

HOKHMA

Revue de réflexion
théologique

2018



— Origine de la représentation des chérubins bibliques

par Samson N'Taadjèl Kagmatché

— La figure de l'enfant dans l'évangile de Matthieu :
un parcours exégétique par Christiane Nani

— La spiritualité de l'enfant : comprendre et accompagner

par Nathalie Perrot

— La folie et le disciple du Christ par David Rossé

— Pour une discipline de la Grâce par Jean-René Moret

— Chronique de livres



N°
114

Le respect du Seigneur
est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

Tarifs 2018

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 2018	Zone Euro et autres pays	Suisse	Canada
normal	18 €	24 CHF	25 CA\$
réduit	15 €	20 CHF	21 CA\$
(tarif réduit : étudiants, ecclésiastiques, demandeurs d'emploi.)			
soutien	30 €	40 CHF	42 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\$

Réduction de 30 % à partir de l'achat de 5 numéros.

Réduction de 50 % à partir de l'achat de 10 numéros.

Pas de réduction sur les 6 derniers numéros parus sauf en cas d'achat de la série complète.

SERIE (n^{os} 1-112, sauf n^{os} épuisés 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 72, 89, 93, 95 et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org) :
port compris : 160 € 220 CHF 224 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 (voir page 2 de couverture) :

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.

- 3** *Origine de la représentation
des chérubins bibliques*
Samson N'Taadjèl Kagmatché
- 19** *La figure de l'enfant
dans l'évangile de Matthieu :
un parcours exégétique*
Christiane Nani
- 47** *La spiritualité de l'enfant :
comprendre et accompagner*
Nathalie Perrot
- 65** *La folie et le disciple du Christ*
David Rossé
- 81** *Pour une discipline de la Grâce*
Jean-René Moret
- 103** *Chronique de livres*

Origine de la représentation des chérubins bibliques

**par Samson
N'TAADJËL
KAGMATCHÉ,**

*pasteur et docteur
en théologie
du South African
Theological Seminary,
Johannesburg**

Qu'est-ce qu'un chérubin biblique ? À cette question, tous répondront probablement avec certitude qu'il s'agit d'un ange. Quelle serait l'apparence physique de cet ange ? Avec un peu plus d'hésitation, beaucoup opteront pour de petits enfants à l'embonpoint singulier. C'est en tout cas la forme que leur ont donnée les tableaux issus de la période de la Renaissance. Est-ce à dire que ces angelots, ou bébés potelés, bien nourris par l'inspiration des artistes de la Renaissance, représentent, sans contredit, les chérubins bibliques ? Y a-t-il une seule et unique forme de chérubin ?

Bien entendu, les représentations ne se sont pas limitées uniquement à l'angelot, c'est l'imaginaire collectif qui a retenu cette définition. Cependant, il nous intéresse d'examiner quelles sont les sources qui ont amené les artistes de cette période à sculpter certains chérubins comme des angelots ainsi que sous d'autres formes que nous évoquerons.

Les textes de l'A.T. et les articles en archéologie et en histoire du Proche-Orient ancien semblent nous mener sur une tout autre voie que celle de l'angelot. On constate notamment, au regard des conclusions archéologiques, une assimilation des chérubins bibliques aux *lamassu* (lions ou taureaux androcéphales) présents dans les temples et palais du Proche-Orient ancien. Ceci nous a conduit à entreprendre

* Samson N'Taadjël Kagmatché est titulaire d'un doctorat en Théologie au South African Theological Seminary (Johannesburg), ainsi que d'un master en Archéologie du Proche-Orient ancien à l'Université de Strasbourg, et de deux maîtrises en Histoire des Religions à l'Université de Strasbourg et à la Faculté Libre de Théologie Réformée (Aix-en-Provence).

une première recherche intitulée¹ : *Étude comparative entre les lamassu et les chérubins bibliques*. Grâce aux travaux des historiens, l'interrogation des textes du Proche-Orient ancien² et les lumières des archéologues, véritables « juges d'instruction du passé »³, nous avons pu établir quelques conclusions divergentes du point de vue archéologique habituel assimilant le *lamassu* au chérubin biblique. Il en ressort que la Bible ne nous présente pas un seul type de chérubin, mais divers chérubins avec des fonctions multiples⁴ et une morphologie très variée⁵. Ils sont parfois quadripèdes et hybrides, bifaces et *quadrifrons*⁶ d'après certains passages du livre du prophète Ézéchiél. De par ces différentes formes, il est donc arbitraire de vouloir assimiler les *lamassu* aux chérubins bibliques ; de plus, contrairement au chérubin, le *lamassu* était un génie et un être apotropaïque⁷ (c'est-à-dire que, sous une forme matérielle, ces êtres abritent une puissance surnaturelle).

Dans les textes de l'A.T., les chérubins sont presque toujours présentés en lien avec le temple, le tabernacle ou l'arche de l'alliance. Il n'y a aucune trace apparente d'un chérubin angelot. Le but de cet article vise donc à comprendre la nature et les différentes fonctions des chérubins bibliques à travers la tradition chrétienne et les œuvres des Pères de l'Église. Pour ce faire, il est primordial de connaître ce que dit le judaïsme sur le sujet. Ce sera l'objet de notre première partie. Nous examinerons ensuite certains textes apocryphes et provenant des Pères de l'Église sur la thématique des chérubins. Enfin, nous étudierons les différentes représentations des chérubins issues de la période de l'art de la Renaissance. À travers ces tableaux, nous avons la matérialisation des mots et des pensées. Quelles sont donc les sources qui ont inspiré les artistes de la Renaissance pour représenter les chérubins bibliques comme des angelots ?

¹ Samson N'Taadjèl Kagmatché, *Étude comparative entre les lamassu et les chérubins bibliques*, Paris, L'Harmattan, 2011, 178 p.

² L'hébreu, l'araméen, l'akkadien et le grec.

³ Jean Bottéro, *Au commencement étaient les dieux*, Paris, Hachette, 2008, p. 187.

⁴ Kagmatché, *Étude comparative*, pp. 63-93.

⁵ Kagmatché, *Étude comparative*, pp. 101-102.

⁶ Kagmatché, *Étude comparative*, pp. 109-129. Les textes bibliques d'Éz 1,10 et 10,14-15 suggèrent que certains chérubins avaient « quatre faces » (Éz 1,6), פְּנֵי אֶרְבָּעָה : une d'homme, une de lion, une de bœuf et une d'aigle. Nous ne trouvons pas d'explication sur le fait que les chérubins d'Ézéchiél passent de deux à quatre têtes (une tétrade). Le prophète emploie פְּנֵה qui signifie « face » au lieu de הָרֵאשִׁית « la tête ». Le terme « face » est choisi par le prophète pour désigner l'être ou l'espèce en soi.

⁷ Kagmatché, *Étude comparative*, pp. 41-62.

I. Les chérubins dans la tradition rabbinique

I.1. Étymologie et fonctions d'après le Talmud

D'après le Talmud Babylonien, l'étymologie du mot *kérub* serait une forme contractée de כרביא (= *Ké-rabia*). Le mot serait donc composé de : K. (« comme ») et רוב = רביא qui signifie « jeune enfant »⁸. Cette lecture est d'autant plus pertinente que le terme כרוב peut avoir également ce sens d'« enfant » en araméen⁹ et en babylonien (*Rabia*)¹⁰. L'enfant est alors synonyme d'innocence¹¹ et son symbole de justice et de sagesse divine propre au judaïsme¹² prend tout son sens. Il faut également noter que le terme *kérub* est tri-consonantique (*krb*), *karab* en araméen et en syriaque signifiant « labourer »¹³. Ainsi, afin d'éviter que le chérubin biblique ne soit assimilé au veau d'or ou au taureau Apis, les rabbins talmudistes ont certainement préféré favoriser cette lecture consistant à assimiler le *kérub* biblique à un enfant¹⁴. Outre cette interprétation, il y a eu une tentative d'identification du *kérub* au gardien sacré. Cette herméneutique s'appuie sur les deux racines : *kārab*, « défendre », et *hāram*, « consacrer », d'où le sens de « gardien consacré » attribué au chérubin¹⁵. Il faut cependant admettre que l'étymologie reste incertaine¹⁶, puisque l'emploi de la racine *krb* n'est pas attesté dans les textes hébraïques.

⁸ *Ḥagigah* 13b, note 5, dans *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud, TA'ANITH*, sous dir. Rabbi Isidore Epstein, Londres, Soncino Press, 1990 ; *Sukkah* 5b, note 2, dans *Babylonian Talmud*, 1990.

⁹ Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat-Gan, Bar Ilan University Press, 1992, p. 513.

¹⁰ *Sukkah* 5b, dans *Babylonian Talmud*, 1990.

¹¹ *Sukkah* 5b, dans *Babylonian Talmud*, 1990 ; *Ḥagigah* 13b, dans *Babylonian Talmud*, 1990.

¹² *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, Paris, Cerf, 1993, p. 289 ; « Cherub », dans *The New Encyclopedia of Judaism*, New York, NYU Press, 2002, p. 163.

¹³ Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Baltimore/Londres, The John Hopkins University Press, 2002, col. 598.

¹⁴ Johann Buxtorf, *Lexicon, Chaldaicum, Talmudicum et Rabbinicum*, New York, Georg Olms Verlag, 1977, col. 1084.

¹⁵ H. Lesêtre, « Chérubin » dans *Dictionnaire de la Bible*, Tome 2, 1^{re} partie C, Paris, Letouzey et Ané, 1912, col. 659. Cette tentative de combiner *kārab* et *hāram* pour trouver la racine de *chérub* a été faite par Genenius, *Thesaurus*, Leipzig, 1840, p. 711.

¹⁶ Tryggve N. Mettinger, « Cherubim » dans *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, sous dir. Karel Van Der Toorn, Bob Becking et Peter W. Van Der Horst,

Selon l'explication du Midrash sur Gn 3,24 (*Gn R.* 20,8-9)¹⁷, les chérubins placés par Dieu à l'entrée du paradis terrestre sont des anges créés le troisième jour, n'ayant aucune forme définie. Ils apparaissaient tantôt comme des hommes, des femmes, des esprits, voire comme des êtres angéliques. Le Talmud les décrit parfois comme des êtres célestes appartenant à l'angéologie, parfois comme des messagers divins et parfois comme le couple d'anges sculptés qui gardaient l'arche de l'alliance¹⁸. Le texte hébraïque d'*Hénoch* (ou *3 Hén* 22,1.11) atteste que Kérubiel est le prince tout-puissant des chérubins. Il dispose d'un char fait de chérubins¹⁹. Kérubiel est en quelque sorte un ange et rejoint la conception du judaïsme qui voit dans le chérubin un ange.

Dans le *Zohar*²⁰, livre d'exégèse ésotérique mystique de la Torah (*Zohar II*, [232a-b]), on nous fait savoir qu'on voyait des anges, des astres et des chérubins dans les cieux. Le bruit de leurs ailes servait de signal aux anges pour qu'ils commencent à entonner des hymnes et des cantiques à Dieu. Maïmonide, le philosophe juif du XII^e siècle, évoque dans *Yad, Yesodé ha-Torah II*:7, dix classes d'anges dont la neuvième place est occupée par les chérubins²¹. Il apparaît donc clairement que le chérubin est assimilé à un ange. Cette conclusion peut sembler banale au lecteur profane, mais il ne faut pas oublier que la majorité des archéologues et de certains théologiens tendent à ranger le chérubin dans la catégorie d'une divinité mineure, et pas forcément dans la catégorie des anges.

1.2. Fonctions des chérubins dans le Talmud et dans le Midrash

Selon l'interprétation rabbinique, les chérubins ont toujours représenté une relation d'amour entre Dieu et son peuple. Quand Israël

Leiden/Boston, Brill/Eerdmans, 1999², pp. 189-192. Sur l'étymologie de chérubin, cf. Kagmatché, *Étude comparative*, pp. 35-39.

¹⁷ Harry Freedman, *Midrash Rabbah, Genesis I*, Londres, Soncino Press, 1939, pp. 177-178 – Trad. française : Midrach Rabba, tome 1, *Genèse Rabba*, coll. « Dix Paroles », Verdier, 1987, pp. 142-144.

¹⁸ « Chérubin », dans *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, coll. Bouquins, Le Cerf, 1993, pp. 207-208.

¹⁹ Hugo Odeberg, *3 Enoch of The Hebrew Book of Enoch*, New York, KTAV Published House, 1973, pp. 72 et 75.

²⁰ *The Zohar II*, Pégoudé, Londres/Jérusalem/New York, Soncino Press, 1970. Le *Zohar* est une œuvre majeure de la Kabbale datant du II^e siècle de notre ère.

²¹ *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme*, p. 208 ; « Cherub », *New Encyclopedia*, p. 163.

désobéissait à la volonté divine, les deux chérubins de l'arche de l'alliance détournent leur propre regard l'un de l'autre. En revanche, quand Israël obéissait à Dieu, ils se faisaient face et s'entrelaçaient, comme dans une fusion d'amour²². La position des deux chérubins face à face montrait alors l'harmonie entre Israël et son Dieu. Ainsi, la fidélité ou l'infidélité d'Israël aux commandements de Dieu déterminaient la position des deux chérubins.

D'après le Talmud, pendant les trois fêtes de pèlerinage, à savoir *Pessah* (la Pâque), *Chavouot* (la fête des Semaines) et *Sukkot* (la fête des Cabanes), les chérubins étaient montrés au peuple, enlacés l'un contre l'autre : « On enroulait le voile et on montrait au peuple les chérubins qui s'unissaient l'un à l'autre, et l'on disait : Voyez l'amour que Dieu vous porte, comme l'amour de l'homme et de la femme »²³. Il y a là une perception de l'union intime, charnelle, exprimée par Dieu à travers cette métaphore des conjoints. Il est aussi fortement sous-entendu une référence à l'altérité homme/femme comparée à l'altérité Dieu/homme. Cette union des chérubins renvoie également à la métaphore deutéronomique de l'aigle qui veille sur ses petits²⁴. Cette métaphore indique « la tendresse de Dieu pour les enfants d'Israël »²⁵.

D'après la version éthiopienne du livre d'*Hénoch* (20,7), les chérubins sont dans la catégorie d'anges qui veillent et gardent constamment le trône divin²⁶. Le Midrash *Qo R.* 10,20²⁷ affirme que quand l'homme dort, son corps s'adresse à son âme, l'âme à l'esprit, l'esprit à l'ange, l'ange au chérubin, le chérubin au Séraph (Séraphin) et Séraph à son tour le rapporte à Dieu. Il joue le rôle de messenger et le terme chérubin est aussi employé pour désigner la faculté intellectuelle de l'être humain.

²² Louis I. Rabinowitz, « Cherub », dans *Encyclopedia Judaica*, vol. 5, 1971, p. 399.

²³ *Yoma* 54a-b, dans *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud*, sous dir. Rabbi Isidore Epstein, Londres/Jérusalem/New York, Soncino Press, 1974 ; Marc Chagall, *Chagall et la Bible*, Musée d'art et d'histoire du Judaïsme, 2011, p. 88.

²⁴ *Yoma* 54a-b, dans *Babylonian Talmud*, 1974 ; Rabinowitz, « Cherub », p. 399 ; Chagall, *Chagall et la Bible*, p. 88.

²⁵ Chagall, *Chagall et la Bible*, pp. 87-88.

²⁶ *1 Hén* 71,7 ; Matthew Black, *The Book of Enoch or I Enoch, a New English Edition*, Leiden, Brill, 1985, p. 163.

²⁷ Freedman, *Misdrash Rabbah*, p. 282.

1.3. Morphologie des chérubins d'après le Talmud

Selon le judaïsme, il existe deux types de chérubins : bicéphales et *quadrifrons*. Les chérubins bicéphales avaient un visage d'homme et un visage de jeune enfant²⁸, l'un correspondant à Dieu et l'autre à Israël, tel le père avec son fils, l'aigle avec son aiglon²⁹. Le Talmud et le livre d'Ézéchiel (Éz 40,18-20.25) se rejoignent donc dans la conception de chérubins bicéphales. Le Talmud mentionne également les chérubins *quadrifrons* et leur orientation : la face de lion du côté droit, la face de taureau du côté gauche. Quant à la face de l'homme et de l'aigle³⁰, l'orientation n'est pas précisée.

D'après le Talmud de Babylone (*Yoma* 54a), les chérubins ne furent plus recréés dans le second Temple. Pour autant, cela ne voudrait pas dire que le second Temple était dépourvu de chérubins. En effet, il y a eu des reproductions picturales de chérubins, de palmes et de fleurs écloses³¹. Ce même traité *Yoma* (21b) précise qu'ils étaient présents dans le second Temple mais différents de ceux du premier Temple. Dans sa description du Temple de Salomon, l'historien juif Flavius Josèphe écrit ceci : « Quant aux Chérubins, personne ne peut dire ou imaginer à quoi ils ressemblaient »³². Nous pouvons conclure que certains chérubins *quadrifrons* décrits par le prophète Ézéchiel sont des êtres complexes et mystérieux et dont il est particulièrement difficile de présenter une description précise.

II. Les chérubins d'après les textes apocryphes et les Pères de l'Église

Nous avons choisi de ne pas faire de séparation dans notre article entre les sources apocryphes de l'A.T., celles du N.T. et les œuvres des Pères de l'Église. En effet, tous ces textes attribuent presque les mêmes fonctions aux chérubins. Cette ressemblance pourrait s'expliquer par le fait qu'ils ont été rédigés environ dans la même

²⁸ *Ḥagigah* 13b, dans *Babylonian Talmud*, 1990 ; *Sukkah* 5b, dans *Babylonian Talmud*, 1990. Surtout la note 6 de *Ḥagigah* qui apporte la nuance précisant que la seconde face qui est petite est celle d'un enfant.

²⁹ Chagall, *Chagall et la Bible*, p. 88.

³⁰ *Ḥagigah* 13b, dans *Babylonian Talmud*, 1990.

³¹ *Yoma* 54a, dans *Babylonian Talmud*, 1974. D'après Rabbi Isaac, les deux chérubins du Tabernacle étaient représentés par un chérubin mâle et un chérubin femelle exprimant ainsi la justice et l'équité de Dieu.

³² *Ant. J.*, VIII, 3:3 (= § 73), cf. note 9. Cette précaution de Josèphe Flavius est basée sur le Décalogue qui interdit toute représentation d'être vivant, Ex 20,4.

période, c'est-à-dire entre le I^{er} et le III^e siècles apr. J.-C. Les chérubins demeurent, pour toutes ces sources, angéliques³³ et célestes³⁴. Ils sont cependant doués d'intelligence³⁵ et surtout ils sont capables de s'exprimer ou de dialoguer³⁶. Ils sont aussi des esprits glorificateurs³⁷.

II.1. Étymologie

La définition que les Pères de l'Église donnent n'est pas basée sur l'étymologie du grec Χερουβ (keroub), et encore moins sur une philologie à partir de l'hébreu et du grec. Nous parlerons donc plutôt d'une herméneutique de Χερουβ(ιμ) : keroub(im). La démarche philologique est en effet compliquée car l'emploi de la racine *krb* de כרוב n'est pas attesté dans la Bible hébraïque³⁸. D'ailleurs, la LXX n'a fait que transcrire de l'hébreu au grec (כרוב/Χερουβ). Les Pères de l'Église ne nous ont donc laissé que des définitions axées sur une interprétation du mot « chérubin ». Ils évoquent la notion de chérubin en lien avec la σοφία (« sagesse ») et la γνῶσις (« connaissance »). Pour Denys l'Aréopagite, le terme « chérubin » signifie : πλῆθος γνώσεως, « masse de connaissance », ou χύσις σοφίας, « effusion de sagesse »³⁹. Le nom chérubin signifie « multitude de science »⁴⁰ ou encore Χερουβιμ ἐπίγνωσις καὶ ἐπιστήμη πολλή⁴¹, « connaissance complète et

³³ Geoffrey W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961, p. 1523.

³⁴ Jean Chrysostome, *L'Incompréhensibilité de Dieu*, Tome I, coll. Sources Chrétiennes n° 28, Paris, Cerf, 1970, Homélie III, § 55 ; Barthélemy, dans *Écrits Apocryphes Chrétiens I*, 13:1, Paris, Gallimard, 1997, p. 331.

³⁵ *Les Constitutions apostoliques*, Tome III, Livre VII, § 35:3, Paris, Cerf, 1987.

³⁶ Joseph d'Arimatee, dans *Écrits Apocryphes Chrétiens I*, 3:4 et 4:3, pp. 337-338, 349 et 352.

³⁷ Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, coll. Sources Chrétiennes n° 278, Paris, Cerf, 1981, V, § 35:6, p. 85.

³⁸ David Noel Freedman et Michael Patrick O'Connor, *Theological Dictionary of the Old Testament*, sous dir. Gerhard Johannes Botterweck et al., Grand Rapids, Eerdmans, 1995, p. 308 ; Voir aussi Kagmatché, *Étude comparative*, p. 35.

³⁹ Denys, *La Hiérarchie Céleste*, coll. Sources Chrétiennes n° 58, Paris, Cerf, 1970, pp. 52-53.

⁴⁰ Didyme L'Aveugle, *Sur la Genèse*, coll. Sources Chrétiennes n° 233, Paris, Cerf, 1976, p. 267.

⁴¹ Didyme L'Aveugle, *Sur la Genèse* ; cf. πλῆθος γνώσεως, Anastase le Sinaïte : *Hexaemeron*, coll. Orientalia Christiana Analecta n° 278, sous dir. Clement A. Kuehn et John D. Baggarly, Roma, Pontificio Institut Orientale, 2007, I, § 120 et XII, § 234.

science abondante »⁴². Selon Origène, « quiconque est rempli de la plénitude de la science devient un chérubin que Dieu conduit »⁴³. Il est possible que cette tendance interprétative des Pères de l'Église provienne de l'influence gnostique.

II.2. La hiérarchie et les services des chérubins à la cour céleste

Les chérubins sont classés parmi les êtres célestes comme les anges, les archanges et les séraphins⁴⁴. Ils disposent de six ailes⁴⁵ et d'une puissance de vision⁴⁶. Ils ont une proximité avec Dieu. Malgré cette proximité, ils sont incapables de le sonder et de le comprendre⁴⁷, c'est-à-dire de le saisir dans toute sa plénitude. La classification des chérubins d'après certains Pères de l'Église obéit à une hiérarchie dans l'angéologie céleste. Ainsi, ils sont classés supérieurs aux séraphins⁴⁸. D'après Denys, la hiérarchie céleste est classée en trois triades, à savoir : une première triade composée des Séraphins, des Chérubins et des Trônes ; une seconde triade composée des Dominations, des Vertus et des Puissances ; et enfin une troisième triade composée des Principautés, des Archanges et des Anges⁴⁹. Jean Chrysostome⁵⁰ et Denys se rejoignent dans leur classification. Les séraphins et les chérubins sont des voisins immédiats dans cette hiérarchie et entourent le trône céleste⁵¹ de façon permanente.

Étant donné que les chérubins se situent dans une proximité immédiate avec le trône divin, ils reçoivent « les premières illuminations hiérarchiques, dans tout leur éclat »⁵². Ils ont donc une rela-

⁴² Origène, *Homélie sur Ézéchiël*, coll. Sources Chrétiennes n° 352, Paris, Cerf, 1989, p. 93, n° 1 ; Philon d'Alexandrie, *Quaestiones et Solutiones in Exodum*, II, § 62, coll. Œuvres de Philon d'Alexandrie n° 34c, Paris, Cerf, 1992. Clément d'Alexandrie affirme que le nom des chérubins signifie « la connaissance ». Cf. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, § 35:6, p. 83.

⁴³ Origène, *Homélie sur Ézéchiël*, p. 93.

⁴⁴ Barthélemy, *Écrits Apocryphes Chrétiens I*, 13:1, p. 331.

⁴⁵ *Les Constitutions apostoliques*, Tome III, Livre VII, § 35:3 ; *Les Constitutions apostoliques*, Tome III, Livre VIII, § 27 ; Anastase le Sinaïte : *Hexaameron*, IV, § 351.

⁴⁶ Chrysostome, *L'Incompréhensibilité de Dieu*, § 193.

⁴⁷ Chrysostome, *L'Incompréhensibilité de Dieu*, § 57.

⁴⁸ Chrysostome, *L'Incompréhensibilité de Dieu*, § 273.

⁴⁹ Denys, *La Hiérarchie Céleste*, pp. 48-49.

⁵⁰ Chrysostome, *L'Incompréhensibilité de Dieu*, § 273.

⁵¹ Denys, *La Hiérarchie Céleste*, § 6:2.

⁵² Denys, *La Hiérarchie Céleste*, p. 49.

tion directe avec Dieu, sans intermédiaire, qui leur donne le pouvoir de connaître et « de transmettre généreusement aux ordres inférieurs ces dons divins dont ils ont été comblés à leur source même »⁵³, la connaissance et l'effusion de la sagesse reçue⁵⁴.

« C'est ainsi que les Chérubins très saints sur qui Dieu est transporté, selon la vision d'Ézéchiël, sont couverts d'yeux de partout. Ils sont dits couverts d'yeux au point que leur dos aussi et leur poitrine ont des yeux mystérieux qui contemplent les grands spectacles surnaturels. Or c'est la plénitude de la connaissance que signifie le mot de Chérubins : d'où il ressort qu'ils voient ce qu'ils savent [...] »⁵⁵.

L'hommage à la gloire de Dieu est aussi l'un des services célestes des chérubins. D'après Clément d'Alexandrie⁵⁶ et Jean Chrysostome⁵⁷, parmi les êtres célestes qui psalmodient constamment Dieu, figurent les séraphins et les chérubins. Ceux-ci entonnent ce cantique : « Béni soit sa gloire, du lieu où il demeure ». Cette fonction du chant n'est pas propre aux œuvres de la patristique, puisqu'elle se retrouve également dans les apocryphes. Ainsi, dans *le livre des secrets d'Hénoch* (ou *II Hénoch*)⁵⁸, nous lisons qu'Hénoch a vu sept catégories d'anges dont les faces brillaient plus que les rayons du soleil. Il y avait des archanges au-dessus des anges. Parmi le septième groupe d'anges figurent sept chérubins, sept créatures à six ailes et sept phénix qui chantent ensemble en chœur et d'une même voix. Dans la vision de Barthélemy sur la cour céleste, les chérubins⁵⁹ chantent le sixième hymne avec les séraphins à la gloire de Dieu⁶⁰. Dans le cadre du salut, Jean Chrysostome affirme que les noms des élus de Dieu sont inscrits

⁵³ Denys, *La Hiérarchie Céleste*, pp. 52, 108.

⁵⁴ Denys, *La Hiérarchie Céleste*, p. 108.

⁵⁵ Didyme L'Aveugle, *Sur Zacharie*, coll. Sources Chrétiennes n° 83, Paris, Cerf, 1962, I, § 332.

⁵⁶ Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, § 36:3, p. 85.

⁵⁷ Jean Chrysostome, Homélie I, *Commentaire sur St. Jean Chrysostome, Traduction française des œuvres complètes de St. Jean de Chrysostome*, Tome VIII, Bar-Le-Duc, L. Guérin et Cie, S.l., 1865, § 315 ; *Les Constitutions apostoliques*, § 35:3.

⁵⁸ A. Lukyn Williams, « The Cult of Angels at Colossae », dans *The Journal of Theological Studies* (1908), vol. X, n° 39, p. 416. 2 Hén 19,6.

⁵⁹ *Les Constitutions apostoliques*, Tome III, Livre VIII, § 27.

⁶⁰ Barthélemy, *Écrits Apocryphes Chrétiens I*, 15:8, p. 336 ; *Apoc. Paul*, 14g. À la bénédiction des apôtres par Dieu le Père, les chérubins répondent « Amen », cf. Barthélemy, *Écrits Apocryphes Chrétiens I*, 18:4 et 17.

parmi ceux des chérubins⁶¹. Ils sont vraiment des êtres célestes et sont près de Dieu. Les Pères de l'Église et les textes apocryphes que nous venons d'explorer, indiquent donc l'appartenance des chérubins à l'angéologie céleste.

II.3. Nature et fonctions

Même si les champs d'expression des fonctions des chérubins peuvent parfois varier sensiblement entre les trois sources (la Bible hébraïque, les œuvres des Pères de l'Église et les textes apocryphes), il y a davantage de similitudes que de divergences. Nous pouvons mentionner à titre d'exemple la fonction de gardien du paradis terrestre (qui consiste surtout à garder le chemin de l'arbre de vie), la fonction de chérubin assimilé à un trône divin⁶² et/ou à un chariot céleste (transporteur des âmes de certaines personnes vers le paradis céleste⁶³), mais également des fonctions telles que dialoguer⁶⁴ ou encore louer Dieu. Examinons donc chacune de ces fonctions.

II.3.a. Gardien

Les chérubins sont les gardiens du paradis terrestre (Gn 3,24). Leur fonction de gardien « donne à penser la valeur de l'objet gardé »⁶⁵ : le chemin de l'arbre de vie. Dieu a ordonné aux chérubins de garder le paradis : καὶ ἔταξε τὰ Χερουβιμ φυλάττειν τὸν παράδεισον⁶⁶. L'*Apocalypse d'Esdras* 2,13 affirme que la vie est gardée pour l'éternité par les chérubins, assertion qui rappelle le texte de Gn 3,24 où les chérubins gardaient l'arbre de vie. Selon Philon d'Alexandrie, ils sont aussi chargés de surveiller et de garder l'univers⁶⁷. Étant donné que la garde est instituée par Dieu à travers les chérubins armés d'épée, cela fait

⁶¹ Chrysostome, Homélie 79:3, *Commentaire sur St. Jean Chrysostome, Traduction française des œuvres complètes de St. Jean de Chrysostome*.

⁶² Kagmatché, *Étude comparative*, pp. 82-93.

⁶³ *Testament d'Isaac*, 7:1, dans *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I, *Apocalyptic Literature and Testaments*, sous dir. James H. Charlesworth, New York, Duke University, 1983.

⁶⁴ Joseph d'Arimatee 3:4 et 4:3, *Écrits Apocryphes Chrétiens I*, pp. 349 et 352.

⁶⁵ Didyme L'Aveugle, *Sur la Genèse*, coll. Sources Chrétiennes n° 233, Paris, Cerf, 1976, p. 269 ; Philon d'Alexandrie, *De Cherubim*, § 1 et 11, Paris, Cerf, 1963.

⁶⁶ *Anastase le Sinaïte: Hexaemeron*, VIIa, § 373.

⁶⁷ *Quaestiones et Solutiones in Exodum*, II, § 64-65 et 68. Les deux chérubins du propitiatoire sont le symbole de deux puissances : la puissance créatrice de Dieu et la puissance royale par laquelle Dieu règne sur tout ce qu'il a créé (Ex 25,22a et b).

d'eux des êtres qui servent de guides aux humains. Et selon le plan divin, sans eux les saints ne peuvent pas entrer au paradis. Si les chérubins font comprendre à l'humain la nécessité de participer à la connaissance de la Vérité pour entrer dans le Royaume, l'épée lui signifie que cette marche pour entrer dans le Royaume de Dieu est pénible⁶⁸. Philomène, racontant la théophanie de la résurrection de Jésus, écrit qu'autour du tombeau était déployée une armée d'anges au premier rang desquels se trouvaient les chérubins⁶⁹. Ces derniers encerclent et gardent l'Église de tous les côtés avec leur épée flamboyante⁷⁰. Ce sont des êtres vivants dotés d'intelligence et capables d'écrire à Jésus :

« Nous chérubins et êtres à six ailes qui avons été chargés par ta divinité de garder le jardin du paradis, nous te faisons connaître ceci par l'intermédiaire du brigand... lorsque nous vîmes la marque des clous du brigand qui fut crucifié avec toi et l'éclat des lettres de ta divinité [...] »⁷¹.

D'après ce texte, le brigand crucifié avec Jésus arrivé au paradis dialogue avec les chérubins qui gardaient l'entrée.

II.3.b. Le trône divin

Dans la cour céleste, les chérubins sont des serviteurs et ils se tiennent près du trône divin⁷². D'après *1 Hén* 71,⁷⁷³ ce sont des anges qui ne dorment pas et qui gardent le trône de Dieu. Ils constituent aussi, en soi, un trône divin pour le Roi céleste (Dieu). Dans le texte éthiopien du *Testament d'Abraham B* 6⁷⁴, les chérubins assistent au jugement divin aux côtés des anges, des archanges et des séraphins. Ils sont subordonnés à l'ange Gabriel⁷⁵. Au nombre de sept chérubins⁷⁶, ils habitent le sixième ciel et on les retrouve au septième ciel

⁶⁸ Didyme L'Aveugle, *Sur la Genèse*, p. 273.

⁶⁹ Barthélemy, *Écrits Apocryphes Chrétiens I*, 8:4, p. 323.

⁷⁰ *Anastase le Sinaïte: Hexaemeron*, XI, § 487 et XII, § 140, § 192, § 239 ; *Apoc. de Moïse*, 28:3.

⁷¹ Joseph d'Arimatee, *Écrits Apocryphes Chrétiens I*, 4:3, p. 352.

⁷² Jean Damascène, *Le visage de l'invisible*, Paris, Migne, 1994, § I:15 ; Denys, *La Hiérarchie Céleste*, § VI:2.

⁷³ Cette même idée est redite dans *1 Hén* 14,8 ; *2 Hén* 21,1 ; 22,3. Ils sont présentés dans ces textes comme ayant six ailes.

⁷⁴ Mathias Delcor, *Le Testament d'Abraham*, Leiden, Brill, 1973, p. 221.

⁷⁵ *1 Hén* 20,7.

⁷⁶ *2 Hén* 19,6 ; *Hén Sl.* 19,6.

où ils entourent le trône divin⁷⁷. Comme le disent les textes 1 S 4,4, 2 S 6,2 et Ps 79,2, le trône de Dieu dans les cieux est formé de chérubins⁷⁸. Grégoire de Nazianze et Chrysostome l'expriment de cette manière : Θεοῦ θρόνος τὰ Χερουβιμ (« Dieu a pour trône les chérubins »⁷⁹). Dans la grande doxologie des *Constitutions apostoliques*, on voit encore cette notion de Dieu siégeant sur les chérubins : ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβιμ (« Toi qui trônes sur les chérubins »⁸⁰). L'évêque d'Antioche, Babylas, voit dans une vision Dieu le roi d'en haut trôner sur les chérubins⁸¹. L'*Apocalypse de Moïse* fait également savoir que Dieu apparaît au paradis monté sur son trône de chérubins, précédé d'anges qui chantent des hymnes de gloire⁸². Ce trône de chérubins est l'expression de la royauté de Dieu⁸³ et du Christ. Le Christ également montera sur le char de chérubins. Pour le cas du Christ, cela se vérifie dans l'apocryphe de la *Dormition de Marie* où Jésus revient sur terre dans sa gloire, Χριστός καθήμενος ἐπὶ θρόνου Χερουβιμ (« Christ assis sur un trône de chérubins »), accompagné d'une multitude d'anges pour honorer la sainte et vierge Marie pour l'ascension de son corps au paradis⁸⁴.

Et l'ascension de Jésus s'est faite sur une monture de chérubins⁸⁵. Le prophète Élie est monté au ciel sur un char de chérubins :

⁷⁷ 2 Hén 20,1 ; Hén Sl. 20,1.

⁷⁸ Kagmatché, *Étude comparative*, pp. 82-83.

⁷⁹ Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, coll. Sources Chrétiennes n° 358, Paris, Cerf, 1990, discours 41, § 12, p. 343.

⁸⁰ *Les Constitutions apostoliques*, Tome III, Livre VIII, § 47:1 et Tome III, Livre VI, § 30:8.

⁸¹ Jean Chrysostome, *Sur Babylas*, coll. Sources Chrétiennes n° 362, Paris, Cerf, 1990, p. 135.

⁸² *Apoc. de Moïse* 22:3 ; 38:3. Le texte deutérocanonique Si 49,8 dit également que c'est Ézéchiël qui vit une vision de gloire et que Dieu lui-même montera sur le char des chérubins.

⁸³ Kagmatché, *Étude comparative*, pp. 83-89.

⁸⁴ « Mariae Dormitio » dans *Apocalypses Apocryphae. Mosis, Esdrae, Pauli, Iohan-nis, Item Mariae Dormitio. Additis Evangeliorum et Actium Apocryphorum Supplementis*, sous dir. Constantinus Tischendorf, Lipsiae, 1866. Voir aussi *Dormition de Marie du Pseudo-Jean 38*, dans *Écrits Apocryphes Chrétiens I*, p. 183. Cette notion de Jésus monté sur le char de chérubins se trouve également dans *Apoc. Esd.* 2,26 note, *Apocalypsis Esdrae*, sous dir. Otto Wahl, Leiden, Brill, 1977 ; *Assomption de Marie 22:24*, dans *Écrits Apocryphes Chrétiens II*, Paris, Gallimard, 2005, p. 227. Il y a aussi la fonction de protection que Jésus assigne aux chérubins pour veiller sur sa mère. *Apoc. Esd.* 2,13 où il est plus explicite qu'ils sont chargés de garder la vie.

⁸⁵ *Passion de Jacques 16,1*, dans *Écrits Apocryphes Chrétiens II*, p. 784 ; *Anastase le Sinaïte: Hexaameron*, IV, § 351.

ὁ ἠνιοχῶν τὰ Χερουβιμ, ὁ ἄμαρτι πῦρινω εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἄρας τὸν προφήτης Ἑλίαν⁸⁶, Dieu, toi qui « diriges les chérubins, [...] qui as enlevé le prophète Élie vers les cieux sur un char de feu [...] ». Les chérubins n'ont pas seulement constitué un trône céleste pour Dieu, ils sont également présentés comme un char pour Jésus.

II.3.c. Le chariot céleste

Les chérubins sont souvent représentés comme des chariots divins, et plus particulièrement comme des montures pour transporter les âmes ou les corps des défunts vers le paradis. Ainsi, le juste Abraham a été enlevé au ciel sur un chariot de chérubins⁸⁷. Le *Testament d'Abraham* A 10,1 dit : Et l'archange Michaël descendit et « prit Abraham sur un chariot de Chérubins » (ἐλάβεν τὸν Ἀβραάμ ἐπὶ ἄρματος Χερουβικῶν) qui se posa sur les nuages, « et il l'enleva dans les airs supérieurs du ciel » (καὶ ὕψωσον αὐτὸν εἰς τὸν αἰθέρα τοῦ οὐρανοῦ)⁸⁸. Ce char de chérubins transporte donc les âmes des morts vers la destinée éternelle. Le fragment E. du texte (*Testament d'Abraham* A 10,1 et 8-15)⁸⁹ ajoute que le patriarche Abraham a assisté au jugement post-mortem et que les chérubins avaient deux livres dans lesquels le juge et la cour pouvaient lire tous les actes d'assassinat et d'adultère de l'âme. La même idée se trouve dans l'*Apocalypse de Paul* au chapitre 14, où les chérubins, les archanges et les vingt-quatre anciens assistèrent, dans le paradis, au jugement divin en chantant des hymnes et des louanges à Dieu⁹⁰. En résumé, les chérubins font partie intégrante du conseil divin et ils participent au jugement divin avec toute l'armée des cieux : séraphins, anges et

⁸⁶ *Apoc. Esd.* 7,6, *Apocalypsis Esdrae*, pp. 33-34 ; Dale C. Allison, *Testament of Abraham*, Berlin/New York, De Gruyter, 2003, p. 214. Cette montée du prophète fait écho à l'histoire de 2 Rois 2,2-11.

⁸⁷ *T. AbrA* 9,8 ; Dale, *Testament of Abraham*, p. 65. Le *Testament d'Isaac* 7,1-2 nous laisse comprendre qu'à la mort du patriarche Isaac, Dieu envoya l'archange Michel pour escorter l'ascension de son âme vers les cieux. Il le fit monter sur son saint chariot de chérubins vers les cieux où les chérubins louent Dieu près de son trône. « The Old Testament Pseudepigrapha », vol. I, dans *Apocalyptic Literature and Testaments*, sous dir. James H. Charlesworth, New York, Duke University, 1983.

⁸⁸ *T. AbrA* 10,1 ; Dale, *Testament of Abraham*, p. 221 ; Delcor, *Le Testament d'Abraham*, p. 127.

⁸⁹ *T. AbrA* 10,1 et 8 ; Dale, *Testament of Abraham*, pp. 254 et 259.

⁹⁰ *Apoc. Paul* 14 ; James Keith Elliott, *The Apocryphal New Testament. A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 625.

principautés ; et ils joignent eux aussi leur voix à la voix des autres êtres célestes pour rendre gloire à Dieu⁹¹.

II.4. Prière et formule magique

D'après le *Testament de Salomon* 18,34, en cas de maladie, on pouvait oindre le malade d'huile et par une invocation magique prier les chérubins et les séraphins afin que le malade obtienne la guérison⁹². Dans la prière de pénitence d'Ève, pendant la maladie de son mari Adam, elle dit avoir offensé Dieu et d'autres êtres angéliques parmi lesquels sont mentionnés les chérubins : ὁ θεός, ἡμάρτον, ὁ πατήρ τῶν πάντων, ἡμάρτον σοί, ἡμάρτον εἰς τοὺς ἐκλεκτοὺς σου ἀγγέλους, ἡμάρτον εἰς τὰ Χερουβιμ⁹³ (« Ô Dieu, j'ai péché, ô père de tous, j'ai péché envers toi, j'ai péché envers tes anges élus, j'ai péché envers les chérubins »). Ces chérubins n'étaient pas simplement des anges, mais constituaient des êtres qu'on pouvait offenser, et leur invocation pendant une maladie pouvait entraîner la guérison.

III. Les chérubins bibliques dans l'art de la Renaissance

Après avoir interrogé le judaïsme, les textes apocryphes et les Pères de l'Église, qui nous ont présenté les chérubins comme des anges, la question est de savoir comment les artistes de la Renaissance concevaient les chérubins ? Quelles images ont-ils pu mettre sur le mot « chérubin » ? Il faut admettre que les interprétations rabbiniques de כְּרֻב par כְּרַבִּיא = *Ké-rabia* « comme un enfant »⁹⁴, la conception du chérubin propre aux écrits apocryphes et l'apport des Pères de l'Église à ce sujet, ont fortement influencé les artistes de la Renaissance pour représenter iconographiquement les chérubins bibliques en forme de bébés ailés⁹⁵. D'où le fait que dans l'imaginaire collectif, les chérubins bibliques ne sont souvent uniquement que de petits angelots. Ainsi en Occident, depuis la Renaissance, les voussures et tympans des églises et des édifices religieux furent ornés

⁹¹ 1 Hén 61,1-11.

⁹² T. Sal. 18,34 ; Peter Busch, *Das Testament Salomos*, Berlin/New York, De Gruyter, 2006, p. 229 ; Dennis C. Duling, « Testament of Salomon in The Old Testament Pseudepigrapha », vol. 1, dans *Apocalyptic Literature and Testaments*, sous dir. James H. Charlesworth, New York, Duke University, 1983, p. 981.

⁹³ *Apoc. de Moïse* 32,1-2.

⁹⁴ *Sukkah* 5b, dans *Babylonian Talmud*, 1990.

⁹⁵ Rabinowitz, « Cherub », p. 399.

par des chérubins. Les artistes de cette période ont souvent représenté les chérubins sous forme de bébés ailés ou d'angelots pouspins, symboles de l'innocence⁹⁶. L'hôpital des Innocents à Florence, en Italie, daté de la deuxième moitié du XV^e siècle, nous présente la scène de l'Ange annonciateur d'Andrea della Robbia dans un cadre semi-circulaire encadré de chérubins (bébés ailés)⁹⁷. À la fin du XV^e siècle, une sculpture française du Louvre, présente Dieu le Père entouré de chérubins⁹⁸. La voûte du cloître de Jeronimos, à Lisbonne au Portugal, comporte un cercle dans lequel est inscrit un chérubin avec une double paire d'ailes. Le cercle dans lequel est inscrit ce chérubin rappelle la roue du char divin⁹⁹. La Basilique St-Pierre du Vatican est, elle aussi, flanquée de ces angelots chérubins ailés.

Pendant, les chérubins en forme d'adultes ailés étaient aussi présents, surtout ceux du jardin d'Éden armés d'une épée¹⁰⁰. L'art de la Renaissance n'a pas oublié non plus les chérubins d'Ézéchiel souvent sculptés sur des tympans et dans les voussures. Il y a eu des représentations du Christ en majesté dans une mandorle, entouré des quatre êtres vivants de l'Apocalypse de Jean (Ap 4,6-8) qui faisaient déjà référence aux chérubins d'Ézéchiel (le lion, le taureau, l'homme et l'aigle). Nous pouvons citer dans ce cadre les portails des cathédrales du Mans et d'Arles¹⁰¹. Ces quatre êtres, devenus des tétramorphes, sont les symboles des quatre Évangiles ou apôtres¹⁰². Plusieurs églises en France portent cette signature du tétramorphe.

⁹⁶ Lee Faber, *Le grand livre des anges. Le guide illustré des êtres célestes et traditions angéliques*, Champs-sur-Marne, Original Books, 2010, p. 152. Les bébés ou les très jeunes enfants furent qualifiés de chérubins.

⁹⁷ Jeanne Villette, *L'Ange dans l'Art d'Occident du XII^e au XVI^e siècle*, Thèse de Doctorat, Paris, Laurens H., 1941, pl. XVIII, n° 1.

⁹⁸ Villette, *L'Ange dans l'Art d'Occident*, pl. XVIII, n° 3.

⁹⁹ Philippe Olivier, *Les Séraphins et les Chérubins*, Paris, De Vecchi, 2000, p. 66.

¹⁰⁰ Faber, *Le grand livre des anges*, p. 96 ; Villette, *L'Ange dans l'Art d'Occident*, pl. XVIII, n° 2. Dans cette scène du jardin d'Éden on constate que seul un chérubin armé d'épée fut représenté, alors que le texte de Gn 3,24 évoque des chérubins au pluriel.

¹⁰¹ Émile Mâle, *L'art religieux du XII^e siècle en France : étude sur les origines de l'iconographie du Moyen Âge*, Paris, A. Colin, 1953, figs. 220 et 223. On pourrait aussi ajouter à cette liste, les tympans de St-Aventin, Valcabrière et de Carenac, cf. même ouvrage, p. 379, fig. 218.

¹⁰² Kagmatché, *Étude comparative*, p. 125 et n° 258. Les Pères de l'Église et le christianisme ont fait de ces êtres vivants des emblèmes pour les quatre apôtres : le lion pour Marc, le taureau pour Luc, l'homme pour Matthieu et l'aigle pour Jean.

Conclusion

Au regard de cette recherche, on peut conclure que les images des chérubins, tels que nous les connaissons aujourd'hui, nous proviennent des interprétations du judaïsme, des textes apocryphes et des Pères de l'Église. Toutes ces sources, bien que reconnaissant les différentes fonctions bibliques des chérubins, ont également attribué d'autres fonctions à ceux-ci, notamment en les classant comme des êtres capables de dialoguer¹⁰³, de louer Dieu, et en leur attribuant des fonctions de chariots célestes : corbillards des âmes vers le paradis¹⁰⁴. Invoquer et adresser des prières aux chérubins sont des fonctions spécifiques aux textes apocryphes et aux Pères de l'Église. Quant au fait de les représenter sous forme de bébés poupins, cela relève d'une image issue du judaïsme de par sa définition de כְּרוּב par כְּרַבִּיא = *Ké-rabia* « comme un enfant »¹⁰⁵. Sa forme plus grande, adulte, avec des ailes, résulte de la description et de la classification des chérubins perçus comme des anges dans les textes apocryphes et des Pères de l'Église.

Une question se pose toutefois : compte tenu que le mot מַלְאָךְ ; « messenger/ange »¹⁰⁶ dans la Bible hébraïque n'a jamais été associé aux chérubins bibliques, peut-on alors les classer avec certitude dans l'angéologie ? Une étude approfondie des textes de Gn 3,24 et d'Éz 1,1-12 et 10,1-15 démontrerait que les chérubins bibliques sont bien classés dans la sphère des anges. À cela s'ajouterait la définition de כְּרוּב par les rabbins talmudistes, et surtout par les apocryphes et les interprétations des Pères de l'Église.

L'art de la Renaissance a donc sculpté et dessiné les chérubins d'après les descriptions de son temps et d'après les définitions établies par les sources ci-dessus. ■

¹⁰³ *Écrits Apocryphes Chrétiens II*, pp. 337-338 et 349-350.

¹⁰⁴ *T. Isaac* 7,1 ; *The Old Testament Pseudepigrapha*.

¹⁰⁵ *Ḥagigah* 13b, note 5, dans *Babylonian Talmud*, 1990 ; *Sukkah* 5b, note 2, dans *Babylonian Talmud*, 1990.

¹⁰⁶ Helmer Ringgren et al., מַלְאָךְ dans *Theological Dictionary of Old Testament*, vol. 8, sous dir. Gerhard Johannes Botterweck, Helmer Ringgren et Heinz-Josef Fabry, Michigan/Cambridge, Grand Rapids, 1997, pp. 308, 315-316. Ce mot apparaît 213 fois dans la Bible hébraïque et se réfère à la fois au messenger humain et divin, et il est souvent employé avec les verbes « envoyer », « parler », « dire »... cf. aussi Carol A. Newsom, « Angels », dans *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1, sous dir. David Noel Freedman, New York, Doubleday, pp. 248-253.

La figure de l'enfant dans l'évangile de Matthieu : un parcours exégétique

par **Christiane NANI**,
professeur
de lettres classiques
à la retraite,
chercheur associé à
l'IPT de Montpellier

Plusieurs raisons peuvent justifier le choix que nous avons fait d'analyser la figure de l'enfant dans l'évangile de Matthieu. Certaines peuvent paraître secondes sinon secondaires. Pourquoi, par exemple, la plupart des traductions (TOB, NBS, Colombe, BFC, PDV) parlent-elles du « serviteur » du centurion païen (Mt 8,6), alors que Matthieu emploie le terme *pais* ? D'autres sont plus profondes et essentielles : pour Matthieu, la figure de l'enfant n'est pas qu'une simple image puisqu'elle est la condition même dans laquelle Dieu a choisi de se révéler dans la personne de « l'enfant » de Bethléem (cf. Mt 2 où le terme *pais* est utilisé à dix reprises pour désigner Jésus)¹. Dans le présent travail, nous partirons des différents substantifs au moyen desquels Matthieu désigne l'enfant pour essayer de répondre à l'interrogation d'Élian Cuvillier : « Peut-on discerner, et si oui laquelle, une cohérence dans la construction narrative matthéenne de la figure de l'enfant, du début à la fin de son évangile ? »².

Une analyse du vocabulaire du premier évangile permet de constater que le mot *pais* est peu utilisé par Matthieu et que la notion d'enfant est rendue dans un champ lexical assez ample : *paidion*, *technon*, *korazion*, *thugatêr*, *brephos*, *néaniskos*, *parthenos* et *huios*. S'agissant de ce dernier terme, sauf exception nous ne prendrons pas en compte ses nombreuses occurrences dans la mesure où, la plupart du temps, elles renvoient à des titres désignant Jésus (Fils de Dieu,

¹ Cf. vv. 8, 9, 11, 13 (deux fois), 14, 19, 20 (deux fois), 21.

² Élian Cuvillier, *Naissance et enfance d'un Dieu. Jésus-Christ dans l'évangile de Matthieu*, Paris, Bayard, 2005, p. 99.

fils de David, fils de l'homme) qui sortent du cadre plus modeste de notre analyse. Les péripécies qui ont retenu notre attention sont donc les suivantes : Mt 11,16-19 (les enfants sur la place) ; Mt 18,1-5 (le plus grand dans le Royaume) ; Mt 19,13-15 (Jésus accueille les enfants) ; Mt 21,15-16 (les enfants dans le Temple). Il nous a également semblé intéressant de prendre en considération les miracles dans lesquels les enfants tiennent une place qu'il conviendra d'ailleurs de déterminer : la guérison de la fille d'un notable et de la femme hémorroïsse (Mt 9,18-26), le centurion païen (Mt 8,5-13) et la femme cananéenne (Mt 15,21-28). Nous terminerons notre analyse par les chapitres 1 et 2, afin de confronter les conclusions de l'étude précise du corpus matthéen au récit de l'enfance dans lequel le terme de *pais* est réservé à Jésus.

Avant de commencer notre enquête proprement dite, rappelons que l'enfant n'a pas la même place dans le monde gréco-romain que dans le monde juif de l'époque de Jésus ni, évidemment, dans notre civilisation occidentale contemporaine. Pour clarifier ces différentes visions de l'enfant, nous renvoyons aux quatre ouvrages que nous avons consultés sur le sujet³ ; nous analyserons cependant les textes sélectionnés sans nous laisser guider par telle ou telle interprétation proposée par ces travaux.

1. Matthieu 18,1-5 (// Mc 9,33-37 et Lc 9,46-48)

La péripécie se trouve juste avant le discours communautaire, après la transfiguration et les deux annonces de la mort et de la résurrection. Matthieu est le seul à introduire les paroles de Jésus par : « En vérité, je vous le déclare... » Il est aussi le seul à introduire les verbes *strephô* et *ginomai*, ainsi que la notion d'abaissement. Les deux autres évangélistes ne mettent l'accent que sur la réception de l'enfant. Matthieu est encore le seul à instituer un véritable dialogue entre les disciples et Jésus : la question est explicite, alors que chez Marc et Luc, Jésus « lit » dans les pensées des disciples et il n'y a pas vraiment de dialogue, mais un enseignement de Jésus. En étudiant cette péripécie verset par verset, nous allons essayer de définir avec plus de précision le message du Jésus matthéen.

³ Marcia J. Bunge, *The Child in the Bible*, Cambridge, Eerdmans Publishing, 2008 ; Simon Légasse, *Jésus et l'enfant. « Enfants », « petits » et « simples » dans la tradition synoptique*, coll. « Études Bibliques », Paris, Gabalda, 1969 ; Hans-Ruedi Weber, *Jésus et les enfants*, coll. « Foi chrétienne », Paris, Le Centurion, 1980 ; Cornelia B. Horn, *Children in Late Ancient Christianity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

– v. 1 : les disciples interpellent Jésus et lui posent la question au style direct et en utilisant les termes « (le) plus grand » et « Royaume des cieux ». Matthieu institue un dialogue entre les disciples et Jésus avec une question explicite. En outre, la question est posée avec le verbe *être* : il s'agit donc d'un état à avoir selon les disciples et d'un état qui est universel (*tis* sans précision). En outre, ce verbe est au présent : notons que les disciples ne font pas référence à un devenir mais à un présent. Leur question n'inclut aucune notion d'évolution, ni aucune vision eschatologique, mais insiste sur un état (on peut penser qu'ils le considèrent comme déjà atteint et que, dans une certaine mesure, ils demandent à Jésus un jugement sur l'aujourd'hui de leur engagement). Jésus ne répond pas à la question, mais il prend un exemple concret et effectue ainsi un déplacement. Car au verbe *être* des disciples succède une série de verbes d'action : *appeler*, *placer*, puis dans les paroles mêmes, *changer*, *devenir* (qui, en lui-même, indique un futur, donc une action vers...), *entrer*. La première constatation est donc qu'à une question d'ordre statique, Jésus répond par une série de mouvements : il déplace la question dans une dynamique.

– v. 2 : le verbe *istêmi* signifie *placer* mais avec la notion d'*élever*, *dresser* : en plaçant l'enfant « au milieu », Jésus lui donne donc la première place, dans un mouvement d'élévation (nous verrons qu'en Mt 19,13-15, Jésus prend les enfants dans ses bras). En outre, le terme enfant est employé sans article et rien, dans le contexte, ne signale la présence d'une foule dans laquelle il y aurait d'autres enfants. Cet enfant n'a d'existence que par sa valeur d'exemple.

– v. 3 : quand Jésus prend la parole, ses premiers mots (« si... ne... pas ») ont une valeur quasi impérative. Cela énonce une nécessité, et cette nécessité est indiquée par le verbe *strephô* qui signifie *tourner*, *retourner* puis *se tourner* (*se convertir* est la traduction en latin et elle ne rend pas totalement le sens initial qui ne comporte pas de connotation morale). Ce verbe est lié à : « Si vous [...] ne devenez comme les enfants », c'est-à-dire : « Si vous ne vous retournez pas pour devenir comme les enfants ». Une explication possible de cette conditionnelle pourrait être : « Si vous ne reprenez pas votre enfance en main », « si vous ne retrouvez pas en vous ce qui est l'enfant » (c'est-à-dire « celui qui est prêt à... » : interprétation possible à partir du verbe *appeler* qui sous-entend une réponse à l'appel). Et la principale qui suit a également un verbe de mouvement : *entrer*. Là encore, à la question des disciples qui demandaient une évaluation sur un état, Jésus répond par une possibilité de mouvement positif « vers » et ne donne aucune hiérarchisation. Dans la première partie de sa réponse, Jésus déplace donc la question des disciples et leur propose

un chemin à suivre et non un état à acquérir. Ce chemin à suivre, Jésus le traduit avec son lot de verbes de mouvement qui met l'enfant dans une dynamique. La deuxième partie de la réponse, dans le verset qui suit, change de registre de vocabulaire et répond à la question des disciples ; pour preuve le retour du verbe *être* (implicite dans certaines traductions françaises) et du superlatif.

– v. 4 : de « les enfants » on passe à « cet enfant », et au verbe *se faire petit*. La phrase reste assez obscure : pourquoi cet enfant devrait-il se faire petit ? On sait en outre que, dans le Nouveau Testament, le verbe *tapeinô* peut être entendu comme *perdre son statut* et, dans ce cas précis, perdre son statut de « référence »⁴. Au sens propre, il s'utilise pour les montagnes par exemple ; d'où *se faire petit* et *abaisser* au sens propre, ou *diminuer* au sens figuré. Une interprétation possible est de mettre en relation *placer au milieu* et *se faire petit*, car le premier geste donne de l'importance à cet enfant, tandis que le deuxième, au contraire, le place parmi les autres. Dans ce cas, il ne s'agirait pas d'un geste d'humilité mais de solidarité : l'enfant se mettant au même niveau que les autres ; cela pourrait être confirmé par le verbe qui suit : *accueillir*. L'enfant « debout » devient celui qui « veut être avec les autres », Jésus donnant à l'enfant un rôle actif : se mettre en mouvement pour être solidaire. Cet enfant, ainsi, conserve son statut de sujet actif mis en valeur au début par le verbe employé par Matthieu *appeler* (notons que Marc emploie *prendre*).

– v. 5 : la dernière partie de la réponse repose essentiellement sur le verbe *accueillir* et introduit un parallélisme entre deux accueils (celui de l'enfant que Jésus a appelé au v. 1 et qui a répondu à l'appel, et celui de Jésus lui-même). Une interprétation possible est la mise en relation du geste de Jésus avec la réponse de l'enfant (*se faire petit*) : cela est confirmé par le verbe *accueillir* dans le sens de *prendre en charge*. Et nous pouvons dire avec Thomas Long : « Nous sommes, ici, en présence d'une 'histoire-correction' qui est une histoire-déclaration dans laquelle les paroles de Jésus apportent des corrections à l'opinion de quelqu'un d'autre. L'effet voulu par ce procédé est d'accompagner le mouvement du lecteur d'une opinion à une autre »⁵.

⁴ Le verbe *tapeinô*, comme le substantif latin *humilitas* se réfère à la terre (*humus* en latin) et, d'ailleurs, le dictionnaire Gaffiot ne donne le sens *faible/modeste* qu'en 3^e et 4^e sens. Il semble donc possible de privilégier le sens premier *être/mettre près du sol*, ce qui permet de ne pas donner un sens moralisateur, voire « dolorique », à ce terme ici. Dans le N.T., on ne le trouve que dans huit occurrences et souvent au sens propre comme en Lc 3,5.

⁵ Thomas Long, *Pratiques de la prédication*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 125.

Cette première étude nous permet de dessiner quelques-unes des qualités de l'enfant : un sujet qui répond à l'appel et qui est dans une dynamique non pas tant de conversion mais de prise en charge de son présent, dans une attitude qui le fait exemple non de l'être mais de l'agir. La formule *epi tô onomati mou* peut se traduire par « à la suite de mon nom », traduction sans doute maladroite mais qui reste dans la dynamique du début de la péricope : « appelant ». Ainsi, le lien entre *accueillir un enfant* et *accueillir Jésus* devient un lien de dynamique : accueillir un enfant permet de passer de l'état statique à la marche vers celui qui appelle à une nouveauté de vie.

2. Matthieu 19,13-15 (// Mc 10,13-16, Lc 18,15-16)

Cette péricope conclut le discours communautaire et Matthieu est le seul à placer les deux péripécopes concernant directement des enfants autour de ce discours ; cela peut signifier qu'outre les règles édictées dans ce discours, l'attitude pour les recevoir est importante et doit être celle d'un enfant. L'enfant et le Royaume étant fréquemment liés chez Matthieu, le discours communautaire est ainsi enchâssé dans une vision du Royaume. Nous pourrions dire que Mt 18,1-5 et Mt 19,13-15 fonctionnent comme une expérience de physique : la première péricope expose l'hypothèse (péricope pédagogique) et la deuxième la reprend sous forme d'expérience pratique. Analysons la péricope dans le détail :

– v. 13 : les « enfants » sont sujet d'un aoriste passif. Ils sont donc traités en objet au début de la péricope et, dans un certain sens, c'est Jésus qui les fait passer de l'état d'objet à l'état de sujet. Jésus ne considère pas les agents qui d'ailleurs, grammaticalement, sont absents du texte, mais les enfants eux-mêmes et ils sont sujet du verbe *elthein* : la dynamique est la chose essentielle mise en lumière par le passage du verbe *être amené* au verbe *venir à*.

– v. 14 : les paroles de Jésus sont organisées autour d'un « car » qui, à première vue, est tout à fait logique. Mais il n'est dit nulle part qu'il faille s'approcher de Jésus pour avoir le Royaume ; il est dit que, étant donné que les enfants ont les caractéristiques nécessaires pour obtenir le Royaume, ils peuvent s'approcher de Jésus. Donc, ce n'est pas le fait d'être proche de Jésus qui conditionne l'entrée dans le Royaume mais le contraire, semble-t-il. Et cela pourrait éclaircir la rencontre qui suit avec le jeune homme riche : il ne peut pas suivre Jésus, car il n'a pas les caractéristiques de l'enfant (tout laisser pour répondre à l'appel) alors que, dans sa pensée, probablement, il voudrait suivre Jésus pour acquérir ces caractéristiques. La première partie du

verset joue sur les verbes *aphiemi* et *kôluô* – dont nous pourrions radicaliser la traduction avec *permettre* et *interdire*. Dans cette perspective, « venir à moi » est complément des deux verbes et, du coup, devient l'élément essentiel. Cette interprétation n'est pas complètement arbitraire, puisque c'est parce que Jésus les autorise à devenir sujets qu'ils peuvent faire la démarche de s'approcher de lui : il ne les appelle pas, mais il les délie de leur nature d'objets pour les conduire à celle de sujets (*erkomai* étant l'exact opposé de *prospherô*). Une dernière observation concernant ce verset : la traduction généralement acceptée est « à ceux qui leur ressemblent » (version Louis Second par exemple). Il nous semble opportun de proposer « à de telles personnes » ou « à ceux qui sont ainsi faits » : avec une telle nuance, il ne s'agit plus de ressemblance mais d'existence intrinsèque, de façon d'être et non d'avoir une attitude. L'enfant n'est plus seulement un exemple mais une catégorie d'être.

– v. 15 : généralement, les traductions transforment le participe passé et proposent deux indépendantes reliées par « et ». Pourtant, il s'agit bien d'un participe : en quelque sorte, l'action de *epithemi* est donc subordonnée à celle de partir et l'action principale est bien le départ. L'imposition des mains est présentée comme passée et subordonnée, comme si elle n'avait pas grande importance (elle est d'ailleurs absente chez Luc). Jésus conclut son discours communautaire et s'en va : il a tout dit ; à la foule et aux disciples d'en tirer les conséquences.

Au terme de l'étude de ces deux péripécies, nous pouvons, déjà tirer quelques conclusions. La première est que le Jésus matthéen voit en l'enfant un acteur qui est *en marche vers* et cet acteur, nous le retrouvons dans les Béatitudes dont le premier mot est *ashrei* en hébreu⁶. Ne pourrait-on pas combiner les deux interprétations, car *être heureux* n'est-ce pas aussi *être en marche*, c'est-à-dire ne pas être sûr de sa complétude mais en quête d'apprendre, de découvrir, de s'émerveiller ? Les propos d'Élián Cuvillier : « Se convertir et devenir comme des enfants, c'est donc se comprendre comme non autonome, non suffisant »⁷ semblent en contradiction avec notre conclusion, mais on peut penser qu'en étant « non suffisants », les enfants

⁶ La traduction d'André Chouraqui, qui ne fait pas l'unanimité dans le domaine exégétique et qui, par certains côtés, mérite qu'on s'attarde sur ses interprétations, a, ici, l'avantage de proposer une traduction qui met en valeur le lien entre le « mouvement vers » et le « bonheur ».

⁷ Élián Cuvillier, « L'évangile de Matthieu » dans *Le Nouveau Testament commenté*, sous dir. Camille Focant et Daniel Marguerat, Paris/Genève, Bayard/Labor et Fides, 2012, p. 98.

ont justement la possibilité de se précipiter vers l'autre pour accomplir, sans l'entrave de la complétude des adultes, la volonté de Jésus qui les appelle. En effet, il ne faut pas oublier que, dans les deux péripécopes, c'est d'abord parce qu'ils sont appelés qu'ils peuvent devenir autonomes et héritiers du Royaume. Enfin, « devenez comme les enfants » pourrait être interprété à la manière de Luther : devenir « suiveur du Christ », « vivant en Christ », sans chercher les œuvres qui viendront ensuite. L'enfant qu'appelle Jésus est celui qui, en entendant l'appel, entend la confiance et l'amour, et est donc prêt à se lancer dans l'aventure. L'enfant dont nous parle l'évangile de Matthieu dans ces deux péripécopes correspond bien à cette définition anthropologique de qui peut avoir confiance et de qui peut aimer, et donc entrer dans le Royaume⁸.

3. Matthieu 11,16-19 (// Lc 7,31-35)

Cette péripécopie se trouve à peu près sous la même forme chez Matthieu et Luc et le contexte est le même : une première partie dans laquelle Jean le Baptiste fait interroger Jésus, une réponse de Jésus qui renvoie les messagers de Jean aux miracles qu'il a accomplis, puis un discours à la foule qui se termine par notre péripécopie. Celle-ci est introduite de façon légèrement différente chez Matthieu et chez Luc : Luc privilégie la double interrogation (ce qui laisse entendre qu'il se pose d'abord la question puis qu'il la soumet à la foule) alors que Matthieu répond à la question par une proposition affirmative : « Elle est comparable à... »

L'image que Jésus nous décrit est en soi toute simple : des enfants jouent sur la place du marché, quoi de plus naturel ? Les enfants, quand le temps le permet, prennent plaisir à jouer dehors et Jésus a sans doute vu cette scène de nombreuses fois, peut-être même a-t-il lui-même joué sur la place de son village. Dans ce jeu, il y a deux groupes d'enfants et l'un des deux cherche à conduire le jeu et à l'influencer. Ce jeu d'enfants choisi par Jésus semble entrer dans la logique globale du thème de l'enfant chez Matthieu. En effet, dans les phrases qui précèdent nous trouvons le thème de l'« occasion de chute » (v. 6), du « plus grand/petit » dans le Royaume (v. 11) et des *ptôchoi* du Sermon sur la Montagne (v. 5).

⁸ Eberhard Jüngel, « *Homo humanus* » *RThPh* 119 (1987), p. 69 : « Nul ne peut aimer de lui-même. Il doit d'abord être aimé et recevoir de l'affection. Nul ne peut avoir confiance de lui-même. Il doit d'abord rencontrer de la confiance pour sortir sans crainte de lui-même et faire confiance en quelqu'un d'autre. »

Le respect de la grammaire nous amène à prendre « les enfants » (et non un seul des deux groupes) comme le comparant et ainsi la comparaison ne scinde pas « la génération » en deux, mais établit une exacte correspondance entre les deux termes « génération » et « enfants ».

Manifestement, l'un des deux groupes d'enfants prend le rôle de meneur de jeu et lance l'idée de ce à quoi on doit jouer. Devant le refus des autres, les premiers enfants passent à un autre jeu, mais quand les autres ne se plient pas et ne veulent jouer ni à un jeu ni à l'autre, ils s'en plaignent. Cette génération, dit Jésus, se comporte de la même façon, c'est-à-dire qu'elle a les deux attitudes en son sein. Une étude plus détaillée devrait nous permettre d'affiner notre perspective. Nous allons, ici encore, procéder à une lecture verset par verset de ce bref épisode.

– v. 16 : la racine *omoios* permet de passer de l'interrogation sur la situation présente à l'observation de la scène de jeu.

– v. 17 : le verbe *dire* à la troisième personne du pluriel (implicite dans certaines versions françaises) permet de confirmer l'hypothèse de la comparaison de la « génération » avec les deux groupes d'enfants et, de ce fait même, on doit en conclure que les deux groupes se trompent. On a beaucoup épilogué sur ce à quoi il est exactement fait allusion : on a parlé de jeu dans lequel on simule une noce puis un enterrement mais il semble que cela ait une importance relative. Il semble plus essentiel de mettre l'accent sur le fait que la réponse est toujours négative, quelle que soit la proposition.

– vv. 18-19b : ces versets, construits de façon parfaitement parallèle et introduits par « en effet », permettent de confirmer l'hypothèse de départ concernant la similitude. Nous retrouvons une dualité Jean-Baptiste/Jésus : cette dualité ne correspond pas à une opposition Jean-Baptiste \neq Jésus, mais bien à une non-réception des deux. Deux réflexions peuvent étayer cette hypothèse. La première est que, dans la question de départ, Jésus ne parle aucunement de similitude entre lui et Jean-Baptiste, mais bien de la comparaison de « cette génération », et le *omoia estin* confirme l'interrogation. La deuxième est que, si nous penchons vers l'interprétation Jean-Baptiste \neq Jésus, nous devons considérer que la péricope est essentiellement construite sur un chiasme : Jésus répondant à « la flûte » et Jean-Baptiste au « chant funèbre ». En effet, il semble bien que la seule identification possible soit celle de Jésus avec la joie (« il mange, il boit ») et celle de Jean-Baptiste avec la rigueur (« il ne mange ni ne boit »).

Il semble plus raisonnable de pencher pour une autre interprétation dans laquelle le verbe *dire* a pour sujet sous-entendu « la génération » et cette génération, ayant sous les yeux à la fois Jésus et Jean-

Baptiste, les refuse tous les deux. Nous pouvons, cependant, remarquer que ce qui est reproché à Jean-Baptiste est de l'ordre de l'*avoir* alors que ce qui l'est à Jésus est de l'ordre de l'*être*. En outre, il semble possible de considérer le *gar* non comme conclusif, mais comme permettant un glissement du jeu des enfants qui ne fonctionne pas, à la génération qui, elle non plus, ne fonctionne pas : elle refuse le choix qui lui est présenté et, pourrait-on dire, refuse aussi bien la repentance que propose Jean-Baptiste que la grâce que propose Jésus. L'alternative est de toute façon mauvaise selon les *ils* contenus dans le verbe *dire*.

– v. 19c : il est intéressant de noter que le *kai* qui introduit cette partie du verset n'est peut-être pas une conjonction copulative mais bien adversative « mais ». La version de Matthieu, à la différence de celle de Luc, ne met pas en cause les enfants puisque le terme employé est *ergôn* et non *technon*. On pourrait dire que la « Sagesse » peut désigner l'ensemble du dessein de Dieu et les « œuvres » seraient, ici, l'attitude de Jean-Baptiste et de Jésus ; cependant il nous semble prudent de ne pas plus nous aventurer dans cette direction car le problème de la sagesse dans le Nouveau Testament est trop complexe pour qu'on le résolve ainsi en deux mots.

En conclusion, nous pouvons dire qu'ici Jésus, une fois encore, met en scène de vrais enfants, enfants qui sont ici en mouvement dans le jeu. Or, non seulement le jeu est l'une des caractéristiques de l'enfant, mais il donne aussi la possibilité de prendre plusieurs rôles et, donc, de faire avancer : c'est bien par le jeu que l'on fait grandir le petit enfant ; il a ainsi une grande portée pédagogique. Il est donc intéressant de noter que, pour condamner « cette génération », Jésus n'entre pas dans un commentaire fait de raison et de jugement mais met en scène les personnes les plus aptes à faire progresser une attitude par le jeu. Si nous nous en tenons à une étude des verbes employés, nous notons que la plupart sont des verbes qui supposent un mouvement (*danser, se frapper la poitrine* qui est le verbe employé pour les pleureuses qui font des cortèges lors des funérailles, et *est venu* deux fois). D'une façon sans aucun doute différente des deux péripécies précédentes, ici aussi nous sommes dans une dynamique, dynamique qui n'est pas acceptée par « cette génération », laquelle se trompe complètement et refuse aussi bien le mouvement positif joyeux que le mouvement négatif de repentance et de sérieux.

Une remarque encore : il est important de souligner que les enfants représentent ici et ceux qui agissent et ceux qui n'agissent pas (nous retrouvons la même idée dans la parabole des dix vierges : cinq qui sont là et cinq qui sont absentes, et le mot *parthénos* fait

d'ailleurs aussi partie du champ lexical de l'enfance/adolescence). Pourrait-on aller jusqu'à dire que Jésus considère cette étape de la vie comme duelle : il y a ceux qui comprennent/agissent et ceux qui ne comprennent pas/n'agissent pas ou même les deux attitudes chez la même personne ? Et serait-ce aller trop loin que de penser que, pour Matthieu, Jésus a bien observé le processus de la crise dite d'adolescence et, donc, que sa vision de la jeunesse est très réaliste ? L'enfant est celui que Jésus prend en exemple ici parce qu'il fait avancer par la dualité de son attitude.

4. Matthieu 21,15-16

Ce passage ne se trouve que chez Matthieu après que Jésus a chassé les vendeurs du Temple. La péricope des vendeurs chassés du Temple se trouve en Mc 11,15-17 et en Lc 19,45-48. Dans le contexte des trois évangiles, on retrouve les mêmes éléments⁹ mais seulement chez Matthieu notre péricope est suivie de miracles et de l'intervention des enfants dans le Temple avant la décision de faire arrêter Jésus. Ces enfants reprennent en quelque sorte l'acclamation des foules à un moment significatif de la vie de Jésus et cela ne semble pas un hasard, étant donné la place que les enfants occupent chez cet évangéliste. Les versets qui nous intéressent sont les versets 15 et 16, mais il est indispensable de les replacer dans l'ensemble plus large de Mt 21,1-17. Cet ensemble peut être étudié comme une pièce de théâtre classique dont les versets en question constitueraient le dénouement¹⁰. Ce dénouement joue le rôle de *deus ex machina* dans le théâtre classique français, puisque les enfants rendent au Temple, par leur acclamation, son rôle de « maison de prière » d'Ésaïe 56,7.

Avant d'étudier ces deux versets, il nous semble important de faire quelques remarques concernant les versets précédents. Aux

⁹ L'entrée triomphale à Jérusalem, le figuier desséché et la remise en question de l'autorité de Jésus.

¹⁰ Le découpage serait :

- acte 1, vv. 1-5 : exposition qui se termine avec une parole d'accomplissement ;
- acte 2, vv. 6-7 : Jésus monte sur l'ânon et l'ânesse (cf. le couple « mère/enfant » important dans le chapitre 2). Notons que *pôlon* (l'ânon) est, étymologiquement, à rapprocher de *pais* et, donc, il est tout aussi vrai que Matthieu tient à nous engager dans l'enfance, là aussi. Et, d'ailleurs, le Jésus matthéen introduit ce couple dans sa référence aux paroles de Za 9,9, et dans le *thêlazontôn* du Ps 8,3 ;
- acte 3, vv. 8-11 : les foules acclament Jésus ;
- acte 4, vv. 12-14 : les vendeurs chassés du Temple qui se termine aussi par une formule d'accomplissement ;
- acte 5, vv. 15-16 : les enfants acclament Jésus dans le Temple.

versets 8 à 11, notons que ces acclamations ont lieu *en têtôdô* et s'opposent en un certain sens au *en tô hierô* dans les versets qui nous occupent plus particulièrement. La question se pose donc : le changement de lieu correspond-il aussi à un changement d'acclamation ? Dans les versets 12 à 14, toute l'importance est donnée au Temple qui semble être comme l'aboutissement de la péricope, le but même de l'entrée triomphale. Au verset 12, nous trouvons deux fois l'évocation du Temple (*eis ti hieron/en tô hierô*) et dans un contexte verbal de grande violence. Il n'est pas non plus sans intérêt de noter que le verset 14 relie fortement les guérisons de Jésus et son rôle de prophète.

C'est aux versets 15 et 16 que nous voyons apparaître les enfants, au moment où l'on attend donc la résolution de l'action présentée au premier acte. La conjonction de coordination (*kai*) prend ici tout son rôle : en effet, elle permet de relier étroitement les *thaumasia* (actes étonnants, admirables, mais aussi étranges) et les enfants, dans un zeugma qui permet de donner le même rôle déclencheur aux choses « étranges » et aux enfants. Ces deux versets sont marqués par une abondance de verbes de parole (*dire* quatre fois et *louer*) et plus particulièrement par le verbe *krazô* qui correspond à l'acclamation royale antique et qu'on retrouve (est-ce un hasard ?) au chapitre 27, lors de l'agonie de Jésus pour signifier un cri d'appel pathétique émis avec « une voix forte ».

Outre les verbes de parole, un verbe mérite toute notre attention, c'est *aganakteô* qui termine le verset 15 : c'est un verbe très fort et très peu utilisé chez Matthieu et dans les Synoptiques en général. Il implique la personne tout entière : formé par *achtos*, « le chagrin », et *agan*, « très pesant », « beaucoup ». On ne le trouve que trois fois chez Matthieu : dans deux emplois où ce sont les disciples qui condamnent une attitude et, ici, où les scribes et les pharisiens en sont le sujet. Dans les trois emplois, ce « bouillonnement » déclenche une prise de parole qui, ici, est le fait de Jésus.

Notre péricope se termine par l'acclamation des enfants (v. 16) qui est à considérer comme un écho à celle de la foule, mais, cette fois, dans le Temple, un Temple qui a repris le rôle qu'il doit avoir selon Ésaïe 56,7, après l'incident provoqué par Jésus. Ainsi, à une première acclamation royale à Jérusalem par la foule répond une acclamation (presque) identique mais, cette fois, dans le Temple qui a repris le rôle qui doit être le sien et par les enfants. En outre, ces enfants sont fortement liés aux *thaumasia* significatifs, nous l'avons vu, dans cette péricope. Enfin, ces enfants constituent un groupe bien identifié par le Jésus matthéen : ils sont, bien sûr, ces êtres qui sont

toujours prêts à se rapprocher de Jésus et à répondre à son appel mais aussi des annonciateurs du Royaume au sein même du Temple. Le « presque » que nous avons introduit quelques lignes plus haut a toute son importance, car l'acclamation des enfants présente une différence notoire par rapport à celle de la foule : « Béni soit au nom du Seigneur celui qui vient ! Hosanna au plus haut des cieux » a disparu. L'acclamation est réduite à sa plus simple expression et nous pouvons penser à juste titre que ce n'est pas un hasard puisqu'elle reprend exactement Mt 1,1.

En poursuivant notre lecture, nous pouvons noter, au verset 16, un changement de vocabulaire : nous restons dans le champ lexical de l'enfance mais avec des termes tout autres. Le jeu des verbes de parole pourrait confirmer notre présentation sous forme de pièce de théâtre classique. En effet, ce jeu met en scène tous les acteurs de la péripécie¹¹ : au moment du dénouement, tous les personnages principaux interviennent. Les grands prêtres et les scribes se présentent en accusateurs, comme le sera le tribunal dans le récit de la Passion. Jésus apparaît comme défenseur, défenseur des enfants. Pour ce faire, il reprend le Psaume 8, mais dans la version de la LXX et non dans la version hébraïque¹². Jésus se présente comme ayant la volonté délibérée d'une part d'appuyer ses paroles sur un héritage vétérotestamentaire, d'autre part de mettre en relation la louange et les enfants. Ainsi, ceux-ci (très liés, nous l'avons noté, aux *thaumasia*) ne sont plus dans le domaine de l'étrange qui peut faire peur mais dans celui de l'annonce de la royauté de Jésus, royauté annoncée à l'intérieur même du Temple, dans un lieu où elle prend donc toute sa puissance. Les enfants ne sont plus seulement ceux qui acclament Jésus, fils de David, prophète reconnu et proche du Royaume, mais ils sont aussi ceux qui remettent à sa place le Temple dans sa fonction première et qui entérinent le geste de Jésus, et donc, dans un certain sens, son autorité. Ils attestent le retour du Temple à sa fonction originelle. En ceci, ils confirment Mt 18,1-5 : ce retournement est une attitude propre aux enfants qui, dans leur aptitude à se mettre en mouvement vers ce qui est essentiel, peuvent changer complètement une situation. Après cette reconnaissance opérée par les enfants, il n'y a plus rien à dire comme le verset 17 le confirme : Jésus s'en va ; le dialogue se

¹¹ *eipân* → les grands prêtres et les scribes
legousin → les enfants
legei → Jésus

¹² La LXX emploie le mot « louange » alors que l'hébreu emploie le mot « force ». En outre, le terme *ainon* est peu utilisé : deux fois seulement dans les Synoptiques, ici et en Lc 18,43.

terminant par ces paroles vétérotestamentaires qui placent la scène dans un contexte existant et qui permettent la « consécration » des enfants. Les enfants ont joué leur rôle : ils ont proclamé le rôle prophétique de Jésus, ils se sont trouvés une fois de plus dans une position de choix devant l'annonce du Royaume, ils ont permis à Jésus de stigmatiser ses ennemis et ils ont eu son plein assentiment confirmé par une parole forte de l'Ancien Testament. Cet épisode se conclut ainsi par une première place donnée aux enfants dans le Temple, redevenu grâce à eux la « maison de prière » d'Ésaïe 56,7. Encore une fois, ils sont distingués par Matthieu dans leur rapport privilégié avec Jésus.

5. Conclusion partielle

L'étude de ces quatre occurrences du terme *pais/paidion* nous permet d'avancer une première hypothèse : dans l'évangile de Matthieu, l'enfant et le Royaume sont fortement liés et l'enfant peut être considéré comme l'emblème de celui qui va vers Jésus, de celui qui répond à l'appel de Jésus et qui, grâce à cette relation, devient celui qui peut l'acclamer et le reconnaître comme « roi », de celui qui laisse faire, qui se fait petit (dans le sens où nous avons défini cette attitude en Mt 18,1-5), qui participe à la joie du Royaume (Mt 11,16-19) ; au final, peut-être le seul qui ait compris l'enjeu de la venue et de l'appel de Jésus. C'est cette interprétation qui est la plus visible dans le dernier de nos textes étudiés.

À ce premier stade de notre étude, il est possible d'ébaucher une première définition de l'enfant. Cette définition peut se présenter selon quatre axes principaux :

- L'enfant est celui qui, appelé, se met en marche dans la confiance (« foi » et « confiance », ne l'oublions pas, se rattachent à la même racine).
- Il a reçu le don prophétique d'annoncer le vrai rôle de Jésus.
- En lâchant prise, il se donne la possibilité de suivre Jésus.
- Il se montre capable de comprendre les faits et gestes de Jésus et de rendre au Temple sa place de « maison de prière ».

Cette première hypothèse sera complétée, modifiée peut-être, après l'étude des textes dans lesquels les enfants sont bénéficiaires des guérisons de Jésus, ce qui constitue le deuxième volet de notre étude.

6. Les guérisons d'enfants

Après l'étude des péripécies où Jésus parle d'enfants ou est en contact direct avec des enfants, il nous faut prendre en compte les

épisodes de guérisons dans lesquels Jésus est amené à remettre debout des enfants. En effet, nous ne pouvons nous contenter d'un seul volet de la rencontre enfants/Jésus. Notre conclusion partielle est à mettre en discussion avec les guérisons se trouvant, en particulier, en Mt 8,5-14, Mt 9,18-26 et Mt 15,21-29. La place de ces péricopes chez Matthieu est intéressante : le chapitre 8 regroupe cinq miracles dont quatre guérisons et le chapitre 9 continue la série des guérisons (cinq dans l'ensemble du chapitre). Cet ensemble se trouve après l'enseignement de Jésus (chap. 5-7) et est suivi par l'appel des Douze et leur envoi en mission. Ces guérisons peuvent être considérées comme une mise en pratique distincte de l'enseignement et aussi le complément de ce dernier (on peut, ici, comme on l'a fait à propos du discours communautaire encadré par deux épisodes mettant en scène des enfants, parler d'expérience pédagogique confirmant la théorie énoncée).

6.1. Matthieu 8,5-13 : le pais du centurion païen (// Lc 7,1-10)

Ce texte soulève une difficulté de traduction qui nous concerne directement. La plupart des versions connues donne « serviteur » et non « enfant ». Notre étude se propose, entre autres, de fonder (ou non) la traduction par « enfant » (Chouraqui, Sœur Jeanne d'Arc et Jean Grosjean proposent, tous trois, le terme « mon garçon » ou « un garçon à la maison » qui laisse l'ambiguïté en français aussi).

Une première réflexion s'impose : en confrontant le texte de Matthieu à celui de Luc, on constate que Luc emploie *pais* quand le centurion parle et *doulos* quand ce sont les amis du centurion qui parlent. On pourrait donc en conclure - peut-être un peu hâtivement - que la traduction « serviteur » a été en quelque sorte contaminée par le texte de Luc. Nous ne nous contenterons cependant pas de cette remarque assez superficielle. Nous allons étudier plus en profondeur cette péricope de façon à mettre en évidence ses éléments les plus significatifs. Nous pouvons noter, dans un premier temps, l'importance des verbes de parole (trois fois *legô*, *parakalô*, trois fois *eipôn* et *ephê*). Le génitif absolu qui commence le verset 5 permet de mettre au premier plan, grammaticalement tout du moins, le centurion ; de même que le participe présent *parakalôn*, lui-même fortement lié à *legô* qui introduit un dialogue se poursuivant jusqu'à la fin de la péricope. Ainsi, cette guérison a lieu dans des actes de parole et non dans la présence physique du *pais*.

Le *pais* est présenté par son père¹³ comme étant dans une situation insupportable mais stable (le parfait même indique une situation longue et, ici, pénible) et en cela, Matthieu se distingue de Luc qui présente le *pais* comme « mourant ». Ainsi, l'intervention de Jésus ne se présente pas comme aussi urgente que chez Luc. La réponse de Jésus, on l'a souvent fait remarquer, est sujette à deux interprétations selon la ponctuation que l'on adopte (virgule ou point d'interrogation entre *egô elthôn* et *therapeuô auton*). Dans la première hypothèse, Jésus répond à la non-demande du centurion par une affirmation forte de sa volonté et de sa puissance (notons aussi que, dans le Nouveau Testament, le verbe *erchomai* n'est pas seulement un verbe de mouvement mais qu'il implique la mission du Christ envoyé du Père). Dans la deuxième hypothèse, tout se joue en « possible » et la suite du dialogue est ainsi pleinement justifiée.

Une étude précise nous permet de noter que dans l'ensemble de la péricope, nous avons trois emplois de *pais*. C'est, ici, le deuxième des trois emplois de *pais* dans ce passage. Le premier est sujet d'un verbe négatif (*beblêtai* et *basanizomenos*), le deuxième emploi laisse la porte ouverte à un changement et le troisième annonce le changement radical (sujet de *hiathê*). Notons que l'enfant, tout au long du texte, est passif, parce qu'absent physiquement : tout ce qui a lieu, a lieu parce que son père intervient. C'est l'amour du père qui agit auprès de Jésus et qui fait que le miracle se réalise. L'enfant est la personne, pourrait-on dire, l'objet à travers lequel Jésus montre son pouvoir de guérison et/ou de salut. Le personnage actif est cependant le père.

Au verset 9, le centurion explique son espérance : lui, simple homme non tout-puissant, a cependant la possibilité de faire obéir ses subordonnés, à plus forte raison Jésus, en qui il a reconnu quelqu'un de plus puissant sans savoir exactement déterminer cette impression/conviction, doit-il pouvoir faire obéir les puissances mauvaises de la maladie. Nous trouvons ici le substantif *doulos* et cela pourrait être une raison en faveur de la traduction de *pais* par enfant : en effet, le centurion a bien des esclaves (qu'il fait obéir) mais à aucun moment le *pais* ne peut être assimilé à cette catégorie ; il est, au contraire, celui pour qui on appelle au secours, pour lequel on implore la puissance de Jésus.

Cet enfant est en quelque sorte le grand absent de la péricope. Pourtant, il en est le principal acteur et c'est lui qui engendre le

¹³ Nous optons pour ce substantif même si, à ce point de notre étude, il est prématuré de prendre position pour l'une ou l'autre interprétation du terme *pais*.

dialogue entre le centurion et Jésus. Le terme *pais* qui a ouvert le dialogue est aussi celui qui conclut la péricope et c'est dans cette présence-absence, au sein d'actes de parole, que l'enfant devient le personnage essentiel en quelque sorte « catif » par procuration. Nous pouvons ajouter à cela que la conclusion *en tê ôra ekeinê* pourrait jouer aussi en faveur de cette traduction. En effet, c'est la formule que nous rencontrons, chez Matthieu, dans toutes les guérisons d'enfants et seulement dans ces guérisons.

Cet enfant est présent en tant qu'être faible et aimé. Nous pouvons remarquer que, si nous en croyons les études sur l'enfant à cette époque-là, la demande du centurion est, en elle-même, assez hors norme : en effet, il semble que les enfants ne tenaient pas une place importante dans la société et le fait que ce père se déplace pour son fils est, déjà, un événement hors du commun. Ensuite, nous pouvons noter que c'est lui, le fils, qui fait en quelque sorte le lien (très fort, d'ailleurs) entre Jésus et le centurion et c'est aussi lui qui permet au centurion de mettre au jour sa foi en Jésus.

Nous avons déjà noté que le terme même de *pais* se rencontre au tout début de la péricope et à sa fin ; il est donc le moteur de l'épisode mais il n'est présent que pour l'initier et le conclure. On pourrait dire que sa présence-absence est le signe de l'amour que le père porte à son fils et, en même temps, le signe de la place que revêt l'enfant chez Jésus : il n'a pas besoin de sa présence, le fait même que ce soit un enfant suffit pour qu'il soit enclin à l'écoute du père. Il ne semble pas insignifiant, non plus, que ce soit le père, et un père puissant dans le monde païen qui vienne supplier Jésus (le contexte dans lequel le Jésus matthéen évolue est peu enclin à voir l'enfant comme une personne importante et encore moins à voir un père se laisser aller à des sentiments de tendresse et d'amour).

Enfin, le fils est guéri, semble-t-il grâce à la foi du père ; il apparaît ici comme un être n'ayant comme caractéristique que celle d'être loin et malade. Cela semble éloigné des rôles de premier plan que nous avons vus dans nos premiers textes. Il n'en reste pas moins que Jésus s'intéresse à lui ; mais, si nous adoptons la traduction interrogative pour le verset 7, il s'intéresse à lui parce que le père insiste ; il semblerait, donc, que l'on puisse dire que l'élément essentiel ici est la *pistis* (foi et confiance) du centurion et que Jésus est amené à agir parce que le païen insiste. Nous verrons que c'est une attitude qui se retrouve chez Matthieu dans plusieurs interventions de Jésus face à des païens et face à des enfants de païens.

Toute la péricope repose sur le dialogue et l'enfant, objet principal de ce dialogue, en est le bénéficiaire car le lien d'amour (père/fils ;

païen/Jésus) est présent à tous les niveaux. Ainsi, l'enfant est-il « remis debout », « guéri » (« sauvé », selon Luc, avec toute l'ambiguïté de ce terme) grâce à ce lien d'amour et de foi. Il n'est plus ici la figure de celui qui va vers, de celui qui se met en marche, mais de celui qui ne demande rien, qui accepte d'être aimé et qui reçoit la guérison gratuitement, grâce à l'amour et à la foi de son père ainsi qu'à la volonté de Jésus de le guérir/sauver. Nous voyons qu'après cette brève étude (sans doute incomplète), il semble plus pertinent de traduire « enfant » plutôt que « serviteur », dans la mesure où l'amour paternel semble le lien essentiel sur lequel repose aussi bien l'intervention du centurion que le geste de Jésus.

6.2. Matthieu 9,18-26 (// Mc 5,21-43 et Lc 8,40-56)

Avant d'aborder cette péricope dans le détail, nous devons formuler quelques remarques sur les trois versions de l'épisode. La première est la différence d'ampleur que prend l'épisode chez Luc et Marc d'un côté et chez Matthieu de l'autre : la concision de Matthieu permet semble-t-il de mettre en lumière de façon plus significative la guérison de la fille du notable, la guérison de la femme hémorragique étant en effet réduite à sa plus simple expression et n'étant importante que par l'action de Jésus (*straphéis*) et surtout par ses paroles, sur lesquelles nous allons revenir. Il y a, ici comme dans le texte précédent, une différence intéressante de vocabulaire dans le champ lexical qui nous occupe : Marc et Luc emploient *pais/paidion* alors que Matthieu reste dans le champ lexical de l'enfance mais en excluant *pais/paidion* (ce que nous retrouverons dans la péricope qui fera l'objet de notre prochaine étude (la Cananéenne) : il utilise *korasion*, « petite fille », et *thugatêr*, qui introduit un lien de filiation). Enfin, parmi les différences qui nous semblent à signaler, il y a chez Matthieu la disparition du parallélisme évoqué chez Luc et Marc des douze ans. Matthieu ne dit rien de l'âge de la fille (sinon le *korasion* qui implique un jeune âge) ; pour la femme seulement, il est question de douze ans de maladie. Ce parallélisme permet de relier la femme et la fille de Jaïrus par ce laps de temps : cette période signe un moment dans lequel ni l'une ni l'autre n'a été pleinement féminine. Dans les deux cas, nous rencontrons des créatures nouvelles qui renaissent grâce à Jésus et, d'ailleurs, le verbe employé (*egeirô*) nous conforte dans cette interprétation.

Venons-en maintenant à l'épisode tel qu'il se trouve chez Matthieu. Comme dans la péricope que nous venons d'étudier, c'est un génitif absolu qui l'introduit, forme grammaticale qui fait que le

verset 18 n'insiste pas sur le repas mais sur les paroles de Jésus. Le verset 19 sert en quelque sorte d'articulation entre la demande (exprimée) du père et la quête (non-exprimée) de la femme : il met en place la mise en abyme des deux actions, car c'est parce que Jésus suit le père que la rencontre peut se faire avec la femme. Il est important de noter que Jésus quitte immédiatement le repas à la demande exprimée et est accompagné de ses disciples. Le verset 23 jouera le même rôle pour sortir d'un miracle et passer à l'autre. Ce verset 19 permet de rendre spectateurs à la fois les disciples et le chef. Notons que le verbe employé ici est le même que celui que nous trouvons pour signifier la guérison de la fille, à la fin de l'épisode, *egeirô* (verbe polysémique : « se lever », « se réveiller »), et aussi celui que l'on emploie pour la résurrection.

Dans cette rencontre, ce qui nous intéresse pour notre sujet est plus spécialement le verset 22. Au geste de la femme, Jésus répond spontanément par une parole d'encouragement et la guérit. Nous trouvons ce verbe dans un autre contexte de miracle et accompagné d'un terme signifiant « enfant » en Mt 9,2 : *tharsei, teknon* dit Jésus s'adressant au paralytique. Ici, nous trouvons le verbe *tharseô*, accompagné d'un terme similaire *thugatêr*. En effet, *teknon* est bien l'enfant mais dans son sens de filiation ; il correspond donc bien au *thugatêr* de la femme hémorragique. Ce terme est employé par le père pour désigner sa fille dans son sens propre mais Jésus l'emploie pour s'adresser à la femme et, ainsi, il la relie par un lien de parenté fort : parenté spirituelle ou réintégration dans la société qui, de par sa maladie, n'avait pu que la rejeter (les règles concernant les pertes de sang féminines étaient très strictes et l'impureté des femmes ayant des pertes de sang ne faisait aucun doute, cf. Lévitique). Cette femme, à travers le terme *thugatêr*, acquiert une identité nouvelle et, dans les deux exemples, Jésus élève au rang de fils/fille, le paralytique/femme hémorragique. On pourrait dire que, dans ces deux textes, les termes qui marquent l'enfance de quelqu'un qui n'est pas un enfant mais un adulte, sont présents pour marquer un lignage, une parenté, une filiation et non un âge¹⁴.

¹⁴ France Quéré, *Les femmes de l'Évangile*, Paris, Seuil, 1982, pp. 67-68 : « Matthieu, le juif, oppose deux figures antithétiques, le chef de la synagogue et la malade ; la légalité et la clandestinité [...] Jésus se retournant l'aperçut et lui dit : 'Courage, ma fille, ta foi t'a sauvée' [...] plus étonnante est l'apostrophe 'ma fille' unique dans les évangiles [...]. Le mot 'fille' est ici d'autant plus insolite que, d'après la nature et la durée de l'infirmité, la malade avait au moins l'âge du Christ [...]. On peut tenter deux explications : [...] en disant 'ma fille', Jésus élève sa détresse à la hauteur de celle du chef religieux. L'hémorroïsse a le même prix que

Venons-en au verbe *sauver* (qui, avec *toucher*, est l'un des éléments clefs de cet épisode) : nous le trouvons au futur, d'abord, dans un système conditionnel, puis au parfait dans la bouche de Jésus en relation avec *pistis*, et enfin à l'aoriste quand nous arrivons à la réalité de la conclusion. Le système conditionnel se trouve dans la « pensée » de la femme et constitue son espérance donc sa « confiance » et, en quelque sorte, Jésus reprend l'idée dans *pistis sou* et utilise le parfait qui, ici, est bien le résultat présent d'une action passée et conduit, naturellement, à l'aoriste, réalisation de l'action. Cet aoriste est accompagné de l'expression *apo tês ôras ekeinês* qui insiste sur la réalisation et qui est la formule que nous avons dans le texte du centurion païen (Mt 8,13).

La mise en abyme a permis au rédacteur de l'évangile de mettre en lumière le rôle que peuvent avoir des termes comme *korasion* et *teknon* et, cela, nous le retrouverons dans l'épisode de la Cananéenne.

Au verset 23, nous retrouvons le père qui a, sans doute, été témoin de la scène précédente. Nous allons, avec lui et Jésus, « à la maison du notable ». Nous passons, donc, d'un espace ouvert à un lieu clos. Notons que, pour l'enfant du centurion, la guérison a eu lieu aussi dans la maison : « Jésus dit : 'Rentre chez toi !' » (Mt 8,13). Nous nous trouvons donc dans l'intimité, intimité qui pourrait être troublée par les pleureurs, mais Jésus s'empresse de les chasser. Tous les personnages présents dans la péricope disparaissent et les versets 25 et 26 nous présentent une scène très dépouillée dans laquelle la seule chose importante est la relation jeune fille/Jésus.

Le verset 25 balise très bien l'espace (passage de *ek à eis*), puis les actions se succèdent dans la plus grande sobriété, enchaînées par une simple coordination. Le verbe *krateô* a, comme premier sens, « se rendre maître de », « s'emparer de » : on peut donc voir dans l'attitude de Jésus, une manifestation de puissance. Le résultat est *êgerthê* au passif, or il est à remarquer que le passif peut être une façon de signifier que Dieu est l'acteur¹⁵. L'emploi de *korasion* semble lié aux verbes qui rendent la jeune/petite fille à la vie : « Elle n'est pas morte, la jeune fille, elle dort », elle a été réveillée, remise debout.

On pourrait dire que la résurrection, le réveil de la jeune fille, est l'accomplissement du passage à la vraie vie de cette enfant qui

l'enfant de ce père éploré [...] en usant d'un mot si paternel, Jésus réunit à la collectivité une créature dont tout accusait le sinistre isolement. Il la fait sortir de son exclusion sociale et religieuse et l'intègre à une famille. »

¹⁵ Pierre Bonnard, *L'évangile selon saint Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 136 : « Aoriste passif, dont le sujet sous-entendu est Dieu par le ministère de Jésus ».

n'est plus la fille de son père mais qui acquiert une autonomie propre, devient un être à part entière, un enfant autonome et, qui sait, l'histoire ne le dit pas, prêt à suivre Jésus. Elle est passée du stade de « *ma fille* », c'est-à-dire objet possédé par son père (notons que c'est le seul exemple dans lequel un père supplie Jésus pour une fille, nous avons vu un autre père suppliant, le centurion païen, mais pour un fils ; cela est important dans le contexte social de l'époque, quand on sait qu'à Rome, par exemple, on ne donnait pas de prénom aux filles mais on les nommait avec le nom gentilice au féminin) à une existence propre de fille autonome, *korasion*.

Si nous reprenons l'ensemble de la péricope, nous pouvons noter que nous avons une femme et une petite fille : cela permet de poser la question du rapport entre personnage féminin et enfance et entre personnages féminins et Jésus car, dans les deux cas, nous avons un personnage féminin et, dans les deux cas, nous avons un lien physique qui s'établit entre Jésus et le personnage. Dans les deux cas, le lexique met en valeur le lien de filiation (*thugathêr*) : dans un cas pour le valoriser (la femme) dans, l'autre, semble-t-il, pour le condamner, puisque ce terme est abandonné au profit de *korasion* quand la guérison/salut a eu lieu.

Comme dans l'épisode du centurion païen, l'enfant est guérie grâce à l'amour du père mais, à la différence du texte précédent, il semble que cet amour excessif (cf. l'insistance du père sur le possessif *ma*) soit un obstacle à l'épanouissement de la jeune enfant et que c'est quand cet amour reprend sa juste place, grâce à Jésus, que l'enfant est guérie. Il s'agit, là aussi, d'une guérison dans laquelle l'enfant ne demande rien mais, justement, dans sa complète acceptation de ce qui lui arrive, est portée à la vraie vie et reçoit une place autre dans le lien d'amour, grâce à sa résurrection. Et Matthieu, à la différence de Marc et Luc, nous laisse sans conclusion, l'événement se suffit à lui-même, il nous laisse devant l'action accomplie et à nous d'en tirer des conclusions ou, même, d'en rester là nous aussi.

6.3. Matthieu 15,21-28 (// Mc 7,24-30)

Venons-en maintenant à la dernière péricope présentant une guérison d'enfant. C'est l'épisode de la femme syro-phénicienne que nous trouvons aussi chez Marc. Chez Matthieu, l'enfant est en quelque manière le prétexte de la part du rédacteur pour mettre Jésus face à la position qu'il doit avoir envers les païens. Dans la mise en scène, cette Cananéenne pousse Jésus à prendre une attitude qu'il ne semblait pas avoir envisagée au début du dialogue, et elle fait cela grâce à un

jeu habile de vocabulaire. Ce jeu, pourrait-on dire, permet de mettre en valeur l'enfant en général alors que les premières paroles de Jésus parlaient plutôt des enfants d'Israël. La péricope est bornée par le terme « fille » qui engage le dialogue (v. 22 : « ma fille ») et conclut la scène (v. 28 : « sa fille »), et entre ces deux termes, nous trouvons un jeu de vocables dans la bouche des protagonistes (la femme et Jésus) qui permet de faire évoluer la situation.

À partir du verset 22, nous entrons dans un échange de paroles (et de silences) qui fait avancer la péricope vers son aboutissement. Nous remarquons l'extrême simplicité de la construction, presque maladroite avec une alternance de *ê de/o de* qui rythme l'avancée du dialogue, accompagnée d'une répétition du verbe *eipen* et du verbe *apokrinô* qui, lui aussi, rythme le dialogue, d'abord à la forme négative puis à la forme positive et toujours avec Jésus pour sujet. Cela met en valeur le fait que la femme est toujours le personnage actif ; en effet, une réponse nécessite une question, une quête et, ici, c'est la Cananéenne qui, dans un sens, mène le débat.

Au verset 23, au silence de Jésus s'ajoute l'intervention négative des disciples. Le verbe *apoluô* nous permet d'interpréter de trois façons légèrement différentes leurs paroles. En effet, le premier sens de ce verbe est « délier » et, donc, entre très bien dans le champ lexical animalesque et plus précisément canin. Ensuite, ce verbe peut signifier « libérer » et, dans ce cas, les paroles des disciples vont dans le sens de la demande de la femme, même si leur motivation est différente : il s'agit d'avoir la paix. Enfin, un troisième sens (celui généralement admis dans les traductions) est celui de « renvoyer », qui est justifié par le *oti*.

Le verset 24, bien qu'introduit par *apokritheis*, ne répond pas vraiment à la demande des disciples. Si on envisage la troisième hypothèse quant au sens de *apoluô*, il aurait au contraire tendance à confirmer la nécessité de la renvoyer ; la construction permet en effet de supposer qu'il répond à la Cananéenne. L'interprétation de ce verset est très controversée et si nous reprenons l'idée d'un Jésus nationaliste, nous devons mettre un bémol à ce terme car il n'en reste pas moins que, dans l'organisation de l'évangile de Matthieu, les deux autres miracles accordés à des païens se trouvent placés avant celui-ci (Mt 8,5-13 et Mt 9,18-26).

Il est remarquable de noter qu'au refus de Jésus, la Syro-phénicienne répond par une nouvelle prière, avec la même attitude qu'avait le centurion : *proskuneô* (notons au passage l'abondance des sons gutturaux dans l'ensemble de la péricope : *k, kr, ku (krazô, oikos, kurios, kunarios, proskuneô, teknon)* et l'hésitation dans les manuscrits

ekrazen/ekraugazen, la seconde occurrence permet d'introduire, par le cri animalesque, le champ lexical du chien).

Au verset 26, Jésus n'est pas encore convaincu et sa réponse est à nouveau un refus. Matthieu utilise ici le diminutif *kunariois* qui semble répondre au *teknôn* : enfant-chien, pourrait-on dire, et enfant-humain. Mais, à ce propos, il est intéressant de reprendre le développement de Baudoz qui oriente vers une autre interprétation de l'opposition *kunarion/teknon*. Il propose en effet un sens de *kunarion* qui déplace légèrement l'interprétation de ce verset¹⁶. Et ce « chien de la maison » va pour ainsi dire, ouvrir la porte à la femme : en effet, c'est bien en reprenant ce terme qu'elle va s'imposer à Jésus.

La réponse est ponctuée par un *nai* puissant, peu utilisé dans les évangiles (huit emplois chez Matthieu, deux chez Marc et quatre chez Luc) et souvent suivi de *kurie*. Le terme qu'emploie la Cananéenne pour convaincre Jésus (*psychiôn*) est un hapax et il insiste davantage sur la petitesse de la demande, surtout accompagné du verbe *piptô* qui insiste sur le fait qu'il n'y a pas besoin d'action, cela se fait naturellement. Notons, au passage, l'allitération en *k* dans cette argumentation (qui, ici, est plus visible encore que dans l'ensemble de la péricope) : *kurie-kunaria-kuriôn*. Le plus important semble le procédé qu'emploie la femme pour tenir tête à Jésus. Le terme *kuriôn* instaure un lien hiérarchique entre les petits chiens et leur maître et, du coup, la femme accepte sa condition mais n'accepte pas de ne pas pouvoir bénéficier un peu des bienfaits dont elle a entendu parler.

Au verset 28, la réponse de Jésus est inattendue et est celle qu'il avait faite au centurion païen : Jésus ne reconnaît que la *pistis*

¹⁶ Jean-François Baudoz, *Les miettes de la table*, Paris, Gabalda, 1995, p. 148 : « La question est précisément de déterminer le sens du mot *kunarion* [...]. W. Bauer fait [...] une remarque intéressante : d'après Phrynichus qu'il cite, le diminutif correct de *kuôn* n'est pas *kunarion* mais *kunidion*. Dans cette perspective, le mot *kunarion* désignerait non pas le jeune chien ou le petit chien mais le chien domestique, en opposition au chien qui court les rues [...]. Telle était déjà bien l'interprétation d'Origène qui voyait dans ces *kunaria* les *kunidia tês oikias*. Ainsi, selon nous, *kunarion* n'est pas le diminutif de *kuôn*. Si cette interprétation est correcte, les choses s'éclairent et les fausses interprétations peuvent être éliminées. Le but du logion n'est pas de comparer les païens à de 'petits chiens' (*kunidia*) mais 'aux chiens de la maison' (*kunaria*). » Et p. 263 : « Ainsi que le fait remarquer U. Luz, le thème des chiens de la maison est un lieu commun dans la littérature antique qu'elle soit biblique ou extra-biblique [...] c'est bien une fin de non-recevoir qu'oppose Jésus à la demande de la femme [...] mais par l'usage même du mot *kunarion*, Jésus ouvre une brèche que la femme saura élargir. [...] Assimilée [...] par celui qu'elle supplie à un *kunarion*, la femme va comprendre qu'elle n'est pas un chien errant et irrécupérable, elle est, certes, une païenne, assimilable à un chien, mais il y a place pour elle dans la maison. »

(foi/confiance) de ces deux païens qui, malgré tous les obstacles, continuent à croire à la possibilité d'être exaucés et cela en toute humilité. La Cananéenne ne réclame pas un dû mais une grâce : elle reconnaît qu'elle a besoin de Dieu et qu'elle est prête à recevoir de lui toute grâce. Et de l'affirmation de la foi/confiance découlent les paroles qui suivent : « Qu'il t'arrive comme tu le veux ! », qui ressemblent à celles prononcées par Jésus aussi bien dans le Notre Père (Mt 6,10) que lors de la Passion (Mt 26,42) à l'adresse du Père.

La fin de la péricope est très brève et le verbe employé est *iathê* et non *sôzô* qui répond à la demande de la femme et semble ne pas aller au-delà. Ici, à la différence du texte de Marc, il n'y a pas constatation de la guérison de la fille mais affirmation de cette guérison. La fille est donc complètement absente de la péricope et pourtant elle y est très présente car, sans elle, rien n'aurait eu lieu. Cela ne peut pas ne pas être mis en parallèle avec la guérison du fils du centurion : nous y retrouvons un(e) païen(ne) qui, en exprimant sa foi, provoque l'admiration de Jésus (Mt 8,10 et Mt 15,27-28) ; ce dernier prononce alors une promesse de guérison et la guérison a lieu ; Jésus guérit à distance par la force de sa Parole et les deux finales sont très semblables. Notons à ce propos que l'expression qui termine les deux péricopes est *apo tês ôras ekeinês*, formule que nous retrouvons dans les trois guérisons que nous avons étudiées. La guérison a lieu dans un lien de relation fort (enfant/parent et parent/Jésus), en l'absence de l'enfant et cette guérison est attestée à *l'instant même*, hors de toute constatation. Elle est affirmée et liée à la *pistis* de celui qui vient trouver Jésus.

Nous ne nous sommes peut-être pas assez attardé sur la place de cette péricope dans le corpus matthéen. Elle est encadrée par les deux multiplications des pains. Or dans les trois épisodes une chose est chaque fois mise en valeur : la surabondance de la grâce. Dans les multiplications, tout le monde mange et il en reste de pleins paniers. Ici, la Cananéenne insiste sur le fait que même si tous les enfants mangent, il en restera des « miettes » pour les autres, même ceux qui semblent ne pas en être dignes.

On peut noter qu'ici encore le miracle concerne une femme et un enfant, ce qui nous permet de resserrer encore un peu le lien qu'on pourrait voir entre la femme et la condition de l'enfant, non pas dans un sens de petitesse, de faiblesse, de pureté ou d'impureté, mais dans le sens de possibilité d'agir avec humilité, avec confiance. France Quéré parle de « foi audacieuse »¹⁷ et, dans un certain sens, c'est ce

¹⁷ Quéré, *Les femmes de l'Évangile*, p. 94.

que nous trouvons, aussi, chez le centurion païen, bien que ce soit un homme. C'est peut-être ce que Jésus veut mettre en valeur quand il place un enfant au milieu des disciples ou quand il affirme qu'il faut devenir comme un enfant : ce qui caractérise cet enfant, c'est bien la « confiance audacieuse » qui lui donne la possibilité de « se tourner vers », de « s'élancer », de « suivre », d'« acclamer » avec confiance et avec l'humilité de celui qui sait qu'il dépend des autres.

7. Le récit de l'enfance (Mt 1–2)

Cette étude ne serait pas complète si nous ne prenions pas en compte Matthieu 1–2, relatant la naissance et l'enfance de Jésus. La première remarque est que ce récit ne se trouve que chez Luc et chez Matthieu, mais la portée théologique en est totalement différente. Cette différence est, entre autres, visible au niveau de l'emploi du terme « enfant » : Luc utilise *to paidion* trois fois en quarante versets, et deux fois avec la forme *brephos* alors que Matthieu utilise six fois *to paidion* et quatre fois *to paidion kai tèn mêtera autou* en trente-et-un versets. Nous n'allons pas nous livrer à une étude exhaustive de ces deux chapitres car cela dépasserait largement le cadre de notre étude, mais il convient de mettre l'accent sur quelques points qui nous paraissent en lien direct avec ce que nous avons essayé de mettre en lumière dans les pages précédentes. Tout d'abord, il semble que le terme *paidion* soit réservé à Jésus (quand Matthieu parle des enfants de Bethléem, il emploie *pais*). Cependant, ce terme n'apparaît qu'au chapitre 2 ; à la fin du chapitre 1, Jésus est appelé *uios* car il est nommé dans un dialogue qui s'adresse à Joseph. On peut, peut-être, voir une anticipation de *paidion* dans le *to gennethen* du verset 20 que la TOB traduit, justement, par « ce qui a été engendré », alors que la NBS lui substitue le terme « enfant ». Nous pouvons aussi noter que l'engendrement est très présent avec la racine de *gennaô* (employée depuis le verset 1 du chapitre 1) et celle de *tiktô* (Mt 2,2 et 18 : *ta tekna* dans la citation d'accomplissement).

Revenons, après ces quelques remarques, au terme « enfant », cheville du chapitre 2. Nous le trouvons au verset 8, dans la bouche d'Hérode et il est à noter que, chez Matthieu, Hérode reconnaît en cet enfant le Christ, puisqu'il demande : *pou Christos gennâtai*. Nous le retrouvons au verset 9 et il est utilisé avec l'article défini comme un synonyme de Jésus.

À partir du verset 11, le couple l'enfant et sa mère ne fait plus qu'un dans la bouche du rédacteur et il est, chaque fois, complément d'objet direct du verbe *paralambanô*, dont Joseph est le sujet. Nous

pouvons, donc, tirer des versets 11, 13, 14 et 20, deux conclusions. La première est que Jésus est indissociable de sa mère dans une grande partie du récit de l'enfance et cela est peut-être à rapprocher de ce que nous avons plusieurs fois remarqué au cours de notre étude : le personnage féminin et l'enfant se retrouvent très souvent en lien étroit (deux guérisons sur trois reposent sur ce lien). La deuxième remarque ne concerne que ces deux chapitres : c'est Joseph qui a l'initiative, un Joseph *éveillé*, au sens propre puisque dans chaque occurrence, Joseph a été averti en songe par l'ange. Mais ne pourrait-on pas aussi, du moins en filigrane, y voir un Joseph *remis debout, ressuscité*, dans la mesure où, de la position première au début du récit d'un Joseph accablé par la conception pour le moins imprévue de Jésus, il passe à la situation de celui que Dieu mandate pour *sauver* Jésus. Ce nombre important d'emplois du terme « enfant » n'est pas passé inaperçu parmi les exégètes¹⁸ et n'est sans aucun doute pas fortuit : « Cette image de l'enfant n'est pas qu'une image. Elle est la condition même dans laquelle le Dieu de Matthieu a choisi de se révéler »¹⁹.

8. Conclusion générale

Cette figure de l'enfant, Matthieu la développe tout au long de son évangile. Il nous semble alors intéressant de relire ce récit de l'enfance au regard des différentes facettes que l'évangéliste nous propose dans les péripécies que nous avons étudiées.

Dans les guérisons, les enfants apparaissent comme des êtres de relation : ce sont eux, par leur présence-absence qui permettent la mise en relation du parent avec Jésus et c'est l'amour que leur porte le père/la mère qui est le moteur de la guérison. Ils sont le déclencheur d'un processus qui permet au parent de montrer sa foi/confiance et à Jésus de les relever, de les guérir/sauver. Chaque guérison d'enfant ouvre sur une nouveauté de vie que l'intéressé reçoit dans sa dépendance même à l'amour de ses parents.

Dans les épisodes où Jésus a affaire à des enfants (Mt 18,1-5 et 19,13-15), il nous a semblé qu'il les donne en exemple, non pas tant

¹⁸ Cf. par exemple, Charles Perrot, *Les récits de l'enfance de Jésus*, coll. Cahiers Évangile, n° 18, Paris, Cerf, 1976, p. 34 : « Nous avons déjà signalé comment les diverses citations bibliques de Matthieu 1-2 avaient été rassemblées [...] et chaque fois revient le thème de l'enfant, y compris en Mt 2, 6. La cinquième citation entre encore dans la catégorie : en Jg 13, 5-7, le *nazir* désigne l'enfant Samson : Rabbi Matthieu pouvait donc légitimer l'établissement de Jésus à Nazareth et, par là même, authentifier l'ouverture de l'Église aux Nations. »

¹⁹ Cuvillier, *Naissance et enfance d'un Dieu*, p. 195.

pour leur innocence, pour leur fragilité, ou encore, dans une vision totalement juive, pour leur non-connaissance de la Torah (et leur incapacité à la connaître) mais bien plutôt pour leur spontanéité, pour leur réponse immédiate, pour *se mettre en marche* (n'oublions pas que c'est le mot employé par l'hébreu pour ponctuer le Sermon sur la Montagne).

En Mt 21,15-16, les enfants semblent opposés aux foules des vv. 1-11 (l'entrée à Jérusalem). En effet, ils interviennent (et chez Matthieu seulement) après que Jésus est intervenu dans le Temple et la parole d'accomplissement qui accompagne leur louange les place dans une position de non-reniement. Par comparaison, les foules qui acclament Jésus seront les mêmes qui demandent sa mort quelque temps après. Là encore, l'enfant est celui qui reconnaît le « Fils de Dieu » et qui s'élance avec spontanéité dans le Temple (lieu où, selon la loi juive, il n'aurait pas dû être).

Mt 11,16-19 est atypique dans cette série de textes où Matthieu parle d'enfants en dehors des guérisons ; en effet il ne s'agit ni d'enfants réels ni d'enfants que Jésus rencontre. Les enfants sont ici pris en exemple par Jésus pour montrer la dualité d'attitudes de « cette génération » et pour montrer que, de toute façon, cette dualité est négative. Jésus nous montre les enfants dans l'une de leurs principales activités : le jeu. Or, le jeu, c'est encore une façon de montrer la possibilité qu'ont les enfants d'apprendre à travers des actions qu'on leur propose.

Si nous relisons le chapitre 2 de l'évangile de Matthieu à la lumière de notre étude, nous pouvons avancer une conclusion qui n'est pas, sans aucun doute, la seule possibilité mais qui pourrait donner sens au fait que, dès les premiers chapitres, Matthieu nous présente Jésus comme *to paidion* et, qui plus est, le plus souvent complètement d'objet direct du verbe *paralambanô*. Cet enfant-Jésus (et sa mère) est celui qui dépend entièrement des autres mais qui est investi d'une dynamique (comme tout enfant), dynamique qui, comme Fils de Dieu (*ek pneumatos agiou*) le portera à s'investir dans l'œuvre de salut de son Père.

À la question : « Peut-on discerner [...] une cohérence dans la construction narrative matthéenne de la figure de l'enfant, du début à la fin de son évangile ? »²⁰, je proposerais cette interprétation : la continuité est constituée par le fait que Jésus est présenté comme un authentique enfant, complètement dépendant de son P/père et que,

tout au long de son évangile, Matthieu montre les enfants guéris par Jésus dans la même situation. D'autre part, toujours dans le cours de l'évangile, Jésus choisit l'enfant pour montrer aux disciples l'exemple d'un être certes fragile mais, comme on dit aujourd'hui, « plein de vie », « plein de (la) Vie » préciserions-nous. Et quand c'est Matthieu lui-même qui met en scène des enfants (par exemple dans le Temple), ce sont aussi ce « plein de (la) Vie » et la réception de Jésus/le Christ qui sont mis en avant. De plus, Matthieu nous présente toujours les enfants en relation avec le Royaume de Dieu et, dans cette perspective, il semble logique que le Christ matthéen soit un enfant. Le « fil conducteur » entre le chapitre 2 et les chapitres 11, 18, 19, 21 n'est-il donc pas le Royaume ? Enfants dépendants mais héritiers du Royaume et « vivants », et Christ « Fils de Dieu » mais arrivant dans notre humanité dépendant et échappant à la mort grâce à son P/père. ■

La spiritualité de l'enfant : comprendre et accompagner

**par Nathalie
PERROT,**

*pasteure jeunesse
et titulaire d'une
licence en Sciences
de l'Éducation
de l'Université
de Rouen**

Les étapes de la petite-enfance, de l'enfance et de l'adolescence sont essentielles dans le développement spirituel de l'individu. Sans pouvoir en faire aisément l'objet d'une étude, on admet que la plupart des décisions spirituelles durables ont lieu pendant l'enfance et l'adolescence. La Convention Internationale des Droits de l'Enfant contient d'ailleurs un article pour promouvoir le développement spirituel de l'enfant¹ et plusieurs articles défendant ses droits religieux². De cette manière, elle reconnaît officiellement qu'il existe pour l'enfant une réelle facilité à s'ouvrir à une dimension spirituelle, facilité qu'il ne retrouvera pas toujours par la suite. Éleine Champagne, enseignante en théologie spirituelle et spiritualités à la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval (Canada), a constaté dans une étude de terrain que l'enfant possède d'emblée une « disponibilité naturelle » à Dieu, c'est-à-dire une ouverture à Dieu et

* *Nathalie Perrot est titulaire d'un master en Théologie de la Faculté Libre de Théologie Évangélique et d'une licence en Sciences de l'Éducation de l'Université de Rouen. Elle est aujourd'hui pasteure enfance-jeunesse à l'Église évangélique La Fraternelle à Nyon (Suisse) et animatrice formatrice à la Ligue pour la lecture de la Bible.*

¹ « Les États parties reconnaissent le droit de tout enfant à un niveau de vie suffisant pour permettre son développement physique, mental, spirituel, moral et social. » Art. 27, § 1, de la Convention Internationale des Droits de l'Enfant (1989), <http://www.ohchr.org/fr/professionalinterest/pages/crc.aspx> (site consulté le 12/02/18).

² Art. 14, 30, et 32 de la Convention Internationale des Droits de l'Enfant (1989), <http://www.ohchr.org/fr/professionalinterest/pages/crc.aspx> (site consulté le 12/02/18).

au spirituel³. Rebecca Nye, chercheuse en spiritualité des enfants à la Faculté de Théologie de Cambridge, affirme elle aussi la sensibilité innée des enfants au transcendant⁴. Cette disposition naturelle nécessite toutefois d'entrer en interaction avec d'autres pour se développer, sans quoi elle disparaît rapidement. Ainsi, une forme d'éducation à la foi peut se faire très tôt.

Quoi qu'il en soit, la spiritualité de l'enfant peut sembler fort éloignée de ce que l'on définit généralement comme « foi » dans les milieux confessants. Elle ne correspond pas toujours aux cadres établis par les Églises, car la foi de l'enfant ne s'appuie pas forcément sur une connaissance biblique bien établie ou sur des expériences marquantes. Elle peut par ailleurs changer assez rapidement, selon les étapes de vie de l'enfant, passant d'un état dynamique à un état peu perceptible par exemple. Pourtant, elle n'en perd ni sa validité ni sa sincérité. Dès lors, comment accompagner les enfants de nos Églises vers un épanouissement de leur foi ? Existe-t-il un moyen de favoriser la foi de l'enfant et que faudrait-il mettre en place pour parvenir à cet objectif ?

La Bible nous offre quelques exemples de spiritualité d'enfants qui s'avèrent utiles à notre étude, bien qu'elle reste assez discrète sur le sujet.

La spiritualité de l'enfant selon la Bible

La Bible ne mentionne que très peu d'enfants et, lorsqu'elle le fait, elle n'en présente généralement pas leur dimension spirituelle.

L'exemple de Samuel

Dans l'Ancien Testament, on ne compte qu'un seul récit d'un enfant ayant vécu une expérience personnelle forte avec Dieu : il s'agit du jeune Samuel⁵. Alors qu'il est au service de Dieu dans le Temple, ce dernier s'adresse personnellement à lui. La révélation que

³ Éline Champagne, *Reconnaître la spiritualité des tout-petits*, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, 2005, p. 204.

⁴ Rebecca Nye, *La spiritualité de l'enfant. Comprendre et accompagner*, Paris, Empreinte temps présent, 2015, p. 10.

⁵ Le mot hébreu employé pour décrire Samuel en 1 Samuel 3,1 (*na'ar*) peut en effet désigner le jeune adolescent selon Ludwig Koehler et Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, vol. II, Leiden/New York/Köln, Brill, p. 707. C'est le même mot, par exemple, qui est utilisé en Gn 19,4 et Jb 29,8 pour décrire les hommes les plus jeunes parmi une population ou en Gn 22,2 et Jr 1,6 pour désigner un jeune garçon.

Samuel reçoit n'est pas issue d'un rêve ou d'une vision comme c'est souvent le cas des prophètes : il s'agit d'une voix audible alors que l'enfant est éveillé (puisqu'il se lève et dialogue avec Éli)⁶. À la réaction de l'enfant, le lecteur devine que c'est la première fois qu'une telle situation se produit, ce que le texte biblique confirme (1 S 3,7)⁷. En effet, il faudra attendre le quatrième appel divin pour que Samuel comprenne que ce n'est pas la voix d'Éli qu'il entend mais bien celle de Dieu. S'ensuit un dialogue où Dieu révèle ses plans au jeune Samuel (1 S 3,11-14). Dans un contexte où « la parole du SEIGNEUR était rare » (1 S 3,1), le choix de Dieu de s'adresser à un jeune enfant n'est pas anodin. D'une part, cela indique la pleine capacité de l'enfant à faire une rencontre personnelle avec Dieu, à la comprendre dans son sens profond et à la prendre au sérieux. D'autre part, cela révèle l'importance que Dieu accorde au statut de l'enfant : il n'est pas moins apte qu'un adulte à rencontrer Dieu et à porter les responsabilités spirituelles qu'il lui confie.

Le rôle du peuple de Dieu

D'autres enfants sont mentionnés dans l'Ancien Testament, mais les passages les concernant n'abordent jamais la question de la relation qu'ils entretiennent avec Dieu. Cependant, on trouve dans le Pentateuque des ordonnances concernant la manière dont le peuple se doit de transmettre la foi aux plus jeunes générations. Dans plusieurs passages, les enfants sont mentionnés comme faisant partie intégrante du processus de culte et d'adoration de Dieu (Ex 10,8-9). Ils participent à la célébration des fêtes en tant que représentants de la génération future (Ex 12,24 ; Dt 31,12-13)⁸. C'est par l'observation des rites du peuple que les enfants apprendront à connaître Dieu (Ex 12,25-27 ; 13,8). Mais cet apprentissage ne découle pas simplement de l'observation : les traditions du peuple doivent pousser les enfants à questionner leurs parents pour en comprendre le sens (Dt 6,20-21)⁹. Le peuple, quant à lui, est appelé à se laisser questionner par les enfants et à leur expliquer l'existence de Dieu et l'étendue

⁶ Henry P. Smith, *The Books of Samuel*, coll. The International Critical Commentary, Édimbourg, T. & T. Clark, 1912, p. 27.

⁷ David T. Tsumura, *The First Book of Samuel*, coll. The New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids, Eerdmans, 2007, p. 177.

⁸ Samuel R. Driver, *Deuteronomy*, coll. The International Critical Commentary, Édimbourg, T. & T. Clark, 1902, p. 336.

⁹ André Fossion, *Dire Dieu à nos petits enfants*, coll. Pédagogie catéchétique, n° 8, Bruxelles, Lumen Vitae, 1994, p. 14.

de ses œuvres (Ex 13,14-15 ; Dt 6,20-25). Le peuple a donc une certaine responsabilité de transmission de la foi et de la crainte de Dieu aux générations suivantes, responsabilité qui garantira la relation du peuple à Dieu dans la durée (Dt 4,9 ; 31,12-13)¹⁰.

C'est aussi dans le but d'enseigner les œuvres de Dieu aux plus jeunes générations que Josué fait dresser les douze pierres commémoratives rappelant le passage du Jourdain à sec par le peuple. Ce monument était supposé attiser la curiosité des enfants et les pousser à en chercher le sens, alors qu'ils n'avaient eux-mêmes plus directement accès au sanctuaire cultuel (Jos 4,6-7.21-22)¹¹.

L'Ancien Testament atteste donc la capacité de l'enfant à participer aux rites cultuels, pour comprendre les œuvres de Dieu et, finalement, entretenir une véritable spiritualité personnelle. Pour le théologien Claude Demissy, dans la Bible, « la participation à la célébration précède sa compréhension »¹². C'est d'ailleurs aussi dans ce sens qu'était appliquée la circoncision dès le huitième jour du nourrisson, puisque sa réalisation précédait largement la compréhension que l'enfant pouvait en avoir (Gn 17,12).

L'attitude de Jésus

Le Nouveau Testament, quant à lui, nous parle d'enfants qui ont placé leur foi en Jésus (Mt 18,6 ; 21,15) et sont ainsi devenus des modèles pour les disciples et pour tout chrétien. C'est donc qu'il existe une forme de foi authentique se trouvant à la portée de l'enfant. L'exégète Simon Légasse mentionne quatre textes néotestamentaires faisant état de la relation entre Jésus et l'enfant : Matthieu 11,16-19 ; 18,1-6 ; 19,13-15 ; 21,14-16 (et leurs parallèles synoptiques lorsqu'ils existent)¹³. Parmi ces textes, nous laisserons de côté le premier qui utilise l'image de l'enfant dans une parabole mais ne semble pas parler

¹⁰ Duane L. Christensen, *Deuteronomy 1-11*, coll. Word Biblical Commentary 6A, Dallas, Word Books, 1991, p. 152.

¹¹ Robert G. Boling, *Joshua*, coll. The Anchor Bible, New York, Doubleday & Company, 1982, pp. 173-174, 186 ; Trent C. Buttler, *Joshua*, coll. Word Biblical Commentary 7, Waco, Word Books, 1983, pp. 49, 51.

¹² Claude Demissy, « De la production à la pratique : quelques questionnements », dans *Catéchèse protestante et enseignement religieux. État des lieux et perspectives*, sous dir. Jérôme Cottin et Jean-Marc Meyer, Bruxelles/Genève, Lumen Vitae/Labor et Fides, 2013, p. 165. Il est d'ailleurs instructif de relever que dans le judaïsme actuel l'enfant participe activement dès son plus jeune âge aux fêtes rituelles.

¹³ Simon Légasse, *Jésus et l'enfant. « Enfants », « petits » et « simples » dans la tradition synoptique*, Paris, Gabalda, 1969, p. 2.

des enfants en tant que tels, ni apporter d'éléments concernant leur spiritualité. Du dernier texte, nous ne ferons que relever la preuve de l'existence d'une foi authentique chez des enfants (Mt 21,15b). Nous nous pencherons donc sur les deux autres textes pour tenter de discerner la spiritualité de l'enfant telle qu'elle est présentée dans le Nouveau Testament.

Dans le passage de Matthieu 18,1-6 (et parallèles), Jésus discute avec les Douze de la valeur de chacun dans le Royaume des cieux. Pour répondre à leur question, il place un enfant au milieu d'eux et en fait un modèle de l'accueil que le disciple doit réserver à son maître, Jésus. Ainsi, il renverse la question des disciples : il ne s'agit pas de savoir quel accueil ils recevront bientôt au Royaume des cieux mais quel accueil ils réservent aujourd'hui aux petits de ce monde. Cet événement démontre en particulier l'importance que les enfants revêtent aux yeux de Dieu et dans le Royaume des cieux. Par ce geste, Jésus rappelle aux disciples l'accueil qu'ils doivent eux aussi réserver aux enfants. À la manière de Jésus qui embrasse l'enfant (Mc 9,36), les disciples sont appelés à leur offrir un accueil affectueux. Ils ont de plus la responsabilité de protéger les enfants, en leur évitant tout risque de chute spirituelle (Mt 18,6). Pour finir, ils doivent les honorer, suivant le modèle de Jésus qui réserve une place de choix pour l'enfant en le plaçant au milieu des disciples (Mc 9,36) et en l'acceptant bien qu'il soit le plus petit de tous (Lc 9,48). Ce passage indique bien que les enfants ne sont pas trop petits pour faire partie du Royaume des cieux. Au contraire, ils y occupent même une place de choix. La raison pour laquelle ils sont des « candidats idéaux » pour le Royaume des cieux réside dans leur humilité (Mt 18,4). Cette humilité, précise le théologien Richard T. France, « ne désigne pas un trait de caractère [...], mais l'acceptation d'une position inférieure »¹⁴. L'adulte, qui reconnaît à son tour occuper une place inférieure, se rend alors semblable à un enfant et est accueilli par Jésus dans le Royaume des cieux.

Le passage de Matthieu 19,13-15 (et parallèles) véhicule le même message au sujet des enfants. Dans ce récit, Jésus reçoit de petits enfants et met en valeur leur attitude. L'enfant, en effet, possède des qualités qui font de lui un modèle de foi pour les adultes. Ainsi, ceux qui lui ressemblent accéderont au Royaume de Dieu (Mt 19,14b). Mais quelles sont ces qualités ? Dans le discours de Jésus, on distingue qu'il ne désigne pas « l'enfant comme tel, objet de

¹⁴ Richard T. France, *L'évangile de Matthieu (Tome 2)*, coll. Commentaires Évangéliques de la Bible, Vaux-sur-Seine, Édific, 2000, p. 79.

tendre bienveillance du Seigneur, mais ce qu'il symbolise »¹⁵, c'est-à-dire des individus capables de recevoir l'amour de Dieu de façon tout à fait gratuite. Les enfants, en effet, représentent les êtres les plus impuissants de l'époque¹⁶. Le don du Royaume de Dieu qu'ils reçoivent est donc un signe de la grâce de Dieu, qu'ils acceptent de manière humble, conscients qu'ils sont de leur besoin du secours de Dieu. De cette façon, les enfants deviennent un exemple à suivre pour les adultes, qui sont appelés à accepter un statut semblable à celui des enfants¹⁷ et à se montrer « pauvres de cœur » pour recevoir le Royaume de Dieu (Mt 5,3)¹⁸. Ainsi, loin de reléguer l'enfant à une sorte de banc de touche où il attendrait son tour de pouvoir acquérir la foi, Jésus se montre assez révolutionnaire en lui offrant une place non négligeable (Mt 11,25). Ce faisant, il révèle les capacités de ce dernier à comprendre l'existence de Dieu, non pas parce qu'il se montre plus intelligent qu'un adulte, mais parce qu'il accepte de dépendre de Dieu¹⁹.

Pendant, force est de constater que les circonstances de ces récits néotestamentaires favorisent largement la foi d'un enfant : la proximité de Jésus, sa présence physique visible, les miracles qu'il a faits au vu et au su de tous sont autant de preuves de sa divinité. L'enfant, tel que décrit dans les histoires bibliques, s'appuie sur tous ces éléments tangibles pour enraciner sa foi. Et même ainsi, celle-ci reste à bien des égards fragile, puisqu'il court encore le risque de la chute (Mt 18,6). Aujourd'hui, Dieu n'est plus présent au milieu de son peuple de la même manière qu'il l'a exceptionnellement été en Jésus. Au contraire, la foi des petits comme des grands repose sur « une manière de posséder déjà ce que l'on espère, un moyen de connaître des réalités que l'on ne voit pas » (He 11,1). Cette foi en un Dieu invisible semble bien plus à la portée de l'adulte que de l'enfant qui, dans son développement, a encore généralement besoin de preuves physiques sur lesquelles appuyer sa foi. L'enfant d'aujourd'hui est-il alors capable de faire preuve de foi ? Et si oui, dans quelle mesure ? Les aptitudes spirituelles de l'enfant ont récemment été évaluées par les recherches sur la psychologie du développement. Ce domaine scientifique nous sera particulièrement utile dans notre réflexion, c'est pourquoi nous proposons ci-dessous un rapide survol

¹⁵ Légasse, *Jésus et l'enfant*, p. 38.

¹⁶ France, *L'évangile de Matthieu*, p. 78.

¹⁷ France, *L'évangile de Matthieu*, p. 91.

¹⁸ Hans-Ruedi Weber, *Jésus et les enfants*, Paris, Le Centurion, 1980, pp. 41-42, 55-58.

¹⁹ Christophe Paya, *Comprendre Matthieu 1-13 aujourd'hui*, Charols/Vaux-sur-Seine, Excelsis/Édifac, 2013, p. 238.

du développement psychologique de l'enfant – du moins les éléments qui se révèlent pertinents – puis de son développement spirituel.

L'apport des recherches en Sciences humaines

Le développement psychologique de l'enfant

Le développement de l'enfant opère un tournant vers l'âge de 6-7 ans, puis vers celui de 11-12 ans. Ce tournant se fait ressentir autant dans le développement psychologique de l'enfant que dans son développement spirituel, car ces deux sphères de sa personne sont intrinsèquement liées.

Le pédopsychologue Jean Piaget a établi que jusqu'à l'âge de 7 ans environ, le petit enfant fait preuve d'un certain égocentrisme : il tend inconsciemment à ramener le monde extérieur à lui, à identifier tout ce qui l'entoure à des éléments qu'il connaît, comme s'il représentait lui-même la norme d'existence des choses²⁰. Cette tendance est indépendante de sa volonté et n'est pas le résultat d'une attitude égoïste, mais le signe d'un développement progressif durant lequel l'enfant apprend à se distinguer du monde qui l'entoure. Il n'est donc pas étonnant qu'il se fasse, avant cet âge-là, une représentation très humaine de Dieu : celle d'un être visible, pourvu d'un corps physique et présent en un seul lieu à la fois. Il lui arrivera également de comparer la pluie aux pleurs d'un individu dans le ciel ou le vent au souffle d'un nuage. Les descriptions anthropomorphiques de la Bible sauront alors particulièrement bien rejoindre le petit enfant dans sa compréhension de qui est Dieu. Ce mouvement de centration sur soi l'empêche par ailleurs d'entrevoir la distance existante entre lui et les éléments extérieurs. À partir de 7 ans, cependant, l'enfant commence à comprendre que les éléments qui l'entourent peuvent être très différents de sa personne et il finit par cesser de se projeter dans le monde extérieur pour le comprendre. Il distingue alors Dieu de sa propre personne et de celle de ses parents²¹. Malgré cela, il est encore fréquent qu'il dessine Dieu sous des traits humains, car cet apprentissage est un long processus²².

Henri Wallon, contemporain de Jean Piaget, a lui aussi distingué plusieurs stades de développement de l'enfant. Comme son

²⁰ Jean Piaget, *La psychologie de l'enfant*, Paris, PUF, 1966, p. 106.

²¹ Judith A. Shelly, *The Spiritual Needs of Children. A Guide for Nurses, Parents and Teachers*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1982, p. 40.

²² Shelly, *The Spiritual Needs of Children*, p. 41.

collègue, il repère une période « centripète » du petit enfant jusqu'à l'âge de 6 ans, période pendant laquelle il est exclusivement centré sur lui-même. Dès 6 ans, l'enfant s'ouvre à son environnement et entre dans un stade que Wallon qualifie de « catégoriel », c'est-à-dire de mise en catégories²³. L'enfant commence à se détacher des expériences concrètes pour construire sa réflexion : désormais, il peut établir des schémas de réflexion en comparant des expériences passées et présentes, en tissant des liens entre diverses notions apprises. L'enfant pourra alors s'appuyer sur tous les éléments appris auparavant à l'École du dimanche ou en famille pour mieux comprendre l'existence de Dieu. La mise en place d'une pensée catégorielle permet également à l'enfant de sortir des contes et de distinguer petit à petit les sphères de l'imaginaire et de la réalité²⁴. Avant cela, le petit enfant vit dans un mélange de ces deux dimensions et place sur le même plan l'histoire biblique qu'on lui raconte, le dessin animé qu'il a vu la veille et le conte que ses parents lui lisent le soir. Lui-même, se projetant dans son environnement pour le comprendre, se situe dans ces deux sphères à la fois. À partir de 6-7 ans, il sera donc bénéfique de permettre à l'enfant de passer de la narration des histoires bibliques à l'expérience d'un Dieu vivant et présent, bien qu'invisible, afin d'ancrer ces choses dans la sphère de la réalité. Pour finir, l'enfant fait aussi à cet âge-là la découverte consciente de son intériorité. Il arrive alors à un stade où il peut comprendre la relation à Dieu, ainsi que la présence de celui-ci autour de lui et en lui, du moins dans la mesure de ses capacités spirituelles.

Les récentes recherches sur la spiritualité de l'enfant apportent également un éclairage instructif sur son développement. Dans son ouvrage sur le sujet, Rebecca Nye affirme que l'enfant fait preuve très tôt d'une sensibilité au transcendant²⁵. Selon elle, dans la petite enfance, cette sensibilité se traduit par un attrait pour l'interaction, pas seulement avec ses parents et ses semblables, mais aussi avec toute la création, avec son environnement, avec Dieu. On remarque aussi que l'enfant a une facilité toute particulière à vivre les éléments mystérieux, voire mystiques. Il ne cherche pas encore à rationaliser ce qu'il expérimente. Cet accès au mystérieux lui permet alors plus facilement d'entrevoir l'existence de Dieu et de s'en émerveiller. De fait,

²³ Henri Wallon, *L'évolution psychologique de l'enfant*, Paris, Armand Colin, 2002, pp. 150-168.

²⁴ Francis Bridger, *Pour que la foi de l'enfant grandisse*, Lausanne, LLB, 1995, p. 53.

²⁵ Nye, *La spiritualité de l'enfant*, pp. 18-26.

R. Nye offre les chiffres suivants, basés sur une étude du professeur d'éducation religieuse finlandais Kalevi Tamminen : « 60 % d'un groupe d'enfants âgés de 11 ans et 80 % d'un groupe d'enfants de 7 ans se souviennent d'avoir ressenti la présence de Dieu. En comparaison, seulement 30 % d'un groupe d'adultes disent avoir fait la même expérience »²⁶. Si donc la plupart des enfants ont une aptitude naturelle à vivre des expériences spirituelles, il semblerait utile et même nécessaire d'adapter notre méthode d'enseignement des enfants pour leur permettre de développer au mieux leur spiritualité. Le développement de la foi d'un enfant est un schéma complexe qui varie considérablement à la suite de son développement psychologique. Deux chercheurs se sont particulièrement distingués dans leur étude de ce sujet : il s'agit de James Fowler et John H. Westerhoff III.

Le développement de la foi

James Fowler est un spécialiste de la psychologie religieuse. Il a établi six étapes dans le développement de la foi de l'individu. La première étape se situe entre 2 et 6 ans²⁷ et présente une foi dite « intuitive-projective »²⁸. À cette période, l'enfant rassemble petit à petit les éléments religieux que les adultes lui transmettent, consciemment ou non, et en fait une foi intuitive, c'est-à-dire qui reçoit les éléments comme tels, sans essayer de les arranger pour leur donner une forme logique et raisonnée. À ces éléments religieux sont aussi ajoutés des éléments mystiques ou imaginaires issus des autres expériences de l'enfant. L'égoïsme dont il fait preuve à cette période ne lui permet pas de confronter sa manière de comprendre les choses avec celle d'un autre individu. Il projette dans sa foi sa propre personne et façon de voir. Vers 6-7 ans, avec l'émergence du stade catégoriel, mentionné plus haut, l'enfant entre dans une nouvelle étape de foi qui l'accompagnera jusqu'à l'âge de 12 ans : la foi « mythique-littérale »²⁹. L'enfant réaménage les croyances qu'il avait acquises au premier stade et commence à s'approprier, voire à personnaliser sa foi. Deux éléments permettent particulièrement de faire progresser la foi à ce stade : le récit et l'expérience. Le récit et le message qu'il

²⁶ Nye, *La spiritualité de l'enfant*, p. 23.

²⁷ Les âges proposés par J. Fowler, tout comme ceux de J.H. Westerhoff III, sont, nous le croyons, indicatifs. Ils désignent des étapes de vie qui dépendent plus du développement de l'enfant devenant adulte que de l'âge biologique.

²⁸ James W. Fowler, *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco, Harper & Row, 1981, pp. 122-134.

²⁹ Fowler, *Stages of Faith*, pp. 135-150.

renferme donnent de nouvelles connaissances et des lignes de conduite à l'enfant. L'expérience lui permet de s'approprier ce qu'il a jusque-là entendu. Une fois les opérations de catégorisation maîtrisées, l'enfant commence à développer une réflexion abstraite. Cette aptitude va le pousser à réfléchir aux enseignements reçus et aux histoires entendues et à se questionner sur la cohérence d'ensemble. Ainsi, de 13 à 20 ans, le jeune entre dans le stade de la foi « synthétique-conventionnelle »³⁰. Dans ce stade, la foi est mise en examen jusqu'à ce qu'elle puisse proposer une vision synthétique du monde et des valeurs qui satisfassent l'adolescent. Parallèlement, cette vision synthétique considérée comme valable par le jeune est mise en tension avec le groupe qui l'entoure. Si elle va à l'encontre de la pensée du groupe, elle sera écartée pour une pensée plus conventionnelle. À la fin de cette période, lorsque l'individu ne ressent plus la pression du groupe et assume désormais ses propres décisions, il peut avancer vers les trois derniers stades : la foi dite « individualiste-réfléchie »³¹ qui devient une foi personnelle prête à se défendre devant les autres, puis la foi « conjonctive »³² qui accepte d'inclure une partie de mythes ou de phénomènes étranges à la foi et, pour finir, la foi d'« universalisation »³³ qui témoigne d'une loyauté sans faille aux convictions religieuses. Ce dernier stade serait celui des martyrs par exemple, mais selon J. Fowler, il est rare. Dans ces paradigmes, ce que l'on appelle traditionnellement la « conversion »³⁴ peut survenir de différentes manières et à des niveaux différents. Un enfant de stade 2, par exemple, peut tout à fait vivre une conversion forte.

John H. Westerhoff III, s'appuyant largement sur le travail de J. Fowler, distingue quant à lui quatre stades du développement spirituel de l'enfant à l'adulte. À chaque stade correspond une foi pleine et entière, bien qu'elle soit vécue différemment. Lors de la petite enfance et de l'enfance, se trouve la période de la foi « d'expérience » ou « induite »³⁵. L'enfant accepte l'ensemble des croyances de ses parents et les fait siennes, tout en prenant le temps d'expéri-

³⁰ Fowler, *Stages of Faith*, pp. 151-173.

³¹ Fowler, *Stages of Faith*, pp. 174-183.

³² Fowler, *Stages of Faith*, pp. 184-198.

³³ Fowler, *Stages of Faith*, pp. 199-213.

³⁴ Le mot « conversion » est souvent ambigu, car il revêt différents sens selon les contextes. Dans les schémas développés par J. Fowler et J.H. Westerhoff III, la conversion correspond généralement à ce que l'on pourrait décrire comme une appropriation forte de la foi à la suite d'une conviction intérieure.

³⁵ John H. Westerhoff III, *Will Our Children Have Faith?*, Harrisburg/New York, Morehouse Publishing, 2012, pp. 91-94.

menter divers aspects de cette foi. D'une certaine manière, il croit par imitation et avec une profonde confiance en ses parents, même si une vraie rencontre avec Dieu n'est pas à écarter. L'adolescent entre ensuite dans un nouveau stade de développement, celui de la foi dite « grégaire » ou « d'affiliation »³⁶, c'est-à-dire qui se vit à travers le groupe. Lors de cette période, l'adolescent s'identifie à la foi véhiculée par son groupe d'amis et le sentiment d'appartenance prend de l'ampleur. Après ce stade de foi, l'individu va encore passer par deux étapes. D'une part, la foi « en recherche »³⁷, qui usera de jugement critique pour sonder et évaluer les bases de la foi jusque-là acceptée. D'autre part, la foi « personnelle »³⁸, qui représente le débouché logique du questionnement opéré pendant la foi « en recherche ». La foi d'un enfant issu de famille chrétienne a donc besoin de passer par ces quatre étapes pour être pleinement affermie. La foi reçue par l'éducation doit se développer jusqu'à devenir une foi que l'on s'est appropriée. Dans ce schéma, la conversion représente, selon le chercheur, l'élément qui permet à l'individu de passer du stade d'une foi « en recherche » à celui d'une foi « personnelle »³⁹. Pour J.H. Westerhoff III, contrairement à J. Fowler, elle ne peut donc pas apparaître à n'importe quel endroit du développement spirituel de l'enfant, car elle requiert plutôt des aptitudes d'adultes, en particulier la capacité de s'affirmer différent des autres et de prendre des décisions pour soi, à l'encontre parfois du groupe. Cela ne signifie pas pour autant qu'une expérience forte de Dieu, parfois similaire à celle d'un adulte, ne puisse être vécue lors de l'enfance.

J.H. Westerhoff III évoque également, dans son analyse des programmes d'École du dimanche, l'importance de la socialisation ou de l'intégration⁴⁰. L'apprentissage que fait un enfant passe par ce qu'il entend ainsi que par ce qu'il expérimente, mais également par ce qu'il observe de son environnement. Le vécu de l'accompagnant jouera un rôle non négligeable dans le développement de sa spiritualité. Ainsi, l'expérience que l'on proposera aux enfants de faire devra également être vécue par le moniteur et correspondre à la foi véhiculée par le reste de l'Église. Il ne s'agira donc pas d'un simple exercice méditatif mais d'un mode de vie dans lequel on apprend les uns des autres. Le prêtre orthodoxe Emilianos Timiadis arrive à une conclu-

³⁶ Westerhoff, *Will Our Children Have Faith?*, pp. 94-96.

³⁷ Westerhoff, *Will Our Children Have Faith?*, pp. 96-97.

³⁸ Westerhoff, *Will Our Children Have Faith?*, pp. 97-98.

³⁹ Westerhoff, *Will Our Children Have Faith?*, p. 97.

⁴⁰ Westerhoff, *Will Our Children Have Faith?*, pp. 81-83.

sion similaire lorsqu'il tire un parallèle pertinent entre l'apprentissage d'un langage et la vie spirituelle : tout comme l'enfant commence naturellement à converser avec les autres parce qu'il voit ses parents le faire, de même il devrait commencer à converser avec Dieu en imitation des adultes⁴¹. L'enfant apprend par mimétisme et le modèle que lui transmettent les adultes joue un rôle essentiel. On veillera cependant à garder ce mimétisme dans un modèle sain et à ne pas pousser l'enfant à jouer un rôle, celui qu'on attendrait de lui. Cette observation indique alors implicitement qu'une certaine prudence dans le choix des personnes impliquées dans l'accompagnement des enfants est de mise. En plus de certaines qualités pédagogiques, on attendra de celles-ci un engagement manifeste dans la foi. Dans la cellule familiale, de même, la piété fervente des parents aura un impact sur la manière dont les enfants verront Dieu et développeront leur foi.

Les études sur la spiritualité de l'enfant, telles que présentées ci-dessus, nous permettent de cibler les besoins spirituels des enfants ainsi que d'affirmer que leur spiritualité est différente de celle des adultes et comporte certaines limites liées à leur développement, dont nos Églises doivent impérativement tenir compte pour accompagner au mieux l'enfant vers une maturation de sa foi.

Les limites de la spiritualité de l'enfant

Pour la majorité des enfants, il est impossible d'atteindre le stade de la foi « personnelle » avant un certain âge, à cause des différents éléments de développement psychologique et spirituel que nous venons de présenter. Cela n'implique évidemment pas qu'il faille arrêter de leur parler de l'existence de Dieu jusqu'à ce que leur développement soit terminé. Bien au contraire, car la conversion des enfants issus de familles chrétiennes ne s'opère généralement pas en un instant exact, comme cela pourrait être le cas pour un adulte rencontrant Dieu de façon surnaturelle et soudaine – encore que ce soit également le cas pour une minorité de ces enfants. Elle est généralement liée au vécu de l'enfant, suivant elle aussi tout un processus de développement qui amène petit à petit un changement d'attitude et une réorientation de la pensée. Parfois, elle peut être diffuse, voire imperceptible. Ainsi, les démarches d'accompagnement de l'enfant, l'écoute et les réponses que l'accompagnant lui apporte, même si elles ne débouchent pas directement sur une confession de foi personnelle, sont

autant d'outils qui pourront potentiellement l'amener plus tard à prendre la décision consciente et individuelle de remettre sa vie à Dieu. Toutefois, tant que l'enfant n'est pas en mesure de témoigner d'une foi personnelle mais qu'il demeure visiblement dans une démarche de foi d'expérience, l'accompagnant devra le soutenir là aussi et accepter la forme de foi qu'il présente comme suffisante et appropriée à son stade de développement.

Ne cherchons donc pas à imposer une prise de décision après chaque enseignement. La conversion est un processus long et qui demande parfois des capacités d'adulte. Il est bien connu que les enfants issus de familles chrétiennes ne vivent pas le même processus de conversion que les personnes qui entendent parler de la Bonne Nouvelle pour la première fois. Pourtant, dans les deux cas, la foi est un don de Dieu. Dans le premier cas, Dieu établit ce don par l'enseignement progressif de vérités bibliques qui mènent à une rencontre personnelle. Dans le second cas, il s'agit d'une révélation divine menant à une prise de décision ponctuelle et éventuellement immédiate. Dans le cadre du ministère auprès des enfants, il s'agira alors de tout mettre en œuvre pour favoriser une rencontre entre l'enfant et Dieu et lui permettre de grandir dans sa foi jusqu'à ce qu'il soit prêt à prendre une décision personnelle.

Par ailleurs, il est possible qu'à de nombreuses occasions l'enfant étonne par ses propos inattendus, voire déconcertants. L'enfant, ne trouvant pas les mots adéquats ou réfléchissant selon des schémas peu habituels à l'adulte, semblera parfois « n'avoir rien compris » à l'enseignement du jour. Cependant, comme le relève R. Nye, l'imagination fait partie intégrante de la spiritualité de l'enfant, tout comme elle devrait le faire chez l'adulte⁴². Jésus lui-même a d'ailleurs souvent répondu aux questions de la foule par des récits faisant fonctionner l'imagination de ses auditeurs. Pour la chercheuse, il faut donc accepter et même stimuler l'imagination de l'enfant pour lui permettre de construire sa foi et non de réciter les confessions de foi que l'on souhaite lui transmettre. Bien entendu, cela n'empêchera pas de veiller à garder un cadre d'enseignement qui soit théologiquement juste.

Nous avons vu que la représentation que l'enfant se fait de Dieu peut parfois sembler assez éloignée de ce que l'accompagnant souhaiterait transmettre à l'enfant. Dans ce domaine aussi, l'imagination de l'enfant peut entrer en jeu et s'ajouter à l'enseignement donné par l'accompagnant. Au terme de son étude sur les représentations que les enfants se font de Dieu, la psychothérapeute Nicole

⁴² Nye, *La spiritualité de l'enfant*, pp. 83-85.

Fabre conclut que Dieu est souvent un sujet de transferts possibles pour l'enfant⁴³. Lors du stade de l'enfance, Dieu est entouré de représentations qui dépendent des expériences, des craintes, des espoirs de l'enfant. Il est tour à tour vu comme un grand-père bienveillant qui protège l'enfant, un père fouettard qui surveille ses faits et gestes ou encore un père absent à l'image du père biologique absent. Pourtant, pour la psychothérapeute, ce transfert de l'imagination de l'enfant sur Dieu n'implique pas qu'il faille arrêter de parler de Dieu aux enfants. Il s'agira plutôt de veiller à dépouiller petit à petit l'enseignement de représentations pauvres et simplistes. Ainsi, on passera d'un Dieu fait d'images au Dieu que l'on ne peut décrire. Il ne sera donc pas nécessaire de combattre à tout prix ces représentations, il suffira de les travailler au fur et à mesure.

S'il est normal que le moniteur tente d'attirer l'enfant vers une meilleure compréhension de Dieu, on veillera donc à ne pas lui imposer une façon de « dire Dieu »⁴⁴. En effet, le partage de la foi n'est pas seulement affaire de transmission de savoirs comme l'est l'apprentissage scolaire. L'enfant a besoin d'avoir un certain cadre d'expérimentation personnelle de Dieu, dans lequel il pourra décrire ce en quoi il croit. Les raffinements de sa foi viendront en leur temps, à la suite du développement de l'enfant.

Les outils qui accompagnent la spiritualité de l'enfant

La plupart du temps, dans les Écoles du dimanche, on accorde une très grande importance à l'échange verbal. Le dialogue par questions-réponses est de mise et a pour but de permettre aux enfants de s'exprimer et de s'approprier la leçon du jour. On pourrait cependant se demander si cette méthode est la plus adéquate ou, en tout cas, si elle mérite une telle exclusivité. Des spécialistes de la spiritualité des enfants, tels que John H. Westerhoff III ou Rebecca Nye, ont largement remis en cause cette méthode d'enseignement dans le cadre des Écoles du dimanche. Pour R. Nye, il est inadéquat d'exiger des enfants de savoir exprimer de façon claire et authentique leur vécu spirituel. En agissant ainsi, on oublie tout un pan de la vie de l'enfant : celui des émotions et de l'intériorité⁴⁵. De plus, les enfants apprennent vite

⁴³ Nicole Fabre, *Le Dieu de l'enfant. Il n'est pas celui qu'on croit*, Paris, Albin Michel, 2005, pp. 138-139.

⁴⁴ Hubert Auque, « Dire ou laisser dire Dieu à l'enfant » *Foi et Vie* XCIV n° 3 (1995), p. 51.

⁴⁵ Nye, *La spiritualité de l'enfant*, pp. 35-36.

à répondre aux questions posées selon ce qui est attendu et ce qu'il semble convenable de répondre dans le contexte de leur Église. Et lorsqu'ils n'y arrivent pas, le risque de susciter chez eux de la honte ou de la frustration n'est pas négligeable. La méthode verbale n'est donc pas suffisante pour permettre d'aller en profondeur avec les enfants sur des sujets spirituels. Elle risque par ailleurs d'apporter une certaine déception aux accompagnants, qui pourraient s'attendre à ce que les enfants finissent par arriver à s'exprimer comme les adultes. Les émotions et les sentiments font partie intégrante de la communication et c'est particulièrement vrai pour les enfants. Parfois, ce qu'ils auront du mal à mettre en mots ressortira par une expression du visage ou par l'extériorisation des émotions. En étant attentif à ces données-là, l'accompagnant permettra à l'enfant d'exprimer un ressenti profond sans être confronté à la recherche des mots adéquats.

De même, l'enfant a besoin de mettre les choses en pratique pour bien les apprendre. Selon les recherches du psychopédagogue Roger Mucchielli (1919-1981), l'élève (ou l'enfant) retient 20 % de ce qu'il entend, 50 % de ce qu'il voit et entend et 90 % de ce qu'il fait⁴⁶. Il est utopique de penser qu'on peut attendre d'un enfant un apprentissage optimal lorsqu'il reste assis sur une chaise dans une salle neutre, voire dépouillée, à écouter l'enseignement verbal d'un adulte. Pourtant, nombre d'Écoles du dimanche fonctionnent de cette manière-là, du moins pour la partie centrale de l'enseignement. Il semble donc évident qu'en plus du procédé de questions-réponses, il faille trouver une méthode par laquelle l'enfant puisse expérimenter la foi et la présence de Dieu.

Lors des activités, on pourra alors encourager les enfants à prendre du temps pour observer, méditer, rechercher la présence de Dieu et prier. En fait, il est probable qu'une partie des enfants le fasse de façon spontanée, car la méditation et l'émerveillement font partie de leur quotidien. Les enfants ont l'habitude de se parler à eux-mêmes et à Dieu, de réfléchir avec créativité et imagination des heures durant. À ce propos, Rebecca Nye rappelle, dans son ouvrage, l'importance de ne pas enfermer l'enfant dans une structure de prière prédéfinie⁴⁷. Apprendre à l'enfant qu'il faut prier selon un modèle strict lui transmet le sentiment d'un Dieu lointain et difficilement accessible. Au contraire, laisser l'enfant prier aussi longtemps qu'il le souhaite et de la manière qu'il préfère lui indiquera que Dieu se laisse rejoindre en

⁴⁶ Roger Mucchielli, *Les méthodes actives dans la pédagogie des adultes*, Paris, ESF, 1984, p. 56.

⁴⁷ Nye, *La spiritualité de l'enfant*, p. 98.

toutes circonstances et qu'on peut lui adresser des prières libres. Assis, en se promenant ou debout, à haute voix ou dans la tête, avec des phrases bien construites ou en laissant parler l'émerveillement de son cœur : toutes ces méthodes se valent pour s'adresser à Dieu. Plus on laissera de liberté à l'enfant pour prier, plus il apprendra qu'il peut prier en toutes circonstances. En ce qui concerne le contenu de la prière, Rebecca Nye affirme à raison qu'on peut amener une structure utile tout en laissant une grande spontanéité. Ainsi, « articuler la prière autour des notions de 'Merci', 'Pardon', 'S'il te plaît', est valable à tout âge »⁴⁸.

Le rôle de l'accompagnant

De nombreux pédopsychologues ou psychanalystes, tels qu'Erik H. Erikson (1902-1994) ou avant lui Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827), ont défini la première étape importante du développement psychologique de l'enfant comme étant celle de la confiance, qui se tisse tout d'abord avec la mère (à l'époque de ces auteurs, c'est principalement la mère qui s'occupe des enfants à la maison), puis avec les personnes qui l'entourent alors qu'il grandit⁴⁹. Cette confiance, en plus d'être primordiale pour le sain développement de l'enfant, offre aussi un terreau de choix pour permettre par la suite à l'enfant de placer sa confiance en Dieu et, plus généralement, de croire qu'un Dieu invisible existe et prend soin de lui. Chez certains enfants, cette confiance n'est malheureusement pas solide, car ils n'ont pas joui d'un contexte familial leur permettant de l'affermir. Pour ces enfants-là, il sera d'autant plus nécessaire que l'accompagnant se montre digne de confiance. Ce faisant, il permettra à l'enfant d'expérimenter une relation où il se sent en sécurité et qu'il pourra appliquer à sa relation à Dieu.

Dans son excellent ouvrage sur la foi des enfants, le professeur de théologie sociale Francis Bridger souligne également l'importance pour l'enfant d'avoir fait l'apprentissage de la permanence de l'affection de ses parents pour pouvoir placer sa foi en un Dieu d'amour bienveillant⁵⁰. Là encore, certains enfants manqueront probablement de cette assurance. Il sera donc essentiel que l'accompagnant témoigne par tout son être d'un amour constant et patient. Son attitude entière

⁴⁸ Nye, *La spiritualité de l'enfant*, p. 100.

⁴⁹ Shelly, *The Spiritual Needs of Children*, p. 26.

⁵⁰ Bridger, *Pour que la foi de l'enfant grandisse*, pp. 16-17.

donnera de la crédibilité à son enseignement, en particulier en ce qui concerne la bienveillance et la bonté de Dieu.

Chez l'adulte, selon les résultats unanimement acceptés des recherches du professeur de psychologie Albert Mehrabian, la communication passerait à 7 % par le verbal (le sens des mots), à 38 % par le paraverbal (l'intonation de la voix) et à 55 % par le non verbal (les gestes, les expressions du visage)⁵¹. Cette statistique est encore plus marquée chez l'enfant, qui est très sensible à ce qui est véhiculé de façon non verbale par les adultes. Celui-ci se trouve par ailleurs dans une période d'imitation où il tente d'apprendre à faire « comme les grands ». Ce constat renforce la certitude précédemment évoquée : l'attitude de l'accompagnant revêt au moins autant d'importance que l'enseignement oral qu'il transmet. Pour favoriser une rencontre entre l'enfant et Dieu, il est donc primordial que l'animateur lui-même jouisse d'une relation vivante avec Dieu. Parfois même, c'est cette foi qui va attiser la curiosité de l'enfant qui souhaitera de lui-même questionner l'accompagnant pour mieux comprendre ce qu'il vit. C'est d'ailleurs de cette manière que Dieu avait prévu la transmission de témoignages de génération en génération au sein du peuple d'Israël, dans le but de permettre aux enfants de comprendre l'existence de Dieu.

La foi de l'enfant : un processus complexe et fragile

Une certitude se dégage au terme de cette étude : le développement de la foi de l'enfant est un processus complexe sur lequel de multiples facteurs peuvent avoir une influence. Le contexte dans lequel l'enfant a grandi, l'attitude de ses accompagnants et même son propre caractère vont lui permettre de se rapprocher plus ou moins rapidement de Dieu.

Une seconde certitude, néanmoins, se dégage tout aussi rapidement : un attrait naturel pour le spirituel se trouve au fond de chaque enfant. C'est de cette caractéristique que l'accompagnant doit se préoccuper, en tenant compte des différentes recommandations mentionnées dans cet article et issues des recherches sur le développement de l'enfant.

Dans une société où la foi est de moins en moins partagée en famille et globalement absente du milieu scolaire, l'Église et les accompagnants qui y œuvrent se voient conférer un rôle des plus essentiels :

⁵¹ Albert Mehrabian et Morton Wiener, « Decoding of inconsistent communications » *Journal of Personality and Social Psychology* 6 n° 1 (1967), pp. 109-114.

permettre la transmission d'une foi personnelle et vivante de génération en génération, « pour [que nos enfants] entendent et pour qu'ils apprennent, pour qu'ils craignent le SEIGNEUR votre Dieu et veillent à observer toutes les paroles de [sa] Loi » (Dt 31,12b).



La folie et le disciple du Christ

par David Rossé,
pasteur et
titulaire d'un master
de la Faculté
de Théologie
de l'Université
de Genève*

« La question éthique est au cœur du premier Évangile »¹. Pour illustrer cette observation que je partage avec Jean Zumstein, il est envisageable d'emprunter plusieurs voies fructueuses². J'ai choisi celle de parcourir quelques péripécies qui évoquent la possibilité pour le disciple de Jésus de devenir fou, insensé (*mōros* en grec) dans le cas où il ne pratique pas ce qu'il a entendu de la bouche de Jésus. Le choix de cette voie part d'un étonnement : pourquoi ce terme est-il retenu en Mt 5,13 pour signifier le fait que le sel perde sa saveur ? Comment se fait-il qu'on le retrouve à d'autres endroits de l'Évangile ? Faut-il voir un lien entre ces différents textes ? Finalement, qu'est-ce que cette réalité renferme ?

Sous forme d'une promenade exégétique, je vous propose d'examiner la question classique de l'importance de l'éthique chez Matthieu avec un angle original.

* David Rossé est titulaire d'un master de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève et pasteur de l'Église évangélique La Fraternelle à Nyon (Suisse).

¹ J. Zumstein, *La condition du croyant dans l'Évangile selon Matthieu*, coll. OBO, n° 16, Fribourg/Göttingen, Éditions universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, p. 284.

² Par exemple, Zumstein s'intéresse aux Béatitudes (Mt 5,3-10). Il met en évidence l'originalité de Matthieu par rapport à Luc, notamment dans le fait qu'il s'applique à accentuer l'aspect éthique des Béatitudes (J. Zumstein, *ibid.*, pp. 284-308). Christophe Paya va dans la même direction : « Les images du sel et de la lumière portent, d'une manière frappante, les conséquences des Béatitudes. Ceux et celles dont le portrait vient d'être fait (5,3-12), qui sont prêts à recevoir le royaume et à vivre de sa justice, sont le sel de la terre et la lumière du monde. » (Ch. Paya, *Comprendre Matthieu 1-13 aujourd'hui*, Charols/Vaux-sur-Seine, Excelsis/Édifac, 2013, p. 97).

En essayant d'expliciter cette formulation du « sel qui devient fou », j'ai été amené à découvrir d'autres textes de l'Évangile qui emploient eux aussi cette même racine. À travers les exemples qui suivent, je vais tenter de déterminer en quoi et comment la mise en relation de la folie et de la question éthique chez Matthieu sert à illustrer la nécessité et l'importance de la dimension éthique dans la vie du disciple. Cette mise en relation est spécifique au premier Évangile³. En effet, Marc ne recourt jamais à ce vocable et Luc ne le fait qu'à une seule reprise dans le *logion* du sel (Lc 14,34).

Selon Matthieu, le disciple peut donc devenir fou, insensé (*môros*). Le terme en grec est fort, et il ne paraît pas justifié d'en amoindrir la portée⁴. Même si le caractère hyperbolique de la sentence ne doit pas être oublié, pour Jésus, celui qui traite son frère de « fou » se voit condamné avec une grande sévérité (Mt 5,22). Dans sa violente polémique contre les scribes et les pharisiens en Matthieu 23, Jésus les traite d'« insensés » (*môros*, 23,17), ce qui d'ailleurs ne manque pas de poser un problème au niveau de l'interprétation.

Dans l'Ancien Testament, on rencontre cet adjectif pour décrire l'individu ou le peuple qui néglige les dimensions éthiques de l'appartenance à Dieu, ce qui est considéré comme une révolte contre Lui. « L'insensé (*môros*), en effet, profère des folies et dans son cœur il médite le mal : il agit en impie et adresse au SEIGNEUR des blasphèmes, il laisse l'affamé le ventre vide et laisse manquer de boisson celui qui a soif. » (És 32,6)⁵.

Jésus utilise à plusieurs reprises ce vocable en lien avec le comportement éthique du disciple. Ces propos radicaux deviennent compréhensibles si l'on songe que, en laissant la question éthique de côté, le disciple court le risque de ne plus demeurer dans l'Alliance voulue par Dieu et accomplie en Jésus-Christ.

³ Voir par exemple U. Luz, *Matthew 1-7*, coll. Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 2007, p. 33 qui considère tout d'abord *môros* comme un mot-clé spécifique à Matthieu. Ensuite, nous allons voir comment ce terme intervient en lien avec l'éthique du disciple.

⁴ Avec D.A. Hagner, *Matthew 1-13*, coll. WBC, vol. 33A, Grand Rapids, Zondervan, 2015, p. 117 qui souligne la vigueur du terme : « This too in that culture was much more insulting than it seems to our ears (cf. Pss 14:1 ; 53:1 ; Proverbs, *passim*). » Je me positionne ainsi contre Luz, *op. cit.*, p. 235, pour qui ce terme est somme toute assez commun : « 'Fool' (*môros*) is a common Greek word of abuse with a nuance of disrespect, but it too has little importance. »

⁵ Pour la liste complète, cf. note 7. Il faut noter également que l'hébreu *nafal* est aussi traduit différemment dans la LXX, par exemple dans le Ps 53,2.

Exégèse de Matthieu 5,13

« Vous êtes le sel de la terre. Si le sel perd sa saveur (devient fou), comment redeviendra-t-il du sel ? Il ne vaut plus rien ; on le jette dehors et il est foulé aux pieds par les hommes. »

Mt 5,13 utilise le verbe *môrainô* pour désigner le sel qui perd sa saveur. Le lien avec une attitude insensée de la part du disciple n'est pas évident de prime abord. Première chose, ce verbe est relativement rare dans le Nouveau Testament puisqu'on ne le rencontre que quatre fois. Deux fois sous la plume de Paul en 1 Co 1,20 et en Rm 1,22, où le sens « rendre fou » est bien établi. Les deux autres occurrences se trouvent en Mt 5,13 et en Lc 14,34, où la traduction qui paraît le mieux convenir serait celle de « rendre sans saveur »⁶, plutôt que « rendre fou ». À noter que Marc utilise l'adjectif *analogos*, qui est formé d'un *alpha* privatif devant le substantif « sel » (Mc 9,50).

Dans la LXX, la racine *môros* se retrouve quarante fois dont vingt-neuf occurrences pour le seul *Siracide*. Dans les autres textes⁷ où *môrainô* est employé c'est dans le sens de « rendre fou » : une traduction et un contexte d'énonciation qui vont donc dans le sens défendu ici.

Finalement, on peut aussi se demander si les auteurs de *A Greek – English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (BDAG) n'ont pas gardé le sens de « rendre sans saveur » dans le but premier de respecter le contexte d'énonciation et sa logique, voire par manque de traduction alternative !

À ce stade et en suivant plusieurs exégètes⁸, nous pouvons retenir avec une certaine assurance que le disciple peut devenir « fou », ou « stupide » étant entendu que la métaphore du sel s'applique au disciple, particulièrement à son éthique.

Que faut-il donc comprendre quant à ce sel qui perd sa saveur, qui « devient fou » ? La question est complexe et largement débattue. Deux options principales apparaissent⁹.

⁶ W. Bauer, *A Greek – English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (BDAG), Chicago, University of Chicago Press, 2001 p. 663.

⁷ Dt 32,6 ; 2 S 24,10 ; Ps 93,8 ; És 19,11 ; Jr 5,21 ; 10,14 ; 28,17 ; Jb 16,7.

⁸ Voir par exemple la traduction de Luz : « Mais si le sel devient fou, avec quoi va-t-il être salé ? » (U. Luz, *op. cit.*, p. 203, notre traduction). Ou celle de Davies et Allison : « Matthew and Luke agree against Mark in having *μωρανθη* literally, 'becomes foolish' » (W.D. Davies et D.C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on The Gospel according to Saint Matthew*, coll. ICC, vol. 1, Édimbourg, T. & T. Clark, 1988, p. 474).

⁹ U. Luz, *op. cit.*, p. 206.

La première considère, en s'appuyant sur un texte juif parallèle (*Bekh* 8b), que Jésus évoque une situation impossible. Le sel ne peut pas perdre sa saveur. Jésus raisonne donc par l'absurde pour signifier que les disciples ne peuvent pas perdre le statut qui leur est donné. Cette interprétation ne résiste cependant pas à la suite du texte (v. 13b), qui évoque justement la possibilité de voir le sel « devenir fou ». Dès lors, il paraît difficile de suivre cette ligne-là. Le fait d'écarter cette solution ne résout pas pour autant la question.

Comme Matthieu ne semble pas suivre cette voie du raisonnement par l'absurde, il doit avoir en tête un autre cadre de plausibilité qui lui permette de considérer que le sel puisse perdre sa saveur et par conséquent être jeté dehors. L'explication de cette deuxième ligne d'interprétation serait alors à rechercher dans l'éventualité que le sel subisse les effets néfastes de l'humidité dont la conséquence est une perte de saveur¹⁰.

Le fait de ne pas assumer sa vocation de « sel de la terre », c'est-à-dire de vivre concrètement la nouveauté de vie suite à l'appel de Jésus (cf. Mt 4,18-22), est considéré à la fois comme une folie *et* comme un cas de figure plausible qui entraîne des conséquences. Matthieu maintient les deux options ensemble. Ainsi, Christophe Paya :

« La fin de la parabole – le sel est jeté dehors et piétiné – montre que l'avertissement est sérieux et que la responsabilité des auditeurs est engagée. Ce qui est impossible – que le sel ne soit plus salé – n'est pas exclu... »¹¹

L'interprétation doit en effet tenir compte de cette impossibilité qui est malgré tout envisageable ! Il est évidemment tentant d'éliminer cette manière de comprendre la métaphore du sel, car on évacue ainsi la délicate question du jugement. Comme nous allons le voir, d'autres textes de Matthieu pointent dans cette direction où « ce qui est impossible – que le sel ne soit plus salé – n'est pas exclu... »¹².

Avant de les prendre en considération, il nous faut encore soulever une autre question : étant donné que le sel peut perdre sa saveur, nous devons essayer de déterminer de quelle manière cela se produit. Pour Matthieu, la réponse est assez évidente et elle concerne l'éthique du disciple, ce que souligne Pierre Bonnard dans son commentaire :

¹⁰ U. Luz, *ibid.*, p. 206 pour le détail de l'explication, qui est assez technique.

¹¹ Ch. Paya, *op. cit.*, p. 98.

¹² Ch. Paya, *ibid.*, p. 98.

« Les disciples ne sont le sel de la terre que par leurs œuvres (v. 16b) : tout le passage est une exhortation à faire ces œuvres : s'ils ne les font les disciples deviendront inutiles, voire dangereux et même haïs par les hommes : l'impropriété de l'image (un sel perdant sa saveur) sert alors à souligner la gravité de ce qui arrivera aux disciples s'ils négligent les œuvres. Dans le contexte de Matthieu, cette dernière interprétation nous paraît la plus heureuse. »¹³

Le contexte littéraire proche de Mt 5,13 est essentiel pour comprendre l'importance de l'éthique pour Matthieu. Ce *logion* du sel débute une péricope qui s'étend jusqu'au verset 16. L'unité de la péricope 5,13-16 et le rôle conclusif du verset 16 sont évidents. Ces différentes observations permettent donc de dire que la manière par laquelle le sel peut perdre sa saveur réside dans l'éthique du disciple, comprise ici comme la manière de « saler la terre » et « d'éclairer le monde ».

Attention toutefois à ne pas se méprendre sur la signification et la portée de l'éthique, des bonnes œuvres exigées des disciples. Elle est premièrement dépendante de la personne du Christ et, partant de la relation, placée sous le mode de *l'obéissance*, que le disciple entretient avec lui. En ce sens cette péricope fait office de *pivot* entre les Béatitudes qui se concentrent sur l'identité du disciple dans sa dépendance totale du Christ et ce qui doit découler – naturellement – de cette nouvelle identité, à savoir des gestes, des actes, des bonnes œuvres qui sont développées en 5,17-20 puis dans les anti-thèses de 5,21-48¹⁴. Deuxièmement, cette éthique du disciple est étroitement liée à la question du témoignage face au monde qui l'entoure. Troisièmement, les contrastes employés dans ces quelques versets illustrent également le versant positif des affirmations du Jésus matthéen : les disciples sont considérés comme étant à même d'assumer leur nouveau statut de disciple.

Pourtant, cette posture qui insiste sur la nécessité de l'éthique chez les disciples de Jésus ne fait pas l'unanimité chez les exégètes. Souvent, l'accent est uniquement mis sur la grâce de Dieu qui donne la foi, c'est-à-dire la saveur aux disciples, sans que l'éthique ne joue un rôle majeur. Cette lecture est évidemment tributaire du choix interprétatif évoqué ci-dessus quant à la manière de comprendre la perte

¹³ P. Bonnard, *L'évangile selon Saint Matthieu*, coll. CNT, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 59.

¹⁴ « Matthieu compose son texte non pas en démarquant clairement les différentes sections, mais en les connectant avec des transitions. » (U. Luz, *op. cit.*, p. 211).

de saveur du sel, c'est-à-dire l'impossibilité de voir cette situation se produire. De même, la seule « œuvre » envisageable est celle de la foi. « Devenir fou » signifie donc perdre la foi véritable en Christ¹⁵. Cela étant, un déplacement s'opère alors en direction de la proclamation, notamment sous la forme de la confession de foi. Les bonnes œuvres ne relèvent plus de l'éthique, mais de la qualité et de la justesse de l'enseignement relatif au Christ. C'est la ligne d'interprétation suivie par Martin Luther. Dans ses prédications sur Matthieu (1530-1532), Luther évoque la péricope de Mt 5,13-16, et plus particulièrement le verset 16, de cette manière :

« 'En sorte qu'ils voient vos bonnes œuvres et qu'ils glorifient votre Père qui est aux cieux' est énoncé à la manière de St Matthieu, qui a l'habitude de parler de cette manière des œuvres. De sorte que lui, de concert avec les deux autres évangélistes Marc et Luc, ne traite pas, dans son Évangile, de façon aussi profonde et complète que St Jean et Paul le sujet important du Christ. Il en résulte qu'ici en parlant d'œuvres bonnes il comprend le fait de pratiquer, d'illustrer et de confesser l'enseignement concernant le Christ et de souffrir pour cela. »¹⁶

Les œuvres bonnes, l'éthique, deviennent, par un subtil développement, le fait d'enseigner correctement l'œuvre de Christ, selon Jean et Paul. Le retournement est assez spectaculaire et la pertinence théologique des Synoptiques quelque peu amoindrie ! Il n'en demeure pas moins compréhensible dans le cadre de la pensée de Luther, où l'opposition bonnes œuvres-justification est fondamentale. De plus, il a le mérite, rare, d'assumer ses choix herméneutiques en affirmant clairement qu'il privilégie un corpus de textes du Nouveau Testament par rapport à un autre. Je crois pouvoir montrer à travers cet article que ce schéma n'est pas entièrement satisfaisant en ce qui concerne l'Évangile de Matthieu. Il ne me semble pas respecter la volonté de Matthieu de *maintenir ensemble* le don de la foi *et* l'exigence éthique. Là où Luther hiérarchise, à savoir la foi d'abord et les œuvres ensuite, Matthieu veut maintenir les deux pôles en tension.

¹⁵ Voir par exemple G. Bertram, Art. « môros » in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. IV, Grand Rapids/London, WM.B. Eerdmans, p. 838 : « The permanence of God's gift in Christ is not dependant on men. By God's will this gift is the salvation of the world and hence it cannot perish. [...] The $\mu\omega\rho\alpha\nu\theta\eta$ now suggests, not the physical impossibility of a change in the chemical constitution of the salt, but the psychical possibility of a change in the faith of disciples. »

¹⁶ M. Luther, *Commentary on the Sermon on the Mount*, traduit par C. Hay, Philadelphia, Lutheran Publication Society, 1892, p. 68 = WA 32,352-353.

Roland Deines, un théologien luthérien contemporain, fait une lecture similaire en commentant ce même passage de Mt 5,13-16. Dans son ouvrage, il met en effet l'accent sur l'importance de l'annonce et de la prédication comme étant la tâche principale confiée aux disciples :

« Luz voit en 5,16 la priorité que Matthieu donne aux actions par rapport aux paroles. Par contre, il ne voit pas que les disciples sont comparés aux prophètes et placés à leur suite dès 5,12. Il leur est confié l'annonce de Dieu et avec la proclamation de celle-ci ils font leurs 'bonnes œuvres', qu'eux seuls peuvent faire et ainsi pouvoir être 'sel' et 'lumière'. »¹⁷

La filiation avec les propos de Luther est étonnante de proximité. Pour Deines, l'accent est mis sur l'annonce et la prédication, qui sont effectivement les « bonnes œuvres » des disciples. L'exigence éthique est donc placée sous le registre plus large de la prédication et de l'annonce du Royaume de Dieu. Dans la suite de son argumentation, il refuse de faire une distinction entre « faire » et « dire ». En ce sens, il réagit donc à la position d'Ulrich Luz qui voit dans ces versets le signe que Matthieu privilégie les œuvres par rapport à la prédication, les faits par rapport aux mots. En convoquant la figure des prophètes pour justifier cette prééminence de la prédication et la proclamation par rapport à l'éthique, Deines est à mon avis sur un terrain glissant. Non seulement les prophètes de l'Ancien Testament ont souvent, voire toujours, allié des actes concrets à leurs paroles¹⁸, mais le Jésus matthéen fait de plus explicitement référence aux faux prophètes du Sermon sur la Montagne (Mt 7,15-23) qui se contentent de dire « Seigneur, Seigneur » sans « faire la volonté » de Dieu.

Cela dit, la position luthérienne reste un remarquable garde-fou qui permet d'éviter de retomber dans une forme de légalisme chrétien qui succéderait (et qui a succédé) au légalisme de certains mouvements juifs de l'époque. Et surtout, il se comprend aisément compte tenu du contexte historique dans lequel il a été formulé. Le maintien, quasi *in extenso*, de cette position à l'heure actuelle est plus problématique.

¹⁷ R. Deines, *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias. Mt 5,13-10 als Schlüsseltexte der Matthäischen Theologie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, p. 239. Notre traduction.

¹⁸ Ésaïe qui se promène nu (És 20,2-3), Jérémie qui attache des liens à son cou afin de faire tenir un joug (Jr 27,2). Il y aurait encore de nombreux autres exemples.

Exégèse de Matthieu 7,24-27

Dans les versets 24-27 du chapitre 7, Matthieu utilise l'adjectif *môros* (« fou », « insensé », « stupide ») pour qualifier l'homme qui construit sa maison sur le sable. La racine grecque est la même qu'en 5,13. Cette métaphore ne pointe pas sur un manque de foi, comme on pourrait le penser. Dans son versant positif, la parabole parle d'un homme prudent (*phronimos*, Mt 7,24) qui construit sa maison sur le roc, image souvent employée dans le langage biblique pour désigner Dieu, en qui le croyant peut placer sa foi de façon certaine¹⁹. Même si cet imaginaire ne saurait être exclu²⁰, la parabole pointe sur un autre manque qui concerne la mise en pratique des commandements reçus de Dieu. Le fou, l'insensé est celui qui a entendu les paroles et qui ne les pratique pas (Mt 7,26)²¹. Le terme dénote une certaine violence qui met une fois de plus en évidence l'importance accordée par Matthieu à l'éthique, à la pratique des bonnes œuvres. Luc, quant à lui, renonce à qualifier l'homme qui bâtit sa maison sur le sable. Il garde une formulation neutre, en parlant simplement d'un homme (Lc 6,47-49). Cette observation semble confirmer la volonté originale de Matthieu d'insister sur le caractère insensé de celui qui refuse de mettre en pratique les paroles du Jésus matthéen²².

Exégèse de Matthieu 25,1-13

Mt 25,1-13 est le dernier texte qui met en exergue cette dimension de la folie. La parabole se trouve uniquement chez Matthieu, ce qui confirme le caractère particulier de ce couple antithétique « prudence-folie », ainsi que la plausibilité pour le disciple de devenir

¹⁹ C'est notamment le cas dans le Ps 62,3 : « Oui, il est mon rocher, mon salut, ma citadelle ; je suis presque inébranlable. » Dans les Psaumes, on retrouve de nombreuses mentions qui associent Dieu à un roc, ou à un rocher (Ps 18,3.32.47 ; 19,15 ; 31,4). On rencontre encore cette image ailleurs dans l'A.T. (Dt 32,4.15.18 ; És 17,10).

²⁰ Matthieu fait notamment allusion au Ps 62 en 16,27.

²¹ Bonnard continue dans la même ligne interprétative : « Cette folie ne fut pas de ne pas avoir discerné la valeur des paroles de Jésus ; au contraire, ces insensés s'en délectent spirituellement. Elle fut d'avoir écouté sans mettre en pratique. » (Bonnard, *op. cit.*, p. 109).

²² En suivant notre ligne interprétative, il semble que ce soit Matthieu qui ait procédé à qualifier le comportement de l'homme, que ce soit positivement (prudent : *phronimos*) ou négativement (fou : *môros*). Luc doit donc mieux conserver la forme originale de Q (cf. U. Luz, *op. cit.*, p. 385).

« fou ». Les autres Synoptiques ne l'envisagent pas sous cette forme. Dans cette parabole, il est question de cinq vierges sages (*phronimos*) et cinq vierges folles ou insensées (*môros*). On retrouve le même couple qu'en Mt 7,24-27. Le contexte de la parabole est également celui du jugement eschatologique : la péricope 25,1-13 fait partie d'un ensemble plus large (Mt 24,4 à Mt 25,46) qui forme le grand discours de Matthieu sur cette thématique.

Plusieurs aspects caractérisent ce discours. Le disciple éprouve la réalité que le maître tarde à revenir. Dès lors, il lui est nécessaire d'être vigilant dans cette attente qu'il subit. L'attente souligne ici la soumission particulière du disciple au temps de Dieu, qui reste totalement souverain quant au jour et à l'heure de son retour parmi les siens (Mt 25,13). La mainmise de Dieu est également totale quant aux rythmes : tantôt le temps s'allonge plongeant le disciple dans différents états de léthargie, tantôt il s'accélère de manière radicale et subite. La dimension de la soumission, en l'occurrence aux éléments naturels, est patente en Mt 7,24-27 pour les deux hommes, quelle que soit leur attitude. Le lien entre ces deux textes est également thématique²³.

Même si les vierges sont caractérisées de deux façons différentes, il est remarquable de constater plusieurs éléments qui les rapprochent : elles sont toutes vierges (ce qui est normalement considéré comme un signe de pureté), elles ont toutes une lampe pour aller au-devant du marié (v. 1), elles s'endorment toutes au même moment car le marié tarde à venir (v. 5) et elles se préparent toutes avec empressement lorsque retentit le cri au milieu de la nuit (v. 6). Ces caractéristiques concernent aussi bien les insensées que les prudentes. À l'évidence, l'interprétation est complexe, ce que ne manque pas de souligner Saint Augustin lorsqu'il commente ce texte²⁴. Cette complexité, en plus d'étonner à juste titre les commentateurs, met également en lumière une tendance forte et récurrente chez Matthieu : la communauté chrétienne est un *corpus mixtum*²⁵, c'est-à-dire que les

²³ On retrouve encore cette thématique avec la référence à Noé en Mt 24,37-44.

²⁴ « Mais enfin s'il est bon de s'abstenir des sensations coupables, si cette abstinence même donne à la virginité son nom, si de plus les bonnes œuvres, marquées par les lampes, sont sûrement dignes d'éloges, comment voyons-nous cinq vierges admises et cinq autres repoussées ? Quoi ! Cette âme est vierge, elle porte sa lampe, et elle n'entre point ! » (A. d'Hippone, *Sermon 93.4*, trad. française par l'abbé Raulx, Bar-le-Duc, 1866). Consulté sur le site suivant : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/sermons/serm93.htm> (avril 2014). Augustin, de façon fort pertinente, pousse très loin la similitude entre les vierges insensées et les vierges avisées pour aboutir à sa conclusion.

²⁵ Cf. notamment Mt 18,6-14 ; 22,11-14 ; 24,9-14.

bons comme les mauvais font partie intégrante de ce corps et qu'il revient à Dieu seul de faire la distinction, de poser un jugement. Il en est le seul capable.

Matthieu 7,24-27 et Matthieu 25,1-13 : comment comprendre l'éthique de ces textes ?

En Mt 7,24-27 la référence à l'éthique est claire (v. 26), il s'agit de mettre en pratique les paroles de Jésus. Le verbe *poieô* (« faire ») qui établit également le lien avec la péricope précédente (7,21-23), revient à plusieurs reprises. Dans la parabole de 25,1-13, la référence est moins évidente. La conclusion souligne la nécessité de veiller et de se tenir prêt en toutes circonstances en attendant le retour du maître (v. 13). La question est de savoir si cette veille implique une dimension éthique. Premièrement, il s'agit de déterminer ce qu'il en est du verbe *grêgoreô*, pour lequel deux traductions sont proposées : la première souligne le fait de « rester éveillé » et d'« être vigilant, attentif », la seconde insiste sur l'aspect d'« être constamment prêt, en état d'alerte permanent »²⁶. Contrairement à ce que l'on pourrait supposer, la veille n'est en aucun cas une attitude passive. Elle implique une vigilance de tous les instants qui se révèle très exigeante. Toute une série de comportements sont nécessaires pour assumer ce statut de disciple vigilant. Il y a donc une dimension éthique forte derrière ce verbe. *Grêgoreô* (« être vigilant ») revient à trois reprises dans cette section, en Mt 24,42 et 43 ainsi qu'en 25,13. On le retrouve encore dans l'épisode du jardin de Gethsémani (Mt 26,36-46) où Jésus ordonne à ses disciples de veiller à ses côtés, avec le succès que l'on connaît. Les disciples eux-mêmes, une fois de plus, ont été incapables d'assumer ce que Jésus leur ordonnait de faire. Le contexte immédiat, à savoir les deux paraboles qui entourent celle des dix vierges (Mt 24,45-51 et Mt 25,13-30), insiste également sur la nécessité d'agir. Daniel Marguerat le souligne :

« [...] la succession des paraboles ne vise pas à combler une lacune dans le calendrier du futur : elle révèle la volonté d'exploiter parénétiqnement le thème de l'attente de la parousie. La succession des slogans parénétiqnes qui ponctuent la séquence (24,42.44.51 : 25,13.30) est éloquent en elle-même : *l'exhortation éthique gouverne la structure du discours matthéen.* »²⁷

²⁶ W. Bauer, *op. cit.*, p. 208.

²⁷ D. Marguerat, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, coll. Le monde de la Bible, n° 6, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 497. Mise en italique par l'auteur.

Tant dans la parabole de l'esclave avisé (24,45-51) que dans la parabole des talents (25,13-30), l'être digne de confiance est celui qui aura agi conformément aux attentes de son maître. Celui qui ne fait rien, c'est-à-dire qui se laisse aller à la paresse qui engendre irrémédiablement des comportements déviants (Mt 24,49 donne des précisions), est celui que le maître va rejeter et juger mauvais. La nécessité de l'action juste est donc soulignée avec force. Le disciple ne saurait rester les bras croisés, même lorsqu'il veille en attendant le retour du maître, car rester les bras croisés revient à adopter une attitude insensée, à devenir fou. Au contraire, être avisé (*phronimos*) consiste à prendre au sérieux ce temps de l'attente à travers différentes attitudes actives. En Mt 7,24-27 il s'agira de construire une maison avec des fondations solides ; en Mt 24,45-51 de donner de la nourriture aux domestiques en temps voulu ; en Mt 25,1-13 de se procurer de l'huile pour les lampes avant qu'il ne soit difficile d'en trouver et en Mt 25,13-30 de faire fructifier les talents que le maître a confiés.

Toutefois, ces trois dernières paraboles sont relativement silencieuses ou alors énigmatiques sur le contenu de l'action attendue. Il n'est rien dit sur la manière dont les deux esclaves ont fait fructifier leurs talents, pas même un petit indice. De même, sur un plan éthique et symbolique, il est très difficile de savoir à quoi correspond l'huile qui est mise dans les lampes pour qu'elles continuent à briller. Le comportement des cinq vierges avisées lorsque survient la crise est plus troublant encore. Plutôt que de venir en aide à leurs collègues insensées, elles les laissent se débrouiller seules avec les conséquences décrites par la suite (v. 10). En s'appuyant sur l'éthique de l'amour qui semble se dégager de certains textes de Matthieu (Mt 7,12 ; Mt 22,37-40 ; sans parler de Mt 5,43-48), on est en droit de s'attendre à une autre réaction de la part des cinq vierges avisées ! Luz l'appelle de ses vœux de façon à la fois pressante et presque un peu naïve : « Est-ce que le fait de partager un peu d'huile n'eût pas été un beau geste d'amour dans cette histoire ? »²⁸. Pourtant ce n'est pas le cas. Que faut-il en déduire ? Sont-elles sans pitié, égoïstes, voire un peu cyniques ? La structure interne de la parabole ne permet d'envisager une telle issue puisque le narrateur pointe délibérément dans une autre direction, plus tragique, celle du jugement. Les vierges avisées

Luz va dans la même direction : « The goal of the Matthean parable is parenthesis for the church » (U. Luz, *Matthew 21-28*, coll. Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 2005, p. 244).

²⁸ U. Luz, *Matthew 21-28*, p. 234. Notre traduction.

ne peuvent donc pas agir autrement selon la logique propre de la parabole²⁹.

On peut donc établir que le critère éthique fonde la distinction, radicale, entre les vierges insensées et les vierges avisées. Comme en 7,24-27, seul(e) celui ou celle qui aura préparé correctement les événements au jour où ils étaient encore hypothétiques sera à même de passer sans dommage à travers ce temps de crise majeure.

Attitude insensée et jugement de Dieu

Dans tous les textes abordés, la folie qui consiste à négliger l'éthique entraîne le jugement de Dieu, qui paraît dès lors inévitable. La sentence de Mt 5,13 se termine par une menace, un avertissement solennel. Le sel qui a perdu sa saveur n'est plus bon qu'à être foulé aux pieds des hommes. En suivant la métaphore, le texte évoque une menace réelle qui pèse sur les disciples qui pourraient, le cas échéant, se retrouver dans une situation identique à ce sel jeté dehors et foulé aux pieds des hommes. Le contraste avec la saveur qui doit se dégager du sel ainsi qu'avec la lampe qui éclaire ces mêmes hommes est saisissant (Mt 5,14).

Les textes qui concluent le Sermon sur la Montagne (Mt 7,13-27) font également état d'avertissements et de menaces pesant sur la vie des disciples. Ces différentes péripécies mettent en évidence la nécessité de mettre en pratique les commandements reçus de Dieu, de pratiquer les bonnes œuvres, d'être cohérent entre le « dire » et le « faire ». C'est notamment le cas pour la péripécie de Mt 7,24-27. Pour Matthieu cette parabole évoque le jugement dernier. L'usage du futur en 7,24 pour poser la comparaison qui se fait à l'aide du verbe *omoiôtheô* (« sera semblable ») ainsi que le contenu de la parabole plaident pour cette interprétation. En effet, on comprend bien que la tempête décrit avec fracas le jugement final. De même, la conclusion de la parabole s'intéresse avant tout aux conséquences catastrophiques pour l'homme insensé. À ce moment, il n'est plus guère question de s'attarder sur les raisons qui ont abouti à cette issue fatale, contrairement à ce qui se passe pour l'homme prudent (Mt 7,25)³⁰. Dans ce contexte, on comprend alors pourquoi Matthieu utilise ce vocabulaire relatif à la folie. On voit bien que, pour lui, il est plausible de se retrouver exclu du Royaume.

²⁹ U. Luz, *Matthew 21-28*, p. 234.

³⁰ Cf. U. Luz, *Matthew 1-7*, pp. 386-387.

En Mt 25,1-13, il est également question du jugement de Dieu qui se réfère aux actes importants. Au niveau linguistique, le parallélisme avec Mt 7,24-27 se vérifie par l'usage du verbe *omoiôtheô* (« sera semblable ») en Mt 25,1³¹. Le contexte est donc également celui du jugement eschatologique. La sentence pour le groupe des cinq vierges insensées est radicale : la porte de la noce leur est fermée (Mt 25,10), alors que dans le même temps, les cinq vierges prudentes festoient dans la salle de noce en compagnie de l'époux. On peut noter un autre élément linguistique : la requête des cinq vierges lorsqu'elles voient la porte fermée fait écho à Mt 7,21-23, la péricope qui précède immédiatement Mt 7,24-27. Elles implorent l'époux de leur ouvrir la porte en employant l'expression *Kurie, kurie* (« Seigneur, Seigneur ! ») qui est typique de Matthieu. Le lien ainsi posé entre Mt 7,21-23 et la conclusion de la parabole est intéressant. Tout d'abord, le texte du Sermon sur la Montagne est plus explicite que celui de la parabole au niveau éthique. Dans la réponse de Mt 7,23, Jésus précise qu'il ne connaît pas ceux qui l'implorent parce que ces derniers sont ceux « qui [commettent] l'iniquité ». Dans ce verset le verbe *ergazomai* (« faire », « accomplir ») fait clairement référence à l'agir et *anomian* (« iniquité ») signifie littéralement « sans loi »³². Cette conclusion constitue la pointe de la péricope, ce qui souligne une fois de plus l'importance accordée par Matthieu aux actes concrets. En Mt 7,23, ce sont donc les « sans loi » que Jésus ne va pas reconnaître au jour du jugement. L'agir est donc qualifié, mais le contenu de cette qualification n'est pas précisé directement. Que faut-il donc comprendre ? Comme Mt 7,23 prend place en conclusion du Sermon sur la Montagne, on peut y voir une allusion à Mt 5,17 et aux développements qui s'en suivent (Mt 5,21-48 notamment).

Un silence relatif

En Mt 25,11, par contre, la réponse est lapidaire et ne donne aucun élément explicatif quant au jugement donné. Le marié, à travers une formule d'autorité, se contente de signifier aux vierges insensées qu'il ne les connaît pas. La sentence est sans appel. Un événement

³¹ *Omoiôthesetai* se trouve trois fois dans le N.T., uniquement dans Matthieu, en 7,24 et 26 ainsi qu'en 25,1.

³² Le débat est important et toujours ouvert pour savoir si Matthieu fait référence ici à un groupe spécifique de disciples du Christ considérés comme des anti-nomistes. Ce qui est sûr, par contre, c'est que Matthieu fait référence à des groupes qui existent réellement lorsqu'il évoque les faux prophètes.

considé être joyeux pour tout le monde devient un événement tragique pour une partie du groupe, voire pour l'ensemble du groupe.

Ce silence étonne et questionne. Matthieu laisse le lecteur dans une profonde perplexité ; il lui est difficile de donner des raisons à ce jugement. Il en est réduit à formuler des hypothèses. Pour reprendre le langage métaphorique de la parabole des dix vierges, à quoi correspond l'huile ? Pour cette dernière, les nombreuses interprétations données ne sont que conjectures³³, tout simplement car Matthieu reste silencieux sur ce point. L'histoire de l'interprétation nous offre un excellent aperçu de l'imagination et de l'imaginaire suscités par cette parabole³⁴.

Comment interpréter le silence de Matthieu lorsqu'il s'agit de donner plus de précisions sur ce contenu ? Serait-ce la seule capacité d'agir qui constituerait le critère déterminant pour Matthieu ? Faut-il comprendre que le fait d'agir dans la bonne direction soit sous-entendu, car connu de tous³⁵ ? Il faut laisser résonner ces questions. Le silence relatif sur le contenu de l'éthique attendue des disciples est une caractéristique de Matthieu bien mise en évidence par Christian Singer :

« C'est tout le débat du Sermon sur la montagne : il ne s'agit pas tant d'un développement sur le *comment* de la loi, mais sur le *quoi* : *quel rôle la loi joue-t-elle dans ma vie plutôt que comment faire pour accomplir la loi.* »³⁶

Même la section des antithèses (Mt 5,21-48), la plus explicite de l'Évangile, se contente d'exemples caractéristiques plutôt que d'élaborer un nouveau code de lois que les disciples seraient amenés à respecter. En effet, comment faire de l'amour des ennemis – le sommet de cette section des antithèses – une loi, sans en dénaturer profondément le sens ?

³³ La plupart, néanmoins, font la part belle à l'amour. À nouveau on peut citer Augustin, s'appuyant sur... 1 Co 13 et sur une image tirée de la vie quotidienne : « 'Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je suis un airain sonnante ou une cymbale retentissante.' La charité est donc cette voie plus élevée, et ce n'est pas sans motif qu'elle est désignée par l'huile, puisque l'huile surnage au-dessus de tous les liquides. Mets dans un vase de l'eau d'abord et de l'huile ensuite : c'est l'huile qui prend le dessus. » (Saint Augustin, *Sermon 93.5*, trad. française par l'abbé Raulx, Bar-le-Duc, 1866). Consulté sur le site suivant : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/sermons/serm93.htm> (avril 2014).

³⁴ Cf. U. Luz, *Matthew 21-28*, pp. 239ss.

³⁵ La seule liste précise de vices dans Matthieu se trouve en 15,19.

³⁶ C. Singer, « L'envoi en mission comme grâce. Matthieu 28,16-20 », in *Études Théologiques et Religieuses*, Tome 88, Montpellier, 2013, p. 225.

Conclusion

On le voit à travers cette métaphore de la folie appliquée au disciple du Christ, l'ambition de Matthieu est de placer le croyant en état d'éveil et conscient des responsabilités nouvelles qui lui incombent. Cet état d'éveil et de prise de conscience ne correspond pas à une nouvelle législation, mais à une attitude de vie radicalement influencée par une éthique nouvelle. Ainsi, Matthieu enjoint fermement le disciple à rester fidèle à sa vocation sous peine de se renier, de devenir fou.

Cette nouveauté de vie où l'éthique joue un rôle central n'est possible que par l'action de Jésus, qui a accompli toute justice (cf. Mt 3,15). En ce sens, le disciple retiendra toujours que la condition de mise en pratique de l'éthique voulue par le Christ découlera de la relation de dépendance et d'obéissance à son maître et sauveur, telle qu'elle est décrite dans les Béatitudes qui précèdent immédiatement le texte que nous venons de méditer.

En Mt 5,9, il y a cette déclaration étonnante qui évoque pour les disciples la perspective d'être appelés « fils de Dieu » lorsqu'ils empruntent ce chemin d'obéissance à travers leurs actes, puisqu'il y est question d'être *artisans* de paix. Cette promesse est reprise en Mt 5,45, où Jésus invite ses disciples à aimer leurs ennemis et à prier pour eux.

Si Matthieu évite soigneusement de placer les disciples sur le même plan que Jésus aux niveaux éthique et sotériologique, il évite également de les considérer comme incapables de suivre ce chemin tracé par le Christ. Il maintient fermement ensemble la réalité failliable de l'être humain, tout en lui reconnaissant une capacité d'agir selon la justice au point de pouvoir être appelé « fils de Dieu ». Ce n'est pas rien !

« Fils de Dieu » ou atteint par la folie, le disciple se retrouve constamment à la croisée des chemins. La radicalité de l'Évangile et de la vie à la suite du Christ ne nous permet pas d'éviter cette expérience inconfortable, certes, mais ouverte sur des perspectives vraies et porteuses de sens pour éclairer le monde qui nous entoure.



Pour une discipline de la Grâce

par **Jean-René MORET,**

*doctorant en théologie
à l'Université
de Fribourg
et pasteur
de l'Église Évangé-
lique de Cologne*

Introduction

La discipline est une notion qui fait peur. Le mot lui-même est négativement connoté, probablement à cause d'abus passés, mais peut-être aussi parce que la notion même heurte une part de notre mentalité présente. Le fort individualisme de notre époque s'insurge en effet contre toute ingérence dans la « vie privée » de qui que ce soit.

Mais aussi, il arrive souvent que la discipline soit vue comme une antithèse à la grâce, comme une sorte de garde-chiourme, auquel certains feraient appel pour maintenir l'ordre que la grâce pourrait mettre en danger. Dans cette perspective, celui qui croit à la grâce seule ne peut que s'insurger contre la discipline. Et pourtant, des démarches disciplinaires sont mentionnées par le Christ comme par ses apôtres, Paul y compris. Nous entendons donc montrer dans ce travail que la discipline appartient à la grâce, en est un des moyens, et donner quelques indications sur la manière dont une discipline de la grâce peut être vécue.

La discipline au sens large désigne tous les moyens par lesquels le corps du Christ participe à la croissance de ses membres. Dans ce sens, l'exhortation, les avertissements mutuels, la prédication, l'enseignement public ou particulier participent tous à la discipline¹.

Mais dans le cadre plus restreint de ce travail, nous nous intéresserons plus particulièrement à la dimension correctrice de la discipline, à savoir la discipline qui intervient lorsqu'une faute est cons-

¹ Voir à ce sujet Donald Cobb, « S'édifier les uns les autres : la dimension communautaire de l'édification chrétienne », *La Revue Réformée* 257 (2011), <http://tinyurl.com/Cobb-edif>.

tatée chez un chrétien. C'est probablement la partie la plus décriée de la discipline et la plus pénible à mettre en application, mais c'est pour cela qu'il nous semble d'autant plus important d'en faire une présentation qui lui rende justice.

Puisque la notion est contestée, il nous semble opportun de commencer par en étudier le fondement scripturaire. C'est pourquoi notre première partie s'intéressera aux divers passages bibliques qui nous donnent une indication sur la discipline telle qu'elle a été instituée par le Christ et les apôtres.

Ensuite de cela, nous mettrons la discipline en lien avec quelques autres points de théologie. En particulier, nous situerons la discipline en rapport avec la primauté de la grâce, et nous la mettrons en lien avec une compréhension de la nature de l'Église, de son incarnation locale et de ses membres.

Enfin, nous nous livrerons à quelques considérations pratiques en rapport avec la vie de l'Église².

Approche biblique

On n'étudiera pas ici le concept de discipline dans l'Ancien Testament, bien présent dans la Loi, les Prophètes et les livres de Sagesse³. Nous nous concentrerons au contraire sur les textes les plus importants du Nouveau Testament à ce sujet.

Matthieu 18

Le texte de Matthieu 18 est certainement le plus capital pour l'exercice de la discipline en Église, parce qu'il remonte à Jésus même, et qu'il donne une démarche générale quant aux cas de péché au sein de l'Église. Le passage qui nous intéresse au premier chef est Mt 18,15-22, mais il ne faut pas le séparer de son contexte : il est d'une part précédé de la parabole de la brebis perdue, qui peut être vue

² Il convient de mentionner que nous sommes originaire de la Fédération Romande d'Églises Évangéliques (FREE), et que notre regard peut être influencé par nos expériences dans ce milieu, sans pour autant que nos remarques le visent particulièrement ou s'y restreignent.

³ Pour ceci, voir D.P. Kingdon, « Discipline », *Dictionnaire de théologie biblique*, sous la dir. de T. Desmond Alexander et Brian S. Rosner, Excelsis, 2006, pp. 518-521 et Alfred Kuen, *Si ton frère a péché, La discipline dans l'Église*, Éditions Emmaüs, 1997, pp. 9-122, pp. 37-40, ainsi que : Jean-René Moret, « L'instruction et la discipline dans le livre des Proverbes », devoir d'exégèse 3^e année, Faculté Jean Calvin, consultable sous : http://www.jrmoret.ch/Education_Proverbes.pdf, 2012.

comme un appel à ne pas laisser même un seul petit s'égarer, ou bien s'attaquer à une vision de la discipline synagogale où le « pécheur » est abandonné à lui-même, sans espoir ni possibilité de réintégration – l'un n'excluant pas l'autre. D'autre part, il est suivi par la parabole du serviteur impitoyable, qui enjoint vigoureusement à pardonner à son frère de tout son cœur, et situe ce pardon dans le cadre d'un pardon plus grand déjà reçu. Même le début du chapitre peut être vu comme lié à cette problématique : un « petit » qui rencontre une occasion de chute peut devenir une « brebis égarée », un « frère qui a péché », un frère à gagner, un frère à pardonner.

Ce que Jésus institue dans ce passage est assez simple : celui qui constate un péché⁴ doit aller parler à son frère seul à seul. Si cette démarche n'aboutit pas, il faut voir la personne avec 1 ou 2 témoins, et en cas d'échec l'affaire doit être portée à la connaissance de toute l'Église, avec une exclusion à la clé s'il y a toujours refus d'écouter.

Plusieurs choses sont à relever, quant à ce passage ; d'abord, au niveau du but, si celui qui a péché écoute, « tu as gagné ton frère ». Comme le montre le lien avec la parabole de la brebis égarée, le but de la démarche est de rétablir la communion, de restaurer le pécheur, non d'obtenir sur lui une supériorité. D'autre part, l'ordre d'aller parler à son frère seul à seul avant toute autre démarche constitue la meilleure protection contre le danger des ragots⁵ : si le pécheur se repent immédiatement ou si ce qui apparaissait fautif en lui s'avère ne pas l'être une fois tous les faits connus, aucun dommage n'a été fait à sa réputation.

Troisièmement, l'appel à 1 ou 2 témoins supplémentaires fait référence à Deutéronome 19,15, avec un parallèle imparfait puisqu'ici il n'est pas encore question de comparution devant une cour de justice, c'est encore une démarche privée qui est en cours. Les témoins auront ce rôle à jouer si l'affaire doit venir devant toute l'Église, ils pourront attester des démarches entreprises et de l'attitude de la personne concernée. D'ici là, ils ont pour fonction de marquer le sérieux de la faute, mais aussi d'apporter leur mesure de sagesse dans la discussion, voire d'équilibrer les points de vue si les deux parties sont en faute, ou si simplement elles ne se comprennent pas.

⁴ Certains manuscrits ont la mention « contre toi » après « a péché », mais avec John Nolland, *The Gospel of Matthew*, NIGTC, Grand Rapids : Eerdmans, 2005 (pp. 744s), nous le tenons pour une addition secondaire, peut-être sous l'influence du v. 21.

⁵ Fait largement souligné par John White et Ken Blue, *Healing the Wounded, The Costly Love of Church Discipline*, InterVarsity Press, 1985, pp. 9-234, notamment pp. 89ss.

La comparution devant l'Église est à la fois le moyen de marquer solennellement la gravité de la situation, la manière d'éviter que la décision finale soit prise par une minorité autoritaire et la pénultième chance pour le pécheur de se repentir (on verra que l'excommunication ne vise pas à être définitive).

Sur la sanction finale qui consiste à considérer le frère comme un païen et un péager, il faut évidemment garder en mémoire l'attitude de Jésus face à ceux-ci. Il ne s'agit pas de mépriser, condamner et haïr, mais de considérer la personne comme extérieure à l'Église, comme ne participant pas à la communauté⁶ – les Épîtres apporteront quelques compléments sur ce statut.

Il faut aussi noter que ce passage donne une grande assurance pour la légitimité de l'Église à exercer la discipline : lorsque 2 ou 3 se réunissent pour traiter de telles affaires, Jésus est avec eux, et ce qu'ils auront décidé ensemble sur terre sera effectif dans les cieux⁷. Il y a par contre discussion sur ce que signifie précisément lier et délier ; il peut soit s'agir de déclarer un comportement permis ou interdit, soit de pardonner ou refuser le pardon, ou encore, pour Bucer⁸ par exemple, d'exclure de l'Église et d'y réintégrer⁹.

Pierre s'interroge (v. 21) sur le nombre de fois où le pardon peut s'appliquer pour une offense, et la réponse de Jésus établit clairement qu'il n'y a pas de limite à mettre. Le passage parallèle de

⁶ Nicolas Farelly, « La discipline d'Église selon le Nouveau Testament : les cas », *Cahiers de l'École Pastorale* 87 (2013), pp. 61-73, semble s'étonner (pp. 67-68) de ce que l'exclusion de la Cène est une mesure disciplinaire courante. Pourtant, il reconnaît que la démarche disciplinaire pouvait mener à ce qu'un « pécheur » soit considéré comme n'appartenant plus à la communauté chrétienne, jusqu'à une éventuelle repentance (Nicolas Farelly, « La discipline d'Église selon le Nouveau Testament : Fondements, enjeux et buts », *Cahiers de l'École Pastorale* 90 (2013), pp. 39-56, aux pp. 45, 48-49). À notre sens, la Cène est par excellence le lieu où se marque l'appartenance à la communauté chrétienne, et la privation de la Cène n'est que la conséquence logique de la mise à l'écart d'un pécheur non repentant.

⁷ Rebuté par l'idée que Dieu soit engagé par des décisions humaines, Kuen, *Si ton frère a péché*, p. 44) prend les deux futurs parfaits périphrastiques (ἔσται δεδεμμένα et ἔσται λελυμένα) du v. 18 dans le sens « ce que vous lierez sur la terre aura été (dé)lié dans le ciel », à savoir que l'Église est conduite de telle manière que la décision qu'elle prend reflète la décision déjà prise par Dieu. Avec Nolland (Nolland, *Gospel of Matthew* – NIGTC), nous considérons que c'est mettre trop de poids sur l'emploi de ces participes. Nous lirons plutôt « sera dorénavant (dé)lié ».

⁸ Martin Bucer, « Du royaume de Jésus-Christ », in : *Martini Buceri Opera Latina*, sous la dir. de François Wendel, t. XVbis, Presses Universitaires de France, 1954, chap. IX : La discipline de pénitence.

⁹ White et Blue, *Healing the Wounded*, font appel à toutes ces interprétations possibles (p. 96), Kuen, *Si ton frère a péché*, (pp. 41-42) aux deux dernières – qui sont d'ailleurs liées logiquement.

Luc 17,3-4 précise en parlant du frère qui a péché *et se repent*, mais le contexte montre qu'en Matthieu non plus il ne s'agit pas d'un pardon complaisant qui nierait la gravité du péché.

Notons encore que ce texte en lui-même ne statue pas sur la nature du péché, ni sur son « degré de gravité », pour peu que ce concept ait une validité. Avec White et Blue¹⁰ ainsi que Olyott¹¹ et contre Calvin¹² et Barillier¹³, nous considérons que ce n'est pas l'importance du péché qui détermine la sanction, mais le refus d'écouter l'Église ; c'est un mépris du corps du Christ, et une démonstration que la personne n'est pas intéressée à recevoir ce que l'Église offre en terme de sanctification.

Les Épîtres aux Corinthiens

Les deux Épîtres aux Corinthiens comportent des passages pertinents quant à l'usage de la discipline : 1 Corinthiens 5,1-13 ; 2 Corinthiens 2,5-11 et 2 Corinthiens 7,8-12. La première montre la fameuse affaire de « l'incestueux de Corinthe », la seconde montre la réaction de Paul suite à une démarche disciplinaire qui a réussi. Dans l'histoire de l'exégèse, il a souvent été considéré qu'il s'agissait dans les deux lettres de la même affaire. Cette vue est minoritaire aujourd'hui¹⁴. Sans donc nous attacher à trancher la nature des offenses mentionnées en 2 Corinthiens, nous en retirerons ce qui sera possible sans présu-mer du contexte précis.

En 1 Corinthiens 5, Paul fustige bien entendu l'inceste en soi, mais ses reproches vont aussi à l'Église qui n'a pas exercé la discipline. L'Église devrait être dans le deuil face à un péché aussi manifeste, au lieu de quoi elle s'enfle d'orgueil, probablement en imaginant qu'une telle conduite est la preuve de sa liberté en Christ.

¹⁰ White et Blue, *Healing the Wounded*, pp. 106-108.

¹¹ Stuart Olyott, *Les uns avec les autres*, Brochure Kérygma, 1988, pp. 20-21.

¹² Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, sous la dir. de Paul Wells et Marie de Védrières, Aix-en-Provence-Cléon d'Andran : Kerygma-Excelsis, 2009, livre IV, ch. xii, p. 1159.

¹³ Roger Barillier, « L'Écriture et la discipline des mœurs », in : *Dieu parle !*, Kérygma, 1984, pp. 104-114, p. 110.

¹⁴ D'après Murray J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, NIGTC, Grand Rapids : Eerdmans, 2005, pp. 6-7, 225ss. Parmi les raisons de douter de cette identification, nous retiendrons en particulier l'allusion à un « offensé » en 2 Corinthiens 7,12, qui ne pourrait être que le père de l'incestueux, ce qui ferait de l'affaire un cas d'adultère, que Paul aurait probablement dénoncé comme tel, et non par le terme général de πορνεία ; sans cette identification, on présume en effet que l'incestueux a pris sa belle-mère pour femme lors de son veuvage.

Paul met en évidence le danger pour l'Église de laisser en son sein une telle faute sans réaction : « Un peu de levain fait lever toute la pâte ». Il peut s'agir du risque que d'autres pratiquent une inconduite similaire, mais White et Blue¹⁵ y voient un danger plus large, avec les ragots, le jugement, la propre-justice ou l'indifférence coupable que peut générer une faute non traitée, de telle sorte que quiconque est informé du péché sans mettre en œuvre la démarche de Matthieu 18 se trouve en état de péché.

Venant à l'incestueux lui-même, Paul recommande qu'il soit « livré à Satan »¹⁶ pour la destruction de la chair. « Livré à Satan » signifie sans doute exclu de l'Église et donc renvoyé dans le monde soumis à Satan. La destruction de la chair semble une conséquence paradoxale ; on penserait plutôt que Satan la fortifierait, mais l'exclusion de la communauté et de son réconfort peut exposer à subir les pleines conséquences du péché, et mener à détruire l'arrogance charnelle qui conduisait au péché. Si cela se produit, si l'excommunication mène à la repentance, alors l'esprit sera sans nul doute sauvé¹⁷.

Aux versets 9 à 13, Paul apporte quelques précisions ; en particulier un soi-disant frère caractérisé par un comportement pécheur doit être expulsé, et les relations sociales (« manger avec ») coupées avec lui.

2 Corinthiens montre une autre facette : lorsque la réprimande s'est avérée efficace, il ne faut pas l'alourdir d'autres sanctions (2 Co 2,6-7). Au contraire, il faut consoler celui qui l'a subie, afin qu'il ne soit pas accablé de tristesse, et le pardon doit être entier (v. 10) pour ne pas laisser à Satan l'occasion de prendre l'avantage : si le frère discipliné n'est pas rapidement rétabli, il se peut que son chagrin soit l'occasion de le faire chuter à nouveau ou de le détourner de la communauté. La communauté est donc encouragée à ratifier¹⁸ son amour pour le pécheur repentant, ce qui montre que le but de la discipline est d'amener à la repentance, et non de maintenir un opprobre durable après la repentance. Paul montre aussi que devoir faire un reproche

¹⁵ White et Blue, *Healing the Wounded*, pp. 64-67.

¹⁶ La même expression est utilisée en 1 Timothée 1,20, avec mention d'une visée éducative. Cf. 2 Timothée 2,17-18 ; 4,14 pour des allusions aux causes de cette mesure.

¹⁷ La lecture qui veut que la destruction de la chair soit la mort, provoquée par Satan une fois l'infidèle exclu, n'explique pas en quoi cette conséquence permettrait à l'esprit d'être sauvé.

¹⁸ Paul emploie (v. 8) le verbe *κυρώω*, qui a le sens de valider une sanction légale, rendre un acte effectif, il pourrait donc s'agir de marquer officiellement la réintégration d'un frère ayant été exclu. D'après Harris, 2 *Corinthians*, p. 230.

et attrister une Église ne lui est en rien agréable, mais qu'il est convaincu que lorsque le reproche mène à la repentance, il ne cause pas de dommage mais un gain (2 Co 7,8-11).

À part ces mentions directement disciplinaires, Paul donnait aussi en 1 Corinthiens 4,5 un principe qui peut s'appliquer également : ne pas juger avant le temps de ce qui sera révélé lors de la venue du Christ, en particulier ce qui est caché dans les ténèbres et les desseins des cœurs. Il est clair au vu de ce qui précède que cela n'interdit pas la discipline, mais invite tout de même à une certaine réserve sur sa portée, et justifie de ne pas prétendre débusquer tout ce qui est caché.

Indications éparses

Nous passerons maintenant rapidement sur quelques autres références pertinentes.

Galates 6,1-5 donne un bel enseignement sur l'attitude qui doit prévaloir : reprendre un frère tombé en faute est nécessaire, la douceur est de mise, et celui qui réprimande doit être conscient qu'il est lui-même sujet à être tenté, ce qui mène à l'humilité et exclut la propre-justice. L'appel à porter les fardeaux les uns des autres au verset 2 inclut certainement le précepte du verset 1¹⁹, mais est plus général. Nous pensons que cela inscrit la réprimande dans le cadre d'une solidarité plus généralisée, qui inclut aussi d'aider le pécheur à sortir de son comportement fautif une fois la réprimande acceptée – et Dieu sait combien une telle aide peut-être nécessaire. C'est pourquoi une Église qui réprimande se doit d'être aussi une Église qui aide.

Lorsque Romains 16,17-20 et Tite 3,9-11 s'intéressent aux fauteurs de division, le conseil est de s'en éloigner (après deux avertissements, d'après l'épître à Tite). Dans Tite, il s'agit probablement d'une excommunication formelle²⁰, pour Romains il pourrait s'agir plutôt d'une simple limitation de contact²¹, avec des personnes qui, peut-être, sont extérieures à la communauté locale²².

¹⁹ Frederick F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*, NIGTC, Exeter : Paternoster Press, 1982, p. 260.

²⁰ Effectivement, la pratique des deux avertissements est conforme à la démarche de Matthieu 18 – voir George William Knight, *Commentary on the Pastoral Epistles*, NIGTC, Grand Rapids : Eerdmans, 1992, pp. 354-355.

²¹ Paul aurait peut-être scrupule à s'ingérer dans la discipline d'une communauté qu'il n'a pas fondée – voir Charles E.B. Cranfield, *Romans*, ICC, Edinburgh : T. & T. Clark, 1979.

²² Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT, Grand Rapids : Eerdmans, 1996, pp. 685-710.

2 Thessaloniens 3,6-15 se consacre à ceux qui vivent de manière désordonnée et oisive ; l'indication de traitement à appliquer est contrastée, celui qui n'obéirait pas aux consignes de la lettre doit être noté et les relations avec lui coupées, mais il doit néanmoins être averti comme un frère. Le point clair est que même la coupure reste dans un but éducatif et non punitif ; le point moins clair est de savoir combien la coupure de relation recommandée est absolue ou non.

Avec une certaine prudence, l'épisode du lavement des pieds en Jean 13 peut aussi être mis en lien avec la discipline²³ : si la référence au bain porte sur le baptême, le fait de laver les pieds peut se référer au service mutuel de la discipline. Les baptisés sont purifiés de leurs péchés par l'œuvre du Christ, et cela ne peut être répété, mais ils sont appelés à se laver les uns les autres en ce qui concerne les souillures de la marche dans ce monde²⁴.

Apocalypse 2,14-17.20 montre que laisser le champ libre à de faux enseignants est une disgrâce pour l'Église. De même Tite 1,10-16 fustige de faux enseignants au mauvais comportement ; il n'est mentionné ici qu'un reproche sévère, mais les mêmes pourraient être concernés par Tite 3,9-11 mentionné plus haut.

Hébreux 12,3-17 montre la notion de discipline venant de Dieu (dans un contexte de persécution), et une juste perspective sur la correction qui « paraît au premier abord un sujet de tristesse et non de joie, mais plus tard procure un paisible fruit de justice à ceux qu'elle a formés »²⁵. Hébreux 12,15-16 constituent un appel à veiller les uns sur les autres, pour que personne ne se prive de la grâce de Dieu (quel meilleur objectif pour la discipline ?), qu'aucune racine d'amertume ne produise de rejetons, que personne ne soit débauché ou profanateur, à quoi on peut ajouter de manière plus positive en 10,24 l'incitation aux œuvres bonnes.

1 Timothée 5,19-20 concerne les Anciens, rappelle l'exigence des deux ou trois témoins (pour protéger les Anciens de la calomnie), et engage à reprendre devant toute la communauté les Anciens qui pèchent, ce qui s'attache probablement à l'exemplarité qui leur est demandée.

²³ Ce que fait R.C. Stedman dans sa préface à White et Blue, *Healing the Wounded*.

²⁴ Frederick F. Bruce, *The Gospel of John*, Pickering & Inglis, 1983, p. 282, mentionne cette allusion au baptême, et cite parmi les interprétations possibles le lavement des pieds comme faisant référence à la pénitence, à la Cène (interprétation qu'il juge « *far fetched* » [« tirée par les cheveux », dirions-nous]), ou, de manière non sacramentelle, au retrait des souillures accidentelles par la confession.

²⁵ Hébreux 12,11, Louis Segond, *Bible Segond dite la Colombe – nouvelle version Segond révisée*, Alliance Biblique Universelle, 1978.

Mentionnons encore en 1 Corinthiens 6,9-10, Galates 5,19-21, Marc 7,21-22 et 2 Timothée 3,1-9 diverses listes de vices, qui peuvent donner une idée des comportements qui pouvaient mener à une mise sous discipline. Leur présence montre également qu'il est des comportements qui n'ont pas droit de cité dans l'Église.

Enfin, il nous faut apporter une précision négative : l'emploi, courant²⁶, de la parabole de l'ivraie (Mt 13,24-30) pour traiter de la discipline ecclésiastique est un non-sens exégétique au vu de Matthieu 13,36-43, qui donne l'interprétation de la parabole comme s'appliquant au *monde*²⁷. Cette lecture déplacée peut avoir deux visées : donner une justification au fait que l'Église voit cohabiter fidèles et incroyants, ou bien exclure l'emploi de moyens disciplinaires (de la même manière que les serviteurs ne doivent pas arracher l'ivraie avant la moisson). On ne trouve chez Calvin que la première visée.

Réflexion théologique

Grâce et discipline

Comme évoqué en introduction, la discipline est souvent mise en opposition avec la grâce, comme si la discipline était un rigorisme fort peu évangélique. Nous soutenons au contraire que la discipline est un moyen de grâce. Cela découle de la profonde unité entre justification et sanctification. Si la sanctification est une réponse humaine à la grâce reçue dans la justification, la discipline revient à imposer des exigences à un frère. Mais si la sanctification est, comme nous le croyons, partie intégrante de la grâce, reçue dans l'union avec Christ autant que le pardon des péchés, alors la discipline est une assistance, un moyen de rendre la grâce effective. De la même manière que le pardon nous est communiqué ou manifesté par des signes transmis par l'Église (la Cène, le baptême, la prédication, les diverses paroles d'absolution), de même la grâce sanctifiante nous est entre autres

²⁶ Voir par exemple Michel Johner, « Église visible et invisible, L'architecture ecclésiologique de Calvin » *La Revue Réformée* 255 (2010), consulté en ligne sous : <http://larevuereformee.net/articlerr/n255/eglise-visible-et-invisible-l'architecture-ecclesiologique-de-calvin>. Dernière consultation le 4.12.2012, partie « La mixité de l'Église visible : la cohabitation des croyants et des incroyants », et la citation de Calvin y incluse. Dans ce même extrait de Calvin, l'emploi de la parabole du filet (13,47-48) nécessite d'identifier Église et Royaume de Dieu, ce qui est aussi des plus discutables.

²⁷ Bien souligné par Charles Nicolas, « La discipline et l'amour », *Les Cahiers de l'Ecole Pastorale* 86 (2012), pp. 33-52.

médiée par nos frères au moyen de la discipline. Du reste, tous les grands mouvements de renouveau protestant, qu'il s'agisse de la Réforme ou des Réveils, ont vu l'importance de mettre en œuvre la discipline²⁸, ce qui ne peut que discréditer *l'a priori* qui l'oppose à l'Évangile de la grâce.

Une autre manière de mettre en lumière combien la discipline est souhaitable est de se pencher sur le statut du péché. Le péché est une chose amère, qui détruit notre personnalité, nous aliène de Dieu et ruine nos relations humaines ; le péché est mal en soi et mal pour nous, il est entièrement contraire à la véritable identité du chrétien, l'identité déterminée par l'union à Christ, la seule qui durera dans l'éternité. C'est pourquoi, lorsque le péché est mis au jour, et s'il se repent, le chrétien repris ne subit aucun dommage²⁹, bien au contraire.

En reformulant encore, le dessein de Dieu en Jésus-Christ n'est pas seulement d'abolir la condamnation, mais d'abolir le mal. Le pardon accompli est nécessaire pour que la communion avec Dieu soit rétablie et que la restauration de l'homme soit possible, mais il est le début du chemin, non son terme. Ce terme, la fin du mal en l'homme, ne sera pas atteint sur cette terre, nous sommes toujours *simul justus et peccator*, mais sans oublier *semper penitent*³⁰. Jean résume bien cette optique :

Bien-aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté ; mais nous savons que, lorsque cela sera manifesté, nous serons semblables à lui, parce que nous le verrons tel qu'il est. Quiconque a cette espérance en lui se purifie, comme lui-même est pur (1 Jean 3,2)³¹.

La conviction de parvenir un jour à la perfection implique de lutter dès aujourd'hui pour la sanctification.

On entend parfois comme une objection à la discipline le fait que « nous sommes tous pécheurs ». Mais le genre de discipline qui est remise en cause par cette constatation est celui qui voit un conclave de saints et de justes statuer sur le sort d'un « pécheur », à savoir la vision que l'attitude de Jésus face à la femme adultère en Jean 8 ne permet pas de conserver. Pour la discipline néotestamentaire, le fait

²⁸ D'après Stéphane Lauzet, « Discipline ecclésiastique », *Ichthus* 137 (1986), pp. 27-34, en l'occurrence p. 29.

²⁹ Selon les mots de Paul déjà cités.

³⁰ Formules latines attribuées à Luther, signifiant « en même temps juste et pécheur », « toujours repentant ».

³¹ Louis Segond, *Traduction de la Bible par Louis Segond, révisée*, Domaine public, 1910 (ci-après Segond 1910).

que tous sont pécheurs est bien plutôt un argument : il devrait garantir que jamais celui qui reprend son frère ne s'imagine être en situation de supériorité, et former la base du pardon donné au pécheur repentant. C'est ce qu'exprime Bonhoeffer :

Parce que le Christ nous a portés et acceptés, nous pécheurs, nous pouvons à notre tour porter et accepter les pécheurs dans son Église, fondée sur le pardon des péchés³².

White et Blue voient quatre buts à la discipline, dont les deux derniers sont souvent oubliés : la restauration du chrétien, la sainteté de l'Église, la réconciliation et la liberté. Il nous semble important de les citer et expliciter ici pour montrer la valeur positive de la discipline.

Le péché nous sépare de Dieu, la discipline mène à la repentance et au pardon. Le péché infecte l'Église et l'empêche d'être ce que Dieu l'appelle à être, la discipline participe à le rectifier, ou à expulser celui qui ne rejoint plus le but de sanctification de l'Église. Le péché brouille la relation entre les frères, la discipline mène à exposer les problèmes et à se réconcilier. Et finalement, le péché (ou son apparence) mène au jugement et aux racontars, mais quand les choses sont mises à la lumière, confessées et pardonnées, le pécheur peut être à nouveau libre face au regard de ses frères, pécheurs pardonnés comme lui. La démarche disciplinaire est une occasion et un moyen de la grâce, parce que le péché qui, sans elle, resterait actif et non pardonné, peut au travers d'elle être privé de son pouvoir par le pardon, et devenir le lieu de la grâce au lieu d'être celui du jugement.

Multitudiniste, confessant, professant

L'exercice de la discipline a forcément partie liée avec la conception de l'Église et de ses membres. La question est entre autres de savoir à qui s'applique la discipline ; le vocabulaire biblique nous dit « aux frères », mais reste à savoir qui est frère, qui appartient à l'Église dans un sens qui permette la discipline. Nous mentionnerons rapidement la problématique du multitudinisme, puis nous passerons aux Églises de confessants/professants.

Dans le multitudinisme, l'Église ne se préoccupe pas de savoir qui sont ses membres, elle s'adresse à toute la population d'un lieu (ou éventuellement toute la population, sauf ceux qui déclarent avoir une autre appartenance), sans distinction. Il n'y a donc en principe aucune distinction entre le corps social et l'Église. Dans ce cadre-là,

³² Dietrich Bonhoeffer, *De la vie communautaire*, Cerf et Labor et Fides, 1983, p. 104.

la discipline est difficile à concevoir, parce que sa mesure ultime, l'excommunication, revient alors au bannissement, qui doit être mis en œuvre par l'autorité civile. Une Église multitudiniste disciplinée n'est donc possible qu'avec la coopération de l'État – c'était d'ailleurs le cas pour Calvin³³, Luther ou Zwingli. Hors de cela, une Église multitudiniste qui exclut se met à créer une zone de personnes qui sont *hors* de l'Église, mais *dans* la société, elle devient donc moins que multitudiniste³⁴. C'est pourquoi, contrairement à Barillier³⁵, nous ne pensons pas que l'exercice de la discipline soit compatible avec le multitudinisme, dans la situation – souhaitable ! – où l'Église ne recourt pas à la force civile.

En passant aux Églises de confessants et de professants, nous n'avons pas trouvé de définition très formelle qui permette de les distinguer, toutes les deux se caractérisant par des personnes qui affirment leur foi chrétienne.

Mais dans ce cadre, on peut faire une nuance entre l'Église qui juge de la confession de foi et de sa mise en pratique, et l'Église qui juge de la régénération ou de la conversion. La première serait plutôt le type confessant, et la seconde plutôt le type professant³⁶ – mais les termes sont probablement utilisés parfois de manière interchangeable, et ceux qui les distinguent le feront peut-être de manière différente de nous.

Quoi qu'il en soit, Kuen illustre bien la seconde vision :
La discipline maintient aussi le caractère d'« Église de professants ». Ceux qui montrent par leur vie qu'ils ne sont pas convertis ne devraient pas continuer à figurer parmi les membres. Une Église peut se tromper en admettant quelqu'un qui n'est pas régénéré. La discipline peut rectifier ces erreurs³⁷.

³³ Calvin opère en fait dans un système qui est à la fois multitudiniste et confessant, puisqu'il a obtenu de forcer la population entière de Genève à prononcer la confession de foi – voir Johner, « Église visible et invisible ».

³⁴ Ce problème est bien illustré par les difficultés de Viret à Lausanne, à qui les Bernois, partisans d'une Église d'état, refusent le droit d'excommunier, jusqu'à ce que la tension aboutisse à l'expulsion de Viret. D'après Olivier Favre, « Pierre Viret (1511-1571) et la discipline ecclésiastique », *La Revue Réformée* (1998).

³⁵ Barillier, « Discipline », en l'occurrence p. 114.

³⁶ On trouve parfois l'idée que l'Église de professant se caractérise en ne demandant pas que l'adhésion à la foi, mais aussi de montrer par le témoignage personnel l'appropriation de cette foi. Cela nous semble rejoindre la volonté de juger de la conversion et de la régénération de la personne.

³⁷ Kuen, *Si ton frère a péché*, p. 18. – À noter que Olyott parle d'admettre une personne dans l'Église parce qu'on a de bonnes raisons de la croire régénérée, et de l'exclure parce qu'elle n'en montre plus les signes (Olyott, *Les uns avec les autres*, pp. 31-32).

Pour notre part, nous nous situerons plutôt dans une vision de confessant, comme on le verra ci-dessous.

Il est d'autres questions d'ecclésiologie qui influent sur la discipline, la taille de ce travail ne nous permet pas de justifier chaque point en détail, mais nous présenterons ci-dessous quelques thèses qui sous-tendent la vision présentée ici.

Thèses ecclésiologiques

La théologie protestante utilise fréquemment la notion d'Église visible et d'Église invisible, pour distinguer entre ce que l'on appelle Église sur terre, et la réalité de l'Église « sans tache ni rides ». Certains contestent cette notion³⁸, mais elle nous semble pertinente au vu des affirmations néotestamentaires sur la sainteté de l'Église d'une part, et la présence de faux-frères, de scandales, etc., d'autre part.

Nous lions cette distinction à la notion de « déjà » et de « pas encore ». L'Église sainte, sans tache ni ride, qui regroupe tous les vrais croyants en communion avec le Christ, pardonnés par lui et régénérés par le Saint-Esprit est la réalité spirituelle, pleinement présente aux yeux de Dieu mais pas encore manifestée. L'Église visible est la manifestation toujours imparfaite de cette réalité dans le temps présent.

Dans la tension entre le « déjà » et le « pas encore », deux erreurs sont à éviter : celle qui consiste à prendre la réalité présente pour la réalité eschatologique (qui conduit à la tentation de « l'Église de purs » dans certains milieux professants), et celle qui consiste à négliger de faire tendre la réalité présente vers ce dont elle est signe (ce qui conduit à s'accommoder au péché par la négligence de la discipline). À noter que ces dangers peuvent être mis en parallèle avec ceux qui menacent l'individu quant au péché (à savoir le laxisme et le perfectionnisme³⁹).

Cette vision influe sur la manière de considérer la mixité de l'Église, à savoir le fait que l'Église telle que nous la connaissons comporte en son sein des scandales et des faux-frères. La mixité de l'Église ne sera pas niée, pas non plus vue comme parfaitement normale, mais

³⁸ Notamment Kuen, *Si ton frère a péché*, p. 23 – qui d'ailleurs semble se baser sur une mauvaise lecture de Jeschke (Marlin Jeschke, *Discipling the brother*, consulté en ligne le 08.09.2012, sur : <http://www.ldolphin.org/jesche.html> [sic], Herald Press Scottsdale, 1972), lequel se bat contre l'idée que l'Église est invisible au sens qu'elle n'aurait aucune manifestation visible, ce qui n'est pas équivalent à refuser la distinction visible-invisible.

³⁹ Nous visons par là non l'idée biblique de tendre à la perfection, mais l'idée qui veut qu'à la conversion, après une autre expérience, ou au bout d'un certain temps de sanctification, le chrétien atteigne sur terre un stade où il ne pêche absolument plus.

vue comme la distance qui sépare l'Église de son idéal, qu'elle n'atteindra jamais sur cette terre mais auquel elle doit tendre.

En ce qui concerne l'Église visible, on ne la délimitera pas d'après la régénération, réalité spirituelle connue de Dieu et fort mal jugée par les hommes, mais par les signes visibles d'appartenance à la Nouvelle Alliance que sont la foi et la repentance, qui font eux-mêmes l'objet de l'engagement du baptême. En conséquence, l'excommunication ne présupera pas de la non régénération d'une personne, mais marquera qu'elle ne présente plus la foi et/ou la repentance. C'est pourquoi ce n'est pas la gravité d'aucun péché particulier qui justifiera une telle mesure, mais c'est la persévérance dans le péché, le refus de la discipline, qui, mettant en doute la repentance de la personne, pourra mener à une excommunication. De même sur le plan de la foi, c'est le reniement de la confession de foi ou d'un de ses éléments essentiels qui y mènera. À noter que l'excommunication n'annule pas l'engagement du baptême, mais en suspend les effets en terme de communion.

Il nous semble aussi utile de faire une distinction entre la communion et la congrégation ; la communion en Christ n'est réelle qu'entre les vrais croyants, et ne doit être signifiée visiblement par la Cène qu'entre les confessants baptisés – ceux qui montrent les signes visibles de l'appartenance au Christ. Il y aura certes toujours des personnes qui reçoivent les signes de l'Alliance sans en faire véritablement partie ; pour elles ces signes sont un jugement⁴⁰. L'Église fait son possible pour que les hypocrites démasqués soient exclus, mais ne peut ni ne doit se livrer à une traque suspicieuse.

La congrégation, elle, inclut un cercle plus large⁴¹ : simples assistants, néophytes et enfant non baptisés des fidèles, « craignants-Dieu », etc.

La discipline à proprement parler concerne les membres communiants, qui déclarent leur appartenance au Christ et doivent être vus par l'extérieur comme constituant et représentant l'Église. *A priori*, les non membres n'ont pas demandé l'assistance de l'Église dans la sanctification⁴² et ne prétendent pas à la communion, la discipline ne s'applique pas à eux au même titre. Nous proposons comme

⁴⁰ 1 Co 11,27-29.

⁴¹ Huser traite rapidement de ce fait dans une perspective d'Églises de professants : Thierry Huser, « Un regard sur nos Églises », *Église, ouvre-toi*, dossiers « Semaines et Moissons » 8, Saint-Prex : Éditions Je Sème, 1996, pp. 69-73.

⁴² Il serait tout à fait concevable, voire souhaitable, que par exemple un catéchumène se préparant au baptême demande à être aidé et conduit sur ce plan, ce qui bien sûr devrait lui être accordé avec joie.

filtre grossier que la réprimande peut concerner des non membres dans la mesure où leur comportement a une incidence directe sur la vie communautaire, mais ne visera pas leur comportement hors de la congrégation. Concernant les enfants des chrétiens, jusqu'à leur émancipation ils sont sous l'autorité de leurs parents qui sont chargés de les discipliner.

Ajoutons encore que, à notre sens, l'Église qui baptise un adulte se doit de le considérer immédiatement comme membre de plein droit, et ce jusqu'à départ pour une autre Église, apostasie ou excommunication⁴³.

Considérations pratiques

Cadre nécessaire

Comme White et Blue⁴⁴ le mettent en avant, une saine discipline basée sur l'amour et la grâce demande un certain degré d'intimité entre les chrétiens. Le lieu naturel d'exercice de la réprimande fraternelle est celui où la confiance et la connaissance mutuelles sont les plus fortes, ce qui sera souvent les groupes de maisons. En l'absence de liens fraternels forts, la discipline risque fort de n'être que le lieu d'exprimer jugements et bigoterie. Pour vivre la discipline – ou simplement pour vivre, serait-on tenté d'ajouter –, l'Église a aussi besoin d'un *consensus* selon lequel la progression dans la foi et la sanctification est le but de chacun, et l'affaire de chacun. Et il va de soi que la solidarité dans la lutte contre le péché se vivra d'autant plus facilement qu'elle s'inscrira dans le cadre d'une communion relationnelle, affective et concrète.

Une des choses qui rend l'exercice de la discipline difficile à envisager en pratique de nos jours est le phénomène de la mobilité ecclésiale. L'appartenance à une communauté est vue comme une

⁴³ Autant Yoder (John Howard Yoder, « Binding and Loosing », in : John White et Ken Blue, *Healing the Wounded – The Costly Love of Church Discipline*, Intervarsity Press, 1985, pp. 222-223) que Huck (Bernard Huck, « Membre d'Église », in : *Dictionnaire de Théologie pratique*, sous la dir. de Christopher Paya et Bernard Huck, Excelsis, 2011, pp. 464-469) soutiennent que la raison première du refus du baptême d'enfant chez les anabaptistes était leur conviction que le baptême impliquait de se soumettre à et d'exercer la réprimande mutuelle, ce qu'un nourrisson ne peut pas faire. Leur baptême d'adulte se fondait ainsi non sur un individualisme exacerbé, mais au contraire sur une conscience aiguë de la responsabilité mutuelle. Sans faire de l'anabaptisme un modèle d'ecclésiologie, sur ce point nous jugeons une telle vision pertinente.

⁴⁴ White et Blue, *Healing the Wounded*, pp. 199-209.

chose très provisoire et contingente, et certains en changent facilement en fonction d'accords ou désaccords mineurs. Dans ce cadre, on s'attend facilement à ce qu'un chrétien mis sous discipline se contente de changer d'Église. D'autre part, une bonne part des Églises est formée de personnes qui se considèrent comme chrétiennes au plein sens du terme, mais qui ne demandent pas à être membre de la communauté locale. La question qui se pose est ainsi de vivre ou non la discipline avec de telles personnes.

Il faut d'abord souligner que de telles personnes risquent fort de souffrir d'une croissance chrétienne ralentie, en ne bénéficiant que faiblement de l'apport de la communauté. L'Église ne répond pas pleinement à sa mission vis-à-vis de ces personnes si elle n'offre qu'un service de culte, sans communion, sans édification mutuelle, et sans discipline. Une attitude de consommateur ne bénéficie ni à celui qui l'adopte, ni à l'Église qui l'accueille ; il faut bien entendu tenir compte que, pour certains, cette attitude résulte d'expériences passées qui entraînent un besoin de guérison, et la manière de gérer ces personnes dépendra du modèle d'Église, mais une intégration plus entière à la communauté locale nous semble un objectif important.

À notre sens, il convient de se demander s'il ne faudrait pas limiter la Cène à ceux qui veulent se lier à l'Église assez fortement pour bénéficier de sa discipline. Ou, bien plutôt, il faudrait considérer que ceux qui choisissent de participer à la Cène se reconnaissent par là même dans une communion qui implique d'elle-même la discipline (exception faite des membres d'autres Églises accueillis en visite et qui dépendent de leur communauté d'ancrage).

Toujours face à la mobilité ecclésiale, il semble nécessaire que lorsqu'une personne change d'Église, un contact entre les deux Églises soit établi pour s'assurer qu'il ne s'agit pas d'une fuite devant un exercice justifié de la discipline et que le « transfert » n'est pas une cause d'animosité ou de rancœur entre les deux Églises. Dans le cas où une personne change d'Église en s'estimant injustement disciplinée, il est d'autant plus important que les Églises entrent en contact pour établir les faits. Et s'il y a divergence, l'échange de vues est le meilleur moyen d'espérer que l'une ou l'autre Église ait l'occasion de corriger sa pratique⁴⁵.

⁴⁵ Voir White et Blue, *Healing the Wounded*, pp. 131-133 ; Kuen, *Si ton frère a péché*, pp. 115-116. On peut noter une analogie entre cette démarche inter-Églises et la démarche interpersonnelle en cas de faute ou divergence, et entre les arguments qui les justifient.

Abus de discipline

Comme toutes les bonnes choses, la discipline est sujette à des abus. Nous en citerons trois types : la discipline qui devient punitive, la discipline qui devient un outil au service du conformisme, et la discipline instrumentalisée par l'autoritarisme.

Lorsque la discipline devient punitive, qu'elle est le moyen de faire payer à un chrétien son comportement indigne, la revanche de la communauté envers le membre qui trahit ses attentes, elle cesse d'être un moyen de la grâce, et devient un moyen de répression. Dans une théologie de la grâce, la discipline ne peut être, on l'a dit, qu'un moyen d'amener à la repentance, dont l'utilité cesse lorsque la repentance a été vécue. Si la discipline comporte des « peines » ou « sanctions » qui demeurent au-delà de la repentance, comme pour expier la faute, il ne s'agit plus d'une discipline compatible avec la grâce. Ne tombent pas sous ce jugement les mesures destinées à limiter les risques de rechutes, ni l'idée d'un temps de probation pour ceux qui ont fait preuve de duplicité ou d'inconstance caractérisée par le passé⁴⁶ – ces éléments n'étant pas de caractère rétributif, mais formateur. Le fait que la discipline n'est pas rétributive fait aussi que l'on ne peut pas fixer un catalogue des peines pour diverses fautes, ni prétendre agir envers tous de la même manière, parce que le but formateur de la discipline implique de tenir compte des spécificités de chaque personne⁴⁷.

Un autre danger est que la discipline soit un moyen pour imposer un conformisme au sein de l'Église, que la discipline s'applique essentiellement pour réprimander ceux qui font différemment des autres. C'est ce qui se produit quand le fondement biblique de l'éthique chrétienne est oublié, quand les comportements ne sont plus évalués à l'aune de l'Écriture mais à celle de la tradition ou du fait établi. Cela peut se produire lorsque la discipline est mise en œuvre pour des questions d'habillement, de styles musicaux, de fumée, etc. Ce n'est pas à dire qu'il n'y a aucun danger dans ces domaines, mais lorsque l'accusation de mondanité sanctionne plus un manque de conformité à l'Église qu'une conformité coupable au siècle présent,

⁴⁶ White et Blue (chap. 11) racontent le cas d'un jeune converti doué qui avait, malgré des avertissements répétés des Anciens, entraîné une jeune fille dans l'inconduite sexuelle ; lorsqu'il a été réintégré après excommunication et repentance, les Anciens lui ont imposé avec d'autres conditions le fait de ne pas passer de temps seul à seul avec aucune femme de l'Église, ce qui se comprend bien.

⁴⁷ En accord avec Olyott, *Les uns avec les autres*, pp. 20-21 et contre Kuen, *Si ton frère a péché*, p. 90.

il y a abus et un usage « toxique » de la discipline, qui a pu dégoûter bien des personnes de l'idée même de discipline. Le simple fait de toujours avoir une attitude de discussion pour établir en quoi il y a péché ou non peut limiter ce style d'abus, même si d'autre part c'est une question beaucoup plus large de perception de l'Église et de son éthique qui est en cause.

La discipline peut aussi faire l'objet d'abus en faveur d'un pasteur ou d'une autorité quelconque qui l'utilise pour éliminer toute trace d'opposition ou de variété d'opinion dans son Église. C'est d'autant plus le cas lorsque le pasteur est vu comme la personne responsable de la discipline avec l'autorité pour l'exercer, à l'opposition nous semble-t-il de l'enseignement biblique qui fait reposer la discipline sur chaque frère, et qui demande que l'Église dans son ensemble soit impliquée lors d'une exclusion. Le passage devant l'Église doit être le lieu où la communauté peut juger du cas, et pas seulement le lieu d'entendre la sentence du pasteur. Cette remarque n'interdit pas qu'un cas disciplinaire soit évalué par les autorités de l'Église en vue d'un préavis avant d'être porté à la connaissance de la communauté. Le détail de l'interaction entre les représentants de la communauté et l'ensemble de celle-ci dépendra de l'organisation des Églises particulières, mais la dimension publique nous semble indispensable au point de vue biblique et aussi pratique.

Nous ajouterons un dernier problème, qui n'est pas en soi un abus mais un danger, c'est celui d'avoir une discipline qui se concentre sur certains problèmes particuliers à l'exclusion des autres. Une tendance serait de n'envisager que les péchés d'ordre sexuel, ou de n'y ajouter que l'abus de substance et deux ou trois déviations publiquement visibles. Mais les listes néotestamentaires citées plus haut ne font pas de différence entre l'orgueil et l'homosexualité, entre l'avarice et l'adultère, entre la calomnie et l'ivrognerie. Certainement il est des faits qui sont plus faciles que d'autres à établir dans une procédure publique, mais à tout le moins au niveau de la réprimande privée, un frère doit être approché si l'on craint qu'il soit tombé dans n'importe lequel de ces péchés. Le danger si cela n'est pas fait est d'avoir une discipline où « les péchés des faibles et des sensuels sont montés en épingles ; ceux des fiers et des forts ne sont pas mentionnés »⁴⁸. Plus la discipline a un regard sélectif, plus elle court le risque de servir à alimenter la propre-justice de certains en écrasant les autres.

Défaut de discipline

Mais ces risques d'abus ne doivent pas faire oublier le risque lorsque la discipline fait défaut. Peut-être est-il opportun de commencer par une remarque de Yoder⁴⁹, selon laquelle la première génération à sortir d'un fonctionnement puritain (que Yoder définit comme l'imposition des bonnes règles de comportement à toute une société – le lien entre ce fonctionnement et le puritanisme comme mouvement ecclésial et théologique étant assez discutable) peut avoir assez de rigueur morale intégrée dans ses réflexes pour s'accommoder relativement bien d'un grand degré d'autonomie individuelle, mais qu'une fois le bagage puritain liquidé, la liberté individuelle seule mène surtout à la conformité au monde sur un mode particulièrement traître.

La situation paradoxale de nombreuses Églises évangéliques est celle où l'Église a dans sa conscience collective d'assez hautes exigences morales, avec des normes éthiques pas nécessairement explicites, mais perçues comme allant de soi, et où en même temps la présence d'un fort individualisme assorti d'un grand respect pour la sphère privée et la liberté individuelle fait que la discipline est peu mise en œuvre, et peu mentionnée.

La conséquence de ces deux aspects, c'est que face à un comportement qui enfreint la norme morale implicite, la démarche biblique de réprimande et de discussion n'est pas entreprise, et sur le plan visible et officiel, rien n'est dit en bien ou en mal. Mais l'infraction a toutes les chances de résulter en réprobation implicite et en jugement, sans parler des ragots. La personne « coupable » peut être repentante, être en lutte avec son péché et avoir besoin d'encouragement, mais personne ne le sait si ce n'est ses proches.

À l'inverse, une saine démarche disciplinaire, dans le cas d'une faute connue publiquement, devrait conduire à verbaliser la situation, à dire à l'Église la faute, la repentance, et à affirmer la grâce du pécheur devant tous. Si cela est fait et bien fait, ceux qui ont tendance au jugement n'auront plus le loisir de jouir de leur propre-justice, et ne pourront plus se placer en situation de condamner, sauf à refuser explicitement le pardon que Dieu donne et que l'Église affirme – devenant eux-mêmes sujets à discipline.

Un autre problème de l'absence de discipline, de confession et de traitement du péché, tout en ayant une éthique théoriquement exigeante, c'est de transmettre l'impression que tout le monde dans l'Église est irréprochable, de sorte que chacun croit être le seul à être

⁴⁹ Yoder, « Binding and Loosing », p. 226.

confronté au péché, ou le seul à l'être à *ce point*. Et lorsque cette impression se dissipe, elle peut être remplacée par un constat d'hypocrisie : tout le monde fait semblant de croire que tout le monde va bien pour que personne ne vienne mettre son nez dans ce qui pose problème en chacun. De même, vu de l'extérieur, l'image de la sainteté inaccessible et celle de l'hypocrisie généralisée risquent de primer. Seule la reconnaissance du péché permet d'être une communauté de la grâce.

Quant à l'Église qui n'a ni discipline, ni idéal éthique, elle risque bien de ne plus se distinguer en rien du monde, d'être un sel sans saveur et un lieu de scandale.

Que faire donc ?

Nous pensons avoir montré que l'emploi de la discipline au sein de l'Église est une exigence biblique, qu'elle n'est pas en opposition avec la grâce vécue et appliquée mais qu'elle en est l'un des modes. Nous avons montré en quoi elle est cohérente avec notre ecclésiologie. Nous espérons avoir mis en lumière quelques dangers qui se posent lorsque l'on cherche à la vivre, et à quels déficits l'Église s'expose en la négligeant. Nous avons montré aussi comment la discipline s'intègre dans une vie communautaire forte, qui lui est nécessaire et à laquelle elle est nécessaire.

Mais on ne peut que partir de la situation concrète des Églises ; autant que nous puissions en juger, rares sont les Églises où les démarches disciplinaires font partie de la vie courante de l'Église, où les membres s'attendent à être repris à la naissance d'un problème et sont conscients de leur responsabilité à reprendre de même leurs frères. De la même façon, le cadre plus large de proximité et de soucis mutuel reste un domaine en travail, et rares seront les Églises qui prétendront vivre pleinement aujourd'hui l'idéal de la communion en Christ.

Quels sont donc les pas en vue de revivifier un usage biblique de la discipline ? Un tel travail commence par la prédication, en veillant à communiquer une conscience de ce que tous sont pécheurs, de la gravité du péché, et de la grandeur de la grâce qui le surpasse. Il faudra transmettre l'idée que la sanctification est une grâce qui vaut d'être recherchée, mais aussi mettre en évidence l'appui mutuel que les chrétiens sont appelés à s'apporter et transmettre des notions bibliques sur la manière dont cela se met en œuvre. Des idées semblables devraient transparaître dans la liturgie, en particulier par une véritable étape de confession des péchés et un rappel constant de la

grâce. Ensuite de cela, une réflexion sur les structures de l'Église peut être nécessaire ; si celles-ci ne permettent pas un degré de proximité suffisant pour vivre l'édification mutuelle et la discipline, il peut s'imposer de repenser l'organisation en mettant davantage l'accent sur des groupes de maisons et des activités visant à la communion, quitte à élaguer d'autres activités qui nourrissent moins la fraternité.

La vision de la discipline présentée dans ce travail peut sembler paradoxale, puisqu'elle suppose une connaissance des fautes des autres, mais pas une chasse aux sorcières. Il est clair qu'au premier chef, cette discipline concerne les fautes que l'on peut constater ou apprendre naturellement, et un réflexe à développer dans l'Église sera de recourir à cette démarche plutôt qu'aux ragots, au jugement ou à la médisance. D'autre part, une manière d'augmenter la pratique et l'efficacité de la discipline sans recourir à une traque du péché est de répandre l'usage de la confession libre et volontaire – que rien n'exclut en milieu protestant, comme nous l'avons montré ailleurs⁵⁰. Non seulement celle-ci permet de se mettre plus rapidement au bénéfice de la grâce et de l'assistance mutuelle, mais elle crée aussi une atmosphère d'humilité et d'authenticité de chacun face à ses propres péchés, qui est des plus favorables à un sain exercice de la discipline corrective.

Globalement, nous sommes convaincus que si l'Église renonce à la naïveté face au péché, renonce à sauver la face en se la voilant, mais retrouve la mentalité d'un combat commun contre le péché, dans l'assurance d'une grâce efficace et sanctifiante, dans une attitude de responsabilité aimante et mutuelle, elle pourra retrouver un vécu de la discipline qui permette la croissance dans la sanctification, renforce la fraternité et renouvelle son témoignage face au monde. C'est là notre vœu, notre espoir et notre besoin. ■

⁵⁰ Jean-René Moret, « Les Réformateurs face à la confession », *La Revue Réformée* 261 (2012), <http://larevuereformee.net/articlerr/n261/les-reformateurs-face-a-la-confession>, pp. 11-29.

Chronique de livres

Patti Gallagher Mansfield, *Comme une nouvelle Pentecôte : Le Renouveau charismatique courant de grâce dans l'Église catholique*, Nouan-le-Fuzelier, Éditions des Béatitudes, 2016, 366 pages – ISBN : 979-10-306-0027-8 – 22 €.

Jean-Baptiste Alsac, *La grâce du baptême dans l'Esprit Saint : Fondements scripturaires et théologique*, Nouan-le-Fuzelier, Éditions des Béatitudes, 2016, 236 pages – ISBN : 979-10-306-0023-0 – 19,80 €.

Le Jubilé d'or du Renouveau charismatique catholique (1967-2017) a été l'occasion pour les Éditions des Béatitudes, fondées en 1984 par la Communauté catholique du même nom, de poursuivre leur publication d'ouvrages ayant trait à la vie de l'Esprit. Deux d'entre eux retiennent ici tout particulièrement notre attention. La Communauté des Béatitudes est née au début des années 70 dans l'élan du Renouveau charismatique français, un mouvement de réveil spirituel qui en France marquera, semble-t-il, bien plus l'Église catholique romaine que le protestantisme français, même évangélique.

Patti Mansfield retrace dans une deuxième édition révisée les tout premiers débuts du pentecôtisme catholique, très vite appelé une « nouvelle Pentecôte » (d'où le titre du livre), maintenant plus connu sous le nom de Renouveau charismatique catholique. Une première édition française traduite de l'américain fut publiée en 1997. C'est en février 1967 que Patti Gallagher (de son nom de jeune fille) participe au week-end de retraite d'un petit groupe d'étudiants de l'Université Duquesne (Pittsburg, États-Unis). Celui-ci est souvent considéré comme le point de départ d'un réveil charismatique catholique au retentissement mondial, touchant plus de cent vingt millions de catholiques. C'est surtout à cette nuée de témoins (américains pour

l'essentiel) partageant une même expérience spirituelle pendant et après le week-end de Duquesne qu'est consacré cet ouvrage dans lequel elle leur donne largement la parole. Ce Renouveau donnera naissance aussi en France à une multitude de groupes de prière et communautés de vie caractérisés par une expérience du Saint-Esprit, c'est-à-dire par une ouverture aux charismes et aux dons que l'Esprit suscite pour renouveler l'Église.

Tout comme les pentecôtistes protestants, toutes ces personnes se réclament explicitement de « la grâce du baptême dans l'Esprit Saint », expression qui sera reprise par le Pape François. Elles nous permettent de mieux comprendre l'itinéraire de chrétiens de confession catholique – de la prière à l'Esprit Saint à la nouvelle évangélisation – souhaitant résolument marcher sous la conduite du Saint-Esprit. Le lecteur protestant évangélique pourra sans nul doute apprécier le parallèle fait par certains entre leur *oui* à l'Esprit Saint et le *oui* de Marie à l'action de l'Esprit en vue de la réalisation du plan de Dieu. Très peu habitué de penser à Marie en termes de maternité spirituelle, il sera peut-être perplexe de lui voir attribuer le titre d'*épouse du Saint-Esprit*. Parmi les figures plus connues du renouveau, on notera les récits de plusieurs docteurs en théologie catholiques américains (dont Ralph Martin et Kevin Ranaghan, connus par certains de leurs écrits traduits en français), mais aussi le témoignage du cardinal belge Léon-Joseph Suenens, figure de proue du pentecôtisme catholique, notamment en Europe. On notera l'impact du livre du pasteur pentecôtiste David Wilkerson, *La croix et le poignard* (publié aux États-Unis dès 1963) qui est mentionné dans plusieurs témoignages. Ce dernier raconte en effet les débuts de son ministère parmi les gangs des bas-fonds de New York dans les années 50 en lien avec sa propre expérience du baptême dans l'Esprit.

Avant de conclure, en annexe, avec la mention des paroles de soutien au renouveau charismatique catholique des différents papes depuis Paul VI, Mansfield nous fait part dans une trentaine de pages de ses propres réflexions sur le baptême dans l'Esprit Saint. Elle insiste sur le fait que l'expérience charismatique est une grâce pour la vie de toute l'Église, non pas le privilège de certains.

Alors même que le pentecôtisme protestant, longtemps tributaire de la théologie évangélique, tarde à développer une réflexion biblique et théologique propre, le pentecôtisme catholique bénéficiera rapidement d'ouvrages de référence sur le Saint-Esprit – avec en France l'*opus magnum* d'Yves Congar *Je crois en l'Esprit Saint* (1979-80) en tête. Toute comparaison gardée, l'ouvrage du prêtre catholique Jean-Baptiste Alsac, membre de la Communauté de Verbe de Vie,

s'inscrit résolument dans ce travail d'interprétation des Écritures et de la Tradition.

Alsac reconnaît au baptême de l'Esprit une dimension œcuménique, soulignant l'affiliation historique entre le Renouveau charismatique catholique et le pentecôtisme protestant, que ce soit au niveau de l'expérience vécue ou celui de la terminologie utilisée (baptême dans l'Esprit). Contrairement aux pentecôtistes évangéliques de type conversioniste, l'auteur fait remarquer que les catholiques charismatiques voient leur expérience de l'Esprit Saint s'inscrire dans la spécificité catholique de la théologie des sacrements (baptême et confirmation), et donc dans la vie sacramentelle de l'Église.

Alors que rapprochements et divergences entre pentecôtistes protestants et catholiques sont tour à tour examinés, cette spécificité catholique n'a rien d'étonnant puisque l'interprétation de l'expérience du baptême dans l'Esprit donne lieu à différentes positions théologiques qui varient selon le cadre ecclésial et institutionnel, cela même au sein du protestantisme.

L'auteur ne se contente pas d'offrir une synthèse de l'apport de l'étude scripturaire sur le sujet. Il examine aussi tour à tour l'éclairage apporté par l'enseignement patristique (de Tertullien à Jean Chrysostome, en passant notamment par Cyrille de Jérusalem et Augustin), la théologie classique (en particulier la perspective de Thomas d'Aquin sur l'œuvre de la grâce et le don de l'Esprit), pour enfin analyser certains développements contemporains (Vatican II). Il conclut son ouvrage en incluant d'une manière succincte une perspective pastorale cherchant à encourager et à « enseigner les baptisés sur la puissance de l'Esprit ».

Raymond Pfister

Enrico Cattaneo, *Les ministères dans l'Église ancienne : Textes patristiques du I^{er} au III^e siècle*. Collection Théologies, Paris, Éditions du Cerf, 2017, 672 pages – ISBN : 978-2-204-11542-1 – 50 €.

La question de la continuité entre Jésus, les Apôtres et l'Église s'est posée à toute la tradition chrétienne, quand même elle a été diversement appréciée par catholiques et protestants. Elle n'a pas non plus conduit à une même vision de l'Église et du ministère, terme qui de nos jours semble connaître une certaine inflation, au risque d'en affaiblir la signification. Soucieux de valoriser la seule autorité des Saintes

Écritures, le monde évangélique a souvent limité sa recherche pour une meilleure compréhension des ministères dans l'Église à l'étude des écrits néotestamentaires.

Comment les chrétiens ont-ils, dès l'origine, compris la responsabilité pour autrui et le service de la communauté ? Si l'interrogation reste d'actualité, le champ d'investigation s'élargit ici à une sélection de textes jugés pertinents par l'auteur. Ceux pour qui ce questionnement s'est ouvert au monde de la patristique, la traduction en français de l'étude exhaustive du théologien italien Enrico Cattaneo est une véritable manne qui les aidera à jeter un regard nouveau sur les communautés chrétiennes primitives. Elle le fait grâce à une série de riches dossiers étudiant les documents les plus pertinents des trois premiers siècles qui nous viennent de la plume d'acteurs ou de témoins directs tels Ignace d'Antioche, Justin, Irénée, Origène ou encore Cyprien de Carthage, pour ne citer que les principaux.

L'ouvrage est divisé en cinq grandes parties précédées d'une ample introduction synthétique. Celle-ci traite de données lexicographiques en liaison avec différents rôles et fonctions dans l'Église (par ex., apôtres, prophètes, docteurs, évêques, presbytres, diacres), mais aussi de questions relatives aux notions d'apostolicité, de service ou ministère, d'ouverture à l'Esprit, d'ordre, de responsabilité, d'autorité et de subsidiarité, avec une attention particulière au rôle de la femme dans les premières communautés chrétiennes. Une première partie parcourant des écrits majeurs des I^{er} et II^e siècle est suivie d'une deuxième et d'une troisième partie qui se tournent respectivement vers les Églises d'Orient et les Églises d'Occident. Dans la quatrième partie, l'auteur examine les « Ordonnances ecclésiastiques » du III^e siècle, avant de conclure avec une cinquième et dernière partie consacrée aux écrits pseudépigraphes et apocryphes.

Les trois premiers siècles de notre ère recouvrent un moment privilégié de l'origine et des premiers développements des ministères ecclésiaux dans une Église qui apprend à s'adapter à de nouvelles situations et à de nouveaux problèmes. Dans ce contexte, il est tout particulièrement intéressant de découvrir la réception patristique des données scripturaires et de la tradition apostolique.

Cattaneo souligne que parmi les perspectives théologiques qui sont aujourd'hui au cœur du débat moderne sur les ministères, on note une importance croissante accordée à la pneumatologie, à la compréhension du ministère comme service, mais aussi au thème plus complexe de la succession apostolique. La lecture des textes patristiques qui nous est proposée tient compte d'un nombre de changements d'orientation importants au sein de l'Église catholique depuis

Vatican II : (1) l'abandon du schéma pyramidal de l'Église (avec des ecclésiastiques au sommet et une base laïque), au profit d'une vision globale de l'Église avant tout comme peuple de Dieu ; (2) la redécouverte de la dimension charismatique de l'Église et, par extension, de la reconnaissance d'un ministère charismatique ; (3) l'affirmation de la sacramentalité de l'épiscopat, plutôt qu'un simple pouvoir de juridiction.

Voici certainement une pièce essentielle à verser au dossier du débat contemporain sur les questions que soulèvent aussi la pluralité et l'articulation des différents ministères dans les Églises évangéliques. ■

Raymond Pfister

Katell Berthelot, Michaël Langlois et Thierry Legrand (sous dir.), *La Bibliothèque de Qumrân, 3b : Torah : Deutéronome et Pentateuque dans son ensemble. Édition et traduction des manuscrits hébreux, araméens et grecs*, Paris, Éditions du Cerf, 2018, 760 pages – ISBN 978-2-204-11147-8 – 75 €.

a) La collection de La Bibliothèque de Qumrân

Le chantier entrepris par les éditeurs de *La Bibliothèque de Qumrân (BdQ)* est colossal : publier une édition bilingue de l'ensemble des manuscrits retrouvés près de la mer Morte. Sur la page de gauche, le texte original du manuscrit (en hébreu, en araméen, voire en grec) accompagné de notes de critique textuelle. Sur la page d'en face, une traduction française inédite du texte, accompagnée de notes de traduction et de commentaires explicatifs. Chaque texte est précédé d'une brève introduction.

Dès les années 1950-1960, les lecteurs francophones ont pu avoir accès à des traductions françaises de certains manuscrits importants découverts près de la mer Morte¹. Néanmoins, ces traductions ne concernaient qu'une partie des textes retrouvés à Qumrân. De plus, elles ne pouvaient pas tenir compte de l'ensemble des manuscrits

¹ Voir, par exemple, André Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte* (Bibliothèque historique), Payot, Paris 1959 ; Jean Carmignac et al. (dir.), *Les textes de Qumran (Autour de la Bible)*, Letouzey et Ané, Paris 1961-1963. Le volume de la Bibliothèque de La Pléiade dédié aux Écrits intertestamentaires contient également la traduction de plusieurs textes importants découverts à Qumrân (cf. André Dupont-Sommer et Marc Philonenko (dir.), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de La Pléiade), Gallimard, Paris, 1987).

attestant ces textes, puisque l'édition officielle de certains d'entre eux ne fut publiée que dans les années 2000-2010². Enfin, aucune édition bilingue hébreu/araméen-français n'avait encore été réalisée.

La collection de *La Bibliothèque de Qumrân* répond donc à un besoin. Réalisée par les meilleurs spécialistes francophones, elle constitue un outil de premier choix pour le lecteur francophone ayant quelques connaissances des langues bibliques. Une des particularités de cette édition est qu'elle contient non seulement le texte des manuscrits dits « non bibliques » mais aussi le texte des manuscrits des livres « bibliques » lorsque celui-ci diffère significativement du texte hébreu massorétique (celui de la BHS). La manière dont les textes sont classés au sein de cette « bibliothèque » est assez déroutante. En effet, les éditeurs ont fait le choix de publier les textes en fonction de leur rapport aux livres de la Bible hébraïque. Si cette approche permet de souligner les relations avec les livres bibliques, elle implique des choix sujets à discussion. De plus, le lecteur se trouve un peu perdu lorsqu'il s'agit de savoir dans quel volume se trouve l'édition de tel manuscrit. Ainsi, le premier volume, sorti en 2008, est intitulé « *Genèse* ». Cependant, il ne présente aucune édition de manuscrits du livre de la Genèse puisque les quelques fragments retrouvés à Qumrân ne diffèrent pas significativement du texte massorétique. Le volume « *Genèse* » contient donc uniquement des manuscrits non bibliques ayant un rapport – de près ou de loin – avec le livre de la Genèse : la littérature reliée à Hénoch, des textes araméens en lien avec Noé ou les « Géants » (cf. Gn 6,1-4), un apocryphe sur l'*Histoire des Patriarches* (1QapGen), le *Testament de Joseph*, etc. Trois autres volumes ont été publiés jusqu'à présent : le volume 2 inclut les textes en rapport avec les livres de l'Exode, du Lévitique et des Nombres (dont, notamment, les manuscrits du livre des *Jubilés*) ; le volume 3 est dédié aux manuscrits en rapport avec le Deutéronome ainsi que le « Pentateuque dans son ensemble ». Ce dernier volume a été publié en deux tomes distincts (3a et 3b).

² Une traduction anglaise de la quasi-totalité des manuscrits non bibliques de la mer Morte a été traduite en français (Michael Wise et al. [dir.], *Les manuscrits de la mer Morte* [Tempus], traduit par Fortunato Israël, Paris, Perrin, 2003). Certes, le volume est très bon marché (10,50 € pour le format poche), mais il s'agit d'une traduction de traduction qui, de plus, n'est pas à jour des avancées récentes de la recherche.

b) Le tome 3b : Torah : Deutéronome et Pentateuque dans son ensemble

Sorti début 2018 (même si le dépôt légal est daté de 2017), le tome 3b est donc le dernier-né de la série. Malgré son titre, il s'agit d'une édition des manuscrits de textes dits « réglementaires » dont le célèbre *Écrit de Damas* (CD) et la fameuse *Règle de la Communauté* (1QS). D'autres « règles » plus brèves – ou dont on ne dispose que des fragments – sont également incluses dans ce volume. Les éditeurs leur ont donné un titre qui se veut « clair et suggestif » (p. IX) : *Voies de justice* (4Q420-421), *Règle de la Congrégation* (1QSa), *Règle des bénédictions* (1QSB), *Règles diverses* (4Q265), *Registre des réprimandes* (4Q477), *Règles relatives à la nourriture des Éminents* (4Q284a), *Cérémonies communautaires* (4Q275), *Les lots des membres de la communauté* (4Q279), *Règle avec préambule historique* (5Q13), *Hommes dans l'erreur* (4Q306).

Dès la découverte de ces textes, on a suggéré qu'ils avaient pour objectif de réglementer la vie de communautés appartenant au mouvement essénien. Si ce point de vue a longtemps fait consensus, il a été contesté ces vingt dernières années. Quelques spécialistes ont remis en cause le lien entre la « Communauté » et les Esséniens. Certains se demandent même si la « Communauté » décrite par ces textes a réellement existé ou s'il s'agit plutôt d'une communauté idéalisée³. Malgré l'actualité de ces débats, les éditeurs du présent volume privilégient nettement l'hypothèse traditionnelle⁴. Ainsi, les introductions à l'*Écrit de Damas* et à la *Règle de la Communauté* ne disent rien des études discordantes et soulignent simplement les parallèles entre ces textes et la manière dont Flavius Josèphe décrit les Esséniens (pp. 5, 285-286). Ce choix interprétatif se retrouve également au fil des notes qui font régulièrement le rapprochement entre les textes retrouvés à Qumrân et ce que Josèphe dit des Esséniens (par ex., pp. 12-13, n. 6 ; p. 25, n. 10 ; p. 41, n. 7 ; p. 43, n. 6 ; p. 299, n. 3 ; p. 305, n. 3 ; p. 323, n. 12 ; p. 357, n. 8).

Les éditeurs de la *Bibliothèque de Qumrân* proposent une édition diplomatique des manuscrits : ils n'ont visiblement pas souhaité proposer une reconstruction des textes à partir de l'ensemble des manuscrits. Prenons l'exemple de l'*Écrit de Damas*. Ce texte est attesté par

³ Pour un point de vue particulièrement sceptique, on pourra consulter l'ouvrage d'André Paul, *Qumrân et les Esséniens : l'éclatement d'un dogme*, Paris, Cerf, 2008.

⁴ Il faut dire que l'hypothèse traditionnelle reste encore largement majoritaire parmi les spécialistes, tant elle conserve de bons arguments en sa faveur.

douze manuscrits et il est aujourd'hui possible de rassembler ces manuscrits afin de proposer une édition éclectique du texte⁵. Toutefois, les éditeurs de la *BdQ* ont fait le choix de reproduire chaque manuscrit l'un après l'autre (dans l'ordre de leur numérotation classique). Les parallèles avec les autres manuscrits du même texte sont signalés par un système de soulignement et de notes. Cette présentation s'avère surtout utile pour le spécialiste qui voudrait comparer les manuscrits. Une édition diplomatique a aussi l'avantage d'être moins hypothétique qu'une édition éclectique. Ce format est néanmoins plus difficile à appréhender pour le non spécialiste ou celui qui s'intéresse davantage au contenu du texte. Pour l'*Écrit de Damas*, on regrettera notamment l'absence d'un tableau synoptique permettant au lecteur non averti de comprendre comment assembler le puzzle des manuscrits s'il souhaite lire le texte dans l'ordre. Un effort plus conséquent a été réalisé pour l'édition de la *Règle de la Communauté*. Pour cet écrit, les éditeurs proposent un tableau utile permettant de situer le contenu des 12 ou 13 manuscrits de la *Règle* (p. 289). De même, on apprécie la synopse portant sur la partie centrale du texte (1QS V), cette partie de la *Règle* variant significativement en fonction des manuscrits (pp. 491-495).

Les transcriptions du texte original des manuscrits sont normalement reprises de l'édition de référence : généralement celle des *Discoveries in the Judean Desert (DJD)* ou, lorsque le manuscrit n'y a pas été publié, une autre édition de référence (cf. p. IX). Quand le manuscrit est en mauvais état, les différentes possibilités de lectures et de reconstructions sont habituellement signalées. Ce principe général n'est toutefois pas toujours suivi. Ainsi, pour le manuscrit 1QS (*Règle de la Communauté*), l'éditeur nous a indiqué avoir procédé à sa propre transcription, ce qui est plutôt un atout⁶. Sur certains détails, nous avons aussi constaté quelques choix discutables. Par exemple, une correction conjecturale est proposée en 1QS IV 6 : cette conjecture inédite ne nous paraît pas être la meilleure solution à la difficulté du texte⁷. 4Q258 [4QSD] I 7 est un témoin important de l'évolution

⁵ Pour une édition critique, bilingue et récente, voir David Hamidović, *L'Écrit de Damas : le manifeste essénien* (Collection de la Revue des Études juives, N° 51), Paris/Louvain/Walpole, Peeters, 2011.

⁶ On peut regretter que cela ne soit pas signalé au sein de l'introduction particulière à la *Règle de la Communauté* alors même que cela diffère du principe indiqué dans l'introduction générale de l'ouvrage (p. IX).

⁷ Le texte d'1QS IV 6 indique que « l'Esprit de vérité » pousse les « fils de vérité » à « cacher (?) la vérité des mystères de la connaissance (הבא לאמת רזי דעת) ». L'édition de la *Bibliothèque de Qumrân* propose, en note, de lire חברה (avec la

de la *Règle de la Communauté* au fil du temps. En effet, il diffère significativement du passage parallèle en 1QS V : le rôle spécifique que 1QS attribue aux « fils de Sadoq » dans la transmission des « révélations » au sujet de la Torah est absent du passage parallèle en 4Q258. Pour ce passage, la *BdQ* suit visiblement la reconstruction proposée par le volume des *DJD* et n'indique pas l'existence d'une autre proposition de reconstruction qui, pourtant, semble plus probable⁸.

La traduction française se veut littérale et précise : elle cherche, autant que possible, à reproduire la syntaxe hébraïque. Le lecteur ne doit donc pas s'attendre à un beau texte français agréable à lire, ce qui n'a guère d'importance pour ce genre d'ouvrage. L'objectif est avant tout d'aider le lecteur hébraïsant à comprendre le texte original en vis-à-vis. De plus, les notes de bas de page permettent de préciser le sens et d'indiquer les différentes compréhensions possibles. Dans ce cadre, il nous semble que la traduction, accompagnée des notes, joue bien son rôle : elle sert efficacement la compréhension du texte original sans trop orienter le lecteur. Les commentaires en bas de page renvoient fréquemment à la littérature parallèle pouvant éclairer le sens du texte, que ce soient d'autres manuscrits de la mer Morte, les textes scripturaires, les écrits intertestamentaires ou d'autres écrits

vocalisation « *hiba* ») au lieu de חבא et traduit par « *l'amour* de la vérité des mystères de la connaissance » (pp. 320-321). Toutefois, le terme *hiba* (amour) n'est pas attesté par le texte de la Bible hébraïque, ni ailleurs dans les manuscrits de la mer Morte : il n'apparaît qu'au sein de la littérature rabbinique. Malgré la construction syntaxique surprenante (l'objet du verbe est introduit par un ל), il nous paraît plus plausible d'y lire l'infinitif absolu Piel du verbe חבא (cacher), un verbe attesté à Qumrân. Plusieurs passages de la *Règle* évoquent l'idée d'une connaissance spécifique dont bénéficient les membres de la Communauté et qu'il convient de ne pas divulguer (cf. 1QS VIII 11-12 ; IX 17-21 ; XI 6). Dans ce contexte, il est tout à fait compréhensible que l'Esprit de vérité aide le croyant à « cacher la vérité des mystères » (pour une formulation assez proche, voir 1QH^a XVII 24).

⁸ D'après la reconstruction retenue par les éditeurs de la *Bibliothèque de Qumrân*, ceux qui entrent dans la Communauté sont invités à se convertir à la Loi de Moïse selon « tout ce qui a été révélé de la T[orah se]lon [l'autorité du] conseil des homme[s] de la Communau[té (היחוד) עצת אנשין] » (pp. 462-463 ; comparer avec Philip S. Alexander et Geza Vermes, *Qumran cave 4. XIX. Serekh ha-yahad and Two Related Texts* (DJD, N° XXVI), Oxford : Clarendon, 1998, pp. 93-94). À la place de « מן התורה עלן פי », Elisha Qimron propose de lire « מן התורה [ל]רוב », ce qui donnerait la traduction suivante : « Tout ce qui a été révélée de la T[orah] à [la multitude] du conseil des homme[s] de la Communau[té » (cf. James H. Charlesworth et Elisha Qimron, *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations. Volume 1, Rule of the Community and Related Documents*, Tübingen : Mohr Siebeck, 1994, pp. 62-63). Non seulement cette reconstruction est plus probable d'un point de vue paléographique, mais elle peut aussi s'appuyer sur le texte parallèle d'1QS V 9 qui mentionne « la multitude des hommes de leur alliance (ולרוב אנשי בריתם) ».

juifs anciens (Philon, Josèphe, Mishna, etc.). Les notes sont de qualité, réalisées par des experts.

c) *Avis général*

Étant donné le format des volumes de la *Bibliothèque de Qumrân*, il semble que le lectorat visé soit plutôt celui des institutions académiques et des lecteurs habitués à fréquenter les manuscrits de la mer Morte. On peut regretter que davantage d'effort n'ait pas été réalisé pour rejoindre un lectorat plus large. De plus, étant donné le prix élevé des volumes, on aurait pu espérer disposer d'un « bel » ouvrage. Or, la reliure est de piètre qualité, et la mise en page souffre la comparaison avec les beaux volumes bilingues à destination du public anglophone. Enfin, la consultation est peu pratique : une fois que l'on a réussi à découvrir dans quel volume se trouve tel texte, on met encore du temps à trouver le passage qui nous intéresse, faute d'indication précise des références en haut de page.

Malgré ces quelques défauts, la collection de *La Bibliothèque de Qumrân* constitue d'ores et déjà un outil de référence pour les étudiants et chercheurs francophones. Ceux-ci disposent ainsi d'une édition bilingue des manuscrits de la mer Morte d'excellente qualité, au fait de la discussion scientifique. ■

Timothée Minard

Claude Ducarroz, Noël Ruffieux, et Shafique Keshavjee, *Pour que rien ne nous sépare*. Bière, Cabédita, 2017, 308 pages – ISBN : 978-2-88295-800-6 – 36 CHF ou 24 €.

Plus qu'un simple plaidoyer pour l'unité des chrétiens, ce nouveau livre sur l'œcuménisme est le témoignage interactif de trois amis suisses, représentant les trois grandes traditions chrétiennes. Son originalité se trouve dans sa structure sous forme de dialogue entre un prêtre catholique, un pasteur réformé et un laïc orthodoxe. À chaque fois qu'un sujet est présenté par l'un d'entre eux, les deux autres lui font écho en expliquant leurs accords et désaccords, le cas échéant. Soucieux de faire œuvre de réconciliation, tous trois s'expriment ensemble d'une seule voix par diverses prises de positions partagées.

Les différents chapitres de l'ouvrage abordent trois grandes thématiques : la Bible, l'Église et la société. On y examine la ques-

tion herméneutique en lien avec la lecture des Écritures et la compréhension de la Tradition dans leurs contextes respectifs. Par-delà les questions fondamentales de communion et d'autorité dans l'Église, les trois auteurs entament une riche réflexion à trois niveaux sur la nécessité de changement, voire de réformes dans la vie de l'Église : un renouveau des ministères, une rénovation de l'épiscopat et une réforme de la papauté.

Le livre ne cache pas les différences d'appréciation réelles et profondes qui demeurent entre protestants et catholiques/orthodoxes, que ce soit sur le rôle de Marie ou la vénération des saints martyrs, voire sur la réalité et présumée valeur de leur intercession. Mais là où les divergences restent les plus durables et les plus difficiles à résoudre, c'est au niveau de la compréhension de l'Eucharistie (Sainte-Cène). Le sujet est traité avec beaucoup de sensibilité pour nous aider à mieux saisir toute la dimension dramatique d'un paradoxe autant incompréhensible qu'insurmontable. Alors que l'Eucharistie se veut *festin du Royaume* qui rassemble tous les chrétiens, il n'est pas lieu de communion, mais reste le lieu par excellence de la division des Églises, visible pour tous.

Si les sujets de société traités incluent l'économie, la politique et l'écologie (la création), le troisième grand volet souligne aussi l'importance de la culture et de l'inculturation de l'Évangile (mission et évangélisation), et tout particulièrement la nécessaire démonstration de solidarité face à la pauvreté dans nos sociétés.

En regardant de plus près la table des matières, on notera les sous-points faisant ressortir différents accents christologiques de l'ouvrage et qui sont au nombre de quatre : l'autorité du Christ ; Christ, notre réconciliation ; Jésus, le missionnaire et l'évangéliste ; et ce que Jésus pense des pauvres. On pourra s'étonner du peu de cas fait de l'Esprit-Saint qui n'apparaît à aucun moment dans la structure du livre (ni même dans les sous-points). Évidemment, mention en est faite ponctuellement tout au long du livre et l'épiclese finale le met tout particulièrement en valeur, mais on aurait espéré un traitement plus systématique de la personne et de l'œuvre du Saint-Esprit, et de son rôle-clé dans une Église en quête d'unité qui l'invoque incessamment. On aurait aimé connaître le témoignage des auteurs sur comment peuvent (ou pourraient) concrètement se conjuguer expérience de communion et vie de l'Esprit, tenant compte de l'inspiration et du discernement donnés par l'Esprit-Saint, et sur comment écouter, par-delà les intérêts partisans des uns et des autres, ce que l'Esprit dit aux Églises. ■

Andreas Dettwiler (éds), *Jésus de Nazareth – Études contemporaines* ; Collection « Le Monde de la Bible », N° 72 ; Genève, Éditions Labor et Fides, 2017, 304 pages – ISBN : 978-2-8309-1642-3 – 29 CHF ou 24 €.

Cet ouvrage regroupe une dizaine de contributions de spécialistes de la vie de Jésus⁹, présentées lors d'un cours public remontant au printemps 2016. Pourquoi un nouvel ouvrage sur Jésus ? Dans l'introduction, Andreas Dettwiler, professeur de Nouveau Testament à la Faculté de Théologie de Genève, note que trois éléments ont renouvelé notre compréhension du Jésus historique :

1. les découvertes archéologiques,
2. l'étude systématique de la littérature apocryphe,
3. l'avancée des disciplines issues des sciences humaines et sociales.

Remarquons pour commencer que le point de vue des contributeurs est marqué par la méthode historico-critique, seule susceptible, à leurs yeux, de nous permettre de retrouver, sinon le Jésus historique authentique, du moins un Jésus possible, avec le risque, reconnu par A. Dettwiler (p. 41), qu'on en arrive à la reconstitution d'une « image de Jésus qui convient au chercheur et conforte ses convictions ». C'est là, à mon avis, une faiblesse de la méthode : elle déconstruit un édifice littéraire bien construit (en l'occurrence celui de chacun des Évangiles), pour éliminer tout ce qui n'est pas corroboré par le témoignage croisé de plusieurs témoins indépendants, tout ce qui paraît un lieu commun ou une banalité, pour mettre en exergue les points originaux, comme la prédication du Règne de Dieu ou la passion de Jésus. Insister sur ces deux points est juste, mais on peut ainsi dresser un portrait réducteur de Jésus en laissant de côté les autres points jugés moins bien attestés, comme le fait par exemple A. Dettwiler (p. 35) quand, parlant de Paul comme témoin du Jésus historique, il ne mentionne pas la résurrection (1 Co 15) ? J'ai été frappé, par exemple, par la grande confiance que les contributeurs accordent souvent, soit à la littérature apocryphe du Nouveau Testament (cf. Norelli à la p. 97), soit à des reconstructions de documents hypothétiques, comme la source Q, pour reconstituer soit la vie, soit le message du Jésus de l'histoire. On ne se demande pas si cette source Q, à supposer qu'elle ait jamais existé, était utilisée comme

⁹ Andreas Dettwiler (éds), Martin Ebner, Christian Grappe, Daniel Marguerat, Annette Merz, Enrico Norelli, Adriana Destro et Mauro Pesce, Gerd Theissen, Jürgen K. Zangenberg et Jean Zumstein.

document isolé ou si elle faisait partie d'une catéchèse incorporant les récits de miracles qui témoignent d'une autre vision de Jésus ? Les contributeurs sont encore très marqués par la critique littéraire qui traite les sources des Évangiles comme des documents écrits, sans prendre suffisamment en compte, à mon sens, le fait qu'ils ont d'abord été transmis dans un milieu sémitique de tradition orale où l'on ne mémorisait pas seulement de petites unités littéraires, mais des séquences entières de récits ou de discours, et où la transmission se faisait avec une grande fidélité. Le contexte juif de Jésus me semble encore sous-estimé par certains auteurs, par exemple Norelli (p. 102), quand il voit la relation entre Jésus et ses *adeptes* (*sic*) davantage sur le modèle du philosophe cynique itinérant que sur celui du rabbi juif avec ses disciples.

Cela étant dit, j'ai trouvé l'ouvrage très intéressant : il nous apporte une synthèse facile d'accès, sans une surabondance de notes, de ce que la recherche historique actuelle peut dire de Jésus. La contribution de Jürgen K. Zangenberg (pp. 45-64) nous apprend quantité de choses intéressantes sur ce que l'archéologie a découvert en Galilée : le contexte où Jésus a grandi s'en trouve éclairé. L'article de Christian Grappe, sur l'irruption du Royaume (pp. 125-146), m'a semblé lumineux. On y trouve, synthétisées et mises à jour, les idées déjà présentes dans ses ouvrages *Le royaume de Dieu* (Labor et Fides, 2001) et *L'au-delà dans la Bible* (Labor et Fides, 2014) : la prédication de Jésus, dans l'Esprit, puis de ses disciples, fait advenir le Royaume dans ses dimensions temporelles, spatiales et culturelles. De son côté, Daniel Marguerat a fourni une contribution stimulante (pp. 147-172) sur Jésus *poète* (au sens de créateur), vu comme un sage d'Israël maniant le *mashal* qui, par sa prédication en paraboles, fait advenir le Royaume. Autre contribution stimulante, celle de Martin Ebner sur *Jésus critique fervent de la Torah* (pp. 195-214). Il défend l'idée intéressante que Jésus, dans le Sermon sur la Montagne, ne s'en prend pas à la tradition pharisienne d'interprétation de la Torah, mais se présente, à l'égal de Moïse, comme *interprète* des Dix Paroles. Il allègue pour cela une conception, attestée par Flavius Josèphe (*Ant. J.* 3.90-94 – voir déjà 3.87), selon laquelle seul le Décalogue écrit sur des tables de pierre serait Parole de Dieu – le reste de la Torah n'en serait qu'une interprétation. Enfin, la contribution de Jean Zumstein (pp. 235-249), qui clôt l'ouvrage, apporte des éléments intéressants pour réfléchir sur la manière dont la foi en la résurrection éclaire le Jésus de l'histoire, avec des réflexions de théologie biblique très judicieuses. Mais, s'il cerne bien que les présupposés de la méthode historico-critique ne permettent pas de « se prononcer sur

l'événement même de la résurrection » (p. 238), qui n'est pas « la réanimation d'un cadavre », il bute sur « l'impossible possible » que le divin soit observable au sens du monde (p. 239). Mais le message biblique de l'incarnation ne nous affirme-t-il pas, précisément, que le Verbe de Dieu s'est manifesté en chair et qu'il s'est rendu visible et palpable ? (1 Jn 1,1ss ; Lc 24,39ss ; etc.). ■

Alain Décoppet

Claude Vilain, *À la découverte de la prière du cœur*, Dossier Vivre N° 41, Saint-Prex, Éditions Je Sème, 2017, 253 pages – ISBN 978-2-9700982-8-7 – 15 € ou 17,90 CHF.

Claude Vilain est un pasteur belge bien connu dans les milieux évangéliques francophones. Il a été secrétaire général des GBU de son pays, puis responsable des émissions protestantes à la RTBF. Membre de la Fraternité des Veilleurs, il œuvre depuis quelques années à faire découvrir dans le monde protestant évangélique, des trésors de l'Église universelle jusque-là trop largement méconnus dans ces milieux.

C'est dans cette optique qu'il a écrit ce livre sur la prière du cœur qu'il présente en même temps que la *lectio divina*. Mais avant d'aborder directement ces thèmes spécifiques, il fait, en bon pédagogue, une longue préparation pour aider le lecteur à bien situer la prière du cœur et la *lectio divina* dans le contexte plus large de la relation avec Dieu que chaque chrétien est appelé à entretenir. En effet, les cinq premiers chapitres sont consacrés à la prière d'une manière générale : celle-ci est trop souvent vécue comme l'énumération de besoins, sans entraîner une rencontre réelle et vivante avec Dieu ; et même si nous avons une réelle rencontre avec Dieu lors de nos moments de culte personnel, que se passe-t-il entre deux quand nous nous retrouvons pris par nos activités journalières ? Pourtant, Dieu qui nous aime, aimerait avoir avec chaque être humain, une relation intime et permanente qui soit réponse de l'homme à son amour. Jésus et les apôtres nous donnent l'exemple d'une telle intimité avec Dieu.

Il faut donc attendre le chapitre 6 pour aborder à proprement parler la prière du cœur ou la prière du nom de Jésus qui est la répétition de la prière : « *Seigneur Jésus, Fils de Dieu, aie pitié de moi, pauvre pécheur* » ; elle nous permet, comme une respiration, d'être en communion constante avec Dieu. Cette prière qui remonte aux

premiers siècles de l'Église, nous est parvenue par l'intermédiaire de l'Orthodoxie, notamment *Le pèlerin russe* et l'ouvrage qui lui sert de livre de chevet : *La philocalie*. Ce monde de l'orthodoxie est souvent étranger, voire suspect, à nombre de chrétiens protestants et évangéliques. Claude Vilain aborde franchement les questions qui peuvent leur faire problème : lui-même, au début de sa quête, a été gêné par exemple par la formule : « *Aie pitié de moi, pauvre pécheur* ». N'est-t-elle pas une négation du salut parfait acquis en Jésus ? En cheminant, il en est arrivé à la comprendre comme une expression de sa *fragilité* et de sa *dépendance de la grâce de Dieu* (p. 109). De même la répétition d'une même phrase ne devient-elle pas une sorte de mantra ? Il répond que la répétition d'une même formule est biblique (Ps 136) ; et puis l'invocation répétée du nom de Jésus aide à se recentrer, humble et confiant, sur la présence de Dieu dans la vie de tous les jours, en plein milieu du stress quotidien, face à une tentation, une situation difficile... De toute manière, il ne s'agit pas de tomber dans une loi, ni sur la manière de pratiquer ni sur la formulation de la prière. Il s'agit de déterminer « La prière dont nous avons besoin » (p. 132). Il consacre notamment quelques pages à « La prière de la présence » typique de la spiritualité des Carmes et rendue populaire par les écrits de Frère Laurent de la Résurrection (cité à plusieurs reprises).

Au chapitre 8, il aborde la *lectio divina*, cette lecture priante de la Bible qui remonte aussi à l'Antiquité chrétienne et dont le but est de nous placer en présence de Dieu : « L'Écriture ne nous parle pas de Dieu sans nous le faire rencontrer » (Frère Pierre-Yves Émery de Taizé – p. 141). Il en présente ensuite les quatre composantes : *lecture, méditation, prière, contemplation*, suivant la méthode élaborée par Guigues le Chartreux au Moyen Âge et exposée au XX^e s. par Enzo Bianchi dans son *Prier la Parole*.

Il poursuit par quelques conseils pratiques, notamment sur la nécessité de se ménager du temps et un espace tranquille pour prier. C'est un combat dans notre monde moderne ; et pourtant, c'est important, car la prière nous transforme, nous rend lucides et aptes à être sel de la terre. Notre monde souffre d'un manque de vraie spiritualité. C'est la responsabilité de chaque chrétien d'être en communion priante avec le Seigneur pour témoigner qu'il répond à cette soif qui se trouve dans le cœur de tout homme.

Des appendices pratiques permettent aux lecteurs d'« aller plus loin ».

Un petit regret : ce livre qui vise, me semble-t-il, un public protestant évangélique, aurait gagné à avoir un développement consacré

à la prière en langues ou prière « en esprit » qui, à mon sens, a beaucoup de points communs avec la « prière du cœur ».

Notre souhait est que ce livre du pasteur Vilain serve à rendre accessibles les richesses de l'Église universelle aux chrétiens protestants évangéliques. Il est précieux de découvrir comment des frères et sœurs d'autres Églises, vivent aussi une relation de prière avec Dieu et de se laisser enrichir par eux. ■

Alain Décoppet

Bulletin de commande

HOKHMA

à imprimer et renseigner

Joindre le règlement à la 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 – B.I.C. : PSSTFRPPPAR

Canada : HOKHMA – Ligue pour la Lecture de la Bible, 1701 r. Belleville, LEMOYNE, QC, J4P 3M2 (chèque à l'ordre de la Ligue)

Nom : Prénom :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

Je commande la série des numéros disponibles 1976-2018, soit 98 fascicules au prix de : 160 € / 220 CHF / 224 CA\$ (port compris) soit 75 % de réduction.

(numéros épuisés : 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 72, 89, 93, 95, et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org).

Je m'abonne pour un an (ou j'abonne la personne suivante) au tarif normal / réduit (entourer ce qui convient) :

Tarif Normal : 18 € / 24 CHF / 25 CA\$

Tarif Réduit : 15 € / 20 CHF / 21 CA\$

Nom : Prénom :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

Et je choisis les deux numéros disponibles suivants en cadeau (offre réservée aux nouveaux abonnés) :

.....

COMMANDE DE NUMEROS SÉPARÉS : VOIR PAGE SUIVANTE



Je désire recevoir le(s) numéro(s) disponible(s) suivant(s) :

pour les Numéros 4 (1976) à 105 (2014)			
Numéro	Tarif unique : 4 € / 6 CHF / 6 CAS	Quantité	Total
	Sous-Total T1		
pour les Numéros 106 (2014) à 113 (2018)			
	Tarif normal : 10 € / 14 CHF / 14 CAS	Tarif réduit : 8 € / 12 CHF / 11 CAS	
	Réduction (30 % à partir de 5 exs, 50 % à partir de 10 exs)		
	Port 1 à 2 exs : 2,5 € / 4,5 CHF / 5,5 CAS		
	Port 3 à 5 exs : 5 € / 9 CHF / 10 CAS		
	Port 5 et + : franco	0,00	0,00
	Sous-Total T2		
	A régler (T1 + T2)		

SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, *98 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 2018 complète vous est proposée
(déduction faite des numéros épuisés
1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 72, 89, 93, 95
et 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 : Antony Perrot

Adresse de la rédaction : Jean-Luc Dubigny, Le Rondex 7,
CH-2716 Sornetan

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

Comité de rédaction : Alain Décoppet, Michaël De Luca, Jean-Luc Dubigny, David Martorana, Jean-René Moret, Antony Perrot, 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 Jebbsheim

Impression :

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

Dépôt légal : 3^e trimestre 2018.

N° d'impression 20180552 ISSN 0379 - 7465

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

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 ».