

HOKHMA

Revue de réflexion
théologique

2024

Éditorial par Michaël de Luca

La Bible entre historicité et réécriture :
le cas du demi-sicle mosaïque (Exode 30,13) par Michaël Girardin

L'origine du mouvement restaurationniste dit
de Stone-Campbell de 1803 à 1832 aux États-Unis
par Jean-Simon Guillot

Colloque AFETÉ : Perspectives sur les réalités spirituelles (1^{re} partie)

Entités surnaturelles et monde invisible à l'île de
La Réunion. Approche ethnologique par Valérie Aubourg

Dieu et les dieux, monothéisme biblique
et emprunts culturels par Robin Reeve

Le chef de la Perse et le chef de la Grèce (Daniel 10),
des esprits territoriaux ? par Sylvain Romerowsky

Des « anges » de l'épître de Jude aux « veilleurs »
du livre de 1 Hénoch par Jacques Buchhold

Chronique de livre

Le respect du Seigneur
est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

N°
125

SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, *104 fascicules* (dont un numéro double), plus de *8000 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

La **série** de 1976 à 2022 complète vous est proposée
(déduction faite des numéros épuisés
progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org)
pour la somme de 160 €, 220 CHF, 224 CA\$ (frais de port compris),
soit une remise de plus de 75 %.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

Responsable de ce numéro : Michaël de Luca

Adresse de la rédaction : Benoît Lemestrez, Rue des prés du lac 30a,
1400 Yverdon-les-Bains (Suisse)
Pour soumettre un article : 1550.mdl@gmail.com

Service de presse : Alain Décoppet, av. Louis-Ruchonnet 20,
CH-1800 Vevey (Tél. 00 41 21 922 99 17)

Comité de rédaction : Alain Décoppet, Benjamin Henchoz, Michaël de Luca, Benoît Lemestrez, Carmelo Mendola, Anne-Catherine Pardon et Raymond Pfister.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans *Hokhma*.

Composition et mise en page :
Scriptura – F-68320 Muntzenheim

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 2^e trimestre 2024.
N° d'impression 20240164 ISSN 0379 - 7465

Rendez-vous sur le site de la revue : www.hokhma.org

3 Édito

Michaël de Luca

**5 *La Bible entre historicité et réécriture :
le cas du demi-siècle mosaïque (Exode 30,13)***

Michaël Girardin

**15 *L'origine du mouvement restaura-
tionniste dit de Stone-Campbell
de 1803 à 1832 aux États-Unis***

Jean-Simon Guillot

***Perspectives
sur les réalités spirituelles*** (1^{re} partie)

Actes du Colloque AFETÉ 2023

**39 *Entités surnaturelles et monde invisible
à l'île de La Réunion.***

Approche ethnologique

Valérie Aubourg

**55 *Dieu et les dieux, monothéisme biblique
et emprunts culturels***

Robin Reeve

**79 Le chef de la Perse
et de chef de la Grèce (Daniel 10),
des esprits territoriaux ?**
Sylvain Romerowsky

**93 Des « anges » de l'épître de Jude
aux « veilleurs » du livre de 1 Hénoc**
Jacques Buchhold

Édito

Chères lectrices et lecteurs de Hokhma,

Ce premier volume de l'année 2024 s'ouvre sur deux contributions inédites. La première contribution par Michaël Girardin nous introduit dans la problématique de l'historicité et de la datation de l'Ancien Testament en lien avec... la fiscalité ! c'est-à-dire le « demi-sicle » imposé comme impôt sur la base d'Exode 30 verset 13. Dans la seconde contribution, Jean-Simon Guillot nous présente avec beaucoup de lucidité l'historique et les enjeux du mouvement « restaurationniste » à l'origine de « l'Église de Christ » (*Christ Church*), une dénomination peu connue mais présente aussi en France. Ce mouvement né aux États-Unis au XIX^e siècle avait pour vision de (re)vivre l'Église selon ses fondements bibliques, en marge des grands courants et dénominations de l'époque.

Les contributions suivantes ouvrent un autre chapitre qui nous portera sur les deux numéros de cette année 2024, à savoir la thématique du « monde spirituel » qui était la thématique abordée lors du colloque de l'Association Francophone Européenne des Théologiens évangéliques (AFETÉ) tenu en septembre 2023. Les auteurs participants à ce colloque ont traité ce thème avec beaucoup d'enthousiasme et de rigueur, comme en témoigne la densité de leurs travaux que nous publierons sur deux numéros consécutifs. Ainsi, dans cette première partie, vous pourrez lire les contributions de Valérie Aubourg, Robin Reeve, Sylvain Romerowski et Jacques Buchhold. Dans la deuxième partie qui sera publiée dans le prochain numéro 126 se trouveront les contributions de Claude Baecher, Damien Labadie, Alain Nisus et Nirine Jonah, ainsi que les méditations bibliques apportées par Marjorie Legendre et Thibault Lavigne¹.

¹ Voir le programme complet sur la page internet dédiée : <https://afete.eu/colloque-2023/>.

2024 est aussi l'année des changements : notre comité de lecture se renouvelle, un nouveau site internet est en préparation à l'heure où vous lirez ces lignes, notre modèle éditorial est aussi en pleine évolution. Oui, **votre revue évolue** dès cette année vers une publication qui se fera à la fois en ligne et sur papier. Les tenants et les aboutissants de ces changements vous seront présentés en détail par le comité *Hokhma* dans le prochain numéro.

Quel que soit le format, la revue *Hokhma* reste partenaire de votre formation théologique « en continu » pour votre édification en Christ. ■

Michaël de Luca,
responsable éditorial

La Bible entre historicité et réécriture : le cas du demi-sicle mosaïque (Exode 30,13)

par Michaël
GIRARDIN,

MCF en histoire
ancienne,

Université du Littoral
– Côte d'Opale

UR 4030 HLL

Le public chrétien est sensible aux questions d'attribution et de datation des livres bibliques, parfois âprement débattues parmi les historiens et les exégètes. Très médiatisés, les travaux de l'archéologue Israël Finkelstein, par exemple, tendent à descendre la date de rédaction de plusieurs livres bibliques : les références à la « monarchie unifiée » de David et Salomon seraient selon lui inspirées de la dynastie omride, d'un siècle postérieure¹ ; les Chroniques ou bien le rouleau d'Esdras-Néhémie, seraient à situer dans le contexte hasmonéen². On pourrait multiplier les exemples.

La question est trop large pour être traitée dans le cadre d'un seul article, mais ces pages proposent une étude de cas plus étroite, à propos de l'impôt du demi-sicle instauré par Moïse au trentième chapitre du livre de l'Exode³.

De fait, à l'histoire de cet impôt ont été rattachées de très nombreuses occurrences de paiements en contexte juif, dressant l'image d'une histoire linéaire et pluriséculaire. La documentation biblique, non seulement hébraïque mais enrichie de la « photographie » que constitue la traduction grecque de la *Septante* au III^e siècle avant notre ère, ainsi que des écrits de Philon d'Alexandrie, de Flavius Josèphe

¹ I. Finkelstein et N.A. Silberman, *Les rois sacrés de la Bible (à la recherche de David et Salomon)*, Paris, Gallimard, 2006.

² I. Finkelstein, *Hasmonean Realities behind Ezra, Nehemiah, and Chronicles. Archaeological and Historical Perspectives*, Atlanta, 2018.

³ Ce texte peut être vu comme la version simplifiée d'un article publié dans une revue scientifique : M. Girardin, « Le demi-sicle, de Moïse au *fiscus Iudaicus*. Histoire d'une téléologie » *Journal of Ancient Civilizations*, vol. 38, n° 2, 2023.

puis des rabbins à la fin de l'Antiquité, ou encore des attestations dans la littérature grecque et latine (Cicéron, Strabon, Tacite, Martial, Dion Cassius), pour ce qui concerne les sources littéraires ; des listes de compte araméennes dans l'Idumée du IV^e siècle avant notre ère ou encore, en Égypte, des comptes araméens du V^e siècle avant notre ère et des reçus fiscaux en grec datés des I^{er} et II^e siècles de notre ère, ainsi que quelques mentions parmi les manuscrits de la mer Morte ; des références à l'impôt juif sur des monnaies romaines ; enfin des trésors monétaires à la composition spécifique, constituent autant d'attestations archéologiques, littéraires, papyrologiques et numismatiques reliées ensemble par les historiens⁴.

À mesure que se déroulait ce fil chronologique linéaire, les spécialistes en sont venus à considérer l'époque hasmonéenne (la dynastie née de la révolte des Maccabées au II^e siècle avant notre ère) comme une période charnière de l'histoire de la Judée et, dans le cas qui nous intéresse, du demi-siècle. Un consensus commence à émerger qui voit dans cette époque, probablement sous le gouvernement de Jean Hyrcan (134-104 av. J.-C.), l'établissement de ce prélèvement encore en place à l'époque de Jésus (Matthieu 17,24). Toutefois, à partir de ces prémisses, quelques chercheurs proposent que les attestations de demi-siècles antérieures aux Hasmonéens soient des réécritures de la Bible, des insertions dans le texte original de références permettant de justifier leur politique financière. Parmi les textes ainsi descendus au II^e siècle avant notre ère (au plus tôt), on compte le commandement divin de prélever ce demi-siècle au temps de Moïse (Exode 30,13), la référence à ce paiement au temps du roi Joas (2 Chroniques 24,9) et l'instauration d'un tiers de siècle annuel au retour de l'Exil (Néhémie 10,32).

Le fondement de cette idée est simple et logique : un texte a de fortes raisons d'avoir été écrit à l'époque où il était pertinent. Le principe qui s'ensuit, c'est que nous aurions un seul paiement historique, rétroprojeté dans le passé et qu'ainsi, un événement précis irriguerait à la fois l'amont et l'aval de la chronologie. La conclusion, toutefois, semble devoir être rejetée. D'une part, on le rappellera, le demi-siècle est attesté dès le V^e siècle par la documentation papyrologique. D'autre part, si ce sont les Hasmonéens qui ont écrit ces textes, alors il est nécessaire de leur en attribuer d'autres, qui détruiraient toute logique à cet effort supposé d'invention de tradition. Enfin, l'examen de ces

⁴ Pour un aperçu récent de ce fil linéaire que l'on prétend ici remettre en cause, voir par exemple M. Girardin, *Au temps de Jésus. Hommes, histoire, société*, Charols, Excelsis, 2022, pp. 506-511 (pages écrites en 2018).

indices permet de déduire que l'élaboration de l'idée fiscale est plus complexe que cela : plutôt qu'une simple histoire de réécriture, nous aurions affaire à une série d'événements historiques dont le souvenir, rendu artificiellement linéaire par la mémoire collective, a servi tardivement à justifier des récupérations de traditions en vue de considérations financières. Pour le dire autrement : chaque impôt attesté a existé mais ce n'était jamais deux fois le même ; les Hasmonéens pourraient avoir fusionné ces mémoires plurielles en un seul fil cohérent au moment où ils levaient le leur. Rien ne prouve que ces textes ont été retouchés à leur époque, en tout cas sur le sujet du demi-sicle.

I. Le demi-sicle existait avant les Hasmonéens

Les listes de payeurs d'une somme d'un demi-sicle existent dans le monde juif dès le V^e siècle avant notre ère en Égypte (P. Cowley 22) ; on en retrouve en Idumée au IV^e siècle⁵. Il ne s'agit ni de paiements destinés au temple de Jérusalem, ni de listes référant au même prélèvement, du fait de leur éloignement chronologique et géographique. Mais il existait, dans le judaïsme ancien, une pluralité de temples⁶. Le sanctuaire d'Éléphantine en Égypte était le lieu d'offrande de sacrifices pour les Juifs habitant le pays ; il est évidemment le récipiendaire du demi-sicle attesté à la haute époque. Au Levant Sud, d'autres sanctuaires sont connus, par exemple celui du mont Gerizim en Samarie. L'archéologie commence à révéler que d'autres autels existaient qui n'ont pas tous laissé de souvenir. Il faut donc conclure que plusieurs lieux de culte levaient vraisemblablement un impôt d'un demi-sicle. Tout cela reflète un héritage commun, nécessairement antérieur au V^e siècle : une capitation d'un demi-sicle semble facile à justifier en milieu juif bien avant les Hasmonéens.

Les croyants référeront probablement à Moïse, les autres seront sans doute moins catégoriques dans leur attribution, cela ne change pas le fait que les Hasmonéens n'ont pas pu inventer de toutes pièces l'idée même du didrachme, qui reposait sur une tradition antérieure.

Après la question de la date, le deuxième élément qu'il faut développer, c'est cette surprenante pluralité que l'on vient seulement d'apercevoir. Elle illumine notre compréhension des textes bibliques que l'on s'apprête à examiner.

⁵ A. Lemaire, *Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée*, vol. II, Paris, Gabalda, 2002, pp. 226-227.

⁶ M. Richelle, « La centralisation du culte au regard des textes bibliques et de l'archéologie », dans *Temples de la Bible*, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2022, pp. 37-54.

II. La Bible montre plusieurs demi-sicles différents

Tout texte ancien doit être étudié dans son contexte littéraire et historique. On se focalise toujours sur Exode 30, à bon droit certainement ; mais on oublie souvent qu'en Exode 36,6, devant l'ampleur des paiements et alors que les besoins sont totalement pourvus, Moïse met fin au paiement du demi-sicle. Cet impôt-là était ponctuel, lié au contexte très particulier de l'érection de la Tente de la Rencontre, né de besoins financiers et non érigé comme une règle éternelle. C'est la génération de ceux qui sont sortis d'Égypte qui doit le payer. Or, comme la mention de la fin du paiement ne peut avoir été écrite avant l'injonction, il est évident qu'Exode 30,13 et Exode 36,6 ont été rédigés par le même auteur ou, à tout le moins, le second après le premier. Si donc Exode 30,13 avait été écrit par quelqu'un qui voudrait l'employer à justifier un impôt qu'il s'apprête à collecter, il faudrait en déduire qu'il aurait concomitamment écrit que cet impôt ne concernait pas son époque. Cela semble absurde. Exode 30,13 ne peut donc pas avoir été écrit expressément pour justifier un impôt.

De même, la notice de 2 Chroniques 24 ne peut être si simplement interprétée. À propos de ce passage, le lecteur doit comparer en réalité 4 textes. Les deux premiers sont la version des Rois et celle des Chroniques de la réforme de Joas. Les deux suivants sont la version des Rois et celle des Chroniques de la réforme d'un autre roi, Josias. Car tout cela s'éclaire mutuellement. Signalons que la traduction de la *Septante* ne fournit pas de changement significatif par rapport à la version massorétique.

Dans la version des Rois, Joas puis Josias restaurent le culte et, à cet effet, ils lèvent notamment de l'argent sur leurs sujets. Le texte est relativement ambigu en ce qui concerne Joas. Le roi ne marche dans les chemins de Dieu que durant les années où il écoute le grand prêtre (2 Rois 12,2) ; il veut lever de l'argent pour réparer le temple mais personne n'obéit ; les sacrificateurs résistent. Quand enfin il y parvient, l'auteur insiste sur le fait que cet argent ne sert qu'à payer les ouvriers, on n'en fait aucun ustensile de culte (2 Rois 12,13), contrairement au demi-sicle prescrit par Moïse ; bientôt Joas doit se soumettre au roi de Syrie et il lui envoie tout l'or qui se trouvait dans le temple (2 Rois 12,18). Une fin bien piteuse pour ce prélèvement !

Lorsque le Chroniste rapporte ces réformes, sa version de celle de Joas est un peu différente, mais celle de Josias reste la même. Joas, lit-on, avait d'abord tenté de lever un impôt qui n'a pas fonctionné (2 Chroniques 24,5). Alors, désireux de parvenir à ses fins, il mobilise le souvenir du demi-sicle mosaïque (2 Chroniques 24,6), prouvant

qu'à l'époque de rédaction du Chroniste (IV^e siècle), Exode 30,13 était déjà rédigé et perçu comme normatif. D'ailleurs, le caractère identique du texte d'Exode dans le pentateuque samaritain est un témoin supplémentaire de l'antériorité de ce verset. Joas omet sciemment de référer à Exode 36,6 et laisse entendre que l'absence de cet impôt dans les années antérieures est la conséquence de l'impiété et de la désobéissance (2 Chroniques 24,7). Ainsi, cette réforme semble-t-elle assez ambiguë également, puisque l'auteur présente un roi en train de mentir et de déformer la Bible afin d'arriver à ses fins. La conséquence, toutefois, ne laisse pas de surprendre : avec cette justification mosaïque, il parvient à créer son impôt nouveau dans un enthousiasme général. Le roi n'apparaît pas dans des termes particulièrement positifs, mais son paiement, en 2 Chroniques, est bien mieux appuyé sur un argumentaire théologique qu'il ne l'était en 2 Rois⁷.

La deuxième différence entre les deux versions, c'est qu'au contraire du livre des Rois, celui des Chroniques soutient que l'argent collecté a permis de forger des ustensiles de culte (2 Chroniques 24,14) et d'offrir des holocaustes durant toute la durée de la vie du grand prêtre (2 Chroniques 24,14). Enfin, l'auteur ne lie pas le butin syrien au temple (2 Chroniques 24,23) et éloigne l'invasion étrangère de l'épisode des travaux du temple. Dans ce livre, la réforme de Joas est un peu plus positive. L'évolution du personnage rappelle celle de Salomon, négatif dans les Rois et positif dans les Chroniques.

Enfin, on sait le devenir de l'image de Josias dans l'histoire juive. Si un scribe hasmonéen avait voulu légitimer un impôt nouveau en le rattachant à des grandes réformes bibliques, il aurait peut-être choisi Joas, c'est entendu, mais il aurait certainement inséré ses ajouts au temps d'Ézéchias ou de Josias. Cela n'a pas été. Josias, lit-on, a également fait réparer le temple en recourant à l'argent apporté au sanctuaire par les fidèles ; aucun des deux textes ne lie cet argent au demi-sicle ni à Moïse (2 Rois 22,4-7 et 2 Chroniques 34,8-11 et 14). La réforme la plus importante n'a pas été retouchée. S'il y a eu insertion tardive, elle a touché un texte relativement marginal et ambigu : rien de très avantageux pour un projet fiscal ! En outre, les deux versions de la réforme de Joas laissent entendre qu'après la mort du grand prêtre, le roi s'est détourné des commandements ; on peut en déduire que le demi-sicle qu'il a prélevé a fini par tomber en désuétude.

⁷ 2 Rois 12,4 est assez obscur, puisqu'il est mention de l'argent du rachat de chaque homme conformément à l'estimation. Mais il ne s'agit pas forcément d'une référence au dénombrement du peuple qui était lié au demi-sicle mosaïque : ce peut être, plus vraisemblablement, une allusion au rachat des premiers-nés selon Nombres 18,15-16.

Qu'en conclut-on ? Que le livre des Chroniques atteste qu'Exode 30,13 a été écrit avant le IV^e siècle. Que tout pouvoir juif peut aisément collecter un impôt d'un demi-sicle – ce que confirme, on l'a vu, la pluralité des demi-sicles à cette même époque. Les livres bibliques retrouvent leur ordre chronologique et nulle retouche textuelle n'est visible. Au contraire, on voit comment des individus ont pu interpréter le texte selon leur intérêt – Joas le premier. C'est l'histoire téléologique d'une récupération fictive d'un héritage biblique, non la simple histoire de retouches tardives d'un texte en vue d'intérêts immédiats.

Le troisième texte concerné est l'institution d'un tiers de sicle à l'époque de Néhémie. Il existe trois interprétations concernant le devenir de cet impôt. Selon la première, ce tiers de sicle aurait été alourdi à un demi-sicle à une époque ultérieure (on incrimine souvent les Hasmonéens). Selon la deuxième, cet impôt aurait rapidement disparu avant que les Hasmonéens n'inventent le leur. Dans des travaux récents, quelques chercheurs soutiennent une troisième voie : que les Hasmonéens auraient composé le « Mémoire de Néhémie » et inventé en particulier cette histoire d'impôt afin de justifier le leur.

Cela n'est guère convaincant. D'abord, parce que Néhémie écrit lui-même que les mesures qu'il a prises n'ont pas été suivies (Néhémie 13,10-12) ; la contribution du tiers de sicle n'est pas explicitement mentionnée mais on comprendrait mal que la population s'affranchisse de toutes les règles sauf de l'imposition fiscale. Ensuite, parce que si les Hasmonéens avaient écrit ce texte, cela n'aurait sans doute pas été à leur avantage. C'est vrai que Néhémie 10,32 peut, à la limite, légitimer une contribution. Cependant, non seulement le montant est différent, mais il est encore plus léger que celui qu'ils prélèvent. Si le pouvoir fiscal justifie un paiement de 100 euros et en réclame 150, nul doute que l'on pourrait s'en étonner. Que le montant du prélèvement de Néhémie ne soit pas le même est sans doute la preuve qu'il provient d'un autre contexte. Enfin, l'esprit du paiement n'est pas le même.

En effet, mis bout à bout, ces nombreux prélèvements sont tous différents dans leur modèle. Exode 30,13 est ponctuel et lié à un besoin immédiat ; il en est de même pour Joas et Josias selon les Rois. Il s'agit de bâtir ou réparer le sanctuaire. Dans les Chroniques, dans la papyrologie, en Néhémie et à l'époque hasmonéenne, l'impôt est annuel ; en Néhémie, son but n'est même plus de réparer le sanctuaire mais de le pourvoir en victimes sacrificielles. En Exode 30,13 il s'agit d'une rançon pour la vie de chacun, idée qu'oublie toutes les autres autorités fiscales mentionnées. Si 2 Chroniques se réfère à Moïse et prétend restaurer une tradition perdue, les autres n'en font pas mention

et, plus explicitement que tous les autres, l'auteur de Néhémie affirme que le paiement en question est nouveau. Enfin, le fait générateur est différent : recensement pour Moïse, proclamation royale pour 2 Chroniques, convention collective pour Néhémie. Il y a matière à croire que chacun de ces impôts est historique, mais qu'il s'agit d'impôts qu'il est abusif de vouloir fusionner.

Ainsi, le « Mémoire de Néhémie » semble révéler encore un échec du paiement fiscal : il n'y a de continuité ni en amont, ni en aval.

Il semble donc exister plusieurs traditions fiscales, dont les textes se font l'écho, qui empêchent de les harmoniser en un tout cohérent et, *a fortiori*, de supposer qu'un seul individu a pu être l'auteur de tous ces textes, encore moins afin de justifier un prélèvement fiscal en son temps.

III. Une histoire non-linéaire du demi-siècle

Et s'il était possible de proposer un modèle, sans doute plus complexe intellectuellement, mais plus vraisemblable et sans doute plus simple au point de vue des acteurs ? L'idée de faire reposer les points communs sur des réécritures est simple et peu vérifiable ; on voit qu'elle n'est pas non plus pleinement satisfaisante. Pensons le grand récit de cet impôt au prisme de la diversité des occurrences. Pensons plus large.

Sans même se prononcer sur l'historicité de Moïse et, conséquemment, de son demi-siècle, il semble maintenant évident qu'il a existé, avant le V^e siècle, deux versets associés, Exode 30,13 et Exode 36,6, qui rapportaient un paiement fiscal et son interruption. À partir de cette époque, en effet, des milieux divers ont insisté sur Exode 30,13 et semblent avoir été dérangés par Exode 36,6, non retranché du livre mais tout de même tenu à l'écart en n'étant jamais rappelé. Tous les milieux pratiquant cette tactique ont, indirectement, construit une sorte de galerie d'exemples dans laquelle Joas ne fait pas exception. Tous ces paiements tardifs sont volontairement rattachés à ce prélèvement ancien et, afin de les justifier, on gomme les différences. Plus tard, les Hasmonéens ont sans doute fait pareil ; ils pouvaient inventer en prétendant restaurer l'ordre voulu par Dieu ; ils pouvaient remplir leurs coffres en faisant passer cela pour une grande remise en ordre du culte comparable à celles des temps bibliques. Mais ils n'ont pas retouché de texte ancien, ce qui explique les incohérences, au premier rang desquelles l'absence de référence au demi-siècle dans l'histoire de Josias et la différence de montant en Néhémie.

Leur impôt a eu un destin plus long, accepté par beaucoup et même par la diaspora. Leur succès se voit jusque dans les manuscrits de la mer Morte, où l'on peut trouver une variante de la tradition inventée par les Hasmonéens. La communauté de Qumrân accepte l'idée d'un impôt levé par imitation de celui de Moïse, mais une fois dans une vie (4Q159). C'est donc une troisième façon de mettre en application l'impôt : ni ponctuel (comme Moïse), ni annuel (comme Josias, Néhémie et les Hasmonéens). On rattache donc des paiements décidément très divers à la mémoire de Moïse, mais cela n'est pas le fait d'une histoire linéaire, au contraire : c'est l'histoire de besoins fiscaux multiples qui retrouvent dans la Bible une aubaine, un texte qui, sorti de son contexte, peut permettre de lever un impôt. Et si cela fonctionne, c'est parce que le livre de l'Exode est considéré comme normatif, qu'il est donc connu depuis longtemps.

La dernière preuve du succès du demi-sicle hasmonéen, c'est qu'il est admis comme mosaïque par les rabbins à la fin de l'Antiquité, dans la *Mishna* et la *Talmud*. Ceux-ci fusionnent toutes les occurrences pour faire croire à un impôt unique et pluriséculaire. Ils inventent toutes sortes de règles pour le jour à venir, espèrent-ils, où le temple sera rebâti et où pourra être de nouveau prélevé ce demi-sicle (traité *Shekalim*). Or, l'examen de ces règles révèle leur caractère extrêmement tardif.

Le demi-sicle imaginaire des rabbins a été partiellement transformé par le fait qu'en 73 de notre ère, les Romains ont levé à leur propre compte un impôt sur les Juifs, alimentant la caisse du *fiscus Iudaicus*, au montant de 2 drachmes (= un demi-sicle, selon l'équivalence au I^{er} siècle). Dans une logique de vainqueurs, les Romains le prenaient de tous les Juifs vivant au moment de la destruction du temple en 70 : ils ont donc, en l'année 73, exigé l'impôt de tous à partir de l'âge de 3 ans. L'impôt mosaïque n'était exigé qu'à partir de 20 ans. Dans la *Mishna*, les rabbins acceptent le paiement des enfants, intégrant donc une part d'innovation romaine. Ils refusent en revanche les paiements des Samaritains, alors que ceux-ci paraissent avoir contribué à l'époque où le temple était debout, au moins après la destruction de leur propre temple au Gerizim (108 av. J.-C.), et qu'ils reconnaissent aussi le livre de l'Exode. Les rabbins font de leur paiement un impôt annuel (*Shekalim* 1,1) et éternel (*Shekalim* 2,4), ce qui les oppose aux traditions mosaïque, qumrânienne et chrétienne, tout en les rapprochant de l'idée hasmonéenne, liée à celle de Néhémie et de Joas.

Conclusion

Il serait factice de généraliser cette étude de cas à tous les thèmes. Mais il est utile tout de même de dégager quelques grandes leçons.

La plus évidente, c'est que les datations de livres, notamment bibliques, ne sont ni définitives, ni toujours très fermes. Le livre deutérocanonique de Judith, par exemple, souvent daté des conquêtes de Jean Hyrcan, est aujourd'hui redaté du règne de l'hasmonéenne Salomé, dont le personnage éponyme serait une figuration⁸. On peut donc recevoir les propositions de dates avec sérénité : ce ne sont jamais que des hypothèses et elles peuvent être amenées à changer.

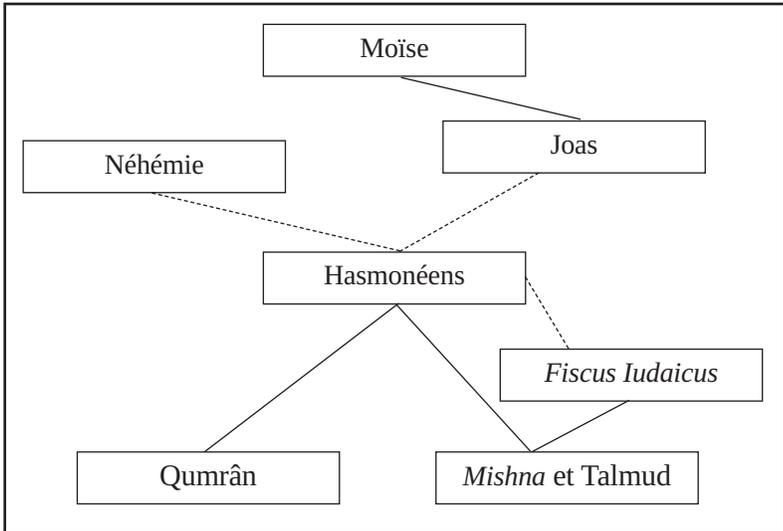
La deuxième leçon, c'est que le modèle de la réécriture de textes anciens à une époque tardive est parfois trop simple pour expliquer les phénomènes étudiés. Simple à comprendre, il ne couvre pas l'ampleur de la complexité historique. D'autres modèles, éventuellement plus difficiles à appréhender, reflètent des logiques plus pragmatiques et plus aisées pour les acteurs historiques. Dans le cas qui nous occupe, on imagine plus aisément quelqu'un détourner un texte biblique à son profit que d'insérer quelques versets dans un texte reçu par beaucoup comme l'un des fondements du judaïsme.

La troisième leçon, enfin, c'est qu'un rattachement d'un livre ou d'un fait historique en tenant compte des ressemblances est insuffisant. L'idée peut être simplifiée à l'aide d'une image mathématique : si l'on veut démontrer que B dépend de A, il ne suffit pas de montrer que A ressemble à B. Il se peut que A et B se ressemblent, plus simplement, parce que A découle de B, ou bien parce que les deux proviennent d'un héritage commun, assurant tout à la fois l'historicité de A et de B et leurs irrémédiables divergences. Une telle étude doit tenir compte des différences et non seulement des points communs. Dans le cas qui nous occupe, il ne suffit pas de voir qu'il existe plein d'impôts de même montant pour en conclure qu'il s'agit d'autant d'occurrences du même prélèvement. *A fortiori*, si un paiement ne partage pas le montant (comme celui de Néhémie), il a encore moins de raison d'être associé à cette histoire.

Enfin, plus étroitement lié au thème que l'on s'est proposé, il apparaît que, sur la règle mosaïque, se sont greffés plusieurs pouvoirs fiscaux, entretenant plusieurs interprétations du texte. Tous ont, sans

⁸ S. Rocca, « The Book of Judith, Queen Sholomzion and King Tigranes of Armenia: A Sadducee Appraisal », *Materia giudaica*, vol. 10/1, 2005, pp. 85-98 ; G. Boccacini, « Tigranes the Great as 'Nebuchadnezzar' in the Book of Judith », dans G.G. Xeravits (editions), *A Pious Seductress: Studies in the Book of Judith*, Berlin, De Gruyter, 2012, pp. 55-69.

sourciller, déformé le texte selon leur intérêt, « oubliant » Exode 36,6 qui mettait fin au commandement mosaïque. Parmi ceux-là, certains ont opté pour un paiement unique dans une vie (à Qumrân), d'autres, pour un paiement annuel (Joas et les Hasmonéens). Le modèle de Néhémie, radicalement différent, a peut-être inspiré les Hasmonéens, mais il est si différent qu'il ne doit pas avoir été inventé par eux. Voici, sous forme graphique, la relation que l'on peut ainsi suggérer entre ces textes :



L'origine du mouvement restaurationniste dit de Stone-Campbell de 1803 à 1832 aux États-Unis

**par Jean-
Simon GUILLOT,**
*médecin du travail,
Lille, France*

Introduction

Sur le vaste échiquier des dénominations protestantes évangéliques, le mouvement de 'l'Église du Christ' échappe à toutes considérations. Hautement méconnu par les instances évangéliques nationales françaises, et dans les mêmes proportions, étranger à la culture protestante populaire, ce mouvement souffre d'un manque de visibilité sur la scène évangélique française. Ce constat est le résultat d'une absence d'ancrage historique (si ce n'est dans la période apostolique) prétendument avancée par le mouvement 'l'Église du Christ'. En effet, le mouvement 'l'Église du Christ' ('Church of Christ') est un mouvement qui se revendique en lignée directe d'avec l'Église du Nouveau Testament, sans parenté ni histoire commune d'avec aucune Église institutionnelle ou organisée. Voici ce qu'elle déclare :

La plupart des dénominations ne prétendent pas être identiques à l'Église qui a commencé le jour de la Pentecôte... Jésus et ses apôtres n'ont laissé aucune place dans leur enseignement pour la création d'Églises qui seraient, par leurs croyances, leurs noms et leurs pratiques, distinctes les unes des autres ou distinctes de l'Église que Jésus a établie... Ces Églises d'origine humaine n'ont pas de raison d'être, et la Bible ne nous demande nulle part d'y adhérer. Nous pouvons tout simplement être chrétiens et nous regrouper en assemblées selon le modèle qui nous est donné dans le Nouveau Testament... Cela fera de nous des assemblées locales de la véritable Église, celle qui fut promise et bâtie à Jérusalem par Jésus lui-même¹.

¹ B. Baggott, *Qu'est-ce que l'Église du Christ ?*, Nashville, Éditions C.E.B., 2018, pp. 30-31.

Aussi, 'l'Église du Christ' affirme qu'il n'existe pas d'autre fondateur que Jésus, contrairement aux Églises dénominationnelles, établies par des hommes^{2,3}. Elle ne se présente d'ailleurs pas comme une dénomination⁴, mais comme l'Église du Christ⁵, celle-là même qui a été instituée à Jérusalem à la Pentecôte, en ligne directe. En ce sens, elle prône un retour à un biblicisme strict, sans considérer les apports des chrétiens qui ont vécu depuis le premier siècle de notre ère. Ainsi, elle revendique une indépendance dans son histoire à la Réformation du XVI^e siècle⁶. Elle en rejette même le principe de Réformation⁷. Elle se donne le but de retrouver, en la restaurant, l'Église du Nouveau Testament, toutes les autres dénominations étant illégitimes, résultats de fruits purement humains, et donc sectaires⁸ : « Le protestantisme, comme le catholicisme, est un produit de l'histoire humaine plutôt que des enseignements de Jésus et de ses apôtres⁹ », est-il affirmé. Par conséquent, 'l'Église du Christ' refuse la formulation des dogmes (symboles apostoliques et des premiers conciles œcuméniques, Credo, Trinité, Incarnation, *Ordo Salutis*, etc.) établis après l'ère apostolique¹⁰. C'est donc au travers d'un exclusivisme radical que les membres de 'l'Église du Christ' entrevoient leurs relations d'avec le protestantisme évangélique, considéré alors comme hors de 'l'Église du Christ'.

Pour autant, historiquement et factuellement, la dénomination prend racine au XIX^e siècle aux États-Unis d'Amérique grâce au mouvement dit de Restauration appelé *Stone-Campbell Movement* (mouvement de Stone et Campbell). Les racines historiques du mouvement sont au centre d'une méconnaissance profonde de la part non seulement des membres de 'l'Église du Christ', nourrissant alors un certain isolationnisme d'avec les autres familles chrétiennes, mais aussi de la part des autres traditions qui ignorent *tout (ou presque)* le lot histo-

² *Ibid.*, pp. 26-27.

³ H.G. Grimm, *Les Églises du Christ en Europe : Histoire d'un principe biblique*, Nashville, Éditions C.E.B., 1986, p. 23.

⁴ Pour un membre de 'l'Église du Christ', il est donc aberrant de la nommer entre guillemets, puisqu'elle est l'Église du Christ, non comme une dénomination, mais comme la seule et véritable Église du Christ. Pour demeurer sans prise de parti y compris syntaxiquement, elle sera citée entre guillemets.

⁵ B. Baggott, *op. cit.*, p. 30.

⁶ *Ibid.*, p. 218.

⁷ *Ibid.*, pp. 220-221.

⁸ *Ibid.*, p. 30.

⁹ D. Kee, *Histoire de l'Église*, cité in B. Tirey, *Histoire de l'Église*, Nashville, Éditions C.E.B., 1990, p. 19.

¹⁰ H.G. Grimm, *op. cit.*, p. 6.

rique commun d'avec ledit mouvement, ouvrant alors une porte à la communion, ou au moins à la collaboration.

C'est à la lumière de ses enjeux que le présent travail d'historien va s'attacher, en cherchant à répondre à la question qui liera ou déliera 'l'Église du Christ' d'avec les autres traditions issues de la Réforme ; question formulée ainsi : 'l'Église du Christ' est-elle ou non en ligne directe avec l'Église de Jérusalem du Nouveau Testament ?

Après avoir détaillé les circonstances historiques de l'origine du mouvement restaurationniste de Stone-Campbell dont est issue 'l'Église du Christ', nous examinerons les fondements doctrinaux du mouvement pour en dégager les points de contact et les divergences historico-dogmatiques d'avec d'autres traditions chrétiennes, avant d'en synthétiser les données et formuler, s'il est possible, une réponse au questionnement fondamental.

I. L'origine du mouvement et l'histoire de sa fondation (1803-1832)

A. Origine historique, filiation institutionnelle

1. Terreau historique de la Restauration

La Réformation du XVI^e siècle, au-delà de la transformation profonde qu'elle a apportée à la compréhension théologique chrétienne, a vu sa succession être émaillée de significantes fractures au sein même de sa famille, aboutissant au développement dénominationnel en protestantisme. Encore marqué par *The Great Awakening* initié en 1735 par l'instrumentalité d'hommes comme Jonathan Edwards ou Georges Whitefield, et s'inscrivant pleinement dans *The Second Awakening* du début des années 1800, plusieurs responsables influents du protestantisme américain se sont levés et ont pointé du doigt cette fatale réalité. Nous en citons deux exemples représentatifs : ici, James O'Kelly (1735-1826), figure majeure de la fondation du méthodisme en Virginie a objecté contre le système presbytéro-synodal, l'associant à un épiscopalisme qui ne disait son nom¹¹ ; là, Abner Jones, pasteur baptiste, rejeta les noms sectaires et les crédos humains, qu'il considérait comme source de divisions, préférant le nom d'Église chrétienne et prenant la Bible comme seule règle de foi. C'est dans ce terreau du second réveil américain, et dans un désir de retrouver, dans l'unité, le christianisme du premier siècle que germera le mouvement dit de Restauration.

¹¹ L. Garrett, *The Stone-Campbell Movement*, Abilene, College Press Publishing Company, 1981, pp. 54-59.

Trois hommes sont les artisans de cette volonté restaurationniste pour l'Église : Barton W. Stone, Thomas Campbell et son fils, considéré comme véritable fondateur du mouvement, Alexander Campbell.

2. La composante presbytérienne américaine : Barton W. Stone

Dans les années 1790-1792, Barton W. Stone (1772-1844) séminariste au *Cadwell Presbyterian Seminary* (Guilford County, Caroline du Nord), côtoie le pasteur presbytérien James McGready, alors à la tête d'un mouvement de réveil d'une cinquantaine d'étudiants du séminaire. Peu enclin à accepter la véracité spirituelle d'un tel phénomène, Stone s'y intéresse néanmoins, en participant aux réunions dirigées par McGready, pour en dégager l'analyse juste. McGready a pour principal message celui de la joie de la foi, l'enthousiasme de l'union à Christ, le bonheur de la délivrance de l'enfer. Stone est amené à considérer la réalité de la joie des convertis du groupe, réalité qui jure ainsi avec l'absence de cette expérience dans sa propre vie. En 1792, il écrit : « Avec beaucoup d'enthousiasme, mais aussi beaucoup de pleurs, [McGready] parlait de l'amour de Dieu envers les pécheurs, et de ce que cet amour avait réalisé pour ces pécheurs. Mon cœur était remué de cet amour si expressément décrit... Mon esprit était saisi de cet enseignement, et il m'apparaissait comme entièrement nouveau »¹². C'est donc animé de cette expérience revivaliste presbytérienne que s'initie la démarche de Barton W. Stone. À la fin de son cursus universitaire, il refusa l'ordination presbytérienne, étant en désaccord avec un grand pan de la doctrine calviniste, ne pouvant articuler l'amour de Dieu, le conversionnisme, la prédestination, et le libre-arbitre¹³ ; et prônant d'avantage une anthropologie du sujet libre, dans une influence lockéenne avouée en ce qu'il croyait à l'*Enlightenment reason*¹⁴. Ainsi, Barton W. Stone et sa pensée sont le fruit de la rencontre entre le revivalisme presbytérien américain et la philosophie de John Locke (dont le traitement interviendra plus loin). Barton W. Stone développe une théologie synergiste, en assurant qu'il n'y a aucun travail de l'Esprit en amont de la conversion, et que la conversion résulte de la libre volonté de ceux qui croient. Malgré tout resté dans le giron presbytérien (il est

¹² Cité in D.N. Williams, *The Stone-Campbell Movement: A Global History*, Danvers, Chalice Press, 2013, p. 53 (traduction personnelle de l'anglais).

¹³ R. Tristano, *Origins of the Restoration Movement: an Intellectual History*, Atlanta, Glenmary Research Center, 1998, pp. 32-33.

¹⁴ *Ibid.*, p. 55.

responsable de deux communautés d'obédience presbytérienne dans l'état du Kentucky), il se refuse, dans un contexte de discorde entre presbytériens et baptistes (associés aux méthodistes), de proclamer les doctrines qui achoppent entre les deux factions et qui sont sources de division. Son enseignement se cristallise en dénigrant l'organisation presbytéro-synodale, le pédobaptisme, la doctrine de la Trinité et la prédestination. De ce fait, selon lui, il réduit à sa plus simple expression l'Évangile, n'enseignant que les mots de l'Écriture, et se taisant là où elle se tait, comptant sur cela (et non sur l'Esprit) pour que les libres volontés se convertissent. Il souhaite revenir au christianisme du premier siècle et être simplement chrétien.

3. La composante presbytérienne écossaise :

Thomas et Alexander Campbell

De l'autre côté de l'Atlantique, Thomas Campbell (1763-1854) est considéré comme le véritable instigateur du mouvement restaurationniste, bien que son fils Alexander (1788-1866), qui a systématisé la théologie du mouvement, soit celui qui est perçu comme le père pionnier de 'l'Église du Christ'. Père et fils appartiennent à l'Église presbytérienne d'Écosse en Irlande, alors que la génération antérieure fut ancrée dans le catholicisme.

Alors que l'Église d'Écosse renforce en 1792 son épiscopalisme au détriment des communautés locales, particulièrement dans le choix du pasteur local, Thomas Campbell rejoint un mouvement dissident appelé '*The Seceders*', en réaction d'avec ses orientations ecclésiologiques. Alors que le point d'appel de la séparation est ecclésiologique, bientôt, de nouvelles divergences pointent et s'organisent en « contre-réforme du Calvinisme »¹⁵, très proche du mouvement de réveil wesleyen, à la différence notable d'une volonté radicale de restaurer la foi simple et raisonnable de l'Église du premier siècle.

En avril 1807, Thomas Campbell, son épouse et ses sept enfants, dont Alexander, quittent l'Irlande pour les États-Unis d'Amérique, pour des raisons que ne rapporte pas clairement l'histoire¹⁶. Son ministère au sein de l'Église presbytérienne rayonne en Pennsylvanie, mais quelques mois plus tard, 1807 dépôts de plaintes pour hétérodoxie sont déposés auprès du synode nord-américain. Sept erreurs sont évoquées, cinq sont déterminantes : la foi seule ne suffit pas pour l'appropriation de l'œuvre de Christ (refus du *Sola Fide*) ; l'Église

¹⁵ *Ibid.*, p. 20.

¹⁶ Certains, comme R. Tristano, mentionnent un problème de santé de Thomas, dont le médecin aurait préconisé un voyage en mer.

n'a pas de mandat divin pour faire des confessions de foi une condition de communion (rejet des crédos et des confessions de foi) ; un rejet de l'expiation substitutive du Christ ; la possibilité qu'a l'homme de vivre sans péché (rejet de la dépravité totale) ; et un rejet de la liturgie et des jours consacrés (le dimanche matin, Noël, Pâques, etc.).

Cette attitude doctrinale entraîne *de facto* une séparation d'avec l'Église presbytérienne américaine. Thomas Campbell et son entourage prennent deux décisions radicales. La première est de porter en principe premier l'adage suivant : « Là où l'Écriture parle, nous parlerons ; là où elle se tait, nous resterons silencieux », rejoignant ainsi Barton W. Stone. La deuxième est de créer une association (et non une dénomination) baptisée *The Christian Association of Washington*. Lors de la première réunion de la susdite association, Thomas Campbell prononce un discours, celui-là même qui porte en lui l'origine du mouvement de restauration de Stone-Campbell : *The Declaration and Address of the Christian Association*.

Néanmoins, il est admis que le véritable fondateur¹⁷ du mouvement de Stone-Campbell est le fils de Thomas : Alexander Campbell. Né en 1788, son éducation est prise en charge entièrement par son père jusqu'à son entrée à l'université de Glasgow où le jeune Alexander étudie le grec, le latin, la logique, le français et le Nouveau Testament. Il est très utile pour la suite de savoir qu'Alexander, pendant ces années à Glasgow, est entouré d'autres étudiants et penseurs qui ont à cœur de réformer l'Église presbytérienne d'Écosse¹⁸. Il sera notamment influencé par les enseignements de Robert Haldane (1764-1842) et par Robert Sandman¹⁹ (né en 1718). Il se nourrit aussi de la *Common Sense Philosophy*²⁰ de Thomas Reid (1710-1796). Ami intellectuel de Greville Ewin (1767-1841), pasteur de l'Église officielle puis dissident et responsable du mouvement d'opposition des frères Haldane²¹, il est au contact des désirs de réformation de l'Église presbytérienne d'Écosse, en qui il ne reconnaît plus le modèle néo-

¹⁷ G. Hagar, *Rays of Light From All Lands, The Bible And Beliefs of Mankind*, New York, Gay Brothers & Company, 1895, pp. 509-513.

¹⁸ D.N. Williams, *op. cit.*, p. 58.

¹⁹ R. Tristano, *op. cit.*, p. 64.

²⁰ Philosophie qui prône une épistémologie individuelle rationnelle (à l'aide des sens), légitimée par la confirmation de témoignage extrinsèque à sa raison (comme la raison ou les sens des autres).

²¹ Il s'agit de la *Society for Propagation of The Gospel at Home*, fondée par Robert Haldane en 1798, qui consiste principalement en la critique de l'écclésiologie épiscopaliennne de l'Église d'Écosse. Un régime de gouvernance congrégationaliste est mis en place.

testamentaire qu'il étudie à l'université. La question du mode et de l'efficacité du baptême (en ce qu'il est régénérant par lui-même) est introduite, à égale mesure d'avec le mode de gouvernance (un congrégationalisme strict) et la sacramentologie eucharistique (en ce sens, Alexander est en opposition avec la tradition presbytérienne calviniste de l'Église d'Écosse). Ses études terminées, et ayant pris la résolution, devant ce qui lui apparaissait comme une impossibilité de communion, de se séparer de l'Église d'Écosse, Alexander émigre aux États-Unis en 1807, avec son père Thomas. Ensemble, après la publication de *The Declaration and Address of the Christian Association*, ils porteront le mouvement restaurationniste. Proches du mouvement baptiste pendant quelques années, mais sans adhérer formellement à la dénomination, bien qu'y enseignant régulièrement au sein de la *Redstone Baptist Association*, ils s'en écarteront devant une compréhension différenciée de la fonction sacramentelle du baptême²².

C'est en 1823 qu'Alexander Campbell, à l'occasion de l'un de ses nombreux voyages dans le Kentucky, rencontre Barton Stone. Les deux hommes se découvrent une proximité théologique. Barton Stone dit de Campbell : « Je suis béni, vraiment béni, de pouvoir connaître le plus grand prédicateur que le monde ait connu depuis la Réformation. Que le Seigneur le bénisse ! »²³. Dès lors, les deux hommes se rencontrent régulièrement et décident d'unir leur force dans un mouvement qui veut restaurer aux États-Unis l'Église de Jérusalem du I^{er} siècle²⁴.

B. Motivation à sa fondation

La meilleure manière d'approcher la pensée qui a présidé la motivation de la fondation du mouvement, réside en l'examen du texte de Thomas Campbell : *The Declaration And Address*²⁵. Le document comprend cinquante-six pages et est divisé en trois parties. La Déclaration explique les raisons et les buts de la création de *The Christian Association of Washington* : l'Adresse se donne pour objectif d'amplifier les arguments donnés par la Déclaration, particulièrement

²² W. Burder, *A History of All Religions of The World*, New York, Gay Brothers & Company, 1883, p. 493.

²³ J. Rogers, *Biography of Elder Barton Warren Stone*, Cincinnati, 1847, p. 76 (traduction personnelle de l'anglais).

²⁴ L. Garrett, *op. cit.*, pp. 82-84.

²⁵ T. Campbell, *The Declaration And Address of the Christian Association of Washington*, Washington, The Reporter, 1809, 56 p.

dans le périmètre de l'unité de tous les chrétiens ; enfin, un appendice vient clore le document.

La Déclaration porte quatre idées fondamentales : Le droit de juger personnellement des choses, le jugement des choses sur la seule autorité des Écritures, la condamnation de l'esprit de parti et le sectarisme, et l'affirmation que la source des divisions entre chrétiens se trouve dans les questions d'opinions toutes humaines.

L'Adresse est essentiellement un plaidoyer en faveur de l'unité des chrétiens. Ainsi, treize propositions sont développées, dont quatre sont de première importance. La première, qui conditionne toutes les autres, est la suivante :

Que l'Église du Christ sur terre est essentiellement, intentionnellement et constitutionnellement une ; et elle est composée de tous ceux qui professent leur foi en Christ et qui lui obéissent en toutes choses selon les Écritures, et qui manifestent de fait cette vérité dans leurs agir et comportement ; aucun autre critère ne peut faire d'une personne un chrétien²⁶.

La seconde reconnaît la réalité de l'existence de dénominations séparées, mais en refuse sa fatalité, voulant travailler à l'unité des chrétiens dans l'unité de la foi et dans une compréhension de l'Église ancrée dans le Nouveau Testament, sans conception ou idée qui ne seraient pas clairement formulées dans les Écritures ; les crédos et symboles étant donc exclus. La troisième proposition met l'accent sur le conversionnisme, portant la nécessité d'une expérience individuelle de la foi. La quatrième insiste sur la nécessité d'un retour aux pratiques ecclésiales de l'Église du Nouveau Testament : gouvernement congrégationaliste, crédobaptisme par immersion, communion hebdomadaire sous les deux espèces.

À la lumière de ce texte fondateur, il doit être dégagé deux pans dans la motivation de la fondation du mouvement restaurationniste : l'un traite de la nature de l'Église, l'autre porte les valeurs-guides du mouvement.

D'abord, l'Église est comprise comme la communion de ceux qui professent leur foi en Jésus-Christ et qui obéissent aux commandements de l'Écriture. Cette Église se doit de s'inscrire dans le modèle qu'est l'Église primitive du Nouveau Testament. Ainsi donc, aucune opinion humaine ou ajout humain ne peut être présenté en principe supplémentaire à ces prémisses.

Puis, l'accent est mis sur les deux valeurs-guides qui portent le mouvement : la vérité comme motivation et l'unité comme motivation. La première prône un *Sola Scriptura* radical, sans l'ajout des bonnes et nécessaires conséquences qui peuvent aussi composer la théologie d'autres traditions ; la deuxième rejette le dénominationisme et condamne toutes les divisions et leurs fruits, à savoir les dénominations elles-mêmes.

II. Étude analytique et comparative de la doctrine professée par 'l'Église du Christ'

A. *Les points de contact historiques et doctrinaux d'avec la Réformation du XVI^e siècle, les dissidences de l'Église presbytérienne d'Écosse, le revivalisme du XVIII^e et XIX^e siècle*

1. Exposition des principes de 'l'Église du Christ'

Après avoir donné quelques éléments de compréhension de l'origine du mouvement de Stone-Campbell dit de Restauration, il est proposé à présent d'en donner la matière dogmatique, et de la mettre en perspective avec les autres traditions, afin de juger quelle part le mouvement doit aux traditions historiques, et ce qui en fait aussi un mouvement singulier, se réclamant en ligne directe de l'Église primitive.

Il est nécessaire, avant cet exercice, d'exposer la doctrine professée par 'l'Église du Christ', afin d'en clarifier les lignes de crête, et d'en proposer l'interaction avec d'autres.

Le Docteur Grimm expose en dix points la doctrine professée par 'l'Église du Christ'²⁷ :

- 1) la foi en Jésus-Christ comme Sauveur et Seigneur, et son acceptation en tant qu'autorité définitive,
- 2) l'autorité des apôtres et de leur parole ; donc, l'autorité des Écritures,
- 3) une conception non-sectaire de l'Église comme le corps de Christ,
- 4) l'indépendance de chaque assemblée locale,
- 5) l'absence de crédos humains,
- 6) le sacerdoce universel de tous les chrétiens,
- 7) le baptême par immersion des croyants pour la rémission des péchés,

²⁷ H.G. Grimm, *op. cit.*, pp. 7-8.

- 8) la sainte-Cène tous les dimanches, prise par tous les fidèles,
- 9) un culte simple et selon l'enseignement des apôtres, et
- 10) une vie quotidienne consacrée à la gloire du Père, animée par un amour pour les chrétiens et ceux qui ne le sont pas encore.

À cette lumière, et compte tenu de son ancrage historico-théologique, il est proposé maintenant d'étudier les rapports idéologiques et doctrinaux de la Restauration d'avec certains mouvements antérieurs ou contemporains, afin d'en dégager les congruences ou les divergences.

2. Points de contact d'avec les mouvements pré-réformateurs et la Réformation

Il est intéressant de noter que 'l'Église du Christ' ne rejette pas définitivement les chrétiens ayant vécu entre ceux de l'Église de Jérusalem et la Restauration. Néanmoins, le mouvement ne reconnaît une légitime chrétienté qu'en ce que 'l'Église du Christ' a subsisté, tel un reste, dans différents mouvements, en particulier pré-réformateurs. Ici, on reconnaît à Pierre Valdo d'avoir « préservé des restes de l'église évangélique »²⁸ ; là, à Jean Huss et John Wycliffe d'avoir fondé des églises assimilables à l'Église du Nouveau Testament²⁹. Une certaine mesure se dégage dans la qualification d'une légitime continuation de l'Église du Nouveau Testament, bien que des vertus non négligeables en soient reconnues : un désir de revenir à un biblicisme strict, à un modèle de gouvernance qui s'éloigne de l'archi-épiscopat romain, un souhait de retour à un christianisme épuré des traditions. Sans s'en revendiquer, 'l'Église du Christ' a néanmoins discerné dans ces mouvements pré-réformateurs des points de contact sérieux et fondamentaux, sans trouver dans les susdits mouvements une superposition doctrinale complète, situation considérée comme insatisfaisante pour s'en réclamer historiquement et dogmatiquement.

S'agissant d'une éventuelle parenté d'avec la Réforme du XVI^e siècle, il est intéressant de noter que Barton Stone et Thomas Campbell ont tous deux été ministres officiels de l'Église presbytérienne, dont l'affiliation historique et dogmatique calviniste et knoxienne³⁰ est entendue. Leurs formations académiques et leurs environnements ecclésiastiques ont été marqués par la doctrine réformée. Il n'est donc pas

²⁸ *Ibid.*, p. 49.

²⁹ *Ibid.*, p. 51.

³⁰ P. Janton, *John Knox, Réformateur écossais*, Paris, Éditions du Cerf, 2013, 378p.

étonnant d'en trouver réminiscences importantes et fondamentales dans le texte fondateur du mouvement, à savoir *The Declaration And Address* de Thomas Campbell. Le texte est émaillé en larges pans de la doctrine réformée³¹. L'accent mis sur l'autorité suprême et dernière de l'Écriture est un *Sola Scriptura* qui ne dit son nom^{32,33}. Une autre caractéristique éminemment protestante se trouve dans une affirmation fondamentale du *Declaration And Address* : le droit de pouvoir juger personnellement des choses, en matière d'interprétation des Écritures, *gimmick* sans cesse présent dans le texte de Campbell³⁴. En outre, l'Adresse adopte une perspective radicalement réformée lorsqu'elle signale que le Nouveau Testament présente le vrai contenu de la foi au Christ^{35,36,37}, la vraie manière de vivre cette foi^{38,39}, de louer, d'administrer les sacrements et de gouverner l'Église^{40,41}. Ainsi en opposition avec la Tradition, la Réformation et la Restauration marche main dans la main pour affirmer que rien ne doit être ajouté au contenu révélationnel des Écritures⁴². C'est ainsi qu'en radicalisant cette proposition, *The Declaration And Address* affirme que toute proposition ou formulations étrangères au contenu biblique est le fruit d'opinions purement humaines, et est source de divisions.

.../...

³¹ R. Tristano, *op. cit.*, pp. 58-59.

³² T. Campbell, *The Declaration And Address*, *op. cit.*, p. 4, lignes 14-21.

³³ *Confession de foi de La Rochelle*, art. 5, consultée le 20/10/2021 sur https://acteurs.uepal.fr/public_files/file/i_3_la_confession_de_la_rochelle.pdf.

³⁴ T. Campbell, *The Declaration And Address*, *op. cit.*, p. 3, lignes 9-12.

³⁵ *Catéchisme de Heidelberg*, Question 65, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1963, p. 34.

³⁶ *La Confession d'Augsbourg*, V., Paris/Strasbourg, Éditions Luthériennes, 1949, p. 42.

³⁷ *Confession de foi de La Rochelle*, art. 4, *op. cit.*

³⁸ *Ibid.*, pp. 43-44.

³⁹ *Confession de foi de Westminster*, I.6., consultée le 20/10/2021 sur <https://leboncombat.fr/wp-content/uploads/2013/09/Confession-de-Foi-de-Westminster.pdf>.

⁴⁰ J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, Aix-en-Provence/Charols, Kerygma/Excelsis, 2015, pp. 956-957.

⁴¹ T. Campbell, *The Declaration And Address*, *op. cit.*, p. 5, lignes 20-28.

⁴² *La Confession d'Augsbourg*, XV., *op. cit.*, p. 60.

3. Points de contact d'avec les mouvements idéologiques et religieux du XVIII^e et du début du XIX^e siècle

a) Influences idéologiques et philosophiques écossaises sur le mouvement de Restauration

C'est ensuite dans la contemporanéité de Stone et des Campbell qu'il faut avancer dans l'étude des similarités théologiques et dogmatiques. Il est d'usage de dire que le XVIII^e et le XIX^e siècle sont marqués par de profonds bouleversements idéologiques et théologiques.

En effet, la pensée en matière de religion au XVIII^e siècle prône l'expérience religieuse individuelle, ce qui a fécondé toute la mouvance piétiste et méthodiste, insistant sur le conversionnisme et la raison individuelle comme moyen d'accès à la Révélation. John Locke a porté une telle philosophie de la religion. Ainsi, Locke décrit l'Église comme le rassemblement volontaire d'hommes qui déterminent par eux-mêmes ce qu'il est bon de faire et de croire pour le salut de leurs âmes, par le truchement licite de leurs raisons⁴³. C'est ainsi que l'individualisme et le rationalisme pris de cette manière, légitiment un congrégationalisme strict⁴⁴. Aussi, la succession apostolique telle que définie pour la romanité, et la Tradition, en tant qu'elle ne laisse pas juger par sa propre raison et son propre discernement en matière épistémologique, n'est pas retenue. C'est ultimement le colloque singulier entre la raison humaine et l'Écriture seule qui est déclaré valide en épistémologie religieuse⁴⁵.

Alexander Campbell est un grand lecteur et admirateur de John Locke^{46,47}. Façonné par la pensée lockéenne, Campbell défend une herméneutique individualiste rationaliste, échappant à l'*Ecclesia docens* et à son magistère plénipotentiaire, aux crédos et confessions de foi en matière de dogme ; une épistémologie subjective, à la fois rationaliste sur le seul fondement biblique, mais aussi enthousiaste dans l'expérience individuelle. Il apparaît alors que le carcan dénominational

⁴³ J. Locke, *The Work of John Locke*, V.13., Londres, 1824.

⁴⁴ R. Tristano, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁵ J. Locke, *op. cit.*, V.15.

⁴⁶ D.A. Foster, A.L. Dunnivant, *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement: Christian Church (Disciples of Christ), Christian Churches/Churches of Christ, Churches of Christ*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 2004, p. 116.

⁴⁷ R. Richardson, *Memoirs of Alexander Campbell*, I.33., Indianapolis, Religious Book Service, n.d., consulté le 20/10/2021 sur https://webfiles.acu.edu/departments/Library/HR/restmov_nov11/www.mun.ca/rels/restmov/texts/richardson/mac/MAC102.HTM.

tionnel et le joug des crédos soient autant de freins en épistémologie religieuse.

Par ailleurs, l'école philosophique de la *Common Sense Philosophy* exprime toute sa force en Écosse, à l'heure même des travaux universitaires des Campbell. En effet, selon Richard Tristano, Alexander Campbell a été profondément influencé par ladite philosophie écossaise, et plus largement, c'est « le mouvement restaurationniste dans son entièreté qui est intimement façonné par la philosophie écossaise »⁴⁸. Sans en pouvoir tout dire, l'apport majeur de cette philosophie est de prôner, en matière ontologique, le réalisme, plutôt que l'idéalisme^{49,50}.

Ainsi, la théologie portée par le mouvement restaurationniste porte la marque de ses influences idéologiques, particulièrement la philosophie écossaise de la fin du XVIII^e siècle : un rationalisme volontaire, qui fixera un congrégationalisme non-institutionalisé et le rejet des crédos ; un réalisme, particulièrement présent dans sa théologie du baptême⁵¹ et dans une certaine forme de méfiance vis-à-vis de l'idéation de certains concepts théologiques⁵², qui ne serait que des spéculations s'éloignant de la réalité du fondement biblique. Ces spéculations, ou toutes autres formes d'éléments non strictement (ou réellement) inscrites dans la Bible, ne devraient pas être sujettes à discussion, puisqu'elles seraient à l'origine de toutes les divisions entre les chrétiens.

b) Influences théologiques sur le mouvement de Restauration

Au-delà des influences philosophiques, le mouvement de Restauration est animé du même *zeitgeist* que plusieurs réveils religieux contemporains. Il est utile d'en mentionner quatre d'entre eux.

En premier lieu, le mouvement de réveil américain appelé *The Great Awakening*, dont les instruments les plus fameux furent Jonathan Edwards et Georges Whitefield, a en commun avec le mouvement de Restauration une exacerbation nouvelle de l'individualisme et

⁴⁸ R. Tristano, *op. cit.*, p. 21 (traduction personnelle de l'anglais).

⁴⁹ La réalité externe d'un objet l'emporte sur sa représentation idéative : un vrai chien, que l'on peut voir immédiatement est plus vrai ontologiquement et épistémologiquement que l'idée que l'on peut se faire d'un chien.

⁵⁰ S. Ahlstrom, *Church History, The Scottish Philosophy and American Theology*, vol. 24, 1955, pp. 267-268.

⁵¹ Une certaine forme de régénération baptismale est enseignée dans les mouvements issus de la Restauration, 'L'Église du Christ' y compris.

⁵² Il peut être cité ici, par exemple, le concept de Trinité, d'*Ordo Salutis*, et encore beaucoup d'autres concepts de théologie systématique.

l'importance donnée à l'expérience individuelle du religieux⁵³. Le caractère transdénominationnel du grand réveil participe également au décloisonnement et donne un nouveau souffle au désir d'unité des chrétiens.

En second lieu, il a déjà été fait mention de l'influence non négligeable de James McGready sur la composante presbytérienne américaine (Barton W. Stone) de la Restauration. Avec McGready, c'est la dynamique piétiste qui apparaît et qui colore le mouvement de restauration. La nécessité d'une conversion individuelle devant l'horreur du sort destiné au pécheur crée une dynamique volontariste individuelle, bien que la théologie de McGready reste prédestinatienne. Barton W. Stone puise beaucoup de la force théologique de McGready, mais sans en accepter le calvinisme prédestinatien, limité par un rationalisme bien ancré et incapable d'accepter une articulation fine entre libre-arbitre et souveraineté de Dieu.

Troisièmement, le mouvement de Restauration est grandement redevable de la théologie de Robert Sandman, à l'origine de la fracture d'avec le calvinisme classique. D'abord Sandman, originellement ministre dans l'Église presbytérienne d'Écosse, critique de manière non dissimulée le bien-fondé d'une Église d'état. Il doit cette idéologie à John Glas, avec qui il est en contact idéologique, Glas étant ministre à Dundee (Écosse) et le père de Sandman en étant membre. John Glas se révolte contre le multitudinisme induit par l'institutionnalisation nationale de l'Église en Écosse, par suite des efforts de John Knox. John Glas préconise un retour au modèle de gouvernance néotestamentaire qu'il juge être le congrégationalisme indépendant⁵⁴. Ensuite, Sandman présente la foi qui sauve, non comme le produit de la régénération spirituelle qui conduit à la conversion (à laquelle sont associées la repentance et la foi) mais comme un simple assentiment intellectuel aux vérités portées par l'Évangile : « S'ils tiennent l'Évangile pour vrai, c'est là qu'est la foi »⁵⁵ ! Sandman défend l'idée que la foi et la croyance sont essentiellement synonymes. En ce sens, Robert Sandman avance une idée rationalisante de la foi, qui est synonyme de la vérité objective qui doit être acceptée, et qui est révélée dans le récit évangélique, étant ainsi l'unique fondement de l'unité. Largement influencé par Robert Sandman, Alexander Campbell présentera une même idée de la foi qui sauve, promouvant alors pour

⁵³ R. Tristano, *op. cit.*, p. 27.

⁵⁴ R. Richardson, *op. cit.*, p. XV.

⁵⁵ R. Sandman, *Letters on Theron and Aspasio*, vol. I, Edinburgh, A. Donaldson and J. Reid, 1762, p. 23 (traduction personnelle de l'anglais).

ses détracteurs « une religion de la tête, obsédée par l'objectivité de la vérité »⁵⁶, où la croyance au vrai l'emporte sur la théologie calviniste qui défend une œuvre souveraine de Dieu qui produit la foi dans le nouveau croyant.

Enfin, et quatrième, comme pour les réveils de Genève du début du XIX^e siècle, l'influence des frères Haldane (John et Robert) est déterminante s'agissant de la naissance du mouvement de Restauration dit de Stone-Campbell⁵⁷. À nouveau, l'influence philosophique et théologique de l'Écosse de la fin du XVIII^e siècle s'affirme. Ayant accepté les idées de Glas et de Sandman (en dehors de sa définition de la foi), les Haldane sont en relation avec l'ensemble des ministres opposés à l'Église d'état en Écosse, prônant aussi un congrégationalisme strict, et ajoutant un volet sacramentologique à ce courant, à savoir l'administration hebdomadaire du repas du Seigneur, et un crédobaptisme par immersion⁵⁸.

Après avoir détaillé les points de contacts historiques, philosophiques et théologiques de la dénomination 'l'Église du Christ' d'avec certains mouvements issus de la Réformation, il faut maintenant s'attacher à en analyser les divergences et à saisir d'autres influences extérieures au protestantisme.

B. Le particularisme de 'l'Église du Christ' : les divergences d'avec la Réformation, les « revivals anglais », les réveils de Genève ; les autres influences doctrinales et historiques

1. Les divergences d'avec le protestantisme

a) Le motif théologique de l'unité et la réaction anti-dénominationnelle

La considération des divergences d'avec le protestantisme peut à présent se comprendre à la lumière des postulats théologiques et philosophiques qui ont accompagné la naissance du mouvement restaurationniste.

L'un des motifs fondamentaux de la naissance du mouvement de Stone-Campbell se nourrit du constat de multiplication dénominatoire au sein du protestantisme, témoignant d'une division de

⁵⁶ R. Tristano, *op. cit.*, p. 47 (traduction personnelle de l'anglais).

⁵⁷ W.T. Moore, *A Comprehensive History of The Disciples of Christ*, Indiana, Indiana University Library, n.d., p. 130.

⁵⁸ R. Richardson, *op. cit.*, p. 178.

fait au sein de cette famille théologique. Les marques de ces croyances différenciées au sein du protestantisme sont matérialisées dans les crédos produits par les différentes confessions. Dans son postulat fondamental, le mouvement restaurationniste veut retrouver l'unité des chrétiens sur le fondement de la vérité, qui ne se trouve que dans le seul Nouveau Testament. Aussi, tout autre nom que celui de chrétiens, toute autre appellation que celle de 'l'Église du Christ', témoignent intrinsèquement d'une division d'avec le seul christianisme qui soit : celui de l'Église primitive. Le rejet profond des crédos et des dénominations trouve son embase dans le double motif originel qui a présidé la naissance du mouvement : unité et vérité⁵⁹.

b) *Une conception herméneutique radicale*

Bien que le protestantisme et 'l'Église du Christ' soient profondément convaincus du *Sola Scriptura*, un autre point de divergence peut être rapporté s'agissant de l'herméneutique biblique. Le développement de la scolastique protestante, et plus tard de sa théologie systématique, a puisé dans la Bible le substrat qu'elle offrait, en y associant des éléments qui n'y sont pas immédiatement traités, mais qui permettent de mieux en comprendre la systématisation. Il est alors parlé des bonnes et nécessaires conséquences des données bibliques. 'L'Église du Christ' y a vu des motifs d'interprétations suggestives, parfois contradictoires en protestantisme, ayant abouti aux divisions, que le mouvement critique de toutes ses forces. Aussi, l'adage suivant est porté en dogme nécessaire : « Là où l'Écriture parle, nous parlerons ; là où elle se tait, nous resterons silencieux »^{60,61}.

c) *Une tendance anti-calviniste*

Porté par la révolution idéologique individualiste et rationaliste du XVIII^e siècle, le mouvement de restauration a rejeté des pans entiers de son héritage dogmatique calviniste. Le mode de gouvernance presbytéro-synodale, qui plus est dans le contexte anti-clérical de l'époque, est rejeté au profit du congrégationalisme. C'est encore dans l'anthropologie que le mouvement se détache du calvinisme : la raison étant le pilier en épistémologie religieuse, l'homme ne peut être com-

⁵⁹ R. Tristano, *op. cit.*, p. 59.

⁶⁰ C'est ainsi que les conceptions d'*Ordo Salutis*, de Trinité, de régénération, de génération éternelle, de consubstantialité ne sont peu ou pas évoquées dans le mouvement restaurationniste. Aussi, suivant les mots et le modèle du Nouveau Testament, la Sainte-Cène est prise de manière hebdomadaire, le chant est a *cappella*.

⁶¹ J. Belcher, « Disciples of Christ », *The Religious Denominations in The United States*, Philadelphie, John E. Potter, 1861, p. 7.

plètement amputé⁶² de sa capacité à trouver Dieu, au moyen de sa raison. Dans ce même élan rationaliste et individualiste, la doctrine de la prédestination est rejetée fermement, ainsi que la foi produite par le Saint-Esprit au moment de la régénération⁶³ ; le libre-arbitre se mariant mieux avec la tendance rationaliste et individualiste.

d) Une sotériologie baptismale

Enfin, le point de divergence le plus sensible se cristallise autour de la sotériologie de 'l'Église du Christ'. En effet, selon elle, le baptême est nécessaire pour être sauvé. La plupart des manuels destinés aux nouveaux disciples mentionnent que « sans le baptême, la personne ne peut être sauvée »⁶⁴. C'est ainsi qu'une certaine forme de régénération baptismale est portée. Puisque le baptême est effectué pour le pardon des péchés, alors le geste en lui-même ôte le péché et, en vertu de la foi du baptisé, le sauve. Le salut est donc obtenu par la foi et le baptême de rémission des péchés⁶⁵, schème divergent d'avec le *Sola Fide* de la Réforme. Néanmoins, le mouvement se défend d'être d'une religion des œuvres, ou d'une pure régénération baptismale. Il affirme que sa théologie du baptême est mal comprise, et la rétablit comme suit : le baptême est la marque initiale des bénéficiaires à la participation des bénédictions obtenues par la mort et la résurrection du Christ, et cela nullement par une efficacité baptismale intrinsèque, qui ne produit aucun mérite⁶⁶.

2. Influence de la théologie catholique

Outre les divergences d'avec le protestantisme, il faut noter certaines convergences dogmatiques d'avec le catholicisme, particulièrement en matière d'ecclésiologie. D'abord, la même conception réaliste du sacrement du baptême⁶⁷ est partagée : la tendance à

⁶² Il y a un rejet clair de la dépravité totale au sein du mouvement 'l'Église du Christ'. Voir B. Baggott, « Totaletement mauvais ? », *Chemin de Vérité*, vol. 15, n° 3, Nashville, C.E.B., n.d.

⁶³ B. Baggott, « Le rôle de l'Esprit Saint », *Chemin de Vérité*, vol. 17, n° 2, Nashville, C.E.B., n.d.

⁶⁴ Manuels non publiés, en possession de l'auteur de ce travail en version électronique.

⁶⁵ B. Baggott, « Le salut par la foi », *Chemin de Vérité*, vol. 14, n° 2, Nashville, C.E.B., n.d.

⁶⁶ J. Belcher, *op. cit.*, p. 6.

⁶⁷ Mais étrangement, la Cène n'est pas interprétée de manière réaliste comme en catholicisme, à savoir que l'eucharistie est vraiment le corps du Christ. La conception restaurationniste s'apparente à la conception homologétique des églises protestantes professantes.

faire du geste baptismal un moyen qui confère la grâce qu'il signifie, à savoir la rémission des péchés, le salut du bénéficiaire.

Puis, dans ce prolongement, puisque 'l'Église du Christ' est considérée comme étant la seule dans la continuité de l'Église primitive de Jérusalem, comme l'Église romaine le déclame également, alors l'Église invisible n'existe pas, la seule Église subsistant dans l'unique 'Église du Christ'. Ainsi, comme en catholicisme, l'Église-institution 'l'Église du Christ' est l'unique Église licite ; hors d'elle, le salut s'est éloigné⁶⁸. Tout autre mouvement est considéré comme de tendance sectaire⁶⁹.

3. La critique externe du mouvement

Avant de conclure, il est utile d'interroger les regards extérieurs à la considération du mouvement de restauration.

L'une des principales critiques s'articule autour de la sotériologie que l'on prête au mouvement. La régénération baptismale est largement décriée au sein du protestantisme⁷⁰, et met au ban le mouvement restaurationniste, accusé d'un tel dogme, pour cette raison. En effet, si l'œuvre du baptême confère en lui-même la rémission des péchés, ouvrant au croyant les portes du salut de Dieu, un synergisme sotériologique est alors accepté, une religion des œuvres pointée⁷¹.

La seconde critique du mouvement est excellemment rendue par Donald Carson, dans son évaluation du motif de l'unité portée par le mouvement restaurationniste⁷². Il formule quatre remarques épinglant le désir d'unité du mouvement. Donald Carson remarque d'abord qu'il est heureux que le mouvement s'attache à l'unité des chrétiens, mais que certaines doctrines du mouvement sont autant d'obstacles à ce projet, particulièrement la position restaurationniste du baptême. En effet, les personnes non-baptisées scripturairement, entendu comme un crédobaptisme par immersion et pour le pardon des

⁶⁸ B. Baggott, *Qu'est-ce que l'Église du Christ ?*, p. 193.

⁶⁹ J. Belcher, *op. cit.*, p. 3.

⁷⁰ On peut citer le récent ouvrage de Guillaume Bourin, qui associe maladroitement 'l'Église du Christ', les Témoins de Jéhovah, les mormons et les adventistes in G. Bourin, *Je répandrai sur vous une eau pure*, Trois-Rivières, Impact Academia, 2018, p. 21.

⁷¹ Comme précisé ci-avant, le mouvement restaurationniste ne dit rien de tel, mais il semble que son dogme baptismal conduise le commentateur externe à y voir la doctrine de la régénération baptismale.

⁷² D.A. Carson, *Reflections on the Book 'I Just Want to be a Christian' by Dr. Rubel Shelly*, consulté le 10/11/2021 sur https://webfiles.acu.edu/departments/Library/HR/restmov_nov11/www.mun.ca/rels/restmov/texts/rmeyses/carson.html.

péchés, ne sont tout simplement pas chrétiennes. La deuxième remarque s’amuse de la position de ‘l’Église du Christ’ qui prétend ne pas être dénominationnelle, et enjoint le pas à l’Église romaine sur ce point. Troisièmement, le discours radicalement exclusiviste, à savoir qu’il n’y a qu’une Église du Christ⁷³, porte en soi une teneur dénominationnelle, isolationniste voire sectaire. Enfin, Donald Carson pointe du doigt la « naïveté herméneutique », qui amène le mouvement dans des erreurs doctrinales, particulièrement en la matière de la doctrine du baptême.

En ce sens, une autre critique est formulée à la théologie du mouvement. La critique externe remarque que le problème de cette naïveté herméneutique, abouchant à des errances dogmatiques, est probablement en lien avec le manque de bagage biblique et théologique de ses responsables : il est vrai que peu de prédicateurs ont été formés théologiquement⁷⁴.

S’agissant de la conception de la foi pour les pionniers du mouvement, foi considérée comme un simple assentiment intellectuel aux vérités portées par l’Évangile, la critique expose la carence de la *fiducia* dans cette conception⁷⁵, et la constatation d’un manque de piété personnelle conséquent⁷⁶.

À la lumière de ce parcours doctrinal et historique relatif à la fondation du mouvement restaurationniste dit de Stone-Campbell, dont ‘l’Église du Christ’ se dit l’héritière, il est maintenant possible de répondre, dans les limites que ce travail permet, au questionnement relatif au rapport du mouvement d’avec l’Église primitive du Nouveau Testament, mais encore, éventuellement d’avec d’autres dénominations historiques. À l’issue de ces conclusions, des perspectives pour ‘l’Église du Christ’ d’aujourd’hui seront proposées.

.../...

⁷³ Église du Christ étant donc pour le mouvement ‘l’Église du Christ’.

⁷⁴ R. Baird, *Religion in the United State of America*, Livre VII, chap. IV, Londres, Duncan & Malcolm, 1844, p. 3.

⁷⁵ Thomas d’Aquin expose les trois aspects cumulatifs pour définir la vraie foi : la *notitia*, à savoir connaître les éléments factuels du contenu de la foi ; l’*assensus*, qui est l’assentiment, l’acceptation pour soi de ces éléments ; et la *fiducia*, la confiance concrète de s’y reposer pour sa vie.

⁷⁶ R. Baird, *Religion in the United State of America*, Livre VI, chap. XIV, Londres, Duncan & Malcolm, 1844, p. 2.

Conclusion : **synthèse des données historico-théologiques** **et tentative de réponse à la problématique,** **limites de la recherche,** **perspectives pour 'l'Église du Christ' aujourd'hui.**

1. L'origine du mouvement, **une proposition en trois approches ;** **une synthèse en deux points**

Comment donc appréhender l'histoire du mouvement restaurationniste, en tenant compte des principales influences qui en ont marqué l'origine idéologique ? Trois approches permettent d'en éclaircir la compréhension.

D'abord, philosophiquement, le courant écossais du XVII^e et XVIII^e siècle a façonné l'idéologie inaugurale du mouvement. Savant mélange du rationalisme de la *Common Sense Philosophy* et de l'existentialisme lockéen, c'est avant tout l'individualisme moderne que ces tendances manifestent, et dont le mouvement restaurationniste se nourrit.

Ensuite, théologiquement, bien qu'ayant un désir de filiation directe d'avec l'Église primitive, force est de constater qu'il existe des maillons intermédiaires qui les y relient : d'une part le calvinisme avec les apports des dissidences de l'Église presbytérienne d'Écosse ; d'autre part, un certain piétisme issu des mouvements de réveils américains.

Enfin, en lien avec l'influence philosophique sus-citée, c'est une certaine herméneutique réaliste et « anticléricale » qui se dégage. En effet, aucune autorité supra-ecclésiale ne peut édicter le dogme dans des crédos ou des systématisations théologiques. Seul l'individu et sa Bible le peut. L'idée qu'un individu est parfaitement capable, seul, d'interpréter la Bible est assez répandue dans le mouvement, pouvant engendrer des exégèses littéralistes d'accointance réalistes⁷⁷, insuffisamment éclairé par une théologie biblique solide et marqué par une carence de systématisation dogmatique⁷⁸.

⁷⁷ Voir notamment la théologie du baptême 'pour le pardon des péchés', récapitulant une certaine régénération baptismale.

⁷⁸ À nouveau, sa christologie (engendrement éternel du Fils par exemple), sa sotériologie (*Ordo Salutis*, régénération, sanctification, etc.), son ecclésiologie (collaboration avec d'autres dénominations) et sa sacramentologie (théologie du baptême) pâtissent de ces carences.

Ainsi, il est proposé de formuler en deux points la compréhension de l'origine du mouvement de restauration dit de Stone-Campbell, ayant abouti notamment à 'l'Église du Christ'.

L'origine du mouvement tient à une volonté louable de revenir au christianisme primitif et fondamental, mais elle emporte inconsciemment avec elle une certaine pensée théologique issue de la Réformation dans sa déclinaison calviniste, ainsi qu'une pensée philosophique redevable aux idéologies écossaises du XVII^e et XVIII^e siècle.

Plus précisément, le mouvement est fruit du mariage entre une dissidence de l'Église presbytérienne d'Écosse façonnée par le modernisme individualiste et le réveil évangélique américain, desquels émanent un calvinisme revisité par le rationalisme réaliste écossais et le conversionnisme évangélique.

2. Limites de la recherche

Il est nécessaire de rappeler qu'un tel travail ne saurait être exhaustif en la matière. Bien qu'ayant rassemblé de nombreuses sources pour l'étude de ce sujet, il faut souligner que le mouvement lui-même attache peu d'importance à l'origine de son histoire. En effet, il est avancé que sa seule histoire, c'est l'Église primitive ; d'où le peu de matière propre exploitable, en dehors des textes fondateurs.

Peu considéré par d'autres dénominations, par le fait d'une certaine position isolationniste, le dialogue critique reste assez pauvre, en dehors d'exceptions notables, citées dans ce travail.

3. Perspectives pour le mouvement 'l'Église du Christ' aujourd'hui

Plusieurs perspectives peuvent être dégagées à l'issue de ce travail.

La première invite 'l'Église du Christ' à se saisir en toute transparence de son histoire. S'il est vrai qu'elle inscrit son histoire dans celle de l'Église primitive, elle ne doit pas renier les hommes qui lui ont transmis cette histoire pour qu'elle s'en saisisse. Une étude de l'origine du mouvement de restauration s'attachera à étudier ce qui est supposé être restauré ; héritage réapproprié afin de réorienter pour une nouvelle époque et corriger si nécessaire ce fondement transmis depuis Jérusalem par ceux qui l'ont aussi porté et réorienté en leur temps⁷⁹. Il est utile dans cette approche historique transparente de présenter la similarité de processus d'origine, de contexte historique

⁷⁹ Selon les mots de Luther : « *Ecclesia reformata, semper reformanda* ».

et idéologique d'avec d'autres mouvements, en particulier celui des réveils de Genève⁸⁰. Ainsi, les Églises réformées évangéliques de Gausson, les Églises presbytériennes d'Écosse de César Malan, les Églises libres de Frédéric Monod, émanent d'un même terreau théologique et d'un même processus originel, créant de fait, un procédé commun d'origine. Issu d'un même chemin, le pèlerinage peut-il être commun encore aujourd'hui ?

Une deuxième perspective qui s'ouvre pour 'l'Église du Christ' est de réinterroger l'équilibre de ses deux motifs fondamentaux qui ont présidé sa naissance : l'unité et la vérité. En effet, Tristano dénonce une emphase déséquilibrée sur le motif de vérité⁸¹. De plus, en sus de ce déséquilibre, c'est la matière même de la vérité qui est à interroger. Si le Nouveau Testament est un nécessaire non-négociable, des avancées en matière d'exclusivisme dans le chant⁸², dans la gouvernance et dans la sacramentologie baptismale pourraient être reconsidérées.

Troisièmement, une précision dogmatique du baptême semble indispensable. Pour éviter la regrettable sotériologie des œuvres (dans l'œuvre du baptême), 'l'Église du Christ' est amenée à se positionner plus clairement, à la lumière d'un possible défaut réaliste en herméneutique, sur sa doctrine du baptême. Ce faisant, en revenant d'une certaine régénération baptismale, il apparaît que nombre d'entraves tomberont en matière de communion d'avec d'autres dénominations.

Enfin, un renouveau théologique ne pourra être que bénéfique pour le mouvement. Loin d'ajouter à l'Écriture, mais dans la compréhension des articulations et les implications les plus profondes, le mouvement se donnera l'occasion de sortir d'une certaine forme de naïveté exégétique en considérant, avec plus d'accent, l'étude académique de la théologie biblique et systématique.

4. L'expression impérieuse d'une prière

Pour conclure ce travail, l'auteur n'a pas eu la force de retenir l'expression des tréfonds de son cœur. Il souhaite exprimer sa reconnaissance au Dieu de l'histoire pour avoir suscité des hommes comme

⁸⁰ Même contexte historique (début du XIX^e siècle), même influence théologique (piétisme morave et calvinisme des Haldane, dissidents de l'Église Presbytérienne d'Écosse) et mêmes valeurs évangéliques (conversionnisme, biblicisme, crucicentrisme, activisme).

⁸¹ R. Tristano, *op. cit.*, p. 3.

⁸² Seul le chant *a cappella* est licite selon le mouvement. Une communion d'avec une autre communauté, en tout point égale théologiquement, serait problématique si le chant était accompagné d'instruments.

Jonathan Edwards, Robert Haldane, Barton Stone, Thomas et Alexander Campbell. Ces hommes ont eu la volonté de poursuivre le témoignage évangélique dans leur contexte historique. Des prières instantes doivent être adressées au Dieu qui règne en vue de suivre leurs exemples et leurs enseignements, d'en conserver les perles, mais aussi d'en émonder les tares. Des hommes du mouvement 'l'Église du Christ' seront-ils suscités pour ce projet ? Une nouvelle réforme de la Restauration est-elle souhaitable, en vue d'un témoignage plus pertinent pour le monde d'aujourd'hui ?

Que la vérité et l'unité règnent dans toute l'Église du Christ⁸³, pour la gloire de son nom.



Bibliographie

- S. Ahlstrom, *Church History, The Scottish Philosophy and American Theology*, vol. 24, 1955.
- B. Baggott, *Qu'est-ce que l'Église du Christ ?*, Nashville, Éditions C.E.B., 2018.
- B. Baggott, « Le rôle de l'Esprit Saint », *Chemin de Vérité*, vol. 17, n° 2, Nashville, C.E.B., n.d.
- B. Baggott, « Le salut par la foi », *Chemin de Vérité*, vol. 14, n° 2, Nashville, C.E.B., n.d.
- B. Baggott, « Totalement mauvais ? », *Chemin de Vérité*, vol. 15, n° 3, Nashville, C.E.B., n.d.
- R. Baird, *Religion in the United State of America*, Londres, Duncan & Malcolm, 1844.
- J. Belcher, « Disciples of Christ », *The Religious Denominations in The United States*, Philadelphie, John E. Potter, 1861.
- W. Burder, *A History of All Religious of The World*, New York, Gay Brothers & Company, 1883.
- J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, Aix-en-Provence/Charols, Kerygma/Excelsis, 2015.
- D.A. Carson, *Reflections on the Book 'I Just Want to be a Christian' by Dr. Rubel Shelly*, consulté le 10/11/2021 sur https://webfiles.acu.edu/departments/Library/HR/restmov_nov11/www.mun.ca/rels/restmov/texts/rmeyes/carson.html.
- Catéchisme de Heidelberg, Question 65*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1963.

⁸³ Les '...' ont été intentionnellement retirés ici.

- Confession de foi de La Rochelle*, consultée le 20/10/2021 sur https://acteurs.uepal.fr/public_files/file/i_3_la_confession_de_la_rochelle.pdf.
- Confession de foi de Westminster*, consultée le 20/10/2021 sur <https://leboncombat.fr/wp-content/uploads/2013/09/Confession-de-Foi-de-Westminster.pdf>.
- T. Campbell, *The Declaration And Address of the Christian Association of Washington*, Washington, The Reporter, 1809.
- D.A. Foster, A.L. Dunnivant, *The Encyclopedia of the Stone-Campbell Movement : Christian Church (Disciples of Christ), Christian Churches/Churches of Christ, Churches of Christ*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 2004.
- L. Garrett, *The Stone-Campbell Movement*, Abilene, College Press Publishing Company, 1981.
- H.G. Grimm, *Les Églises du Christ en Europe : Histoire d'un principe biblique*, Nashville, Éditions C.E.B., 1986.
- G. Hagar, *Rays of Light From All Lands, The Bible And Beliefs of Mankind*, New York, Gay Brothers & Company, 1895.
- P. Janton, *John Knox, Réformateur écossais*, Paris, Éditions du Cerf, 2013.
- D. Kee, *Histoire de l'Église*, cité in B. Tirey, *Histoire de l'Église*, Nashville, Éditions C.E.B., 1990.
- La Confession d'Augsbourg, V*, Paris/Strasbourg, Éditions Luthériennes, 1949.
- J. Locke, *The Work of John Locke*, V. 13., Londres, 1824.
- W.T. Moore, *A Comprehensive History of The Disciples of Christ*, Indiana, Indiana University Library, n.d.
- R. Richardson, *Memoirs of Alexander Campbell*, I.33., Indianapolis, Religious Book Service, n.d., consulté le 20/10/2021 sur https://webfiles.acu.edu/departments/Library/HR/restmov_nov11/www.mun.ca/rels/restmov/texts/r-richardson/mac/MAC102.HTM.
- J. Rogers, *Biography of Elder Barton Warren Stone*, Cincinnati, 1847.
- R. Sandman, *Letters on Theron and Aspasio*, vol. I, Edinburgh, A. Donaldson and J. Reid, 1762.
- R. Tristano, *Origins of the Restoration Movement: an Intellectual History*, Atlanta, Glenmary Research Center, 1998.
- D.N. Williams, *The Stone-Campbell Movement: A Global History*, Danvers, Chalice Press, 2013.

Entités surnaturelles et monde invisible à l'île de La Réunion

Approche ethnologique

**par Valérie
AUBOURG,**

*professeure d'ethnologie
(HDR).*

*Directrice de l'Unité de
Recherche « Confluence :
Sciences et Humanités »
(EA 1598) de l'UCLy
(Catholic University of
Lyon)*

Résumé

Dans les sociétés créoles, la croyance en l'influence d'entités surnaturelles agissant sur l'existence des individus est largement partagée. Quelle que soit l'affiliation religieuse des insulaires, ils admettent l'existence d'un monde invisible dans lequel cohabitent des « esprits » d'origines diverses : défunts, divinités, forces surnaturelles, âmes, etc. Ces entités surnaturelles sont susceptibles d'agir en faveur ou en défaveur des vivants. Comment ces croyances s'expriment-elles ? Comment les diverses formations chrétiennes les considèrent-elles ? De quelle manière ces représentations sont-elles mobilisées en situation migratoire ?

C'est à ces questions que nous chercherons à répondre à partir d'enquêtes ethnologiques menées à l'île de La Réunion.

Introduction

Les Réunionnais habitent « un monde 'assiégé', 'tourmenté', entouré de 'protections' qui éloignent les mauvais esprits »¹. L'affirmation de Bernard Champion fait écho au constat maintes fois réitéré du poids des entités surnaturelles dans les sociétés créoles dominées par un système religieux original, que Jean Benoist décrit comme étant

¹ Bernard Champion, *L'identité de l'identité. 1^{re} partie : l'exemple réunionnais*, Disponible sur : <http://www.anthropologieenligne.com/pages/identiteR.html>.

fait « de l'omniprésence du divin et du surnaturel dans le quotidien »². À l'île Maurice, Danièle Palmyre décrit une représentation analogue : « Le monde est un cosmos peuplé d'esprits. C'est un monde non pas désenchanté ni dépeuplé, mais habité, saturé même »³.

Ainsi, dans les Mascareignes, la croyance en l'influence d'entités surnaturelles agissant sur l'existence des individus est partagée par une grande partie de la population locale. Quelle que soit l'affiliation religieuse des insulaires, ils admettent l'existence d'un monde invisible dans lequel cohabitent des « esprits » d'origines diverses : défunts, divinités, forces de la surnature, âmes, etc. Ces entités surnaturelles sont susceptibles d'agir en faveur ou en défaveur des vivants. Alors, pour bénéficier de leur protection, les croyants ont recours à des protections et observent des pratiques visant à les éloigner ou les pacifier.

Dans quel contexte socio-historique ces croyances prennent-elles place ? Comment s'expriment-elles ? Comment les diverses formations chrétiennes les considèrent-elles ?

C'est à ces questions que nous chercherons à répondre à partir d'enquêtes ethnologiques menées à l'île de La Réunion⁴. Notre communication commencera par dépeindre ces croyances telles qu'elles s'expriment dans l'île, en les replaçant dans le contexte socio-historique de La Réunion. Nous verrons ensuite comment les diverses formations chrétiennes les considèrent.

1. Le continuum religieux créole

Afin de comprendre la place et le rôle joués par les entités surnaturelles à La Réunion, il importe de s'attarder sur sa situation socio-historique qui montre comment un continuum religieux s'est forgé en réponse à la transplantation des populations dans un contexte de créolisation.

² Joseph Josy Lévy, *Entretiens avec Jean Benoist. Entre les corps et les dieux. Itinéraires anthropologiques*, Montréal, éd. Liber, 2000, p. 184.

³ Danielle Palmyre, *Culture créole et foi chrétienne*, Bruxelles, Lumen vitae, 2007, p. 112.

⁴ Valérie Aubourg (dir.), *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, Saint-Denis de La Réunion, Surya, 2011. Valérie Aubourg, *Christianismes charismatiques à La Réunion*, Paris, Karthala, 2014. Valérie Aubourg, *À la Rencontre des cultures et des religions, une anthropologie en mouvement*, coll. « Logiques sociales », Paris, L'Harmattan, 2019. Le présent article prend largement appui sur ces trois publications.

La société réunionnaise s'est construite avec l'arrivée de populations en provenance de trois continents : l'Europe, l'Afrique et l'Asie. Elles se sont installées définitivement dans l'île à la fin du XVII^e siècle (1665). Le contexte socio-économique était celui de la plantation (de café puis de sucre), qui favorisa au cours des siècles la rencontre entre des groupes désignés localement sous les vocables de *Kaf* (d'origine africaine et malgache), *Malbar* (descendants d'Indiens tamouls), *Kréol blan* (Créoles blancs), puis, *Sinoi* (d'origine chinoise) et *Zarab* (descendants d'immigrants indo-musulmans originaires du Gujarat). Les termes de « groupes ethniques » ou de « communautés » ne sont pas totalement appropriés à la situation réunionnaise. D'aucuns préfèrent parler de « milieu »⁵ ou de « groupes d'affiliation aux contours plus ou moins flous »⁶. Au-delà de ces milieux culturels auxquels les habitants de l'île s'identifient, les caractéristiques essentielles de la population sont, depuis le début, le métissage et la créolisation⁷. En effet, ces populations d'horizons géographiques variés ont non seulement partagé leur sang mais également leurs manières de vivre, de festoyer, de parler et de croire.

En matière religieuse, le catholicisme s'est imposé à tous. En vertu du « Code Noir »⁸, tous les esclaves ont été instruits dans la religion catholique et tout exercice d'une autre religion fut prohibé (article 1)⁹. Après l'abolition (1948), les populations affranchies comme les engagés indiens l'ont adoptée massivement. Passeport d'intégration sociale, le catholicisme cimentait la jeune société réunionnaise et sa situation de monopole perdure au fil du temps.

⁵ Christian Ghasarian, « L'identité en question à La Réunion », *Faire Savoirs*, 7, 2008, pp. 123-127.

⁶ Bernard Boutter, *Le pentecôtisme à l'île de La Réunion. Refuge de la religiosité populaire ou vecteur de modernité ?* Paris, L'Harmattan, 2002.

⁷ Jean Barassin, *Naissance d'une chrétienté, Bourbon, des origines jusqu'en 1714*, Saint-Denis, Cazal, 1953.

⁸ Lettres patentes, Édité du Roy de mars 1685 dit « Code Noir », qui réglemente la pratique de l'esclavage concernant les colonies des Antilles.

⁹ « Tous les esclaves qui se trouveront dans les îles de Bourbon, de France et autres établissements voisins, seront instruits dans la religion catholique, apostolique et romaine, et baptisés ; ordonnons aux habitants qui achèteront des nègres nouvellement arrivés, de les faire instruire et baptiser dans le temps convenable, à peine d'amende arbitraire ; enjoignons aux Conseils établis dans lesdites îles, ou Directeurs pour ladite Compagnie d'y tenir exactement la main. II. Interdisons tout exercice d'autre religion que de la catholique, apostolique et romaine. » (*Code Noir aux Mascareignes*, Édité de décembre 1723 reprenant avec quelques ajustements les articles du « Code Noir » de 1685).

Au début du XX^e siècle, une première Église adventiste s'est implantée en 1936. Puis, la départementalisation de 1946 a ouvert la voie des tropiques à des fonctionnaires civils et militaires, dont quelques luthériens et réformés originaires de métropole ou de Madagascar. Les uns et les autres ont rejoint une poignée de coreligionnaires préalablement installés à La Réunion. À partir de 1966, l'arrivée du pasteur pentecôtiste Aimé Cizeron marqua de manière plus significative le paysage religieux réunionnais. Il a implanté les Assemblées de Dieu auxquelles il a localement donné le nom de « Mission Salut et Guérison ». Rapidement, il a établi une salle de culte dans la grande majorité des communes insulaires.

Aujourd'hui encore, le catholicisme domine le paysage religieux insulaire avec 80 % de baptisés. Cependant, l'adhésion n'est pas exclusive puisqu'elle n'empêche pas l'existence de pratiques cumulatives : services en l'honneur des défunts africains et malgaches, célébrations dédiées aux divinités chinoises ou hindoues. Par ailleurs, les formations religieuses en présence se sont mutuellement influencées : les pratiques hindoues se sont enrichies d'éléments de cultes en faveur des ancêtres africains et malgaches et vice-versa. Le catholicisme lui-même fait l'objet de modifications, d'adaptations et d'hybridations et ce, dans les trois principaux groupes culturels en présence : *Kaf*, *Malbar* et *Kréol blan*.

Les Kaf sont des descendants d'esclaves ou d'engagés en provenance d'Afrique et des Malgaches. Séparés de leurs milieux de vie, ils n'étaient pas autorisés à perpétuer leurs cultes ancestraux sous une forme organisée. Cependant, de nombreux travaux ethnologiques et historiques¹⁰ font état de rituels et croyances d'origine malgache ou africaine, en lien avec les défunts notamment : services *post mortem* (*sérviss malgash*) et cérémonies en l'honneur des ancêtres (*sérviss kaf*), notamment. De plus, ces travaux décèlent des traces de rites ou

¹⁰ Parmi les travaux faisant état de ces pratiques :

– Christian Barat, « Rites et croyances », *À la découverte de La Réunion/8*, Cape Town, eds Favory, 1980, pp. 17- 27 ;

– Prosper Ève, *La religion populaire à La Réunion*, Saint-Leu, imprimés sur les Presses de Développement, Institut de Linguistique et d'Anthropologie de La Réunion, 2 volumes, 1985, p. 91 ;

– Jacqueline Andoche, *Le regard réciproque : ethnographie des désordres psychologiques à l'île de La Réunion*, thèse de doctorat : Anthropologie, Université d'Aix-Marseille, 2002, p. 91 ;

– Françoise Dumas-Champion, *Le mariage des cultures à l'île de La Réunion*, Paris, Karthala, 2008.

de croyances d'origine malgache ou africaine camouflées sous des formes catholiques d'allégeance aux morts ayant pour but d'assurer le lien avec les ancêtres. Les vénération après leur mort de membres du clergé, comme le père Lafosse à Saint-Louis, ou de personnages exceptionnels comme Sitarane à Saint-Pierre, illustrent ces pratiques souterraines. De manière plus visible, les pratiques observables chaque année au moment de la Toussaint auprès de la *Croix du jubilé*¹¹ se fondent sur une conception du défunt qui, comme dans la croyance malgache, est susceptible de se venger en cas de manquement. Enfin, de nouveaux rituels ont été élaborés comme celui des cheveux maillés¹². L'ensemble de ces pratiques manifestent l'importance et l'ambivalence attribuée aux personnes décédées. Elles montrent également comment les pratiques originelles se sont transformées pour donner lieu à des créations inédites.

Ces juxtapositions, inventions, camouflages sont à comprendre comme des réponses à l'exil vécu par les esclaves africains et malgaches. À l'île Maurice, c'est dans une perspective de « guérilla intellectuelle »¹³ que Danièle Palmyre les envisage. Aux Antilles, Laënnec Hurbon estime qu'elles « exercèrent la fonction de récupération d'une mémoire directement opposée à la stratégie d'amnésie des maîtres ». Le culte des morts « représente le transfert sur le registre de l'imaginaire et du symbolique des diverses ethnies africaines présentes sur le terrain de l'esclavage »¹⁴.

Les Malbars sont les descendants des engagés indiens qui, à partir de 1880¹⁵, subirent une pression coloniale qui leur imposa une assimilation dont l'adoption du catholicisme constitua l'un des aspects les plus marquants, une sorte de « naturalisation obligatoire » pour

¹¹ Prosper Ève, *La religion populaire à La Réunion*, p. 134.

¹² Dumas-Champion, *Le mariage des cultures à l'île de La Réunion*, p. 260. Laurence Pourchez, « Les sévé mayé de l'enfant réunionnais : marquage de l'origine ethnique ou trait de créolisation », dans *Paradoxes du métissage*, sous dir. Jean-Luc Bonniol, Paris, éds du CTHS, 2001, p. 183-195. Valérie Aubourg, « Sévé mayé. Un rituel de passage réunionnais en contexte métropolitain », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 197, n° 1 (2022), pp. 131-154.

¹³ Danielle Palmyre, *Culture créole et foi chrétienne*, Bruxelles, Lumen vitae, 2007, p. 121.

¹⁴ Laënnec Hurbon, « Esclavage, mémoire et religions (Vodou et résistance culturelle) », *Société Suisse des Américanistes*, Bulletin Hors-Série, 2009, pp. 23-28 et p. 25.

¹⁵ Fin des contrats temporaires, les engagés indiens doivent choisir : repartir ou s'installer définitivement dans l'île.

rester au pays¹⁶, selon l'expression de Françoise Dumas-Champion. Dans un système hermétique à toute différence, leur survie culturelle passa par leur acceptation des formes d'un catholicisme qu'ils empruntèrent de composantes hindoues. Les travaux de Jacqueline Andoche au sujet de la « fabrication créole des saints »¹⁷ mettent par exemple en lumière comment certains saints peuvent se présenter sous un double visage : catholique et hindou. Ce qui permet de les vénérer « des deux façons », c'est-à-dire dans les deux religions. Il s'agit par exemple de saint Expédit qui se trouve assimilé à certaines formes popularisées de la déesse Karli : la déesse gardienne des morts dans l'hindouisme de village, ou la Vierge noire – *versus* Kartély/Pétiaye – en sa version hindoue. Les manifestations de ce « cumul » religieux s'observent encore de nos jours avec les baptêmes et les mariages, qui après avoir été célébrés à l'église selon le rite catholique sont suivis d'une cérémonie hindoue dans l'espace familial. Comme pour les populations africaines et malgaches, le cumul de pratiques religieuses et le camouflage de traits hindous sous les formes apparentes du catholicisme relèvent d'une même tentative de préservation d'une identité culturelle niée. Un « marronnage identitaire et un maquis symbolique »¹⁸ aux yeux de Jacqueline Andoche.

Le groupe des **Créoles blancs** est principalement composé de « Petits-Blancs » appelés *Yab* – par opposition aux quelques riches planteurs, les *Gro-Blan* – qui furent successivement rejetés par la société européenne puis par la société coloniale. Exclus du système de la plantation et déclassés socialement, ils connurent une situation économique extrêmement précaire¹⁹. Si leur adhésion au catholicisme constitua, à partir du Second Empire, un critère décisif de socialisation, leur comportement religieux a toujours été particulier. Comme le souligne Claude Prudhomme, en s'inculturant dans la colonie, le catholicisme a contribué pour une bonne part à la naturalisation et à la créolisation des dévotions²⁰. L'importance que ces « Créoles blancs » accordent aux médailles, aux statues et aux dévotions visant à les protéger, leur goût des pèlerinages, leur multiplication des neuvaines

¹⁶ Dumas-Champion, *Le mariage des cultures à l'île de La Réunion*, p. 44.

¹⁷ Jacqueline Andoche, « La fabrication créole des saints : christianisme ou paganisme ? ».

¹⁸ Jacqueline Andoche, conversation du 3 mars 2010.

¹⁹ Alexandre Bourquin, *Histoire des Petits-Blancs de La Réunion, XIX^e-début XX^e siècle*, Paris, Karthala, 2005.

²⁰ Claude Prudhomme, *Histoire religieuse de La Réunion*, Paris, Karthala, 1984, p. 299.

dans le but de s'attirer une grâce, ou encore le respect des carêmes et sacrifices dans celui d'éviter un malheur, ce sont là autant de pratiques manifestant leur croyance en une intrusion constante de la toute-puissance divine dans leur quotidien. Ces attitudes s'apparentent à celles des descendants africains, malgaches et indiens.

Et c'est là où la classification opérée à partir de critères ethno-culturels ne doit pas masquer une caractéristique majeure de ce catholicisme populaire réunionnais : son fond religieux commun. En effet, dans cette société métisse, chaque individu voit s'exercer sur lui des influences multiples, et ce jusqu'à l'intérieur de sa propre famille. De plus, les interférences entre les différents systèmes religieux sont grandes. Aussi, domine un mode de pensée et un imaginaire commun que chaque insulaire s'approprie en fonction de ses origines particulières.

Ce fond religieux commun, que Jean Benoist désigne en termes de « religiosité réunionnaise »²¹, Stéphane Nicaise le qualifie de « continuum religieux créole »²². Réponse originale à la transplantation et à la déculturation dans un contexte proprement « créole », il témoigne de la manière dont les populations déportées sur le sol réunionnais ont cherché à maintenir un lien avec leurs origines.

2. Des âmes et des esprits omniprésents

Le fond religieux créole octroie une place prépondérante aux entités surnaturelles. Il repose sur une représentation traditionnelle du monde comprenant deux parties : le monde visible et le monde invisible. Le second, peuplé d'entités spirituelles fastes ou néfastes, décide du premier. C'est au-dessus de cet univers que le mode de pensée créole place Dieu. Si l'existence du divin comme être suprême est donc admise, en revanche il n'est pas accessible à l'être humain directement. Il agit par l'intermédiaire de différents agents, de manière faste ou néfaste, dispensant bénédictions ou malédictions, véhiculant danger ou prospérité. L'individu se considère en relation constante avec des esprits, forces, divinités, démons, âmes, ou autres *bébêtes* (les esprits) qui influencent constamment son existence. Une communication permanente est établie entre un univers visible et un univers invisible, qu'aucune frontière étanche ne sépare. Dans la perspective de cette cosmo-théologie locale, Dieu « ne prend pas part au destin

²¹ Joseph Josy Lévy, *Entretiens avec Jean Benoist. Entre les corps et les dieux. Itinéraires anthropologiques*, p. 180.

²² Stéphane Nicaise, *Le continuum religieux créole, une matrice du catholicisme de La Réunion ?*, thèse de doctorat, Université d'Aix-Marseille, 1999.

des humains, il est en dehors du ciel cosmique, lointain et inaccessible. Il n'entre pas en dialogue »²³. Dieu est « hors système », il est la « case vide »²⁴ permettant le fonctionnement du système, dernier recours dans un monde de désordre et d'insécurité. Comme l'expriment nombre de nos interlocuteurs, c'est par ses intermédiaires : une croix, une statue, le nom d'un saint, « qu'on peut faire contact ».

Différents rituels, pratiques et expériences manifestent ce lien entre les croyants et les entités supranaturelles. Quatre d'entre eux l'illustrent particulièrement : le lien aux défunts, le rituel des cheveux *enmayé*, l'expérience onirique, les parcours thérapeutiques.

Le lien aux défunts

Parmi les entremetteurs reliant « les deux côtés du monde », les défunts occupent une place prépondérante. « Protectors ou agresseurs, (ils) semblent omniprésents, jusqu'à donner de l'île l'image d'un territoire sursaturé d'âmes et d'esprits » observe Stéphane Nicaise²⁵. « À La Réunion, la religion, c'est le système des relations que les vivants entretiennent avec les défunts », écrit Bernard Champion²⁶. Dès leur plus jeune âge, les habitants de La Réunion participent à des cultes destinés aux défunts de la famille qui sont honorés dans la religion qu'ils pratiquaient lorsqu'ils étaient en vie : « messe 40 jours » (catholique), *sanblani*²⁷ (hindouiste)²⁸, service *kabaré* (malgache), service *kaf* ou *mako*²⁹ (africains) service *komor* (comorien).

²³ Danielle Palmyre, *Culture créole et foi chrétienne*, p. 112.

²⁴ Laënnec Hurbon, « Esclavage, mémoire et religions (Vodou et résistance culturelle) », p. 179.

²⁵ Stéphane Nicaise, *Le continuum religieux créole, une matrice du catholicisme de La Réunion ?* p. 29.

²⁶ Bernard Champion, « Remarques sur la perception de l'hindouisme à La Réunion pour servir à une approche de la créolité ? » dans *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, sous dir. Valérie Aubourg, Saint-Denis, Surya Éditions, 2011, pp. 207-222 et p. 14.

²⁷ Le *sanblani* est offert le jour anniversaire du mort hindouiste. Le terme *sanblani* vient du tamoul *sampirini*, nom donné à la gomme de benjoin qui est utilisée lors de ce culte (Benoist, 1998, p. 187).

²⁸ Le terme « hindouisme » n'est en tant que tel jamais employé en créole réunionnais qui lui préfère celui de « religion malbar ».

²⁹ Les Mako : population du nord du Mozambique, introduits pendant l'esclavage à l'île Bourbon et à Madagascar puis, plus tard, avec le statut d'engagés.

Le rituel des cheveux enmayé

Le rituel qui entoure les cheveux *enmayé* (emmêlés)³⁰ illustre également ce lien entretenu par les Réunionnais avec le monde de la surnature. Loin d'apparaître comme une donnée naturelle, le maillage de la chevelure est considéré par les *Kaf* comme le révélateur de la mainmise d'un l'ancêtre sur l'enfant³¹. Les *Malbar* imputent également l'origine de l'emmêlement de la chevelure à un ancêtre mais celui-ci agirait en tant que délégué d'une divinité hindoue qui se serait approprié l'enfant. Pour les *Yab*, le plus souvent, l'emmêlement relèverait d'un acte de sorcellerie : un esprit invisible cherchant à s'emparer de l'enfant suite à l'action maléfique d'un parent ou d'un voisin jaloux.

L'expérience onirique

Elle témoigne également de ce mode de pensée créole familiarisé avec l'idée selon laquelle le surnaturel peut faire irruption dans l'existence des vivants. Loin d'être interprété selon les grilles psychanalytiques, le rêve exprime la relation privilégiée entre l'esprit d'un défunt et le descendant qu'il a « élu ». Il est également porteur d'un message de la part d'une entité transcendante (un mort, un saint catholique, une divinité hindoue) à l'égard de celui qui le voit en rêve.

Par ailleurs, transes et possessions sont fréquentes dans l'île et régulièrement imputées à l'action d'entités surnaturelles. Elles sont considérées comme électives ou maléfiques. Dans le premier cas, elles relèvent du choix d'un ancêtre familial qui désigne un de ses descendants afin qu'il puisse hériter de son esprit. Cette possession nécessite la pratique d'un rituel destiné à apaiser l'esprit du défunt, de manière à ce que le possédé puisse devenir capable de le maîtriser. Dans le deuxième cas, la manifestation est souvent identique, mais l'esprit est envoyé suite à un acte de sorcellerie. Considéré comme nuisible, cet esprit peut conduire à la folie l'individu qui en est la victime. Il s'agit alors de l'exorciser. Certaines maladies comme l'asthme ou l'épilepsie sont considérées comme des symptômes révélant la possession d'un esprit maléfique. Il est également admis qu'un esprit puisse se manifester pour signifier son mécontentement : si un individu a transgressé un interdit (consommation d'un aliment prohibé) ou manqué à ses obligations (oubli de lui vouer un culte au moment de la Toussaint), par exemple.

³⁰ Également connu sous l'appellation créole de *sévé mayé*, *tir sévé* et *sévé cogné*.

³¹ Françoise Dumas-Champion, *Le mariage des cultures à l'île de La Réunion*, p. 74.

Les parcours thérapeutiques

Enfin, la croyance dans l'action *hic et nunc* d'entités surnaturelles apparaît dans les récits et pratiques accompagnant l'expérience du « malheur » pouvant affecter un individu. Les situations d'échec et d'infortune sont interprétées en termes d'intervention maléfiques. Les difficultés existentielles (maladie, chômage, accident, déficience, divorce, échec sentimental) sont considérées comme ayant une origine surnaturelle, surtout si elles se cumulent. Les mauvaises pensées d'un voisin, le regard malveillant du jaloux ou du parent malintentionné comme l'esprit mauvais d'un mort, sont susceptibles d'endommager les vivants. Cette interprétation distille la crainte parmi les habitants de La Réunion. « Île à peur », écrit Prosper Ève³².

Face à ces expériences (décès, maillage de la chevelure, rêve, succession de malheurs), celui qui les vit cherche à identifier la puissance surnaturelle responsable afin de procéder au rituel *ad hoc*. Les croyants ont alors recours à un spécialiste du sacré apte à se tenir en présence des entités surnaturelles. Désigné localement comme un « *moun y fait la prièr* » (une personne qui prie), il est censé détenir des esprits plus puissants de manière à pouvoir chasser ceux qui tourmentent l'individu affecté.

Ce type de praticien est présent dans toutes les traditions : hindouiste, cafre-malgache et catholique. Nombreux sont ceux qui travaillent à la frontière de ces différentes traditions et les cumulent, même si certains se limitent à l'une d'entre elles. Selon le mode de pensée créole, les prêtres, pasteurs, *pusari*, « devin thérapeute » ou « devin-guérisseur », détiennent des compétences identiques. Ce sont des intermédiaires entre les deux mondes. Les individus peuvent donc s'en remettre simultanément ou successivement à l'un ou l'autre de ces spécialistes, y compris ceux qui n'appartiennent pas à la tradition religieuse dont ils se revendiquent.

Du diagnostic posé par le spécialiste dépend le type de rituel organisé. Il peut être effectué à la manière malgache, *malbar* ou catholique. Il a pour but de placer l'individu sous sa protection (dans le cadre d'une élection par l'entité qui le revendique) ou bien de chercher à pacifier l'esprit qui se manifeste (en lui rendant le culte qu'il réclame ou en observant l'interdit alimentaire exigé) ou encore, de le combattre (exorcisme).

Dans toutes les situations évoquées, l'entité surnaturelle est à l'initiative du contact et les individus ne peuvent se soustraire à sa demande sans prendre le risque de tomber dans la folie ou de mourir. Les vivants n'ont pas d'autre choix que de se soumettre aux entités supranaturelles, en vertu d'une conception déterministe de la transcendance.

3. Une réponse chrétienne différenciée

Aux côtés du catholicisme qui concerne la très grande majorité des insulaires, le pentecôtisme constitue la deuxième formation chrétienne avec 22 000 fidèles environ, soit 2,7 % de la population insulaire³³. Comment ces deux principales formations chrétiennes considèrent-elles les croyances et pratiques décrites ci-dessus ? La réponse varie puisqu'elles ne réagissent pas de la même manière.

Le catholicisme encourage les fidèles à honorer leurs morts en organisant des cultes à leur intention : célébrations des funérailles, intentions de messe, prières pour les défunts. Néanmoins, le rapport aux morts tel que l'institution ecclésiale l'envisage se démarque des croyances et pratiques insulaires. En effet, si le maintien d'une relation avec les défunts n'est *a priori* pas exclu, la prière pour « tous les morts dont Dieu seul connaît la foi » (Prière eucharistique IV) est en théorie tenue de s'effectuer par l'intermédiaire du seul médiateur qui est Jésus. La « résurrection de la chair », fondée sur la croyance en la résurrection du Christ, implique l'idée selon laquelle les morts ressusciteront avec un corps qui sera le leur. Il y aurait une continuité entre l'état premier et l'état futur. De ce fait, la liturgie catholique ne parle pas des « âmes du purgatoire »³⁴ – expression sous-entendant qu'âme et corps se dissocieraient au moment de la mort –, mais des défunts qui restent eux-mêmes et qu'elle nomme ordinairement par leur nom de baptême. D'autre part, le mort étant destiné à « rejoindre » l'enfer ou le ciel, le dogme catholique nie l'existence d'un espace intermédiaire peuplé d'âmes errantes.

Cependant, comme nous l'avons montré précédemment, les catholiques réunionnais se sont réapproprié le dogme de manière originale, tant et si bien que le spiritain Daniel Woillez en vient à regretter

³³ Les autres branches du protestantisme sont également représentées : luthéro-réformés, baptistes, évangéliques-charismatiques, mais dans une moindre proportion.

³⁴ Les dévotions en faveur des « âmes du purgatoire » datent du XIX^e siècle. Elles se sont particulièrement répandues à partir de la basilique Notre-Dame de Montligeon (Orne) à l'initiative de l'abbé Buguet, fondateur de l'« Œuvre Expiatoire pour la délivrance des âmes délaissées du Purgatoire ».

que la mort soit envisagée comme « un événement malheureux suscitant la peur » plutôt qu'une « étape sur le chemin du Salut ». Les propos de ce prêtre, qui forma les séminaristes et les laïcs en responsabilité dans l'île durant 23 ans, soulignent l'écart entre la théologie catholique et les croyances insulaires. Face à cet écart, l'Église s'est la plupart du temps limitée à des discours critiques sans pour autant y mettre un terme. Plus généralement, elle a développé une double attitude de dénonciation discursive d'un certain nombre de pratiques jugées incompatibles avec la foi catholique tout en les tolérant dans les faits.

Les pentecôtistes, présents dans l'île à travers la « Mission Salut et Guérison », condamnent de manière radicale toutes les pratiques susmentionnées : les cultes dédiés aux défunts, aux divinités hindoues ou aux ancêtres africains et malgaches sont qualifiés en majorité de « sorcellerie ». Les dévotions catholiques destinées aux saints sont jugées idolâtres. Les diverses « âmes », et *bébêtes* ne sont plus tenues responsables des malheurs et infortunes, mais le diable seul. Comme Bernard Boutter l'observe, la prédication pentecôtiste met en avant la suprématie du Saint-Esprit sur les « autres entités surnaturelles dont la capacité de protection est susceptible d'être mise en faillite par un esprit maléfique »³⁵. Cependant, pour bénéficier durablement de cette puissance surnaturelle, l'individu doit « faire une rencontre avec Jésus », se placer sous sa seigneurie et renoncer au péché. Cette force invisible est capable de le protéger « tant que celui-ci conserve son salut, c'est-à-dire ne se relâche pas en retombant dans le péché ». La conversion dans ce type d'assemblée provoque alors une rupture avec les obligations vis-à-vis des entités surnaturelles (défunts de la famille notamment).

À la différence des élites religieuses et sociales – métropolitaines notamment – qui dénigrent les références religieuses populaires, la « Mission Salut et Guérison » ne rejette pas l'idée selon laquelle des interférences seraient possibles entre un univers visible et un univers invisible. Elle ne cherche pas à remplacer une interprétation des phénomènes en termes surnaturels par un raisonnement de type cartésien mais elle la déplace, la transpose, la traduit sous un vocable qui lui est propre : maladie, possession, déconvenues de toutes sortes, sont pour les fidèles pentecôtistes attribuées aux forces démoniaques, alors que les libérations, les réussites, les guérisons sont l'œuvre du Saint-Esprit.

Maléfices et bénéfiques ne proviennent plus des mêmes réalités invisibles. L'Esprit Saint est supposé bienveillant et plus puissant que tout autre esprit, divinité ou force invisible, dont les méfaits sont quant à eux identifiés à ceux du démon. Ainsi, le pentecôtisme réoriente vers la troisième personne de la Trinité et Satan ce qui était attribué dans le contexte traditionnel aux forces bienveillantes pour le premier, malveillantes ou ambivalentes pour le second. La source et la portée de ces entités varient mais elles conservent des caractéristiques communes. Elles sont susceptibles d'apporter bonheur, malheur, protection, malédiction, mais également de communiquer avec les vivants sous forme de rêves ou de visions. De même, l'efficacité du traitement dispensé par le tisanier, le guérisseur ou tout autre *treter* du monde invisible comme celle de la prière effectuée par le pasteur pentecôtiste, repose sur une vision commune où le corps du malade ne se limite pas à sa maladie, mais inclut le sujet dans son histoire et le restitue dans sa condition sociale. En ce sens, la conversion ne crée pas de réelle rupture avec les étiologies du malheur dominant en contexte traditionnel. Et l'on comprend alors l'engouement de bon nombre de Réunionnais pour ce christianisme qui ne vide pas les croyances traditionnelles de leur substance tout en leur proposant une rupture grâce à un recours supérieur.

Conclusion

Pour comprendre le poids des entités surnaturelles à La Réunion, il importe de prendre en compte l'histoire et la constitution socio-culturelle de cette société indianocéanique. Dans le contexte de la plantation et de la colonisation, esclaves et engagés ont été soumis à l'imposition d'une religion exogène jugée « bonne »³⁶. Face à la violence de cette acculturation, les autres pratiques et croyances ont subsisté sous des formes cachées, parallèles ou mélangées à la religion dominante. Les représentations des « esprits » d'origines diverses (défunts, divinités, forces surnaturelles, âmes) qui constituent le fond commun aux croyants d'appartenances religieuses diverses illustrent ce phénomène. Elles résultent d'une tentative plus vaste de sauvegarde d'une identité niée par le système plantationnaire et colonial.

À l'heure actuelle, les croyances partagées tissent encore un lien entre les membres de la société réunionnaise. Face à ce continuum religieux créole, les formations chrétiennes réagissent différemment. Le catholicisme le condamne par principe mais se montre

³⁶ Mathieu Claveyrolas, « Introduction », *Archives de sciences sociales des religions*, 197 (2022), pp. 9-34.

tolérant dans les faits. Dans certains cas, ses élites le dénigrent sous couvert de « superstition ». À l'inverse, le pentecôtisme le prend au sérieux mais entend les combattre.

S'il revenait à l'ethnologue de poser des questions aux théologiens évangéliques et pentecôtistes, elles seraient doubles. En premier, nous poserions celle de la prise en compte de l'histoire insulaire et des ressources formées par ce fond religieux commun pour les différentes populations en présence. La condamnation farouche de ce dernier ne constitue-t-elle pas, pour partie, un déni de la mémoire meurtrie de cette société créole ? Ne vient-elle pas fragiliser son unité ? En second, nous nous demanderions si la rupture entre la pensée dite traditionnelle et les représentations chrétiennes est aussi effective que les convertis au protestantisme évangélique l'affirment. Quelles nuances apporter et comment les comprendre ?



Bibliographie

- Jacqueline Andoche, « La fabrication créole des saints : christianisme ou paganisme ? », dans *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, sous dir. Valérie Aubourg, Saint-Denis, Surya Éditions, 2011, pp. 119-125.
- Jacqueline Andoche, *Le regard réciproque : ethnographie des désordres psychologiques à l'île de La Réunion*. Thèse de doctorat : Anthropologie, Université d'Aix-Marseille, 2002.
- Valérie Aubourg (dir.), *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, Saint-Denis de La Réunion, Surya, 2011.
- Valérie Aubourg, *Christianismes charismatiques à La Réunion*, Paris, Karthala, 2014.
- Valérie Aubourg, *À la Rencontre des cultures et des religions, une anthropologie en mouvement*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 2019.
- Valérie Aubourg, « S'évé mayé. Un rituel de passage réunionnais en contexte métropolitain », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 197, n° 1 (2022), pp. 131-154.
- Jean Barassin, *Naissance d'une chrétienté, Bourbon, des origines jusqu'en 1714*, Saint-Denis, Cazal, 1953.
- Christian Barat, « Rites et croyances », *À la découverte de La Réunion/8*, Le Cap Town, éd. Favory, 1980.
- Jean Benoist, *Hindouismes créoles*, Paris, CTHS, 1998.

- Alexandre Bourquin, *Histoire des Petits-Blancs de La Réunion, XIX^e-début XX^e siècle*, Paris, Karthala, 2005.
- Bernard Boutter, *Le pentecôtisme à l'île de La Réunion. Refuge de la religiosité populaire ou vecteur de modernité ?*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- Bernard Champion, L'identité de l'identité. 1^{re} partie : l'exemple réunionnais. Disponible sur : <http://www.anthropologieenligne.com/pages/identiteR.html>.
- Bernard Champion, « Remarques sur la perception de l'hindouisme à La Réunion pour servir à une approche de la créolité ? » dans *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, sous dir. Valérie Aubourg, Saint-Denis, Surya Éditions, 2011, pp. 207-222.
- Mathieu Claveyrolas, « Introduction », *Archives de sciences sociales des religions*, 197 (2022), pp. 9-34.
- Françoise Dumas-Champion, *Le mariage des cultures à l'île de La Réunion*, Paris, Karthala, 2008.
- Prosper Ève, *La religion populaire à La Réunion*, Saint-Leu, imprimés sur les Presses de Développement, Institut de Linguistique et d'Anthropologie de La Réunion, 2 volumes, 1985.
- Prosper Ève, *Île à peur. La peur redoutée ou récupérée à La Réunion des origines à nos jours*, Saint-André, Océan éditions, 1992.
- Christian Ghasarian, « L'identité en question à La Réunion », *Faire Savoirs*, 7, 2008, pp. 123-127.
- Stéphane Nicaise, *Le continuum religieux créole, une matrice du catholicisme de La Réunion ?*, thèse de doctorat, Université d'Aix-Marseille, 1999.
- Laënnec Hurbon, « Esclavage, mémoire et religions (Vodou et résistance culturelle) », *Société Suisse des Américanistes*, Bulletin Hors-Série, 2009, pp. 23-28.
- Joseph Josy Lévy, *Entretiens avec Jean Benoist. Entre les corps et les dieux. Itinéraires anthropologiques*, Montréal, éd. Liber, 2000.
- Danielle Palmyre, *Culture créole et foi chrétienne*, Bruxelles, Lumen vitae, 2007.
- Laurence Pourchez, « Les sév^é mayé de l'enfant réunionnais : marquage de l'origine ethnique ou trait de créolisation », dans *Paradoxes du métissage*, sous dir. Jean-Luc Bonniol, Paris, Éditions du CTHS, 2001, pp. 183-195.
- Claude Prudhomme, *Histoire religieuse de La Réunion*, Paris, Karthala, 1984.

Dieu et les dieux, monothéisme biblique et emprunts culturels

par **Robin
REEVE,**
professeur
en Ancien Testament
à la Haute-École de
Théologie HÉT-
PRO, Suisse

Introduction

La traduction par Jérôme d'És 43,11 scande en rythme de trois temps, tel un « slam », une des affirmations fortes du monothéisme de l'A.T. : « Ego sum/ego sum/Dominus/et non est/absque me/Salvator ! », que nous pourrions rendre de manière comparable en français : « Moi je suis/moi je suis/le Seigneur/il n'est pas/hors de moi/de Sauveur ! »¹.

La foi biblique est résolument monothéiste, bien que certaines approches critiques négatives le contestent. Une lecture confessante des Écritures n'en exclut pas, cependant, une progression de la révélation chez les acteurs de l'histoire d'Israël.

Ainsi, par exemple, la foi d'Abraham n'est pas indubitablement monothéiste, bien qu'il ait servi et suivi de manière exclusive YHWH comme son dieu personnel². Son mouvement hors de sa patrie implique aussi une rupture d'avec les divinités de celle-ci³. Comme

¹ De même en hébreu (en substituant Adonai au tétragramme sacré) : 'ānokî / 'ānokî / 'Adonay / we'ēn mî / bbal'ādî / môšî'a.

² Cf. John H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, Nottingham, Apollos, 2007, p. 150 : « On peut déduire sans risque de se tromper qu'Abraham a montré une loyauté préférentielle et particulière envers un seul dieu ».

³ On notera une anomalie en référence à cette rupture : quand Abraham présente ses excuses à Abimélec – à qui 'elohîm (conjugué au singulier) a révélé le demi-mensonge du patriarche au sujet de Sara – il dit littéralement : « Lorsque les 'elohîm m'ont fait errer [3^e pluriel accompli hifil de תע'ה t'h] loin de la maison de mon père... » (Gn 20,13a). À noter que LXX et Vulgate traduisent au singulier (ἡνίκα ἔξηγγαγέν με ὁ θεός ; postquam autem eduxit me Deus). Cette anomalie se présente

l'explique John Walton : « Ce fut Yahvé qui combla ce vide, devenant 'le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob', le 'Dieu des pères' »⁴.

Son petit-fils Jacob semble toutefois encore tolérer la présence de *théraphim* qui représentent des divinités ancestrales (Gn 31,19). Il faut toutefois noter qu'une fois revenu chez lui, ce patriarche ordonne à sa famille, en préambule à l'adoration du Dieu unique à Béthel : « Supprimez les dieux étrangers qui sont au milieu de vous »⁵ (Gn 35,2), une injonction semblable à celle de Josué lors du renouvellement de l'alliance après la conquête de la Terre Promise (Jos 24,23⁶). La famille s'exécute alors, se débarrassant de « tous les dieux étrangers qui étaient dans leur main »⁷ (Gn 35,4).

Mais au-delà de cette progression de la compréhension de l'unicité de Dieu, certains passages de l'A.T. évoquent l'existence des « dieux » comme réelle et reprennent des éléments de la vision du monde polythéiste des nations environnantes d'Israël.

Jusqu'où et sur quel plan ces aspects partagés doivent-ils être compris ? Certains critiques les voient comme des vestiges d'un polythéisme dont les auteurs bibliques se seraient progressivement dégagés pour évoluer vers un monothéisme plus abouti. L'Écriture serait ainsi totalement tributaire de présupposés animistes et incompatibles avec

toutefois dans d'autres passages qui ne sont pas ambigus au sujet de l'unicité de Dieu. Ainsi les expressions *'ēlohîm ḥayyîm* « Dieu vivant » (Dt 5,26 ; 1 S 17,26 et 36 ; Jr 10,10 et 23,36 ; Dt 5 ; Jr 10 et 23 identifiant clairement *'ēlohîm* comme YHWH, le Dieu unique) et *'ēlohîm šoftîm* « Dieu qui juge » Ps 58,12. Les éléments pluriels et singuliers sont parfois mêlés : 2 S 7,23b et son parallèle 1 Ch 17,21b (qui n'utilise que du singulier) sont frappants : « ... que *'ēlohîm* sont allés (הלכו *hālķū*) racheter pour lui (לו *lō*)... » ; « ... que *'ēlohîm* est allé (הלך *hālāk*) racheter pour lui (לו *lō*)... » ; Jos 24,19aβ : « Car *'ēlohîm* est 'saints' (הוא קדשים *qədošîm hū*) il est un 'El jaloux (הוא אל־קנא *'ēl qānnō' hū*) » ». Certains voient là de rares vestiges de polythéisme, mais Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 18-50*, coll. NICOT, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, p. 65, se demande à raison pourquoi ces quelques textes auraient été laissés en l'état, alors que la plupart auraient été vraisemblablement modifiés. Les autres usages de *'ēlohîm* présenté comme Dieu unique mais associé à des formes plurielles permettent aussi de ne pas introduire une pensée polythéiste chez Abraham. Rachi résout la difficulté en élargissant le sens de *'ēlohîm* : « Il arrive très fréquemment que le texte mette au pluriel les termes qui expriment la notion de 'divinité' ou celle de 'puissance' » (<https://www.sefarim.fr/> consulté le 12.7.2023).

⁴ Walton, *Ancient Near Eastern Thought*, p. 151.

⁵ Les citations bibliques sont, sauf indication contraire, prises de la Nouvelle Bible Segond.

⁶ Formulations très similaires : Gn 35,2 אשר הנכר את־אלהי הנכר בתכם *hāsîrū 'et-'ēlohēy hannēkar 'ašer b'etkĕm* ; Jos 24,23 אשר בקרבכם את־אלהי הנכר *hāsîrū 'et-'ēlohēy hannēkar 'ašer beqirb'etkĕm*.

⁷ כל־אלהי הנכר אשר בידם *kol-'ēlohēy hannēkar 'ašer b'yādām*.

le monothéisme. Elle serait ainsi enfermée dans les limites de son contexte, ce qui met en cause sa qualité de révélation divine.

Dans l'autre sens, une théologie qui confesse la Bible comme Parole de Dieu doit-elle s'interdire de voir des points de connexion avec les cultures où elle a émergé ? Comment comprendre la notion « d'emprunt » ?

Est-ce le terme le plus approprié ? John Walton, parlant du conseil divin (un aspect partiellement partagé par la Bible et les cultures environnantes), explique bien comment penser la question :

Des spécialistes confessants ne penseraient pas en termes de Dieu *révélant* à Israël le concept d'un conseil divin. Il est simplement présent en arrière-plan, pas forcément *emprunté* de la culture générale, mais étant seulement une partie de la manière de penser du monde antique. Néanmoins, la manière de le penser est ajustée dans la Bible afin qu'elle s'accorde avec ce qui est révélé de la nature de Dieu⁸.

À la lumière de la grâce commune, toute culture, quand bien même elle est corrompue par le péché, conserve des aspects qui s'accordent avec la vision du monde biblique ; celle-ci peut donc les valider, tout en leur apportant les corrections indispensables.

Si donc l'idée « d'emprunts » n'est pas parfaitement adéquate, on pourra plutôt parler de « points communs » ou « d'un environnement culturel partagé ».

Nous allons donc examiner ensemble – de manière partielle, car le sujet est vaste – les similitudes entre la vision du monde polythéiste et la révélation monothéiste vétérotestamentaire, mais aussi les lieux de rupture radicale entre elles.

Dans un second temps, nous nous interrogerons sur les textes qui affirment l'existence des dieux et ceux qui la nient, en proposant une résolution de la tension apparente entre eux.

1. Les dieux : similitudes et ruptures d'avec le polythéisme

1.1. Les dieux et le monothéisme biblique

À la différence du monothéisme, le polythéisme suppose un continuum entre les êtres humains et les dieux, comme l'explique John Oswalt : « La compréhension païenne de l'existence repose sur

⁸ Walton, *Ancient Near Eastern Thought*, p. 95.

le concept de continuité. Selon cette vue, tout ce qui existe fait partie de tout le reste de la réalité [*is part of everything else*]. Ainsi, l'humanité, la nature et la divinité sont tous inséparables les uns des autres »⁹.

En prenant notamment pour exemple les deux premières lignes du mythe babylonien d'Athrasis (« Quand les dieux à la place de l'homme/faisaient le travail, portaient les charges... »¹⁰), Karel van der Toorn explique que, tant en Mésopotamie qu'en Égypte, « il n'y a pas d'abîme [*chasm*] absolu entre l'humain et le divin. Il fut un temps où les dieux étaient humains [...] Le point précis qui différencie humains et divinités est ainsi accidentel plutôt qu'essentiel ; il n'existait pas au commencement »¹¹.

De même, l'Épopée de Gilgamesh évoque l'accession d'un être humain au statut divin, avec l'apothéose d'Ut-napishtim, le « Noé » de son récit du Déluge¹².

Les évocations de « dieux » attestées dans les Écritures sont-elles des vestiges de polythéisme, témoins d'une lente évolution jusqu'à un monothéisme exclusif ? Des anomalies dont des éditeurs ultérieurs auraient omis d'expurger le texte ?

Selon cette approche, même les affirmations monothéistes fortes qu'on trouve dans la seconde partie d'Ésaïe¹³ peuvent être contestées. Ainsi, un théologien critique tel Karel van der Toorn inscrit-il És 40–55 dans un contexte strictement babylonien : « Un tel monothéisme – s'il est réellement question d'un monothéisme – ne devrait pas être compris comme la réponse d'un grand esprit à un problème intellectuel. Il est trop fortement lié à des intérêts politiques et culturels pour être considéré comme une affirmation dépassionnée »¹⁴.

⁹ John Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, coll. NICOT, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 106.

¹⁰ Cf. Stephanie Dalley (éd.), *Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, coll. Oxford World's Classics, Oxford, Oxford University Press, 2008^{rev}, p. 9 : « When the gods instead of man / Did the work, bore the loads, ». Dalley, p. 36, n. 1, signale que cette traduction, ancienne, de la première ligne a été contestée, ayant été justifiée par une comparaison grammaticale erronée en II.ii. Toutefois, « elle trouve un soutien dans une recension du texte plus récente de 1000 ans ».

¹¹ Karel van der Toorn et al. (éd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible. DDD*, Leiden/Grand Rapids, Brill/Eerdmans, 1999^{2 rev}, p. 360.

¹² Cf. Dalley, *Myths from Mesopotamia*, p. 116 : « Jusqu'à présent Ut-napishtim était mortel, mais désormais Ut-naphistim et sa femme seront comme nous sommes, nous les dieux » (version standard de l'Épopée, tablette XI).

¹³ Ces affirmations d'Ésaïe seront abordées dans la seconde partie de cette présentation.

¹⁴ Toorn, « God(I) », p. 363.

L'opposition entre le monothéisme émanant « d'un grand esprit » (que n'aurait apparemment pas été Ésaïe !) et son expression dans un contexte marqué par un vif conflit théologique mérite à elle seule une réfutation : le monothéisme véritable ne serait-il qu'une élaboration intellectuelle, développée hors sol ? L'aspect polémique des Écritures envers le polythéisme (présent dès les premières lignes de la Genèse) n'est-il pas, précisément, lié à une révélation divine qui vient confronter les conceptions de la culture polythéiste ?

À cela, on peut aussi arguer qu'il ne faut pas demander à la révélation biblique de se conformer à un monothéisme qui exclurait la réalité du monde spirituel (et qui serait « le » monothéisme correct).

Comme l'explique Beth LaNeel Tanner : « La pensée moderne soutient une théologie monothéiste qui signifie qu'il n'y a qu'un seul Dieu et que les dieux des autres n'existent tout simplement pas. L'Ancien Israël n'avait pas la même définition du monothéisme. En effet pour lui, non seulement d'autres dieux existaient, mais ces dieux agissaient dans le monde »¹⁵.

Au présupposé qui dénie toute inspiration divine aux Écritures, les enfermant dans le *hic et nunc* de leurs contextes de rédaction, il est possible de répondre par une paisible confiance dans la Bible en tant que Parole de Dieu, tout en discernant ses formes d'expression et ses contextes rédactionnels.

Michael Heiser souligne ainsi que « les auteurs bibliques veillent à articuler la notion que YHWH est supérieur à tous les autres אלהים. Il n'en est aucun à part lui ; il est unique et incomparable »¹⁶.

L'unicité de YHWH est affirmée, notamment par ses attributs incommunicables qui ne sont jamais alloués aux dieux¹⁷. Dieu et les dieux sont ontologiquement distincts, mais ce qui les réunit est qu'ils « sont tous les habitants du monde divin ou surnaturel... la dimension non-humaine... la dimension de la non-corporalité [*disembodi-*

¹⁵ Beth LaNeel Tanner, « Psalm 82: King of the Gods », dans Nancy L. DeClaissé-Walford, Rolf A. Jacobson et Beth LaNeel Tanner, *The book of Psalms*, coll. NICOT, Grand Rapids, Eerdmans, 2014, p. 641.

¹⁶ Michael S. Heiser, « Monotheism and the Language of Divine Plurality in the Hebrew Bible and the Dead Sea Scrolls », *Tyndale Bulletin* 65.1 (2014), p. 98.

¹⁷ Walton, *Ancient Near Eastern Thought*, p. 110, évoque les attributs de YHWH qui le différencient des dieux : ceux qui touchent au monothéisme, mais aussi « l'intériorité, le caractère moral et les relations formelles ». Dans l'autre sens, YHWH n'a pas certains attributs des dieux, entre autres « la roublardise [*craftiness*], la concupiscence [*lust*], la tromperie, et la sexualité ».

ment] »¹⁸. Par conséquent, « le terme אלהים lui-même ne peut être pris comme une indication de polythéisme »¹⁹.

Ainsi, à la différence du Dieu unique, les dieux égyptiens « ne sont pas éternels, ne voient pas tout et ne savent pas tout, ni ne sont tout-puissants [...] ils ont un commencement et une fin ; les dieux sont engendrés et finissent par mourir »²⁰. Et les dieux mésopotamiens et cananéens partagent bien des aspects et limitations des dieux égyptiens, mais ils sont doués d'immortalité²¹.

Quant à son lien avec l'humanité, si le Dieu biblique est décrit, comme les dieux, par des anthropomorphismes²² et des anthropopathismes, des affirmations telles : « Dieu n'est pas un homme pour mentir, il n'est pas un être humain pour avoir du regret »²³ (Nb 23,19) ou : « L'Égypte n'est pas divine, mais humaine²⁴ ; ses chevaux ne sont pas souffle, mais chair » (És 31,3) distinguent clairement Dieu des hommes²⁵.

Le champ sémantique du terme *'ēlohîm* dans l'A.T., quand il ne désigne pas le Dieu unique, peut recouvrir des sens analogues à ceux qu'on retrouve dans les cultures des nations environnant Israël. Par exemple : « L'usage en sémitique occidentale du terme 'dieux' pour désigner les esprits des morts est caractéristique »²⁶. Les dieux peuvent ainsi désigner des « ancêtres divinisés »²⁷.

Ésaïe semble bien user de ce sens quand il met en parallèle la consultation des dieux et des morts : « Si l'on vous dit : Consultez

¹⁸ Heiser, « Monotheism and the Language of Divine Plurality », pp. 99-100.

¹⁹ Heiser, « Monotheism and the Language of Divine Plurality », p. 99.

²⁰ Toorn, « God(I) », p. 354.

²¹ Peut-être pas une « éternité absolue » mais une « longévité... qui représente une différence particulière d'avec les humains » Toorn, « God(I) », p. 361.

²² À l'exclusion des organes sexuels.

²³ Sauf mention contraire, les citations bibliques viennent de la Nouvelle Bible Segond.

²⁴ אדם ולא-אל *ûmišrayîm 'ādām w'elo-'ēl*.

²⁵ Toorn, « God(I) », p. 361, considère, suivant son regard critique de la révélation biblique, que les différences entre le Dieu biblique et l'être humain ne sont pas de nature, mais seulement de degré (« Dieu est plus qu'humain ») : « À cet égard, la compréhension qu'on trouve dans la Bible hébraïque ne diffère pas radicalement de la croyance au sujet de la similarité entre les dieux et les humains dans le mythe babylonien d'Atrahasis. Dieu a une forme humaine, mais pas une taille humaine. »

²⁶ Toorn, « God(I) », p. 360. Il évoque, pp. 360-361, l'Hymne de Shapsu qui finit le Cycle de Baal, « où *rpim* (cf. les *refayîm* de l'hébreu pour désigner les morts) est utilisé en parallèle avec les *ilnym*, et les *ilm* en parallèle avec les *mtm* ».

²⁷ Toorn, « God(I) », p. 361.

les *spirites* et les *médiums*, qui chuchotent et murmurent ! Un peuple ne consulte-t-il pas *ses dieux* ? Ne s'adresse-t-on pas aux *morts* pour les vivants ? » (És 8,19²⁸).

De même, la nécromancienne d'En-Dor, lorsque Samuel remonte du séjour des morts, s'écrie littéralement : « Je vois *des dieux qui montent* depuis la terre »²⁹ ! (1 S 28,13) ; mais, décrivant plus précisément ce qu'elle voit, elle parle d'un être humain, littéralement : « un homme-vieillard monte »³⁰ (v. 14). Son propos, qui ne reflète pas le monothéisme de l'auteur du Livre de Samuel, est un témoin intéressant de la pensée polythéiste de l'époque – qui correspond bien à ce continuum entre les humains et les dieux que l'on constate dans les théologies des peuples du POA.

Comme l'explique Heiser : « Si nous comprenons אלהים comme une étiquette sémantique pour une entité du royaume non-humain non-corporel, les problèmes pour le yahwisme orthodoxe imaginés par les érudits modernes en ce qui concerne les multiples אלהים disparaissent »³¹.

On peut comparer cette utilisation de *'elohîm* avec l'affirmation du Christ à la Samaritaine : « Dieu est esprit » (Jn 4,24a πνεῦμα ὁ θεός), qui ne réduit pas le Dieu unique à être un des esprits de sa Création, mais qui affirme que « la nature essentielle de Dieu est esprit », dans le sens qu'il n'est « pas matériel ou lié de quelque façon à des lieux ou à des objets »³².

²⁸ La même construction דרש *drš* chercher + אל *'el* apparaît quatre fois, confortant le parallèle. Elle a pour objets : a) האבת *hā'ovot* pl. de אוב *'ôv* qui peut désigner l'esprit d'un mort ou un médium – la sorcière d'En-Dor est ainsi une « maîtresse d'esprit des morts » בעלת-אוב *ba'olat-'ôv* 1 S 28,7). Ludwig Köhler et al., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. 1, Leiden/New York/Cologne, E.J. Brill, 1994, p. 20, (ci-après *HALOT*), définit le terme comme « un esprit des morts qui prophétise », ; b) הידענים *hayyidde'onîm* (pl. de ידעני *yidde'onî* *HALOT* vol. 2, p. 393, définit à la fois comme « esprit de divination » et « devin ») – le double sens de ces deux termes pourrait refléter l'idée que le médium n'est que l'agent passif de l'esprit du mort qu'il invoque (qui consulte le nécromancien consulte en fait le mort) ; c) אלהיו *'elohây* (ses dieux) ; et enfin d) המתים *hammētîm* (les morts).

²⁹ מן-הארץ אלהים *rā'îṭî 'olîm min-hā'āreṣ 'ēlohîm* ; LXX et Vulgate traduisent fidèlement le pluriel du TM : Θεοὺς ἐόρακα ἀναβαίνοντας ἐκ τῆς γῆς *theous heoraka anabainontas ek tēs gēs* ; deos vidi ascendentes de terra.

³⁰ איש זקן עלה *'îš zāqēn 'oleh* LXX ajoute un « de la terre » (ἐκ τῆς γῆς *ek tēs gēs*) qui établit un parallèle avec la description du v. 13. La Vulgate « vir senex ascendit », sans reprendre le « de terra » du v. 13b, correspond strictement au TM.

³¹ Heiser, « Monotheism and the Language of Divine Plurality », p. 100.

³² Leon Morris, *The Gospel according to John*, coll. NICNT, Grand Rapids/ Cambridge, Eerdmans, 1995, p. 240. De même Louis Berkhof, *Systematic Theology*,

Pour réfuter l'idée que les textes qui évoquent des dieux seraient des vestiges de polythéisme ayant échappé à la vigilance des éditeurs successifs des Écritures, Heiser signale aussi que la littérature de Qumrân présente près de 180 occurrences de pluralité divine, dont beaucoup dans le contexte d'un conseil divin. Ces allusions à des dieux, à une époque où le judaïsme est résolument monothéiste, ne peuvent pas être les indices d'une supposée lente évolution du polythéisme vers un monothéisme radical : « Les données décrivent donc une situation théologique tout à fait contraire à ce que l'on pourrait attendre si la pensée théologique juive s'éloignait de la croyance polythéiste vers un monothéisme intolérant »³³. Et il conclut : « Par conséquent, l'utilisation de ces termes n'était pas une atteinte à l'unicité de YHWH dans l'esprit des auteurs bibliques et de leurs compatriotes théologiens de la période du second Temple du judaïsme »³⁴.

Par conséquent, le monothéisme biblique n'exclut pas l'existence d'êtres appelés « dieux », avec qui le Dieu unique partage la dimension spirituelle, mais qui lui sont radicalement distincts en tant que créatures limitées et faillibles : « La notion de dieux comme êtres célestes, largement répandue dans le Proche-Orient Ancien, se trouve aussi dans la Bible »³⁵.

1.2. Le conseil divin

1.2.1. Textes mésopotamiens et textes bibliques

La notion de « conseil divin » est sans doute un des points de contacts les plus frappants entre les Écritures et certaines représentations du monde spirituel dans les théologies du POA.

Voici quelques exemples de descriptions de conseils divins dans des textes mésopotamiens³⁶ :

- Énuma Élish montre les dieux rassemblés et rendant hommage à Mardouk après qu'il a achevé l'œuvre de création : « Les

Londres, Banner of Truth, 1959, pp. 65-66, sur Jn 4,24 : « C'est au moins une affirmation qui vise à nous dire en un seul mot ce que Dieu est. Le Seigneur ne dit pas simplement que Dieu est *un* esprit, mais qu'il est Esprit... En enseignant la spiritualité de Dieu, la théologie souligne le fait que Dieu a un Être substantiel qui lui est totalement en propre et distinct du monde, et que cet Être substantiel est immatériel, invisible et sans composition ou extension. »

³³ Heiser, « Monotheism and the Language of Divine Plurality », p. 95.

³⁴ Heiser, « Monotheism and the Language of Divine Plurality », p. 100.

³⁵ Toorn, « God(I) », p. 361.

³⁶ Sélection de textes parmi ceux présentés par Min Suc Kee, « The Heavenly Council and its Type-scene », *Journal for the Study of the Old Testament* 31/3 (2007), pp. 365-367.

Igigi se rassemblèrent, et eux tous se prosternèrent devant lui./Les Annunaki, chacun d'entre eux, embrassèrent ses pieds./Toute l'assemblée se réunit pour se prosterner./[] Ils se tinrent debout, ils se courbèrent, 'Oui, Roi en effet !' »³⁷.

- « Le tamarin, le palmier et le roi »³⁸ décrit une réunion des dieux supérieurs « en présence également du dieu-soleil et de la déesse-mère »³⁹ : « Les dieux du pays se réunirent,/Anu, Enlil et Éa tinrent conseil ensemble./Parmi eux se trouvait Šamaš,/entre eux était assise la grande Dame des Dieux »⁴⁰.
- Le texte mésopotamien « Une vision du monde inférieur » décrit : « Quand je bougeai les yeux, le vaillant Nergal était assis sur un trône royal ;... les Anunnaki, les grands dieux, se tenaient inclinés... à droite et à gauche... »⁴¹.
- Dans la « La Prière au Dieu lunaire », texte suméro-akkadien : « Les grands dieux se prosternent devant toi ; les décisions du pays sont déposées devant toi ;/Quand les grands dieux t'interrogent, tu leur donnes des conseils./Ils s'assoient (à) leur assemblée (et) discutent avec toi ;/Sin, l'éclatant d'Ékur, lorsqu'ils t'interrogent, tu donnes l'oracle des dieux »⁴².

Pour l'Ancien Testament, nous ne retiendrons ici que les scènes du conseil divin les plus explicites :

– En **1 R 22,19-23**, Michée fils de Yimla décrit YHWH assis sur un trône, entouré de toute l'armée du ciel debout vers lui, à sa droite et à sa gauche. Le prophète explique comment Dieu cherche au sein de l'assemblée un « esprit » pour inciter les prophètes de la cour d'Achab à encourager le roi dans une aventure militaire où il verra la mort. Un esprit (littéralement « l'esprit ») se tient alors devant YHWH et propose de « sortir » et « d'être un esprit de mensonge (רוח שקר) *rûah šeqer*) dans la bouche de tous les prophètes » du roi.

³⁷ « Epic of Creation. Tablet V », dans *Myths from Mesopotamia*, p. 258.

³⁸ Dans sa version médio-assyrienne. Pour une description comparative de ce texte, voir A.R. George, « 5. The Tamarisk, the Date-Palm and the King. A Study of the Prologues of the Oldest Akkadian Disputation », dans *Disputation Literature in the Near East and Beyond*, eds Enrique Jiménez et Catherine Mittermayer, Berlin/Boston, De Gruyter, 2020, pp. 75-90. (chapitre accessible en ligne https://www.academia.edu/74292346/The_Tamarisk_the_Date_Palm_and_the_King consulté le 27.2.2023).

³⁹ George, « The Tamarisk », pp. 75-90.

⁴⁰ George, « The Tamarisk », p. 83.

⁴¹ Min Suc Kee, « The Heavenly Council and its Type-scene », *Journal for the Study of the Old Testament* 31/3 (2007), p. 265.

⁴² Kee, « The Heavenly Council », p. 265.

– **Jb 1,6-12** et **2,1-7** voit les « fils de Dieu » (dont l'Adversaire הַשָּׂטָן *hasśāṭān*) venir se présenter à YHWH. Celui-ci vante la fidélité de Job, dont l'Adversaire met en doute le désintéressement en proposant d'éprouver le patriarche. YHWH permet dans un premier temps de toucher les biens et la famille de Job, qui demeure ferme dans son respect de Dieu. La scène se répète, et cette fois, YHWH autorise l'Adversaire à frapper Job dans sa santé, mais en lui interdisant d'atteindre à sa vie.

– En **És 6.1-11**, le prophète voit YHWH assis sur un trône et les seraphim étant debout vers lui. Ésaïe, bouleversé par l'exaltation de la sainteté de Dieu, confesse son état d'impureté, qu'un saraph va expier. YHWH prend alors la parole et cherche un prophète à envoyer en son nom. Ésaïe répond à la vocation.

– **Za 3,1-7** présente une scène où le grand-prêtre Josué, le messager de YHWH et l'Adversaire (הַשָּׂטָן *hasśāṭān*) qui accuse Josué. YHWH débout l'accusateur et le messager donne des ordres pour que Josué soit revêtu par d'autres êtres présents des atours dignes d'un grand-prêtre, l'établissant dans son rôle.

– Dans le **Ps 89,6-8**, le « ciel » (שָׁמַיִם *sāmayîm*) célèbre l'action miraculeuse de YHWH, incomparable et redoutable dans « l'assemblée des saints » (קְהַל קְדוֹשִׁים *q^ehal q^edošîm* v. 6) et parmi les « fils des dieux »⁴³ (בְּנֵי אֱלֹהִים *benēy 'ēlîm* v. 7) situés « dans les nuages ». Dieu est « terrible dans le conseil secret des saints » (סֹדֶר־קְדוֹשִׁים *sod-q^edošîm* v. 8), redoutable pour tous ceux qui l'entourent. »

– En **Dn 7,9-14** : « l'Ancien des jours » est assis, entouré de millions de serviteurs. Des juges sont assis pour tenir une session de justice où les bêtes représentant les divers empires sont punies. « Quelqu'un qui ressemblait à un être humain » venant sur les nuages reçoit « domination, honneur et royaume ».

– Enfin, le **Ps 82,1-7** où littéralement « 'Ēlohîm se tient dans l'assemblée de 'Ēl, il juge au milieu des 'Ēlohîm » (v. 1), reproche à ceux-ci de mal exercer la justice, affirmant qu'ils sont mortels comme des êtres humains (vv. 2-7). Le psaume finit en célébrant Dieu comme juge de la terre et comme propriétaire de toutes les nations. Les avis sur la nature (spirituelle ou humaine) des « dieux » qui siègent au milieu de « l'assemblée de 'Ēl » divergent ici, parfois fortement ; et

⁴³ HALOT, vol. 1, p. 49, considère l'expression équivalente à בְּנֵי אֱלֹהִים *benēy 'ēlohîm*.

LXX traduit ἐν υἰοῖς θεοῦ, de même la Vulgate *de filiis Dei*. Même expression dans le Ps 29,1, « *Fils des dieux, donnez au SEIGNEUR (YHWH), donnez au SEIGNEUR gloire et puissance !* » La NIV « heavenly beings » donne au terme « dieux » son sens d'êtres appartenant à la sphère spirituelle.

les argumentaires des deux lectures sont solides. J'ai toutefois décidé de garder ce psaume dans ma liste car, quel que soit le choix de son interprétation, il présente l'organisation d'une cour royale sur laquelle Dieu préside, très semblable aux descriptions moins contestées de l'assemblée divine⁴⁴.

D'autres passages sont évoqués par certains, bien qu'il n'en soit pas question de manière manifeste.

Ainsi, diverses traditions anciennes et commentateurs modernes interprètent le « nous » divin des premiers chapitres de la Genèse (1,26 et 3,2 ; 11,7) comme l'évocation d'un conseil divin ; mais il semble plus pertinent d'y voir un pluriel de délibération⁴⁵, possible-ment entre Dieu et son Esprit⁴⁶. Pour certains, És 40,1-8 : « Consolez, consolez mon peuple... », verrait YHWH ordonner à son conseil⁴⁷ d'agir en fonction de sa décision – mais aucune description de l'assemblée divine n'y apparaît⁴⁸.

Il faut aussi noter qu'il n'y a pas de vocabulaire biblique spécifique qui désigne le conseil divin. Parmi les textes que nous avons

⁴⁴ Bien que je penche pour une description du conseil divin – avec laquelle il est possible d'accorder la référence que lui fait Jésus dans l'évangile de Jean – les limites du présent travail ne me permettent pas de développer ici les arguments qui me font opter pour cette lecture.

⁴⁵ Paul Joüon et T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, coll. Subsidia Biblica 27, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 2009² rév., p. 347, § 114^e : « pluriel de délibération avec soi-même ». Attesté ailleurs pour des individus humains : David en 2 S 24,14 litt. « Et David dit à Gad, je suis très angoissé (צָרִי לִי מְאֹד *šar-lî mē'od*), tombons (נִפְלֵה *nipplâ*) donc dans la main de YHWH car grandes sont ses compassions ; mais dans la main de l'être humain que je ne tombe pas (אֵלֶּי אֵפְלֵה *'al-'eppolâ*) » et l'amant de la Sunamite : « Nous te ferons des bijoux d'or... » (Ca 1,11).

⁴⁶ Cf. Henri Blocher, *Révélation des origines*, coll. Collection théologique *Hokhma*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1988, p. 77 : « Dieu s'adresse à lui-même, mais il ne le peut que parce qu'il a un Esprit, un avec lui et distinct de lui tout à la fois ».

⁴⁷ S.B. Parker, « Council », *Dictionary of Deities and Demons*, p. 206, considère que ces versets « impliquent le même arrière-plan » que celui du conseil divin du Ps 82.

⁴⁸ Dans ce sens, Kee, « The Heavenly Council », p. 270, ne voit pas « d'indication littéraire claire dans Isaïe 40 que le chapitre implique [*is embodied in*] le 'conseil céleste' ». Il trouve par contre, que les textes de la Genèse susmentionnés, « bien qu'ils n'attestent d'aucune claire référence littéraire au conseil divin, ont au moins l'appui des autres textes du POA au sujet de la Création ».

recensés, les termes *sôd*⁴⁹ et *qāhāl*⁵⁰ n'apparaissent que dans le Ps 89 et le terme 'ēdâ dans le Ps 82⁵¹. Ailleurs, leur champ sémantique couvre bien d'autres concepts.

Comment expliquer le nombre restreint de textes décrivant le conseil divin ?

La Bible est un manifeste monothéiste visant à démythologiser la vision du monde polythéiste. Le nombre réduit d'allusions au conseil divin peut donc être le signe de cette intention fondamentale. Le conseil divin est évoqué au service de la présentation du Dieu unique et souverain, mais sans l'intention de satisfaire la curiosité de ses destinataires sur toutes les articulations internes de cette assemblée des dieux.

Toutefois, les quelques mentions de celle-ci permettent d'en discerner certains aspects.

1.2.2. Les éléments particuliers des scènes bibliques du conseil divin⁵²

1) Ces scènes sont présentées comme une observation directe

Si certaines descriptions ont la forme d'une vision (1 R 22 ; És 6 ; Za 3 ; Dn 7), le livre de Job et les deux psaumes que nous avons recensés présentent pour leur part l'assemblée divine comme une réalité établie.

⁴⁹ סוד *Sôd* semble particulier aux Israélites pour désigner le conseil divin. Parker, « Council », p. 204 explique que « les autres cultures sémitiques contemporaines et antécédentes ont toutes le concept, mais usent diverses autres expressions ». Ailleurs, *sôd* peut évoquer la proximité avec Dieu, mais aussi un rassemblement, la concertation (parfois coupable) ou l'intimité d'êtres humains (Gn 49,6 ; Jr 6,11 ; 15,17 ; Éz 13,9 ; Ps 55,14 ; Jb 19,19 ; Pr 11,13 ; 15,22 ; 20,19 et 25,9) Cf. HALOT, vol. 2, p. 745.

⁵⁰ Le v. 6 parle du קהל קדשים *qēhal qēdošîm* : le parallèle « *Le ciel célèbre tes actes étonnants, SEIGNEUR, oui, ta constance – dans l'assemblée des saints* » situe assez évidemment cette « assemblée » dans le ciel divin.

⁵¹ HALOT, vol. 2, pp. 789-790. La littérature d'Ougarit utilise le terme apparenté à עדה 'ēdâ pour parler de l'assemblée des dieux ('*dt ilm*) ; Ps 82 parle de la 'dat-'ēl, mais ce serait le seul passage où ce sens s'appliquerait – ailleurs, il désigne surtout la communauté des Israélites, mais aussi un groupe d'animaux, une foule de personnes malveillantes ou un cercle de proches. Cf. HALOT, vol. 2, p. 745. Le Ps 111,1 met en parallèle סוד *sôd* et עדה 'ēdâ (dans le sens d'assemblée humaine), cf. HALOT, vol. 2, p. 790.

⁵² Certains de ces éléments (vision, narrateur, observateur direct et identifié) sont recensés par Marvin E. Tate, *Psalms 51-100*, coll. WBC 20, Nashville, Thomas Nelson, 2000, pp. 332-333.

Dans tous les cas, le narrateur s'exprime comme un observateur direct⁵³.

La perception par vision souligne sans doute que le conseil divin se situe sur un plan différent du monde visible : certains aspects physiques du tableau ont valeur métaphorique. Comme l'explique Walton, même si le conseil divin reflète des institutions humaines, « cette projection métaphorique dans les cieux est le langage et la grammaire du Proche-Orient de la souveraineté divine »⁵⁴. Ainsi : « Nous ne devrions pas déduire l'autorité du texte des perceptions culturellement relatives de ses destinataires »⁵⁵.

La reprise d'une scène du conseil divin dans l'Apocalypse (Ap 5), dont le contexte culturel n'était pas le Proche-Orient Ancien, permet néanmoins d'en tirer des enseignements théologiques⁵⁶, tout en évitant un littéralisme excessif : « C'est un langage théologique, profondément contextuel et adaptif. Le réifier, le réduire à une réalité concrète, est une erreur »⁵⁷.

Toutefois, les créatures spirituelles qui composent l'assemblée divine parlent et agissent en tant qu'êtres pensants et individués, ce qui évite qu'on y voie une pure métaphore : « Ainsi le conseil divin n'est pas réduit à une masse amorphe dans la littérature israélite : les membres individuels sont les acteurs des scènes décrites. Toutefois, l'autorité réelle de Yahvé sur le conseil ne fait aucun doute »⁵⁸.

.../...

⁵³ Une situation comparable à l'épisode où Athalie, après que les prêtres ont couronné le jeune Joram, voit ce qui se passe (réellement) dans le temple : « Et (Athalie) regarda (וַתִּרְאֶה *wattēre*) : le roi se tenait (עָמַד *'omēd*) sur l'estrade, selon l'usage ; les chefs et les trompettes étaient près du roi, tout le peuple était dans la joie et sonnait des trompettes » (2 R 11,14a). Tate, *Psalms 51-100*, relève, p. 335, que dans le Ps 82, Dieu se tient (נָשַׁב *nšb*) aussi dans l'assemblée divine.

⁵⁴ John H. Walton, *Old Testament Theology for Christians. From Ancient Context to Enduring Belief*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2017, p. 42.

⁵⁵ Walton, *Old Testament Theology*, p. 43.

⁵⁶ On notera aussi, plus loin dans l'Apocalypse, que le diable est appelé « l'accusateur de nos frères, celui qui les accusait devant notre Dieu jour et nuit » (Ap 12,10), ce qui reprend les scènes des livres de Job et de Zacharie, où le *sātān* se présente devant YHWH comme un adversaire réel et personnel des fidèles – et non comme une réalité purement métaphorique.

⁵⁷ Walton, *Old Testament Theology*, p. 43.

⁵⁸ Parker, « Council », p. 206.

2) Dieu s'y exprime directement

Il ne recourt pas « à un agent prophétique »⁵⁹. Tate parle de « prophétie scribale » qui rapporte la scène et les paroles entendues, plutôt qu'un discours du prophète lui-même⁶⁰.

3) Les êtres spirituels sont variés

Les termes décrivant les membres de l'assemblée divine sont très divers, parfois dans un même tableau : Michée voit « l'armée du ciel » et un « esprit de mensonge » ; Ésaïe des « seraphim »⁶¹ ; Job évoque « les fils de Dieu » et le Ps 89 « les fils des dieux »⁶² ; Job et Zacharie décrivent l'adversaire (le *sātān*) ; Zacharie voit aussi le « messenger de YHWH » et, si le lieu est toujours le conseil divin, Josué se voit donner libre accès à « ceux qui sont debout ici »⁶³ ; Daniel voit des centaines de millions d'êtres « qui se tiennent debout devant » YHWH, décrit comme un vieillard (littéralement « ancien de jours »), des « juges » et quelqu'un littéralement « comme un fils d'homme »⁶⁴. Enfin, le Ps 82 parle des dieux (*'elohîm*).

La variété de ces types d'êtres spirituels peut refléter l'intention des Écritures de ne pas nous livrer un « schéma organisationnel » du conseil divin tout en nous montrant que sa réalité est riche et complexe.

Ces scènes tiennent plus de l'impressionnisme que de la photographie : nous voyons « comme avec un miroir » et bien des réalités qui appartiennent à Dieu nous sont cachées⁶⁵.

4) Dieu ou les êtres spirituels sont, soit assis, soit debout

Les expressions « être assis » ou « se tenir debout » « sont largement attestées dans les textes du Proche-Orient Ancien »⁶⁶.

⁵⁹ Tate, *Psalms 51-100*, p. 333.

⁶⁰ Tate, *Psalms 51-100*, p. 333.

⁶¹ Ils n'apparaissent nulle part ailleurs en tant qu'êtres spirituels dans la Bible – Ap4,8 en parle de manière implicite, mêlant leur description à celle de kerouvim.

⁶² בני האלהים *benēy hā'ēlohîm* en Jb 1,6 et 2,1 ; בני אלים *benēy 'ēlîm* dans le Ps 89.

⁶³ זא 3,7ב האלהים העמדים *ha'omedîm hā'ēlleh*.

⁶⁴ כבד אנש *kevad 'ēnāš*.

⁶⁵ 1 Co 13,12 ; Dt 29,28.

⁶⁶ Kee, « The Heavenly Council », p. 269 : « Les expressions répétées et couramment utilisées sont des procédés littéraires efficaces qui maintiennent une cohérence littéraire et une attente dans les passages qui décrivent le conseil céleste. Cette tradition fait certainement 's'éveiller un souvenir' [*ring a bell*] dans l'esprit des lecteurs/auditeurs et les prépare à rencontrer une idée conventionnelle. Comme ces expressions sont censées être dérivées de la scène du tribunal humain, elles provoquent certainement une sorte de scène de jugement dans l'esprit des lecteurs/auditeurs. »

À l'exception du Ps 89, les textes recensés évoquent la position particulière de Dieu ou des membres de l'assemblée, ou des deux.

Michée et Ésaïe, avec un même vocabulaire, voient YHWH assis sur son trône et l'armée du ciel ou les seraphim *debout* vers lui⁶⁷.

Chez Zacharie⁶⁸, l'Adversaire *debout* à droite du messager de YHWH qui fait face au grand-prêtre Josué – lui aussi debout, une position qui convient aux prophètes et aux prêtres⁶⁹.

Chez Job, les fils de Dieu viennent « se tenir »⁷⁰ devant YHWH.

Chez Daniel, l'Ancien des jours et les juges *s'assoient* et les myriades d'êtres *se lèvent* devant Dieu⁷¹.

Dieu, quand c'est précisé, est généralement *assis*, tel un roi ou un juge qui gouverne⁷². De même dans Énuma Élish, l'ensemble des dieux sont assis, tels des juges dans une cour⁷³.

Seul le Ps 82 présente Dieu *debout*⁷⁴ tel un roi debout « pour recevoir dans sa cour la reconnaissance de sa seigneurie » et « pour s'adresser à l'accusé afin d'énoncer les chefs d'accusation et prononcer la sentence »⁷⁵.

⁶⁷ Verbes *yšb* « être assis », '*md* « être debout » et préposition '*al* « vers ».

⁶⁸ Il ne parle pas de la position de Dieu : la « place de YHWH est incertaine... de manière évidente, YHWH est retiré à l'arrière-scène et l'ange de YHWH apparaît en avant-scène », Kee, « The Heavenly Council », p. 264.

⁶⁹ Jérémie évoque l'idée qu'un vrai prophète soit debout ('*md*) dans le conseil (*sôd*) de YHWH (Jr 23,18 et 22). Je n'ai pas retenu ces références à *sôd*, car elles n'évoquent pas explicitement l'assemblée divine, bien qu'on puisse bien sûr y voir une allusion. Aussi, Élie parle de YHWH, devant qui il se tient (1 R 17,1 ; 18,15 '*md*). Les Lévites sont debout ('*md*) au service de YHWH (Dt 10,8 ; 18,5 et 7 ; prêtres et lévites 2 Ch 19,11), comme « serviteurs de YHWH » se tenant dans le temple (Ps 134,1 et 135,1-2).

⁷⁰ נָשָׁב *nšb* au hitpaël.

⁷¹ L'araméen יתב *ytb* (vv. 9 et 10) correspond à יִשָּׁב *yšb* cf. HALOT, vol. 5, p. 1894 ; et קוּם *qwm* est identique à l'hébreu, HALOT, vol. 5, p. 1968.

⁷² Tate, *Psalms 51-100*, p. 335. Ainsi, Moïse est assis lorsqu'il juge, alors que le peuple est debout (Ex 18,13) ; Débora était assise sous un palmier alors qu'elle jugeait Israël (Jg 4,5) ; David avait un siège vers le mur (1 S 20,5). Les visions de Michée, d'Ésaïe et de Daniel évoquent ce rôle de juge.

⁷³ Kee, « The Heavenly Council », p. 267.

⁷⁴ נָשָׁב *nšb* au nifal.

⁷⁵ Tate, *Psalms 51-100*, p. 335. Ce commentateur évoque Absalom et Joas qui se tenaient debout pour établir la justice (2 S 15,1-6 et 2 R 11,14) et Josias qui se tenait debout pour établir une alliance (2 R 23,3). La gerbe du songe de Jacob comme se lève et se tient debout pendant que celles de ses frères se prosternent devant elle (Gn 37,7). YHWH se tient au-dessus de l'autel (Am 9,1ss).

Les **créatures présentes** dans l'assemblée divine, elles, se tiennent la plupart du temps *debout*⁷⁶. Comme nous l'avons vu pour les prophètes et les prêtres, c'est la position des serviteurs. Le verbe מַד 'md « est lié à la gouvernance, en particulier à la royauté, devant qui les gens 'sont debout' comme messagers ou ministres, prêts à recevoir des ordres »⁷⁷.

5) Dieu y exerce un pouvoir absolu

Dans les cultures polythéistes, le conseil des dieux est principalement occupé à débattre afin de prendre une décision : les dieux font des propositions, offrent des objections ou affirment des conditions « sans protocole strict, et le dieu suprême semble exercer un contrôle plutôt relâché sur le processus »⁷⁸.

Ainsi, dans la littérature ougaritique, ÉL préside le conseil, mais avec un « contrôle minimal »⁷⁹, notamment dans les relations conflictuelles entre les dieux. Par exemple, des messagers du dieu Yam demandent à ÉL qu'on leur livre Baal (qui les avait violemment repris); ÉL consent, mais Baal les attaque furieusement et doit être maîtrisé par deux déesses⁸⁰.

Dans les scènes rapportées par la Bible, YHWH est au contraire un souverain incontesté : « Le positionnement au centre du grand dieu dans le conseil céleste est décrit avec encore plus d'insistance dans la Bible hébraïque en particulier. L'emplacement des membres et du grand dieu dans le conseil céleste est donc une partie importante de la description du conseil céleste dans la Bible hébraïque »⁸¹.

Quand YHWH s'exprime directement, il a l'initiative de la parole⁸² et ses décrets ne sont jamais contestés. Ainsi chez Job, il est frappant de voir que l'Adversaire est totalement soumis aux permissions et limites que lui assigne Dieu et, après la dernière consigne

⁷⁶ Exception : le juges de la vision de Daniel qui s'assoient, mais ils y sont associés au jugement de Dieu.

⁷⁷ Elmer A. Martens, « מַד », *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, éd. Willem VanGemeren, vol. 3, Grand Rapids, Zondervan, 1997, p. 432.

⁷⁸ Parker, « Council », p. 205.

⁷⁹ Parker, « Council », p. 205.

⁸⁰ Parker, « Council », p. 205.

⁸¹ Kee, « The Heavenly Council », p. 268.

⁸² Dans la vision d'Ésaïe, le chant des seraphim et la parole du saraph annonçant l'expiation du péché d'Ésaïe ne sont que les préludes permettant au prophète d'assister à l'assemblée divine. Une fois ces conditions remplies, c'est YHWH qui prend d'initiative la parole (És 6,8).

(« épargne sa vie ! » Jb 2,6), le *sātān* se retire de devant YHWH et ne reparaît plus devant lui. En Za 3, l'Adversaire, debout dans la position d'un courtisan, inférieur au roi divin est décrit comme accusant Josué, mais ses paroles ne sont pas rapportées⁸³ : c'est Dieu qui engage le premier le discours direct par son reproche au *sātān*.

6) Il est souvent question de la recherche et du mandat d'un envoyé

Dans Énuma Élish, les dieux cherchent un champion pour affronter la déesse Tiamat, qui s'est rebellée. Mardouk sera choisi et acceptera la mission, mais à la condition de recevoir l'autorité suprême⁸⁴.

Des textes ougaritiques présentent le schéma suivant : « Le dieu suprême fait appel à un dieu pour résoudre une crise ; différents membres du conseil sont possiblement proposés et trouvés inadéquats ; enfin, quand tout semble perdu, une proposition efficace est trouvée et approuvée et le sauveur est mandaté »⁸⁵.

On trouve ce type de scène dans la vision de Michée, où un esprit de mensonge reçoit la mission de tromper les prophètes de cour ; dans la vision d'Ésaïe, où c'est le prophète qui est envoyé ; chez Daniel, c'est l'être qui ressemble à un homme à qui est confié le règne sur les nations ; chez Zacharie, YHWH établit Josué dans son ministère de grand-prêtre, sans « quête de volontaire » : Dieu sait qui choisir et le mandate d'autorité.

En Ap 5, on désespère de trouver quelqu'un qui soit digne de d'ouvrir le livre et d'en briser les sceaux, jusqu'à ce que le Lion de Juda, l'Agneau vainqueur, se présente pour le faire.

⁸³ Zacharie ne rapporte aucune parole directe de l'Adversaire : celle-ci ne mérite pas d'être transmise. Le reproche de YHWH en disqualifie radicalement la teneur (à la différence des paroles du *sātān* chez Job, nécessaires à la compréhension de l'intrigue).

⁸⁴ Tablette 2, selon Dalley, *Myths from Mesopotamia*, p. 242 : « Un (autre) dieu ne s'avancera-t-il pas ? La [destinée] est-elle scellée ? Personne ne sortira-t-il pour affronter Tiamat ?... Alors Ea, de sa demeure secrète appela le [parfait] d'Anšar, le père des grands dieux, Dont le cœur est parfait comme un concitoyen ou un compatriote, / L'héritier qui devait être le champion de son père, qui s'élança (sans crainte) dans la bataille : Mardouk le Héros ! »

Autre traduction, Joshua J. Mark, « Enuma Elish – The Babylonian Epic of Creation – Full Text » : « Aucun dieu n'irait affronter... [...] / ne s'opposerait à Tiamat... ... [...] / Pourtant le seigneur Anšar, le père des grands dieux, / S'est mis en colère dans son cœur, et n'a convoqué personne. / Un fils puissant, le vengeur de son père, Celui qui se hâte à la guerre, le guerrier Marduk. / Ea le convoqua à sa chambre privée / Pour lui expliquer ses plans. » (<https://www.worldhistory.org/article/225/enuma-elish—the-babylonian-epic-of-creation—fu/> site consulté le 2.8.2023).

⁸⁵ Parker, « Council », p. 205.

1.2.3. Conclusion théologique biblique

Ainsi, et sans entrer dans le détail des débats plaçant le curseur de la métaphore à des niveaux différents, on peut conclure *a minima* que Dieu préside un conseil de divers êtres spirituels mais, à la différence des mythes du POA, il en est le roi omnipotent, omniscient et souverain.

2. Dieux existants et inexistantes ? Proposition de résolution d'une tension

Nous abordons ici la tension qui existe tout particulièrement entre les fortes affirmations monothéistes de la seconde partie d'Ésaïe – en particulier les chap. 40–48 – qui semblent aller jusqu'à nier l'existence même des dieux.

Il serait anachronique de penser que les peuples de l'Antiquité se posaient la question de l'existence même des dieux : l'athéisme n'était pas une option dans des sociétés qui admettaient une interaction constante entre le monde visible et le monde spirituel.

Ainsi, beaucoup d'affirmations bibliques procèdent par comparaison, tel le Ps 97,9 : « Car toi, SEIGNEUR, tu es le Très-Haut sur toute la terre, tu es souverainement élevé *au-dessus* de tous les dieux ».

Ésaïe use aussi le plus souvent de comparaisons ; par exemple, És 40,17-20⁸⁶, dans une polémique contre l'idolâtrie : « Toutes les nations sont *comme* rien (כַּאֲיִן *ke'ayîn*) devant lui ; elles comptent *moins* pour lui que néant et chaos⁸⁷... Que présenterez-vous qui lui ressemble ? C'est un artisan qui fond la statue, et c'est un orfèvre qui la couvre d'or et y soude des chaînettes d'argent ».

Heiser critique avec verve l'idée que ces comparaisons tiendraient si les dieux n'étaient pas considérés comme des êtres réels :

⁸⁶ Autres passages : És 40,12-28 procède par divers questionnements et affirmations comparatifs ; 41,14 évoque l'éternité de YHWH : « Qui a agi, qui a fait ? C'est celui qui convoque les générations dès le commencement (מֵרֵאשִׁית *mēro's*). Moi, le SEIGNEUR (YHWH), je suis le premier (רִאשׁוֹן *ri'shôn*), et, avec les derniers (אֲחֵרִימוֹן *we'et-'ah'aronîm*), c'est encore moi. » ; 41,23-24 défie les dieux par rapport à l'omniscience et l'omnipotence de Dieu.

⁸⁷ וְהוּא מֵאֵפֶס וְהוּא מֵאֵפֶס *mē'efes wātohû* : מ *mem* comparatif + אֵפֶס *'efes fin*, rien, néant et וְהוּא *tohû* (cf. 40,23 et 41,29). Le grand rouleau d'Ésaïe אֵפֶס *k'fs* « comme rien ». LXX α εις οὐθὲν ἐλογίσθησαν *eis outhen elogisthēsan* « comme rien ils sont estimés » λογίζομαι *logizomai* + εις *eis* cf. « λογίζομαι », Frederick William Danker (éd.), Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, 3rd Edition*, Chicago, University of Chicago Press, 2001³, p. 597, sens 1a. La Vulgate lit aussi un comparatif : *quasi nihilum et inane*.

« Dire : ‘Parmi les êtres dont nous savons qu’ils n’existent pas, nul n’est comme Yahvé’ revient à comparer Yahvé à Spiderman ou à Bob l’Éponge. C’est réduire la louange à un ricanement. Pourquoi l’Esprit-Saint inspirerait-il une telle ineptie ? »⁸⁸. Selon lui, même les passages qui semblent nier l’existence des dieux « ne nient pas que d’autres *elohim* existent. Ils nient bien plutôt qu’aucun *elohim* ne soit comparable à Yahvé »⁸⁹.

Des comparaisons pour souligner que YHWH est *incomparable* créent une rupture ontologique entre les dieux et le Dieu unique : il n’est pas question de continuité ou de degré entre eux.

Toutefois, certaines déclarations monothéistes d’Ésaïe où YHWH se présente aux dieux comme « lui seul existant de lui-même ; lui seul souverain sur tout »⁹⁰ semblent dépasser le registre comparatif, car elles s’accompagnent de l’affirmation de l’inexistence des dieux⁹¹. Ainsi, des dieux il est dit au chap. 41 : « Eux tous ne sont rien⁹², leurs œuvres ne sont que néant⁹³ ; leurs idoles, souffle et chaos »⁹⁴ (És 41,29).

Et le long passage d’És 43,10-13, notamment le v. 10, semble bien affirmer qu’aucun dieu n’existe : « C’est moi : avant moi aucun Dieu n’a été façonné, et après moi il n’y en aura pas ».

Je propose que la tension entre les textes qui affirment l’existence des dieux et ceux qui la nient se résout si l’on comprend que *les dieux peuvent désigner des idoles*.

Notamment en faisant un détour par le Décalogue.

Ce que les protestants non luthériens considèrent comme les deux premiers commandements (interdictions du polythéisme et de l’idolâtrie Ex 20,3-6) ne me semblent n’en former qu’un – ma conviction, rejoignant la compréhension judaïque, est que la première des Dix Paroles⁹⁵ est son prologue (v. 2).

⁸⁸ Michael S. Heiser, *The Unseen Realm. Recovering the Supernatural Worldview of the Bible*, Bellingham, Lexham Press, 2015, p. 35.

⁸⁹ Heiser, *The Unseen Realm*, p. 34.

⁹⁰ Oswalt, *Isaiah 40-66*, p. 248.

⁹¹ Les dieux sont aussi appelés dans divers textes dont Ésaïe אֱלִילִים *’ēlîlîm*, אֱלִיל *’ēlîl* a le sens de « insignifiant, vain, inutile » et désigne les dieux païens « toujours de manière dérogatoire, comme des non-entités, des idoles » (*HALOT*, vol. 1, p. 56).

⁹² אֵין *’āwen désastre, tromperie, néant* – le grand rouleau d’Ésaïe de Qumrân אֵין *’yn rien*.

⁹³ אפס *’efes fin, rien, néant*.

⁹⁴ וַתֹּהוּ *watohû* cf. 40,18 et 23.

⁹⁵ L’hébreu évoque dix *paroles*, jamais dix *commandements*.

Le TM met une *setumâ* (ט) après 20,1 et après 20,6, indiquant une unité pour 20,2-6⁹⁶.

Une analyse de structure des deux interdictions montre aussi leur lien – les hésitations des manuscrits hébreux quant à la séparation ou non d'Ex 20,3 et 4 en sont l'indicateur⁹⁷.

Le « Moi YHWH ton Élohîm » du v. 2 est repris au v. 5, ce qui évoque un lien fort entre les deux versets. Les deux fois, l'expression est suivie d'une description de l'action divine (au v. 2 passée, au v. 5 sur un mode « permanent », avec un participe actif *qal*).

Plutôt que deux commandements, quatre formules impératives s'appellent les unes les autres : *il n'y aura pas pour toi ; tu ne feras pas pour toi ; tu ne te prosterner pas devant eux ; tu ne les serviras pas*.

L'objet de la troisième interdiction est un pluriel qui pointe plutôt vers les « autres dieux » du v. 2 que vers l'idole du v. 4⁹⁸. D'ailleurs, Ex 34,14, qui reprend des aspects du Décalogue, mêle des éléments des deux commandements (dont la notion de jalousie divine de 20,5), littéralement : « Tu ne te prosterner pas devant un autre dieu, car YHWH-Jaloux est son nom, il est Dieu-jaloux ».

Les dieux devant lesquels on se prosterne sont les idoles.

Dans le reste de l'A.T., le verbe « se prosterner » (*hwh*) a d'ailleurs seize fois pour objet des « autres dieux »⁹⁹ ; seules trois autres occurrences lient le verbe à une « image-taillée »¹⁰⁰. Comme l'explique Brian Rosner : « Dans la plupart des cas, les auteurs de l'A.T. ne distinguent pas l'adoration d'autres dieux, l'adoration des images et l'adoration du Seigneur par des images »¹⁰¹.

⁹⁶ *Idem* pour Dt 5,6-10, encadrés par des ט *setuma*.

⁹⁷ La fin d'Ex 20,3 présente l'étrange vocalisation על־פני 'al-pānāya « devant moi », indiquant une hésitation entre פני *pānay* et פני *pānāy*. Le *pataḥ* sous le *yod* indique la vocalisation de « ma face » si le verset continue (leçon du Codex de Leningrad, qui ne met pas de *soph pasuq* : pour clôturer le verset), alors que le *kamaḥ* indique la vocalisation si le v. 3 finit ici (leçon de nombreux manuscrits hébreux) – cf. l'apparat critique de la BHS, p. 118. Le phénomène est identique en Dt 5,7, mais la BHS ne signale pas de variante.

⁹⁸ Désignée par les singuliers *pesel* et *temûnâ*. Victor P. Hamilton, *Exodus*, p. 330, remarque le problème de l'antécédent des objets pluriels au v. 4 et conclut qu'il regroupe les autres dieux et l'idole. Il en conclut que les deux commandements « ont été fusionnés » et concède « une certaine justification » aux « traditions religieuses » qui « prennent 3-6 comme un seul commandement ».

⁹⁹ Dt 8,19 ; 11,16 ; 17,3 et 30,17 ; Jos 23,16 ; Jg 2,17 ; 1 R 9,6 et 9 ; 2 R 17,35 ; 2 Ch 7,19 et 22 ; Jr 1,16 ; 13,10 ; 16,11 ; 22,9 et 25,6.

¹⁰⁰ Lv 26,1 (avec la préposition על 'al et non ל l) ; És 44,15 et 17 (avec suffixe 3ms).

¹⁰¹ B.S. Rosner, « Idolâtrie », dans *Dictionnaire de théologie biblique*, T. Desmond Alexander et al. (eds), Charols, Excelsis, 2006, p. 657.

On peut alors comprendre que les « dieux » dont Ésaïe nie l'existence ne sont pas les êtres spirituels qui appartiennent à la cour divine, mais les dieux *tels que les ont élaborés les théologies polythéistes*.

Le prophète engage une polémique envers des dieux systématiquement représentés et adorés sous la forme d'idoles¹⁰². Ainsi Baal ou Kemosh n'existent pas en tant que tels, ce qui ne nie pas la réalité d'entités spirituelles, de « dieux » en dehors du Dieu unique¹⁰³.

Le N.T. appuie cette nuance. Paul affirme ainsi aux Galates : « Autrefois vous ne connaissiez pas Dieu et vous étiez esclaves de dieux qui, par nature¹⁰⁴, n'en sont pas » (Ga 4,8) ; mais il soutient aussi l'existence réelle de dieux tout en exprimant un « monothéisme conséquent »¹⁰⁵ : « S'il est vrai qu'il y a ce qu'on appelle des dieux, soit dans le ciel, soit sur la terre, – et de fait il y a beaucoup de dieux et beaucoup de seigneurs – néanmoins, pour nous, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes » (1 Co 8,5-6).

Paul met en garde les Corinthiens contre la « communion avec les démons » : « Ce qu'on sacrifie, on le sacrifie à des démons et non à Dieu ; or je ne veux pas que vous soyez en communion avec les démons. Vous ne pouvez pas boire à la coupe du Seigneur et à la coupe des démons ; vous ne pouvez pas partager la table du Seigneur et la table des démons » (1 Co 10,20-21).

Dt 32,17 et Ps 106,37 dénoncent les sacrifices des Israélites à des démons (*šēdîm*) et à des dieux (*ēlohîm*). Il y a débat sur le sens des *šēdîm*. La comparaison avec des termes apparentés dans d'autres langues sémitiques du POA pour désigner des êtres spirituels en général

¹⁰² Pour rappel, sa vision inaugurale inclut les seraphim qui, s'ils ne sont pas nommément des « dieux », sont des êtres spirituels au service du Dieu unique.

¹⁰³ Le défi du mont Carmel (1 R 18,21-40) peut être interprété, non comme YHWH tenant Baal, compris comme un dieu réel, sous son pouvoir, mais comme la démonstration que le dieu cananéen (et sidonien) n'existe pas en tant que tel. Les moqueries d'Élie (v. 27) en sont plus cinglantes : en filigrane, il affirme que Baal ne pense pas, qu'il ne se déplace pas (ou ne défèque pas), qu'il ne dort ni ne se réveille, parce que le dieu n'existe en fait pas.

¹⁰⁴ φύσει datif singulier de φύσις, dont Moisés Silva (éd.), *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, Grand Rapids, Zondervan, 2014², vol. 4, p. 633, dit : « Le terme conserve le sens largement attesté de 'caractère essentiel' ou d'un terme similaire. Les divinités adorées par les païens ne sont pas vraiment des dieux. »

¹⁰⁵ Alain Nisus, *Mais délivre-nous du mal. Traité de démonologie biblique*, Romanel-sur-Lausanne, la Maison de la Bible, 2016, p. 109.

néfastes¹⁰⁶ ferait pencher pour une existence réelle (la LXX traduit le terme par δαιμόνιον *daimonion*).

L'avertissement de Paul en 1 Co 10 suit une évocation du parcours d'Israël lors de l'Exode et l'on peut considérer qu'il avait en tête ces deux textes de l'A.T., comme l'explique par exemple Gordon Fee :

« Paul actualise le langage du Chant de Moïse (Dt 32,17). Israël au désert avait rejeté Dieu son Rocher en faveur d'entités qui n'étaient pas des dieux, mais qui étaient en fait des démons. Bien que l'A.T. lui-même ne développe pas de réflexion théologique sur cette compréhension de l'idolâtrie, c'était presque certainement le développement de la prise de conscience par Israël que les dieux 'muets' des païens avaient de réels pouvoirs surnaturels »¹⁰⁷.

Conclusion

Ainsi, quand bien même il existe diverses créatures, désignées comme « dieux » pour indiquer leur appartenance au monde spirituel, les divinités des panthéons polythéistes n'existent pas.

YHWH seul est Dieu dans le sens fort : omniscient, omniprésent, omnipotent, rien ne peut lui être comparé. Toute réalité créaturelle est « comme rien » devant lui.

En même temps, dans le domaine spirituel, comme dans le reste de la création, il existe une grande diversité de créatures sur lesquelles règne le Dieu unique – même celles qui ont pris le chemin de la rébellion lui sont soumises.

Ainsi, le monothéisme biblique n'exclut pas la réalité ni l'action des « dieux » : il ne faudrait pas qu'un mauvais aspect de l'héritage des Lumières nous amène à négliger cette dimension de la vision du monde biblique. Les conséquences pastorales et missiologiques sont importantes.



¹⁰⁶ HALOT, vol. 4, pp. 1417-1418.

¹⁰⁷ Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, coll. NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1987, p. 472. Walton, *Old Testament Theology*, p. 192, toutefois, reste réservé : « En 1 Corinthiens 10,20, Paul se réfère aux croyances de son temps qui considéraient les démons comme les bénéficiaires *effectifs* des sacrifices offerts aux idoles. Par conséquent, l'affirmation de Paul peut bien avoir été descriptive plutôt qu'ontologique. » Je ne rejoins pas cette idée d'accommodation culturelle : Paul évoque une réalité spirituelle effective, où des entités spirituelles réelles et néfastes sont agissantes dans l'idolâtrie.

Bibliographie

- Alexander, T. Desmond et al. (éds), *Dictionnaire de théologie biblique*, Charols, Excelsis, 2006.
- Berkhof, Louis, *Systematic Theology*, Londres, Banner of Truth, 1959.
- Blocher, Henri, *Révélation des origines*, coll. Collection théologique *Hokhma*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1988.
- Dalley, Stephanie (éd), *Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, coll. Oxford World's Classics, Oxford, Oxford University Press, 2008^{rev}.
- DeClaissé-Walford, Nancy L. et al., *The Book of Psalms*, coll. NICOT, Grand Rapids, Eerdmans, 2014.
- Fee, Gordon D., *The First Epistle to the Corinthians*, coll. NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1987.
- Hamilton, Victor P., *The Book of Genesis. Chapters 18-50*, coll. NICOT, Grand Rapids, Eerdmans, 1995.
- Heiser, Michael S., « Monotheism and the Language of Divine Plurality in the Hebrew Bible and the Dead Sea Scrolls », *Tyndale Bulletin* 65.1 (2014), pp. 85-100.
- Heiser, Michael S., *The Unseen Realm. Recovering the Supernatural World-view of the Bible*, Bellingham, Lexham Press, 2015.
- Joüon, Paul et Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, coll. Subsidia Biblica 27, Roma, Pontificio Istituto Biblico, 2009² ^{rév.}
- Kee, Min Suc, « The Heavenly Council and its Type-scene », *Journal for the Study of the Old Testament* 31/3 (2007), pp. 259-273.
- Köhler, Ludwig et al., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden/New York/Cologne, E.J. Brill, 5 vols, 1994.
- Morris, Leon, *The Gospel according to John*, coll. NICNT, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1995.
- Rahlfs, Alfred (éd.), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpres*, Stuttgart, Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 2 vols, s.d.⁶.
- Silva, Moisés (éd.), *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, Grand Rapids, Zondervan, 2014².
- VanGemeren, Willem (éd), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Grand Rapids, Zondervan, 5 vols, 1997.
- Nisus, Alain, *Mais délivre-nous du mal. Traité de démonologie biblique*, Romanel-sur-Lausanne, la Maison de la Bible, 2016.

- Oswalt, John, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*, coll. NICOT, Grand Rapids, Eerdmans, 1998.
- Tate, Marvin E., *Psalms 51-100*, coll. WBC 20, Nashville, Thomas Nelson, 2000.
- Toorn, Karel van der et al. (éds), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible. DDD*, Leiden/Grand Rapids, Brill/Eerdmans, 1999² rev.
- Walton, John H., *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, Nottingham, Apollos, 2007.
- Walton, John H., *Old Testament Theology for Christians. From Ancient Context to Enduring Belief*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2017.
- Walton, John H., *Old Testament Theology for Christians. From Ancient Context to Enduring Belief*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2017.
- Weber, Robert (éds), *Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem. x*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 2 vols, 1969.
- Weber, Robert (éd), *Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem. Tomus II. Proverbia-Apocalypsis. Appendix*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1969.

Le chef de la Perse et le chef de la Grèce (Daniel 10), des esprits territoriaux ?¹

par Sylvain
ROMEROWSKY,
professeur
en Ancien Testament,
à l'Institut Biblique
de Nogent-sur-Marne,
France

Les chapitres 10–12 du livre de Daniel constituent une unité et livrent le récit de l'apparition à Daniel d'un personnage porteur d'une révélation. Le récit débute au chapitre 10, qui nous intéresse ici, en relatant l'apparition d'un être surnaturel (ou de deux ?) qui annonce être porteur d'une révélation (10,1–11,2a). La révélation est ensuite apportée sous la forme d'une communication orale par ce personnage (11,2b–12,4). Elle concerne brièvement l'Empire perse et surtout la période grecque, avec un intérêt particulier pour le règne d'Antiochus Épiphane et l'oppression des Juifs par celui-ci. Elle se poursuit en envisageant ce qui va se produire au-delà de ce règne, jusqu'à la fin du monde et la résurrection. La manifestation se clôture par un dialogue entre Daniel et deux personnages surnaturels (12,5-13) qui met en même temps le point final au livre.

Introduction

10,1. Cette introduction au récit indique qu'une nouvelle révélation a été accordée à *Daniel*. Elle date la vision de *la troisième année de Cyrus*. Cette date ne prend en compte que les années de règne à partir de la prise de Babylone, en octobre 539, et de la constitution du grand Empire perse, en ignorant les années de règne de Cyrus sur les Perses et les Mèdes qui ont précédé.

¹ Le texte de cet exposé, présenté au colloque de l'AFETÉ 2023, est un extrait adapté du commentaire sur Daniel, à paraître prochainement dans la série Commentaire Évangélique de la Bible aux éditions Édific et Excelsis.

Après la conquête de Babylone, l'administration perse à Babylone a adopté pour calendrier officiel le calendrier babylonien.

À la fin du royaume de Juda et dans l'Empire babylonien, on comptait comme première année de règne l'année qui suit l'accession au trône d'un monarque. Dans la coutume babylonienne, le nouvel an était célébré au printemps, au mois de *nisanu*, et il en allait d'ailleurs de même dans la coutume perse (avec un autre nom pour le premier mois). La première année de Cyrus, selon ce système, débiterait au printemps 538. Si Daniel suit ce système, la troisième année de Cyrus va du printemps 536 au printemps 535. Mais ce n'est pas sûr.

Dans le calendrier judéen, l'année débute au printemps, au mois de Nisan, le mois de la pâque. Mais il semble bien que dans la période finale du royaume de Juda, l'administration judéenne faisait débiter les années de règne à l'automne, au septième mois, le mois de Tishri, et cela semble être le cas dans le livre des Rois pour cette même période. Ceci explique une différence de datation entre le livre de Jérémie, qui fait débiter les années de règne au printemps, et le livre des Rois, y compris pour le règne de Nabuchodonosor (Jr 52,28; 2 R 24,12). (On sait qu'aujourd'hui, les Israélites célèbrent le nouvel an lors de la fête des trompettes, au mois de Tishri, à l'automne.)

De même, pour la date indiquée au début de son livre, Daniel a adopté le système faisant démarrer les années de règne à l'automne : de la sorte, l'année 605, année de la victoire babylonienne sur les Égyptiens à Karkémish et de la première incursion des troupes de Nabuchodonosor en Juda, tombe bien la troisième année de Yehoyaqim, comme indiqué en Daniel 1,1. En outre, sous l'Empire perse, alors que les Perses font débiter les années de règne au printemps, le livre de Néhémie les fait démarrer à l'automne (voir Né 1,1 et 2,1, où le neuvième mois, Kislev, précède le premier mois, Nisan, de la même année). Donc il est fort possible que Daniel ait conservé ce système au début de l'Empire perse. Dans ce cas, en comptant comme première année l'année qui suit l'accession, et en faisant démarrer l'année de règne à l'automne, la première année de Cyrus va de l'automne 538 à l'automne 537, et la troisième de l'automne 536 à l'automne 535. Or on verra que cette dernière hypothèse, tout à fait plausible, peut présenter un certain avantage².

² Si ce que nous avons dit sur la manière de compter les années de règne à la fin du royaume de Juda dans le livre des Rois est juste, cela implique que Jérusalem est tombée en juillet 586 et non pas en 587. C'est l'avis de Edwin R. Thiele, Kenneth Kitchen et Alan Millard. Qu'on ait compté les années de règne à partir de l'automne est contesté, p. ex. par David J.A. Clines (« Regnal Year Reckoning in the Last Years of the Kingdom of Judah », *Australian Journal of Biblical Archeology*, pp. 29-

Apparition surnaturelle (10,1-9)

10,2-3. Daniel indique ici dans quelles circonstances il a reçu la révélation : il venait de *mener deuil trois semaines durant*, ce qui signifie qu'il a été dans l'affliction, s'est humilié devant Dieu (v. 12), et s'est imposé certaines abstinences, comme en temps de deuil pour un défunt. C'était aussi une période d'intense prière (v. 12). Il a alors renoncé à des *mets agréables*, ceux que l'on sert aux occasions festives, comme *la viande et le vin* (cf. És 22,13). Il ne s'agit donc pas d'un jeûne. Il s'est aussi abstenu de *s'oindre d'huile*, comme en temps de deuil (2 S 14,2).

10,4. Les trois semaines de « deuil » aboutissent au *vingt-quatrième jour du premier mois*, en avril ou mai. Le 14 avait eu lieu la pâque, puis, jusqu'au 21, la fête des pains sans levain. Or le soir de la pâque, le repas comportait la consommation de l'agneau : Daniel s'en était donc abstenu.

Pourquoi ce temps de deuil et de prière intense ? Au chapitre 9, on a déjà vu Daniel s'imposer un temps de jeûne et de deuil. C'était alors que l'on approchait de la fin de la période de soixante-dix ans d'exil prédite par Jérémie, et que l'effondrement de l'Empire babylonien et l'avènement de l'Empire perse venaient d'ouvrir de nouvelles perspectives. Daniel a donc prié pour implorer le pardon de Dieu pour son peuple et lui demander d'accomplir sa promesse du retour de l'exil et de restauration. On est conduit à penser que, de même qu'au chapitre 9, pour que Daniel, la troisième année de Cyrus, se mette à nouveau à mener deuil, à s'imposer un jeûne partiel de trois semaines et à prier intensément, il avait dû alors aussi se produire un événement important. Quelles circonstances particulières ont de nouveau conduit ici Daniel à ce temps de « deuil » et de jeûne partiel ?

Babylone a été prise le 12 octobre 539. Par la suite, au cours de sa première année de règne, Cyrus a émis le décret autorisant les Juifs exilés à retourner en Juda et à reconstruire le Temple. On date généralement ce décret de 538.

Mais, au printemps 538, lors du nouvel an, Cambyse, le fils de Cyrus, a été intronisé roi de Babylone, comme nous l'apprennent des documents pris en compte récemment³. Cela est corroboré par les

32). Ceux qui le contestent situent la chute de Jérusalem en 587 ; du coup, ils attribuent une erreur au premier verset du livre de Daniel.

³ Il s'agit d'inscriptions cunéiformes sur des tablettes retrouvées à Sippar ; cf. aussi Pierre Briant, *Histoire de l'Empire perse, de Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard, 1996, p. 82.

inscriptions, généralement des contrats. En effet, dans les quatorze mois qui ont suivi la prise de Babylone, Cyrus y est désigné comme le roi des pays. Après le quatorzième mois, il est désigné comme roi de Babylone, roi des pays. Donc, pendant huit ou neuf mois à partir du printemps 538, Cambyse est roi de Babylone et gère les affaires de la province de Babylone. Or Cambyse n'était semble-t-il pas favorable au genre de mesures prises par le décret de son père. Le retour des premiers Judéens n'a probablement pas eu lieu avant que Cyrus prenne lui-même les choses en main à Babylone, fin 538.

Des Judéens exilés ont ensuite pu rentrer au pays en 537. De retour en Juda, ils ont rétabli l'autel des sacrifices, vraisemblablement à l'automne 537 (Esd 3,1). Puis on avait entrepris la reconstruction du Temple, sans doute au printemps 536 (Esd 3,8). Mais les travaux avaient dû être interrompus à cause de l'hostilité des populations voisines (Esd 4,1-4,24). Il paraît fort plausible que ce soit la cessation des travaux de reconstruction du Temple, et la déception qu'elle a engendrée pour Daniel, qui l'ait conduit à ces trois semaines de « deuil » et de prière : on serait alors au printemps 535, selon l'hypothèse où Daniel aurait conservé le système de datation de la cour judéenne⁴.

Daniel se tient alors aux abords du fleuve *hiddāqel*, c'est-à-dire le Tigre. Était-il en mission, ou s'était-il simplement retiré de la cour babylonienne ?

10,5-6. Après avoir indiqué dans quelles circonstances il a reçu la révélation, Daniel relate l'apparition d'un être surnaturel. Il n'entre pas dans notre propos ici de traiter de manière approfondie de son identité. Disons simplement, pour faire bref, que la description de cet être rappelle la vision de la Gloire du Seigneur en Ézéchiël 1. L'être présente aussi des traits du personnage semblable à un homme de Daniel 7, celui qui vient sur les nuées vers le vieillard très âgé. Or les nuées sont un moyen de transport réservé au Seigneur. Enfin, la vision du Ressuscité en Apocalypse 1 lui attribue des traits de l'être surnaturel

⁴ Ainsi William H. Shea, « Wrestling with the Prince of Persia: a Study on Daniel 10 », *Andrews University Seminary Studies*, 1983, 21/3, pp. 225-228. J. Paul Tanner (Tanner, J. Paul, *Daniel, Evangelical Exegetical commentary*, Lexham Press, 2020) envisage une autre hypothèse. Il juge possible que les premiers Judéens rentrés au pays aient rebâti l'autel dès 538 et entamé la reconstruction du Temple en 537. Les travaux ont alors pu être interrompus avant le 4 Nisan 536. Si Daniel suit le système babylonien qui fait débiter l'année au printemps et compte comme première année de règne celle qui suit l'année d'accession, la première année de Cyrus débute alors au printemps 538 et les événements relatés au chapitre 10 se situent au printemps 536. Cela nous paraît moins probable.

de Daniel 10, comme d'ailleurs du personnage semblable à un homme et du vieillard très âgé de Daniel 7.

10,7-9. L'apparition laisse Daniel sans force, évanoui, face contre terre...

Le relèvement de Daniel (10,10-19)

10,10-19. Daniel va être très progressivement, par étapes, remis sur pied, encouragé, fortifié, afin qu'il soit finalement en capacité de recevoir la révélation dont le personnage est porteur. Il faudra pour cela que celui-ci le touche trois fois. Je considère que c'est toujours le même être surnaturel qui intervient tout au long.

10,12. Le propos du personnage nous indique en quoi consistait le deuil de trois semaines qui a suscité son intervention. Daniel s'est alors *appliqué à chercher à comprendre*, sans doute que Dieu ait laissé interrompre les travaux de reconstruction du Temple à peine entamés, et quel avenir il réservait à son peuple, alors que la communication précédente de Gabriel avait annoncé la reconstruction de Jérusalem, que devait permettre le décret de Cyrus (9,25). Daniel s'est aussi *humilié*, ce qu'il a manifesté par son abstinence en se contentant d'une nourriture très simple (cf. Esd 8,21 ; 9,5 ; Ps 35,13). On apprend encore que c'était un temps mis à part pour prier, certainement intensément, et le personnage l'informe que sa *prière a été entendue*, et ce, *depuis le premier jour* de cette période de trois semaines, et que c'est en réponse à cette prière qu'il est maintenant venu vers lui, porteur d'une révélation.

10,13. Le personnage explique ensuite pourquoi il n'est pas venu plus tôt, alors que la prière de Daniel avait été prise en compte dès le début. Il a dû faire face à un adversaire : *le (ou : un) chef du royaume de Perse s'est opposé à moi durant vingt et un jours*. Le mot *sar* désigne généralement un haut dirigeant, un haut dignitaire, ou un chef supérieur, mais en le distinguant du roi, auquel est réservé le mot *melek*. Il a le plus souvent pour référent un humain. Et c'est le cas dans notre livre (Dn 1,7.8.9.10.11.18 ; 9,6.8 ; 11,5). Parfois cependant, il est employé à propos d'un ange (Jos 5,14-15 où il s'agit sans doute de l'Ange du Seigneur), comme c'est le cas dans notre texte à propos de Michel (Dn 10,13.21 ; 12,1), et, au chapitre 8, à propos de Dieu (8,11.25).

Beaucoup voient dans ce *chef du royaume de Perse* un ange. Nous ne retiendrons pas l'opinion qui en fait un ange gardien, protec-

teur de la Perse⁵ ou l'ange patron de la Perse⁶, peu conforme à l'enseignement biblique. Et surtout, on ne voit pas pourquoi il se serait opposé à l'être surnaturel. Baldwin y voit un représentant céleste de la Perse⁷ ; là encore, pourquoi s'opposerait-il à l'être surnaturel ? On peut davantage souscrire aux propositions suivantes : Young y voit une puissance spirituelle surnaturelle qui se tient derrière le dieu national perse⁸. Wood un démon (cf. Tanner) ayant pour champ d'activité la Perse et tentant de contrecarrer les projets divins en agissant de façon à influencer l'empereur perse pour qu'il prenne des décisions opposées au projet de Dieu⁹. En faveur de l'identification à un ange (déchu ou pas), on relève qu'en face de lui, l'ange Michel, lui aussi porteur du titre de *sar*, est présenté comme le protecteur d'Israël (10,13,21 ; 12,1). On peut aussi faire valoir qu'Ésaïe mentionne en parallèle l'armée d'en haut et les rois de la terre, en annonçant leur châtement par le Seigneur (És 24,21). Il fait donc référence à des puissances angéliques qui influencent et manipulent les monarques païens. En outre, l'Apocalypse évoque un combat de Michel et de ses anges contre Satan et les anges déchus (Ap 12,7).

Mais d'autres, comme Calvin, Shea, Meadowcroft¹⁰, l'identifient à Cambyse, le fils de Cyrus, en s'appuyant sur la plus grande fréquence des emplois du terme *sar* pour se référer à un personnage humain, y compris dans notre livre. Meadowcroft ajoute que la LXX rend le terme *sar* différemment, par *stratègos* lorsqu'il s'agit des chefs de Perse et de Grèce, et par *archôn* pour l'ange Michel, et il en déduit que le traducteur présumait que les premiers étaient des personnages humains, à la différence de Michel¹¹. Shea a tenté de montrer que Cambyse était hostile aux cultes étrangers, mais cette appréciation est très tempérée par les historiens modernes¹². Toujours est-il que

⁵ Matthias Delcor, *Le livre de Daniel*, Paris, Gabalda, 1971 ; Louis Hartmann et Alexandre A. Di Lella, *The Book of Daniel (Anchor Bible)*, New York, 1978.

⁶ Norman Porteous, *Daniel, A Commentary*, London, SCM Press, 1979 ; John J. Collins, *Daniel*, (Hermeneia), Minneapolis, Fortress Press, 1993.

⁷ Joyce Baldwin, *Daniel. An Introduction and Commentary (TOTC)*, Downers Grove, IVP, 1978 ; traduction française aux Éditions Farel-Sator, 1986.

⁸ Edward J. Young, *The Prophecy of Daniel*, Grand Rapids, Eerdmans, 1949.

⁹ Leon J. Wood, *A Commentary on the Book of Daniel*, Grand Rapids, Zondervan, 1973 ; réédition Eugene Oregon, Wipf and Stock, 1998.

¹⁰ Tim Meadowcroft, « Who are the Princes of Persia and Greece », *JSOT* 24, 2004, pp. 99-113.

¹¹ Meadowcroft, *op. cit.*, p. 102.

¹² Voir Briant, *op. cit.*, pp. 66-72 qui arguë qu'Hérodote, sur lequel Shea s'appuie, était influencé par les Égyptiens qui lui ont fourni des informations, mais qui étaient opposés au pouvoir perse.

le chantier de la reconstruction du temple de Jérusalem n'a pu rouvrir qu'après le règne et la mort de Cambyse (530-522), ce qui accrédite la thèse d'une opposition de ce monarque à cette reconstruction. Flavius Josèphe affirme d'ailleurs que Cambyse a interdit la reconstruction du Temple pendant son règne¹³.

Comme déjà signalé, Cambyse a porté le titre de roi de Babylone pendant huit ou neuf mois à partir du printemps 538. Qu'il ne soit plus roi de Babylone au moment du récit de Daniel 10 n'exclut nullement qu'il ait joué un rôle pour empêcher la poursuite des travaux de reconstruction du Temple quelque temps après la promulgation par son père de l'édit requérant cette reconstruction.

À la fin du verset, il est question dans le TM des rois de Perse. Au lieu de *des rois de Perse*, 6QDn porte *du royaume de Perse*, ou, peut-être plutôt, portait *du chef du royaume de Perse*, MLKWT, ou ŠR MLKWT, au lieu de MLKY. La LXX et Théodotion ont aussi lu ŠR. Avec Goldingay, on doit considérer qu'il s'agit là d'une assimilation facilitatrice au début du verset. La leçon du TM, étant la plus difficile, demeure préférable. Les *rois de Perse* sont alors Cyrus et son fils Cambyse. Cambyse pourrait porter le titre de roi en tant qu'ayant été roi perse de Babylone, ou peut-être plutôt parce qu'il était clairement destiné dès cette époque à succéder à son père à la tête de l'Empire perse. Keil pense de son côté qu'il s'agit de l'ensemble des rois de Perse tout au long de l'histoire de cet empire : il comprend que le personnage a mis un terme à l'influence de l'ange chef de Perse sur l'ensemble des empereurs perses¹⁴. Mais le verset 20 ne favorise pas cette compréhension.

David Stevens conteste que Cambyse puisse être désigné à la fois comme *šar* et comme l'un des rois de Perse¹⁵. Shea propose de comprendre prince héritier, mais cela ne correspond pas à l'usage du titre. Le titre de *šar* convenait à Cambyse en tant que haut dignitaire du royaume de Perse.

Le chef de la Perse est-il un ange, ou un haut dirigeant humain, plus précisément Cambyse ? Il est difficile de trancher. Quoi qu'il en soit, l'Écriture enseigne que des puissances célestes, bonnes et mauvaises, sont impliquées dans les affaires des hommes et les événements qui se déroulent sur la terre (És 24,21 ; Ap). Les potentats humains hostiles à Dieu et à son peuple sont influencés, voire manipulés, par des

¹³ *Antiquités juives*, II, 249, 315.

¹⁴ C.F. Keil, *Biblical Commentary on the Book of Daniel*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978.

¹⁵ David A. Stevens, « Daniel 10 and the Notion of Territorial Spirits », *Bibliotheca Sacra* 157 : 628, 2000, pp. 416-417.

puissances célestes mauvaises. Aussi des anges comme Michel sont appelés à combattre en faveur du peuple de Dieu.

Michel est ensuite introduit dans le discours et présenté comme *l'un des chefs, principaux*. C'est la première mention de cette personne dans la Bible, un ange. Jude le désignera comme un archange, c'est-à-dire un chef des anges (Jd 9), et il apparaît dans l'Apocalypse comme le général menant l'armée angélique au combat contre les anges déchus (Ap 12,7). Cet ange occupe donc un rang prééminent. Il figure dans notre récit comme le protecteur et défenseur du peuple d'Israël (12,1). Il est bien, comme l'exprimera l'auteur de l'épître aux Hébreux, au service de Dieu pour exercer un ministère en faveur du peuple de Dieu (Hé 1,14), et jouant en cela parmi les anges un rôle de premier plan. Ici, il apparaît en outre comme l'aide de camp du personnage venu visiter Daniel (vv. 13, 21), et, comme l'enseignait Henri Blocher dans ses cours, un ange très proche du Fils, chargé de faire valoir l'œuvre de celui-ci dans le monde des anges, comme cela ressort de l'Apocalypse où la victoire de la croix a un pendant céleste (Ap 12). Cet ange a ici *assisté* le personnage surnaturel apparu à Daniel dans ce qui semble être un combat contre le dénommé *chef de Perse*.

On retrouve Michel, nommé avec d'autres anges, dans la littérature juive intertestamentaire (p. ex. 1 *Hénoch* IX.1 ; LXXI.3,9,13).

La dernière proposition du verset n'est pas limpide, elle présente des problèmes textuels, et donne lieu à diverses interprétations : *et moi, je suis resté là, auprès des rois de Perse*. La LXX et Théodotion ont lu : *je l'ai laissé là, w^e otô hôtartî*, au lieu de *wa'ânî nôtartî*. Le personnage dirait avoir, pour venir visiter Daniel, laissé Michel face au chef de Perse (Montgomery¹⁶, Delcor, Di Lella). La Syriacque et la Vulgate conduisent à conserver le TM. Certains comprennent alors que le personnage apparu à Daniel est resté victorieux du conflit, le chef de Perse ayant succombé (Keil, Driver¹⁷, Young, Wood) ; mais cela serait curieux au vu du verset 20 où le personnage annonce qu'il doit retourner combattre le chef de la Perse. On est tenté de comprendre, avec Lacocque, qu'il a dû rester là pendant les vingt et un jours, autrement dit qu'il a été retardé avant de pouvoir venir visiter Daniel¹⁸.

¹⁶ James A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1927 ; reprod. Alpha Editions, 2020.

¹⁷ Samuel R. Driver, *The Book of Daniel With Introduction and Notes*, Cambridge, University Press, 1900.

¹⁸ André Lacocque, *Le livre de Daniel (CAT)*, Paris, 1976.

10,14. Le personnage indique maintenant le but de sa visite : *faire comprendre* à Daniel *ce qui arrivera à son peuple dans les temps à venir*, et il ajoute : *car il y a encore une révélation concernant ces temps-là*. Si la prière de Daniel concernait les circonstances présentes et l'avenir immédiat des Judéens rentrés d'exil, et les obstacles empêchant la reconstruction du Temple, l'ange va élargir ses perspectives en lui faisant une communication portant sur un avenir plus lointain.

Le personnage fait part de son combat et annonce une révélation concernant l'avenir du peuple de Dieu (10,20–11,2a)

10,20. L'être surnaturel demande à Daniel : « *Sais-tu pourquoi je suis venu à toi ?* », question évidemment rhétorique, destinée à bien éveiller l'attention de son interlocuteur. Et il l'informe qu'il va *désormais retourner combattre le chef de la Perse*, mais on comprend que ce sera après avoir communiqué la révélation dont il est porteur. Keil, qui considère que le personnage a affirmé au verset 13 avoir acquis la victoire sur le chef de Perse, comprend ici qu'il va seulement prolonger et mener à son terme cette victoire. Mais il est plus naturel de comprendre que le conflit avec le chef de Perse va devoir se poursuivre.

La suite du propos est elliptique et peu explicite : *puis je sortirai et le chef de la Grèce viendra*. Faut-il comprendre le verbe « sortir » comme réitérant que l'ange va aller au combat ? Young comprend : « Je sortirai du conflit avec la Perse et un autre commencera ». Quelle que soit la nuance exacte du verbe *sortir*, le texte signifie probablement que lorsque le conflit avec la Perse se terminera, un conflit avec la Grèce commencera (Driver, Collins).

Si le chef de la Perse est un ange, il en est de même du chef de la Grèce. Si le premier est Cambyse, le second est un monarque grec, sans doute Antiochus Épiphane, auquel la révélation qui suit va s'intéresser particulièrement.

Ainsi, la réponse à la question du début du verset, c'est que l'ange est venu annoncer que le conflit entre lui et le chef de la Perse va devoir se poursuivre un certain temps, puis qu'il sera suivi d'un conflit avec le chef de la Grèce. Pour le peuple de Dieu, cela signifiera de nouveaux temps de détresse, même si ce peuple parviendra à reconstruire le Temple et la ville de Jérusalem, comme Gabriel l'a annoncé précédemment (9,25). Le dénouement espéré par Daniel ne viendra donc pas dans un proche avenir. Cela rejoint le message des visions des chapitres 2, 7 et 8.

La révélation qui viendra au chapitre suivant évoquera rapidement l'époque de l'Empire perse, pour s'attarder ensuite sur la période de la domination grecque et ce que le peuple de Dieu va subir sous celle-ci. En particulier, le personnage annoncera une nouvelle profanation du Temple entraînant l'interruption de son culte. En mentionnant son conflit avec le chef de la Perse et la venue ensuite du chef de la Grèce, il prépare la communication qui va suivre. Si les chefs de Perse et de Grèce sont des anges (déchus), le texte enseigne que les conflits entre nations ou peuples qui se déroulent sur la terre ont une contrepartie céleste, un thème qui sera repris dans l'Apocalypse.

10,21b. Le personnage ajoute que *personne ne lui a prêté main-forte dans son combat* contre le chef de Perse et le chef de Grèce, *si ce n'est Michel*, qu'il désigne comme *le chef* du peuple de Dieu. Le *hithpael* du verbe *HZQ*, habituellement « se fortifier », « prendre courage », peut signifier « prêter main-forte » (1 Ch 11,10 ; 2 Ch 16,9), ou encore « tenir ferme » (2 Ch 17,1). On pourrait peut-être aussi traduire : *personne ne tient ferme avec moi contre ceux-ci*. Ce propos fait penser que Michel est comme l'aide de camp du personnage.

Le propos demeure mystérieux. N'y a-t-il pas d'autres anges pour combattre avec Michel en faveur du peuple de Dieu (cf. Hé 1,14 ; Ap 12,7) ? Faut-il comprendre que Michel est le seul *chef* angélique à s'opposer aux chefs de Perse et de Grèce, étant sous-entendu que les anges qui lui sont subordonnés participent sous ses ordres à ce combat (comme en Ap 12,7) ? En tout cas, un rôle tout à fait particulier lui semble attribué.

11,1. Nous n'aborderons pas ici la question de l'identité de Darius le Mède, ni celles, qui en dépendent, de la période à laquelle correspond sa première année et de l'événement auquel il est fait référence.

11,2a. Le moment est *maintenant* venu de communiquer la révélation...

Des esprits territoriaux ?

Sur la base de notre texte, mentionnant le chef de Perse, puis aussi le chef de Grèce (vv. 13, 20), et en les identifiant à des anges, a été forgée la notion d'esprits territoriaux : il s'agirait d'esprits mauvais, démoniaques, exerçant chacun sa domination sur un territoire bien défini. Cette notion conduit à une certaine conception du « combat spirituel » : il faudrait combattre le démon territorial par la prière,

voire en lui intimant l'ordre de se retirer, avant de pouvoir annoncer efficacement l'Évangile sur le territoire dominé par lui. Stevens objecte à cette thèse que Michel n'est pas lié à un territoire particulier, car il assume son rôle protecteur envers le peuple de Dieu, aussi bien en Judée qu'en exil (11,1) ; il n'y a pas lieu de penser qu'il en aille différemment du chef de Perse et du chef de Grèce. Surtout, ces chefs exercent une activité affectant les peuples et leurs structures socio-politiques et non pas des territoires géographiques bien définis. Le territoire des royaumes perse et grec a d'ailleurs évolué avec le temps, en fonction de leurs conquêtes et de leurs défaites¹⁹. Ces objections s'opposent sans doute à juste titre à certaines formes de la théorie des esprits territoriaux.

Mais il faut rendre justice à Peter Wagner dont la thèse est quelque peu différente²⁰. Pour lui, un esprit territorial est plutôt un esprit qui exerce une domination sur un groupe social, qui peut être la population d'une ville, d'une région ou d'un pays par exemple. Ce n'est pas tant le territoire que le groupe social qu'il domine, malgré l'appellation esprit territorial, adoptée faute de mieux.

Faisons alors remarquer qu'il n'y a pas de raison de penser qu'un seul esprit exercerait son influence sur un groupe social donné. Or le fait de considérer qu'il y a un esprit à combattre joue un rôle dans la conception du combat spirituel qui découle de la théorie des esprits territoriaux, jusqu'à, dans certains cas, vouloir trouver le nom de cet esprit. En outre, si le chef de la Perse et le chef de la Grèce, dans notre texte, sont des anges déchus, ils exercent leur influence sur les potentats de ces royaumes ou empires pour orienter les décisions de ceux-ci, donc sur des individus, plutôt que sur toute leur population.

Surtout, ce n'est pas Daniel qui les combat. C'est l'être surnaturel et l'archange Michel qui combattent ici, de même d'ailleurs qu'en Apocalypse 12. Et si Daniel a prié pendant trois semaines, c'était avant d'être informé du combat mené par l'ange aidé de Michel.

Autres textes bibliques

Di Lella énonce une thèse répandue parmi les critiques radicaux : la croyance à des anges gardiens serait un reliquat de l'ancienne théologie polythéiste considérant qu'un dieu était assigné à chaque nation ou pays comme protecteur et défenseur, et dont on aurait des

¹⁹ « Daniel 10 and the Notion of Territorial Spirits », pp. 427-430.

²⁰ C. Peter Wagner, *Lorsque les puissances s'affrontent*, Nîmes, Vida, 1999.

échos dans plusieurs textes de l'Ancien Testament (Dt 4,19 ; 32,8 ; Jg 5,19-20 ; És 24,21 ; Ps 82). Ou encore, selon Delcor, Dieu aurait assigné les peuples à des anges (Dt 32,8 ; És 24,21 ; Sir 17,17). Les tenants de la thèse des esprits territoriaux s'appuient eux aussi sur l'un ou l'autre de ces textes.

Deutéronome 4,19 ne parle pas d'anges et ne signifie pas que Yahvé aurait assigné un dieu protecteur à chaque nation, mais on doit comprendre que Dieu a laissé les peuples non israélites à leurs faux dieux sans se révéler à eux comme il l'a fait pour Israël. Comme l'exprime A.D.H. Mayes : « L'intention derrière ce verset n'est ni d'exprimer de la tolérance pour les nations et leurs pratiques, ni de les tourner en ridicule, mais bien plutôt de préparer la voie pour faire ressortir le contraste avec le statut privilégié d'Israël énoncé au verset suivant »²¹.

Deutéronome 32,8 présente un problème textuel : là où le TM mentionne les fils d'Israël, la LXX porte *les anges de Dieu*, ce qui suppose dans l'hébreu *b^enê'el* ou *b^enê'elôhîm*. Un fragment retrouvé dans la quatrième grotte de Qumrân vient à l'appui de cette dernière option. Bien des spécialistes considèrent que la LXX est basée sur un texte hébreu et qu'elle reflète l'original. Mais les avis sont partagés.

En faveur de la leçon du TM, on ne voit pas ce que vient faire une référence aux anges ici. Au chapitre suivant (33,2), il est question de myriades d'anges ; dans notre texte, du nombre des nations ; or il n'est nullement question de myriades de nations. Surtout, l'idée que Dieu aurait alloué un territoire à chaque peuple en fonction du nombre des anges susceptibles de s'occuper de ces territoires paraît trop étrange pour être retenue. Même l'idée que Dieu aurait attribué un ange protecteur à chaque nation est étrangère au reste de l'Ancien Testament. En revanche, on sait l'engouement débordant pour l'angéologie à Qumrân, ce qui peut expliquer le changement de fils d'Israël en fils de Dieu. Dans le contexte c'est d'Israël qu'il est question. Buis et Leclercq font valoir que la leçon du TM respecte mieux le parallélisme²². Notons la correspondance entre *les fils d'homme* et *les fils d'Israël*. Buis et Leclercq écrivent donc : « Yahvé répartit les nations dans le monde en réservant une place pour son futur peuple ». Le verset 9 appuie ensuite cette idée.

Un autre point doit être pris en compte dans ce débat. Si l'original portait « fils de Dieu », l'interprétation de ce titre par la LXX

²¹ A.D.H. Mayes, *Deuteronomy*, New Century Bible Commentary, Grand Rapids, Eerdmans, 1987.

²² Pierre Buis et Jacques Leclercq, *Le Deutéronome*, Paris, Gabalda, 1963, p. 197.

comme désignant des anges ne s'impose nullement et le contexte invite à la juger erronée. Le titre de fils de Dieu peut certes désigner des anges (Ps 8,5 ; Jb 1,6 ; 2,1 ; 38,7), mais il peut aussi bien désigner des dirigeants humains du peuple de Dieu (voir ci-dessous). En tout cas, le texte se comprend bien mieux s'il signifie que Dieu a limité le territoire alloué à chaque peuple, en sorte de conserver un territoire suffisamment important pour loger son peuple en fonction du nombre des fils d'Israël ou du nombre de ses dirigeants, peut-être les chefs de tribu.

Quoi qu'il en soit, l'incertitude qui pèse sur ce que disait le texte original, et le fait que l'idée d'ange gardien des nations ne se retrouve nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament requièrent qu'on s'abstienne de se fonder sur ce texte à cet égard.

En outre, si ce texte parlait d'anges gardiens des nations, il ne s'agit pas d'esprits hostiles à Dieu, comme c'est peut-être le cas en Daniel 10.

Juges 5,19-20 emploie un langage poétique qui n'est peut-être pas à prendre de manière très réaliste. Ainsi les étoiles ne sont pas nécessairement une manière de se référer à des anges. Mais même si c'était le cas, il s'agirait d'anges ayant combattu pour Israël contre ses ennemis, et non pas d'anges protecteurs d'autres peuples.

Au Psaume 82, bien que de nombreux commentateurs considèrent que ceux qui sont appelés « dieux » et « fils du Très-Haut » sont des divinités ou des anges, nous doutons fort qu'il en soit ainsi. Avec Delitzsch²³, nous considérons plutôt qu'il s'agit de dirigeants humains du peuple d'Israël. En effet, peut-on croire qu'il soit demandé à des anges de faire droit au faible, de rendre justice au pauvre, etc. (Ps 82,3-4) ? En outre, les concernés sont menacés de mort *comme des hommes* (v. 7). Même si les anges déchus doivent connaître une forme de mort, ils ne meurent pas comme des hommes. L'idée est plutôt que ces dirigeants humains, bien qu'appelés dieux, vont mourir comme les autres hommes, comme les humains placés sous leur autorité. Divers textes attribuent en effet le titre de fils de Dieu, voire même de dieu, à des rois du peuple de Dieu comme David et Salomon (2 S 7,14 ; Ps 2,7 ; 45,7-8 ; 89,27-28). En outre, la manière dont Jésus utilise ce psaume semble bien présupposer qu'il considère que des êtres humains sont appelés dieux (Jn 10,34-36). Son argument se comprend comme suit : ses adversaires ne devraient pas lui reprocher

²³ F. Delitzsch, *Psalms*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980.

de se présenter comme fils de Dieu puisque le psaume nomme dieux les êtres humains dont il est question.

En Ésaïe 24,21, il ne s'agit pas de dieux ou d'anges protecteurs des nations, mais de puissances célestes hostiles à Dieu qui influencent les rois de la terre pour qu'ils s'opposent à Dieu et à son peuple.

Nous ne pensons donc pas que les thèses ci-dessus disposent d'un quelconque appui biblique.



Des « anges » de l'épître de Jude aux « veilleurs » du livre de **1 Hénoch**

par Jacques
BUCHHOLD,

professeur émérite de
Nouveau Testament et
de grec biblique
doyen honoraire de la
Faculté Libre de Théologie
Évangélique

Jude, dans sa lettre, cherche à mettre en garde ses destinataires contre certains faux-frères qui se sont immiscés dans leurs communautés. Leur « jugement, dit-il, est écrit depuis longtemps », « ils changent en débauche la grâce de notre Dieu et renient Jésus-Christ, notre seul Maître et Seigneur » (Jd 4). Aux versets 5 et 6, Jude compare ces « impies » et leur sort, à des *aggeloi* « qui n'ont pas gardé la dignité de leur rang » et à leur sort :

À vous qui savez tout cela, je souhaite rappeler que... les *aggeloi* qui n'avaient pas gardé la dignité de leur rang, mais qui avaient quitté leur propre demeure, il les garde dans des liens éternels, au fond des ténèbres, en vue du jugement du grand jour¹.

Les « anges » de l'épître de Jude

Les exégètes s'accordent pour discerner dans les *aggeloi* dont Jude parle des anges, des êtres célestes². Mais à quel événement ou à quelle réalité Jude fait-il allusion lorsqu'il affirme que ces anges n'ont pas « gardé la dignité de leur rang » et ont « quitté leur propre demeure » ? Deux propositions sont avancées par les exégètes :

¹ Sauf mention contraire, nous citons les textes bibliques dans la version de *La Nouvelle Bible Segond*.

² A.-M. Dubarle, « Le péché des anges dans l'épître de Jude », *Mémorial J. Chaine*, Lyon, Facultés catholiques, 1950, pp. 145-148, représente l'une des rares exceptions. Selon lui, les *aggeloi* seraient des « messagers » humains, les espions envoyés par Moïse pour explorer le pays de Canaan.

- L'épisode que rapporte Genèse 6,1-4 :
Lorsque les humains eurent commencé à se multiplier sur la terre et que des filles leur furent nées, les fils de Dieu virent que les filles des humains étaient belles et ils prirent pour femmes toutes celles qu'ils choisirent. Alors le Seigneur dit : Mon souffle ne restera pas toujours dans l'être humain, car celui-ci n'est que chair ; ses jours seront de cent-vingt ans. En ces jours-là – et encore après cela – les Nephilim étaient sur la terre, lorsque les fils de Dieu vinrent vers les filles des humains et qu'elles leur donnèrent des enfants : ce sont là les héros d'autrefois, les hommes de renom.
- La révolte originelle des anges sous la conduite de Satan, le Serpent ancien, qui a eu lieu avant la chute d'Adam et d'Ève, mais dont on ignore les circonstances et les détails.

La révolte originelle des anges ?

On comprend que la seconde interprétation soit principalement celle des exégètes qui identifient les « fils de Dieu » de Genèse 6,1-4 à des humains et non à des anges. Tenant à la cohérence de l'Écriture et estimant que l'interprétation des textes vétérotestamentaires par les auteurs néotestamentaires est fiable et même normative, ils ne peuvent identifier les « anges » de Jude aux « fils de Dieu » de Genèse 6,1-4. Parmi ces exégètes, il y a ceux qui, tels Augustin, Luther ou Calvin, discernent dans ces « fils de Dieu » des hommes de la lignée de Seth, car « c'est en son temps, dit l'Écriture, que l'on commença à invoquer le nom de Yahvé » (Gn 4,26). Les « filles des humains » de Genèse 6,2 seraient ainsi des filles de la lignée de Caïn³. D'autres exégètes, dont Meredith Kline, Alan Millard, D.J.A. Clines et Pierre Berthoud, identifient les « fils de Dieu » de Genèse 6,1-4 à des rois sacrés du Moyen-Orient ancien auxquels on attribuait souvent une filiation ou une origine divine⁴. Le grand exégète juif du XI^e siècle

³ Sur l'origine de cette interprétation, voir « The Indecent Descent of the Sethites: The Provenance of the Sethites Interpretation of Genesis 6.1-4 », *SF (Sárospataki Füzetek)* 3-4, 2012, pp. 47-57, disponible sur internet : https://www.academia.edu/17793988/The_Indecent_Descent_of_the_Sethites_The_Provenance_of_the_Sethite_s_Interpretation_of_Genesis_6_1_4. Voir aussi P.S. Alexander, « The Targumim and Early Exegesis of the 'Sons of God' in Genesis 6 », *JJS* 23, 1972, pp. 60-71 ; L.R. Wickham, « The Sons of God and the Daughters of Men. Genesis vi 2 in Early Christian Exegesis », *OTS* 19, 1974, pp. 135-147.

⁴ Meredith G. Kline, « Divine Kingship and Genesis 6.1-4 », *WTJ* 24, 1963, pp. 187-204, disponible sur internet : <https://www.meredithkline.com/files/articles/Divine->

Rachi (de Troyes) voyait déjà dans ces « fils de Dieu » des « fils des princes et des juges » en trouvant comme appui scripturaire la parole que Dieu a adressée à Moïse concernant son rôle et celui d'Aaron : « Il sera ta bouche et tu seras son dieu » (Ex 4,16) de même que celle d'Exode 7,1 : « Le Seigneur dit à Moïse : Regarde, je te fais dieu pour le pharaon ».

La chute des anges de Genèse 6,1-4 ?

Cependant, selon la majorité des commentateurs contemporains, Jude ne renvoie pas à la révolte initiale des anges sous l'instigation de Satan. « Manifestement, écrit Bénétreau, il y a référence à la chute des 'fils de Dieu' rapportée en Gn 6,1-4 »⁵. Ce mot « manifestement » peut paraître fort, mais il semble justifié, car plusieurs éléments du texte montrent que Jude avait l'événement de Genèse 6,1-4 à la pensée. Nous en relevons quatre.

Premièrement, les anges, dit Jude, n'ont pas « gardé leur rang » (*archè*) et ont « quitté leur propre demeure » (*to idion oikètèrion*) (v. 6). Cette expression « propre demeure » désigne très certainement le ciel, et c'est uniquement Genèse 6,1-4 qui nous rapporte l'abandon du ciel par les fils de Dieu en vue de leur intervention dans les réalités terrestres⁶.

Deuxièmement, après avoir donné, au verset 6, l'exemple du jugement des anges qui ont péché, Jude mentionne, au verset 7, celui de Sodome et de Gomorrhe ainsi que des villes voisines. Leurs habitants, écrit-il, ont été condamnés pour s'être « livrés, d'une manière semblable [à celle des anges], à l'inconduite sexuelle » en courant

Kingship-and-Genesis-6_1-4.pdf ; Alan Millard, « A New Babylon 'Genesis' Story », *TyndB* 18, 1967, pp. 3-17 (voir p. 12), disponible sur internet : https://www.academia.edu/86753456/A_New_Babylonian_Genesis_Story ; D.J.A. Clines, « The Significance of the 'Sons of God' Episode (Genesis 6.1-4) in the Context of the 'Primaeval History' (Genesis 1-11) », *JSOT* 13, 1979, pp. 33-46, disponible sur internet : https://www.academia.edu/5570561/The_Significance_of_the_Sons_of_God_Episode_Genesis_6_1_4_in_the_Context_of_the_Primeval_History_Genesis_1_11_ ; Pierre Berthoud, *En quête des origines. Les premières étapes de l'histoire de la Révélation : Genèse 1 à 11*, p. 320, p. 325.

⁵ Samuel Bénétreau, *La Deuxième épître de Pierre et l'épître de Jude*, CEB, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1994, p. 272. Voir Éric Fuchs & Pierre Reymond, *La deuxième épître de saint Pierre. L'épître de saint Jude* », CNT 2^e série XIII b, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 164.

⁶ Charles Bigg, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles of St. Peter and St. Jude*, ICC, Edimbourg, T. & T. Clark, 1987, p. 329 : « When he [Jude] says that the angels forsook their proper habitation (came down from heaven to earth), he is thinking of Gen. vi. ».

« après des êtres d'une autre nature »⁷. Or, tel a été le péché des fils de Dieu qui se sont unis aux filles des hommes selon Genèse 6,1-4.

Troisièmement, Jude, dans son adresse, parle de « la foi transmise aux saints une fois pour toutes ». Au verset 17, il exhorte ainsi ses destinataires à se souvenir « des paroles dites à l'avance par les apôtres de notre Seigneur Jésus-Christ » et il cite explicitement, au verset 18, ce que Pierre écrivait dans sa Deuxième lettre, en 2 Pierre 3,3 : « Dans les derniers temps, il y aura des moqueurs qui iront au gré de leurs propres désirs, en impies »⁸. Or, dans cette épître, en 2,4-5, Pierre parle des « anges... qui avaient péché » juste avant de mentionner le déluge de l'époque de Noé, ce qui renvoie à la situation de Genèse 6. Et l'apôtre ajoute que Dieu « a livré » ces anges et les a « précipités dans des chaînes de ténèbres où ils sont gardés en vue du jugement ». Or, c'est précisément ce que Jude dit des anges, lui aussi, au verset 6 : le Seigneur « les garde dans des liens éternels, au fond des ténèbres, en vue du jugement du grand jour ». Étant donné la grande proximité de 2 Pierre et de Jude, il serait étonnant que l'une et l'autre épître ne parlent pas du même événement angélique. Il faut, d'ailleurs, relever à ce sujet que Pierre, dans sa Première lettre, en 3,18-22, selon l'interprétation qui nous semble la plus probable⁹, liait déjà la présence de ces « esprits » célestes « en prison » à leur révolte aux jours de Noé (vv. 19-20).

Quatrièmement – et cet argument est d'un poids décisif – la tradition juive de l'époque de Jude est unanime dans son identification des « fils de Dieu » de Genèse 6,1-4 à des anges et non à des humains¹⁰. On trouve cette interprétation sous la plume du pharisien Flavius Josèphe dans les *Antiquités juives*¹¹, mais aussi dans le traité *Des Géants* du grand philosophe juif de la Diaspora, Philon d'Alexan-

⁷ Les exégètes discutent pour savoir s'il s'agit, pour les habitants de Sodome et de Gomorrhe, d'un désir de relations homosexuelles ou de relations sexuelles avec des anges. Tout dépend de leur compréhension de l'identité des visiteurs venus chez Lot.

⁸ 2 P 3,3 : « Vous savez, avant tout, que dans les derniers jours, il viendra des moqueurs pleins de moqueries, qui iront au gré de leurs propres désirs ».

⁹ Pour le débat exégétique, voir Samuel Bénétreau, *La Première épître de Pierre*, CEB, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1984, pp. 230-232. Cf. Mike McGowan, « La structure en chiasme de 1 Pierre 3.17–4.2 », *ThEv* vol. 1, n° 2, 2002, pp. 61-73, disponible sur internet : <https://drive.google.com/drive/folders/1-X2z4oJwETQqF3iunIxmh92jQz3NsNp7>.

¹⁰ Selon R.J. Bauckham, *Jude, 2 Peter*, WBC 50, Waco, Texas, 1983, p. 51, ce n'est que vers le milieu du IIe s. apr. J.-C. qu'est apparue, en milieu juif, l'interprétation humaine des « fils de Dieu » de Gn 6,1-4.

¹¹ A.J. III, 1 [57], [72].

drie¹². On peut noter à ce sujet que le texte de l'Alexandrinus de la Septante porte, en marge, la correction *aggeloi* pour *huoi tou theou* en Genèse 6,2. Finalement, cette interprétation angélique est très présente au sein du courant essénien. On la trouve dans *1 Hénoch*, les *Jubilés*¹³ et les *Testaments des douze patriarches* (*Test. de Ruben* et *Test. de Nephtali*)¹⁴. Deux textes qumrâniens la développent aussi, l'*Écrit de Damas*¹⁵ et l'*Apocryphe de la Genèse*¹⁶. Finalement, *Le livre des secrets d'Hénoch* ou *2 Hénoch*, qui appartient au courant de la mystique juive, proche des visées esséniennes, mentionne, lui aussi, la chute des anges de Genèse 6¹⁷.

L'importance, pour notre sujet, de cette tradition unanime du judaïsme du I^{er} siècle se manifeste dans le fait que Jude cite explicitement *1 Hénoch* I.9 dans les versets 14 et 15 de sa lettre :

C'est aussi à leur sujet [les impies] qu'Hénoch, le septième depuis Adam, a dit en prophète : « Le Seigneur est venu avec ses saints par dizaine de milliers, afin d'exercer le jugement contre tous et de les confondre pour toutes leurs œuvres d'impiété et pour toutes les paroles dures qu'ont proférées contre lui les pécheurs impies ».

Cette citation d'*1 Hénoch* appartient au préambule du livre (I-V), qui annonce le jugement dernier. Ce préambule introduit la première grande section (VI-XXXVI) d'*1 Hénoch*, qui traite de la chute des anges de Genèse 6,1-4 et du voyage visionnaire d'Hénoch. Cette citation crée un lien évident entre la tradition véhiculée par le livre d'*1 Hénoch*, que les « impies » auxquels Jude s'oppose devaient priser, et ce qu'il affirme concernant les anges qui « n'ont pas gardé leur rang » et « ont quitté leur propre demeure ». D'où l'importance de considérer plus précisément ce qu'enseigne cette première section du livre d'Hénoch.

Les « Veilleurs » du livre de *1 Hénoch*

La section débute par le rappel de ce que déclare Genèse 6,1-4 :

¹² *De Gigantibus*, § 6-18.

¹³ *Jubilés* IV.15 ; V.1 ; VII.21.

¹⁴ *Testament de Ruben*, V.1, 6-7 ; *Testament de Nephtali*, III.4-5.

¹⁵ *CD* II.14-19.

¹⁶ *1Qap Gen* II, 1.

¹⁷ *2 Hénoch* XVIII.

Il arriva que lorsque les humains se furent multipliés, il leur naquit des filles fraîches et jolies. Les anges, fils du ciel, les regardèrent et les désirèrent. Ils se dirent l'un à l'autre : « Allons choisir des femmes parmi les humains et engendrons-nous des enfants » (1 Hén VI.1-2)¹⁸.

Ces anges, par la suite, sont nommés « Veilleurs », une désignation que l'on trouve déjà en Daniel 4,10, 14 et 20. Le chef de la coalition angélique se nomme Shemêhaza ; il entraîne avec lui d'autres chefs et Veilleurs, en tout au nombre de deux cents (VI.3-8). Ils se choisissent des femmes parmi les humains et leur enseignent, ainsi qu'aux hommes, les mystères qui sont à l'origine de la civilisation : la fabrication des armes ; le travail des métaux et tout ce qui concerne les parures, les bijoux et le maquillage ; les charmes, les drogues et la botanique ; la magie et la sorcellerie ; l'astrologie et les signes du ciel (VII.1 ; VIII.1-3). Les Veilleurs s'unissent à leur femme (« une pour chacun d'eux », VII.1) et celles-ci engendrent des géants « hauts de trois mille coudées » (VII.2). Ces géants sont des êtres hybrides, terriens et célestes : « Ils procèdent des [humains] tout en tenant des saints Veilleurs leur principe et leur origine » (XV.9). Ils « dévorèrent tout le fruit du labeur des hommes, si bien que les hommes ne purent plus les nourrir » (VII.3). C'est pourquoi les géants « se liguèrent contre eux pour les tuer et dévorèrent les hommes » (VII.4). « Comme les hommes périssaient sur la terre, une clameur monta jusqu'aux cieus » (VIII.4). Michel, Sariel [var. Ouriel], Raphaël et Gabriel (IX.1) expriment alors leur plainte à Dieu : « Tu connais toute chose avant qu'elle n'arrive, Tu vois cela et Tu laisses (agir), sans même nous dire ce que nous devons faire à leur sujet » (IX.11).

« Le Très-Haut, le Grand Saint » (X.1) prononce alors sa sentence. Il charge Ouriel d'annoncer à Noé la venue du déluge (X.1-2). Raphaël doit aller enchaîner Azaël, l'un des chefs des Veilleurs. « Le jour du grand Jugement, il sera conduit dans la fournaise » (X.4, 6). Gabriel doit aller trouver les fils des Veilleurs, les géants, fruits de leur débauche, et les faire se combattre entre eux jusqu'à la mort (X.9-10). Michel doit annoncer leur condamnation à Shemêhaza et à l'ensemble des Veilleurs qui se sont souillés avec des femmes. « Quand leurs fils auront été égorgés, dit le Très-Haut, et qu'ils auront vu la perte de leurs bien-aimés, enchaîne-les pour soixante-dix générations dans les replis de la terre, jusqu'au jour de leur jugement et de l'accomplissement, où sera exécutée la sentence éternelle. Alors ils seront conduits dans l'abîme de feu, dans le tourment et dans la geôle de réclusion perpétuelle » (X.12-13). Puis, annonce le Très-

Haut, « la terre entière sera purifiée de toute souillure, de toute impureté, de toute fureur, de tout châtement, et Je ne leur enverrai plus [de déluge] dans toutes les générations du monde » (X.22).

C'est là qu'Hénoch intervient dans le récit. « Auparavant, [il] avait été enlevé » dit le texte ; il était avec « les Veilleurs » qui sont des fidèles du Grand Saint « et ses jours s'écoulaient avec les Saints » (XII.1). Il est envoyé par les Veilleurs annoncer leur jugement à Azaël et à tous les Veilleurs qui s'étaient souillés avec les femmes. Mais ceux-ci lui demandent de « rédiger pour eux un recours en grâce, afin d'obtenir absolution, et de le lire pour eux devant le Seigneur du ciel » (XIII.4). Hénoch rédige ainsi leur requête et s'endort. Il lui vient alors des songes et des visions qui l'entraînent dans deux voyages visionnaires qui se recouvrent en partie (XVII-XXXVI). Il voit en particulier, les lieux d'emprisonnement des Veilleurs, l'enfer des astres errants et les différentes parties du séjour des esprits des défunts. Mais dans ses visions, Hénoch contemple un palais dont « chaque porte était ouverte devant » lui, et « tout bâti en langues de feu » (XIV.15) : « Je regardai, dit-il, et je vis un trône élevé qui avait l'apparence du cristal, et dont la roue avait l'éclat du soleil ; (je vis) aussi la montagne des chérubins... La Gloire suprême y siégeait, et Son manteau était plus brillant que le soleil et plus blanc que toute neige » (XIV.18-19).

Le Seigneur appelle alors Hénoch et confirme la sentence qu'il avait énoncée contre les Veilleurs : « Et maintenant (dis) aux Veilleurs qui t'ont chargé de leur requête et qui auparavant habitaient le ciel : 'Vous habitiez le ciel, mais aucun mystère ne vous avait été révélé. Vous avez connu un mystère venu de Dieu, et vous l'avez révélé aux femmes dans votre rébellion. Grâce à ce mystère, les femmes et les hommes ont multiplié les maux sur la terre'. Dis-leur donc : 'Il n'y aura point de paix pour vous' » (XVI.2-4).

Lors de son second voyage visionnaire, Hénoch voit un « endroit... [où] était allumé un grand feu », qui « s'ouvrait par une brèche jusqu'à l'abîme » et « qui était rempli de [grandes] colonnes de feu qui s'enfonçaient et dont on ne pouvait voir ni même imaginer les dimensions » (XXI.7). L'ange qui l'accompagnait lui dit alors : « Cet endroit est la prison des anges. C'est ici qu'ils seront enfermés pour l'éternité » (XXI.10).

Le Seigneur confirme aussi la sentence concernant les géants : ils « périront égorgés et massacrés » (XVI.1). Mais « des esprits mauvais sont issus de leur corps » (XV.9) : ce sont leurs fils. Ces « esprits procédant de leur âme charnelle séviront impunément. Ils séviront ainsi jusqu'au jour de la consommation, du grand Jugement, où s'accomplira le grand Siècle » (XVI.1). C'est ainsi que s'explique

l'origine des « esprits mauvais » qui demeurent « sur la terre » (XV.10).

Jude et 1 Hénoch

Le résumé que nous venons de donner de la première section d'*1 Hénoch* montre que les points de contact avec l'épître de Jude sont nombreux. Notons, premièrement, que, comme le soulignent le préambule d'*1 Hénoch* et le début de l'épître de Jude, c'est pour annoncer le jugement des hommes impies et hautains que les deux textes donnent l'exemple du châtiment des anges de Genèse 6,1-4. Deuxièmement, les textes renvoient tous deux aux événements que rappelle Genèse 6,1-4. Troisièmement, *1 Hénoch* parle des « Veilleurs du ciel qui ont abandonné les hauteurs célestes » (XII.4), Jude des « anges qui ont quitté leur propre demeure » (v. 6). Quatrièmement, Jude comme *1 Hénoch* rappelle l'union sexuelle contre nature des anges-Veilleurs avec les femmes des humains. Relevons que le *Testament de Nephtali*, d'obédience essénienne, met en parallèle, comme l'épître de Jude, le péché des Veilleurs et celui des habitants de Sodome :

Mais vous, mes enfants, n'agissez pas de la sorte ; reconnaissez dans le firmament, la terre, la mer, et dans toutes ses œuvres, le Seigneur qui a fait l'univers, pour ne pas devenir comme Sodome, qui a changé son ordre naturel. De même, les Veilleurs, eux aussi, ont changé leur ordre naturel, eux que le Seigneur a maudits lors du déluge et à cause de qui il a rendu la terre inhabitée et inculte (III.4-5).

Cinquièmement, Jude souligne que le Seigneur « garde [les anges qui ont péché] dans des liens éternels, au fond des ténèbres, en vue du jugement du grand jour » (v. 6) puis, au verset suivant, parle d'un « feu éternel ». *1 Hénoch* X.4,6 emploie des formules très proches à propos du châtiment d'Azaël : « Enchaîne Azaël par les pieds et par les mains, jette-le dans les ténèbres... Le jour du grand jugement, il sera conduit dans la fournaise ». Des sentences identiques sont prononcées en X.12-13 contre Shemêhaza et l'ensemble des Veilleurs qui se sont joints à sa révolte. Sixièmement, Jude compare les impies qui troublent les communautés auxquelles il écrit à « des astres errants auxquels l'obscurité des ténèbres est réservée pour toujours » (v. 13). Cette image est à rapprocher de ce que *1 Hénoch* rapporte lorsqu'il mentionne l'existence d'« une prison pour les astres et les puissances célestes » où le Seigneur « les a enchaînés pour dix mille ans, jusqu'à

la fin de leur péché » (XVIII.14,16). Un septième point doit encore être relevé, qu'on ne souligne pas assez : l'enchaînement des anges-Veilleurs de Genèse 6 a lieu à l'époque du déluge dans l'attente de leur jugement définitif, selon *1 Hénoch* comme selon Jude, et donc bien avant la venue du Christ, contrairement à ce que le Nouveau Testament dit de Satan et de ses armées. 1 Pierre rappelle aussi ce fait dans son troisième chapitre quand il déclare que Jésus est allé proclamer sa victoire aux esprits en prison, qui s'étaient rebellés contre Dieu à l'époque de Noé (3,19-20).

Les points de contact entre Jude et *1 Hénoch* sont donc nombreux et ceux-ci ne peuvent s'expliquer par le seul fait qu'ils s'inspirent tous deux du même texte de la Genèse. Jude puise dans le texte d'*1 Hénoch* certaines de ses formules et de ses affirmations concernant les anges qu'il mentionne. Cependant, on ne peut qu'être frappé par l'extrême brièveté et l'étonnante retenue avec lesquelles Jude parle de la chute des anges, comparées aux longs développements et aux multiples détails qu'offre le récit hénochien. Jude, en effet, cite le préambule d'*1 Hénoch* et, comme nous l'avons suggéré, il partage certaines vues de son auteur. Mais il ne dit rien de l'influence des Veilleurs sur la civilisation des humains ; rien des géants que les filles des hommes ont donnés comme fils aux Veilleurs ; rien des combats qui ont opposé les géants aux humains ; rien des fils engendrés par les géants, qui sont les esprits malins qui rôdent ici-bas encore aujourd'hui. Il faut d'ailleurs relever que ce silence marque aussi les propos de Pierre sur les anges déchus de Genèse 6 dans sa Première et sa Deuxième épître.

Comment interpréter ce silence ? Jude est-il indifférent au reste du livre d'*1 Hénoch*, mais alors pourquoi le citer ? Ou doit-on penser, en vertu des règles de l'intertextualité, qu'en citant le préambule d'*1 Hénoch* et en renvoyant, par diverses allusions, à ce que le livre dit des Veilleurs, Jude approuve implicitement l'ensemble de ses affirmations ? Ou, au contraire, ne retient-il de la tradition hénochienne que ce qu'il juge conforme à la foi transmise aux saints une fois pour toutes (Jd 3) ? Pour nous permettre de choisir entre ces options, il nous faut considérer le texte qui est à la base des développements d'*1 Hénoch* et des propos de Jude : Genèse 6,1-4.

Genèse 6,1-4 et 1 Hénoch

La question qui pourrait, à la lumière des données de Genèse 6,1-4, nous permettre de faire un choix entre les options que nous venons de mentionner est la suivante : les différents points que contient

1 *Hénoch* et sur lesquels Jude est silencieux représentent-ils des développements légitimes ou illégitimes des données de Genèse 6,1-4 ? On comprendra que la réponse qu'on donnera à cette question influera sur la manière dont on interprétera le silence de Jude concernant les enseignements d'1 *Hénoch* dont il ne fait pas état.

Il est clair qu'1 *Hénoch* contient de très nombreux renseignements (le nom des chefs des Veilleurs, etc.), descriptions et révélations qui ne dépendent nullement de Genèse 6,1-4. Deux données importantes du livre, cependant, renvoient à la Genèse et sont utiles pour évaluer la justesse de l'herméneutique hénochienne.

Les Veilleurs pourvoyeurs de civilisation

Ainsi que nous l'avons vu, selon 1 *Hénoch*, en s'unissant aux femmes des humains, les anges-Veilleurs leur enseignèrent les mystères qui sont à l'origine de la civilisation : la fabrication des armes ; le travail des métaux et tout ce qui concerne les parures, les bijoux et le maquillage ; les charmes, les drogues et la botanique ; la magie et la sorcellerie ; l'astrologie et les signes du ciel (VII.1 ; VIII.1-3). Selon le livre des *Jubilés*, ce serait, en fait, Dieu lui-même qui les aurait chargés de cette mission civilisatrice :

C'est en effet en son temps [le temps de Yared, fils de Mahalel et de Dina] que descendirent sur terre les anges du Seigneur, ceux qu'on appelait les Veilleurs, pour instruire les humains et pour exercer sur terre la justice et le droit (IV.15).

Mais une fois arrivés sur terre, les Veilleurs succombèrent à la tentation des femmes (V.1) et trahirent leur mission ; alors le Seigneur « entra dans une violente colère contre Ses anges, ceux qu'il avait envoyés sur terre » (V.6).

Cependant, non seulement Genèse 6,1-4 ne mentionne pas une telle activité civilisatrice des « fils de Dieu », mais le livre de la Genèse souligne l'origine purement humaine des acquis de la civilisation, qu'il situe dans la lignée de Caïn :

Caïn eut des relations avec sa femme ; elle fut enceinte et mit au monde Hénoch [différent du Hénoch de la lignée de Seth, qui a été enlevé par le Seigneur]. Il se mit ensuite à bâtir une ville et appela cette ville du nom d'Hénoch, son fils... Lémek prit deux femmes : le nom de l'une était Ada et le nom de l'autre Tsilla. Ada mit au monde Yabal : c'est lui le père de ceux qui habitent dans des tentes et ont des troupeaux. Le nom de son frère était Youbal : c'est lui le père de tous ceux qui jouent de

la lyre et du chalumeau. Tsilla, de son côté, mit au monde Toubal-Caïn, qui forgeait tous les outils de bronze et de fer (Gn 4,17.19-22).

Les fils des Veilleurs : les géants

Le second point sur lequel Jude est silencieux et qu'il nous faut analyser est celui de l'identité des géants dont parle *1 Hénoch*. Il existe, en fait, une unanimité au sein du judaïsme intertestamentaire (qui inclut celui du I^{er} siècle) pour souligner que des géants aux activités impies étaient présents sur terre à l'époque du déluge et que Dieu est intervenu pour les juger. Aux nombreux textes auxquels nous avons déjà renvoyé, on peut ajouter les témoignages du livre de la *Sagesse*¹⁹, du *Siracide*²⁰, de *Baruch*²¹ et de *3 Maccabées*²². L'ensemble de ces écrits, dont *1 Hénoch*, déclarent que (1) ces « géants » étaient... gigantesques, (2) qu'ils étaient les fils des Veilleurs et des filles des humains et (3) qu'ils s'entretinrent à l'époque du déluge. Que devons-nous penser de ces affirmations à la lumière de Genèse 6,1-4 ?

Des géants gigantesques ?

Le texte parle de *nephilim*, terme hébreu que *La Nouvelle Bible Segond*, par exemple, conserve tel quel dans sa traduction : « En ces jours-là – et encore après cela – les Nephilim étaient sur la terre... » (Gn 6,4).

Ce mot ne signifie pas « géants » ; formé à partir de la racine du verbe hébreu *nāphal*, il signifie « tomber », mais le sens du nom reste obscur. Le choix de ce nom pourrait-il découler de leur sort, car comme le souligne *l'Écrit de Damas*, ces Nephilim « à cause de l'obstination, de la dureté de leur cœur... tombèrent » (CD II.19)²³ ? Le mot Nephilim réapparaît en Nombres 13,33 : il y désigne des habitants de Canaan dont la grande taille a fait peur aux espions israélites envoyés par Moïse pour explorer le pays : « Nous avons vu les Nephilim, dirent-ils dans leur rapport, les Anaqites, qui sont d'entre les Nephilim : nous

¹⁸ Nous citons le texte d'*1 Hénoch* I-XXXVI selon la traduction proposée par *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, éd. publiée sous dir. d'André Dupont-Sommer et Marc Philonenko, NRF, Paris, Gallimard, pp. 471-505.

¹⁹ *Sagesse* 14.6.

²⁰ *Siracide* 16.7.

²¹ *Baruch* 3.26-28.

²² *3 Maccabées* 2.4.

²³ Voir *1 Hén* XIV.6 : « Auparavant vous [les Veilleurs] verrez périr vos fils bien-aimés, vous ne jouirez pas d'eux, mais ils tomberont devant vous sous l'épée ».

étions à nos propres yeux comme des criquets, et c'est ce que nous étions aussi à leurs yeux ! » Plusieurs passages du Deutéronome, entre autres, rappellent que les habitants de la région, qui appartenaient à divers peuples (tribus), étaient très grands²⁴. Cependant, quoique grands, ces Nephilim n'avaient rien des géants, « hauts de trois mille coudées » (1 Hénoch VII.2) ou, comme l'affirme l'*Écrit de Damas* (II.19), dont la « hauteur égalait l'élévation des cèdres » et dont le « corps était comme les montagnes ». Cette compréhension « gigantesque » et fautive des Nephilim de Genèse 6,4 a pu être influencée par la Septante, qui traduit systématiquement « Nephilim » par « géants », mais c'est surtout l'explication de l'origine de ces Nephilim qui a joué un rôle déterminant.

Les fils des Veilleurs ?

En effet, selon 1 Hénoch et l'ensemble du judaïsme du I^{er} siècle, les Nephilim sont le fruit des unions contre nature des Veilleurs avec les filles des humains. Ce sont des êtres hybrides, terriens et célestes : « Ils procèdent des [humains], souligne 1 Hénoch, tout en tenant des saints Veilleurs leur principe et leur origine » (XV.9). Cependant, relève Matthieu Richelle, « il est certain qu'il s'agit là d'une erreur de compréhension de la Genèse »²⁵. Car le texte ne dit pas que les Nephilim apparurent sur la terre lors de la venue des fils de Dieu, mais que *déjà* « en ces jours-là... les Nephilim étaient sur la terre, lorsque les fils de Dieu vinrent vers les filles des humains et qu'elles leur donnèrent des enfants » (Gn 6,4) ; et le passage précise : « et encore après cela », ce qui renvoie très certainement aux Nephilim de Nombres 13,33. Ainsi, selon Genèse 6,1-4 et contrairement aux vues d'1 Hénoch, les Nephilim ne sont pas fils des Veilleurs et des filles des humains.

Un problème concernant nos versions de la Bible doit être relevé à ce sujet. La plupart d'entre elles, en effet, traduisent Genèse 6,4 à la manière de la NBS, qui dit : « En ces jours-là – et encore après cela – les Nephilim étaient sur la terre, lorsque les fils de Dieu vinrent vers les filles des humains et qu'elles leur donnèrent des enfants : ce sont là les héros d'autrefois, les hommes de renom ». Une telle traduction

²⁴ Dt 1,28 ; 2,10.20-21 ; 3,11 ; 9,2. Ces Nephilim se retrouvaient chez les Anaqites (Nb 13,33) et les Emites (Dt 2,10). Voir aussi Am 2,9.

²⁵ Matthieu Richelle, *Comprendre Genèse 1–11 aujourd'hui*, coll. La Bible et son message, Vaux-sur-Seine, Édifac et Charols, Excelsis, 2013, p. 190, qui renvoie à John Day, « The Sons of God and Daughters of Men and the Giants: Disputed Points in the Interpretation of Genesis 6.1-4 », *Hebrew Bible and Ancient Israel* 1, 2012, pp. 432-436.

est trompeuse, car elle suggère que l'antécédent du pronom démonstratif « ce » dans la proposition : « ce sont là les héros d'autrefois » est le nom « enfants » qui précède, ce qui implique que les « héros d'autrefois » – les Nephilim – sont les enfants des fils de Dieu. Mais ce n'est pas ce que dit le texte hébreu, qui a uniquement le verbe « engendrer » (*iālad*), suivi de la précision « pour eux » (*lāhēm*), ce qui donne comme traduction plus littérale du verset 4 : « Les Nephilim étaient sur la terre en ces jours-là et encore après cela, lorsque les fils de Dieu vinrent vers les filles de l'homme et qu'elles engendrèrent pour eux. Ceux-ci sont les héros d'autrefois, les hommes de renom ». Selon la syntaxe de l'hébreu, que suit la Septante²⁶, les « héros (*giborīm*) d'autrefois » sont donc les Nephilim, qui étaient déjà présents sur la terre lors de la venue des fils de Dieu, et non leurs « enfants ».

Les Nephilim, ces « héros d'autrefois », ajoute le texte, seront présents « après encore ». Or, Genèse 10,8 mentionne le nom du « premier héros (*gibōr*) » sur la terre qui est apparu après le déluge ; il s'agit de Nemrod, qui inaugura les grands royaumes despotiques de Mésopotamie. Les lecteurs du texte de l'époque de sa rédaction devaient donc bien comprendre ce qu'étaient les Nephilim et leur mention en Genèse 6,1-4 leur donnait un repère de l'intervention des fils de Dieu dans le temps de l'histoire humaine. On est loin de l'interprétation qu'*1 Hénoch* donne du texte !

Le jugement des géants

Arrêtons-nous finalement au troisième point concernant les géants d'*1 Hénoch* : leur jugement. Celui-ci occupe, avec le jugement des Veilleurs, une place centrale dans le livre :

Le Seigneur dit à Gabriel : « Va trouver les bâtards [var. les géants], les dépravés, les fils de la débauche ; fais disparaître d'ente les hommes les fils des Veilleurs ; envoie-les se combattre jusqu'à la mort. En effet, ils n'auront pas de longs jours, et leurs pères n'obtiendront rien de ce qu'ils ont demandé pour eux-mêmes et pour eux, alors qu'ils espéraient pour eux-mêmes une vie éternelle et pour chacun de leurs fils cinq cents années de vie (X.9-10).

C'est ainsi que le Seigneur fait venir le déluge sur terre (X.1-3).

²⁶ La LXX suit l'hébreu, mais traduit Nephilim par géants : « Les géants étaient sur la terre en ces jours-là et après cela, lorsque les fils de Dieu vinrent vers les filles des hommes et engendrèrent pour eux. Ceux-là étaient les géants d'autrefois, les hommes de renom ».

Or, une telle compréhension des choses et du déluge diverge grandement de ce qu'enseigne Genèse 6,1-4. Les exégètes expriment, en effet, leur surprise qu'après avoir parlé de la venue des fils de Dieu auprès des filles des humains et de leur union avec elles en 6,1-2, le Seigneur considère exclusivement le péché des humains dans le verset qui suit (v. 3) et annonce leur jugement : « Alors le Seigneur dit : Mon souffle ne restera pas toujours dans l'être humain, car celui-ci n'est que chair ; ses jours seront de cent vingt ans. » Puis, à nouveau, aux versets 5, 6 et 7, c'est exclusivement d'humains dont il s'agit et c'est à cause d'eux seuls que le déluge est décrété : « Le Seigneur vit que le mal des humains était grand sur la terre... Le Seigneur regretta d'avoir fait les humains sur la terre... Le Seigneur dit : J'effacerai de la terre les humains que j'ai créés... ».

Récit mythique versus récit historique

Ces accents divergents d'*1 Hénoch* et de Genèse 6,1-4 conduisent à faire la constatation suivante : si le récit de la Genèse est de nature historique avec, semble-t-il, un élément de datation par la mention des Nephilim, les « héros d'autrefois », le récit d'*1 Hénoch* est de nature mythique. Le livre d'Hénoch donne la place centrale aux anges-Veilleurs dans le déploiement de la civilisation humaine et il voit dans leurs enfants, des géants mi-dieux mi-humains, les principaux responsables des troubles survenant sur terre que le déluge est venu sanctionner. Jude est silencieux sur tous ces développements hénochiens concernant les anges et les géants : ne serait-ce pas parce qu'il n'en accrédite pas le contenu dont les « impies » (v. 4), qu'il censure, étaient au contraire friands ? Ne pourrait-on pas rapprocher son silence des exhortations de l'apôtre Paul, en 1 Timothée et Tite, qui mettent en garde contre la propagation, au sein des Églises, d'enseignements, étrangers à la foi, qui consistent en des « discours futiles » et des « débats extravagants », tournant autour de récits mythiques (« fables ») et de « généalogies sans fin » (1 Tm 1,4.6), élaborés à partir des textes bibliques des origines ? Et Pierre, dans sa Deuxième épître, parente de celle de Jude, ne dénonce-t-il pas, lui aussi, ces « maîtres de mensonge » qui « par avidité... exploiteront » les croyants « au moyen de paroles artificieuses » (2 P 2,1) ? Jude aurait ainsi eu recours à la stratégie utilisée par Paul à Athènes, qui a cité ce que les philosophes Épiménide et Aratos, bien connus de ses auditeurs, disaient de conforme à la pensée biblique (Ac 17,28) pour leur annoncer l'Évangile du Ressuscité, qui tranchait avec le reste de leur pensée (Ac 17,31-32). S'appuyant sur *1 Hénoch* que les « impies » prisaient,

Jude s'est servi des données du livre qu'il jugeait fidèles à « la foi... transmise aux saints une fois pour toutes » (Jd 3) pour dénoncer l'erreur de ceux qui, sous couvert de foi chrétienne, se perdait dans une compréhension mythique de l'histoire :

D'une façon semblable, eux aussi [les « impies » du v. 3], au gré de leurs rêves, souillent la chair, méprisent la seigneurie et injurient les gloires. Or, lorsqu'il contestait avec le diable et discutait au sujet du corps de Moïse, l'archange Michel n'osa pas porter un jugement injurieux, mais il dit : « Que le Seigneur te rabroue ! » Eux, au contraire, ils injurient ce qu'ils ne connaissent pas ; et ce qu'ils savent comme par instinct, comme des animaux dépourvus de raison, c'est cela même qui les pourrit. Malheureux sont-ils ! (v. 8-11a)²⁷.

Cependant, soulignera-t-on, Jude s'accorde avec *1 Hénoch* pour affirmer qu'à un moment donné de l'histoire du passé, des anges n'ont pas gardé leur rang et ont quitté leur demeure pour avoir des relations contre nature avec des femmes. Que devrions-nous en penser ?

De Genèse 6,1-4 au Nouveau Testament

Dans le texte de la Genèse, Genèse 6,1-8 conclut les deux sections parallèles qui précèdent. La première (4,1-26) décrit la lignée de Caïn qui se caractérise par une intensification progressive de la transgression des normes créationnelles instaurées par Dieu, ce dont Léméech est l'exemple-même : la bigamie et la violence marquent son parcours (4,19-24). La seconde lignée (5,1-6,8) est celle de Seth dans laquelle on trouve le reste fidèle au Seigneur, réduit en fin de lignée au seul Noé et à sa famille (5,32-6,8). Cette histoire des humains se caractérise par une décadence de plus en plus grande et aboutit à la confusion la plus totale : des habitants du ciel abandonnent leur demeure, « les fils de Dieu virent que les filles des humains étaient belles, et ils prirent pour femmes toutes celles qu'ils choisirent ». Que s'est-il passé ?

Matthieu Richelle en propose l'explication la plus convaincante, selon nous, en réponse à la question suivante : « Quel but le narrateur poursuit-il [par ses] remarques sur les Nephilim ? »

On pourrait n'y voir qu'une indication fournie, en passant, donnant un arrière-plan à l'épisode des « fils de Dieu », répond

²⁷ Cf. 2 P 2,10b-11 : « Présomptueux, arrogants, ils n'ont pas peur d'injurier les gloires, alors que les anges, supérieurs en force et en puissance, ne portent pas contre elles de jugement injurieux, devant le Seigneur ! ».

Matthieu Richelle. Mais il y a peut-être plus : en insistant sur la présence des grands rois de l'Antiquité [« les héros d'autrefois »] avant, pendant et après l'événement évoqué [l'intrusion des fils de Dieu sur terre], le narrateur pourrait bien avoir donné au lecteur un indice de l'identité du groupe humain par le truchement duquel les « fils de Dieu » se sont unis à des femmes...²⁸.

C'est par l'intermédiaire de grands guerriers et de potentats entre autres mésopotamiens, sous influence démoniaque, entourés de harems démesurés, et par leurs héritiers dynastiques, que la perversion et la violence se sont répandues sur la terre, associées à la prostitution idolâtre qui a marqué leur règne. Mais lors du déluge, le jugement est survenu...

Dans leur enseignement, Jésus et Pierre renvoient au déluge comme à un type du jugement à venir²⁹. Or, plusieurs textes néotestamentaires annoncent qu'avant le jugement dernier viendra un temps où les puissances démoniaques interviendront d'une manière particulière, ici-bas, dans l'histoire des humains, rappelant l'intrusion des « fils de Dieu » sur terre dont parle Genèse 6,1-4. En 2 Thessaloniens 2,12, Paul révèle que la venue de l'« homme de l'impiété » (v. 8), l'antichrist, s'accompagnera d'un jugement de Dieu, qui enverra sur les humains une puissance d'égarement afin que ceux qui n'ont pas accueilli l'amour de la vérité pour être sauvés croient le mensonge et soient jugés inexcusables parce qu'ils n'ont pas cru à la vérité. Jean, dans l'Apocalypse, nous apprend que le diable, un jour, sera délié pour un peu de temps afin d'égarer les nations : la puissance de la séduction parviendra alors à son paroxysme (Ap 20,7-9).

Mais l'Écriture nous enseigne que « déjà le mystère du mal est à l'œuvre » (2 Th 2,7). Lors de l'ascension de l'enfant de la femme d'Apocalypse 12 (vv. 2.5), le dragon, le Serpent ancien, « fut jeté sur la terre » avec ses anges (v. 9) pour s'en prendre au reste de la postérité de la femme, le peuple de Dieu. Il donne son autorité aux Nephilim de notre temps, la bête qui monte de la mer (13,1-3), que Babel, la grande Babylone chevauche et avec laquelle elle se prostitue. Dès aujourd'hui, mais tout particulièrement à la fin, le diable et ses démons inspireront les potentats de notre monde, et la confusion parviendra un jour à son paroxysme. La confusion sexuelle de Genèse 6,1-4 annoncerait-elle celle à laquelle on assiste aujourd'hui ? L'exacerbation des revendications sexuelles contemporaines, soutenues par les Nephilim

²⁸ Richelle, *Comprendre Genèse 1-11 aujourd'hui*, p. 192.

²⁹ Voir Mt 24,37-42/Lc 17,26-36 ; 2 P 2,5-10 ; 3,5-7.

contemporains de la laïcité sans Dieu, pourrait être significative³⁰. Les anges déchus œuvrent dans les coulisses de l'histoire humaine.

Et nous, chrétiens évangéliques ?

Il est certain qu'un nombre non négligeable de chrétiens évangéliques contemporains adoptent une vision mythique de l'histoire, à la mode d'*1 Hénoch*. À leurs yeux, l'histoire humaine est en quelque sorte le lieu d'une autre histoire. Le combat à mener est contre les « fils de Dieu » : il nous faut lier les puissances célestes en s'opposant nommément à elles pour les chasser de leurs territoires ; par ce combat contre les autorités et les puissances dans les lieux célestes, nous devons conquérir nos villes, nos pays, mais aussi le monde de la culture, de la politique, de l'économie, de l'art, de l'éducation et de la finance. C'est cette conception mythique de l'histoire, qui a conduit, en 1998, la prophétesse Ana Mendez Ferrel, accompagnée de toute une équipe (dont l'épouse de Peter Wagner), à monter sur un sommet de l'Everest, dont le nom signifierait « Mère de l'univers ». Là, elle pria et s'opposa au diable, car Dieu lui avait montré que c'est de cette montagne que règne Satan ! Il s'agissait de l'opération « Château de glace »³¹. C'est aussi une telle conception mythique de l'histoire qui inspire la pensée de Bill Hamon, l'un des apôtres importants de la Nouvelle Réforme Apostolique et fondateur du mouvement Christian International Apostolic Network. Il prophétise, pour les temps futurs, la venue de l'« Armée des saints », une génération invincible de croyants, libérés de la mort, tels Hénoch et Élie, et doués de pouvoirs charismatiques étonnants ; c'est par cette armée surnaturelle que Jésus exécutera ses jugements. Alors l'Église vaincra et le Royaume de Dieu (de type post-millénariste) sera inauguré³².

Jude nous rappelle par son épître l'existence d'un monde invisible qui intervient dans l'histoire visible des hommes. Mais ses silences sont éloquents : son univers n'est pas celui d'*1 Hénoch*. Et ses jugements contre les hérésiarques de son temps semblent comme viser directement les promoteurs évangéliques contemporains de la pensée mythique. ■

³⁰ Voir Jacques Buchhold, « L'apôtre Paul et la sexualité. Un conflit d'échelle de valeurs » dans *Bible et sexualité*, sous dir. Paul Wells, coll. Terre Nouvelle, Aix-en-Provence, Kérygma et Charols, Excelsis, 2055, pp. 50-67, en part. pp. 60-67.

³¹ Vidéo disponible sur internet : <https://www.dailymotion.com/video/xgn70p>.

³² Voir Bill Hamon, *Apostles, Prophets and the Coming Moves of God*, Shippensburg, Destiny Image, 1997, pp. 251-268. Peter Wagner a écrit la préface du livre dont il recommande chaudement la lecture, pp. xxi-xxiii.

Chronique de livre

Gordon J. Wenham, *Le livre du Lévitique*, Nouveau commentaire international sur l'Ancien Testament, traduit de l'anglais par Léo Lehmann, édité par Alix Rouvinez – Bellingham, Logiciel Biblique Logos, 2023 (édition originale : 1979) – 45,99 \$ USD.

Même si l'édition originale, en anglais, date de plus de quarante ans, on ne peut que se réjouir de la parution d'une traduction française de ce commentaire magistral sur le livre du Lévitique¹. Gordon J. Wenham est un professeur britannique d'Ancien Testament dont la théologie est d'orientation évangélique. Il a publié plusieurs commentaires de référence sur des livres du Pentateuque dont il est un spécialiste reconnu. Avec *Le livre du Lévitique*, il a su écrire un commentaire à la fois érudit et accessible au plus grand nombre. Un ouvrage stimulant qui permet de percevoir l'importance, au sein de la révélation biblique, d'un livre sur lequel les lecteurs contemporains s'arrêtent généralement assez peu.

Si ce commentaire a aussi bien survécu à quatre décennies, c'est peut-être parce que son auteur a choisi de ne pas faire dépendre son analyse d'une hypothèse précise concernant l'origine et la datation du Lévitique. Les différentes approches concernant l'auteur et la date du Lévitique sont certes présentées et évaluées dans l'introduction. Néanmoins, le commentaire donne volontairement peu de place aux considérations historiques et préfère se focaliser sur la compréhension et l'analyse de la théologie du Lévitique.

Pour Wenham, un des enjeux centraux du Lévitique est celui de la présence de Dieu parmi son peuple, le problème étant que seules

¹ Gordon Wenham, *The Book of Leviticus*, The New International Commentary of the Old Testament, vol. 3, Grand Rapids, Eerdmans, 1979.

des personnes « saintes » peuvent entrer en contact avec un Dieu « saint ». Les lois sur les sacrifices (chap. 1–7), sur « l’institution de la prêtrise » (chap. 8–10), sur « l’impureté et son traitement » (chap. 11–16), puis les « prescriptions pour la sainteté au quotidien » (chap. 17–27) tournent toutes autour de cette problématique. Parmi les explications éclairantes, on peut noter la distinction faite entre la pureté et la sainteté : « La pureté est l’état naturel de la plupart des créatures. La sainteté quant à elle est un état de grâce auquel les hommes sont appelés par Dieu » (Introduction VI, 2²). Le péché et l’infirmité vont ainsi avoir pour effet de rendre profane ce qui est « saint », et « impur » ce qui est « pur ». Les sacrifices vont, au contraire, être utilisés par Dieu pour inverser le processus en « purifiant » les personnes atteintes par l’impureté et en « sanctifiant » les simples profanes. On peut noter, au passage, que, contrairement à l’avis de certains interprètes historico-critiques contemporains, Wenham défend, à partir du texte, la notion de sacrifice « expiatoire ».

Au fil du commentaire, en plus des explications éclairantes verset par verset, ou section par section, l’auteur s’arrête régulièrement sur des questions plus générales d’interprétation : le sens de tel sacrifice, la raison d’être des distinctions entre animaux purs et impurs (Lv 11) ou la fonction des lois sur les écoulements impurs (Lv 15). L’interprétation se fait d’abord à partir du texte du Lévitique lui-même, puis à la lumière d’autres textes de l’Ancien Testament. Chaque chapitre se termine par un examen de la manière dont le Nouveau Testament interprète et éclaire les lois du Lévitique. Cette « prise de hauteur » théologique est réjouissante ! Cela en fait un outil particulièrement utile pour l’Église et, en particulier, pour ceux qui ont la charge de prêcher ou d’animer une étude biblique.

La traduction française réalisée par Léo Lehmann est de qualité. Le texte français est agréable à lire, les termes techniques sont bien traduits. De plus, lorsqu’un document cité existe en traduction française, la référence bibliographique est signalée selon cette traduction française.

L’ouvrage est publié dans un format inhabituel puisque, pour le moment, il n’est disponible qu’au format électronique via le catalogue en ligne du *Logiciel biblique Logos*. Une fois le livre acheté sur la plateforme (fr.logos.com), il peut être lu, consulté et annoté sur les diverses applications Logos pour smartphone, tablette, PC ou

Mac. Rappelons que ces applications, dans leur version de base, sont gratuites³.

Il s'agit, à ma connaissance, de la première traduction française d'un volume de la célèbre série de commentaires *New International Commentary on the Old Testament*. On peut espérer que l'éditeur de Logos poursuive cet effort avec la traduction d'autres volumes de la série. ■

Timothée Minard

Joel B. Green, sous dir., *À l'écoute du Nouveau Testament : Stratégies d'interprétation* – Québec, Ministère Multilingue, 2023 (traduit à partir de la 2^e éd. américaine de 2010 ; 1^{re} éd. : 1995) – 450 pages. – ISBN : 978-2-89576-198-3 – 42 €.

Avec cet ouvrage, les éditions « Ministère Multilingue » nous livrent la traduction française d'un manuel de référence pour l'interprétation du Nouveau Testament. Ce livre collectif, publié sous la direction de Joel B. Green, rassemble dix-huit contributions rédigées par d'éminents spécialistes du Nouveau Testament. Parmi les contributeurs figurent, entre autres, Loveday Alexander, Richard Bauckham, Bart Ehrman, Mark Allan Powell, Max Turner ou Kevin Vanhoozer. Tous sont des références internationales dans leur domaine, auteurs de nombreuses contributions majeures dans les études néotestamentaires.

Chacune des dix-huit contributions vise à présenter une méthode pouvant être utilisée dans l'interprétation du Nouveau Testament. Comme l'explique Joel B. Green dans le premier chapitre, l'ouvrage cherche à présenter à la fois : (1) les méthodes qui s'intéressent à ce qui est « derrière le texte » – le contexte historique, les traditions en arrière-plan des évangiles, etc. ; (2) les méthodes centrées sur le texte lui-même – analyse du discours, critique rhétorique, analyse narrative, etc. ; et (3) les méthodes focalisées sur celui qui est « devant le texte », à savoir le lecteur, qui peut d'ailleurs être une lectrice (critique féministe), un Afro-américain ou un Latino-américain. Les contributions sont placées dans ce même ordre, les premières étant les plus

³ Il convient tout d'abord de créer un compte Logos sur le site fr.logos.com. Les livres achetés sur le site seront ensuite automatiquement accessibles sur les diverses applications de Logos, une fois l'utilisateur connecté à son compte. Il est possible également d'acquérir un « Pack gratuit » qui permet d'ajouter gratuitement un certain nombre de textes bibliques, dictionnaires et ouvrages au logiciel (voir : fr.logos.com/pack-gratuit).

focalisées sur ce qui est « derrière le texte » et les dernières sur le lecteur.

Après un chapitre dédié à la critique textuelle (Bart Ehrman), on trouve une contribution sur la critique socio-historique (Stephen Barton), un chapitre sur l'importance des textes juifs extra-canoniques (Richard Bauckham), un autre sur celle de la littérature et de la culture gréco-romaines (Loveday Alexander), puis sur l'histoire des traditions (Holly J. Carey). Suivent des contributions sur l'utilisation de l'Ancien Testament par le Nouveau Testament (Richard Hays et Joel Green), l'analyse du genre (James Bailey), la critique rhétorique (Clifton Black), l'apport de la linguistique moderne pour l'étude du Nouveau Testament (Max Turner), l'analyse du discours (Joel Green) et l'analyse narrative (Mark Allan Powell). La dernière série est ouverte par une contribution stimulante de Kevin Vanhoozer sur « le lecteur dans l'interprétation du Nouveau Testament » ; s'en suivent des chapitres sur la critique féministe (F. Scott Spencer), les herméneutiques afro-américaine (Emerson Powery) et latino-américaine (Efrain Agosto), l'exégèse canonique (Robert Wall), et, enfin, une contribution sur l'apport du Nouveau Testament pour la théologie et l'éthique (Stephen Fowl).

Après avoir introduit le lecteur à la méthode en question, chaque contributeur propose un ou plusieurs exemple(s) de mise en œuvre de cette méthode. Pour cela, les auteurs avaient pour consigne de choisir leur(s) exemple(s) parmi les cinq passages suivants : Luc 3,1-20 (Jean-Baptiste), Jean 4,1-42 (Jésus et la Samaritaine), 1 Corinthiens 11,2-34 (hommes et femmes dans l'assemblée ; le repas du Seigneur), Jacques 4,13-5,6 (projets et richesse) et Apocalypse 5 (le livre scellé et l'Agneau).

Étant donné la diversité des contributeurs, on ne doit pas s'étonner d'entrevoir des présupposés théologiques tout aussi divers. Si plusieurs de ces spécialistes ont une approche assez conservatrice, très respectueuse pour l'inspiration du texte biblique, d'autres n'ont pas de difficulté à proposer une « déconstruction » critique du texte. On peut noter aussi l'accent assez nord-américain de l'ouvrage, en particulier dans les chapitres consacrés à l'exégèse « afro-américaine » et « latino-américaine ».

Chaque contribution s'achève par une sélection bibliographique commentée qui présente les ouvrages de référence sur le sujet. On peut regretter que la traduction française se contente de traduire ces recommandations qui ne portent que sur des ouvrages en anglais. D'une part, les traducteurs ne signalent pas l'édition française de certains ouvrages quand elle existe pourtant (c'est le cas, par exemple, de plusieurs

ouvrages de sociologie, cités pp. 63 à 65). Même pour des livres initialement écrits en français, comme ceux d'Émile Durkheim (p. 63) ou de Pierre Bourdieu (p. 64), on ne trouve que la référence de la traduction anglaise ! D'autre part, on pourrait s'attendre, pour la traduction d'un manuel de ce type, à trouver un complément bibliographique présentant les ouvrages de référence en français.

J'ai pu constater que l'éditeur francophone a fait le choix de faire traduire le livre par DeepL, un outil de traduction automatique nourri à l'Intelligence Artificielle¹. Par endroits, la traduction automatique a certes été légèrement corrigée et améliorée. Néanmoins, ce travail de relecture a laissé passer de nombreuses coquilles, divers anglicismes et, surtout, une certaine lourdeur de style (l'IA a encore des progrès à faire !). De plus, la traduction automatique des termes techniques, nombreux dans un ouvrage de ce type, n'a pas toujours été corrigée pour la faire correspondre à l'usage en français².

Malgré ces défauts, la traduction française reste lisible et compréhensible. Elle permettra à ceux qui ne sont pas à l'aise avec l'anglais, d'accéder à cet ouvrage de référence sur le sujet de l'interprétation du Nouveau Testament. Un livre, particulièrement complet et relativement à jour, qui figure parmi les « *must read* » pour tous les étudiants en théologie et tous ceux qui s'intéressent à l'étude académique et scientifique du texte biblique. ■

Timothée Minard

Innocent Himbaza, ***Manuel de la Bible hébraïque – Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) Biblia Hebraica Quinta (BHQ)***, coll. « Le monde de la Bible » n° 78 – Genève, eds Labor et Fides, 2023 – ISBN 978-2-8309-1812-0 – 378 pages – € 25 ou CHF 30.

Innocent Himbaza est professeur d'Ancien Testament à l'Université de Fribourg (Suisse). Bibliste et spécialiste de la critique textuelle de l'AT, il a publié de nombreux ouvrages sur le texte de la Bible

¹ Cette affirmation est basée sur des observations faites à partir de divers extraits du livre pris au hasard. Possédant la version électronique de l'édition originale du livre (en anglais), j'ai copié-collé ces extraits dans l'outil de traduction DeepL librement accessible en ligne (www.deepl.com). J'ai pu constater que, mis à part quelques mots ici et là, la traduction française générée par l'outil correspondait mot pour mot à celle du livre ; y compris lorsque la formulation française est surprenante ou maladroite.

² À titre d'exemple, le chapitre 12 est intitulé « critique narrative » alors que l'on parle plutôt d'« analyse narrative » dans les milieux théologiques francophones.

hébraïque et sa réception, mais aussi sur le mariage et l'homosexualité, sur Manassé, etc. Dans le cadre de la publication de la *Biblia Hebraica Quinta*, dont il est membre du comité d'édition, il a été chargé de préparer le fascicule du Lévitique (paru en 2020).

Comme la publication de la *BHQ* est loin d'être achevée (environ 40 % du texte est disponible), le lecteur de la Bible hébraïque doit encore recourir à la *BHS* ; il sera donc reconnaissant à Innocent Himbaza de mettre à sa disposition un manuel conçu pour le guider dans l'utilisation de chacune de ces éditions.

L'ouvrage (peut-on parler encore de « manuel » pour une somme aussi volumineuse et exhaustive ?) apporte une documentation complète et très détaillée sur :

1. L'histoire de la recherche en matière de critique textuelle de l'AT
2. L'histoire des manuscrits de la Bible hébraïque
3. La conception de la *BHS* et de la *BHQ*.

Le tout complété de glossaires apparemment exhaustifs permettant de lire la massore et l'apparat critique de chacune de ces deux éditions de la Bible hébraïque – et une bibliographie.

Celui qui aura assimilé cet ouvrage aura toutes les cartes en main pour tirer un plein profit de toutes les ressources fournies par la Bible hébraïque qu'il utilise.

Chacun sait qu'on ne dispose pas du texte original de la Bible hébraïque, mais jusqu'où peut-on remonter pour s'en rapprocher ? La *BHS* et la *BHQ* nous offrent toutes deux le texte massorétique (TM) du codex de Léningrad, copié aux alentours de l'an 1000 de notre ère et qui apparaît, de par sa qualité et par le fait qu'il est quasiment complet, comme le témoin le plus fiable de la Bible hébraïque. Au moment de l'édition de la *BHS*, on pensait pouvoir accéder à un texte hébreu remontant au III^e siècle avant notre ère, en comparant le TM dont on avait constaté la fiabilité générale, avec d'autres manuscrits hébreux et les anciennes versions connues de l'AT (grecque, latine, syriaque, etc.). L'apparat critique de la *BHS* visait à donner les moyens de faire cette opération, parfois de manière conjecturale. La *BHQ* a une position plus pragmatique et, à mon avis, plus humble : l'histoire du texte de la Bible hébraïque peut aujourd'hui être recons-

Ce chapitre est introduit par cette phrase : « La critique narrative se concentre sur les récits de la littérature biblique et tente de lire ces récits avec des connaissances tirées du domaine séculaire [*sic*] de la critique littéraire moderne » (p. 231). En plus de la lourdeur du style, le terme « *secular* » est malencontreusement traduit par « séculaire » au lieu de « séculier ».

tituée avec plus de précision, depuis la découverte des manuscrits de Qumrân et leur étude scientifique. On s'est ainsi rendu compte qu'avant l'ère chrétienne, le texte de la Bible hébraïque avait fait l'objet d'éditions différentes, comme c'est le cas pour l'Exode ou Jérémie (ce dernier ayant environ 3000 mots en moins dans la LXX que dans le TM, avec un agencement différent des chapitres (attesté par des manuscrits hébreux de Qumrân). Le TM, dans sa forme consonantique, a été fixé au I^{er} siècle de notre ère, dans les milieux du Temple de Jérusalem. La manière dont on le prononçait (sa vocalisation) s'est transmise oralement et n'a été fixée par écrit (au moyen de *points*, les *nequdot*) qu'à partir du V^e siècle, pour arriver à une forme aboutie au haut Moyen Âge. Ce fut le travail des massorètes qui ont également annoté les marges de leurs manuscrits pour transmettre toutes sortes d'informations relatives au texte (la manière de la lire, le nombre de fois que tel mot ou telle expression se trouvait dans le TaNaK, etc.) : c'est la Massorah (tradition). La *BHQ* se donne pour but de fournir les moyens de remonter au texte pré-massorétique. À cet effet, on trouve sur chaque page, le texte du codex de Lénin-grad, un appareil critique plus complet que la *BHS*, remplaçant le latin par l'anglais et les lettres gothiques par des lettres ordinaires pour indiquer les manuscrits ; relevons qu'elle précise le nom du témoin cité (Codex d'Alep, tel manuscrit de Qumrân, Targum Neofiti, etc.). Les leçons proposées sont en principe fondées sur un texte existant (plus de conjectures) et, si nécessaire, de brèves explications donnent la raison du problème soulevé et indiquent si la solution proposée est discutée dans les milieux académiques. La petite et grande massore, ainsi que la *massora finalis*, celle se trouvant en fin de chaque livre biblique, sont également comprises dans l'édition, contrairement à la *BHS* qui fournissait la grande massore dans un volume séparé.

Le « Manuel » d'Innocent Himbaza m'a appris à respecter encore davantage le texte massorétique et à découvrir sa richesse que la *BHQ* met en valeur en l'accompagnant de sa massore rendue ainsi plus facilement accessible. Espérons que cette édition stimulera l'étude de la Bible hébraïque.

Alors, après avoir ainsi été appâtés par cette présentation alléchante, on est frustré d'apprendre que sur les 20 fascicules que va compter la *BHQ*, seuls 8 ont été publiés en une vingtaine d'années ! On nous annonce certes pour bientôt Ézéchiel et Job. Mais quand pourra-t-on avoir au complet cette nouvelle édition de la Bible hébraïque et à un prix accessible à des étudiants en théologie ? En attendant, la *BHS* est appelée à rendre encore bien des services. ■

Hokhma,
revue de réflexion théologique
depuis plus de 40 ans !
Depuis 1976,
la revue *Hokhma* s'est donné comme mission
de publier un contenu théologique de qualité
pour tous les lecteurs francophones.

Hokhma est une revue indépendante
qui vit de ses abonnements et de vos dons
sans autre soutien institutionnel.
Si vous appréciez la lecture de la revue
et ses articles,
nous vous encourageons,
chères lectrices et chers lecteurs,
à soutenir *Hokhma*
en faisant la promotion de la revue
dans votre réseau
et, pourquoi pas,
en envisageant un soutien
par un don régulier ou ponctuel.

Nota Bene : en raison de l'augmentation
actuelle du coût des matières premières et diverses
charges, nous avons été obligés de revoir **le tarif
des abonnements**. Merci de tenir compte de cette
évolution dans votre renouvellement
d'abonnement ou votre soutien.

MERCI !

Tarifs 2024

La revue *Hokhma* publie deux numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT 2024	Zone Euro et autres pays	Suisse	Canada
normal	24 €	29 CHF	29 CA\$
réduit	20 €	25 CHF	25 CA\$
(tarif réduit : étudiants, ecclésiastiques, demandeurs d'emploi.)			
soutien	35 €	45 CHF	45 CA\$
(pour nous permettre d'abonner en plus de vous-même, à l'étranger, un institut biblique, théologique ou pastoral qui le demande.)			

PRIX DU NUMÉRO PARU JUSQU'AU N° 105 (2014) : 4 € / 6 CHF / 6 CA\$ (tarif unique)

PRIX DU NUMÉRO à partir du N° 106 :

normal	10 €	14 CHF	14 CA\$
réduit	8 €	12 CHF	11 CA\$

Pour tout règlement, veuillez indiquer précisément l'objet de la commande.

Tout abonnement non résilié avant le 31 décembre est considéré comme tacitement renouvelé.

Les commandes et les paiements doivent être envoyés aux adresses suivantes. Commande possible par notre site internet (www.hokhma.org) et sur le site de Croire Publications (www.croirepublications.com/hokhma).

Adresses de commande :

POUR LE MONDE ENTIER (SAUF LE CANADA) :

HOKHMA – c/o CROIRE-PUBLICATIONS, 48 rue de Lille, 75007 PARIS (chèque ou virement à l'ordre de Croire-Publications),

RIB : Établissement : 20041 / Guichet : 00001 / N° compte : 2990961A020 / Clé RIB : 61 / Domiciliation : Paris IDF Centre Financier, 11 rue Bourseul, 75900 Paris Cedex 15

IBAN : FR88 / 2004 / 1000 / 0129 / 9096 / 1A02 / 061

Code B.I.C. : PSSTFRPPPAR

CANADA, chèque à l'ordre **La Ligue pour la Lecture de la Bible** :

1701 rue Belleville. Lemoyne, Qc J4P 3M2

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse française. La revue *Hokhma* n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

HOKHMA

Un esprit, une équipe

Partage

La revue *Hokhma* vit de rencontres d'étudiants et de théologiens de différentes facultés et Eglises protestantes. Elle cherche à stimuler le partage de l'espérance chrétienne entre croyants d'horizons divers, en favorisant la réflexion et la prière communes. Dans ce cheminement, l'équipe *Hokhma* souhaite contribuer à un renouveau de la foi.

Fidélité

Hokhma place au cœur de sa démarche l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant, Père, Fils et Saint-Esprit qui se fait connaître aux hommes par les Ecritures. Etre fidèle à sa Révélation comprend une double exigence : penser la foi dans la crainte du Seigneur et ancrer ses efforts dans la communion de l'Eglise.

Recherche

L'étude des Ecritures implique une attitude à la fois positive et critique à l'égard des méthodes d'approche de la Bible. Par ce discernement, *Hokhma* désire être un lieu où la recherche se met au service de la meilleure compréhension possible du texte, dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture et l'ouverture aux interrogations du monde contemporain.

Hokhma

est la transcription du mot hébreu signifiant « sagesse ».
Notre revue essaiera, deux fois par an, de mériter son nom :

« Etre science dans le respect du seul sage ».