaïe 53) et il le complète avec des souvenirs de la Passion de Jésus. Il invite ainsi ses lecteurs à méditer sur la souffrance de Jésus. C'est une forme de prière qui aura beaucoup d'importance dans l'histoire de l'Eglise. Contempler le Crucifié, méditer sur sa Passion, nous révèle quelque chose de central pour la foi chrétienne : Dieu est entré dans la souffrance de l'humanité. C'est une révélation typiquement christique. C'est une lumière et une force dans l'épreuve. « Christ aussi... Je peux suivre ses traces. »

Suivant les circonstances que nous avons à traverser, le Dieu crucifié apparaît comme la seule réponse et la seule espérance. J'en ai fait l'expérience au bord de la tombe de Luc. Ce jeune homme de 17 ans était sportif, sympathique et ouvert à la foi. Il avait été invité à une soirée chez un copain dans un village de campagne. Après une fête chaleureuse, ils étaient quelques-uns à attendre le dernier train quand l'un d'eux lança un défi : le premier qui parviendrait sur un des tanks chargés sur les wagons stationnés en gare ! Luc fut le premier... et il déclencha un arc électrique qui le brûla si gravement qu'il en mourut quelques heures plus tard. Quand nous nous sommes retrouvés au cimetière avec sa famille et ses amis, l'atmosphère était très lourde. Les parents étaient atterrés par la mort de leur fils unique et certaines des amies de Luc semblaient prêtes à se jeter dans la tombe avec son cercueil.

Ce jour-là, dans cette atmosphère pesante, j'ai perçu que je n'aurais rien à leur dire si Dieu n'avait pas lui aussi connu la souffrance et la mort.

Il y a des moments où Dieu semble totalement absent ou impuissant, comme l'écrit Dietrich Bonhoeffer dans une prison de la Gestapo :

« Dieu se laisse déloger du monde et clouer sur la croix (...) »

Christ ne nous aide pas par sa toute-puissance mais par sa faiblesse et ses souffrances.

Voilà la différence décisive d'avec toutes les religions.

La religiosité de l'homme le renvoie dans sa misère à la puissance de Dieu dans le monde,

Dieu est le *deus ex machina*.

La Bible le renvoie à la souffrance et la faiblesse de Dieu ;
seul le Dieu souffrant peut aider. »¹

¹ Dietrich Bonhoeffer, *Résistance et Soumission*, Genève, Labor et Fides, 1967, pp. 162-163 ; édition de 2006 : pp. 431-432.

3^{ème} prédication : 1 Pierre 4,12-14

Autres lectures bibliques : Romains 8,22-25 ; Jean 15,18-20

Pourquoi ça m'arrive à moi ?

Ce « pourquoi » traverse les âges... mais il s'est encore intensifié en Occident ces dernières décennies.

Avec les progrès techniques et médicaux, nous estimons avoir droit au bien-être et à la santé. Tout ce qui remet en cause mon bien-être et ma santé est perçu comme anormal. Le médecin est un incapable s'il n'arrive pas à me guérir. A tel point qu'un ami pédiatre m'a dit ressentir la pression juridique peser sur son art. Les parents, en effet, sont prêts à contacter leur avocat si tout ne se passe pas comme ils l'espéraient pour leur enfant.

Autant certaines générations ont été masochistes, autant la nôtre est devenue allergique à la souffrance.

Pourquoi est-ce que ça m'arrive à moi ? C'est injuste. C'est anormal.

Par-delà les siècles, la parole de Pierre résonne de manière étonnamment moderne et pertinente quand il nous dit : « Mes amis, ne trouvez pas étrange d'être dans la fournaise de l'épreuve comme s'il vous arrivait quelque chose d'anormal » v. 12².

Je demande pourquoi...

et Pierre me répond : pourquoi pas ?

Ce n'est pas étrange de passer par le feu...

Ce n'est ni une punition ni une anomalie.

« STOP ! ne va pas trop vite ! » me dira ici un lecteur attentif de la Bible : Pierre ne parle pas de la souffrance en général. Il s'adresse à des chrétiens qui sont « outragés pour le nom du Christ » (v. 14).

² Traduction proposée par Enzo Bianchi, *Une vie différente*, Paris, Editions Parole et Silence, 2005, p. 140. Le prier de Bose nous offre là un excellent commentaire de la première épître de Pierre.

L'incendie dont il est question, c'est la souffrance infligée par leur entourage.

Il n'est pas étrange que les chrétiens soient malmenés,
parce qu'ils sont porteurs
- du même message que le Christ
- des mêmes valeurs que le Christ
- du même Esprit que le Christ.

Ils vont donc entrer en confrontation avec les valeurs de ce monde.
« Si vous étiez du monde, dit Jésus à ses disciples, le monde aimerait ce qui lui appartiendrait, mais vous n'êtes pas du monde...
S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront vous aussi ; s'ils ont observé ma parole, ils observeront aussi la vôtre » (Jn 15,18-20).

C'est cette solidarité entre Jésus et ses disciples qui explique leur persécution ; c'est cette solidarité qui permet à Pierre de dire à ses frères et sœurs : « Vous *participez* aux souffrances du Christ. »

Le verbe employé est très fort : le chrétien n'imite pas seulement l'exemple du Christ (2,21), il partage ses souffrances. Et réciproquement : Christ partage les souffrances de son peuple. Souvenez-vous : Jésus demande à Saul de Tarse : « Pourquoi me persécutes-tu ? » (Ac 9,4) alors que Saul s'en prenait aux disciples.

Pierre donne ici un sens à la souffrance des persécutés : vous prenez part aux souffrances du Christ (c'est le verbe de la *communio* : *koinôneite*, de *koinônia*). Vous aurez donc part à sa joie et à sa gloire quand il sera manifesté dans sa gloire.

Souffrance ici-bas, joie dans l'au-delà !? Non, mieux encore : Pierre forge une nouvelle béatitude pour les persécutés :
« Heureux, si vous êtes outragés pour le nom du Christ, car l'Esprit de gloire, l'Esprit de Dieu, repose sur vous » (v. 14).
Aujourd'hui déjà, par l'Esprit de Dieu, les chrétiens ont part à la joie et à la gloire du Seigneur.

Deux mots à propos de la gloire : « La gloire était dans l'Ancien Testament la manifestation visible de la présence de Dieu (par exemple dans le temple, 1 R 8,11) ; notre auteur veut donc dire que

les chrétiens, qui sont le temple spirituel de Dieu sur la terre (1 Pi 2,5), sont réellement visités par cette présence lorsqu'ils suivent les chemins sur lesquels le Christ les a précédés³. »

Combien d'hommes, de femmes et d'enfants sont, aujourd'hui encore, « outragés pour le nom du Christ » ? En Irak, en Corée du Nord, en Chine, en Érythrée, en Arabie saoudite ou au Kirghizstan. Mais nous ? Pouvons-nous trouver là de quoi donner un sens à notre situation, à nos souffrances, qui sont la plupart du temps d'un autre ordre que la persécution ?

Avec l'aide de l'apôtre Paul, je me risque à une actualisation du message de Pierre :

Mes amis, ne trouvez pas étrange d'avoir à souffrir comme s'il vous arrivait quelque chose d'anormal.

Regardez le Christ,

Regardez les disciples,

Regardez aussi le monde qui vous entoure :

« La création tout entière gémit

dans les douleurs de l'enfantement » (Rm 8,22).

Et vous pensez pouvoir éviter la souffrance !

Ce serait prétendre échapper à la condition humaine.

Regardez les journaux de cette semaine.

Regardez ce qui se vit dans nos hôpitaux ou dans nos établissements médico-sociaux. La plupart d'entre nous, en devenant âgés, allons perdre peu à peu nos facultés, devenir un poids pour les autres, ou même perdre notre dignité, voire notre identité.

A vrai dire, la souffrance n'est ni une anomalie ni une punition. La souffrance peut devenir le lieu de l'épreuve.

C'est la première clé de lecture que nous a offerte Pierre. Souvenez-vous de l'or qui passe par le feu.

La souffrance peut devenir le lieu de la suivance. C'est la deuxième clé que nous a offerte Pierre : le Christ aussi a souffert et nous suivons ses traces.

³ Pierre Prigent, *Suivre le Christ avec la première épître de Pierre*, Lyon, Olivétan, 2006, p. 131.

La souffrance peut devenir le lieu de l'Esprit, c'est la clé que Pierre nous offre aujourd'hui :
l'Esprit de Dieu repose sur vous qui souffrez avec lui.
Et enfin, la souffrance peut devenir le lieu du combat spirituel, c'est la quatrième clé, que nous méditerons dans notre prochaine prédication.

Personne ne vous oblige à utiliser ces clés de lecture pour donner du sens à ce que vous vivez.

L'une vous touchera peut-être plus que l'autre et vous aidera à faire de ce qui vous arrive le lieu d'une communion plus profonde avec Dieu.

Avec Pierre,
Avec Paul,
Avec les Psaumes et les Béatitudes,
je crois que la joie peut germer au cœur même de l'épreuve.
Je crois que la souffrance peut devenir la faille dans la forteresse, par laquelle l'Esprit vient nous rejoindre.
Je crois que « l'Esprit vient en aide à notre faiblesse ».
Je crois que le Seigneur est proche de ceux qui ont le cœur brisé.

4^{ème} prédication : 1 Pierre 5,8-11

Autres lectures bibliques : Job 1,6-12 ; Luc 4,1-2

On m'a raconté l'histoire – authentique – d'un homme atteint par la sclérose en plaques. A tel point qu'il a dû quitter son travail de maçon et qu'il s'est retrouvé en chaise roulante. Mais il a connu une amélioration étonnante qui lui a permis de retrouver assez de force pour reprendre son travail.

Son épouse pense que c'est le *résultat* du régime de la doctoresse K, qu'elle a suivi scrupuleusement avec lui.

Lui pense que c'est une *guérison* qu'il a reçue en allant à Lourdes.

Le groupe de prière du village pense que c'est un *exaucement* de leurs prières.

Son ami Bernard pense qu'il a eu une *chance* inouïe et son pasteur pense qu'il a reçu une *grâce* particulière parce que, disent-ils tous les deux, il y a tant de malades qui suivent le régime de la célèbre doctoresse, qui vont à Lourdes ou pour qui l'on prie sans qu'ils soient pour autant guéris...

Qui a raison ?

Quel sens donner à ce qui nous arrive ?...

La première thèse que j'aimerais vous proposer, c'est que la réalité est complexe. Comme le montre cette histoire, la réalité est plus complexe que ne le conçoit la médecine toute seule.

Ou la physique...

Ou la psychologie...

Ou l'économie...

Ou la théologie...

Ou la sociologie toutes seules...

Toutes les lectures de la réalité sont partielles et personne ne maîtrise l'ensemble des connaissances ; personne ne perçoit l'ensemble des paramètres qui constituent la réalité.

En parlant du diable comme d'un lion rugissant qui cherche à nous dévorer, que fait la Bible ?

Elle lève le voile sur une des dimensions de la réalité complexe qui est la nôtre. Certains pensent qu'elle utilise des catégories pré-scientifiques qui n'ont plus aucune pertinence aujourd'hui⁴. L'homme moderne, dit-on, ne peut plus croire des choses pareilles.

De quel homme moderne parlons-nous ?

Le professeur de théologie, de médecine ou de lettres ? ou l'être humain moyen du XXI^{ème} siècle ?

A ce sujet, je me suis livré à une expérience toute simple à faire quand on a un ordinateur connecté à internet. Il suffit de taper le mot « diable » dans un moteur de recherche et l'on reçoit en 0,25 seconde la liste de 5'580'000 références avec le mot diable en français ; avec le mot Satan, il a fallu 0,47 seconde pour en trouver 1'910'000. J'en déduis que l'homme et la femme modernes s'intéressent malheureusement au diable... de manière parfois malsaine, et qu'il vaut mieux en parler – et en parler si possible sainement – que de laisser le monopole aux sectes et aux illuminés.

Voici donc la deuxième thèse que je vous propose :

Une des dimensions de la réalité complexe est *la puissance des ténèbres*. Je précise bien : ce n'est qu'une des dimensions. Elle n'explique pas tout...

C'est un peu facile d'attribuer ses problèmes conjugaux au diable ! C'est un peu simpliste de voir dans chaque maladie une attaque de Satan !

Que nous dit l'épître de Pierre ?

Elle ne dit pas que la persécution est causée par le diable mais elle dévoile, par cette métaphore du lion, qu'une force invisible cherche à tirer profit de cette situation pour « dévorer » les chrétiens.

Faut-il donc avoir peur ?

Au contraire, dit Pierre : « Résistez ! »

« Résistez-lui... en demeurant fermes dans la foi. »

Le lion rugit précisément pour manifester sa puissance et pour effrayer sa proie.

⁴ Voir à ce sujet le dossier « démonologie » publié dans *Hokhma* N° 51/1992, avec des contributions de Jean Ansaldi, Christophe Desplanque, James Dunn, Shafique Keshavjee, Didier et Nicole Rochat, Jean-Michel Sordet et Graham Twelftree.

Le combat spirituel consiste ici à ne pas céder à la peur, à rester fermes dans la foi...

La peur... ou la confiance ?

C'est un combat intérieur que nous connaissons bien...

« Il s'agit d'une réalité psychologique ! », me direz-vous,

mais elle revêt une dimension spirituelle quand la foi est en jeu.

Car ce que cherche le lion rugissant, c'est de nous faire perdre la foi.

C'est ainsi qu'il nous dévorerait.

Le livre de Job nous permet d'entrevoir cette réalité :

Pendant des dizaines de chapitres, Job clame son innocence et réclame justice tandis que ses amis cherchent à le convaincre qu'il doit certainement avoir fait quelque chose de mal pour mériter des souffrances pareilles. « Prétends-tu être dans ton droit quand tu dis : Je suis plus juste que Dieu ? » lui dit par exemple Elihou (Jb 35,2).

Mais ni Job ni ses amis n'ont conscience du défi abyssal que l'Adversaire, le Satan, a jeté à Dieu dans ce que nous appelons le Prologue de Job (les premiers chapitres) : « Job te respecte parce que tu le bénis. Mais touche seulement à ses biens ou à sa santé et tu verras : je parie qu'il te maudira en face ! » (cf. Jb 1,11 ; 2,5).

Sous-entendu : « Les humains t'aiment à cause de tes cadeaux. Personne ne peut t'aimer pour toi-même. Pas même Job. »

Ce défi insidieux met en cause non seulement Job mais Dieu lui-même. Il accuse Job et bafoue Dieu.

Se pourrait-il que l'enjeu spirituel de nos souffrances soit effectivement celui-ci :

« Pouvons-nous continuer à aimer Dieu et à lui faire confiance au cœur de la souffrance ? »

La souffrance peut devenir ainsi le lieu d'un *combat spirituel* dont nos cœurs sont les champs de bataille : combat entre la foi et la révolte.

Quand je dis « révolte », je ne pense pas à ces cris légitimes de Job ou des Psaumes qui interpellent Dieu avec leurs pourquoi.

Demander pourquoi, c'est encore nourrir la relation.

En disant « révolte », je pense à cette rupture de confiance, à ce rejet de l'autre qui amène l'être humain à se couper de Dieu.

« Il te maudira en face », parie l'Adversaire.
« Résistez-lui ! » réplique Pierre.
Pour résister, pas besoin de formules magiques ou de formation ésotérique. C'est en demeurant simplement et fermement dans la foi en Christ que nous résistons au diable.

Brièvement, pour conclure, une troisième thèse :
la réalité n'est pas seulement complexité et champ de bataille.
Elle est aussi chant de louange !

« Les cieus racontent la gloire de Dieu,
le firmament proclame l'œuvre de ses mains (...).
Ce n'est pas un récit, il n'y a pas de mots,
leur voix ne s'entend pas.
(Pourtant) leur harmonie éclate sur toute la terre
et leur langage jusqu'au bout du monde » (Ps 19,2-5).

Ne mentionnons donc jamais la puissance des ténèbres sans reconnaître et célébrer la puissance – combien plus lumineuse – du Dieu vivant !

Cette puissance de vie et de résurrection,
que Dieu a manifestée en Jésus, le Christ,
donne aux chrétiens qui souffrent la force intérieure
non seulement de donner un sens à leur souffrance ou de résister au mal, mais de faire l'expérience d'une joie inexplicable, tenue mais imprenable :
la joie de la résurrection,
la joie de l'espérance,
qui vous donne de tressaillir déjà
« même s'il faut que, pour un peu de temps,
vous soyez affligés par diverses épreuves » (1 P 1,6).

La souffrance est limitée dans le temps.
« Un peu de temps... »

L'espérance permet de voir plus loin
et de célébrer déjà la victoire du Vivant :

« Le Dieu de toute grâce,
qui vous a appelés à sa gloire éternelle en Christ,
vous rétablira lui-même après que vous aurez souffert un peu de
temps.

Il vous affermira, vous fortifiera, vous rendra inébranlables.

A lui la vraie puissance pour les siècles des siècles ! »

(1 P 5,10-11).



Chronique de livre

Ronald E. Diprose, *Israël dans le développement de la pensée chrétienne*, Ed. La joie de l'Éternel, 2004.

Ce livre est une reprise, partielle, si j'ai bien compris, de la thèse de doctorat soutenue par Ronald Diprose à la Faculté de Théologie Évangélique de Louvain (Haverlee) en Belgique. L'auteur, actuellement doyen de l'Istituto Biblico Evangelico Italiano, à Rome, traite essentiellement de la place d'Israël dans la théologie chrétienne et plus particulièrement de la théologie du remplacement, c'est-à-dire l'idée selon laquelle le peuple d'Israël aurait été rejeté de l'histoire du salut à cause de son infidélité (refus de reconnaître en Jésus le Messie) et aurait été remplacé par l'Église. Cette théologie a généré une attitude de mépris à l'égard du peuple juif en terre de chrétienté et créé un terrain propice à l'éclosion de l'antisémitisme, avec toutes les conséquences dramatiques qui en ont découlé.

Diprose commence par étudier (chap. 1 et 2) le rôle que la Bible, et particulièrement le Nouveau Testament, attribue au peuple d'Israël, sa place unique dans le plan divin pour sauver le monde. Il montre, en passant en revue les textes du NT parfois évoqués pour étayer la théologie du remplacement, que si l'Église a effectivement hérité de certains privilèges d'Israël, ce dernier n'en est pas pour autant déchu de son appel et qu'il continue à avoir un rôle présent et futur dans l'histoire du salut (Rm 9-11). Parmi les arguments amenés par Diprose pour s'opposer à la théologie du rejet, deux ont retenu mon attention :

1) Il était courant au sein du Judaïsme de l'époque, qu'un mouvement prétende être le reste constituant le véritable Israël, « tout en se gardant bien de s'identifier à l'*Israël total eschatologique* » (p. 67 – le renvoi à l'article « Israël » de Mayer dans *New International Dictionary of the New Testament*, T 2, pp.304-316 est éclairant, particulièrement la p. 312 qui donne une série de références tirées de la littérature intertestamentaire).

Cela signifie qu'en se présentant comme le reste fidèle, l'Église primitive n'avait pas dans l'intention d'exclure Israël.

2) Dans la même veine, il amène une idée pertinente quand il affirme, à la suite de Dunn, que « presque tous les conflits, sinon tous, surgis entre l'Église et la Synagogue, rapportés dans le Nouveau Testament, n'étaient en réalité que des controverses internes, comparables à celles qui secouaient le Judaïsme du second Temple » (p. 45). C'est donc un argument qui va à l'encontre de ceux qui trouvent l'antisémitisme déjà présent dans le NT.

Le chapitre 3 étudie l'éclosion de la théologie du remplacement chez les Pères de l'Église, dès le II^e siècle, avec le pseudo-Barnabé et Justin Martyr, jusqu'à son épanouissement chez saint Augustin et Grégoire le grand au VI^e siècle ; il met en évidence le nombre impressionnant de traités « contre les Juifs » rédigés à l'époque patristique. Les deux chapitres suivants sont consacrés à la place de la théologie du remplacement dans l'histoire de l'ecclésiologie et de l'eschatologie. Diprose soutient la thèse que l'interprétation allégorique de l'AT a permis le développement de la théologie du remplacement. En effet, par cette méthode, on a pu, dans le domaine de l'ecclésiologie, assimiler évêques, presbytres et diacres aux grands-prêtres, prêtres et lévites de l'ancienne alliance ; l'eucharistie fut présentée comme un sacrifice et la table sainte comme un autel. On créa une distinction entre prêtres et laïcs au détriment du sacerdoce universel. Ainsi, l'Église put s'attribuer les prérogatives de l'Israël historique et décréter l'avoir remplacé. Ces conceptions subsistèrent même parfois dans les Églises issues de la Réforme.

Pour introduire son chapitre sur la théologie du remplacement et l'eschatologie, Diprose cite cette parole d'Enzo Bianchi : « Israël est l'aiguillon eschatologique de l'Église, et ce n'est pas un hasard si l'Église a perdu le sentiment de la tension eschatologique, parce qu'elle a progressivement perdu de vue le mystère et la permanence d'Israël » (p. 145). Dans ce chapitre l'auteur suit le rapport entre le déclin du millénarisme et l'idée que l'Église se fait d'Israël (p. 157).

Jusqu'au début du III^e siècle, la plupart des Pères de l'Église attendaient la venue d'un millénium littéral – c'était même un critère d'orthodoxie pour Justin Martyr (*Dialogue avec Tryphon* 80). Mais la théologie du remplacement avait eu pour conséquence le transfert sur l'Église seule de l'attente eschatologique de l'ancien Israël. Puis l'épanouissement de l'exégèse allégorique pratiquée surtout par l'école d'Alexandrie (Clément, Origène), amena à interpréter spirituellement le millénium et à voir de plus en plus l'eschatologie comme déjà réalisée dans l'Église. Augustin, avec son eschatologie réalisée (non pas *réaliste*, comme le rend à tort le traducteur), nia le millénium (*Cité de Dieu* XX.7-9). L'Église est quasiment assimilée au Royaume. Les prêtres et évêques sont les dirigeants du Royaume. Léon le Grand et surtout Grégoire le Grand ont puisé chez saint Augustin la pensée qui leur a permis de mettre en place l'Église triomphante du Moyen Âge.

Les Réformateurs (y compris Calvin – *Institution Chrétienne* IV.2.3 et son commentaire sur Rm 9,30-33) ne se démarqueront pas vraiment des préjugés de leur temps sur les Juifs et la théologie du remplacement.

Mais leur principe de la *sola scriptura* amena à étudier toute l'Écriture. L'aile puritaine de la réforme et ceux qui en sont issus, concluront de leur étude que des promesses bibliques attendent encore leur accomplissement et qu'Israël a encore un rôle à jouer dans l'histoire du salut. Cela explique la part active prise par ces milieux pour faciliter le retour des Juifs en terre d'Israël aux XIX^e et XX^e siècles.

Enfin au chapitre 6 et dans deux appendices, il propose des pistes de réflexion sur les conséquences de l'herméneutique biblique sur la sotériologie et le témoignage chrétien.

Alain DÉCOPPET ■

Bulletin de commande



*Joindre le règlement à la commande.
Adresses : voir page 3 de couverture.*

Nom : Prénom :
Adresse :
Code postal : Ville :
Pays :

Je commande la série 1-92 (sauf n° 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48 et 60 épuisés et progressivement disponibles sur www.hokhma.org) au prix de 109 €, 158 FS (port en sus) soit 75 % de réduction.

J'abonne pour un an la personne suivante, au tarif réduit / normal (*entourer ce qui convient*) :

Nom : Prénom :
Adresse :
Code postal : Ville :
Pays :

Et je choisis les deux numéros disponibles suivants en cadeau de parrainage : /

Je désire recevoir le(s) numéro(s) disponible(s) suivant(s) au tarif normal / réduit (*entourer ce qui convient*)
Monnaie : FS / € (*entourer ce qui convient*)

NUMERO	Prix unitaire	Quantité	Total
Port en dessous de 5 exemplaires (voir bas du tableau ci-dessous)			
Abonnement éventuel d'un tiers			
Total			



PRIX AU DETAIL DES NUMEROS DISPONIBLES				
N° disponibles	Zone Euro et autres pays (€)		Suisse (FS)	
	Normal	Réduit	Normal	Réduit
4, 6 à 12	1,5	1,2	6	5
13 à 18	2,3	1,85	7	6
19 à 21	2,75	2,3	7,5	6,5
22 à 24	3	2,75	8,5	7,5
25 à 30	3,5	3	9,5	8
31 à 45	4,55	3,8	11	9
46-47 (n° double)	8,4	8,4	15	15
48 à 51	4,55	3,8	11	9
52 à 60	6,1	4,55	12	10
61 à 74	6,8	5	12	10
75 à 84	7,2	5,6	14	11
85 à 93	9	7	15	12
Port 1 à 2 ex.	2,3		4,5	
Port 3 à 5 ex.	4,55		9	
5 ex. et plus	gratuit (sauf pour la série complète)			