

# HOKHMA

Revue de réflexion  
théologique

2022

## SPÉCIAL MÉTHODES D'EXÉGÈSE (deuxième partie)

Éditorial par Michaël de Luca et Benoît Lemestrez

Nouveau Testament et intertextualité : définitions et illustration dans la littérature paulinienne par Luc Bulundwe

Jésus marche sur la mer et Pierre sur les eaux. Matthieu 14,22-33, lecture théologique par Paul Hemes

L'étude de la réception d'un texte biblique : sortir des sentiers battus de l'exégèse par Michaël de Luca

L'inclusivité : la communion au prisme de l'identité de genre par Julien Petit

Chronique de livre

Le respect du Seigneur  
est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

N°  
121

## Tarifs 2022

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.

<b>ABONNEMENT 2022</b>	Zone Euro et autres pays	Suisse	Canada
<b>normal</b>	<b>20 €</b>	<b>25 CHF</b>	25 CA\$
réduit	17 €	21 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 :**

<b>normal</b>	<b>10 €</b>	<b>14 CHF</b>	14 CA\$
réduit	8 €	12 CHF	11 CA\$

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

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

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

Adresses de commande :

**POUR LE MONDE ENTIER (SAUF LE CANADA) :**

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

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

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

**Code B.I.C.** : PSSTFRPPPAR

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

1701 rue Belleville. Lemoyne, Qc J4P 3M2

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

***Spécial Méthodes d'exégèse***  
***(deuxième partie)***

**3 *Éditorial***

Michaël de Luca et Benoît Lemestrez

**5 *Nouveau Testament et intertextualité :  
définitions et illustration dans la littérature  
paulinienne***

Luc Bulundwe

**27 *Jésus marche sur la mer  
et Pierre sur les eaux.***

*Matthieu 14,22-33, lecture théologique*

Paul Hemes

**79 *L'étude de la réception d'un texte  
biblique :***

*sortir des sentiers battus de l'exégèse*

Michaël de Luca

**99 *L'inclusivité : la communion au prisme  
de l'identité de genre***

Julien Petit

**127 *Chronique de livre***



# Éditorial

Chers lecteurs,

**N**ous sommes heureux de pouvoir vous proposer la suite de notre thématique sur les méthodes d'exégèse initiée dans notre précédent N° 120. Dans ce numéro, trois contributions viennent compléter le dossier.

La première contribution est celle de Luc Bulundwe sur l'intertextualité. L'auteur, qui a récemment obtenu son doctorat en théologie à l'université de Genève, est spécialisé dans l'étude des écrits pauliniens. Sa présentation des méthodes intertextuelles nous aide à voir comment un réseau de textes (cités, imités ou transformés) peut former un corpus cohérent.

La seconde contribution est celle de Paul Hemes. Sur la base d'une étude détaillée de Matthieu chapitre 14 (« Jésus marche sur la mer »), l'auteur nous montre les rouages d'une lecture théologique dont la spécificité est de relier des thèmes et des textes pour en révéler toute la profondeur spirituelle.

Notez, en bonus, la chronique d'Alain Décoppet sur l'ouvrage récemment traduit de Gregory Beale touchant la thématique des relations textuelles entre Ancien et Nouveau Testaments, ouvrage cité dans la contribution de Paul Hemes.

La troisième et dernière contribution sur le thème des méthodes d'exégèse évoque l'étude de la réception des textes bibliques. Michaël

de Luca nous montre les potentialités de cette approche en étudiant les textes de Jérémie 31 (sur la nouvelle alliance) et Jérémie 4 (une vision post-apocalyptique).

Enfin, pour clore ce numéro dans une perspective ecclésiologique, le Comité a laissé la place à l'un de nos fidèles lecteurs, Julien Petit, pasteur dans l'UÉPAL (Alsace) pour traiter le sujet sensible et très actuel de l'inclusivité et de la communion dans l'Église.

Si vous avez apprécié la lecture de ces deux numéros complémentaires et si, de manière générale, vous appréciez la revue et ses contenus, nous vous encourageons, chers lecteurs, à nous soutenir en faisant la promotion de *Hokhma* dans votre réseau et, pourquoi pas, en envisageant un soutien sur le long terme.

Que notre Seigneur Jésus-Christ nous conduise,  
et vous conduise, en toute sagesse.

Fraternellement de la part  
du Comité éditorial de la revue *Hokhma*,



Michaël de Luca et Benoît Lemestrez

# Nouveau Testament et intertextualité<sup>1</sup>

## Définitions et illustration dans la littérature paulinienne

par **Luc  
BULUNDWE**,  
professeur  
à l'université  
de Genève  
(UNIGE)\*

### 1. Introduction : une approche à *la mesure de la Bible*

La Bible peut être décrite à la fois comme un livre et une bibliothèque. Considérée comme un ensemble cohérent, sous la désignation du canon, elle n'en demeure pas moins composée de dizaines de livres – soixante-six sans compter les écrits deutérocanoniques – rapprochés les uns des autres sur les deux rayons que représentent l'Ancien Testament – aussi appelé Bible hébraïque – et le Nouveau Testament. Le rapprochement de plusieurs écrits au sein d'un volume favorise leur

---

\* Luc Bulundwe est chargé d'enseignement à la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève et chargé de recherche à l'Institut romand de sciences bibliques de l'Université de Lausanne. Il a soutenu sa thèse de doctorat sur le rôle de la Deuxième épître à Timothée dans le corpus paulinien au mois de septembre 2021. Parmi ses dernières publications figure un ouvrage consacré à la méthodologie en sciences bibliques, co-édité avec Chen Dandelot et en collaboration avec Simon Buttica : *Approches et méthodes en sciences bibliques. Quoi de neuf ?*, Genève, Droz, 2021 (collection Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie ; 25).

<sup>1</sup> Comme cela sera précisé ci-dessous, cet article présente un exemple issu de nos recherches doctorales. La partie théorique est développée pour servir le projet des deux numéros méthodologiques présentés comme boîte à outils pour les lectrices et lecteurs de la revue *Hokhma*. Nous adressons notre vive reconnaissance au comité de la revue pour l'opportunité de participer à cette belle initiative et en particulier à M. Benoit Lemestrez, vice-président, pour sa relecture fine qui a permis de rester dans le cadre fixé pour les deux numéros orientés sur les approches du texte. Nous remercions également le Dr Fernand Salzmann et Mme Sascha Cosandey d'avoir accepté de nous relire.

comparaison. Les nombreuses études sur les rapports entre les citations de l'Ancien dans le Nouveau Testament<sup>2</sup> illustrent ce phénomène que la notion dite d'intertextualité permet d'examiner, entre autres liens textuels. On peut définir cette notion avec B.J. Oropeza et Steve Moyise, qui ont édité un récent collectif sur l'intertextualité néotestamentaire, comme « l'étude de la manière dont un texte donné est relié à d'autres textes (compris largement) comme extérieurs à celui-ci et [l'analyse] de la façon dont ces textes influencent l'interprétation de ce texte donné »<sup>3</sup>. Ce mouvement peut sembler évident au cœur de toute exégèse biblique, menée en fonction du canon (contexte littéraire) ou des périodes historiques dans lesquelles les textes ont été rédigés (contextes historiques). Mais comment cette étude est-elle menée ? Quelles sont ses spécificités ? Pour répondre à ces questions, cet article propose, dans un premier temps, d'examiner la genèse de la notion d'intertextualité, des théories littéraires aux sciences bibliques. Dans un deuxième temps, il présente une illustration d'analyse qui sert à considérer les résultats que met en évidence l'intertextualité ou, devrait-on dire d'emblée, une analyse intertextuelle parmi d'autres<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Oropeza B.J., Moyise Steve (éds), « Introduction », in Eidem (éds), *Exploring Intertextuality: Diverse Strategies for New Testament Interpretation of Texts*, Wipf and Stock, 2016, pp. xiii-xix, ici p. xiii déplorent le fait que l'intertextualité soit souvent comprise de façon restreinte, en sciences bibliques, comme « the Use of the Old Testament in the New » et en proposent une définition plus large, citée dans le texte en langue française, et dans l'original anglais ci-dessous en n. 3. Pour l'usage de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament, sans compter les études spécifiques qui peuvent être identifiées à l'aide d'une recherche par péricope, voir, entre autres, Osborne Thomas P., « L'utilisation des citations de l'Ancien Testament dans la première épître de Pierre », *Revue Théologique de Louvain* 12 (1981/1), pp. 64-77, ici p. 64 (cf. n. 1 où Osborne cite les études générales) et désormais Huizenga Leroy A., « The Old Testament in the New, Intertextuality and Allegory », *Journal for the Study of the New Testament* 38 (2015/1), pp. 17-35 qui trace les contours méthodologiques de l'analyse intertextuelle de l'usage de l'Ancien Testament dans le Nouveau.

<sup>3</sup> Oropeza, Moyise (éds), « Introduction », 2016, p. xiii : « By intertextuality we mean the study of how a given text is connected with other texts (broadly understood) outside of itself and how those texts affect the interpretation of the given text. »

<sup>4</sup> Avec McKay Niall, « Status Update: The Many Faces of Intertextuality in New Testament Study », *Religion and Theology* 20 (2013), pp. 84-106 qui présente différentes approches intertextuelles du Nouveau Testament et leurs spécificités méthodologiques.

## 2. L'intertextualité : définitions et spécificités

### 2.1. Du groupe « Tel Quel » à Gérard Genette, genèse d'une notion

La relative jeunesse et l'élasticité de la notion d'intertextualité rendent ses définitions multiples. Elle naît dans les années 1960, dans les travaux du groupe « Tel Quel » composé, entre autres, de Roland Barthes, Jacques Derrida, Michel Foucault, Julia Kristeva ou encore Philippe Sollers<sup>5</sup>. Plus précisément, Kristeva est la première à utiliser le terme « intertextualité », dans un article publié en 1967 sur la théorie de la polyphonie de Mikhaïl Bakhtine<sup>6</sup>. Elle reprend son analyse, deux ans plus tard, dans *Σημειωτική (Sêmeiôtikê)*, où elle lie la notion à<sup>7</sup> :

Une découverte que Bakhtine est le premier à introduire dans la théorie littéraire : tout texte se construit comme **mosaïque de citations**, tout texte est **absorption et transformation d'un autre texte**. À la place de la notion d'intersubjectivité (auteur-destinataire) s'installe celle d'**intertextualité**, et le langage poétique se lit, au moins, comme double.

---

<sup>5</sup> Cf. Foucault Michel, Barthes Roland, Baudry Jean-Louis, *et al.*, *Théorie d'ensemble*, Seuil, 1968 pour consulter le fruit de leurs recherches à l'apogée du groupe ou du moins sa contribution la plus importante pour le destin du concept d'intertextualité.

<sup>6</sup> Kristeva Julia, « Bakhtine. Le mot, le dialogue et le roman », *Critique* 33 (1967/239), pp. 438-465.

<sup>7</sup> Kristeva Julia, *Σημειωτική (Sêmeiôtikê). Recherches pour une sémanalyse*, Seuil, 1969, p. 85, éléments mis en gras par nous, de même que les éléments entre parenthèses issus de paraphrases de ce qui précède dans l'ouvrage. Notons néanmoins l'importance de souligner ici le déplacement majeur de Kristeva à Bakhtine qui consiste, dans un geste presque militant, à limiter la notion de polyphonie au monde textuel. Nous remercions le Dr Fernand Salzmann qui a attiré notre attention sur la dimension idéologique du groupe « Tel Quel » qui consiste à penser le monde des textes comme un monde clos, coupé de toute référence aux sujets et qui a conduit à la naissance de la narratologie. Cf. l'article de Roland Barthes, « The Death of the Author », *Aspen Magazine* 5/6 (1967), paru une année après en langue française : « La mort de l'auteur », *Mantéia* 5, 1968, puis dans *Le bruissement de la langue*, Seuil, 1984, pp. 61-67. Pour un bilan *a posteriori* des débats et controverses qui ont opposé la critique et l'histoire littéraire aux théories littéraires, nous pouvons aussi signaler l'ouvrage de Compagnon, *Le démon de la théorie. Littérature et sens commun*, Seuil, 2014, sur lequel Mme Sascha Cosandey, étudiante en Master de théologie à l'Université de Genève, a attiré notre attention et que nous remercions.

Dans le volume programmatique<sup>8</sup> des travaux du groupe « Tel Quel », en 1968, Kristeva propose une définition un peu différente et plus souvent retenue. L'intertextualité est une « interaction textuelle » qui consiste, à l'intérieur d'un seul et unique texte, « à considérer les différentes séquences (ou codes) d'une structure textuelle précise comme autant de 'transformations' de séquences (codes) prises à d'autres textes »<sup>9</sup>. La définition prépare une relativisation des circonstances historiques d'un texte au profit de l'univers littéraire dans lequel il s'inscrit et se déploie.

Parmi les successeurs prestigieux du groupe « Tel Quel », Gérard Genette est sans doute celui qui a offert à la notion d'intertextualité ses lettres de noblesse. Dans son ouvrage *Palimpsestes. La littérature au second degré*, il affirme ainsi qu'« un texte peut toujours en cacher un autre, mais qu'il le dissimule rarement tout à fait, et qu'il se prête le plus souvent à une double lecture »<sup>10</sup>. Cette double lecture précise le mouvement d'analyse qui consiste à interpréter le texte qu'on lit, mais également ceux auxquels il fait référence, implicitement ou explicitement. C'est autour de la nature des références établies entre les textes que se précise et se complexifie l'analyse dite intertextuelle. D'une part, comme il s'agit de situer l'approche dans le champ spécifique des sciences bibliques, il convient de dire un mot de ses spécificités, notamment face à la critique des sources. D'autre part, il s'agit de déterminer plus précisément les liens entre les textes : explicites ou non, d'imitation ou de transformation.

---

<sup>8</sup> Nous entendons par là un ouvrage qui a ouvert la voie à tout un projet en jouant le rôle de prototype.

<sup>9</sup> Cf. Kristeva Julia, « Problèmes de la structuration du texte », in *Théorie d'ensemble*, Seuil, 1968, pp. 298-317, ici p. 312 écrit « transforms » pour « transformations ». Pour des introductions et définitions classiques, cf. aussi : Kristeva, *Σημειωτική (Sêmeiōtikê)*, 1969, Somville Léon, « Intertextualité », in Maurice Delcroix et Christian Angelet (éds), *Méthodes du texte : introduction aux études littéraires*, Duculot, 1995 et Piégay Nathalie, *Introduction à l'intertextualité*, Dunod, 1996. Pour Limat-Letellier Nathalie, « Historique du concept d'intertextualité », in Marie Miguet-Ollagnier (éds), *L'intertextualité*, Presses universitaires de Franche-Comté, 2019, pp. 17-64, ici p. 17, étymologiquement, « [l']intertextualité caractériserait ainsi l'engendrement d'un texte à partir d'un ou de plusieurs autres textes antérieurs, l'écriture comme interaction produite par des énoncés extérieurs et préexistants ». Elle précise sur la même page que si le terme « intertextualité » date des théories du Texte qui apparaissent dans les années 1960-1970, le phénomène est bien plus ancien.

<sup>10</sup> Genette Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Seuil, 1992, citation tirée de la quatrième de couverture.

## 2.2. Spécificités exégétiques : intertextualité vs critique des sources

L'ancrage de l'intertextualité dans les théories littéraires la situe aussitôt dans le camp des approches relativement nouvelles de l'exégèse biblique aux côtés d'autres outils méthodologiques issus des sciences humaines et sociales. Une application stricte des principes du groupe « Tel Quel », sans considération du milieu historique de production du texte, aurait ainsi pu l'opposer à l'exégèse historico-critique, considérée par certains comme l'« approche-reine en Occident durant plus de deux siècles »<sup>11</sup>. Au contraire, il semble que cette notion puisse servir de pont entre les approches littéraires, et notamment l'analyse narrative pour le Nouveau Testament, et les approches historiques<sup>12</sup>. Elle permet, en effet, une comparaison entre les textes bien moins rigide que d'autres méthodes, à l'instar de la sémiotique ou de la critique des sources<sup>13</sup>. Cela représente aussi bien sa force que

---

<sup>11</sup> Bulundwe Luc, Buttica Simon, Dandelot Chen, « Approches et méthodes en sciences bibliques. Enjeux d'un renouveau. », in Luc Bulundwe et Chen Dandelot (éds), en collaboration avec Simon Buttica, *Approches et méthodes en sciences bibliques. Quoi de neuf ?*, Droz, 2021, pp. 17-35, ici p. 18. Il s'agit de la contribution introductive d'un volume collectif dédié à la présentation de nouvelles approches et méthodes en sciences bibliques co-édité avec Chen Dandelot et en collaboration avec Simon Buttica. Dans la contribution citée ici, sur la même page 18, cf. n. 2 qui renvoie à certaines références « sur l'histoire de l'exégèse et de l'interprétation bibliques » qui expliquent la dichotomie approche historique vs approches de sciences humaines et sociales et comment la première est nourrie par les secondes, en même temps qu'elle doit les examiner de façon critique. Le volume collectif propose ensuite des contributions, toutes en langue française, comme autant d'exemples d'application de ces « nouvelles » méthodes et approches. Nathalie Piégay propose une contribution sur l'intertextualité (pp. 247-255), suivie d'une analyse menée par le Dr Fernand Salzmänn (pp. 257-273) de la façon dont Aragon emploie le « Cantique des Cantiques » dans son poème, *Le Fou d'Elsa* dans sa contribution : « Le chaste cantique d'Aragon ». Pour une introduction sur l'approche structuraliste des textes bibliques, cf. Barthes Roland, Bovon François, Leenhardt Franz.-J., Martin-Achard Robert, Starobinski Jean, *Analyse structurale et exégèse biblique. Essais d'interprétation*, Labor et Fides, 1971 et Barthes Roland, *L'aventure sémiologique*, Seuil, 1985.

<sup>12</sup> McKay, « Status Update », 2013, pp. 102-103 met en évidence les risques d'une opposition stricte entre les approches historico-critique et littéraire des textes et comment l'intertextualité peut, au contraire, les rapprocher : « *A consciously intertextual approach highlights both the way in which productive conversations between historical, literary and ideological approaches might emerge* » (p. 102).

<sup>13</sup> La sémiotique est une science générale qui s'appuie sur l'identification de signes précis qui sous-tendent la production d'un sens. Pour aller plus loin, voir par ex. : Thériault Jean-Yves, « Quand la Bible s'ouvre à la lecture sémiotique », *Protée* 34/1 (2006), pp. 67-75. La critique des sources consiste d'une part à rechercher les

sa faiblesse. Elle peut être employée autant dans des analyses narratives qu'historiques, mais elle a pu manquer, jusqu'aux débuts des années 2000, de rigueur méthodologique<sup>14</sup>.

Plus de vingt ans après, force est de constater que la situation n'est plus la même et les travaux centrés sur une analyse intertextuelle se sont multipliés en sciences bibliques<sup>15</sup>. Néanmoins, il convient de reconnaître que le concept demeure nébuleux et protéiforme. Toute tentative de typologie des intertextualités apparaît démesurée et irréa-

---

sources d'un texte et, d'autre part, à les évaluer de façon critique pour déterminer leur valeur dans le texte étudié. Pour aller plus loin, voir Rudlet Gustave, *Les Techniques de la Critique et de l'histoire littéraires en littérature française moderne*, Slatkine Reprints, 1979, notamment pp. 133-134.

<sup>14</sup> Avec Dettwiler Andreas, « Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique. Une proposition de typologie », in Daniel Marguerat et Adrian Curtis (éds), *Intertextualités. La Bible en échos*, Labor et Fides, 2000, pp. 185-200, ici pp. 185-186. Cf. sept ans plus tard, Haberer Adolphe, « Intertextuality in Theory and Practice », *Literatūra* 49 (2007), pp. 54-67, ici p. 57, exprime une incertitude similaire, dans le champ des études littéraires, quant à une définition précise de l'intertextualité : « *But is there one accepted mainstream definition of intertextuality? This is most doubtful. All one can do is observe the way in which theorists have tried to formulate a definition, note the variations and differences, and see which can help us progress in our understanding of the problem.* » McKay, « Status Update », 2013, pp. 84-85 cite Haberer en introduction de sa contribution sur les « nombreuses facettes de l'intertextualité dans l'étude du Nouveau Testament » (*Status Update: The Many Faces of Intertextuality in New Testament Study*), illustrant que plus de dix ans après le constat de Dettwiler, la notion reste utilisée de diverses manières toutes regroupées sous le label « intertextualité ».

<sup>15</sup> Il est impossible d'être exhaustif ici, mais notons, dans l'ordre chronologique, des études générales ou introductives qui montrent l'intérêt des biblistes pour cette approche, y compris en amont de la contribution de Dettwiler qui s'inscrit elle-même dans un ouvrage collectif sur les intertextualités : Broich Ulrich, Schulte-Middelich Bernd, Pfister Manfred (éds), *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*, M. Niemeyer, 1985 ; Draisma Sipke (éds), *Intertextuality in Biblical Writings: Essays in Honour of Bas Van Iersel*, Kok, 1989 ; Hebel Udo J., *Intertextuality, Allusion, and Quotation: An International Bibliography of Critical Studies*, Greenwood, 1989 ; Clayton Jay, Rothstein Eric (éds), *Influence and Intertextuality in Literary History*, University of Wisconsin, 1991 ; Fewell Danna Nolan (éds), *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*, Westminster/John Knox, 1992 ; Aichele George, Phillips Gary A. (éds), *Intertextuality and the Bible*, 69-70, Scholars Press, 1995 ; Evans Craig A., Sanders James A. (éds), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations & Proposals*, Sheffield Academic Press, 1997 ; Talmon Shemaryahu, Evans Craig A. (éds), *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, Brill, 1997 ; Fishbane Michael, « Types of Biblical Intertextuality », in André Lemaire et Magne Saebo (éds), *Congress Volume Oslo 1998*, Brill, 2000, pp. 39-44 ; Daniel Marguerat, Adrian H.W. Curtis (éds), *Intertextualités*, 2000 ; Moyise S., « Intertextuality and Biblical Studies: A Review », *Verbum et Ecclesia* 23 (2002/2), pp. 418-431 ; Bazerman

liste, y compris au sein du seul Nouveau Testament. Le collectif d'Oropeza et Moyise<sup>16</sup> l'illustre, chaque chapitre offrant un exemple d'analyse intertextuelle ; il y a autant de modèles que d'interactions possibles entre les textes.

Trois spécificités de l'intertextualité peuvent néanmoins être mises en exergue : 1) son origine à la fin des années 1960 dans les théories littéraires francophones du groupe « Tel Quel », 2) une certaine liberté dans le mode de comparaison, 3) l'identification d'un lien entre les textes rapprochés, une forme de levier de comparaison. Ce dernier aspect sera précisé ci-après (voir : « La nature des références entre les textes »).

---

Charles, « Intertextuality: How Texts Rely on Other Texts », in Charles Bazerman et Paul A. Prior (éds), *What Writing Does and How It Does It: An Introduction to Analyzing Texts and Textual Practices*, Lawrence Erlbaum, 2004, pp. 83-96 ; Orr Mary, *Intertextuality: Debates and Contexts*, Polity, 2003 ; Brodie Thomas L., MacDonald Dennis R., Porter Stanley E. (éds), *The Intertextuality of the Epistles: Explorations of Theory and Practice*, Sheffield Phoenix Press, 2006 ; Porter Stanley E., Stanley Christopher D. (éds), *As It Is Written: Studying Paul's Use of Scripture*, Brill, 2008 ; Aichele George, Miscall Peter, Walsh Richard, « An Elephant in the Room: Historical-Critical and Postmodern Interpretations of the Bible », *Journal of Biblical Literature* 128 (2009/2), pp. 383-404 ; Hays Richard B., Alkier Stefan, Huizenga Leroy A. (éds), *Reading the Bible Intertextually*, Baylor University Press, 2009 ; Bauks Michaela, Horowitz Wayne, Lange Armin (éds), *Between Text and Text: The Hermeneutics of Intertextuality in Ancient Cultures and Their Afterlife in Medieval and Modern Times*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013 ; McKay, « Status Update », 2013 ; Oropeza B.J., « Intertextuality », in Steven L. McKenzie (éds), *The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation*, Oxford University Press, 2013, vol. 1, pp. 453-463 ; Emadi Samuel, « Intertextuality in New Testament Scholarship: Significance, Criteria, and the Art of Intertextual Reading », *Currents in Biblical Research* 14 (2015/1), pp. 8-23 ; Evans Craig A., Johnston Jeremiah J. (éds), *Searching the Scriptures: Studies in Context and Intertextuality*, Bloomsbury, 2015 ; Huizenga, « The Old Testament in the New », 2015 ; Oropeza, Moyise (éds), *Exploring Intertextuality*, 2016 ; Keim Katharina E., *Pirqei deRabbi Eliezer: Structure, Coherence, Intertextuality*, Brill, 2017 ; Vuković Marijana, De Troyer Kristin, « The Early Christian Martyrdom Narratives: Narrative Features, Intertextuality and the Authoritative Texts Behind », in Dan Batovici (éds), *Authoritative Texts and Reception History: Aspects and Approaches*, Brill, 2017, pp. 278-295 ; Zevit Ziony (éds), *Subtle Citation, Allusion, and Translation in the Hebrew Bible*, Equinox, 2017 ; French Blaire A., « Chronicles and Intertextuality in Early Rabbinic Literature », *Journal for the Study of the Old Testament* 43 (2019/4), pp. 712-725 ; Brodersen Alma, Neumann Friederike, Willgren David (éds), *Intertextualität und die Entstehung des Psalters: Methodische Reflexionen – Theologiegeschichtliche Perspektiven*, Mohr Siebeck, 2020. À celles-ci s'ajoutent d'innombrables études spécifiques qui portent ou non le mot-clé « intertextualité » en titre.

<sup>16</sup> Oropeza, Moyise (éds), *Exploring Intertextuality*, 2016.

Dans le champ spécifique des sciences bibliques, la distinction par rapport à la critique des sources, plus spécifique aux approches historiques, ajoute une quatrième spécificité de l'intertextualité. La critique des sources implique un ordre chronologique, voire une hiérarchisation entre les textes analysés. Si cela n'est pas toujours dit explicitement, cette hiérarchisation transparaît au moins dans les termes employés. Le seul fait de parler d'Ancien et de Nouveau Testament le met en évidence. L'un vient avant et ne peut donc qu'être expliqué par le deuxième, plus récent. Pourtant, les travaux historiques montrent que certains textes sont plus proches les uns vis-à-vis des autres que leur position dans le canon ne pourrait le laisser penser. Pensons par exemple à la relative contiguïté du corpus prophétique vétérotestamentaire, en particulier Daniel ou le corpus des Douze, et la littérature apocalyptique, y compris l'Apocalypse de Jean. Plus précisément, l'intertextualité se distingue de la critique des sources pour trois raisons au moins, comme le relèvent Daniel Marguerat et Adrian Curtis en introduction de leur collectif sur les intertextualités<sup>17</sup> : 1) « l'intertextualité ne prétend pas reconstruire un scénario de cause à effet reliant les textes sources au texte fini » ; 2) « la notion de texte référé s'étend au-delà de la présence physique du texte source, pour englober toute littérature ayant sur le texte référent une fonction inspiratrice » ; 3) « les théoriciens de l'intertextualité ont coupé avec la notion [...] d'auteur qui habite encore l'exégèse historico-critique ». Par conséquent, comment évaluer la relation intertextuelle qui rapproche deux ou plusieurs textes ?

### ***2.3. La nature des références entre les textes : imitation ou transformation***

Une référence intertextuelle peut être implicite ou explicite. Explicite, elle est évidente et correspond à une citation. Implicite, il convient de déterminer quel est l'élément qui renvoie à un texte extérieur, l'« intertexte ». Pour le dire autrement, il s'agit d'une allusion et les indices qui permettent de la détecter sont sémantiques, lexicaux, formels, structurels, etc. ; le but de ces marqueurs est d'éveiller l'attention du lectorat sur le lien entre le texte lu et son ou ses potentiels intertextes.

Cette distinction en appelle une autre entre l'imitation et la transformation. Pour la comprendre, il convient de distinguer, en amont, la conception « restrictive » de l'intertextualité, d'une autre,

« extensive »<sup>18</sup>, avec la professeure Nathalie Piégay. La conception « restrictive » de l'intertextualité a été développée par Gérard Genette et définie comme la « relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes »<sup>19</sup>. La conception « extensive » fait de l'intertextualité un « dialogisme généralisé » où « tout énoncé porte la trace des énonciations qui l'ont précédé et tout discours est marqué par le discours social »<sup>20</sup>. Les rapports établis entre des textes antiques se situent donc plutôt du côté de la conception restrictive, sans exclure totalement une conception plus extensive qui nécessite, cependant, un accès à l'univers socio-historique du texte étudié (auteur/destinataires)<sup>21</sup>. Dans la perspective de Genette, l'intertextualité est comprise de façon restrictive, car elle n'est qu'un seul des cinq types<sup>22</sup> des relations entre textes désignées plus globalement « transtextualité », c'est-à-dire : « Tout ce qui met un texte en relation, manifeste ou secrète, avec un autre texte »<sup>23</sup>.

---

<sup>18</sup> Piégay, « Critique littéraire et intertextualité », in Bulundwe et Dandelot (éds), *Approches et méthodes en sciences bibliques*, 2021, pp. 247-256, ici p. 247-248, cf. auparavant : Piégay, *Introduction à l'intertextualité*, 1996.

<sup>19</sup> Genette, *Palimpsestes*, 1992, pp. 8-9.

<sup>20</sup> Piégay, « Critique littéraire et intertextualité », 2021, pp. 247-248.

<sup>21</sup> La distinction entre les deux notions dépend de l'école qui promeut l'une ou l'autre, en analyse narrative de la langue française ou des textes bibliques. Bakhtine par exemple accepte le recours aux origines du texte et au contexte dans lequel écrit son auteur, contrairement à Barthes, Kristeva et les membres du groupe « Tel Quel » concentrés sur le texte, cf. ci-dessus n. 7. De la même manière, des exégètes admettront le recours au contexte socio-historique d'un texte tandis que d'autres préféreront étudier une péripécie exclusivement à partir de ce que l'on peut décrire comme le « monde du texte ».

<sup>22</sup> Genette, *Palimpsestes*, 1992, pp. 7-14 ; le premier est 1) l'intertextualité, aux côtés de 2) l'hypertextualité, qui établit une hiérarchie entre un hypotexte, antérieur, utilisé dans un hypertexte, 3) la métatextualité qui peut être identifiée au phénomène du commentaire, 4) la paratextualité qui décrit l'apparat d'un texte (son titre, la préface, les sous-titres, le quatrième de couverture, etc.) et enfin 5) l'architextualité qui définit la reprise formelle. Dans l'intertextualité, Genette distingue les références en trois groupes, par degré d'explicitation : d'un côté la citation, comme référence littérale et annoncée, de l'autre l'allusion, ni littérale ni explicite, et enfin la référence littérale mais non explicite qui entre dans la catégorie du plagiat. Genette lui reconnaît un rôle « moins canonique » (p. 7), pour ne pas dire illicite. Rappelons que la notion de plagiat est moderne et limitée pour l'analyse des écrits bibliques. Piégay, « Critique littéraire et intertextualité », 2021, p. 248, admet que les typologies de Genette ont « pour mérite principal de permettre de distinguer les formes implicites (allusion) et explicites (citation) de l'intertextualité et de signaler leurs différentes fonctions (satirique, ludique ou sérieux) comme leurs deux principaux régimes (l'imitation et la transformation) ».

<sup>23</sup> Genette, *Palimpsestes*, 1992, p. 7.

Dans ce contexte, l'imitation et la transformation sont les « deux principaux régimes » de l'intertextualité, une manière de définir la nature des références entre les textes. En d'autres termes, ces régimes permettent de cerner s'il y a une volonté de commémorer ce qu'un intertexte transmet, en le citant ou en s'y référant par allusion, ou si au contraire il y a une volonté, en le mobilisant, d'en renverser le sens, même de façon minimale. Ce constat apparaît clairement dans les comparaisons entre les évangiles synoptiques. Les évangélistes abordent certains textes très proches de façon différente. L'exemple que nous avons choisi se trouve dans la littérature paulinienne et met en évidence un enjeu de mémoire.

## 3. 2 Timothée aux sources du corpus paulinien, intertextualité et mémoire<sup>24</sup>

### 3.1. Des fonctions orientées sur le texte ou sa référence : Annette Merz

Dans le cadre de sa thèse de doctorat<sup>25</sup> sur les épîtres à Timothée et Tite (les Pastorales), Annette Merz s'intéresse aux liens entre la

---

<sup>24</sup> L'exemple fourni ici, y compris la présentation des travaux d'Annette Merz (voir note suivante pour les références bibliographiques), s'inspire en grande partie de travaux antérieurs menés dans notre thèse de doctorat, rédigée sous la direction du professeur Andreas Dettwiler et soutenue en septembre 2021 à l'Université de Genève sous le titre suivant : « La clôture comme ouverture. Analyse mémorielle du rôle de 2 Timothée dans le corpus paulinien », disponible en libre accès sur le site des archives ouvertes de l'Université de Genève. Pour la discussion de la thèse de Merz, cf. § 5 du chapitre 3 intitulé : « Une démarche issue de l'intertextualité pour identifier trois lieux cibles », pp. 159-164. Pour la comparaison avec le corpus paulinien, en particulier Rm, Ph, 1 et 2 Co, cf. chap. 11 : « Troisième lieu de mémoire : les lettres », pp. 403-438 (pp. 403-424 pour les quatre lettres mentionnées).

<sup>25</sup> Merz Annette, *Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004 ; pour une description en langue anglaise de la méthode intertextuelle développée cf. Merz Annette, « Fictitious Self-exposition of Paul: How Might Intertextual Theory Suggest a Reformulation of the Hermeneutics of Pseudepigraphy? », in Brodie, MacDonald et Porter (éds), *The Intertextuality of the Epistles*, 2006, pp. 113-132 et Zamfir Korinna, Verheyden Joseph, « Reference-Text-Oriented Allusions », in Oropeza et Moyise (éds), *Exploring Intertextuality*, 2016, pp. 242-253. Pour la présentation des enjeux liés à la thèse de Merz en langue française cf. Redalié Yann, « Le rôle de la figure de Paul dans la théologie des épîtres pastorales », *Revue Biblique* 115 (2008/4), pp. 596-612 et Bulundwe Luc, Buttica Simon, « La critique paulinienne des 'œuvres' au regard de 4QMMT et des Pastorales », *Semítica* (2020/62), pp. 383-412, ici pp. 401-412.

littérature proto-paulinienne, comprise comme l'œuvre du Paul historique, et celle qui est attribuée au Tarsiote malgré une rédaction majoritairement considérée aujourd'hui comme *post-mortem*<sup>26</sup> : la littérature dite deutéro-paulinienne. Pour cette analyse, Merz adopte l'intertextualité comme principal outil méthodologique dont elle reprend l'imitation et la transformation<sup>27</sup> comme principaux régimes ; elle s'inscrit ainsi à la suite de Genette dans une compréhension restrictive de la notion. Elle précise la désignation des textes en fonction du régime (imitation ou transformation) et crée ainsi deux catégories intertextuelles.

Merz distingue des fonctions « orientées sur le texte » (*textorientierte Funktionen*) de l'analyse intertextuelle, qui correspondent à la recherche de l'imitation, de ses fonctions « orientées sur la référence à un texte » (*referenztextorientierte Funktionen*)<sup>28</sup>. Elle adopte ce dernier modèle des fonctions « orientées sur la référence à un texte » pour identifier les transformations auxquelles procéderait, selon elle, l'auteur des Pastorales par rapport à la théologie paulinienne.

Pour l'exégète allemande, la référence à un texte dans un autre, ici une lettre rédigée par le Paul historique telle qu'elle est évoquée en 1 et 2 Timothée (Tm) et Tite (Tt), non seulement fait écho au texte de référence, mais en transforme la réception<sup>29</sup>. Elle estime que cette dimension « transformatrice » de la référence à un texte est sous-estimée en sciences bibliques où l'imitation est plutôt mise en évidence. Elle reconnaît néanmoins la présence de cette fonction d'imitation – la référence « orientée sur le texte » – dans les Pastorales. Elle l'utilise pour identifier les références fidèles aux lettres authentiques de Paul dans les Pastorales. Elles indiquent selon elle, et l'exégèse germa-

---

<sup>26</sup> À propos du phénomène dépeint et plus connu sous le qualificatif de pseudépigraphie, cf. Jörg Frey, Jens Herzer, Martina Janssen et Clare K. Rothschild (éds), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen: Pseudepigraphy and Author Fiction in Early Christian Letters*, Mohr Siebeck, 2009 ; Burnet Régis, « Pourquoi écrire sous le nom d'un autre ? Hypothèses sur le phénomène de la pseudépigraphie néotestamentaire », *Études théologiques et religieuses* 88 (2013/4), pp. 475-495 ; Amsler Frédéric, « Pseudépigraphie et littérature apocryphe. Retour sur une pratique ancienne à la lumière de la mémoire culturelle », *Études théologiques et religieuses* 91 (2016/4), pp. 541-561, 2016. En nous adossant à Burnet et Amsler, entre autres, nous avons également décrit certains mécanismes de la pseudépigraphie, en particulier pour 2 Timothée et 2 Pierre dans : Bulundwe Luc, « Ethics and Pseudepigraphy: Do the Ends Always Justify the Means? », *Athens Journal of Humanities & Arts* 6 (2019/4), pp. 323-344.

<sup>27</sup> Merz, *Die fiktive Selbstausslegung*, 2004, pp. 57-60.

<sup>28</sup> Merz, *Die fiktive Selbstausslegung*, 2004, p. 58.

<sup>29</sup> Merz, *Die fiktive Selbstausslegung*, 2004, pp. 59-60.

nophone en général, la volonté de légitimer ces textes. Autrement dit, le régime d'imitation sert celui de la transformation.

Pour évaluer l'influence des deux régimes, Merz s'intéresse, dans la première partie de sa thèse<sup>30</sup>, à la réception des Pastorales dans les écrits d'Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne. Elle évalue, ensuite, la façon dont les trois lettres se réfèrent à leurs propres textes de référence, à savoir les lettres rédigées par le Paul historique. Les transformations apparaîtraient ainsi comme des précisions reçues telles que formulées par le Paul historique. Ce que Merz révèle spécifiquement avec deux exemples : la question de l'esclavage (pp. 245-267 ; avec comme textes principaux Tt 2,9-10 ; 1 Tm 6,1-5//Phm 16) et l'enseignement des femmes (pp. 268-372 ; avec comme textes principaux 1 Tm 2,9-3,1//1 Co 7,5.14 ; 11,2-16 ; 14,33b-36 ; 2 Co 11,2-3, mais aussi Ép 5,22-33 et Gn 3,16).

Cette concentration sur la fonction « orientée sur la référence à un texte » (*referenztextorientierte Funktion*) a l'intérêt d'illustrer, avec un regard neuf, le rôle de 1 Tm et Tt dans l'héritage de Paul concernant le statut des femmes et des esclaves. Pour 2 Tm, la situation varie sensiblement.

### 3.2. *L'imitation comme commémoration, 2 Tm et le corpus paulinien*

Pour que la transformation des textes soit perçue comme paulinienne, Annette Merz mentionne un lien garanti par effet d'imitation. Dans l'analyse des Pastorales, ce dernier est parachevé en 2 Tm qui servirait à légitimer la réception des deux autres lettres (1 Tm et Tt). En d'autres termes, la transformation prévaut sur l'imitation dans l'analyse intertextuelle de Merz. Les Pastorales, rédigées après la mort de Paul, transformeraient la réception des lettres de Paul, en particulier les points de vue de l'apôtre sur l'esclavage et l'enseignement des femmes. Cette lecture non seulement ne tient pas compte du plaidoyer grandissant dans la recherche en faveur d'une lecture différenciée des épîtres à Timothée et Tite<sup>31</sup>, mais relativise, de surcroît, l'un

<sup>30</sup> Merz, *Die fiktive Selbstausslegung*, 2004, pp. 72-191.

<sup>31</sup> Cf. Johnson Luke Timothy, *The First and Second Letters to Timothy: a New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, 2001, p. 63 ; Herzer Jens, « Abschied vom Konsens? Die Pseudepigraphie der Pastoralbriefe als Herausforderung an die neutestamentliche Wissenschaft », *Theologische Literaturzeitung* 129 (2004), pp. 1267-1282 ; Gourgues Michel, *Les deux lettres à Timothée. La lettre à Tite*, Cerf, 2009, pp. 41-42 ; Herzer Jens, « Fiktion oder Täuschung? Zur Diskussion über die Pseudepigraphie der Pastoralbriefe », in Frey, *id.*, Janssen

des résultats de l'étude intertextuelle de Merz qui indique une correspondance entre les lettres authentiques de Paul, 2 Tm et Polycarpe<sup>32</sup>.

Merz situe cette correspondance notamment autour de la description de la mort de Paul comme un sacrifice, plus précisément une libation (Ph 2,16//2 Tm 4,6-8). En approfondissant cet examen intertextuel d'imitation, et non de transformation<sup>33</sup>, et en l'étendant à d'autres lettres du corpus paulinien, nous avons montré que la reprise de certains textes, sous le prisme de la mémoire, permet à 2 Tm non seulement de se présenter comme la dernière lettre de Paul, mais également de faire écho à ses lettres<sup>34</sup>. D'une certaine manière, donc, 2Tm les rassemble en une collection normative<sup>35</sup>. Comment cela se construit-il dans la lettre ? Pour le montrer, il convient de préciser d'abord ce que l'on entend par la commémoration.

---

et Rothschild (éds), *Pseudepigraphie und Verfasserfiktion*, 2009, pp. 489-536, ici p. 515 parle toujours d'épîtres Pastorales (*Pastoralbriefe*) mais il remet en question leur rapprochement en corpus qui occulte les spécificités « formelles, lexicales et de contenu » des trois épîtres. Cf. aussi Engelmann Michaela, *Unzertrennliche Drillinge? Motivsemantische Untersuchungen zum literarischen Verhältnis der Pastoralbriefe*, De Gruyter, 2012, p. 598 selon qui « La lecture des Pastorales 'triade conceptuelle' a pour effet d'effacer les distinctions qui existent entre les trois épîtres ». Plus récemment, voir le plaidoyer pour une approche différenciée de Jermo van Nes, « The Pastoral Epistles: Common Themes, Individual Compositions? An Introduction to the Quest for the Origin(s) of the Letters to Timothy and Titus », *Journal for the Study of Paul and His Letters* 9 (2019/1-2), pp. 6-29. En outre, différentes études spécifiques ont été menées sur une seule des lettres dont celles de Yarbrough Mark, *Paul's Utilization of Preformed Traditions in 1 Timothy: An Evaluation of the Apostle's Literary, Rhetorical, and Theological Tactics*, T. & T. Clark, 2009 sur 1 Tm, Manomi Dogara Ishaya, *Virtue Ethics in the Letter to Titus: an Interdisciplinary Study. Contexts and Norms of New Testament Ethics*, Mohr Siebeck, 2021 sur Tite et notre thèse de doctorat : Bulundwe, *La clôture comme ouverture*, 2021, centrée sur 2 Tm ; pour la notion d'unité différenciée pour étudier les Pastorales, cf. pp. 36-49. Ce plaidoyer est décrit comme grandissant mais il ne doit pas occulter qu'une majorité des recherches s'inscrivent dans ce que l'on peut décrire comme la *corpus approach* et qui consiste à étudier les trois lettres en tant que corpus.

<sup>32</sup> Merz, *Die fiktive Selbstaeslegung*, 2004, pp. 123-124.

<sup>33</sup> En contraste par rapport à la contribution de Zamfir, Verheyden, « Reference-Text-Oriented », 2016.

<sup>34</sup> Cette prise de position est au cœur de notre thèse de doctorat, Bulundwe, *La clôture comme ouverture*, 2021, selon laquelle 2 Tm, au prisme des approches dites de la mémoire sociale, peut être considérée comme clôture d'une collection de lettres de Paul composées, au moins, de Rm, 1 et 2 Co, Ga, Ph, 1 Th, Phm et Col. La dernière est considérée comme la première lettre deutéro-paulinienne.

<sup>35</sup> Pour la composition de cette collection, cf. n. précédente.

### 3.3. La mémoire des textes

L'intertextualité employée ici se comprend comme une référence imitative décrite au prisme de la mémoire. Piégay le relève : « [l']intertextualité est [...] au cœur de la relation que le sujet entretient avec sa mémoire, le réel et la littérature »<sup>36</sup>. Daniel Marguerat et Adrian Curtis intègrent aussi la notion de mémoire dans leur définition de l'intertextualité, selon laquelle « tout texte appelle à la mémoire du lecteur, de la lectrice, d'autres textes »<sup>37</sup>. Tiphaine Samoyault évoque, quant à elle, l'intertextualité comme « mémoire de la littérature »<sup>38</sup>.

Le rapport entre 2 Tm et les premières lettres qui composent le corpus paulinien semble s'inscrire dans ce cadre mémoriel. Que 2 Tm soit considérée comme deutéro-paulinienne<sup>39</sup>, selon la position aujourd'hui majoritaire, ou comme la dernière lettre du Tarsiate, rédigée comme son testament<sup>40</sup>, elle se réfère aux autres lettres au passé.

---

<sup>36</sup> Piégay, *Introduction à l'intertextualité*, 1996, p. 87.

<sup>37</sup> Marguerat, Curtis, « Préface », 2000, p. 5. Dans le même ouvrage, voir aussi Dettwiler, « Le phénomène de la relecture », 2000, p. 192 qui met en évidence l'influence des modifications historiques dans le phénomène de relecture influencé, renforçant le lien entre mémoire et analyse intertextuelle.

<sup>38</sup> Cf. Samoyault Tiphaine, *L'intertextualité. Mémoire de la littérature*, Paris, Nathan, 2001.

<sup>39</sup> Les études sont nombreuses et les travaux de Merz comptent parmi les plus importants du côté de la pseudépigraphie. Les écrits de Herzer (cf. ci-dessus n. 31) contrastent avec cette position majoritaire, de même van Nes, « The Pastoral Epistles », 2019. Pour une histoire de la recherche récente sur les Pastorales, cf. : Weidemann Hans-Ulrich, « Die Pastoralbriefe », *Theologische Rundschau* 81 (2016/4), pp. 353-403. Pour une introduction de la problématique en langue française cf. Redalié Yann, « Les épîtres pastorales (1 et 2 Timothée ; Tite) », in Daniel Marguerat (éds), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Labor et Fides, 2008<sup>4</sup>, pp. 329-348, ici pp. 336-337 et désormais Bulundwe, « Un évangile subversif », 2021, pp. 211-217.

<sup>40</sup> Pour s'en convaincre, il suffit d'identifier le ton solennel, le fait que Paul soit présenté au seuil de la mort. Il a « mené le bon combat » et « achevé [sa] course » en gardant « la foi » (cf. 2 Tm 4,7) ; l'exhortation faite à Timothée de garder « le bon dépôt » qui « habite » en lui (cf. 2 Tm 1,14) que Paul s'est vu confier par quelqu'un en qui il a une entière confiance (cf. 2 Tm 1,12) à savoir Dieu lui-même ; le champ lexical de la transmission qui indique qu'il s'agit aussi, en 2 Tm, de la perpétuation d'un héritage de foi issu de Paul, voire qui le précède, et qui concerne trois générations après lui au moins (cf. 2 Tm 2,2) ; le choix des formes verbales qui renforce le ton exhortatif et de transmission ; la mention de l'avenir est aussi caractéristique (3,1.6 ; 4,3-5). Dans la littérature secondaire, cf. entre autres Bénétreau Samuel, *Les épîtres pastorales. 1 et 2 Timothée, Tite*, Édifac, 2008, p. 17 ; Johnson, *The First and Second*, 2001, p. 96, et Redalié, « Les épîtres pastorales », 2008<sup>4</sup>, p. 334 ; Weiser Alfons, *Der zweite Brief an Timotheus*, Benziger /Neukirchener Verlagsgesellschaft, 2003, pp. 38-40 ; Wolter Michael, *Die Pastoral-*

Plus précisément, dans la perspective deutéro-paulinienne, à partir d'une comparaison avec les écrits des Pères apostoliques, notamment 1 Clément<sup>41</sup>, située entre 95 et 98<sup>42</sup>, les lettres d'Ignace d'Antioche, situées entre 110 et 130 au plus tard<sup>43</sup>, la lettre de Polycarpe aux Philippiens et le martyre de Polycarpe, rédigé au plus tard en 156<sup>44</sup>,

---

*briefe als Paulustradition*, Vandenhoeck und Ruprecht, 1988, pp. 196, 202-214 puis 222-241. Nous désignons ainsi 2 Tm dans le chap. 2 de notre thèse de doctorat Bulundwe, *La clôture comme ouverture*, 2021, pp. 87-131 qui établit les caractéristiques testamentaires de l'épître. Sur la remise en question du genre littéraire testamentaire de 2 Tm, cf. désormais : Krauter Stefan, « Exilliteratur und die Gattung des zweiten Timotheusbriefs » *Revue Biblique* (2021), à paraître, 12 pages. Pour la date la plus tardive selon cette position, Spicq Ceslas, *Saint Paul. Les Épîtres pastorales*, vol. 2, 1969, pp. 139-146, situe la mort de Paul en 67. Jérôme dans les *Hommes illustres*, évoque une mort par décapitation la quatorzième année du règne de Néron, soit entre 67 et 68. Une date qui est reprise par Baslez Marie-Françoise, *Saint Paul. Artisan d'un monde chrétien*, 2008, p. 291. Elle souligne (p. 448, n. 79) aussi que 1 Clem 5,7,6,1 distingue le martyre de Paul et les persécutions de 64.

<sup>41</sup> Cf. Lindemann Andreas, « Paul's Influence on 'Clement' and Ignatius », in Andrew F. Gregory et Christopher M. Tuckett (éds), *Trajectories through the New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford University Press, 2007, pp. 9-24, ici pp. 15-16.

<sup>42</sup> Clément, *Épître aux Corinthiens*, introduction et traduction Jaubert Annie, Cerf, 2000, pp. 19-20.

<sup>43</sup> Avec Norelli, « La tradition paulinienne dans les lettres d'Ignace », in Jens Schröter, Simon Buttica et Andreas Dettwiler (éds), *Receptions of Paul in Early Christianity. The Person of Paul and His Writings Through the Eyes of His Early Interpreters*, De Gruyter, 2018, pp. 519-552, ici pp. 520-522 propose cette datation, en s'opposant à celle qui s'appuie sur la notice d'Eusèbe de Césarée (voir p. 520) : « la datation de la mort d'Ignace sous Trajan par Eusèbe de Césarée dans sa *Chronique* et son *Histoire ecclésiastique* est déterminée par sa construction d'une persécution des chrétiens sous Trajan et n'a donc pas de valeur en elle-même ». Pour ce qui est de la liste d'évêques d'Antioche, Norelli suggère de la considérer « avec une extrême prudence » avant tout « parce que la position d'Ignace dans cette liste varie ». Ainsi, chez Origène, Ignace apparaît directement après Pierre, alors que chez Eusèbe, tout comme chez Jérôme qui s'en inspire dans ses *Hommes illustres* (16,1), il y aurait eu Évode entre Pierre et Ignace. Pour le cas d'Évode, Norelli le discute également en détail dans son article : Norelli Enrico, « La testimonianza di Origene su Ignazio di Antiochia », in Agnès Bastit-Kalinowska et Anna Carfora (éds), *Vangelo, trasmissione, verità. Studi in onore di Enrico Cattaneo nel suo settantesimo compleanno*, Il Pozzo di Giacobbe, 2013, pp. 169-182. Cf. également les pages concernant Ignace d'Antioche chez Merz, *Die fiktive Selbstauleslegung*, 2004, pp. 141-187.

<sup>44</sup> Merz, *Die fiktive Selbstauleslegung*, 2004, p. 133 ; Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, introduction et traduction Camelot Pierre-Thomas, Cerf, 2007<sup>4</sup>, pp. 199-200 ; cf. également Theobald Michael, *Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe*, SBS 229, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2016,

2 Tm peut être située chronologiquement entre 95 et 110 apr. J.-C. Il est difficile, en effet, de la placer avant ou après 1 Clément. En revanche, il est certain, vu l'organisation de l'Église d'Asie dans les lettres d'Ignace, que 2 Tm a dû être rédigée au moins dix à vingt années avant les écrits ignaciens. En ce sens, l'épître peut être considérée, en empruntant le lexique de Jan Assmann<sup>45</sup>, comme mobilisant les lettres de Paul dans le but de créer une « mémoire culturelle » de l'héritage du Tarsiote dans une période considérée comme une « rupture de tradition »<sup>46</sup>.

---

p. 331. Camelot (p. 199) souligne que « [l]a date du martyre de Polycarpe est loin d'être assurée ». Selon l'indication du martyre de Polycarpe lui-même (chapitre 21), il s'agirait du 23 février 155 ou le 22 février 156. Pour Camelot, l'ambiguïté croît encore en lisant Eusèbe dont la *Chronique* « donne la septième année de Marc-Aurèle (167-168) » et « l'*Histoire Ecclésiastique* [IV, 15,1], l'époque de Marc-Aurèle, sans plus [161-180] ». Toutefois, on peut situer ses écrits dans la deuxième moitié du II<sup>e</sup> siècle de notre ère.

<sup>45</sup> Maurice Halbwachs s'intéresse le premier à la notion de mémoire collective dans son ouvrage programmatique : les *Cadres sociaux de la mémoire* (1925). Il la définit dans le cadre des souvenirs partagés du vivant des êtres humains, au sein d'une génération et essentiellement oralement. Dans la perspective d'Assmann Jan, *La mémoire culturelle. Écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*, traduction Diane Meur, Aubier, 2010, pp. 41-47, la mémoire collective est maintenue comme concept général au sein duquel il distingue une mémoire « communicationnelle » (*kommunikatives Gedächtnis*) d'une mémoire « culturelle » (*kulturelles Gedächtnis*). Pour les différencier, Assmann s'appuie sur l'organisation en trois parties des récits décrivant une société : son origine, une période médiane (« *floating gap* ») et son passé récent. Dans la conceptualisation assmannienne de la mémoire, le souvenir des origines et du passé récent désigne ainsi deux modes mémoriels (p. 46) pour lesquels « deux fonctions » se distinguent. La mémoire « communicationnelle » concerne le passé récent et la mémoire « culturelle » les origines. En ce sens, 2 Tm s'intéresse au passé des origines qu'il tente de commémorer, en même temps qu'il le présente sous un nouveau jour. Pour une application des approches de la mémoire en sciences bibliques, cf. entre autres : Keith Chris, « Social Memory Theory and Gospels Research. The First Decade (Part One) », *Early Christianity* 6 (2015/3), pp. 354-376 and Part Two, *Early Christianity* 6 (2015/4), pp. 517-542 ; Buttica Simon, Norelli Enrico, *Memory and Memories in Early Christianity. Proceedings of the International Conference Held at the Universities of Geneva and Lausanne (June 2-3, 2016)*, Mohr Siebeck, 2018 et Bulundwe Luc, Buttica Simon, Dandelot Chen, « Approches et méthodes en sciences bibliques. Enjeux d'un renouveau », in Bulundwe et Dandelot (éds), *Approches et méthodes en sciences bibliques*, Droz, 2021, pp. 17-35, ici pp. 28-35.

<sup>46</sup> Avec Buttica, « The Construction of Apostolic Memories in the Light of Two New Testament Pseudepigrapha (2 Tm and 2 Pt) », *Annali di Storia dell'Esegesi* 33 (2016), pp. 341-363, ici p. 341-344.

En ce sens, nous mobilisons des intertextes de 2 Tm, en partant du principe qu'ils ont été rédigés en amont et utilisés à dessein dans le projet littéraire de l'épître. L'intertextualité s'établit sur trois intertextes au moins<sup>47</sup> : selon des références explicites à la structure et à certains mots clés de l'épître aux Romains (Rm) ; selon une citation légèrement modifiée de Philippiens (Ph) et à partir des rôles de Paul et Timothée tels qu'ils apparaissent dans les lettres du Tarsiate, en particulier aux Corinthiens (1 et 2 Co).

### 3.4. Un cadre littéraire établi en miroir avec l'épître aux Romains

Les marqueurs qui permettent de rapprocher 2 Tm de Rm sont avant tout lexicaux et formels. Certaines expressions employées en 2 Tm rappellent la grande épître du Tarsiate, à l'instar du refus de tout lien entre le salut et les œuvres (Rm 3,20//2 Tm 1,9-10) ; l'exhortation à ne pas avoir honte du Seigneur et de son serviteur Paul rappelle la thèse principale de Rm (Rm 1,16-17//2 Tm 1,8.12) ; la description du baptême (Rm 6,8//2 Tm 2,11-13) introduite en 2 Tm 2,8 avec une expression qui se retrouve en Rm 1,3 : ἐκ σπέρματος Δαυίδ (de la lignée de David), sans oublier la mention de l'évangile de Paul (κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου [selon mon évangile] ; 2 Tm 2,8) qui apparaît comme une désignation de l'épître aux Romains, parfois aussi considérée comme une somme théologique de Paul, sa dernière lettre<sup>48</sup>. Mais l'élément qui nous intéresse ici est la proximité formelle entre l'*incipit* de chaque lettre, leurs préfaces.

Avec Michel Gourgues, commentateur des lettres à Timothée et Tite, on peut mettre en exergue pas moins de sept éléments communs

---

<sup>47</sup> Les échos dits proto-pauliniens en 2 Tm, c'est-à-dire aux éléments issus de lettres considérées unanimement comme rédigées par Paul, peuvent encore être étendus à d'autres lettres du corpus paulinien, selon le cadre présenté de notre thèse de doctorat, cf. *supra* n. 34. Nous confinons ici l'analyse à trois éléments particulièrement saillants et pour lesquels les références intertextuelles sont les plus évidentes. Pour nos analyses du Nouveau Testament, nous partons de l'édition critique Aland Barbara *et al.* (éds), *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2012<sup>28</sup> (abrégié NA 28).

<sup>48</sup> Traditionnellement située au printemps 56, dans une perspective historique Rm est considérée comme la dernière lettre de l'apôtre Paul, en plus des très nombreux commentaires, voir par exemple Vouga François, « L'épître aux Romains », in Marguerat (éds), *Introduction au Nouveau Testament*, 2008<sup>4</sup>, pp. 181-200. Ceci dit, certaines interprétations envisagent Philippiens comme la dernière lettre du Tarsiate, rédigée depuis Rome, cf. Schnelle Udo, *Einleitung in das Neue Testament*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2013<sup>8</sup>, pp. 159-162.

entre 2 Tm 1,3-5 et Rm 1,8-11<sup>49</sup> : 1) l'action de grâce initiale ; 2) adressée à Dieu ; 3) le culte offert à Dieu ; 4) le caractère incessant ; 5) l'évocation de la mémoire des destinataires ; 6) la prière constante (πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν ; 1,10) ; 7) le vif désir de revoir celles et ceux à qui il s'adresse (ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς ; 1,11). 8) un huitième et dernier élément, que Gourgues ne mentionne pas, peut être ajouté : il s'agit de l'évocation de la foi des destinataires (cf. 2 Tm 1,5//Rm 1,12).

À la fin du corpus paulinien, 2 Tm renverrait à Rm pour en rappeler certains thèmes exprimés comme des exhortations et montrer que Paul a accompli ce qu'il avait annoncé. En d'autres termes, dans une perspective canonique, le rapprochement entre les deux lettres crée un cadre interprétatif du corpus paulinien à interpréter entre Rm et 2 Tm<sup>50</sup>, qui marque son parachèvement, la preuve que Paul a pu accomplir ce qu'il a invité d'autres à faire. Ce que l'épître aux Philippiens était.

### 3.5. *Un cadre historique établi en miroir avec l'épître aux Philippiens*

En Ph 1,20-26, Paul exprime un dilemme. Doit-il vivre ou mourir ? Mourir paraît avantageux (1,21), car sa vie c'est le Christ, mais son œuvre n'est pas encore terminée, notamment auprès des Philippiens (1,25). Ces versets illustrent à la fois la proximité et la distance qu'entretient la lettre avec 2 Tm.

Le rapprochement se dégage de la proximité de la mort. Elle est si présente qu'elle conduit l'homme de Tarse à s'envisager lui-même offert en libation pour les Philippiens (Ph 2,17), un rite qui peut être observé au terme d'un sacrifice et qui consiste en une offrande liquide versée<sup>51</sup>. Il s'agit là du lien intertextuel le plus concret avec 2 Tm, non introduit comme une citation, mais présentant le même mot-clé : σπένδομαι. Il signifie être offert en libation (/2 Tm 4,6).

---

<sup>49</sup> Gourgues, *Les deux lettres*, 2009, p. 248.

<sup>50</sup> Selon Theobald, *Israel-Vergessenheit*, 2016, p. 387, toute lecture canonique historiquement informée doit concevoir, de façon critique, la première – Rm – à la tête du corpus paulinien et la deuxième – 2 Tm – comme sa conclusion.

<sup>51</sup> Cf. Zamfir Korinna, « The Departing Paul. Some Reflections on the Meaning of Spendomai and its Early Christian Reception », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 93 (2017/1), pp. 75-94, ici p. 77 : « According to a large scholarly consensus, these two passages [Ph 2,16-17 and 2 Tim 4,6] refer to Paul's death, which is understood as a sacrificial offering. »

D'autres indices lexicaux viennent renforcer le lien entre les deux textes En Ph 2,16 Paul décrit l'action de porter la parole de la vie comme une fierté. Ce qui serait un moyen de ne pas « avoir couru en vain ». Le motif de la course achevée apparaît également en 2 Tm 4,7.

La distance, quant à elle, surgit dans l'imminence de la mort en 2 Tm 4,6 où Paul dit non seulement qu'il est déjà offert en libation, mais également que le jour de son départ est arrivé. Cela contraste avec le dilemme de Ph qui sous-tend que l'homme de Tarse peut encore choisir la vie (1,20-26).

S'il y a bien une certaine distance dans la situation historique dépeinte, elle n'en renforce pas moins l'impression, pour qui connaît les deux lettres, que 2 Tm présente le crépuscule de la vie de Paul avec les mêmes termes que lorsqu'ils sont décrits aux Philippiens<sup>52</sup>. L'effet est de rapprocher les deux écrits en concluant que Paul a décrit précisément la façon dont il mourrait. Dans le contexte de 4,1-8, ceci légitime Paul, en le portraiturant de façon idéale. Il avait déjà anticipé la manière dont il s'en irait. Son « fils bien-aimé » Timothée n'en apparaît que plus fort, un successeur idéal. Mais cela marque-t-il vraiment une transformation ?

### 3.6. Paul et Timothée comme garants intertextuels

En 2 Tm, l'un des thèmes principaux de l'échange entre Paul et Timothée réside dans la souffrance à la suite de l'apôtre comme garant non seulement d'une identité chrétienne, ou paulinienne, accomplie, mais également de la reconnaissance et de l'honneur qui lui sont attachés<sup>53</sup>. Cet aspect a été illustré dans le parallèle avec Ph mais apparaît encore de façon plus évidente dans la littérature corinthienne.

---

<sup>52</sup> Nous avons présenté l'idée d'une construction *a posteriori* du départ de Paul dans Bulundwe Luc, « 2 Timothy 4:6-8 as Paradigm of the Apostle Paul's Legacy », *Athens Journal of Social Sciences* 4 (2017/4), pp. 413-422, ici p. 418.

<sup>53</sup> Nous avons montré combien ce point est prégnant en 2 Tm, dès le premier chapitre avec une dimension programmatique, contrairement à l'idée transmise de la construction d'un christianisme bourgeois des Pastorales, dans : Bulundwe, « Un évangile subversif », 2021 où nous nous appuyons particulièrement sur les travaux de Simon Buttica qui montrent, à partir de l'anthropologie culturelle, comment Paul reverse le code antique de l'honneur, cf. Buttica Simon, « Paul et la culture antique de l'honneur. Contexte et enjeux de la justification par la foi dans la Lettre aux Galates », *Annali di Storia dell'Esegesi* 33 (2016/1), pp. 107-128 et *id.*, *La crise galate ou l'anthropologie en question*, De Gruyter, 2018, qui s'appuie amplement sur les travaux de Barclay John, *Paul and the Gift*, Eerdmans, 2015.

En 1 Co 1,18-25, Paul loue la façon dont Dieu manifeste paradoxalement sa puissance au paroxysme de sa faiblesse, à la croix. Cette parole programmatique de la croix se conjugue ensuite de diverses manières dans les thématiques abordées en 1 et 2 Co avec un point culminant dans le « discours du fou » qui présente plusieurs épreuves en 2 Co 11,23-27. Le Tarsiote s'exprime encore avec plus d'intensité en 2 Co 12,1-10 où il exprime ironiquement qu'il convient de se vanter de ses faiblesses (ἀσθένεια ; 12,5b) afin d'accueillir la puissance du Christ (ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ ; 12,9). Rappelons, de surcroît, que Timothée rédige au moins une partie de ce que l'on connaît comme 2 Co aujourd'hui (cf. 2 Co 1,1).

Ces éléments placent le cadre de la proximité entre 2 Tm et la littérature corinthienne. Mais des éléments plus précis permettent de comprendre certains motifs de l'épître testamentaire<sup>54</sup>, notamment concernant les profils de Paul et Timothée.

Si Paul est parfois décrit comme l'apôtre des nations<sup>55</sup>, c'est aussi grâce à la façon dont il se présente lui-même aux Corinthiens (1 Co 1,23 ; 5,1 ; 9,1-27 ; 11,1 ; 12,2). Du chapitre 9, en particulier, deux extraits sont repris en 2 Tm : 1 Co 9,7.24-27 repris en 2 Tm 2,3-7 et 4,6-8 ainsi qu'en 2,15 et 3,8 où 2 Tm emploie le motif – encore énigmatique en 1 Co 9,27 – de la disqualification. Paul est ainsi érigé en modèle idéal-typique à suivre pour ne pas être éliminé, c'est-à-dire être considéré comme non éprouvé selon la foi (ἀδόκιμοι ; 3,8). La perspective devient clairement eschatologique en 2 Tm.

1 Co 4,15-17 ajoute encore une perspective, en ce sens qu'il décrit non seulement Paul comme père des Corinthiens, invités à l'imiter, mais Timothée comme son envoyé autorisé qui aura pour tâche de leur rappeler ce que l'apôtre des nations enseigne à toute l'Église. Cette dernière dimension de commémoration et d'enseignement, la seule où apparaît le verbe enseigner (διδάσκειν) à la première personne concernant Paul sous sa propre plume, confère à Timothée un statut remarquable, aux côtés du Tarsiote. Notons qu'il apparaît également dans toutes les lettres proto-pauliniennes sauf Galates. En ce sens, on peut dire que son statut dans la littérature paulinienne légitime et prépare sa présence en 2 Tm où il prend le statut de « prototype des successeurs du Tarsiote »<sup>56</sup>. 2 Tm offre ainsi

<sup>54</sup> Cf. *supra* n. 40.

<sup>55</sup> Cf. le titre de l'ouvrage de Becker Jürgen, *Paul, « L'apôtre des nations »*, 1995 traduction Hoffmann Joseph, Médiaspaul, 1995 qui illustre la portée de ce qualificatif.

<sup>56</sup> Formule de MacDonald Margaret Y., « Always Be Steady and Endure Suffering (2 Timothy 4,1-22): Advising the Teacher in the Roman Imperial World », in

un point final au récit paulinien en même temps qu'il lui offre son épilogue, c'est-à-dire littéralement son destin : c'est à Timothée qu'il revient désormais d'endosser, voire d'incarner, l'évangile paulinien.

## 4. Synthèse et ouverture

L'intertextualité a été décrite comme « l'étude de la manière dont un texte donné est relié à d'autres textes (compris largement) comme extérieurs à celui-ci et [l'analyse] de la façon dont ces textes influencent l'interprétation de ce texte donné »<sup>57</sup>. Nous avons également dégagé trois spécificités que sont : 1) l'apparition de la notion à la fin des années 1960 dans les théories littéraires francophones du groupe « Tel Quel », 2) une certaine liberté dans le mode de comparaison, 3) l'identification d'un lien entre les textes rapprochés, exprimée par trois exemples, chez Genette : la citation, l'allusion et le plagiat. L'intertextualité se distingue également de la critique des sources en ce sens qu'elle est plus libre face au contexte historique dans lequel les textes sont rédigés et dans le rapport qu'ils entretiennent l'un envers l'autre, et dans la perception du rôle que jouent leurs auteurs dans cette interaction. Cela nous a conduits à évoquer au moins autant d'intertextualités possibles que d'interactions entre des textes.

L'exemple présenté a ensuite permis d'illustrer le régime de l'imitation comme commémoration et de rapprocher ainsi l'intertextualité du champ des approches sociales de la mémoire. Nous sommes partis du principe qu'un texte en commémore un autre pour parachever certains de ses traits. En l'occurrence, 2 Tm permet de rapprocher des écrits pauliniens et d'établir Timothée comme successeur idéal de Paul, dont l'*ethos* est également présenté sous des traits laudatifs.

---

Reimund Bieringer (éds), *2 Timothy and Titus Reconsidered/Der 2. Timotheus- und der Titusbrief in neuem Licht*, Peeters, 2018, pp. 87-109, ici p. 90 inspirée de Malina Bruce, *Timothy: Paul's Closest Associate*, Liturgical Press, 2008, pp. 126-128. Le fait d'identifier dans les lettres proto-pauliniennes le ferment d'une telle identité de Timothée s'oppose à la thèse de Zamfir, Verheyden, « Reference-Text-Oriented », 2016, pp. 253 selon laquelle, à partir du modèle de Merz, 2 Tm 4,1-8 opère une transformation du statut de Timothée. Il nous semble, en effet, que si l'épître confère une stature sans précédent à Timothée, celle-ci s'inscrit déjà dans un profil de choix établi sous la plume de Paul.

<sup>57</sup> Oropeza, Moyise (éds), « Exploring Intertextuality: Introduction », 2016, p. xiii : « *By intertextuality we mean the study of how a given text is connected with other texts (broadly understood) outside of itself and how those texts affect the interpretation of the given text.* »

Le fait de mobiliser des lettres pauliniennes en 2 Tm a aussi un effet sur la perception du corpus paulinien comme unité littéraire. En ce sens, il est nécessaire de faire une concession en direction d'Annette Merz pour affirmer que le régime intertextuel ne se réduit pas à l'imitation, mais présente aussi certaines transformations. Cette créativité est aussi reconnue concernant les approches de la mémoire dont le but est de mettre en exergue « un souci de réception et d'actualisation, mais aussi de stabilisation, de pérennisation »<sup>58</sup>. Pour la perception du canon, c'est le rapport entre Rm et 2 Tm qui influe le plus sur elle. Le cadre interprétatif que leur rapprochement crée souligne le début et la fin de l'évangile paulinien. Si sa fin peut sembler idéalisée, dans le lien entre Ph et 2 Tm, le rôle de Timothée rappelle que le Tarsiate ne s'est jamais lui-même dépeint comme un héros solitaire. Son œuvre s'est toujours construite au sein d'un tissu riche et varié de collaboratrices et de collaborateurs. Le rôle de Timothée est déjà saillant dans la littérature corinthienne, mais également dans d'autres écrits comme Ph, 1 Th ou encore Phm, sans parler des lettres deutéro-pauliniennes. Partant, le fait de le mettre à l'honneur en 2 Tm n'est pas forcément inédit et illustre que les intertextes ne sont pas d'abord transformés dans l'épître, mais certains de leurs traits sont commémorés ou soulignés, quitte à surprendre, par exemple à propos de la prééminence de Timothée aux côtés de Paul ou sur le lien entre souffrance, captivité et honneur.

Cette contribution ne saurait ainsi se terminer sans appeler celles et ceux qui la lisent à présenter à leur tour d'autres exemples d'intertextualités qui permettront de stimuler la lecture des textes bibliques et, surtout, de ceux qu'ils révèlent en leur sein.

■

# Jésus marche sur la mer et Pierre sur les eaux.

## Matthieu 14,22-33. Lecture théologique

par **Paul HEMES**,  
enseignant  
à la HET-PRO,  
Saint-Légier (Suisse)  
et à la  
Startup Ministries  
à Yverdon (Suisse)\*

### Introduction

Jésus marche sur l'eau<sup>1</sup>. C'est ainsi qu'est nommé de manière traditionnelle le récit que raconte Matthieu<sup>2</sup> et qui met en scène Jésus foulant les eaux comme si le sol sous ses pieds était un dallage ferme.

Ce récit se trouve aussi en Marc 6,45-52 et en Jean 6,16-21 mais pas dans l'Évangile de Luc. Chez Matthieu il suit immédiatement l'épisode dans lequel Jésus nourrit 5 000 hommes et il en est de même aussi chez Marc et Jean<sup>3</sup>. Ces deux récits successifs racontent ce que l'on appelle habituellement des miracles de la nature et on peut d'emblée se demander si ces deux miracles ont des liens entre eux en profondeur<sup>4</sup>.

---

\* Paul Hemes est chargé de cours à la HET-PRO et Startup Ministries. Ses centres d'intérêt sont l'exégèse du NT, la théologie et la vie de disciple. Il est titulaire d'un Master en Physique à l'École Polytechnique Fédérale en Physique à Lausanne et en Théologie à l'Université de Lausanne. Paul Hemes est aussi pasteur depuis 1988 et enseignant depuis 1993.

<sup>1</sup> « Jésus marche sur l'eau » (Bible d'Étude Vie Nouvelle, Second 21, 2009) ; « Jésus marche sur les eaux » (Bible Semeur 2015 ; Nouvelle Édition de Genève 1979) ; « Jésus marchant sur les eaux » (Bible Colombe 1978) « Marche de Jésus sur les eaux » ; (Traduction Liturgique de la Bible). Il en est de même en anglais « Jesus Walks on Water » (NIV Life Application Bible 1992) ; « Jesus walks on the Water » (English Standard Version, Study Bible, 2008).

<sup>2</sup> Par simplicité je parlerai de Matthieu comme l'auteur de l'écrit qui porte son nom sans me poser ici les questions légitimes sur l'identité de l'auteur.

<sup>3</sup> Le récit de Jésus qui nourrit 5 000 hommes se trouve en Luc 9,10-17. Il suit la perplexité de Hérode sur Jean Baptiste qu'il a fait décapiter (Lc 9,7-9) et il précède la confession de Pierre sur la messianité de Jésus (Lc 9,18-22), récit que l'on trouve bien plus tard chez Matthieu (16,13-20) et de même chez Marc (8,27-30).

<sup>4</sup> C'est-à-dire si leur succession donne un sens supplémentaire à l'un et à l'autre et un sens aux deux pris ensemble.

Jean seul date ces événements : « Or la Pâques la fête des juifs était proche » (Jn 6,4), indice peut-être d'un sens pascal à donner aux deux récits. Chez Matthieu et Marc, les deux miracles sont précédés du récit de la décapitation de Jean Baptiste par Hérode (Mt 14,1-12 ; Mc 6,14-29) et sont suivis de celui des guérisons à Génésareth (Mt 14,34-36 ; Mc 6,53-56).

Revenons sur le titre : « Jésus marche sur l'eau ». En fait le titre n'est pas exact. Le texte dit : « Jésus vint vers eux en marchant *sur la mer* » (Mt 14,25) et « les disciples le virent marcher *sur la mer* » (14,26). Il en est de même pour Marc (6,49) et Jean (6,19). C'est bien la mer entière qui semble un dallage ferme sous ses pieds. La dimension « cosmique » du récit (montagne, terre, mer) joue-t-elle un rôle ici ? En tout cas, le titre « Jésus marche sur la mer » est plus approprié<sup>5</sup> que « Jésus marche sur l'eau »<sup>6</sup>.

Matthieu, en plus du récit de la marche de Jésus sur la mer raconte, et il est le seul à le faire, comment Pierre expérimente pour lui-même le miracle qu'opère Jésus (14,28-31). Il faut noter qu'en ce qui concerne Pierre, il n'est pas dit qu'il marche sur la mer, mais qu'il marche *sur les eaux* (Mt 14,29). Cette différence a-t-elle un sens ? Lequel ? Et pourquoi Pierre aussi expérimente-t-il le miracle ?

Toute lecture interprétative part de questions que l'on pose au texte, avec en général des présupposés à l'arrière. La nature des questions va déterminer le type de sens recherché et la nature des explications trouvées.

Prenons par exemple la question d'une personne qui a une vision « naturaliste » du cosmos. Elle veut bien considérer le récit comme historique mais elle ne peut pas accepter le miracle de la nature comme ayant vraiment eu lieu, donc elle se pose la question : peut-on expliquer la marche de Jésus sur les eaux par un phénomène naturel ?

---

<sup>5</sup> On le trouve dans la Nouvelle Bible Segond (2002), TOB (2010), Bible Osty (1973) ; La Bible de Jérusalem (1896) porte le titre : « Jésus marche sur les eaux et Pierre avec lui ». Mais il serait plus correct de dire : Jésus marche sur la mer et Pierre sur les eaux avec lui ».

<sup>6</sup> Il peut être utile de préciser que « mer de Galilée » (Mt 4,18 ; 15,29 ; Mc 1,16 ; 3,7 ; 7,31 ; Jn 6,1) est bien le terme utilisé du temps de Jésus pour désigner l'étendue d'eau ce que nous appellerions aujourd'hui : « lac » de Galilée. Plus sur le nom « Mer de Galilée » dans R. Steven Notley, « The Sea of Galilee: Development of an early Christian Toponym », *Journal of Biblical Literature*, 128, n. 1, (2009), pp. 183-188.

Nous ne poursuivrons pas ici ce type de lecture, pas plus que la recherche de parallèles du récit dans l'histoire des religions<sup>7</sup>. Nous ne chercherons pas non plus à expliquer comment ce type de miracle peut exister dans un monde régi par des lois naturelles, ce qui serait une approche plus apologétique<sup>8</sup>.

Notre lecture sera orientée par des questions de type théologique posées au texte. Ce type de lecture théologique<sup>9</sup> présuppose l'auto-révélation de Dieu dans les Écritures, comme Créateur et Sauveur, rencontrant et transformant par l'Esprit Saint des humains et sa création entière, dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus avec comme finalité (*telos*) sa propre gloire, celle habitant et remplissant totalement sa création entièrement rénovée. Cela ne signifie pas que ces réalités seront imposées au texte, mais que le regard posé sur le texte sera particulièrement attentif quand ces réalités y effleureront.

Avant de poser ces questions il est impératif de bien prendre connaissance du texte. J'en propose une traduction, une mise en page et une structure<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> On trouve des références à ces approches-là dans Craig S. Keener, *Miracles, The Credibility of the New Testament Accounts*, vol. 1 et 2, Grand Rapids, Oregon, Baker Academics, 2011, pp. 579-587.

<sup>8</sup> L'approche apologétique, évidemment, est à valoriser aussi.

<sup>9</sup> Pour une introduction à la lecture théologique, voir par exemple : Chapter One, « Reading the Bible Theologically », dans Miroslav Volf, *Captive to the Word of God, Engaging the Scriptures for Contemporary Theological Reflection*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 2010, pp. 3ss.

<sup>10</sup> La traduction est la mienne. La structure neuve, que je propose, est à la fois concentrique et contient deux tableaux parallèles. Elle me paraît plus satisfaisante que toutes les propositions rencontrées dans les commentaires consultés. Pour prendre un exemple : W.D. Davies et Dale C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 2, Edinburgh, T. & T. Clark, 1991, p. 496. Les auteurs notent les rapports entre v. 24 et v. 32 et v. 25 et v. 29, mais ne voient pas les deux tableaux parallèles entre la marche de Jésus et celle de Pierre. Ainsi ils prennent pour centre, comme d'autres, la parole « Courage c'est moi, n'ayez pas peur » du v. 27 et non pas les v. 28 et 29 qui forment la charnière entre la marche de Jésus vers la barque et la marche de Pierre vers Jésus. Citons encore, John Nolland, *The Gospel of Matthew*, NIGTC, W. Eerdmans Publishing Company, Paternoster Press, 2005, qui propose p. 597 une structure concentrique : A : Séparation (14,22-33) ; B : Danger (14,24) ; C : Premier miracle (14,25-26) ; D : Qui est Jésus (14,27) ; C' : Second miracle (14,28-29) ; B' : Danger à nouveau (14,30) et A' : Réunion (14,31-33). Il va dans la bonne direction mais passe à côté des deux tableaux parallèles entre Jésus et Pierre (mes CC') peut-être en voulant garder absolument 14,27 au centre.

## Disposition structurée et expliquée de Matthieu 14,22-33

**Ouverture du récit : Jésus se sépare des disciples et les contraint à aller par la mer en direction de l'autre rive : 14,22**

14,22 Aussitôt après,  
[Jésus] obligea les disciples  
à monter dans la barque  
et à le précéder sur l'autre rive  
pendant qu'il renverrait la foule.

**A Jésus séparé de ses disciples monte sur la montagne prier à l'écart toute la nuit : 14,23**

14,23 Quand il l'eut renvoyée,  
il monta sur la montagne  
pour prier à l'écart ;  
et, le soir venu, il était là seul.

**B Situation de danger : 14,24**

14,24 La barque était déjà à plusieurs stades de la terre<sup>11</sup>,  
tourmentée par les vagues,  
car le vent était contraire.

**C Jésus rencontre ses disciples en marchant sur la mer : 14,25-27**

**C1 Jésus marche sur la mer 14,25**

14,25 À la quatrième veille de la nuit<sup>12</sup>,  
Jésus vint vers eux  
en marchant sur la mer.

**C2 Réaction de peur 14,26**

14,26 Quand les disciples le virent  
marcher sur la mer,  
ils furent troublés  
et dirent : « C'est un fantôme ! »  
Et, (dans la) peur,  
ils crièrent.

---

<sup>11</sup> Un stade = 185 mètres environ. Donc plusieurs centaines de mètres.

<sup>12</sup> Entre 3 h et 6 h du matin.

### **C3 La parole de Jésus 14,27**

14,27 Jésus leur dit **aussitôt** :  
« Courage, je suis<sup>13</sup> (là) ;  
n'ayez pas peur ! »

### **D Réponse d'un disciple à Jésus : 14,28**

14,28 Pierre lui répondit :  
« Seigneur, si c'est toi,  
ordonne-moi de venir vers toi  
sur les eaux ».

### **D' Réponse de Jésus à ce disciple : 14,29 a**

14,29a Jésus lui dit :  
« Viens ! »

## **C' Rencontre de Pierre sur les eaux avec Jésus marchant sur la mer : 14,29b-31**

### **C'1 Pierre marche sur les eaux 14,29b**

14,29b

Pierre descendit de la barque,  
marcha sur les eaux  
et vint vers Jésus.

### **C'2 Réaction de peur 14,30**

14,30 Mais, voyant le vent fort<sup>14</sup>  
il eut peur et,  
commençant à couler<sup>15</sup>,  
il cria : « Seigneur, sauve-moi ! »

### **C'3 Action et parole de Jésus 14,31**

14,31 **Aussitôt** Jésus étendit la main,  
le saisit  
et lui dit :  
« (Homme) de petite foi<sup>16</sup>,  
pourquoi as-tu douté ? »

---

<sup>13</sup> Grec : *egô eimi*.

<sup>14</sup> Le mot fort est mis entre crochets par Nestlé Aland 28<sup>e</sup> édition. Il est omis par (8 ; B\* ; 073 ; 33). Il est maintenu comme certain par *The Greek New Testament*, Tyndale House, Cambridge, Crossway, 2017.

<sup>15</sup> Grec : *καταποντίζεσθαι/Katapontizestai* : couler, s'enfoncer, être submergé.

<sup>16</sup> Grec : *Ὀλιγόπιστε/Oligopiste*.

**B' Danger écarté quand Jésus et Pierre embarquent : 14,32**  
14,32 Ils montèrent dans la barque,  
et le vent tomba.

**A' Jésus et ses disciples à nouveau réunis. Prière d'adoration : 14,33**  
14,33 Ceux qui étaient dans la barque  
Se prosternèrent devant lui (Jésus)  
et dirent :  
« Vraiment, de Dieu tu es le Fils. »

**Clôture du récit : retour à terre des disciples et de Jésus réunis après la traversée : 14,34**

14,34 Et ayant traversé  
ils arrivèrent sur la terre de Génésareth.

### *Les deux tableaux*

La mise en page met en évidence que le récit est construit autour de deux tableaux centraux, chacun en trois temps et en rapport l'un avec l'autre. Ces deux tableaux décrivent deux rencontres. Dans le premier tableau C, Jésus rencontre les disciples en marchant sur la mer (14,25-27) et ceci en trois actes : C1 Jésus marche sur l'eau ; C2 Les disciples réagissent par la peur ; C3 Jésus répond à cette peur par une parole. Dans le second tableau C', Pierre va à la rencontre de Jésus en marchant sur les eaux (14,29-31) : C'1 Pierre marche sur les eaux C'2 Il y a peur ; C'3 Jésus agit et parle en réponse à la peur de Pierre. Les rapports entre les deux tableaux sont assez nombreux et dans ce qui suit je vais les décrire.

<b>C1 Jésus marche sur la mer et vient vers les disciples</b>	<b>C'1 Pierre marche sur les eaux et vient vers Jésus</b>
14,25 À la 4 <sup>e</sup> veille de la nuit Jésus vint vers eux En marchant sur la mer	14,29 Et descendant de la barque Pierre marcha sur les eaux Et vint vers Jésus

Les correspondances entre C1 et C'1 sont évidentes : Jésus marche sur la mer et Pierre sur les eaux. Jésus vient vers ses disciples et Pierre vient vers Jésus dans un mouvement en sens inverse. Ainsi se crée une rencontre<sup>17</sup> : Jésus va vers Pierre et Pierre va vers Jésus et ils se rencontrent de manière bien particulière sur les eaux !!!

<sup>17</sup> Cet aspect de la rencontre n'est pas bien mis en évidence dans les commentaires.

On observe ce mouvement de rencontre jusque dans la forme légèrement chiasique de ces deux versets :

- 25 a **Jésus** vint vers eux  
 b En *marchant sur* la mer  
 29 b' Pierre *marcha sur* les eaux  
 a Et vint vers **Jésus**

C2 Réaction de peur des disciples	C'2 Réaction de peur de Pierre
14,26 Quand les disciples <u>le virent</u> marcher sur la mer, <i>ils furent troublés</i> et dirent : « C'est un fantôme ! » Et, (dans la) peur, ils <u>crièrent</u> .	14,30 Mais, <u>voyant</u> le vent, <i>il eut peur</i> et, commençant à couler, il <u>cria</u> : « Seigneur, sauve-moi ! »

C'2 correspond à C2 sur trois plans au moins : 1 C'est de la vue que 2 naît la peur. Dans les deux cas c'est irréal pour un humain de marcher sur les eaux. 3 Et le résultat est le cri.

C3 Parole de Jésus : 14,27	C'3 Action et Parole de Jésus : 14,31
Il (Jésus) leur dit <u>aussitôt</u> : « Courage, je suis <sup>18</sup> (là) ; n'ayez pas peur ! »	<u>Aussitôt</u> Jésus étendit la main, le saisit et lui dit : « Homme de petite foi, pourquoi as-tu douté ? »

En C3 et C'3 la réaction de Jésus vient « aussitôt ». En C3, Jésus dit une parole qui enjoint de ne pas avoir peur et en C'3 il s'étonne du manque chez Pierre de la confiance, laquelle est le contraire de la peur. En C3, Jésus affirme sa présence divine (« Je suis là ») et en C'3, il saisit personnellement la main de Pierre.

### Structure concentrique<sup>19</sup>

L'ensemble du récit est structuré de manière concentrique ABCD D'C'B'A'. Au centre de la structure, entre les deux panneaux

<sup>18</sup> Grec : ἐγώ εἰμι/egô eimi : « Je suis ».

<sup>19</sup> Un texte est composé de manière concentrique quand les unités successives du texte sont disposées en ordre inversé autour d'un centre : ABC/élément central/C'B'A'. Les unités A et A', B et B', C et C' doivent correspondre deux à deux au travers de similitudes de vocabulaire et/ou de thématiques. Le plus souvent le centre joue un rôle particulier, mis en valeur par cette position. Pour de nombreux exemples, voir par exemple : Roland Meynet, *Traité de rhétorique biblique*, Paris, Lethielleux, 2017.

du diptyque CC', nous avons la réponse de Pierre à la parole (C3) de Jésus (D : 14,28) et la réponse de Jésus à Pierre (D' : 14,29). Le mot-clef est le verbe « venir ». En D, Pierre demande l'autorisation de venir vers Jésus sur les eaux et, en D', Jésus lui dit : « Viens ». DD' est au centre de la structure concentrique et joue le rôle de charnière entre C et C', c'est-à-dire entre la marche de Jésus sur la mer (C) et la marche de Pierre sur les eaux (C').

De part et d'autre des deux tableaux CC' nous avons B (14,24) qui se conclut en B' (14,32). La situation de danger introduite en B (14,24) a pour cause le « vent contraire. La délivrance de ce danger a lieu quand Jésus et Pierre montent dans la barque, et à ce moment « le vent tomba » B' (14,32).

Encadrant BB' nous avons Jésus seul sur la montagne qui prie son Père (A : 14,23). Il est alors séparé de ses disciples qui sont embarqués et en mer. Dans la conclusion du récit Jésus est à nouveau réuni avec ses disciples dans la barque et ces derniers viennent l'adorer dans une prière de prosternation en déclarant qu'il est le fils de Dieu (A' : 14,33).

Enfin avant A, il y a l'ouverture du récit (14,22) qui nous explique la séparation de Jésus d'avec ses disciples, leur embarquement forcé, lui restant seul à terre. Jésus renvoie la foule et donc les deux protagonistes du départ, à savoir Jésus et le groupe de disciples, sont seuls chacun pour soi avec personne autour d'eux. La clôture du récit, se fait en réalité non en 14,33 = A', mais en 14,34. Ce verset n'est en général pas inclus dans l'analyse du récit car il engage aussi le récit suivant. Pourtant (14,34) nous montre que l'autre rive (τὸ πέραν) a été atteinte puisque la traversée (διαπεράσαντες) est accomplie.

14,22	14,34
Aussitôt après, [Jésus] obligea les disciples à monter dans la barque et à le précéder sur l'autre rive (εἰς τὸ πέραν) pendant qu'il renverrait la foule.	Et ayant traversé (διαπεράσαντες) ils arrivèrent sur la terre de Génésareth.

Ainsi Jésus est à nouveau sur la terre ferme, réuni avec ses disciples. Et juste après, ils vont voir venir vers Jésus une foule de gens qu'on lui envoie de toute la région périphérique (14,35). La boucle est bouclée avec le renvoi de la foule en (14,22).

## Questions

vertes que je propose dans cet article. J'étais insatisfait de presque tous les commentaires lus, et de ma propre compréhension, car je n'arrivais pas à saisir le sens de cette marche sur la mer, et ce que pouvait bien signifier ce miracle de Jésus !

Avant de passer aux questions, deux remarques :

1. La recherche et la soif du sens profond d'un texte biblique vient de la conviction que, dans le tissage détaillé, minutieux, précis et structuré de l'écrit, dans ses liens avec les textes du même auteur, dans ses liens intertextuels avec l'Ancien Testament, Dieu parle de manière cohérente, qui fait sens, car Dieu est l'auteur UN des Écritures diverses. Dans une lecture théologique, le sens cherché pour un texte particulier se pose sur toutes ses aspérités et particularités, et, en même temps, se construit sur le présupposé tiré de l'ensemble des Écritures, c'est-à-dire : 1 Dieu s'y dévoile lui-même, dans son Identité et ses Actes, en Créateur et en Sauveur ; 2 Il y rencontre les humains, par sa Présence et sa Parole ; 3 Il leur dévoile son projet créateur et sauveur, tout en leur montrant comment y participer ; 4 Il appelle personnellement à y engager leur vie, ceci dans le temps où a lieu le récit, mais aussi (avec la nécessaire interprétation) dans le temps actuel. Ainsi si Jésus marche sur la mer, et Pierre y participe, c'est porteur de révélation au sujet de Dieu, de ses actes en faveur des humains, et cela engage non seulement le disciple exemplaire qu'est Pierre, mais aussi les disciples témoins dans la barque, et les lecteurs disciples, à entrer eux aussi dans cette marche sur les eaux. C'est par les mots qui précèdent que je définis l'approche théologique de la lecture. Dans un chapitre intitulé « Lire la Bible théologiquement », Miroslav Volf écrit : « Je lis la Bible comme un texte sacré et un témoin de Jésus-Christ : un lieu de l'autorévélation de Dieu ; un texte du passé au travers duquel Dieu s'adresse à toute l'humanité et à chaque être humain aujourd'hui ; un texte qui possède une unité qui le dépasse et l'entoure, et qui pourtant est foisonnant à l'intérieur d'une riche diversité ; un texte dans lequel des sens sont encodés et se réfractent de manière multiple ; un texte que nous devrions approcher avec confiance et jugement critique et engager avec réceptivité et imagination »<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Miroslav Volf, *Captive to the Word, Engaging Scriptures for Contemporary Theological Reflection*, Grand Rapids Michigan, W.B. Eerdmans, 2010, chapitre 1, « Reading the Bible Theologically », pp. 39-40 pour la citation. (Ma traduction). Sur l'interprétation théologique des Écritures nous possédons maintenant un excellent dictionnaire. *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Kevin J. Vanhoozer, General Editor, Baker Academics, 2005. L'introduction à l'ouvrage,

2. Je le sais et je l'ai prêché aussi : ce texte est un texte magnifique pour rassurer les croyants qui se trouvent dans des circonstances très turbulentes ou des drames personnels qui risquent de les faire sombrer. Oui, leur dit-on, Jésus est avec eux et il vient vers eux dans ces circonstances adverses, il empêche la barque de l'Église<sup>21</sup> de couler, il tend la main pour sauver, et finalement il calme la tempête<sup>22</sup>. Cela est vrai de Jésus sans aucun doute. D'ailleurs, il faut le dire, si l'application dévotionnelle est si populaire c'est à cause de la force des images universelles de ce récit. Pourtant cette application dévotionnelle aussi belle soit-elle ne s'appuie qu'indirectement sur le miracle de la marche sur l'eau et sur le dévoilement de Jésus qui s'y donne. Elle ne nous dit pas ce que signifie pour un disciple de marcher sur l'eau, et se limite à la situation des disciples dans la barque et le danger de sombrer ou couler. Il manque quelque chose à l'interprétation et à l'application du texte dans cette direction. Il manque la force de quelque chose d'universel et de cosmique qui est dit au sujet de Jésus et de Dieu, Créateur et Sauveur. La lecture théologique que cet article propose, basée sur le tissage minutieux du texte, cherche à combler ce manque. Et elle pourrait conduire à des pistes d'activation dans la vie personnelle encore plus riches que celle que j'ai mentionnée ci avant.

Venons-en maintenant aux questions qui vont orienter la lecture théologique et dévoiler du sens profond : elles sont simples, presque naïves. Exprimer aussi clairement que possible ces questions, en se situant depuis l'intérieur de l'Évangile de Matthieu, va nous aider et nous préparer à entendre les propositions de réponse. Le temps pris pour cela ne sera pas inutile croyons-nous.

1. Pourquoi Jésus oblige-t-il ses disciples à faire ce passage de mer qui sera dangereux, dans lequel lui Jésus sera manifestement absent, en tout cas pendant le début de la nuit. Y a-t-il un sens à cet ordre, doivent-ils apprendre quelque chose ?

2. Pourquoi la présence de Jésus, finalement, se manifesterait aux disciples de cette manière singulière et surnaturelle qu'est la marche sur la mer ?

---

de la plume de l'éditeur, se trouve aux pages 19-25. La meilleure introduction, à mon avis, à la lecture théologique des Écritures est celle de Daniel J. Treier, *Introducing Theological Interpretation of Scripture, Recovering a Christian Practice*, Nottingham, Appollos, 2008.

<sup>21</sup> L'interprétation figurative de la barque avec les disciples comme étant l'Église en danger est très populaire, mais elle convient, il me semble, plus à la tempête apaisée qu'à notre récit.

<sup>22</sup> Et on trouve aussi ce type d'applications dans les commentaires.

3. Pourquoi Jésus va-t-il prier sur la montagne le jour et toute la nuit jusqu'à la 4<sup>e</sup> veille (3 h à 6 h du matin). Ce lieu (la montagne), la prière seul et de nuit ainsi que l'indication temporelle ont-ils un sens profond ?

4. La nature du miracle a-t-elle un sens ? De manière un peu brutale : à quoi sert-il de marcher sur les eaux ? Matthieu raconte quelque 22 miracles, sans parler de la résurrection. Deux de plus seulement que ceux que raconte Marc<sup>23</sup>. Ils ont tous un sens de guérison ou de libération de puissances mauvaises comme la guérison du lépreux (Mt 8,1-4), la guérison du serviteur du centurion (8,5-13<sup>24</sup>), la guérison de la belle-maman de Pierre (Mt 8,14-17), la libération de leurs tourments de deux démonisés (Mt 8,28-34), la guérison du paralytique (9,1-8), la guérison de la femme atteinte de perte de sang (Mt 9,20-22), la résurrection de la fille du chef (9,18-19. 22-26), les deux aveugles guéris (Mt 9,27-31)<sup>25</sup>. Même le récit de la tempête apaisée est un récit de sauvetage de situation dangereuse en mer. Ce sont donc des récits qui font sens, qui parlent du Royaume messianique dont la présence amène avec lui salut, libération et guérison partout où il vient en la personne de Jésus. Mais la marche de Jésus sur la mer, quel rapport avec le Royaume qui vient en Jésus ?

Matthieu introduit, et lui seul, le récit de la marche de Pierre sur les eaux, et de manière construite en parallèle au récit de la marche de Jésus sur la mer (CC'). Mais pourquoi ? En quoi est-ce utile à Pierre de marcher sur les eaux ? Les naufragés du Titanic auraient bien aimé vivre un tel miracle, et tant d'autres dans l'histoire. Si les guérisons et libérations au nom de Jésus sont attestées tout au long de l'histoire de l'Église et aussi dans la vie de Pierre et des disciples, je n'ai pas connaissance de miracles bien attestés de marche sur l'eau<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Kevin J. Vanhoozer, General Editor, Baker Academics, 2005. *Miracle*, p. 518.

<sup>24</sup> Un des deux miracles relatés par Matthieu qui ne se trouve pas chez Marc, en revanche chez Luc et Jean. L'autre est celui du poisson dans la bouche duquel on trouvera miraculeusement l'argent qui permettra de payer l'impôt pour Jésus et pour Pierre ! Ceci à la suite d'un dialogue entre Jésus et Pierre (Mt 17,24-27). Ce texte-là est propre à Matthieu. Il fait partie des textes propres à Matthieu seul qui parlent de la relation de Pierre à Jésus. (8,14-15 ; 14,28-32 ; 15,15 ; 16,17-19 ; 17,24-27 et 18,21-22). Là aussi le miracle, même s'il a certainement aussi une portée pédagogique, est utile.

<sup>25</sup> Si je mentionne tous ces miracles qui sont ceux de Mt 8-9, c'est qu'il y a un lien entre ces miracles et notre texte !!!

<sup>26</sup> On trouve une analyse de la crédibilité des miracles de Jésus ainsi que le témoignage bien attesté de miracles dans l'histoire dans les deux tomes de Craig S. Keener, *Miracles, The Credibility of the New Testament Accounts*, vol. 1 et 2.

Quel est donc le sens de ce miracle ? Cela ne peut quand même pas être de faire dans le spectaculaire sans autre but que de forcer l'admiration.

Oui la marche sur les eaux, quel en est le sens profond ? Dans le récit qui précède le nôtre, Jésus pourvoit à la nourriture de 5 000 hommes avec leurs femmes et enfants (14,21) et il ordonne aux disciples de participer au miracle : « Donnez-leur vous-même à manger ! » (14,16). Donner à manger cela fait sens au niveau tout concret. Mais ce récit a aussi des liens bien connus avec le dernier repas du Seigneur (26,26-29) lequel est lié à la mort de Jésus<sup>27</sup>. Aussi il n'est pas difficile d'interpréter théologiquement la multiplication des pains comme acte prophétique annonçant la prédication de l'Évangile à toutes les nations. Ce qui a pour fruit la communion au Christ mort et ressuscité, et la création de communautés de disciples rassemblés. Dans notre récit, Pierre participe encore une fois au miracle de Jésus, ici par la marche sur les eaux, mais à nouveau quel en est le sens ? Percevant un sens spirituel profond à « la multiplication des pains », cela nous encourage fortement à l'imaginer aussi dans la marche sur les eaux. Mais lequel ?

5. Dans notre récit nous avons deux miracles : tout d'abord le miracle de la marche sur la mer, mais ensuite aussi celui du vent qui tombe au moment où Jésus entre dans la barque (14,32). Car oui il y a deux récits de miracles naturels dans le passage. Le second est rapide, mais rappelle clairement le récit de la tempête apaisée (Mt 8,23-27). Car effectivement nous avons chez Matthieu deux récits de tempêtes calmées. En plus de la situation commune des disciples au cœur d'une tempête dangereuse sur la mer, avec un risque de naufrage, ces deux récits ont de nombreux liens intertextuels : la barque, les disciples dans la barque, le vent, les vagues, une expression du danger, l'expression de la peur des disciples, la prière « Seigneur, sauve-nous » (ou moi pour Pierre). Mais il y a aussi des différences comme le fait que dans le premier récit Jésus dort dans la barque, et dans le second il marche sur la mer ; dans le premier il ordonne aux éléments de se calmer, dans le second cela se fait directement par sa présence dans le bateau. De là vient la question : pourquoi deux récits de

---

Grand Rapids, Oregon, Baker Academics, 2011. Mais aucun apparemment de marche sur les eaux.

<sup>27</sup> Le rapport intertextuel entre Mt 14,13-21 et Mt 26,26-29 se fait au niveau du thème du pain et des trois verbes bénir, rompre, donner qui sont présents dans cette séquence-là dans ces deux textes. Voir par exemple pour un tableau des parallèles : W.D. Davies et Dale C. Allison, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 2, Edinburgh, T. & T. Clark, 1991, p. 481.

tempêtes ? Et encore : les différences entre les deux récits sont-elles porteuses de révélation théologique<sup>28</sup> ?

6. Le récit se termine par l'adoration de Jésus dans la barque et par une confession de foi extraordinaire : « Tu es véritablement le Fils de Dieu » (14,33). La nature divine de Jésus par son lien essentiel avec Dieu le Père est manifestée dans ce récit<sup>29</sup>. On peut se demander pourquoi là, pourquoi de cette manière ? La conclusion du récit de la première tempête était : « Quelle sorte d'homme est celui-ci pour que même les vents et la mer lui obéissent ? » (8,27). La progression est nette puisque c'est la filialité divine qui est confessée ici. La question sur son humanité trouve sa réponse dans la confession de sa nature divine. Sans que l'une efface l'autre. Ce qui rappelle l'origine de Jésus rapportée par Matthieu : « En effet ce qui est engendré en elle vient de l'Esprit Saint » (1,20). Mais pourquoi cette réalité de la filialité divine est-elle perçue dans ce récit de la marche sur la mer<sup>30</sup> ?

## Quoi ? Marcher sur la mer ?

La lecture théologique que je vais proposer ne prend pas le chemin d'une lecture suivie, verset par verset comme dans les commentaires exégétiques<sup>31</sup>. Il n'est pas nécessaire de répéter ici ce qui est dit là. Au niveau de la méthode, le chemin n'est pas unique : on peut

---

<sup>28</sup> Cette question est encouragée aussi au sujet du double récit de la multiplication des pains. Certains émettent l'hypothèse que le premier concerne Israël seulement et puis le second aussi le monde non juif, donc déclarant l'extension de la mission aux nations, comme nourriture de l'Évangile du Royaume communiquée jusqu'aux nations. Il y aurait ainsi une progression dramatique dans le récit de Matthieu dans lequel on passe de la mission à Israël à celle aux nations (sans exclure Israël). Pour une lecture dans ce sens, voir Peter J. Leithart, *Jesus as Israel*, vol. 2, West Monroe, Louisiana, Athanasius Press, 2018, pp. 55-57.

<sup>29</sup> Les commentateurs hésitent de qualifier le récit d'épiphanie ou de théophanie. Madden J. Patrick, *Jesus' walking on the Sea: An investigation of the Origin of the Narrative Account*. BZNW (Beihefte Zur Zeitschrift Für die Neutestamentliche Wissenschaft, Band 81, Berlin, New York, De Gruyter, 1997, montre le nombre de points communs du récit avec les théophanies de l'AT. J'aborde cette question de manière un peu différente à partir des dimensions cosmiques du récit.

<sup>30</sup> Pourquoi pas dans le récit précédant de la multiplication des pains par exemple ? Qu'est-ce qui est spécifique dans ce récit qui amène à cette confession ?

<sup>31</sup> Les commentaires exégétiques consultés : Craig L. Blomberg, *Matthew*, The New American Commentary Vol. 22, Nashville Tennessee ; Broadman Press, 1992 ; D'Acquin Thomas, *Commentary on the Gospel of St Matthew*, Translated by Rv. Paul M. Kimball ; W.D. Davies et Dale C. Allison, *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 2, Edinburgh, T. § T. Clark, 1991 ; Mitch Curtis and Sri Edward, *The Gospel of Matthew*, Catholic

entrer de différentes manières dans le texte, pour en dégager une interprétation théologique cohérente et globale<sup>32</sup>. Quel que soit le chemin, il s'agit toujours de partir à la recherche du sens profond du texte au cœur du tissage de la lettre<sup>33</sup>.

Je choisis de commencer par l'expression « marcher sur la mer » (14,24.25) qui pose centralement toutes les questions. Commençons tout d'abord par le verbe « marcher » (*peripatein*). Ce verbe a-t-il chez Matthieu un sens théologique et parénétiq<sup>34</sup> fort comme chez l'apôtre Paul par exemple<sup>35</sup> ? Le verbe se trouve 7 fois dans l'Évan-

---

Commentary of Sacred Picture, Baker Academics 2010 ; R.T. France, *The Gospel of Matthew*, NICTNT, W.B. Eerdmans Publishing Company, 2007 ; Robert H. Gundry, *Commentary on Matthew*, Baker Academics, 2010 ; Donald A. Hagner, *Matthew 14–28*, World Biblical Commentary, 33B, Dallas Texas, Word Book Publisher, 1995 ; Craig S. Keener, *Mathew*, Downers Grove, IVP Academics, 1997 ; Ulrich Luz, *Matthew 8–20*, Hermeneia, Mineapolis, Fortress Press, 2001 ; John Nolland, *The Gospel of Matthew*, NIGTC, W. Eerdmans Publishing Company, Paternoster Press, 2005 ; Daniel Patte, *The Gospel According to Matthew, A Structural Commentary on Matthew's faith*, Philadelphia, Fortress Press, 1987 ; Charles Talbert, *Matthew*, Paideia commentaries on the New Testament, Grand Rapids, Baker Academics, 2010 ; The Fathers of the Church, A New Translation, vol. 125, St Hilary of Poitiers, *Commentary on Matthew*, The Catholic University of America Press, 2012 ; David L. Turner, *Matthew*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Baker Academics, 2008 ; Anna Case Winters, *Matthew*, Belief Theological Commentary on the Bible, Louisville, WJK Westminster John Knox Press, 2015.

<sup>32</sup> Voici les commentaires théologiques consultés : Jeanine K. Brown et Kyle Roberts, *Matthew*, The Two Horizons New Testament Commentary, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2018 ; Stanley Hauerwas, *Matthew*, London, SCM, 2006 ; Peter J. Leithart, *Jesus as Israel*, vol. 2, West Monroe. Louisiana, Athanasius Press, 2018 ; Thomas G. Weinandy, *Jesus becoming Jesus, A Theological Interpretation of the Synoptic Gospels*, The Catholic University of America Press, 2016 ; Anna Case Winters, *Matthew*, *Belief Theological Commentary on the Bible*, Louisville, WJK Westminster John Knox Press, 2015.

<sup>33</sup> Le sens profond est lié à une « exégèse profonde ». Je m'inscris pour ce qui suit dans la démarche de Peter J. Leithart, *Deep Exegesis, The Mystery of Reading Scripture*, Waco Texas, Baylor University Press, 2009. L'auteur expose son « herméneutique de la lettre » comme lecture du sens plénier (sensus plenior) de l'Écriture. Sa « méthode » : puiser jusqu'au fond dans la texture luxuriante de l'écrit tel qu'il est : le choix des mots, l'organisation structurée, les allusions, les rapports intertextuels. Il prend comme exemple d'application Jean 9.

<sup>34</sup> Exhortatif.

<sup>35</sup> Où il signifie la manière de vivre au quotidien. On le trouve surtout dans les sections parénétiq<sup>34</sup> des lettres de Paul. Un exemple marquant est son usage dans Éphésiens où toute la section parénétiq<sup>34</sup> (Ép 4–6) est structurée à l'aide du verbe *peripateuō*. cf. Harold W. Hoehner, *Ephesians, An Exegetical Commentary*, Grand Rapids, Baker Academic, 2002, pp. 500ss.

gile. Jésus marche le long de la mer de Galilée (4,18) ; au paralysé, Jésus dit « lève-toi et marche ! » (9,5). Jésus fait dire à Jean Baptiste « les boiteux marchent » (καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν) (9,5). Puis la marche de Jésus sur la mer (2 x) et de Pierre sur les eaux (1 x), et enfin la foule s'étonne « de voir... les boiteux marcher » (15,31).

On voit que l'expression « les boiteux marchent » en 9,5 et en 15,31 encadrent la marche sur la mer de Jésus et de Pierre. De plus en 4,18 c'est la 1<sup>re</sup> fois que nous voyons Jésus au bord de la mer de Galilée, et en 15,31 la dernière fois.

Matthieu 4,18	Matthieu 15,31
Περιπατῶν δὲ παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας	ὁ Ἰησοῦς ἦλθεν παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας
Marchant le long de la mer de Galilée	Jésus vint le long (= longea) la mer de Galilée

C'est dans sa marche près du lac que Jésus dit à Pierre, le premier disciple appelé, et à son frère André : « Venez à ma suite, et je vous ferai pêcheur d'humains ». Et les deux, laissant leurs filets, suivent Jésus. Au départ du récit ici étudié, en Mt 14,22, Jésus demande aux disciples (dont Pierre) de le précéder et non de le suivre, sur l'autre rive, inversant l'ordre de marche du départ. Mais pour quelle raison ? Nous le verrons plus loin ! Et puis à nouveau revient l'ordre normal, pour ainsi dire, avec le miracle : Jésus marche lui d'abord sur la mer (et non pas le long de la mer) et puis Pierre, le premier disciple appelé, marche lui aussi, en second sur les eaux.

Trois des 7 occurrences du verbe marcher concernent des guérisons de personnes fortement ou totalement handicapées dans leur marche. Le paralysé (9,2-8) couché sur un lit, et les boiteux (11,5 ; 15,31 ; χωλοὶ). Comme la guérison des yeux (les aveugles), des oreilles (les sourds), ces guérisons ont probablement un sens paradigmatique pour une humanité coupée dans ses perceptions et sa marche par sa séparation d'avec Dieu. Le paralysé n'est pas seulement couché comme disent les traductions un peu lénifiantes, mais « jeté sur un brancard » (ἐπὶ κλίνης βεβλημένον). De plus la guérison du paralysé est associée au pardon des péchés (9,2)<sup>36</sup>. Or Matthieu lie le pardon explicitement au sang de Jésus répandu pour beaucoup dans sa mort<sup>37</sup>. Enfin la parole de guérison de Jésus « lève-toi et marche (Ἐγειραι καὶ περιπάτει 9,5) prend le langage de la résurrection de Jésus. En effet les deux seules

<sup>36</sup> « Tes péchés sont pardonnés » déclare Jésus au paralytique (9,2).

<sup>37</sup> « C'est mon sang, le sang de l'alliance, qui est répandu en faveur d'une multitude pour le pardon des péchés », Mt 26,28 NBS.

mentions de Jésus ressuscité dans les récits des apparitions du Ressuscité dans l'Évangile se disent dans avec le verbe *egeirô*, plus littéralement éveiller : « Vous n'avez pas peur, car je sais que vous cherchez Jésus, le crucifié. Il n'est pas ici ; en effet il s'est réveillé (ἠγέρθη), comme il l'avait dit. Venez, regardez le lieu où il gisait (ἔκειτο), et allez vite dire à ses disciples qu'il s'est réveillé d'entre les morts (ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν) » (28,5-7). Faire ces rapprochements est d'autant plus justifié que la remarque de G.K. Beale est vraie<sup>38</sup> : « Le sommet littéraire et thématique de chacun des quatre Évangiles est la résurrection de Christ et le mandat du Christ ressuscité à ses disciples de continuer de faire avancer le Royaume par sa présence continue avec eux. »

Alors la capacité de marcher, miraculeuse, qui est rendue à l'homme paralysé n'annonce-t-elle pas le miracle ultime, celui de la résurrection de Jésus ? Le langage (*egeirô*) est le même ! De même que le pardon, que Jésus déclare, a sa source pour tous dans le sang de Jésus, ainsi toutes les marches restaurées de l'humanité prostrée à terre par le mal n'ont-elles pas pour source la résurrection de Jésus ? On pourrait traduire Mt 9,5 de manière un peu osée : « Ressuscitez et marchez ! ». La croix sans la résurrection n'aurait pas de force. Le pécheur serait encore couché dans son péché. Il ne peut se relever que dans la force de la résurrection de Jésus, déjà réelle et expérimentée.

Le paralysé de Mt 9 c'est aussi le lecteur implicite, c'est aussi nous ! Aussi, dans ce récit à forte incidence théologique (action de Dieu dans un pardon lié à la croix de Jésus et une guérison liée à la résurrection de Jésus), le verbe marcher ne signifie pas seulement la mobilité physique naturelle. La récréation par Jésus d'une mobilité nouvelle n'est pas seulement la restitution d'une capacité de se déplacer sur la terre, mais le don d'une capacité de se déplacer dans la nouvelle réalité du Royaume, donc dans la volonté du Père (et comme enfant du Père), avec la force de l'Esprit au travers de la Présence du Ressuscité. La marche devient « pascale » libérée par le pardon de Dieu au travers du sang de Jésus (26,28), et portée par une nouveauté de vie, avec de nouveaux possibles amenés par la présence, dans l'Esprit, de Jésus ressuscité<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> G.K. Beale, *A New Testament Biblical Theology, The Unfolding of the Old Testament in the New*, Grand Rapids, Baker academy, 2011, p. 237 : « The literary and thematic climax of each of the four Gospels, is the resurrection of Christ and the risen Christ's commission to his disciples to continue to advance the kingdom through his continuous presence with them ».

<sup>39</sup> Sans pouvoir ici justifier tous mes termes, je cherche à rester dans l'espace d'une « théologie » de Matthieu.

Ainsi la question semble légitime : la capacité de marcher de Jésus sur la mer, n'aurait-elle pas un lien avec la marche dans la puissance de la résurrection, le miracle impossible par excellence de l'Évangile, le nouveau commencement de toutes choses, vers lequel pointe tout l'Évangile ? La marche sur les eaux ne serait-elle pas une préfiguration eschatologique, celle de l'inauguration du Royaume par la résurrection de Jésus, celle du début de la nouvelle genèse de toutes choses (*paligenesia* ; 19,28) ?

Les mentions des « boiteux qui marchent » ont aussi une forte connotation théologique. Prenons la première mention seulement. Le récit (Mt 11,2-6) part d'une question de Jean Baptiste en prison qu'il fait transmettre à Jésus : « Est-ce toi, celui qui vient, ou devons-nous en attendre un autre ? » Jésus fait envoyer cette réponse à Jean Baptiste au moyen de témoins qui ont vu ce qui se passait : « Les aveugles retrouvent la vue et les boiteux marchent... » (11,5). À l'arrière-plan des mots utilisés par ce témoignage se trouve Ésaïe 35 qui déclare : « Alors les yeux des aveugles seront dessillés,... alors le boiteux bondira comme un cerf » (És 35,5-6). Les verbes dans Ésaïe sont au futur, et Jésus les dit au présent<sup>40</sup> ! Ésaïe 35 décrit un accomplissement futur d'une grande libération, sous la forme d'un nouvel exode, et il dessine une route nouvelle vers Jérusalem emprunté par tous les captifs libérés<sup>41</sup>. Jésus déclare en quelque sorte dès à présent cette route ouverte par lui !

Ayant vu que le verbe « marcher » chez Matthieu est toujours porteur de sens, toujours relié à Jésus, et qu'il pointe parfois en direction de la résurrection de Jésus, il paraît judicieux à présent de voir si la marche de Jésus sur la mer de Mt 14 a quelque chose à voir avec la résurrection de Jésus. Pour cela nous allons explorer les liens intertextuels entre Matthieu 14, 22-33 et Matthieu 28,1-20. Ce sera vraiment la clef qui nous ouvrira à une interprétation de cette marche qui fait sens.

## Liens intertextuels entre la marche sur la mer (Mt 14) et la résurrection (Mt 28)

Ma première découverte, en essayant de répondre à la question « À quoi sert-il de marcher sur les eaux ? » a été de remarquer

<sup>40</sup> Christine Pietro, *Jésus Thérapeute. Quels rapports entre ses miracles et la médecine antique*, Labor et Fides, 2015, pp. 278-284.

<sup>41</sup> La réponse de Jésus n'utilise pas les termes de la question de Jean Baptiste : « Est-ce toi, celui qui vient (*ho erchomenos*) ? » Par ailleurs cette expression dynamique ne se trouve pas dans Ésaïe 35, mais en Dn 7,13 (venue du fils de l'homme), Za 14,5 (c'est Dieu qui vient) ou encore Ml 3,1 (c'est le messager qui vient).

des liens intertextuels particuliers entre notre texte et Matthieu 28<sup>42</sup>. De manière générale, l'intertextualité, tout d'abord à l'intérieur de Matthieu puis en lien avec l'Ancien Testament, que Matthieu connaît bien et cite fréquemment, sont un chemin très fécond pour le sens. Ce sera le chemin le plus utilisé dans notre lecture<sup>43</sup>. Dans le cas présent les liens textuels entre Mt 14 et Mt 28 sont suffisants<sup>44</sup> pour nous inviter à les lire ces deux textes l'un en fonction de l'autre<sup>45</sup>.

## Voir et douter

Tout d'abord il y a un lien intertextuel particulier au travers du verbe douter (*distazô*). Ce verbe n'apparaît que deux fois dans tout

---

<sup>42</sup> Je n'ai pas rencontré cette intertextualité entre Mt 14 et Mt 28 développée ailleurs, sauf, sur la fin de mon écriture dans : Madden J. Patrick, *Jesus' walking on the Sea: An investigation of the Origin of the Narrative Account*, BZNW (Beihefte Zur Zeitschrift Für die Neutestamentliche Wissenschaft, Band 81, Berlin, New York, De Gruyter, 1997. La thèse de Madden est que le récit de la marche de Jésus sur la mer est un récit de résurrection qui a été déplacé ! Son chapitre 4 s'intitule d'ailleurs de cette manière : « A displaced Resurrection Narrative ». Sa méthode est de repérer les points littéraires communs entre tous les récits d'apparition du Ressuscité et de montrer que Mt 14,22-33 en partage plusieurs. Les points caractéristiques des récits d'apparition qu'il cite (p. 125) sont : Absence du Seigneur, nuit, apparition, peur, salutation, ordre de ne pas avoir peur, difficulté à le reconnaître, reconnaissance, commandement. L'auteur prétend ainsi résoudre la question de l'authenticité historique de la marche sur la mer. C'est évidemment intéressant qu'il y voit autant d'aspects de la résurrection, mais en même temps couper le récit de son ancrage littéraire dans Matthieu c'est perdre tout le sens de ce récit dans son contexte. De plus, justement à cause de son hypothèse de type historico-critique, il ne rend, à mon avis, pas compte du tout, de la marche de Pierre sur les eaux, l'autre volet très important du récit. C'est à peu près comme s'il déplaçait le récit de la multiplication des pains (miracle tout aussi « impossible ») au moment du dernier repas de Jésus, simplement parce que les rapports textuels avec ce dernier sont très nombreux : il y en a 9 en fait, si on compte comme Davies F.B.A. et Allison Dale C., *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 2, Edinburgh, T. § T. Clark, 1991, p. 481. En tout cas l'approche de Madden n'amène pas au sens exégétique et théologique explicité dans ce travail. Les méthodes purement historico-critiques ont leur place, mais divergent parfois radicalement des lectures littéraires et théologiques.

<sup>43</sup> Il ne m'est pas possible de développer ici les critères de l'intertextualité. Une bonne introduction avec l'histoire du concept me semble celle de Bryan D. Estelle, *Echoes of Exodus, Tracing a Biblical Motif*, IVP Academics, Grand Rapids, IVP Academics, 2018, l'appendice « Intertextuality », pp. 327-351. Mais aussi le chapitre premier : « Hermeneutical Foundations », pp. 19-60.

<sup>44</sup> Et ils sont, à mon avis, intentionnels. Mais ce point serait trop long à argumenter ici.

<sup>45</sup> La conviction de lire tout l'Évangile de Matthieu (pas seulement Mt 14) à la lumière du mandat de mission (Mt 28) est celle de Davies et Allison, et de bien d'autres.

le Nouveau Testament, dans Matthieu justement, et jamais dans la LXX<sup>46</sup>. Pierre en voyant le vent a peur, et Jésus lui pose une question directe, sans doute pour permettre à Pierre de voir l'origine de cette peur : « Pourquoi as-tu douté ? » (14,31). Le verbe *distazô* a bien le sens de douter à l'intérieur de soi, dans son cœur, avec une possible hésitation<sup>47</sup>. Or le même verbe se trouve de manière un peu étonnante dans le récit final de Matthieu. Le récit est abrupt. Les onze disciples vont vers la montagne que Jésus leur a indiquée (Mt 28,16) et soudainement, sans avertissement, Jésus semble être là car le texte continue ainsi : « Et le voyant, ils l'adorèrent ; mais quelques-uns doutèrent » (Καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν αὐτῷ, οἱ δὲ ἐδίστασαν) (28,17). En laissant de côté pour l'instant l'adoration, notons que deux verbes sont reliés ici : voir et douter. Juste après cela il est dit : « Et s'approchant, Jésus leur parla (Καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς), et leur dit : toute autorité m'a été donnée dans le ciel et sur (la) terre » (28,18). À noter le lien entre l'approche de Jésus vers ses disciples et sa déclaration d'autorité cosmique dans le ciel et sur la terre.

Pourquoi doutent-ils, le texte ne le précise pas. La vision du Ressuscité apparemment ne va pas de soi, et n'apporte pas l'évidence qui emporte la conviction d'emblée. Certains voient Jésus mais ne le voient pas encore comme le Ressuscité et doutent. Dans le texte de la marche de Pierre sur les eaux, nous rencontrons à nouveau les deux verbes ensemble : voir et douter. Pierre marche vers Jésus sur les eaux, le regard fixé vers Jésus<sup>48</sup>, « mais voyant le vent » (14,30) il a

---

Lee ChongJae, *Metanoia (Repentance) A Major Theme of the Gospel of Matthew*, Eugene, Wipf and Stock, 2020, p. 79, résume onze raisons de pratiquer cette lecture.

<sup>46</sup> La LXX = La Septante : abréviation qui vient de la traduction grecque de l'Ancien Testament, attribuée en son origine à la traduction de la Torah par 70 savants juifs (à Alexandrie vers 270 av. J.-C.). On regroupa ensuite sous l'appellation « la LXX » toutes les traductions grecques des différents livres de la Bible hébraïque, Prophètes et Écrits, réalisées peu à peu par les communautés juives d'Égypte mais aussi d'autres régions du Moyen-Orient jusqu'au 1<sup>er</sup> siècle de notre ère. Furent intégrées également des œuvres écrites dans la seule langue grecque, comme le livre de la *Sagesse*. L'Ancien Testament est souvent cité par les écrits du Nouveau Testament dans sa version grecque. Cette version était considérée comme inspirée durant les premiers siècles de l'Église. Les liens intertextuels dans ce qui suit seront faits majoritairement à partir de la LXX le plus souvent très fidèle d'ailleurs à l'hébreu.

<sup>47</sup> Walter Bauer, *A Greek English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Second Édition, 1979, p. 200.

<sup>48</sup> Ce n'est pas dit mais certainement impliqué.

peur et il coule. Son regard de confiance sur Jésus qui marche sur la mer, est ébranlé par un autre regard : le vent. Il hésite dans son cœur et coule. Sur quoi après l'avoir tiré de là, Jésus lui pose la question : « Pourquoi as-tu douté ? » (14,31). Peut-être, parmi les Onze, certains ne voient pas encore Jésus comme ressuscité, et sont perturbés et ils hésitent, ils doutent dans leur cœur. Au niveau textuel, un premier rapprochement se dessine entre les deux textes au travers des deux verbes « voir et douter » dont le second n'apparaît que dans ces deux textes. Cela encourage à continuer et de fait il y a bien plus.

## *Se prosterner devant Dieu*

Nous trouvons un second rapprochement entre les deux textes dans la prosternation des disciples qui adorent Jésus ! « Ceux qui étaient dans la barque se prosternèrent (προσεκύνησαν αὐτῷ) devant lui disant ; en vérité, de Dieu tu es le Fils ! » (14,33) et les Onze en Galilée : « Quand ils le virent ils se prosternèrent (προσεκύνησαν) » (28,17). Les femmes aussi se prosternent devant Jésus, en saisissant ses pieds (28,8). Pour Matthieu l'adoration du seul vrai Dieu vivant est un enjeu central de l'histoire du monde. Ainsi, dès début, le diable essaye de provoquer Jésus à se prosterner devant lui en lui promettant tous les royaumes de la terre. Mais Jésus le repousse : « Retire-toi Satan ! Car il est écrit : 'Devant le Seigneur ton Dieu tu te prosterner- ras (προσκυνήσεις) et lui seul tu adoreras (λατρεύσεις)' » (Mt 4,10). Si Jésus accepte l'adoration des disciples dans la barque et accepte leur déclaration de « Fils de Dieu », s'il accueille l'adoration prosternée des femmes et des Onze (28,8.17) c'est qu'il accepte d'être considéré comme divin. Car à Dieu seul on doit l'adoration. Jésus accepte donc que son identité soit divine, liée à celle de Dieu le Père par la relation de « Fils ». Cette réalité a déjà été affirmée lors de son baptême (3,17) lors de la transfiguration (17,5) et à la croix (27,54).

## *Séparation et nouvelle rencontre*

Le lien suivant entre les deux textes concerne une dynamique propre à ces deux textes concernant la relation de Jésus à ses disciples.

En effet, dans les deux récits, les disciples retrouvent Jésus après qu'ils ont été séparés de sa présence. En Mt 14, Jésus oblige les disciples à faire la traversée seuls sans lui et puis les retrouve en marchant sur la mer. Dans la seconde, Jésus seul et abandonné<sup>49</sup> passe par la

souffrance et la mort en croix. Il retrouve ses disciples en Mt 28 comme ressuscité. La rencontre après la séparation s'exprime de manière très proche dans les deux textes :

Matthieu 14,25	Matthieu 28,18
À la quatrième veille de la nuit, Jésus s'approcha d'eux (ἀπῆλθεν πρὸς αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς) marchant <b>sur</b> la mer.	Jésus s'approcha d'eux (Καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς) et leur dit : Toute autorité m'a été donnée dans le ciel et <b>sur</b> la terre.

Sa rencontre avec ses disciples, après la séparation, est exprimée par le même verbe (*erchomai* + *pros*) et la déclaration de son autorité royale sur la terre est déjà manifestée dans son pouvoir de marcher sur la mer. Car seul le Seigneur Dieu a l'autorité de marcher sur la mer. Nous développerons encore plus loin le contexte cosmique du récit de la marche sur la mer. Poursuivons avec encore un lien intertextuel très significatif entre Mt 14 et Mt 28.

### *Je suis avec vous*

Lorsque Jésus s'approche des disciples embarqués dans la tempête, alors qu'ils ont peur et poussent des cris (14,26) Jésus leur dit cette parole significative : « Courage, je suis, n'ayez pas peur » (14,27). L'expression « Je suis » peut, bien sûr, signifier simplement « c'est moi ». Cependant, dans ce récit, Jésus a autorité sur les vagues et le vent, Jésus est présenté comme Sauveur<sup>50</sup>, et Jésus est adoré comme l'est Dieu. Aussi il est peu probable qu'il n'y ait pas de lien avec la présentation de soi de YHWH en Exode 3,14. De plus le lien avec le dernier verset de Matthieu 28 n'échappe à personne : « Je suis avec vous, tous les jours jusqu'à la fin des temps » (ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος) (28,20). Il s'agit de la promesse faite de la présence personnelle du ressuscité Jésus (YHWH sauve) avec les communautés de disciples tout au long de leur histoire et jusqu'à la fin. Cette promesse fait inclusion avec la première des 7 formules d'accomplissement de Matthieu 1,18–4,25<sup>51</sup>. Matthieu y cite Ésaïe 7,14 : « Tout cela arriva afin que s'accomplisse

<sup>50</sup> Il est bon de se souvenir que le sens du nom de Jésus est « YHWH sauve ». L'ange du Seigneur qui apparaît à Joseph en rêve le lui explicite clairement : « Elle enfantera un fils, et tu lui donneras le nom de Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés » (Mt 1,21).

<sup>51</sup> Cette unité de texte suit la généalogie de Matthieu et précède le Sermon sur la Montagne.

ce que le Seigneur avait annoncé par le prophète : *Voici que la vierge concevra et enfantera un fils auquel on donnera le nom d'Emmanuel* (És 7,14 ; 8,8.10), – ce qui signifie « Dieu avec nous » (Μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.) (2,22-23). La résurrection de Jésus est la ligne d'arrivée et le but de tout le récit de l'Évangile. Jésus (YHWH sauve) a accompli le salut à la croix et, ressuscité, il est présent à ses disciples au quotidien comme YHWH qui sauve. Jésus (YHWH sauve) ressuscité, Seigneur du ciel et de la terre, est vraiment « Emmanuel » annoncé par Matthieu dès l'annonce de la naissance de Jésus à Joseph (1,20). Le récit de Jésus est achevé, le but est atteint. Par conséquent le « Je suis » de Jésus qui marche sur les eaux est un « Je suis » qui révèle à l'avance cette réalité de la présence du Ressuscité : Jésus est présent comme YHWH qui Sauve, avec ses disciples, ceci même dans les vagues et vents contraires. Nous trouvons dans Matthieu une autre affirmation de cette même réalité, elle aussi dite à l'avance par Jésus. Elle concerne la prière : « Je vous dis encore que si deux d'entre vous s'accordent sur la terre pour demander une chose quelconque, elle leur sera accordée par mon Père qui est dans les cieux. Car là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis là au milieu d'eux ! (ἐκεῖ εἰμί ἐν μέσῳ αὐτῶν) (Mt 18,19-20). Pour finir les liens intertextuels entre Mt 14 et Mt 28 prenons ceux qui concernent la peur.

### *La peur (phobos)*

Au cœur de la nuit et des circonstances adverses dangereuses, alors qu'ils voient Jésus marcher sur la mer, les disciples pensent voir un fantôme et, envahis « de peur, ils crient » (καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου ἔκραξαν) (14,26). Or étonnamment le mot peur (*phobos*)<sup>52</sup> n'apparaît chez Matthieu qu'en Mt 14,26 et dans les récits du Ressuscité. Ainsi les gardes, à l'aspect fulgurant de l'ange du Seigneur roulant la pierre du tombeau, sont envahis « de peur face à lui, sont tout secoués (Ἀπὸ δὲ τοῦ φόβου αὐτοῦ ἐσεισθησαν) et devinrent comme morts » (28,4). Les femmes elles, après avoir reçu l'assurance par le même ange, que celui qui a été crucifié a été ressuscité, quittent le tombeau avec «  Crainte et une grande joie » (μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης) (28,8). Notons ici que la peur des disciples en Mt 14 et celle des gardes en Mt 28,4 est négative, faite d'angoisse paralysante. Cependant « la peur » des femmes, traduite en général par « crainte », est positive. C'est une crainte de Dieu qui est joyeuse<sup>53</sup>. Les disciples dans la barque (14,26)

<sup>52</sup> Je parle ici du substantif et non du verbe.

<sup>53</sup> Voir au sujet des deux types de crainte, l'une négative et l'autre positive, le très beau livre de Michael Reeves : *Rejoice and Tremble, The Surprising Good News*

partagent avec les gardiens une crainte négative, eux ils crient, les gardiens sont comme morts. Cette expression commune de peur face à la réalité de l'action divine montre que nous avons bien à lire les deux récits en regard l'un avec l'autre. L'action de Jésus qui marche sur l'eau est du même ordre que la réalité de la résurrection.

### *N'ayez pas peur*

Jésus ne veut pas laisser les disciples dans la peur négative. Aussi immédiatement il leur dit : « Courage, je suis, n'ayez pas peur » (14,27). Or l'expression « n'aie pas peur » apparaît en connexion avec le « je suis » dans des textes de présentation de soi divin<sup>54</sup>. Par exemple : « N'aie pas peur Abram ! Je suis moi-même ton bouclier » (Gn 15,1). C'est un leitmotiv de Ésaïe : « N'aie pas peur car je suis avec toi » (És 41,10) ou encore la même expression en És 43,5. C'est aussi par l'exhortation « n'ayez pas peur » que Jésus ressuscité s'adresse aux femmes (Mt 28, 10). La présentation de soi de Jésus ressuscité n'a pas pour but de susciter la peur, mais la foi : Jésus, celui qui a été crucifié et qui maintenant est ressuscité, c'est LUI qui sauve et qui marche sur la mer, avec autorité sur les vagues et les vents.

### *Conclusion sur les liens intertextuels entre Mt 14 et Mt 28*

Ainsi les rapports entre la marche de Jésus sur la mer et la rencontre du Ressuscité avec ses disciples (les femmes et puis les Onze) sont trop nombreux pour ne pas lire ces textes ensemble. On peut ajouter encore un élément de rapprochement en tenant compte des autres Évangiles. Quand les disciples voient Jésus marcher sur la mer ils ne le reconnaissent pas, et pensent que « c'est un fantôme » (14,26). Ce détail du récit est curieux aussi. Or chez Luc, alors que Jésus ressuscité se tient au milieu d'eux, les disciples ont peur et « pensaient voir un esprit » (Lc 24,37). Et Jésus les invite à bien regarder ses mains et ses pieds et à constater : « C'est bien moi », littéralement « je suis moi-même » (*ego eimi autos*). Les termes ne sont pas les mêmes mais l'idée est semblable. Présence, peurs, non-reconnaissance, assurance avec l'expression « je suis » (*ego eimi*).

---

*of the Fear of the Lord*, Wheaton, Crossway, 2021. Pour lui la crainte de Dieu, comme l'indique le titre, se lie à la joie. Il en est de même pour les femmes témoins de la résurrection qui repartent avec « crainte et une grande joie » (μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης) (28,8).

<sup>54</sup> U. Luz, vol. 2, p. 320, note 39.

Tout le travail intertextuel que nous avons effectué jusqu'ici est une invitation à lire la marche sur la mer à la lumière de la résurrection. Ce qui se dévoile dans ce miracle « surnaturel » est de manière proleptique<sup>55</sup> le miracle de la résurrection de Jésus. Le fait que ce miracle ne se répète pas dans l'histoire vient de son lien avec la résurrection qui est un événement unique : miracle de Jésus vivant sorti de la mort, victorieux des éléments et vivant éternellement.

Ce texte en particulier est un appui à ce que Richard Hays affirmait en 2010 déjà : « Nous interprétons les Écritures droitement quand nous les lisons à la lumière de la résurrection, et nous commençons à comprendre la résurrection seulement lorsque nous la voyons comme le climax du récit scripturaire de la délivrance gracieuse d'Israël par Dieu »<sup>56</sup>. Nous verrons par la suite que tous ces mots sont particulièrement vrais aussi en ce qu'ils évoquent la délivrance d'Israël.

Passons à présent à d'autres éléments du texte liés à d'autres questions que nous avons posé au début.

## Aller sur l'autre rive...

14,22 **Aussitôt** après,  
[Jésus] obligea les disciples  
à monter dans la barque  
et à le précéder sur l'autre rive  
pendant qu'il renverrait la foule.

La première question que nous avons posée au début de notre exploration, touchait la manière surprenante dont commence le récit. Jésus oblige ses disciples à monter dans la barque et à le précéder sur l'autre rive. Le verbe obliger parle d'une forte contrainte<sup>57</sup>. Ils auraient certainement préféré que Jésus reste avec eux, mais il les contraignit à la séparation et à la précéder sur l'autre rive, sur l'autre côté (*to peran*). Quel est le sens de cet acte ? Pourquoi précéder Jésus ?

C'est d'autant plus étonnant qu'ils vont affronter un danger de mort et que, cet autre côté, ils pourraient bien ne pas l'atteindre. Mais

<sup>55</sup> Proleptique : qui apparaît de façon anticipée.

<sup>56</sup> Richard B. Hays, « Reading Scripture in the Light of the Resurrection », dans *The Art of Reading Scripture*, eds Ellen F. Davis et Richard B. Hays, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, p. 216 : « We interpret Scriptures rightly only when we read it in light of the resurrection, and we begin to comprehend the resurrection only when we see it as the climax of the scriptural story of God's gracious deliverance of Israel. »

<sup>57</sup> Il ne se trouve qu'ici dans Mt. Dans les Évangiles seulement encore chez Luc 14,23.

si ce récit annonce déjà l'autorité royale du Ressuscité sur la terre et la mer, s'il est manifestation du pouvoir de résurrection de Jésus face à ce qui engloutit dans la mort, alors peut-être que l'acte de Jésus est fait de pédagogie prophétique envers ses disciples.

Cette suggestion peut paraître bizarre de premier abord. Elle n'est pourtant pas hors contexte. Dans le miracle qui précède immédiatement, à savoir la multiplication des pains (14,13-21), Jésus ordonne à ses disciples de donner à manger eux-mêmes à la foule rassemblée (14,16). En faisant cela il leur donne de participer au miracle surnaturel de multiplication qu'il initie. Et, comme les mots utilisés sont ceux de la dernière cène, on voit la nature prophétique de cette action. Car le pain de la Cène qui annonce le corps de Jésus, mort et ressuscité, va se multiplier. Bientôt la mission postpascale va venir, l'annonce de l'Évangile de la mort et de la résurrection de Jésus va venir. Jésus ne sera bientôt plus avec eux physiquement. Ce sera à eux d'agir avec foi dans son initiative miraculeuse. Tout cela est aussi de la formation de disciples au bord du lac, – on pourrait dire de la pédagogie prophétique – avec à l'horizon sa mort en croix et sa mission future continuée (Mt 28,16-20).

Et si la pédagogie prophétique de Jésus continuait dans le récit suivant ? Et si la marche sur la mer, qui est justement le récit suivant, mettait l'accent sur le futur nouveau mode de présence de Jésus avec eux ? Car il ne sera bientôt plus présent avec eux physiquement, mais comme ressuscité dans l'Esprit, comme le « Je suis », Fils divin, roi en autorité cosmique, sauveur. Et si le récit était l'occasion, comme celui de la multiplication des pains, de les préparer à l'après-résurrection ? Voilà peut-être pourquoi les disciples « doivent » passer l'autre côté. Les disciples doivent passer à un autre type de relation à Jésus, marqué par un autre type de présence, radicalement nouveau, qui ne pourra être accueilli non par la vue, mais par la foi, même au cœur des tourmentes. Jésus marchait avec eux sur les routes de Galilée. Ils marcheront avec lui sur les routes de la foi, dans la nouvelle relation avec lui marquée par son nouveau mode de présence sur terre, comme ressuscité. Le passage de l'autre côté marque une transition de relation à Jésus. Du Jésus terrestre au Jésus céleste, de Jésus visible à Jésus invisible de sa présence corporelle limitée à sa présence de Ressuscité Royal dans l'Esprit.

## **Dimensions cosmiques de la révélation du Fils par le Père**

C'est maintenant un bon moment pour prendre un peu de hauteur, en synthétisant ce qui précède et en prenant en compte un aspect

du récit encore insuffisamment exploité dans les commentaires, l'aspect « cosmique » du récit<sup>58</sup>.

Le cadre du récit est clairement « cosmique ». On y trouve mention de la montagne (23), de la terre (24), des vagues (26), du vent (24.30), de la nuit (25), de la mer (25.26.32), des eaux (28.29). On pourrait de façon légitime contester le terme « cosmique » car il n'est pas fait mention du ciel. En fait c'est significatif. Car si on prend les éléments qui entourent les disciples embarqués, à savoir la mer, les eaux, les vagues, les vents, la nuit, nous avons une description qui ressemble à la description de l'état de la terre en Genèse 1,2 avant que la parole de Dieu ne crée les espaces de vie et les vivants sur la terre. Il y a seulement, ténèbres, eaux et l'Esprit de Dieu.

Sur ce fond des éléments primordiaux du type de Genèse 1, précédant la vie, avec en plus dans Mt 14 une menace de mort, se détache en contraste la figure de Jésus, qui descend de la montagne durant la nuit, qui marche ensuite sur la mer au-dessus des vagues et qui, sans être le moins du monde inquiété par le vent, va à la rencontre des disciples comme s'il en connaissait parfaitement le chemin. Tout en Jésus est exalté, élevé, assuré, dans sa marche au-dessus des éléments. Il n'est pas illuminé de lumière glorieuse<sup>59</sup>, il marche dans son humanité et les disciples le reconnaissent comme Jésus. Néanmoins il vient comme Dieu vient. Car seul Dieu le Créateur est déclaré dans les Écritures comme ayant une telle autorité<sup>60</sup>. Par ailleurs, le seul texte cité par quasi tous les commentateurs, et avec raison, comme arrière-plan scripturaire à la marche sur les eaux se trouve dans Job 9. Là y est exalté le Créateur souverain qui déplace les montagnes, qui fait trembler la terre, qui empêche le soleil de se lever, qui fait la Grande Ourse, Orion et les Pléiades et qui « *seul déploie le ciel, il marche sur les hauteurs de la mer* » (Job 9,8 TM). Dans la traduction de la LXX : il « *marche sur la mer comme sur un sol affermi*. (μόνος καὶ περιπατῶν ὡς ἐπ' ἐδάφους ἐπὶ θαλάσσης) » (Job 9,8 LXX). L'important est effectivement la marche au-dessus de la mer,

<sup>58</sup> Jonathan T. Pennington, *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew*, Supplement to *Novum Testamentum* 126, Leiden. Boston, Brill, 2007, n'a qu'une seule référence à notre récit. Il en est de même dans Jonathan T. Pennington et Sean M. McDonough, Editors, *Cosmology and New Testament Theology*, T. § T. Clark, 2008. Peut-être l'analyse de la place de la mer dans la cosmologie de Matthieu est encore à faire. Dans la suite nous en verrons une ébauche.

<sup>59</sup> Comme dans la transfiguration (Mt 17,1-9). Et avec un peu d'humour : il n'a pas de lampe frontale.

<sup>60</sup> YHWH domine la mer (Ps 89,9-10) ; YHWH sauve les navigateurs qui essuyant une tempête en mer (Ps 107,23-32). Un texte qui se lit bien en rapport avec la tempête apaisée (Mt 8,23-27).

non pas au travers. Et la LXX ajoute à l'hébreu précisant l'image : Dieu marche sur la mer « *comme sur un (sol) affermi* ». Et c'est bien ce que décrit le récit de Mt 14. Jésus marche sur la mer, comme s'il avait sous les pieds, suffisamment au-dessus des vagues, un plancher dur invisible. Le parallèle est éclairant, car seul Dieu le Créateur, possède cette suprématie-là sur les éléments. Alors, que Jésus vienne de cette manière signale qu'en lui, c'est Dieu le Créateur qui vient<sup>61</sup>.

Dans la mesure où le cosmos qui entoure les disciples évoque celui de l'état de la terre (Gn 1,2) avant les dix paroles créatrices de la vie, Jésus, qui vient dans une marche sur la mer, préfigure la vie qui vient, la vie de la résurrection : il annonce une nouvelle création, il annonce la présence de la nouvelle création dans l'ancienne. Sa marche est du « surnaturel » présent dans le « naturel ». De manière plus précise c'est la présence de la résurrection de vie dans le monde marqué par la mort. Sa résurrection a une dimension « cosmique » et pas seulement individuelle et ce récit l'annonce de manière très forte. Dans cette nuit de transition vers « l'autre côté », nous sommes à l'aube d'un monde nouveau. Dieu vient en Jésus, et ce monde nouveau va être créé en lui par la résurrection d'entre les morts. Quand le matin vient et qu'ils sont sur l'autre rive, le monde nouveau déjà se manifeste : les malades sont amenés à Jésus « tous ceux qui touchent Jésus, sont totalement sauvés » (καὶ ὅσοι ἤψαντο διεσώθησαν) (24,36), pas seulement sauvés mais sauvés de part en part<sup>62</sup> aussi dans leur corps. La puissance de résurrection de Jésus est à l'œuvre et annonce la résurrection des morts.

Revenons à l'aspect divin de cette marche de Jésus sur la mer. Seul Dieu a l'autorité de marcher sur la mer (Job 9,8). Les disciples le comprennent et adorent Jésus en déclarant : « De Dieu tu es véritablement le Fils » (14,33). Ils déclarent le lien filial divin véritable de Jésus avec le Père. Dieu le Créateur vient sur la mer en son Fils<sup>63</sup>. Il vient annoncer la création nouvelle.

---

<sup>61</sup> On peut encore citer *Siracide* 24,5-6 : « Le cercle du ciel, je l'ai parcouru moi seule, et j'ai marché dans les profondeurs des abîmes. Sur les vagues de la mer et sur la terre entière, sur tous les peuples et toutes les nations s'étendait mon pouvoir » (TOB).

<sup>62</sup> Le verbe utilisé en grec n'est pas *sozô* mais *diasozô*.

<sup>63</sup> Je prends pour acquise la christologie haute de Matthieu, pré-Trinitaire comme le montre bien l'ordre du baptême dans lequel le Fils et l'Esprit sont associés avec le Père au NOM du seul et unique Dieu (Mt 28,19). Voir à ce sujet : Simon Gathercole, *The Pre-existent Son, Recovering the Christology of Matthew, Mark and Luke*, Grand Rapids/Michigan, Eerdmans Publishing Company, 2006.

Dans l'Évangile de Matthieu Jésus perçoit sa relation intime et unique avec Dieu qu'il nomme son Père. Il la décrit en Matthieu 11,27 en ce que le Père seul connaît le Fils et le Fils seul connaît le Père. Cette connaissance mutuelle permet au Fils de révéler le Père à qui il désire, et par symétrie au Père, de révéler le Fils. Nous ne sommes pas tout à fait dans l'Évangile de Jean, mais nous n'en sommes pas loin.

Or dans notre récit c'est bien le Père qui révèle son Fils. Voyons cela. Jésus a l'autorité divine de marcher sur les eaux. Comme Jésus le dit en Mt 28,18 : « Toute autorité m'a été donnée sur la terre et dans le ciel ». L'autorité qui est donnée au Fils ressuscité, lui a été donnée par le Père<sup>64</sup>. Par analogie l'autorité de Jésus de marcher sur la mer c'est aussi le Père qui la lui a donnée. C'est donc au Père qu'il faut attribuer ce « miracle surnaturel ». De fait le récit est précédé de la prière solitaire que Jésus adresse à son Père sur la montagne (14,23)<sup>65</sup>. Ce qui nous laisse entrevoir que ce qui suit cette prière, vers la 4<sup>e</sup> veille de la nuit vient en direct du Père. Oui, c'est le Père qui donne à son Fils l'autorité de marcher sur la mer et, ce faisant, le Père révèle l'identité du Fils. Le texte de la marche sur la mer est une révélation par le Père de l'identité divine du Fils. Le récit est un dévoilement du Fils par son Père créateur, dans un contexte cosmique de nouvelle création, dans un récit qui est à la fois un récit de sauvetage maritime et de révélation proleptique de la résurrection. Le ciel est présent dans ce récit mais de manière cachée. Jésus est la figure centrale sur le fond noir des éléments déchaînés, Jésus qui les domine de manière simple et calme. La possibilité de cette marche c'est le ciel qui la donne, c'est le Père céleste qui la donne. Il dévoile son Fils comme son propre Fils associé à sa réalité de Créateur. Le Fils en personne est l'aube du monde neuf par sa résurrection et amène le salut au monde ancien.

Cette mention du Père, dans notre lecture théologique, n'est pas juste imposée au texte. Il y a un indice discret qui nous montre le Père présent, au travers du premier mot que Jésus adresse à ses disciples épouvantés : « Courage ! » (Θαρσεῖτε) (14,27). Jésus dit cette même parole à la femme qui souffre de pertes de sang depuis douze ans : « Courage, fille (Θάρσει, θύγατερ), ta foi t'a sauvée » (9,22). Et, dans le récit que nous avons déjà vu, celui où Jésus dit au paralysé « lève-toi et marche » (9.5), il lui a d'abord affirmé : « Courage,

---

<sup>64</sup> C'est un passif divin ; Ἐδόθη μοι : « Il m'a été donné ». Dieu est le sujet implicite du don.

<sup>65</sup> Peut-être sur le modèle que Jésus a enseigné : « Prie ton Père qui est là dans le secret » (Mt 6,6).

enfant (Θάρσει, τέκνον), tes péchés sont pardonnés » (9,2). Ce qui est remarquable dans la bouche de Jésus c'est le langage paternel : à l'une il dit « fille » et à l'autre « enfant » ! Nous entendons ici la voix du Père céleste qui s'exprime au travers de lui dans le salut et le pardon. Aussi, quand Jésus parle de courage à ses disciples, par analogie avec ces deux textes, il est légitime d'entendre, par sa voix, une parole du Père céleste exprimée aux disciples.

Dans notre récit on rencontre bien le mouvement mutuel Père-Fils de Mt 11,27. Dans la marche souveraine de Jésus sur la mer c'est le Père céleste qui révèle son Fils, bientôt ressuscité et Roi. Dans la parole « courage ! » de Jésus à ses disciples, c'est Jésus qui leur révèle le Père, bientôt leur Père dans la résurrection du crucifié<sup>66</sup>.

## Victoire sur les puissances du mal

Il y a encore un autre aspect à la dimension cosmique du récit, qui me semble être souvent sous-estimée. Il concerne la présence de puissances spirituelles en action dans ce récit. Le point de départ de cette prise de conscience pour moi a été l'utilisation par Matthieu d'un verbe étonnant pour décrire la situation de la barque alors qu'elle est à quelques stades de la terre : « La barque était tourmentée par les vagues, car le vent était contraire (Τὸ δὲ πλοῖον... βασανιζόμενον ὑπὸ τῶν κυμάτων, ἦν γὰρ ἐναντίος ὁ ἄνεμος) » (14,24). La barque est l'objet d'une prise d'assaut par les vagues que le vent dirige contre elle. Et cet assaut est qualifié de tourment !!! Le substantif grec à la base du verbe « tourmenter », à savoir *basanos*, est traduit par tourment, torture, ou alors douleur sévère pouvant venir d'une maladie. Même cette douleur est expérimentée comme une torture ou un tourment<sup>67</sup>. La première mention chez Matthieu se trouve au début du ministère de Jésus (4,23-25). Jésus prêche l'Évangile du Royaume et on lui amena « tous ceux qui allaient mal, opprimés par toutes sortes de maladies et de tourments : démoniaques, lunatiques, paralysés (ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους, καὶ δαιμονιζόμενους, καὶ σεληνιαζόμενους, καὶ παραλυτικούς) : il les guérit » (4,24). La dimension d'oppression par des tourments est soulignée ainsi que celle de la démonisation, avec la compréhension sous-jacente chez Matthieu d'esprits mauvais ou impurs. Ensuite, Matthieu utilise le

<sup>66</sup> On trouve la filialité des disciples mentionnée de manière discrète dans Mt 28,10 : « N'ayez pas peur, allez dire à mes frères de se rendre en Galilée ».

<sup>67</sup> Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago and London, The Chicago University Press, 1958 (2<sup>e</sup> édition) p. 134.

verbe « tourmenter » au sujet du centurion de Capharnaüm<sup>68</sup> qui vient demander à Jésus son aide avec ces mots : « Seigneur, mon serviteur est couché à la maison, atteint de paralysie, et cruellement tourmenté (δαινῶς βασανιζόμενος) » (Mt 8,6).

On retrouve la réalité démoniaque des tourments dans le récit qui suit immédiatement l'épisode de la tempête apaisée, à savoir la spectaculaire délivrance de deux « démoniaques si dangereux que personne ne pouvait passer par ce chemin-là » (8,28). Mais Jésus lui y passe et les deux personnages, sortant des tombeaux, viennent à sa rencontre, et « se mettent à crier : « De quoi te mêles-tu, Fils de Dieu ? Es-tu venu ici pour nous tourmenter avant le temps ? (ἤλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσει ἡμᾶς) » (8,29). Leurs voix sont les premières après celle du Père céleste (3,27) à nommer Jésus « Fils de Dieu » ce qui est remarquable en soi. Mais en plus cette filialité est comprise dans le sens d'une autorité divine de jugement et de condamnation, ce qui est la source des tourments. Ce jugement qui se fait avant le temps est une manifestation en avance de la finale délivrance du cosmos de toute puissance démoniaque et de mort<sup>69</sup> par Dieu dans son Fils. Nous retrouvons par ailleurs la mention des tourments du jugement dernier dans Mt 18,34. Celui qui ne manifeste pas la compassion et le pardon alors que beaucoup lui a été pardonné, celui-là sera livré aux bourreaux (βασανισταῖς) c'est-à-dire littéralement aux « tourmenteurs ».

Le récit de la délivrance des deux démoniaques se déroule de manière étonnante. Les démons qui emprisonnent les deux hommes dans la violence et la mort, supplient Jésus de les chasser dans un troupeau de porcs en train de paître un peu plus loin. D'un seul mot, « Allez ! », Jésus leur ordonne le départ, ce sur quoi ils se précipitent dans les porcs « et tout le troupeau se précipita du haut de l'escarpement dans la mer, et ils périrent dans les eaux (καὶ ἀπέθανον ἐν τοῖς ὕδασι) » (Mt 8,32). La mer devient ainsi le lieu des puissances démoniaques englouties, un lieu de mort pour les porcs.

Dans les Écritures la mer a souvent été associée aux puissances spirituelles du mal, lieu des esprits impurs. Et la Seigneurie de YHWH sur la mer est une Seigneurie aussi sur les puissances du mal. Les vagues tourmentent la barque comme les maladies ou les démons tourmentent des humains. La mer se soulève contre les disciples embar-

---

<sup>68</sup> Le récit se trouve en Mt 8,5-13. Jésus y admire la compréhension de l'autorité qu'exprime le centurion. Il guérit le paralysé à distance, ayant autorité à distance sur cette maladie qui tourmente le serviteur. Le lien n'est pas éloigné avec Jésus qui manifeste son autorité sur les vagues de la mer qui tourmentent la barque en marchant sur la mer.

<sup>69</sup> De la mort aussi : « ils sortent des tombeaux ».

qués. Et Jésus marche royalement sur la mer dans l'autorité donnée par son Père, manifestant sa domination victorieuse non seulement sur les éléments naturels mais sur les puissances spirituelles. Avant le temps (πρὸ καιροῦ) (8,29)<sup>70</sup> est révélée sa puissance de résurrection, et avant le temps le jugement et la défaite des puissances de mal et de mort. Jésus délivre de tous les démons, même des pires car il est Seigneur aussi des puissances du mal. La venue de Jésus sur la mer évoque la venue du Royaume, dont Jésus avait parlé en 12,28 : Si dans l'Esprit je jette dehors les démons, alors le Royaume de Dieu est venu sur vous (Εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ). Jésus, venant, marchant « sur » la mer, c'est en lui aussi, que le Royaume de Dieu victorieux vient « sur » les disciples<sup>71</sup>. Avant le temps, c'est avant sa mort et sa résurrection, son règne, et le jugement final, ces quatre réalités étant prises ensemble.

Après la prise de hauteur pour la dimension cosmique visible et invisible du récit, c'est le moment de remonter le temps et de voir si le récit a un enracinement dans l'histoire de Dieu avec Israël.

## Analogie de Mt 14 avec Exode 14

La question du lien avec les Écritures d'Israël se pose toujours dans tous les récits des Évangiles. Matthieu est très souvent explicite dans ses citations des Écritures<sup>72</sup>. Ce qui ne signifie pas que les récits dans lesquels les Écritures ne sont pas citées ne sont pas empreints de nombreuses allusions.

Dans Mt 14,22-33 aucune citation explicite. Les commentaires proposent différentes allusions en particulier en prenant les aspects un peu insolites du récit. Comme celui de Jésus qui monte sur la montagne « pour prier à l'écart, et le soir venu, il est là seul » (14,23). Action dont on ne comprend pas bien le lien avec la marche sur la mer.

Un des chemins poursuivis par les interprètes est de s'appuyer sur la comparaison entre Jésus et Moïse qui est bien présente en Matthieu. Jésus est un nouveau Moïse<sup>73</sup>. Alors, peut-être que Jésus

<sup>70</sup> « Avant le temps » va jusqu'à l'autre extrémité temporelle « la fin des temps » (συντελείας τοῦ αἰῶνος), les derniers mots l'Évangile de Matthieu (28,20).

<sup>71</sup> Et c'est dans cette réalité de la venue du Royaume en Jésus que Pierre peut marcher sur les eaux.

<sup>72</sup> Dans Matthieu 1 à 4 par exemple nous avons 7 citations explicites des Écritures dont cinq utilisent la formule « afin que s'accomplisse » (ou un équivalent proche).

<sup>73</sup> Voir par exemple le chapitre 2, « The New Moses », pp. 53-147, dans l'ouvrage excellent de Brant Pitre, *Jesus and the Last Supper*, Grand Rapids/Michigan, W.B. Eerdmans Company, 2015.

est seul sur la montagne comme Moïse au Sinai (Ex 24,2), ou bien comme Moïse qui intercède pour Israël sur la montagne (Ex 32,31-32). Mais ces allusions à Moïse ne sont pas convaincantes. Essentiellement parce qu'elles n'ont pas de lien clair avec la marche sur la mer. Ces récits sont associés au don de la loi (Ex 24), au péché du veau d'or et à une intercession d'expiation (Ex 32). Or ici le récit de la prière sur la montagne est lié à l'embarquement forcé des disciples pour passer de l'autre côté de la mer. S'il y a un ou des textes de l'AT intégrés dans la composition de Matthieu, ils doivent avoir une cohérence avec la narration de Matthieu. C'est du moins mon présupposé de départ pour une lecture théologique qui a du sens.

### *YHWH veille*

Il y a un indice temporel dans le récit qui oriente, me semble-t-il, dans la bonne direction. Jésus reste seul sur la montagne à prier son Père, « mais à la quatrième veille de la nuit, il vient à eux, marchant sur la mer » (Mt 14,25//Mc 6,48). La prière de Jésus seul sur la montagne durant la nuit, le met en mouvement vers la situation de détresse de la barque tourmentée par les vagues, et ceci à la quatrième veille c'est-à-dire entre 3 h et 6 h du matin, dans la tranche de la nuit qui amène et contient la venue de l'aube et du jour nouveau. Or c'est la même heure que celle de l'intervention divine dans l'exode : « Pendant la veille du matin, le SEIGNEUR regarda les troupes de l'Égypte depuis la colonne de feu et de nuée, et il frappa de panique les troupes de l'Égypte » (Ex 14,24 TM<sup>74</sup>). Les deux interventions divines, face à un danger imminent, ont lieu dans la même tranche horaire de la nuit.

Mais ce n'est que le premier pas. Car durant cette nuit de l'exode, YHWH n'est pas endormi, pour ainsi dire. En fait YHWH veille toute la nuit ! C'est même un titre qui qualifie cette nuit-là : « Ce fut une nuit de veille pour le Seigneur (YHWH) pour les faire sortir de la terre d'Égypte ; c'est elle la nuit de veille pour le Seigneur (YHWH) pour tous les fils d'Israël, pour leurs générations »<sup>75</sup> (Ex 12,42). Or Jésus aussi veille toute la nuit et se met en route dans la veille du matin comme YHWH pour Israël<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> TM : le Texte Massorétique. La LXX a le même sens : ἐν τῇ φυλακῇ τῇ ἑωθινῇ : « dans la veille du matin ».

<sup>75</sup> Propre traduction qui suit l'hébreu mieux que NBS par exemple.

<sup>76</sup> Cette veille anticipe sans doute la nuit de la passion, celle où Jésus veille dans la prière (Mt 26,36-46). Du coup même l'ordre des récits prend sens dans Matthieu :

Si l'on accueille ces allusions, alors la comparaison n'est pas faite ici d'abord entre Jésus et Moïse mais entre Jésus et YHWH. Jésus veille comme YHWH et intervient pour aller sauver ses disciples en danger. Ce n'est pas la seule fois en Matthieu que Jésus est identifié dans son action à YHWH. Nous avons déjà vu au sujet de la citation de Ésaïe 35 (cf. Mt 11,4-5), que Jésus reprend dans le présent et à son propre compte les actions de YHWH annoncées pour le futur. Et nous avons déjà constaté qu'en marchant sur la mer, Jésus accomplit ce que seul YHWH peut faire.

## Précéder

Une fois cela entrevu, d'autres liens deviennent significatifs. Jésus oblige ses disciples à le précéder sur l'autre rive. (Mt 14,22/Mc 6,45). La raison de cette contrainte insolite et inattendue ne nous est pas donnée et elle est difficile à discerner. Le seul emploi du verbe précéder avant notre texte est celui de l'étoile que les mages avaient vue en Orient, et qui les précède jusqu'au lieu où est l'enfant, où elle s'arrête (2,9). Un emploi hautement théologique ! Le verbe « précéder »<sup>77</sup> se retrouve deux fois sur la fin de Matthieu. La 1<sup>re</sup> fois dans la bouche de Jésus : « Mais après ma résurrection, je vous précéderai en Galilée » (26,32). Et puis, l'ange du Seigneur face à Marie-Madeleine et l'autre Marie, devant le tombeau ouvert, leur annonce la même chose : « Allez vite dire à ses disciples qu'il est ressuscité des morts. Il vous précède en Galilée ; c'est là que vous le verrez » (28,7)<sup>78</sup>. Avec le verbe précéder du début et de la fin de l'Évangile, nous avons un itinéraire qui débute avec l'étoile de Bethléem qu'ont vue les mages et qui va jusqu'au Ressuscité de Galilée que verront les disciples. C'est dire l'importance du verbe « précéder » dans l'Évangile de Matthieu et sans doute aussi dans Mt 14.

Le récit d'Exode 14 pourrait bien éclairer ce renversement insolite d'ordre de marche dans lequel, les disciples, au lieu de suivre Jésus, doivent le précéder (Mt 14,22). Exode 14 contient en effet un renversement de l'ordre de marche entre la présence de Dieu marquée par la colonne de nuée ou de feu et le peuple d'Israël. Jusque-là la

---

la multiplication des pains trouve écho dans la dernière cène qui annonce la mort de Jésus ; la veille de Jésus annonce peut-être la nuit de veille avant la passion ; enfin la marche de Jésus sur la mer annonce la résurrection.

<sup>77</sup> 6 x dans Mt : 2,9 ; 14,22 ; 21,9 ; 21,31 ; 26,32 ; 28,7.

<sup>78</sup> Nous avons ici encore un lien intertextuel de plus, par le vocabulaire utilisé, entre la marche sur les eaux et les récits de résurrection. Nous avons : douter, adorer, la peur, JE SUIS, et viens s'ajouter ici le verbe précéder.

colonne de nuée (ou de feu) marchait devant le peuple d’Israël. Mais en arrivant face à la mer des joncs « l’ange de Dieu qui allait devant les troupes d’Israël partit et alla derrière eux ; et la colonne de nuée partit de devant eux et se tint derrière eux » (Ex 14,19). La raison, dans l’Exode, est la protection d’Israël par YHWH, face aux troupes égyptiennes lancées à leur poursuite. Ainsi les deux camps « ne s’approchèrent pas les uns des autres pendant toute la nuit » (Ex 14,20).

Encouragés par ce début surprenant de lien avec Exode 14<sup>79</sup>, voyons s’il y en a d’autres qui pourraient valider le terme d’analogie entre les deux récits.

### *Peur, cri et réponse de Dieu*

De fait il y a des similitudes au travers de trois réalités : la peur, les cris et la réponse que leur donne Moïse/YHWH et Jésus. Le tableau suivant les explicite. Cette fois la comparaison est plus proche du texte hébreu (TM).

<b>Matthieu 24</b>	<b>Exode 14</b>
24,26 : Et, dans <u>la peur</u> , <u>ils crièrent</u> καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου ἔκραξαν	14,10 <sup>TM</sup> : Les Israélites <u>eurent très peur</u> , et <u>ils crièrent</u> vers YHWH
24,27 : « Courage, <u>je suis</u> , n’ayez pas peur ».	14,13 <sup>TM</sup> : Moïse répond : « N’ayez pas peur » (LXX : Θαρσεῖτε). Et Moïse ajoute ce que YHWH lui ordonne de dire : 14,18 <sup>TM</sup> : « Ainsi les Égyptiens sauront que <u>je suis</u> le SEIGNEUR (YHWH) » (LXX : ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος)

Les disciples et Israël ont peur. Et ils crient. À leurs cris, Jésus et Moïse répondent « n’ayez pas peur ». Dans la LXX cette injonction est traduite par « courage » (Θαρσεῖτε) le mot même de Jésus en 14,27. Jésus, comme YHWH, répond par l’affirmation du nom divin « JE SUIS », ce Nom qui va se faire connaître dans l’acte de délivrance ; d’un côté délivrance de la puissance d’Égypte et de l’autre annonce prophétique de la délivrance et de la victoire sur les puissances qui tourmentent les disciples sur la mer.

<sup>79</sup> Le lien de Mt 14,22-33 avec Exode ne semble pas explicité dans les ouvrages que j’ai consultés. Pas un mot non plus dans l’excellent livre de Bryan D. Estelle, *Echoes of Exodus, Tracing a Biblical Motif*, Downers Grove, IVP, 2018.

## Israël et Pierre

L’analogie entre Exode 14 et Matthieu 14 inclut aussi une similitude entre Israël et Pierre. Cette similitude est d’abord celle d’une marche miraculeuse rendue possible par l’intervention divine. Pour Israël, Dieu crée un couloir ferme et sec au milieu de la mer. Pour Pierre, Dieu crée un chemin sur les eaux, comme si elles étaient fermes sous ses pieds.

Mt 14,19 : Pierre descendit de la barque et <u>marcha sur les eaux</u> .	Ex 14,29 : Mais les Israélites <u>marchèrent au sec<sup>80</sup> au milieu de la mer</u> ; les eaux étaient pour eux une muraille à leur droite et à leur gauche.
--	---

Avec ce que nous avons déjà vu au sujet du sens du verbe « marcher » dans Matthieu, on peut dire que dans les deux textes, le salut est décrit comme une marche nouvelle miraculeuse, une nouvelle création.

La similitude du salut est marquante : Israël est sauvé des eaux par YHWH et Pierre est sauvé des eaux par Jésus<sup>81</sup>. Pierre est ici le disciple exemplaire qui représente tous les autres. Les liens textuels sur lesquels se posent les similitudes des actes de salut sont les suivants :

<b>Matthieu 14 : Jésus et Pierre</b>	<b>Exode 14 : YHWH et Moïse (in LXX)</b>
14,30 : « <u>SEIGNEUR</u> sauve moi ! » 14,31 : Aussitôt Jésus étendit <u>la main</u> le saisit... 14,31 grec : Εὐθέως δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπελάβετο αὐτοῦ.	14,16 : « <u>Étends ta main</u> sur la mer et fends-la » 14,16 LXX : καὶ ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου ἐπὶ τὴν θάλασσαν καὶ ῥήξον αὐτὴν 14,30 : Ce jour-là, <u>le SEIGNEUR (YHWH) sauva</u> Israël de la main des Égyptiens ; Israël vit les Égyptiens morts sur le rivage de la mer. 14,31 : Israël vit par <u>quelle main puissante</u> le SEIGNEUR (YHWH) avait agi contre l’Égypte.
14,31 : (Jésus) lui dit : « Petite foi ( <i>oligopiste</i> ), <u>pourquoi</u> as-tu douté ? »	14,15 : Le SEIGNEUR (YHWH) dit à Moïse : « <u>Pourquoi</u> cries-tu vers moi ? » Ils mirent leur foi dans le SEIGNEUR et en Moïse, son serviteur.

<sup>80</sup> Hébreu : *iabaschah* : « le sec ». C’est le terme utilisé dans l’action horizontale de séparation des eaux dont le créateur Dieu est l’auteur, pour que la terre sèche apparaisse (Gn 1,9). L’Exode est une nouvelle création.

<sup>81</sup> Pierre marche d’abord sur les eaux et ensuite coule. C’est seulement quand Pierre

Au cœur du récit, le Seigneur sauve ! Les deux actes de salut de YHWH//Jésus en faveur d'Israël et de Pierre sont accomplis en utilisant l'expression tendre la main. Cette expression commune est remarquable ! Pour Israël la mer va se fendre, et les Israélites pourront marcher à pied sec au milieu de la mer. Quant à Pierre il est remis debout sur le dallage invisible mais solide sur les eaux, et il pourra marcher vers la barque. Dans les deux cas, la foi/confiance est en jeu<sup>82</sup>.

## *Résumé intermédiaire*

Tout d'abord essayons de résumer en quelques mots les acquis de notre lecture jusqu'ici au sujet de Jésus qui marche sur la mer, à la lumière de Matthieu 28 et Exode 14 essentiellement.

En cours d'exposé, le récit a pris des dimensions larges et vastes.

Tout dans ce récit pointe vers trois grandes réalités : 1) la réalité des origines, celle de l'état des éléments avant la création de la vie (Gn 1,2) ; 2) la réalité du grand acte de salut de YHWH créateur qui crée Israël (Ex 14) ; 3) le commencement de la réalisation finale, le nouveau commencement de toutes choses, la résurrection de Jésus qui a été crucifié (Mt 28). Nous sommes dans un récit qui englobe en lui la première création, la libération/création d'Israël (Ex 14) et la nouvelle Création dans la résurrection de Jésus crucifié. Et pour terminer la nouvelle création englobe en elle la création d'un peuple. Car Jésus, le ressuscité qui a été crucifié, crée en Israël un peuple à partir de lui-même : la communauté des apprentis (disciples) de sa vie et de sa mission (Mt 28,19), tout d'abord Juifs, puis de toutes les nations.

Or Jésus oblige ses disciples à passer de l'autre côté de la mer. Ce passage évoque l'exode. Car le passage au travers de la mer qui les tourmente représente un danger de mort comme le passage de la mer des Joncs pour les Israélites. Pour les disciples, passer de l'autre côté c'est comme passer au travers de la mort.

Après une nuit de veille, comme YHWH dans l'Exode, Jésus vient vers les siens en marchant sur la mer.

Il vient d'une part comme YHWH souverain qui exerce l'autorité royale sur la terre comme dans le ciel. Cette autorité il la reçoit de son Père dans sa résurrection d'entre les morts. Son autorité s'exerce

---

coule qu'on réalise de quoi il est sauvé. Le texte de Mt 14 est prophétique. C'est dans l'annonce de la Bonne Nouvelle de la résurrection de Jésus, que les humains peuvent se tourner vers Dieu et recevoir le pardon et le salut.

<sup>82</sup> Les liens intertextuels de Mt 14 et Ex 14 sont nombreux. Nous en avons quatre ici : sauver, Seigneur, tendre la main, foi.

sur la mer, sur le monde visible et sur le monde invisible en particulier celui des puissances mauvaises.

Mais il vient aussi comme YHWH qui sauve. Il sauve, de manière exemplaire et très personnelle, Pierre de la mort par noyade. Il lui tend la main, tout comme YHWH dans l'Exode a tendu la main (par Moïse) pour sauver Israël. Mais il sauve aussi de manière plus globale tous les disciples dans la barque, car dans sa présence, le vent tombe. Jésus vient comme YHWH qui sauve, ce qui est son nom.

Jésus marche sur la mer comme YHWH qui sauve, dans sa puissance de résurrection. Il vient vers ses disciples comme ressuscité, victorieux de toutes les puissances du mal qui tourmentent la barque où sont les disciples. Devant lui le vent contraire tombe. Sa puissance amène le pardon et rend la marche au paralytique, aux boiteux également, et elle libère aussi les démonisés. Jésus l'exerce dans la vie des disciples et puis Jésus va continuer au travers d'eux à guérir, libérer, ouvrir les yeux, les oreilles et redonner une marche nouvelle aux humains dans toutes les nations.

Le passage de la mer amène aussi à un nouveau type de présence de Jésus qui conduit à une nouvelle relation à lui et tout d'abord à l'adoration. Ce qui est aussi le chemin de l'exode pour Israël<sup>83</sup>. Les disciples, séparés de leur Seigneur pendant la nuit, vont être obligés de passer de sa présence physique proche à un autre type de présence, qui est justement « mis en scène » par Jésus qui marche sur la mer comme Seigneur et Sauveur. La résurrection de Jésus est l'inauguration du nouveau mode de présence de Dieu sur la terre. Jésus EST et sera Emmanuel éternellement. On ne saurait trop insister sur cette nouveauté radicale de la présence dans l'Esprit de YHWH qui est roi du ciel et de la terre et qui est YHWH qui sauve. Il est Jésus Seigneur, le Fils du Père, qui règne et qui sauve dans sa croix et sa résurrection. De plus sa présence ouvre la relation intime avec le Père, la prière au Père, les mots du Père céleste à ses enfants : « Courage, n'aie plus peur ! »

Apprendre à marcher par la confiance en Jésus dans la réalité de cette nouvelle présence victorieuse, libératrice, guérissante de Jésus, c'est l'application concrète du miracle de ce récit. C'est ce que Pierre va expérimenter. Quel est donc le sens de la marche de Pierre sur les eaux, également à la lumière d'Exode 14 ?

---

<sup>83</sup> Le chemin de la délivrance d'Israël amène à l'adoration face à la présence nouvelle et glorieuse de YHWH Dieu au-dessus des chérubins dans le tabernacle. Je ne peux malheureusement pas développer ceci dans ce texte. Lire le livre magnifique de L. Michael Morales, *Who Shall Ascend the Mountain of the Lord, A Biblical Theology of Leviticus*, NBST, Downers Grove/Illinois, Apollos, Inter Varsity Press, 2015.

# Pierre marche sur les eaux, coule et il est sauvé.

## Rencontre

Le récit de l'interaction de Jésus et de Pierre est une vraie rencontre, une rencontre personnelle, transformante entre Dieu et l'humain. Jésus se présente aux disciples, dont Pierre, avec les mots de YHWH dans l'AT : « Courage, je suis, n'ayez pas peur » (14,27). Pierre répond à cette parole de présentation de soi de Jésus par : « Seigneur<sup>84</sup>, si c'est toi, ordonne-moi de venir vers toi sur les eaux » (14,29). Il reprend le « Je suis » (ἐγώ εἰμι) de Jésus par le « si c'est toi » (εἰ σὺ εἶ), tout disposé à aller vers Jésus avec audace et confiance sur les eaux.

On se demande toujours si la motivation de Pierre est saine ou s'il a une volonté de briller devant les autres. Ces soupçons sont parfois exagérés parce que l'on ne met pas en évidence la nature, le sens profond de cette marche vers Jésus et son lien avec un nouveau mode de présence de Jésus au travers de sa résurrection. Pierre est toujours prêt à suivre Jésus. Même dans la mort. Certes il est présomptueux de ses propres forces parfois. Mais son désir ici est sans doute juste : aller à la rencontre de Jésus qui vient à lui dans ce nouveau mode de présence. Jésus répond immédiatement à sa demande : « Viens » (14,29).

Cette invitation est puissante. Jamais Jésus ne cautionne le désir de briller devant les autres, de vouloir être leur supérieur, ou de se faire un nom. Ce « viens » de Jésus est simple, direct, positif, il exprime son désir. Celui qui lit l'Évangile entend aussi pour lui-même : « Viens ! » Ou, si je m'adresse moi-même à mon lecteur : Il est venu pour que tu viennes à lui. L'Évangile du Royaume résonne ici : « Viens ! ».

Pierre descend de la barque et marche sur les eaux et vient vers Jésus (29). Dans l'Évangile, sans cesse Jésus vient vers les autres, et sans cesse des personnes viennent à lui. Ici nous voyons ce double mouvement, même dans la forme symétrique du texte, que l'on peut représenter sous forme de chiasme autour du « viens » !

- a      Jésus vient vers les disciples  
b      *marchant* sur la mer.  
        Pierre dit à Jésus : Ordonne-moi de venir vers toi  
        Jésus lui dit : Viens !  
b'      Pierre *marche* sur les eaux  
a'      et vient vers Jésus

<sup>84</sup> Chez Matthieu les disciples s'adressent à Jésus en l'appelant « Seigneur » : 8,21.25 ; 14,28, 16,22.

Ainsi nous est décrit un chemin de rencontre « au sommet » au-dessus des eaux ! Dans le temps qui suivra la résurrection, les rencontres avec Jésus ne se feront plus dans le naturel, mais dans la réalité de foi invisible. Jésus continue de venir vers les humains et eux de venir vers lui. C'est le Ressuscité qui vient vers les humains et c'est lui aussi qui crée le chemin miraculeux (sur les eaux) qui permet aux humains de venir à lui.

La marche de Pierre sur les eaux est rendue possible seulement par la marche de Jésus sur la mer. Pierre participe au miracle de Jésus. Le langage théologique de la participation est illustré ici de manière très belle. Pierre va participer de manière avancée à la résurrection de Jésus. C'est la résurrection qui permet la rencontre dans le monde nouveau postpascal ainsi que la marche dans les nouvelles réalités inaugurées par elle.

Il s'agit donc ici d'une participation à une réalité en Jésus, nouvellement créée, non accessible aux humains à partir de leurs propres ressources. Voilà pourquoi la marche sur les eaux n'est possible que dans la foi. La foi comme confiance en un autre que soi, Jésus divin. C'est une foi appuyée sur une réalité invisible, nouvelle création pascalle, une réalité qui se trouve en Jésus et en lui seulement : Sa présence, sa résurrection.

Jésus, à plusieurs reprises, encourage, valorise et même admire la confiance que des hommes ou des femmes placent en lui. Ici aussi. Il ne ferait pas de reproche à Pierre d'avoir douté, s'il ne voulait pas encourager la foi de Pierre. Ce n'est pas que Pierre a eu une foi trop grande (présomptueuse)<sup>85</sup>. Jésus, au contraire lui reproche sa foi trop petite qui l'a fait vaciller. Comme nous l'avons déjà vu, les disciples voyant le Ressuscité, doutent aussi, en tout cas certains d'entre eux. Voir le Ressuscité<sup>86</sup> et avoir confiance : oui ce sont deux réalités capitales pour le monde postpascal.

*(Suite page suivante)*

---

<sup>85</sup> Et bien sûr la présomption est un risque réel de la marche du chrétien. On raconte que des chrétiens coréens ont essayé la marche littérale sur les eaux et dans leur présomption sont morts noyés. Je n'ai pas retrouvé la référence à ce triste récit. Ici Pierre ne prend pas l'initiative du « miracle » mais il demande à Jésus l'autorisation non pas d'abord du miracle mais de venir vers lui. La focalisation n'est pas sur le miracle mais sur « aller vers Jésus ».

<sup>86</sup> Le voir passe aussi du voir physique à un voir de saisie spirituelle. Je ne peux développer ici l'usage des sens spirituels dans les Évangiles.

## Pierre a peur !

Un seul verset bien ciselé raconte l'événement. Au cœur de la construction de type chiasique se trouve le vécu terrible : Pierre commence à couler (καταποντίζεσθαι).

Matthieu 14,30

Mais, voyant	(βλέπων δέ)
le vent fort,	(τὸν ἄνεμον ἰσχυρὸν)
il eut peur,	(ἐφοβήθη)
et, commençant	(καὶ ἀρξάμενος)
à couler	(καταποντίζεσθαι),
il s'écria :	(ἔκραξεν)
« Seigneur,	(Κύριε)
sauve-moi ! »	(σῶσόν με.)

Le regard de Pierre oscille, vacille : au lieu de voir Jésus et lui d'abord, il voit le vent, et de nouveau il est saisi de peur. Sa vision se focalise sur les éléments déchaînés, surtout sur le vent. Les vagues qui pourtant sont ici certainement impressionnantes ne sont pas mentionnées. Il est par ailleurs étonnant d'utiliser le verbe « voir » avec le vent. Le vent, on en ressent la force, ou bien on entend son bruit mélangé au bruit des flots, mais on ne voit pas vraiment le vent. Le vent est invisible et en plus il fait nuit ! La manière de parler oriente vers un regard sur l'invisible<sup>87</sup>.

La peur est clairement ici une manifestation de la confiance qui s'effrite. Ce n'est pas la bonne crainte de Dieu mais la peur qui paralyse et qui détourne le regard de Dieu pour le tourner vers soi et ce qui est autour de soi. Regard vers Jésus et confiance en lui, ou bien regard vers le vent et peur en soi, ce sont des opposés fréquents dans les Écritures. La marche dans la nouvelle réalité du salut, n'est possible qu'avec le regard fixé sur Jésus dans la confiance en lui. Magnifiquement décrite ici est la participation à ce que Jésus seul peut faire et à ce que lui seul ouvre pour l'humain. Pas en nous, mais en lui est le salut qui vient de sa résurrection d'entre les morts. Pas en nous mais en lui est la possibilité de marcher sur les eaux dans la nouveauté du salut. La confiance est l'attachement spirituel à Jésus, le lien invisible et caché qui nous unit à sa réalité à lui et nous y fait participer.

Avant de parler de Pierre qui coule, il nous faut encore dire un mot sur la question de Jésus : « Homme de petite foi, pourquoi as-tu

<sup>87</sup> Le regard sur les puissances invisibles contraires qui créent le tourment dans le cœur, ou bien le regard de confiance posé sur Jésus.

douté ? » (14,31). Pierre est qualifié de petite foi. De premier abord cette remarque offusque un peu le lecteur ! Pierre n'a-t-il pas démontré déjà une foi remarquable ? Mais si l'on prend la remarque de Jésus comme la correction claire mais bienveillante d'un mentor pour son disciple on peut creuser un peu plus loin.

La foi/confiance a pour objet Jésus ressuscité, lui qui se manifeste tel par sa marche sur la mer ; la confiance est définie par sa résurrection. Toute diminution de la réalité de la résurrection rend immédiatement la foi fragile, petite. Jésus ne mesure pas la foi de Pierre par rapport à Pierre. Comme si Pierre pouvait gérer sa foi à la manière d'une capacité mentale ou sentimentale, ou par un exercice de la volonté. La foi n'est pas de l'ordre du « naturel », une propriété que Pierre possède en lui-même, mais elle se réfère à Jésus ressuscité. La foi de Pierre est mesurée à la réalité de la résurrection de Jésus<sup>88</sup>. Cette réalité est tellement immense et majestueuse, que la saisir si peu paraît *incroyable*. Le pourquoi de Jésus peut alors se comprendre comme un pourquoi de surprise<sup>89</sup>.

### *Pierre coule et les mots de la passion*

Commençons par une remarque très éclairante de U. Luz : « Matthieu décrit la peur de Pierre avec les mots de la passion »<sup>90</sup> ! Et pas seulement la peur, mais aussi le fait qu'il coule et va se noyer.

Pour expliciter cela, voyons d'abord comment Matthieu utilise les mots du Psaume 69 (LXX 68) pour décrire la passion de Jésus. Pour rendre la chose claire, explicitons en premier deux allusions au Psaume 69 (LXX 68) dans la passion de Jésus selon Matthieu :

Mt 27,34 ἔδωκαν αὐτῷ πιεῖν ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον	Mt 27,34 ils lui donnèrent à boire du vin mêlé de <u>fiel</u>	Ps 68,22a LXX καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου <u>χολήν</u>	Ps 68,22a LXX en français Et ils m'ont donné du <u>fiel</u> pour nourriture
Mt 27,48 πλήσας τε ὄξου, καὶ περιθεις καλάμω, <u>ἐπότιζεν</u> αὐτόν.	Mt 27,48 l'ayant remplie de <u>vinaigre</u> et mise au bout d'un roseau, il lui <u>donna à boire</u> .	Ps 68,22b καὶ εἰς τὴν δίψαν μου <u>ἐπότισάν</u> με ὄξος.	Ps 68,22b et dans ma soif ils m'ont <u>donné à</u> <u>boire du vinaigre</u> .

<sup>88</sup> Résurrection qui est figurée par la marche de Jésus sur la mer.

<sup>89</sup> Et en arrière-plan on peut lire peut-être l'origine de toute faute : l'incrédulité, le manque de confiance en Dieu en tant que Dieu fiable, d'amour et de vérité.

<sup>90</sup> Ulrich Luz, *Matthew 8–20*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 2001, p. 321.

Nous y trouvons la mention du fiel et du vinaigre que l'on donne à boire à Jésus. La première boisson, du vin mêlé de fiel juste avant que Jésus ne soit crucifié (Mt 27,34), la seconde juste avant qu'il ne meure (Mt 27,48).

Ensuite ce Psaume commence par des mots que Jésus aurait pu s'approprier sur la croix, mais aussi que Pierre, en commençant à couler, aurait pu accueillir comme ceux de sa propre expérience. D'ailleurs Pierre, en coulant, s'adresse à Jésus avec les mots-mêmes du début de ce Psaume : « Sauve-moi ô Dieu »<sup>91</sup>. D'où la remarque de Ulrich Luz plus haut. Voici le début poignant de ce Psaume :

### Psaume 68 LXX

- 2 Sauve-moi ô Dieu (Σῶσόν με, ὁ θεός)  
Car les eaux me viennent jusqu'à la gorge  
(ὅτι εἰσήλθοσαν ὕδατα ἕως ψυχῆς μου)
- 3 J'enfonce dans la boue de la profondeur  
(ἐνεπάγην εἰς ἰλὺν βυθοῦ)  
Et il n'y pas de fond (καὶ οὐκ ἔστιν ὑπόστασις)  
Je vais dans la profondeur de la mer  
(ἦλθον εἰς τὰ βάθη τῆς θαλάσσης)  
Et la tempête m'a submergé (καὶ καταγίγς κατεπόντισέν με)<sup>92</sup>.

Ces mots décrivent bien l'expérience de quelqu'un qui s'enfonce dans les eaux et va se noyer.

Et il est légitime d'associer ces versets du Psaume à Pierre, à cause d'un 2<sup>e</sup> lien textuel précis entre le Psaume et Mt 14,30, ceci au travers du verbe « couler/s'enfoncer/être submergé (καταποντίζεσθαι). « La tempête m'a submergé (κατεπόντισέν με) » (LXX Ps 68,3) dit le psalmiste ! Et « Pierre commença à couler ou être submergé (καταποντίζεσθαι) » (Mt 14,30).

Ainsi le Psaume 69 (LXX 68) est associé chez Matthieu à la fois à Pierre et à Jésus. Mais à la différence de Pierre qui sera sauvé de la mort par Jésus, Jésus lui mourra vraiment<sup>93</sup>. On se rappelle les moqueries sarcastiques qu'on adresse à Jésus crucifié : « Sauve-toi toi-même » (Mt 27,40). Le Seigneur passe par la mort en croix, justement pour sauver l'humanité, pour le pardon des péchés. Pour sauver Pierre et tous les disciples après lui.

---

<sup>91</sup> « Sauve-moi Seigneur » (Mt 14,30) dans la bouche de Pierre.

<sup>92</sup> On peut encore ajouter LXX : Ps 68,15-16.

<sup>93</sup> La mort en croix a pour cause essentielle l'asphyxie.

Le verbe *katapontizomai* n'apparaît que deux fois dans le NT, les deux chez Matthieu, les deux avec une référence à la mer et la mort (14,30 et 18,6). Voici la seconde occurrence : « Mais si quelqu'un devait causer la chute d'un de ces petits qui mettent leur foi en moi, il serait avantageux pour lui qu'on lui suspende une meule de moulin autour du cou, et qu'on le noie (littéralement qu'il soit submergé) au fond de la mer (καὶ καταποντισθῆ ἔν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης. » (18,6). La mer est à nouveau le lieu de jugement qui amène à la mort en submergeant celui qui y est soumis.

Nous avons déjà observé les résonances de Matthieu 14 avec Exode 14. Au travers du verbe *katapontizomai* (couler/s'enfoncer/être submergé), nous allons montrer que nous sommes à nouveau ramenés à cette correspondance analogique entre notre récit et l'exode, cette fois avec le thème du jugement et de mort.

### *Jésus, Pierre, l'Exode et la Croix*

Durant l'exode, le salut pour la vie des Israélites signifie aussi le jugement dans la mort des Égyptiens.

Tout commence par un vent qui souffle la nuit. C'est le vent qui est la cause de ce qui suit dans les deux récits de Mt 14 et Ex 14. C'est le vent que voit Pierre qui entraîne sa peur et son enfoncement dans la mer.

<b>Matthieu 14</b>	<b>Exode 14</b>
À la quatrième veille <u>de la nuit</u> (20) Le <u>vent</u> était contraire (24)	Le SEIGNEUR refoula la mer <u>toute la nuit</u> par un puissant <u>vent</u> d'est ; il mit la mer à sec, et les eaux se fendirent (21)

Le résultat du vent pour les Israélites c'est le chemin sec au travers de la mer, et donc leur salut. Le résultat pour les Égyptiens est un jugement de mort : « L'eau, qui reprenait sa place, couvrait les chars, et les écuyers, et toute l'armée du Pharaon : de tous ceux qui, derrière Israël, étaient entrés dans la mer, il n'en échappa pas un seul » (LXX Ex 14,28)<sup>94</sup>.

C'est Exode 15,4 qui décrit le plus le clairement la chose (LXX) : « Il (le SEIGNEUR) a précipité dans la mer les chars du Pharaon et son armée, et les grands de son royaume montés sur des chars ; Il les

<sup>94</sup> LXX : τὸ ὕδωρ ἐκάλυπεν τὰ ἄρματα καὶ τοὺς ἀναβάτας καὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν Φαραῶ τοὺς εἰσπεπορευμένους ὀπίσω αὐτῶν εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ οὐ κατελείφθη ἐξ αὐτῶν οὐδὲ εἷς. (LXX Ex 14,28).

a submergés (κατεπόντισεν) dans la mer Rouge »<sup>95</sup>. C'est ici que l'on retrouve le verbe *katapontizô* (s'enfoncer/être submergé) cette fois attribué au SEIGNEUR qui juge les Égyptiens en les noyant !!!

Dans le récit de l'Exode, les Israélites marchent à pied sec et ensuite les Égyptiens sont submergés par la mer. Dans le cas de Mt 14, Jésus marche victorieux sur la mer, Pierre avec lui, et ensuite Pierre expérimente ce dont il est sauvé : être submergé (*katapontizomai*) par les eaux de mort. Dans l'Évangile c'est Jésus seul qui fera l'expérience d'être submergé (Psaume 69). Ni Pierre, ni les ennemis de Jésus n'iront à la mort. Il n'y a pas de Pharaon ni de troupes armées ni de chars, qui sont submergés<sup>96</sup>.

### *Pierre, Jésus, l'Exode et la Croix : Jésus étendit la main*

Pierre est sauvé parce qu'au moment où il est submergé, aussitôt Jésus étend la main et le saisit (Mt 14,30).

Quand Jésus étend sa main dans l'Évangile, son geste sauve. Jésus tend la main vers un lépreux qui s'étant approché de lui se prosterne devant lui et lui demande d'être purifié de la lèpre<sup>97</sup>. « Aussitôt il fut purifié de la lèpre » (Mt 8,3). Le mouvement peut aussi aller dans l'autre sens : dans le cas de l'homme à la main sèche<sup>98</sup> Jésus lui commande : « Étends ta main » (12,13). Et l'homme « l'étendit et elle devint saine comme l'autre » (12,13). Une seule autre fois Jésus étend sa main, c'est lorsque sa mère et ses frères cherchent à lui parler<sup>99</sup>. Il pose la question à sa famille : « Qui est ma mère et qui sont mes frères ? Puis il tend la main vers ses disciples et dit : 'Voici mère et mes frères'. Car celui qui fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là est mon frère, ma sœur, ma mère » (12,48-50). La main étendue qui sauve est la même que celle qui désigne la famille du Père. L'acte de salut envers Pierre, figure pour tous les disciples présents et à venir, est en même temps un acte d'intégration dans la famille du Père céleste. Dans Matthieu 14, nous avons déjà entendu dans la bouche de Jésus la parole d'affirmation de sa présence divine (« Je suis ») mais aussi la parole d'un père (« courage »). Jésus qui

---

<sup>95</sup> LXX : ἄρματα Φαραω καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ ἔρριψεν εἰς θάλασσαν, ἐπιλέκτους ἀναβάτας τριστάτας κατεπόντισεν ἐν ἐρυθρᾷ θαλάσῃ.

<sup>96</sup> Avec humour : mais chez Matthieu il y a les cochons qui se noient dans la mer!!!

<sup>97</sup> Récit en Mt 8,1-4.

<sup>98</sup> Récit en Mt 12,9-14.

<sup>99</sup> Mt 12,46-50.

sauve de sa propre main Pierre des eaux de la tourmente et de la mort, est aussi celui qui le désigne comme membre de sa famille (Mt 12).

Finalement la dernière fois que quelqu'un étend la main dans l'Évangile, c'est aussi pour sauver ou essayer de sauver, mais cette fois de manière violente, car c'est pour prendre son épée et couper l'oreille du serviteur du grand prêtre afin d'empêcher l'arrestation de Jésus<sup>100</sup>. Mais Jésus se distance radicalement de ce geste, et dégage son propre chemin de toute violence. La violence des humains tombera sur lui. Mais il ne répondra pas par la violence.

Dans le grand acte de libération d'Israël, l'exode, étendre la main est un geste de vie ou de mort. Dieu donne l'ordre à Moïse d'étendre la main (14,16), et de fendre la mer. Ce qu'il fait (14,21) et dans un langage cosmologique rappelant Genèse 1, il est dit qu'un vent d'est met la mer à sec, et les eaux se fendirent (καὶ ἐσχίσθη τὸ ὕδωρ). Le peuple d'Israël peut traverser la mer à sec : c'est la vie pour eux. Et Dieu dit ensuite à Moïse d'étendre la main (14,26), ce qu'il fait (14,27) et la mer revient à sa place habituelle. Les Égyptiens qui les poursuivent sont engloutis par les eaux. C'est la mort pour eux (14,30). Et c'est la célébration de YHWH et de sa main droite dans le chant de Moïse avec le refrain de Myriam. « Qui est comme toi YHWH parmi les dieux ? Qui est comme toi magnifique en Sainteté ? » (Ex 15,11). « Tu as étendu ta main droite et la terre les a engloutis » (14,12). C'est-à-dire les ennemis de YHWH sont morts, « la mer les a recouverts ; ils se sont enfoncés comme du plomb dans les eaux magnifiques » (15,10).

Nous avons vu les analogies entre le récit de l'Exode et le récit de la marche sur la mer. Mais dans une analogie les différences sont tout aussi significatives que les similitudes. Dans Mt 14, marcher au sec c'est marcher sur les eaux, dans la puissance de Jésus révélé comme ressuscité et victorieux des puissances cosmiques. La manifestation de salut pour Pierre c'est marcher sur les eaux. Mais il coule, exactement comme les Égyptiens, il s'enfonce dans les eaux, et il risque de mourir exactement comme eux, dans la nuit, sous le vent, sous les vagues, englouti par la mer. Quand Jésus étend sa main ici c'est le salut et la vie pour Pierre alors qu'il est à la place des Égyptiens. Il est sauvé, par Jésus, sans pour autant que cela coûte la vie à d'autres humains. Les eaux ne se referment pas sur d'autres humains quand Jésus tend la main, du moins pas encore. Celui qui expérimentera de couler pour que Pierre soit sauvé c'est Jésus le Fils de Dieu, qui est crucifié (Mt 27,35). Jésus meurt, probablement d'asphyxie,

---

<sup>100</sup> Mt 26,51-54. Matthieu ne le nomme pas. Jean l'identifie à Pierre ! (Jn 18,10).

en poussant un grand cri. À ce moment-là ce ne sont pas « les eaux qui se fendirent » (Ex 14,21 : καὶ ἐσχίσθη τὸ ὕδωρ) mais le voile du temple, de haut en bas (Καὶ ἰδοῦ, τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο ἀπὸ ἄνωθεν ἕως κάτω, Mt 27,51). Et la terre à ce moment-là n’engloutit plus, mais s’ouvre pour laisser sortir des morts<sup>101</sup>.

Les parallèles sont stupéfiants.

<b>Matthieu 27,51</b>	<b>Exode 14,21-22</b>
« <i>Et voici, le voile du Temple se fendit</i> »	« <i>Et l’eau se fendit</i> »
En grec : Καὶ ἰδοῦ, τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ <u>ἐσχίσθη</u>	καὶ <u>ἐσχίσθη</u> τὸ ὕδωρ
« <i>Se fendit en deux</i> » (εἰς δύο) donnant ainsi accès au lieu très saint	« <i>Les eaux étaient pour eux un mur<sup>102</sup> à leur droite et à leur gauche</i> » comme une porte et un long couloir vers la délivrance.
<b>Matthieu 27,52</b>	<b>Exode 15,12</b>
« <i>Les pierres se fendirent et les tombeaux s’ouvrirent</i> »	« <i>La mer les a recouverts</i> » (Ex 15,10) « <i>La terre les a engloutis</i> » (Ex 15,12) « <i>Ils deviennent muets comme une pierre</i> » (Ex 15,16)
<b>Matthieu 27,52</b>	<b>Exode 14,30</b>
« <i>Et de nombreux corps des saints étant endormis se réveillèrent</i> »	« <i>Israël vit les Égyptiens morts sur le rivage</i> »

Arrivés à cet endroit, il vaut sans doute mieux arrêter, contempler, adorer, et laisser l’amour immense de Dieu en Jésus nous saisir, lui qui prend la place de l’Égyptien dans la mer, afin d’ouvrir un chemin de salut pour chacun de nous.

## Conclusion

«*Les empreintes de ses pas tiennent ferme sur les eaux*», Ode de Salomon 39,10<sup>103</sup>.

<sup>101</sup> LXX : Καὶ ἰδοῦ, τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο ἀπὸ ἄνωθεν ἕως κάτω : καὶ ἡ γῆ ἐσεισθη : καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν :

<sup>102</sup> «*Le mur*», en grec : τεῖχος.

<sup>103</sup> D’après Pleiade, *La Bible, Écrits intertestamentaires*, p. 738 (légèrement adapté).

Au cours de cette exploration exégétique et théologique des synthèses intermédiaires ont déjà été faites, aussi n'est-il pas nécessaire d'être long ici.

Nous avons posé 6 questions au départ.

La première cherchait la raison pour laquelle Jésus oblige ses disciples à faire cette traversée dangereuse alors que lui va prier. Avec les liens de Mt 14 et Mt 28 nous avons mis en évidence que Jésus désire sans doute préparer ses disciples à son nouveau mode de présence tel qu'il sera après sa résurrection.

La seconde question se demandait la raison de l'étrange façon de Jésus de venir rejoindre ses disciples. La réponse se trouve dans les liens avec la résurrection de Jésus et nous permet de comprendre le miracle comme acte prophétique annonçant sa résurrection et aussi son autorité sur la terre dans sa victoire sur la croix. La dimension cosmique du récit s'ouvrait aussi à nous et la portée révélatrice de cet acte commençait à prendre du sens.

La troisième question évoquait spécifiquement le sens de la prière de Jésus toute la nuit jusqu'à la 4<sup>e</sup> veille. Ce détail précis nous a ouvert les premiers liens de Matthieu 14 avec Exode 14. Ce qui a permis une richesse exégétique et théologique insoupçonnée au départ, avec laquelle nous venons de terminer, en pointant sur la croix de Jésus qui sauve Pierre des eaux sur lesquelles il a marché à sec.

La quatrième question était celle du sens de la marche de Pierre sur les eaux, construite en parallèle avec la marche de Jésus sur la mer, d'après la structure du récit proposée. Au travers de la réalité du verbe « marcher » chez Matthieu, et des différentes dimensions cosmiques et salvatrices du récit, nous avons vu qu'il s'agissait surtout de rencontrer Jésus de manière nouvelle, dans son nouveau mode de présence postpascal. Et il s'agissait de marcher dans cette nouvelle réalité inaugurée – un début de la nouvelle création – par la résurrection de Jésus. La réalité du « Je suis » de Jésus où il se présente lui-même dans les termes de YHWH souverain de la terre et de YHWH sauveur nous révèle la manière dont il va venir vers les disciples comme ressuscité divin. Une telle rencontre et une telle marche ne sont pas dans les possibilités humaines et donc s'appuient, par la confiance, dans ce que le Père seul peut faire et créer de neuf dans la résurrection du Crucifié.

La cinquième question portait sur le pourquoi de deux récits de tempête chez Matthieu. Nous ne l'avons pas abordée vraiment, en ayant pourtant des éléments de réponse après la lecture de Mt 14. Il est bon dans une conclusion de laisser des questions ouvertes. L'exé-

gèse et la théologie sont des espaces ouverts de révélation et de rencontre avec Dieu.

La sixième question est celle du pourquoi la confession de la filialité divine de Jésus a-t-elle lieu là, à la fin du récit. Peut-être qu'en ayant parcouru ce travail, et perçu les dimensions cosmiques de nouvelle création du récit, les rapports avec la grande libération d'Israël par YHWH dans l'Exode, et les liens profonds avec les récits de résurrection et même la croix, nous aussi nous serons encouragés à voir dans la marche sur la mer plus qu'un miracle spectaculaire et incompréhensible ! Mais à y voir la révélation par le Père de son Fils, le dévoilement de la réalité de l'œuvre cosmique par le Fils et le Père, celle qui inaugure une nouvelle création par un sauvetage complet de l'humanité de son péché et de la mort, ceci au travers de Jésus mort et ressuscité. Et peut-être nous revisiterons pour nous-mêmes, à la suite du disciple « paradigmatique » Pierre, la question de ce que signifie rencontrer avec confiance Jésus Fils de Dieu présent personnellement mais invisiblement dans l'Esprit. Lui qui porte avec lui et en lui cette nouvelle réalité libératrice, guérissante, redonnant vie et courage, libérant de la peur et des tourments même dans la proximité de la mort. En relisant l'Évangile de Matthieu à cette lumière nous pourrions nous aussi nous prosterner dans la prière d'adoration devant Jésus le Fils du Père par qui tout cela est accompli.

Parfois, tout concrètement, quelqu'un peut être sauvé par Jésus comme Pierre qui coule dans les eaux. Nous avons une amie, adulte maintenant, Lydia, qui, à l'âge de 7 ans, a vécu un miracle au Burkina Faso, un miracle qui a été pour elle le déclencheur de sa conversion à Jésus. Après un temps de fortes pluies et avoir joué avec une amie, elle rentre chez elle en chantant, en sautant dans les flaques d'eau qui s'étaient formées le long du chemin. Attirée par une très belle flaque, elle saute dedans toute joyeuse et à pieds joints. Or elle ne pouvait pas le savoir : c'était l'ouverture d'un puits profond de 6,5 m, un puits sans rebord et recouvert par la flaque. Elle ne sait pas nager et coule tout au fond dans l'eau boueuse, comme une pierre. Et au moment où elle touche le fond, immédiatement et soudainement, elle sent une présence qui la remonte rapidement à la surface comme l'aspirant vers la lumière, et qui l'aide à franchir le bord qui était très glissant. Ce jour-là elle perdra ses sandales restées au fond du puits, et elle donnera sa vie et trouvera la vie en Jésus son sauveur. Quant aux sandales, comme nous arrivions en visite les jours d'après, mon épouse Christine, à qui je dédie cet article, prendra Lydia au marché pour lui en offrir de nouvelles. C'était en 1980. ■

## Bibliographie

- Beale G.K., *A New Testament Biblical Theology, The Unfolding of the Old Testament in the New*, Grand Rapids, Baker Academics, 2011.
- Boxall Ian, *Matthew through the Centuries*, Oxford, Wiley Blackwell, 2019.
- Blomberg Craig L., *Matthew*, The New American Commentary Vol. 22, Tennessee ; Broadman Press Nashville.
- Brown Jeanine K. et Roberts Kyle, *Matthew*, The Two Horizons New Testament Commentary, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2018.
- Crowe Brandon D., *The Last Adam, A theology of The Obedient Live of Jesus in the Gospels*, Grand Rapids/Baker Academic, 2017.
- D'Aquin Thomas, *Commentary on the Gospel of St Matthew*, Translated by Rv. Paul M. Kimball.
- Davies F.B.A. et Allison Dale C., *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. 2 Edinburgh, T. & T. Clark, 1991.
- McDonough Sean M., *Christ as Creator, Origins of a New Testament Doctrine*, Oxford/Oxford University Press, 2009.
- Mitch Curtis and Sri Edward, *The Gospel of Matthew*, Catholic Commentary of Sacred Picture, Baker Academics, 2010.
- Estelle Bryan D., *Echoes of Exodus, Tracing a Biblical Motif*, Downers Grove/IVP Academic, 2018.
- France R.T., *The Gospel of Matthew*, NICTNT, W.B. Eerdmans Publishing Company, 2007.
- Garland David E., *Reading Matthew. A literary and Theological Commentary*, Smyth S. Helwys Publication, 2001.
- Gundry Robert H., *Commentary on Matthew*, Baker Academics, 2010.
- Hagner Donald A., *Matthew 14–28*, World Biblical Commentary, 33B, Dallas Texas, Word Book Publisher, 1995.
- Hauerwas Stanley, *Matthew*, London, SCM, 2006.
- Heil John Paul, *Jesus Walking on the sea*, Analecta Biblica 87, Institut Pontifical Rome, 1981.
- Keener, Craig S., *Mathew*, Downers Grove, IVP Academics, 1997.
- Leithart Peter J., *Jesus as Israel*, vol. 2, West Monroe. Louisiana, Athanasius Press, 2018.

- Luz Ulrich, *Matthew 8–20*, Hermeneia, Mineapolis, Fortress Press, 2001.
- Luz Ulrich, *Matthew 21–28*, Hermeneia, Mineapolis, Fortress Press, 2005.
- Luz Ulrich, *Matthew 1–7*, Hermeneia, Mineapolis, Fortress Press, 2007.
- Madden J. Patrick, *Jesus' walking on the Sea: An investigation of the Origin of the Narrative Account*. BZNW (Beihefte Zur Zeitschrift Für die Neutestamentliche Wissenschaft, Band 81, Berlin, New York, De Gruyter, 1997.
- Nicholls Rachel, *Walking on the Water*, Brill, 2008.
- Nolland John, *The Gospel of Matthew*, NIGTC, W.E. Eerdmans Publishing Company, Paternoster Press, 2005.
- Origène : *The Complete Works of Origen*, Cross linked to the Bible ; Translation : Philip Schaff, Toronto, Ontario, Canada 2016. Format Kindle. (<https://www.amazon.com/Complete-Works-Origen-Books-Cross-Linked-ebook/dp/B01NAFWMCE>; le 7.11.2021) (pp. 1550-1555 pour le commentaire sur Matthieu 14,22-33.
- Patte Daniel, *The Gospel According to Matthew*, A Structural Commentary on Matthew's faith, Philadelphia, Fortress Press, 1987.
- Pennington Jonathan T., *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew*, Supplement to Novum Testamentum 126, Leiden. Boston, Brill, 2007.
- Quarles Charles L., *A Theology of Matthew, Jesus as Deliverer, King and Incarnate Creator, Explorations in Biblical Theology*, USA, Presbyterian and Reformed Publishing, 2013.
- Talbert Charles, *Matthew*, Paideia commentaries on the New Testament, Grand Rapids, Baker Academics, 2010.
- The Fathers of the Church, A New Translation, vol. 125, St Hilary of Poitiers, *Commentary on Matthew*, The Catholic University of America Press, 2012.
- Treier Daniel J., *Introducing Theological Interpretation of Scripture*, Recovering a Christian practice, Nottingham, Apollos, 2008.
- Turner David L., *Matthew*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Baker Academics, 2008.
- Vanhoozer Kevin J. et Treier Daniel, *Theology and the Mirror of Scripture*, London, Apollos, 2016.
- Volf Miroslav, *Captive to the Word of God, Engaging the Scriptures for Contemporary Theological Reflection*, Grand Rapids. Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 2010.

Weinandy Thomas G., *Jesus becoming Jesus, A Theological Interpretation of the Synoptic Gospels*, The Catholic University of America Press, 2016.

Winters, Anna Case, *Matthew*, Belief Theological Commentary on the Bible, Louisville, WJK Westminster John Knox Press, 2015.



# **L'étude de la réception d'un texte biblique : sortir des sentiers battus de l'exégèse**

**par Michaël de  
LUCA,**  
*enseignant  
en langues bibliques,  
Faculté Jean Calvin,  
Aix-en-Provence,  
France*

## **Introduction**

L'exégèse biblique est-elle un travail de professionnel ? Dans un certain sens oui, car elle fait appel à des connaissances précises comme celles des langues anciennes (hébreu, grec, araméen...), à l'histoire et l'archéologie du Proche-Orient ancien, à la maîtrise des outils de la critique textuelle, et j'en oublie. Pour toutes ces raisons, l'exégèse biblique est sans nul doute un travail de spécialiste. De fait, le monde de l'exégèse biblique est parfois un peu étroit et les débats de spécialistes n'atteignent pas nécessairement le chrétien lambda. Pour autant, cela n'empêche pas le chrétien lambda, ni même le non-chrétien, tous deux non-spécialistes, de lire et d'interpréter la Bible pour en tirer quelque chose. Le chrétien cherchera à en tirer quelque chose d'édifiant pour sa vie de foi, le non-chrétien y cherchera sans doute autre chose. Mais tous deux sont lecteurs et interprètes de la Bible à leur façon. Tout ceci est le point de départ de la réflexion qui mène à l'étude de la réception d'un texte biblique.

La chose à dire en premier, et à répéter sans cesse, est la suivante : la méthode dite de « réception » d'un texte biblique ne cherche pas à savoir si les interprétations d'un texte donné sont justes ou fausses, bonnes ou mauvaises. La méthode de réception est d'abord et avant tout une tentative d'établir une carte, ou une photographie, des interprétations qui existent autour d'un texte donné. Cela veut dire que l'étude de la réception est d'abord une méthode descriptive, ce qui ne la rend pas ennuyeuse pour autant, nous le verrons. Dans un deuxième temps seulement, la méthode de réception sera analytique. En particulier, elle cherchera à déceler des tendances d'interprétation, à la fois dans le temps (évolution historique de l'interprétation

d'un texte) et dans l'espace (différentes interprétations dans différents contextes).

Ce préambule étant posé, revenons sur l'établissement récent de la « réception » en tant que méthode et voyons en quoi cette méthode est intéressante. En premier lieu, nous nous attarderons sur des considérations historiques et de définition de la méthode. Ensuite, pour illustrer l'utilisation de cette méthode, nous verrons deux exemples : le premier concerne l'étude de la réception de Jérémie 31 (la nouvelle alliance) parmi les Juifs messianiques ; et le deuxième concernera Jérémie 4 (une vision post-apocalyptique) dans la musique post-rock du groupe *Godspeed*.

## 1) Présentation de la méthode dite de « réception » d'un texte biblique<sup>1</sup>

### *Historique et portée de la méthode*

L'histoire de la réception n'est pas une approche nouvelle en soi. En fait, dès que nous prenons un commentaire pour préparer une étude biblique ou une prédication, nous sommes déjà en train de faire un travail de réception sur le texte puisqu'il s'agit de consulter l'interprétation de tel ou tel exégète (présent ou ancien) au sujet d'un texte donné. Lorsque nous faisons cette démarche, nous mettons naturellement en perspective les interprétations des commentateurs avec notre situation présente et notre opinion personnelle vis-à-vis du texte étudié. C'est donc bien un travail d'étude de la réception, quoi que nous le pratiquions de façon inconsciente.

Comme le rappelle Susan Gillingham dans son étude sur la réception des Psaumes<sup>2</sup>, cette méthode est étroitement liée à l'histoire de l'exégèse (*Wirkungsgeschichte*) telle qu'elle est définie par Gadamer<sup>3</sup>. En cela, l'étude de la réception est proche de la méthode appelée

---

<sup>1</sup> Parce que l'étude de la réception n'est pas seulement l'étude d'un processus historique, quoi que la trajectoire interprétative d'un texte fasse partie intégrante de la méthode, nous préférons parler ici « d'étude de la réception » en tant que méthode plutôt que « d'histoire de la réception » (*reception history*) comme le font les auteurs anglo-saxons que nous allons citer par la suite.

<sup>2</sup> Susan Gillingham, « An Introduction to Reception History with Particular Reference to Psalm 1 », *Revue des sciences religieuses*, 85, n° 4 (2011), pp. 571-599. Consulté le 21 décembre 2021 : <https://journals.openedition.org/rsr/1803>.

<sup>3</sup> « *Wirkungsgeschichte*, as it has been applied in literature from the more philosophical use by Gadamer, is about the history of the impact of the text, from its earliest stages and through many interpretative processes. » Gillingham, « An

l'herméneutique empirique (*empirical hermeneutics*)<sup>4</sup>. Cette méthode met l'accent sur la réception du texte chez le lecteur « normal » et non chez le spécialiste ou l'érudit. En tant qu'approche centrée sur le lecteur (*reader-oriented*), l'herméneutique empirique, tout comme l'étude de la réception, s'intéresse à l'effet que produit le texte sur le lecteur, et aussi à l'usage (l'interprétation) que le lecteur peut en tirer dans son contexte propre<sup>5</sup>.

De plus, l'étude de la réception s'attache à la forme finale du texte en tant qu'objet<sup>6</sup>, les différentes variantes dans l'établissement du texte final étant considérées comme des étapes du processus de réception lui-même. L'étude de la réception, en tant que méthode, va plus loin que les approches historico-critiques traditionnelles en exégèse<sup>7</sup>. Cette méthode contribue ainsi à désamorcer, du moins en partie, les débats liés à la critique historique puisqu'il ne s'agit plus de déterminer quelles sont les sources historiques à l'origine du texte, ni quel est le texte primitif par rapport à ses variantes, mais bien plutôt quel est l'effet que produit le texte final tel qu'il est « reçu », quelle que soit la forme adoptée.

---

Introduction to Reception History with Particular Reference to Psalm 1 », p. 571. Pour une présentation des liens entre l'histoire de la réception et les théories herméneutiques de Hans-Georg Gadamer (1900-2002), auteur de *Wahrheit und Method* (« Vérité et méthode ») paru en 1960, nous orientons le lecteur vers l'introduction de l'ouvrage de référence édité par Michael Lieb, Emma Mason et Jonathan Roberts : *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, Oxford : Oxford University Press, 2011, pp. 19 et suivantes.

<sup>4</sup> Cette approche est exposée et défendue par Hans de Wit dans l'ouvrage qui porte le nom de cette méthode. Cf. Hans de Wit, *Empirical Hermeneutics, Interculturality, and Holy Scripture*, Intercultural Biblical Hermeneutics Series, n° 1 (Printemps 2012), Amsterdam : Foundation Dom Helder Câmara/Vrije Universiteit Amsterdam, 2012.

<sup>5</sup> « We all view the Bible through the prism of our own geographical, ecological, historical, educational, linguistic, cultural, and religious backgrounds, and may fail to realize that members of every other language group do the same. » David J. Clark, « Linguistic and Cultural Influence on Interpretation in Translations of the Bible », in Lieb, Mason et Roberts : *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, p. 219.

<sup>6</sup> « Reception History is concerned with the text as a literary artefact » écrit Gillingham, « An Introduction to Reception History with Particular Reference to Psalm 1 », p. 572.

<sup>7</sup> « Reception History of the Hebrew Bible in essence starts where Historical Criticism ends – with the so-called 'final form' of the (Hebrew) text. », « Reception History is also closely related to Literary Criticism, also starting where Literary Criticism ends: it is closely related to 'Reader-Response Criticism', which is about the 'effects' of the text on the reader. » Gillingham, « An Introduction to Reception History with Particular Reference to Psalm 1 », p. 571.

Concrètement, l'étude de la réception prend généralement en compte les supports suivants :

- la réception du texte dans les commentaires  
(*reception through exposition*),
- la réception du texte dans les sermons  
(*reception through instruction*),
- la réception du texte dans la liturgie et les prières du culte  
(*reception through liturgy*),
- la réception du texte dans ses versions anciennes et modernes  
(*reception through translation*),
- la réception du texte dans les arts  
(*reception through aesthetic*)<sup>8</sup>.

Au fond, ce qui est nouveau dans l'étude de la réception par rapport à la *Wirkungsgeschichte*, c'est à la fois l'élargissement de son usage et son établissement (ou sa tentative d'établissement) en tant que méthode à part entière. En effet, de nombreux chercheurs considèrent avec intérêt l'étude de la réception comme un moyen de dynamiser la recherche biblique par-delà les débats *intra-muros* du monde des spécialistes de l'exégèse. C'est du moins la position que défend William John Lyons, co-auteur avec Emma England du collectif *Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice*<sup>9</sup>. Je reprendrai ici quelques points clefs exposés dans cet ouvrage collectif.

## Définition et usage de la méthode

En ce qui concerne la définition de la méthode, comme nous l'avons déjà dit, l'étude de la réception est avant tout une approche historique et descriptive qui cherche à mettre en lumière la façon dont un texte donné a été interprété au sein d'une communauté donnée, dans un contexte donné<sup>10</sup>. Le point important à rappeler est que l'étude

<sup>8</sup> Cette classification est reprise d'après l'article de Gillingham. Elle ajoute pour le dernier point : « The fifth type is reception through aesthetic representation, and includes not only literary and poetic imitations, but also music, architecture and art. », « Every aesthetic representation illustrates the importance of reception beyond the vehicle of the 'word', conveying the message of a psalm in more imaginative or intuitive ways. » Gillingham, « An Introduction to Reception History with Particular Reference to Psalm 1 », pp. 573-574.

<sup>9</sup> William John Lyons et Emma England (éds), *Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice*, London, New York : Bloomsbury, 2015.

<sup>10</sup> « Reception history then is the study of the use, influence, and impact of the Bible. It focuses on the many ways in which individuals and communities throughout the centuries have understood and used biblical words, passages,

(ou l'histoire) de la réception ne concerne pas principalement l'exactitude de l'exégèse mais l'interprétation qui est faite du texte. Celle-ci peut être très éloignée du « sens premier » du texte. Et en principe, il n'appartient pas au chercheur de porter un jugement de valeur sur l'interprétation qui est donnée sur le texte par le groupe considéré<sup>11</sup>. L'un des constats de base est que, dans notre contexte postmoderne, la Bible ou certaines de ses références peuvent tout à fait être utilisées indépendamment de leur contenu et message d'origine<sup>12</sup>. La référence biblique devient alors simplement culturelle, ou bien est re-définie par l'usage dans un autre contexte. C'est le cas, par exemple, dans la publicité ou les expressions de la vie courante. Ce sont ces différents contextes qui rendent possible et intéressante l'étude de la réception d'un texte biblique, comme le montre Lyons. Outre l'ouvrage collectif de référence déjà cité, Lyons a aussi publié un article exposant les motivations de son enthousiasme pour l'étude de la réception des textes bibliques<sup>13</sup>.

Premièrement, il indique que l'étude de la réception ouvre un large champ de recherche sur les interactions qui existent entre un texte biblique, le contexte dans lequel il est reçu (ce qui inclut différents médias), et les interprétations qui peuvent en résulter<sup>14</sup>.

---

events, characters and books. » Lyons et England (éds), *Reception History and Biblical Studies*, p. 130.

<sup>11</sup> « *It is not for the reception historian to determine right readings from false or wrong readings*; the reception historian is only interested in articulating the different readings. » « In doing that the reception historian is searching for the effects and impact particular texts, books or even words have had on given specific communities. » Lyons et England (éds), *Reception History and Biblical Studies*, pp. 132-133 (italiques ajoutées). C'est du moins la position qui doit être adoptée dans un premier temps, l'évaluation pouvant intervenir dans un second temps.

<sup>12</sup> Lyons et England (éds), *Reception History and Biblical Studies*, p. 80.

<sup>13</sup> William John Lyons, « Some Thoughts on Defining Reception History and the Future of Biblical Studies. » fichier Pdf. Consulté le 21 décembre 2021. <https://bibleinterp.arizona.edu/sites/bibleinterp.arizona.edu/files/docs/Lyons1.pdf>. Pour compléter, voir aussi les deux articles : William John Lyons, « Hope for a Troubled Discipline? Contributions to New Testament Studies from Reception History », *Journal for the Study of the New Testament*, n° 33 (2010), pp. 207-220, et Timothy Beal, « Reception History and Beyond: Toward the Cultural History of Scriptures », in *Biblical Interpretation*, n° 19 (2011), pp. 357-372.

<sup>14</sup> L'auteur résume ainsi en trois points : « ... biblical studies should in my view be re-defined as a pragmatic and contingent activity in which historically-located investigators – each acknowledged to have their own ideological make-up and background – attempt to understand empathetically the dynamics of a specific interaction (or series of interactions) between three elements:

Deuxièmement, l'étude de la réception rend possible l'utilisation de différentes méthodes et la collaboration entre différentes disciplines en fonction du « lieu » de réception du texte<sup>15</sup>. Par exemple, il sera possible de combiner exégèse et histoire de l'art ou musicologie, exégèse et méthodes empiriques des sciences sociales, etc. En ce sens, l'étude de la réception vise explicitement à sortir des sentiers battus de l'exégèse pour aller chercher le texte biblique là où il apparaît, dans d'autres contextes et sur d'autres supports que la Bible elle-même.

L'auteur souligne à quel point une telle ouverture est prometteuse en terme de possibilités de recherche pour l'avenir. Mais il souligne également quelques limites.

### *Limites de la méthode*

La principale limite est que l'étude de la réception n'est pas (encore) une méthodologie en tant que telle, mais elle emprunte, potentiellement, les méthodes de plusieurs disciplines. C'est à la fois une force et une faiblesse argumente Lyons : une force car elle oblige le chercheur à faire preuve de créativité dans la combinaison des méthodes employées, et une faiblesse car la combinaison de méthodologies appartenant à des domaines de recherche spécifiques sera toujours discutable, à part si le chercheur est spécialiste dans plusieurs domaines<sup>16</sup>. En cela, l'étude de la réception n'est pas (et ne sera peut-être pas) reconnue comme une méthodologie de recherche à part entière.

---

– A biblical (or closely-related) text and/or such a text echoed in some other medium or product (down through the centuries)

– A complex, irreducible context ; and

– A potentially diverse audience response. »

Lyons, « Some Thoughts on Defining Reception History and the Future of Biblical Studies. » p. 2.

<sup>15</sup> L'un des objectifs de l'étude de la réception, selon Lyons, est le suivant : « investigate the multiple echoes of such [biblical] texts found in other mediums or products. » Lyons, « Some Thoughts on Defining Reception History and the Future of Biblical Studies. » p. 2.

<sup>16</sup> « [Scholars] often [...] lack the skills necessary for studying the impact of biblical texts » et plus loin : « the *expertise required is not part of the biblical scholar's traditional training*: art, politics, the media, popular culture, philosophy, economics, cultural studies, digital humanities, etc. ». Pour palier à ce problème, Lyons insiste sur la possibilité d'un travail d'équipe interdisciplinaire : « cross-disciplinary collaborative 'team' working. » Et il conclut : « biblical scholars can become good enough to get the job done. » Lyons, « Some Thoughts on Defining Reception History and the Future of Biblical Studies. » respectivement pp. 2, 6 et 7 (italiques ajoutées).

L'autre limite et potentielle critique se situe dans la nature même de l'étude de la réception en tant que méthode « orientée vers le lecteur » (*reader-oriented*). En cela, elle partage nécessairement les critiques liées à ce positionnement herméneutique, à savoir : le texte a-t-il un sens « objectif » en dehors de l'interprétation/réception qui en est faite par celui qui le reçoit ? Et par suite, peut-on considérer que toutes les interprétations se valent ? Sur ce point, Lyons se veut rassurant<sup>17</sup>. Pourtant, cette question de fond demeure, en particulier dans l'usage que les chercheurs feront de cette méthode<sup>18</sup>.

Après cette brève présentation théorique, je voudrais exposer dans la suite de cet article comment j'ai utilisé les principes de l'étude de la réception pour mon propre travail de recherche doctoral.

## 2) Étude de la réception de Jérémie 31,31-34 chez les Juifs messianiques<sup>19</sup>

### *Perspective méthodologique de la recherche*

Au tout début de mon processus de recherche, j'ai d'abord envisagé de faire l'étude de la réception de Jérémie 31,31-34 (la prophétie de la nouvelle alliance) à la fois dans l'exégèse chrétienne et dans l'exégèse juive, sans autre bordure temporelle. Ce type de sujet était bien évidemment trop large. J'ai donc décidé, en accord avec mes directeurs de recherche, de focaliser mon travail sur un champ très spécifique, à savoir celui de la réception de ce texte parmi les Juifs messianiques aujourd'hui. À l'inverse du premier sujet trop vaste, le second s'est trouvé tellement précis et restreint que j'ai rapidement

---

<sup>17</sup> « Some will no doubt see this description as entailing an hermeneutical situation in which all interpretive scenarios are of equal value, a situation in which terms like 'misunderstanding' no longer have any real currency. This is mistaken, however. » Lyons, « Some Thoughts on Defining Reception History and the Future of Biblical Studies. » p. 5.

<sup>18</sup> Il suffit de lire certaines contributions du collectif *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible* pour se rendre compte de la diversité d'approche possible. On lira par exemple des affirmations du type « Texts don't mean. People mean with texts, [...] » in Lieb, Mason et Roberts : *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, p. 432.

<sup>19</sup> Les Juifs messianiques sont des Juifs qui croient que Jésus/Yéshua est le Messie d'Israël. Ils confessent une foi « chrétienne » (qui étymologiquement veut dire « messianique ») tout en conservant leur identité juive propre. Pour le lecteur intéressé par le mouvement juif messianique contemporain, et pour tout ce qui concerne les débats sur la définition des termes, je renvoie le lecteur à l'introduction de mon travail de thèse, accessible et lisible en français sur le site : <https://www.messianicstudies.com/theses.html>.

manqué de sources. C'est alors qu'il a été décidé de mener une « enquête exégétique » auprès des Juifs messianiques en France, ainsi que leur réseau en Suisse et en Belgique.

Mon approche s'inscrivait donc dans une double perspective : d'une part définir avec les outils habituels de l'exégèse le sens « premier » du texte et, d'autre part, étudier comment ce texte est interprété/reçu dans un contexte donné, en l'occurrence celui de la communauté juive messianique contemporaine. La première étape exégétique a ensuite servi de base à l'établissement du questionnaire exégétique soumis à ceux qui se sont prêtés à l'enquête. L'étude de la réception du texte de Jérémie était donc encadrée (guidée) par les résultats de l'exégèse. La dernière partie de mon travail consistait en une synthèse avec une mise en perspective comparative des résultats obtenus.

### *L'intérêt de la méthode pour l'étude de Jérémie 31,31-34*

L'utilité de cette méthode est double selon moi : d'une part, dans une perspective de réception, l'étape exégétique permet de mettre en valeur la richesse du texte en montrant tout son potentiel de sens possible. La notion de potentialité est très intéressante. En effet, un texte peut avoir objectivement plusieurs sens possibles – et non pas forcément un seul comme on le souhaiterait parfois – et ce à cause de la polysémie des mots employés dans le texte, mais aussi en référence au contexte dans lequel ces mots sont employés. Cette notion de potentialité peut expliquer l'emphase ou bien la relégation de certains aspects du texte au fil du temps, ou dans différentes communautés, et c'est cette perspective qui fait en bonne partie l'intérêt d'une approche méthodologique en terme d'étude de la réception d'un texte biblique<sup>20</sup>.

Pour faire simple, et pour illustrer seulement un point en ce qui concerne le texte de Jérémie 31,31-34 sur la nouvelle alliance : dans la première étape exégétique de mon étude, j'ai montré que cette prophétie était généralement interprétée de façon binaire : soit en terme de discontinuité (plus ou moins radicale), soit en terme de continuité (plus ou moins radicale) entre la nouvelle et l'ancienne alliance. La discontinuité des alliances est établie principalement sur la base

---

<sup>20</sup> Roberts illustre bien ce point dans son introduction : « Reception history also picks up this variety of meanings by showing us different individuals and groups seeing the same texts from different angles. » Jonathan Roberts, « Introduction », in Lieb, Mason et Roberts : *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, p. 22.

du vocabulaire employé dans ce texte<sup>21</sup>, alors que la continuité des alliances fait davantage appel au contexte littéraire<sup>22</sup>. Je n'entrerai pas dans les détails du débat exégétique dans cette contribution, il me suffira juste de dire, sur le plan méthodologique, que j'ai classifié ces différents éléments d'interprétation pour établir une sorte de schéma qui devait me servir de référence pour classer, par la suite, les interprétations juives messianiques que j'allais recueillir par mon enquête.

J'en viens au deuxième point qui fait l'intérêt principal d'une étude de la réception : c'est la position de neutralité (relative) que le chercheur se doit d'adopter vis-à-vis des interprétations qui sont données. Comme je l'ai dit, il ne s'agit pas dans l'étude de la réception d'établir si l'interprétation donnée est juste ou fausse, recevable ou non-recevable du point de vue de l'exégète. Il n'y a donc pas de raison de rejeter comme fausse ou non-pertinente une interprétation qui est donnée sur le texte<sup>23</sup>. L'intérêt est de pouvoir ensuite faire une synthèse et présenter objectivement quelles sont les interprétations qui sont données de ce texte, en dehors de toute considération de valeur. Cette position est très différente d'une approche qui viserait à faire l'inventaire des positions exprimées sur le texte pour pouvoir ensuite les critiquer ou déterminer laquelle est la bonne interprétation, rejetant ainsi toutes les autres. Dans l'étude de la réception, toutes les interprétations données sur le texte sont considérées comme... des interprétations ! Ce qui est intéressant dans cette perspective, c'est de pouvoir classer les différents types d'interprétations au sein de tendances exégétiques (c'est l'essentiel du travail) et tenter d'identifier ce qui peut expliquer les différentes tendances, en formulant des hypothèses liées au contexte de réception.

Pour illustrer à partir de mes travaux de recherche : c'est ainsi que j'ai pu souligner les différences d'interprétation qui existent entre le mouvement juif messianique américain – dont les auteurs récents défendent davantage la continuité alliante dans Jérémie – et le mouvement juif messianique en France – qui donne généralement une interprétation en terme de rupture et de nouveauté radicale de l'alliance en Jésus/Yéshua le Messie d'Israël. Pour tenter d'expliquer

---

<sup>21</sup> C'est, entre autres, l'emploi unique de l'adjectif *חדשה* (*nouvelle*) en hébreu pour qualifier l'alliance qui sert à souligner la radicale nouveauté ou rupture envisagée par le prophète.

<sup>22</sup> Par exemple, les versets qui suivent dans le même chapitre font état de la permanence de la relation de Dieu avec son peuple.

<sup>23</sup> L'exégète, par déformation professionnelle sans doute, ne pourra s'empêcher de porter un jugement de valeur sur les interprétations données et chercher à en faire l'évaluation, j'évoquerai cela plus loin.

ces deux schémas de réception différents, j'ai supposé des facteurs historiques et culturels : les Juifs messianiques en France n'évoluent pas dans le même contexte culturel que leurs coreligionnaires aux États-Unis ou en Israël, et de fait les enjeux identitaires ne sont pas les mêmes. De plus, historiquement, le mouvement juif messianique en France est lié au mouvement protestant évangélique d'où, peut-être en bonne partie, la coloration exégétique identique.

Dans le cas précis de l'étude de Jérémie 31 et la nouvelle alliance, le travail de réception que j'ai mené a permis de souligner la façon spécifique dont le mouvement juif messianique en France reçoit le texte de Jérémie 31 sur la nouvelle alliance, mais aussi la façon dont l'identité juive est mise en avant dans la réception de ce même texte. En cela, l'étude de la réception en tant que méthode a permis de faire le lien entre les options exégétiques et les positionnements identitaires.

### *Difficultés de mise en œuvre et de validation de la méthode*

Ceci étant dit, considérons maintenant les difficultés de mise en œuvre de cette méthode.

En pratique, et sur le plan de l'intérêt méthodologique, il est vrai que toutes les réponses ne se valent pas. Pour exemple : si une personne interrogée sur le texte de Jérémie 31 se met à raconter son témoignage personnel ou se perd dans des considérations théologiques très éloignées du texte lui-même, cela représente un intérêt, mais lointain par rapport à l'étude exégétique du texte. Dans ce cas, méthodologiquement seulement, cette réponse sera « moins bonne » ou « moins utile » que celle d'une personne qui aura pris le temps de répondre aux questions Bible en main. Les résultats d'une telle étude seront toujours limités, et il faut en être conscient, sans que cela invalide la méthode en tant que telle.

Une autre difficulté inhérente à cette méthode est l'emploi de deux méthodologies pratiquement distinctes qu'il faut fusionner de façon « créative », comme cela a été dit plus haut. Ici, il s'agissait de combiner à la fois les outils d'exégèse d'un texte et les outils des sciences sociales. Mon parcours personnel me prédisposait à combiner ces méthodes différentes<sup>24</sup>. Pour autant, la combinaison n'était pas forcément aisée dans la pratique. Le plus difficile était sans doute

<sup>24</sup> J'ai été formé aux sciences sociales avant de faire mes études de théologie et de langues bibliques. J'avais même déjà eu l'occasion de mener une enquête sociologique dans le cadre de mon Master à la Sorbonne (Paris 1) sur la communauté juive ultra-orthodoxe appelée les *Haredim* à Jérusalem en 2005.

le fait de devoir maintenir les recherches et les résultats obtenus dans le cadre global d'un doctorat en exégèse de l'Ancien Testament.

J'en viens à la deuxième difficulté pratique, cette fois-ci non pas dans la mise en œuvre mais dans l'évaluation des résultats. Comme cela a été dit plus haut, l'étude de la réception n'est pas une méthode à part entière, mais elle peut combiner plusieurs méthodes et déborder sur plusieurs disciplines, ici l'exégèse et les sciences sociales. C'est à la fois ce qui fait la force et la faiblesse de cette méthode : force car l'étude de la réception offre de nouvelles possibilités de recherche, mais faiblesse à cause du cloisonnement des disciplines.

Dans un cas comme le mien, comment parvenir à faire accepter à des spécialistes du texte biblique une étude qui touche à la fois à l'histoire, aux positionnements identitaires d'un groupe religieux, et à l'interprétation exégétique de la Bible ? Malgré des efforts de structuration de mon travail dans une perspective méthodologique cohérente, les difficultés d'acceptation de la méthode et les problèmes d'évaluations des résultats n'ont pas manqué<sup>25</sup>. C'est donc là une limite liée à l'éclectisme de cette méthode.

En résumé, l'étude de la réception du texte de Jérémie 31,31-34 sur la nouvelle alliance m'a permis de mener une enquête originale sur le plan de la méthode utilisée en combinant exégèse et sciences religieuses. Les résultats obtenus, quoi que limités, permettent néanmoins au lecteur d'avoir une vue synthétique sur les positions interprétatives d'un mouvement encore jeune et relativement peu connu comme celui des Juifs messianiques. C'est bien grâce aux potentialités de la méthode d'étude (ou d'histoire) de la réception qu'un tel travail a pu être mené, avec les limites évoquées.

### **3) Étude de la réception de Jérémie 4,23-27 dans un album du groupe *Godspeed***

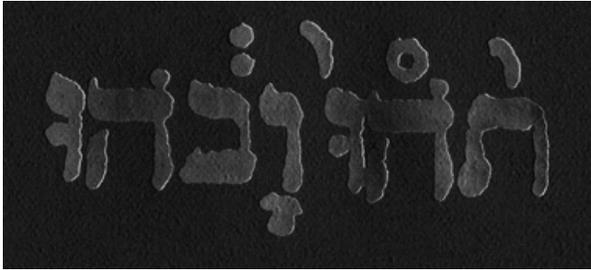
Poursuivons sur un tout autre exemple pour illustrer la méthode d'étude de la réception. D'une certaine manière, on pourrait qualifier l'étude de la réception d'étude la Bible en dehors de la Bible !

<sup>25</sup> Au terme de mon étude, lors de ma soutenance de thèse, le jury était essentiellement constitué d'exégètes qui n'avaient que peu de chose à redire sur la méthode et les résultats de la partie empirique de mon travail. De fait, c'est surtout sur la partie exégétique et sur des questions de définitions que s'est concentrée la discussion. Il est certain que la présence d'au moins un universitaire Juif messianique et/ou d'un sociologue des religions aurait orienté le débat différemment. C'est toute la difficulté d'une méthode qui empiète sur plusieurs disciplines et qui, au fond, ne parvient pas à satisfaire pleinement les exigences de chaque spécialiste dans son propre domaine d'étude.

## Phase préliminaire au travail de réception

Voici comment une étude de réception peut commencer : il suffit d'être attentif aux références bibliques qui peuvent se présenter à nous sous différentes formes et sur différents supports de façon inattendue, du moins pour l'exégète. C'est la surprise de cette rencontre du texte biblique en dehors de son contexte habituel qui éveillera chez l'exégète le désir d'en étudier la réception.

C'est ainsi que j'ai découvert un jour un texte biblique en hébreu gravé sur la pochette d'un album du groupe *Godspeed You! Black Emperor*<sup>26</sup>. Au recto de la pochette, simplement les mots **תהו ובהו** gravés en lettres rouges dorées sur fond noir, ni plus ni moins, et au verso de la pochette le texte en noir et blanc de Jérémie 4,23-27, en hébreu et en anglais.



« 23. Je regarde la terre, et voici qu'elle est informe et vide, vers les cieux, et leur lumière n'est plus. 24. Je regarde les montagnes, et voici qu'elles sont ébranlées, et toutes les collines chancellent. 25. Je regarde, et voici que l'homme n'est plus, et tous les oiseaux du ciel ont pris la fuite. 26. Je regarde, et voici le Carmel : c'est un désert, et toutes les villes sont abattues, devant l'Éternel, devant son ardente colère. 27. Car ainsi parle l'Éternel : tout le pays sera désolé, mais je ne l'exterminerai pas totalement »<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Le titre complet de cet album – qui est en fait un EP (*Extended Plays*) de deux titres – est *Slow Riot for New Zero Kanada*, publié chez le label Constellation en 1999. Tout ce que le site officiel du groupe mentionne au sujet de l'album est ceci : « the hebrew lettering on cover says 'tohu va vohu', a reference to biblical creationism. cf. <https://brainwashed.com/godspeed/music.html>. Et en effet, l'hébraïste aguerri remarquera que la vocalisation de **תהו ובהו** sur la pochette correspond à celle que l'on trouve en Genèse et non à celle du texte de Jérémie 4.

<sup>27</sup> D'après la version Segond révisée.

23 I beheld the earth,  
And, lo, it was waste and void;  
And the heavens, and they had  
no light.  
24 I beheld the mountains, and, lo,  
they trembled,  
And all the hills moved to and  
fro.  
25 I beheld, and, lo, there was no  
man,  
And all the birds of the heavens  
were fled.  
26 I beheld, and, lo, the fruitful field  
was a wilderness,  
And all the cities thereof were  
broken down  
At the presence of the LORD,  
And before His fierce anger.  
27 For thus saith the LORD:  
The whole land shall be desolate;  
Yet will I not make a full end.

23 רֵאִיתִי אֶת־הָאָרֶץ 23  
וְהִנֵּה־רֵהוּ וְנָהוּ  
וְאֵל־הַשָּׁמַיִם וְאֵין אוֹרָם  
24 רֵאִיתִי הַהָרִים וְהִנֵּה רַעְשִׁים 24  
וְכָל־הַתְּבִעוֹת הִתְקַלְקְלוּ:  
25 רֵאִיתִי וְהִנֵּה אֵין הָאָדָם 25  
וְכָל־עוֹף הַשָּׁמַיִם נָדְדוּ:  
26 רֵאִיתִי וְהִנֵּה הַבְּרִמָּל הַמְדַבֵּר 26  
וְכָל־עֲרְוֵי  
נִחְצוּ מִפְּנֵי יְהוָה  
מִפְּנֵי חֲרוֹן אַפָּי:  
27 בִּי־כֹחַ אֲמַר יְהוָה 27  
שָׁמָמָה תִּהְיֶה כָּל־הָאָרֶץ  
וְכִלְהָ לֹא אֶעֱשֶׂה:

Voilà une rencontre pour le moins inattendue d'un texte de Jérémie dont je me propose ici de faire succinctement l'étude de la réception dans le cadre méthodologique évoqué ci-dessus. Mais commençons par quelques considérations générales. L'étude de la réception de texte biblique dans l'art, la musique et la pop-culture fait partie intégrante de l'histoire de la réception en tant que méthode, telle que nous l'avons présentée en introduction. Pour preuve, plusieurs articles dans les ouvrages collectifs de référence sont consacrés spécifiquement à des artistes ou des œuvres musicales. On trouve, par exemple, des travaux de réception concernant des artistes comme Bob Dylan<sup>28</sup>, Leonard Cohen, John Lennon, et des groupes comme U2 ou Depeche Mode<sup>29</sup>. Chaque contribution s'attache à montrer

<sup>28</sup> Michael J. Gilmour, « Bob Dylan's Bible », in Lieb, Mason et Roberts (éds) : *The Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, chapitre 24, pp. 373-386.

<sup>29</sup> Voir les contributions suivantes dans le collectif édité par Lyons et England : Helen R. Jacobus, « The Story of Leonard Cohen's 'Who by Fire', a Prayer in the Cairon Genizah, Babylonian Astrology and Related Rabbinical Texts » ; William John Lyons, « 'Time to cut him down to size?': A Critical Examination of Depeche Mode's Alternative 'John of Patmos' » ; Michael J. Gilmour, « 'God', 'God Part II' and 'God Part III': Exploring the Anxiety of Influence

comment le texte biblique, ou les thématiques issues de la Bible, sont employés par l'artiste ou le groupe dans leurs productions artistiques. Parfois la réception se limite à des références culturelles ou des clichés liés à l'univers biblique, parfois les références sont plus précises et ciblées. Voyons dans notre cas quel est l'effet recherché par le groupe *Godspeed* en faisant référence à cette prophétie de Jérémie 4.

### *Exégèse du texte de Jérémie 4 : une vision de dé-création*

Pour ce faire, dans un premier temps, voyons de plus près ce texte avec l'œil et les outils de l'exégète. Jérémie 4,23-27 n'est techniquement pas un texte difficile. Le texte hébreu ne présente pas de variantes majeures et il est, de fait, assez peu controversé. Disons même qu'il est assez peu commenté. Pourtant, c'est un texte qui ne manque pas d'intérêt.

Première remarque, ce texte de Jérémie est le seul à reproduire l'expression que l'on trouve au premier chapitre de la Genèse<sup>30</sup>. Ce parallèle avec la Genèse n'a pas manqué d'interpeller certains commentateurs, notamment en comparaison avec le texte grec de la Septante qui ne contient que le mot οὐθὲν (*vide*), d'où l'hypothèse que le texte supposé original ne contenait pas l'expression entière mais seulement תהו (*tohou*)<sup>31</sup>. Dans ce cas, l'ajout de ובהו serait une façon de renforcer, ou du moins de rendre explicite, le parallélisme avec la Genèse. Car même sans cela, le lecteur remarque aisément le parallèle dans les thèmes qui ressortent dans ce texte.

Deuxième remarque, en effet, le vocabulaire et les thèmes employés sont proches de ceux du récit de la Création : il est question de la terre et des montagnes, du ciel et de ses lumières, de l'homme et des animaux (ici seulement les oiseaux). Jérémie reprend donc les thèmes de la Création, mais l'accent est sensiblement différent du récit des origines du monde.

---

in John Lennon, U2 and Larry Norman », respectivement les chapitres 14, 15 et 16 dans la section 5 : « Bible, Reception and Popular Music », in Lyons et England (éds), *Reception History and Biblical Studies*, aux pages 201-239.

<sup>30</sup> Genèse 1 verset 2 a ובהו תהו והארץ היתה תהו ובהו (*et la terre était « informe et vide »*). Les deux mots de l'expression se retrouvent de façon non-accolée dans Ésaïe 34,11.

<sup>31</sup> Cf. Walter C. Kaiser et Tiberius Rata, *Walking the Ancient Paths – A Commentary on Jeremiah*, Bellingham (WA) : Lexham Press 2019, p. 92, note 76 et Leslie C. Allen, *Jeremiah*, Old Testament Library, Louisville (KT) : Westminster John Knox Press, 2008, p. 68, note d.

Dans la vision de Jérémie – et ce sera notre troisième et dernière remarque – le motif de la Création est inversé. La terre est de retour à son état de chaos primordial. Elle est (re) devenue « informe et vide », les montagnes qui sont posées sur les fondements du monde vacillent et chancellent, même les luminaires placés dans les cieux ne brillent plus. La vie a disparu, le ciel est vide et l'homme n'est plus. Jérémie voit en dernier le mont Carmel, autrefois luxuriant, désert et en ruine. Tout cela, dans le contexte de Jérémie, est la conséquence du jugement divin sur la terre et ses habitants, et plus précisément sur la terre promise et le peuple de Dieu, devenu stupide et insensé (voir verset 22). Pourtant, au verset 27, inclus dans la péricope citée sur la pochette, il subsiste un espoir puisque le Seigneur promet qu'il n'exterminera pas complètement le pays et ses habitants. L'image est donc celle d'une terre dévastée et vide, privée de vie et placée sous un ciel obscurci (verset 28). C'est le mouvement inverse du développement de la Création dans la Genèse où le chaos est progressivement ordonné, éclairé et peuplé. La vision de Jérémie est donc une vision de dé-création, point sur lequel la plupart des commentaires s'accordent. Voici un échantillon des sous-titres qui sont placés en en-tête de l'étude de cette péricope dans divers commentaires : « A Vision of the Coming Destruction »<sup>32</sup>, « A Vision of Chaos »<sup>33</sup>, « Chaos Revisited »<sup>34</sup>, « The Reversal of Creation »<sup>35</sup>.

En résumé, ce texte est en quelque sorte la réception<sup>36</sup> – unique en son genre<sup>37</sup> – du récit de la Création chez le prophète Jérémie. Le

<sup>32</sup> Cf. Kaiser et Rata, *Walking the Ancient Paths – A Commentary on Jeremiah*, p. 91.

<sup>33</sup> Peter C. Craigie, Page H. Kelley et Joel F. Drinkard, *Jeremiah 1-25*, Word Biblical Commentary 26, Dallas (TX) : Word Books, 1991, p. 80.

<sup>34</sup> Jack R. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, Anchor Bible, New York : Anchor Bible, 1999, p. 356.

<sup>35</sup> Michael L. Brown, « Jeremiah », in *Jeremiah – Ezekiel*, The Expositor's Bible Commentary, rev. ed., édité par Tremper Longman et David E. Garland, Grand Rapids (MI) : Zondervan, 2010, p. 131.

<sup>36</sup> En effet, ce qu'on appelle habituellement « l'intertextualité » peut être considérée comme une forme de réception intra-biblique. Matthias Henze en donne la définition suivante : « By 'inner-biblical interpretation' I refer to the light that one biblical text shines onto another [...]. The interpreting text may be far from the interpreted text, adjacent to it, or even within it. », « The Hebrew Bible is an interbranching network of relationships that connects distant texts and binds them to one another. », Matthias Henze, *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*, Grand Rapids, (MI) : Eerdmans, 2012, p. 27.

<sup>37</sup> « Jeremiah's vision of the creation returning to chaos is unparalleled in prophetic literature [...]. », Jack R. Lundbom, *Jeremiah 1-20*, p. 356.

prophète nous présente dans sa vision un retour au chaos primordial, une vision « post-apocalyptique » pour parler en termes modernes et anachroniques.

## *Présentation du groupe Godspeed et du courant post-rock*

Pour faire le pont avec la partie suivante concernant l'analyse de la réception du texte de Jérémie 4, il sera utile de présenter brièvement le groupe qui fait référence à ce texte, ainsi que le courant musical auquel il se rattache.

Le groupe connu sous le nom de *Godspeed You! Black Emperor* (abrégé *Godspeed*) est un groupe canadien formé à Montréal en 1994 et diffusé par le label Constellation<sup>38</sup>. Le groupe a été formé et conduit principalement par les deux guitaristes Mike Moya et Efrim Menuck. Le groupe peut comprendre jusqu'à neuf musiciens, alliant à la fois des instruments classiques (violons, violoncelle, guitares) et rock (guitares bass, batteries). C'est ce mélange expérimental qui a valu au groupe l'appellation « post-rock »<sup>39</sup>.

La mouvance musicale dite « post-rock » se caractérise par des morceaux combinant à la fois musique électronique, instruments et rythmes inspirés du rock et instruments de la musique classique. La musique est donc essentiellement instrumentale, avec peu ou pas du tout de paroles. Les morceaux sont généralement longs (et leurs titres aussi !), avec de longues nappes musicales, proches de la musique d'ambiance ou des musiques de films. Mais le genre n'est pas seulement calme, il peut aussi culminer ou être entrecoupé par de vives « explosions »<sup>40</sup>. Au final, ce qui différencie le style post-rock des autres formes du rock, c'est davantage l'emphase sur la narration musicale que sur le rythme entraînant.

Cela dit, le style post-rock reprend volontiers aux codes du rock son aspect provocateur et, d'une certaine façon, militant. Sans que

---

<sup>38</sup> Le lecteur pourra en apprendre davantage sur la discographie et l'historique du groupe sur le site officiel : <https://brainwashed.com/godspeed/main.html>.

<sup>39</sup> Le terme a été formalisé par le chroniqueur anglais Simon Reynolds au début des années 1990 et a ensuite fait son chemin pour désigner la mouvance du même nom. Voir l'article Cf. <https://www.rocksbackpages.com/Library/Article/bark-psychosis-ihexi/>. La scène canadienne indépendante a été très influente dans l'établissement de ce genre.

<sup>40</sup> Pour s'en convaincre, il suffira d'écouter l'album *Those Who Tell the Truth Shall Die, Those Who Tell the Truth Shall Live Forever* du groupe post-rock américain bien nommé *Explosions in the Sky*.

cela soit officiellement affirmé dans le cas de *Godspeed*, le groupe affiche des positions anarchistes et altermondialistes de plus en plus évidentes avec le temps<sup>41</sup>. Dans l'album qui nous intéresse, outre notre texte de Jérémie 4 sur la couverture, l'intérieur de la pochette nous présente la recette du cocktail Molotov... Autrement dit, à bon entendeur, la fin du monde ne viendra pas toute seule !

### *Effet esthétique du texte de Jérémie 4 pour l'album Slow Riot*

N'étant pas un spécialiste en musique – ce qui limite de fait ma capacité d'étude de la réception musicale<sup>42</sup> – je me contenterai de retranscrire mon sentiment à l'écoute de cet album<sup>43</sup>, combiné avec l'effet que produit l'apposition du texte de Jérémie 4.

Les deux morceaux qui composent l'album *Slow Riot* (Moya et BBF3)<sup>44</sup> s'enchaînent parfaitement pour former une unité musicale

---

<sup>41</sup> On trouve par exemple dans l'avant-dernier album du groupe paru en 2017, le titre évocateur « Anthem for No State ». De plus, depuis cette date, le groupe publie avec chaque nouvel album une « déclaration d'intention » en demandant, par exemple, l'abolition du système carcéral, l'abolition des frontières, la fin de l'impérialisme sous toutes ses formes... Cf. <https://faroutmagazine.co.uk/godspeed-you-black-emperor-to-release-new-album/>.

<sup>42</sup> Pour nuancer cette limite, comme le souligne d'ailleurs Ibrahim Abraham dans son étude de la réception du groupe U2 : « (...) U2's music is *primarily consumed according to the genre norms of commercial rock'n roll*; a secular cultural sphere emphasizing creative self-expression in which *the precise meaning of lyrics is only of interest to a minority*, and the fidelity of those lyrics with received scriptural or ecclesiastic authority of interest to an even smaller minority. » Ibrahim Abraham, « High, Low and In-Between: Reception History and the Sociology of Religion and Popular Music », in Lyons et England (éds), *Reception History and Biblical Studies*, chapitre 17, p. 244 (italiques ajoutées). De fait, l'auteur souligne que les gens en général n'écoutent pas la musique pop pour ce qu'elle dit, du moins de prime abord. C'est d'abord pour l'effet esthétique ressenti que la musique est écoutée, et cela s'applique d'autant plus dans le genre post-rock où les paroles chantées sont quasi inexistantes.

<sup>43</sup> Je suis reconnaissant envers mon vieil ami Sebastien Climent, à l'époque stagiaire aux Inrockuptibles à Paris, de m'avoir fait découvrir cet album et ce genre musical en m'installant sur son canapé, en pressant lecture et en me laissant seul dans la pièce sans autre explication que cette phrase : « Écoute ça et on en reparle dans 35 mn ».

<sup>44</sup> Moya est le nom de l'un des artistes principaux et pour l'autre titre, tout ce que l'on peut trouver sur le site officiel du groupe dit ceci : « 'bbf3' stands for 'Blaise Bailey Finnegan III', a variation on the name of former Iron Maiden vocalist, Blaze Bayley. » Cf. <https://brainwashed.com/godspeed/music.html>. Ce mystérieux personnage a suscité bien davantage de commentaires en ligne que le non moins mystérieux texte de Jérémie 4 sur la pochette de l'album.

qui s'écoute d'une traite. Le voyage commence par de longues notes graves, puis les instruments s'ajoutent les uns aux autres et la tension monte crescendo, le rythme se faisant plus rapide et entraînant. Au tournant du premier mouvement intervient en arrière plan l'interview dans la rue d'un homme désabusé, anti-système et prêt à tout. Après sa tirade (son poème !), la musique reprend crescendo et culmine dans une apocalypse sonore avant de retomber soudainement, ne laissant que quelques notes de violon et les échos de voix lointaines fermer l'horizon crépusculaire de cette vision musicale. Ces quelques éléments de description suffisent à évoquer à quel point l'auditeur semble voir un paysage désolé, puis un monde chaotique finalement précipité dans un vague néant. Car c'est bien là l'impression qui ressort à l'écoute attentive de ce titre, une impression de vision post-apocalyptique<sup>45</sup>.

En reprenant la pochette de l'album, et à la lumière de notre étude du passage de Jérémie 4, l'intérêt esthétique de la prophétie de Jérémie devient évident. Je l'ai dit, le genre post-rock est avare en paroles. C'est donc bien l'ambiance générale qui communique quelque chose. Le groupe *Godspeed* ne fait pas état de la foi (ou de la non-foi) de ses membres, ni de la valeur portée au texte biblique. En cela, la référence à ce texte est, et restera ambiguë.

Pour autant, et pour en terminer par là, nous remarquerons que le texte biblique choisi par le groupe pour servir d'illustration à la pochette de l'album colle tout à fait à l'esprit de la vision de dé-création exposée par le prophète Jérémie. En cela, la réception musicale qui est faite de ce texte précis par ce groupe précis est cohérente.

En résumé, le groupe *Godspeed* renforce l'intensité dramatique de sa musique en faisant appel à la vision non-moins dramatique du prophète Jérémie. Le texte prophétique est ici invoqué essentiellement pour des raisons esthétiques qui sont cohérentes avec l'interprétation même du texte.

En conclusion générale à cette contribution, j'espère avoir réussi à montrer les potentialités de cette méthode d'étude de la réception, et les potentialités sont nombreuses, comme mélanger les champs d'étude (exégèse et sciences religieuses, par exemple) ou étudier des textes hors de leur contexte biblique habituel (dans les médias, dans la culture pop, etc.). L'exégète évangélique trouvera dans cette méthode le moyen de dépasser les points de tension ou les blocages de l'exégèse classique centrée sur les sources du texte d'origine. Ici, c'est le

<sup>45</sup> On comprend ainsi que les expressions avec le préfixe « post » se complètent aisément : la musique « post » rock est ainsi tout à fait adaptée à décrire un monde « post » apocalyptique.

texte « reçu », interprété, voir réinterprété qui sera l'objet d'étude, et ce sans perdre de vue le sens (ou les potentialités de sens) que ce texte avait dans son contexte biblique original. Autrement dit, l'exégète évangélique veillera attentivement au fait que ce n'est pas la réception finale qui donne son sens au texte, mais elle en révèle (ou elle en contraire) les potentialités de sens. Ceci étant dit, je ne doute pas que les chercheurs et les étudiants en sciences bibliques sauront tirer partie de cette méthode de réception pour sortir des sentiers battus de l'exégèse et produire des travaux d'une ampleur nouvelle, pourquoi pas en travaillant en équipe avec des personnes spécialisées dans d'autres disciplines.



## **Bibliographie indicative pour aller plus loin**

*Relegere* : Studies in Religion and Reception (<https://relegere.org/relegere>)

*Journal of the Bible and Its Reception* (JBR) (<https://www.degruyter.com/journal/key/jbr/html>)

*Studies of the Bible and Its Reception* (SBR) (<https://www.degruyter.com/serial/sbr-b/html>)

*Encyclopaedia of the Bible and Its Reception*, prévu en 30 volumes depuis 2009 chez De Gruyter (<https://www.degruyter.com/database/ebri/html>)

Michael Lieb, Emma Mason, Jonathan Robert (éds), *Oxford Handbook of the Reception History of the Bible*, Oxford University Press (2010)

William John Lyons, Emma England (éds), *Reception History and Biblical Studies: Theory and Practice*, T. & T. Clark (2015).



# L'inclusivité : la communion au prisme de l'identité de genre

par Julien  
PETIT,

pasteur  
et aumônier UÉPAL,  
Strasbourg,  
France

## Introduction

### *Une nouvelle marque pour l'Église ?*

La notion d'inclusivité est dorénavant installée dans le langage courant. L'adjectif « inclusif/ive » qui en dérive fait partie des qualificatifs prisés par l'époque, employés si souvent qu'ils finissent par obscurcir leur sujet. Venue des sciences sociales, la notion d'inclusivité a pénétré le champ de la théologie, où elle a presque gagné le rang de « marque », au sens ecclésiologique du terme : une *nota* aux côtés des quatre *notae* traditionnelles de l'Église que sont l'unité, la sainteté, l'apostolicité et l'universalité. Il lui faudrait désormais l'inclusivité pour être tout à fait elle-même.

Il lui est d'autant plus difficile de résister à cet ajout que par un jeu d'opposition mécanique, le seul vis-à-vis possible de l'inclusivité est, à première vue, l'exclusion, dont personne n'a légitimement envie de se réclamer. Inclure ou exclure. Ce serait le dilemme lapidaire auquel une nouvelle *doxa* voudrait confronter l'Écriture, la famille, l'Église. Notre temps et son hyper-communication étant propices à la pensée simpliste et aux raisons militantes, nous n'aurions pas d'autre choix devant ce dilemme que de nous jeter dans les bras de l'inclusivité. Tout comme nous ne répondrions pas sans suspicion à Dieu qui nous demande : « Je mets devant toi la vie et la mort. Choisis la vie » (Dt 30,15) : « Non, merci, je préfère mourir » !

Il semble assez urgent de sortir de ce faux dilemme. De quoi parlons-nous au juste ? Comme nous le verrons, l'inclusivité concerne avant tout la situation, l'accueil des personnes homosexuelles et plus

largement LGBT<sup>1</sup> dans la société et dans l'Église. Deux constats s'imposent. D'abord, ces personnes connaissent très souvent des parcours de vie empreints de souffrance, de ruptures et de crises. Cela doit être rappelé, et conduire en premier lieu à une attitude d'écoute et de prise au sérieux des situations vécues.

Nuançons tout de suite ce constat : toutes les personnes homosexuelles ne se reconnaissent pas nécessairement dans l'arrière-plan idéologique du genre qui sous-tend un certain militantisme LGBT qui, même s'il reste minoritaire, se fait beaucoup entendre. Et l'on se sent parfois sommé d'en embrasser les tenants et les aboutissants pour ne pas être désigné comme promoteur d'une « idéologie de ségrégation »<sup>2</sup> mal inspirée de certains modèles bibliques.

De fait, et c'est le deuxième constat, de nombreux chrétiens n'osent plus aujourd'hui s'exprimer sur le sujet de l'homosexualité de peur d'être taxés immédiatement d'intolérance, ou d'homophobie.

### *Inclusivité et communion*

Théologiquement parlant, la notion d'inclusivité renvoie à une autre notion, fondamentale pour l'Église, bien qu'elle ne soit pas comptée au nombre de ses *notae* : la communion (*koinônia*). Car inclusivité et communion ont en commun la perspective d'accueillir et d'inclure au nom du Christ. Par la croix, celui-ci a rapproché et réconcilié ceux qui étaient séparés, et « de ce qui était divisé, il a fait une unité » (Ép 2,14). La communion des croyants met donc en œuvre un accueil au sens fondamental du terme : un accueil au nom du Christ « pour la gloire de Dieu » (Rm 15,7). Cet accueil s'inscrit dans la volonté qu'aucun de ceux qui lui sont donnés ne se perde (Mt 18,14).

Il existe aujourd'hui une théologie dite « inclusive ». Celle-ci met en avant la notion d'accueil inconditionnel de Dieu à travers l'expression d'« Accueil radical » qui est devenu son slogan fédéra-

---

<sup>1</sup> Pour Lesbiennes, Gays, Bisexuels et Transgenres. La version la plus complète du sigle serait plutôt LGBTTQI2SA pour Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Transexual, Questioning, Queer, Intersex, Two-spirited, Allies. Sa reconnaissance officielle date de la Pride mondiale de Toronto en 2014. Cf. Muriel Schmid, « *Queer theology ? De quoi parle-t-on ?* », in Yvan Bourquin et Joan Charras-Sancho (dir.), *Accueil Radical. Ressources pour une Église inclusive*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 73. L'auteure, comme d'autres, mentionne un acronyme. Grammaticalement, il s'agit plutôt d'un sigle.

<sup>2</sup> Thomas Römer, « La théologie et les Églises entre exclusion et inclusion », in *Accueil Radical*, p. 9.

teur depuis la parution en 2015 d'un ouvrage collectif<sup>3</sup>. Celui-ci sera au cœur des réflexions présentées dans cet article, et par conséquent très souvent cité.

La théologie inclusive nous amènerait-elle à repenser, à reformuler à frais nouveaux la notion de communion ? Dans quelle mesure l'accueil des personnes LGBT vient-elle l'interroger ? La question mérite d'être posée. Les débats encore récents autour de la bénédiction des couples de même sexe au sein des Églises luthéro-réformées en Europe y incitent fortement. Car, alors que ces Églises ont considéré majoritairement qu'une telle bénédiction relevait des *adiaphora*, c'est-à-dire des questions non essentielles à la communion, on constate au contraire qu'elle les a profondément déchirées<sup>4</sup>, et qu'elle a ébranlé aussi leurs liens avec le monde évangélique, notamment au sein de la Fédération Protestante de France<sup>5</sup>.

Redisons-le ici : le débat ne consiste pas à savoir s'il faut accueillir ou non. Mais quel accueil, quelles paroles et quels gestes posés dans les situations individuelles rencontrées pastoralement ? Or n'importe quel observateur un tant soit peu averti constatera que l'on est désormais confronté à des questions d'identités sexuelles ou plutôt de genre, à des problématiques de visibilité qui lient étroitement ces situations individuelles à un courant de pensée que la notion d'inclusivité semble assez bien fédérer. Il paraît donc nécessaire de mieux en cerner les contours théologiques.

## 1. La notion d'inclusivité

### *Un anglicisme récent*

Le terme même d'*inclusivité* est la reprise littérale, en français, de l'anglais *inclusivity*, qui est un terme encore récent. Le terme français n'est pas répertorié dans les dictionnaires de référence, au contraire d'un autre nom, *inclusion*, et surtout de l'adjectif qui s'y rapporte, *inclusif/ve*<sup>6</sup>. D'ailleurs, on entendra plus souvent parler de démarche

---

<sup>3</sup> *Op. cit.* On se référera aussi au site internet né après la publication de l'ouvrage, et l'actualisant : [accueilradical.com](http://accueilradical.com).

<sup>4</sup> Un large aperçu de la situation est donné dans le numéro 117 de la revue *Hokhma* (février 2020).

<sup>5</sup> Pour cet aspect, suite à la décision de l'Église Protestante Unie de France lors du synode de Sète, cf. Valérie Duval-Poujol et Christian Krieger (dir.), *Un nouvel élan pour la Fédération Protestante de France*, Paris, FPF/Olivétan, 2017.

<sup>6</sup> Dictionnaire de l'Académie française, consulté en ligne le 24 février 2021 sur le site [dictionnaire-academie.fr](http://dictionnaire-academie.fr).

*inclusive* que d'*inclusivité* en tant que telle. Pourtant la notion est assez couramment employée. Son origine anglophone est tout sauf anodine, car elle induit une vision du corps social et de la vie ecclésiale mettant en avant l'expression des minorités, à contre-pied d'une position qualifiée d'universaliste.

Jean Vilbas, auteur d'une thèse sur le sujet, situe l'apparition du mouvement inclusif en 1964 aux États-Unis, à l'occasion d'une assemblée chrétienne sur la religion et l'homosexualité<sup>7</sup>. Il reste plus difficile de situer précisément l'émergence d'un mot, que d'un mouvement. Le terme *inclusivity* n'apparaît pas tout de suite dans les dénominations de groupes ou d'Églises épousant la cause homosexuelle, pourtant c'est bien dans ce contexte spécifique qu'il est né.

## *Inclusion*

D'origine latine, le terme d'*inclusion* met en avant l'idée d'un enfermement (*in-cludere*). Dans ses différentes acceptions scientifiques, en biologie, ou dans des matières appliquées, il souligne la présence d'un corps considéré comme étranger dans un ensemble qui le contient et parfois, l'enferme. Il évoque donc sémantiquement un *être dedans* avec une nuance d'enfermement et d'étrangeté, sinon de distinction. À l'exact opposé par conséquent du sens commun qui lui est attribué dans la langue moderne, et de l'intentionnalité de celui-ci.

Depuis le début des années 2000, le terme d'inclusion est fréquemment utilisé dans la considération du handicap. Il a remplacé d'autres notions prisées jusque-là, que sont l'intégration, ou l'insertion<sup>8</sup>. Ces trois termes ont en commun une même démarche, qui consiste à faire sortir la personne handicapée du milieu fermé, spécialisé, dans lequel elle est prioritairement accueillie, pour la faire entrer en milieu ouvert.

L'inclusion apporte cependant un éclairage singulier, en insistant sur l'idée selon laquelle ce n'est pas à la personne handicapée de s'adapter à ce milieu ouvert. C'est, au contraire, à ce milieu de s'adapter, de se transformer pour l'accueillir. D'où le changement de vocabulaire qui conduit à ne plus parler de personne *handicapée*, mais de personne *en situation de handicap*, « pour faire ressortir que

<sup>7</sup> Jean Vilbas, « Brève histoire du mouvement chrétien inclusif », in *Accueil radical*, p. 24.

<sup>8</sup> Brigitte Charnak, « De l'intégration à l'inclusion : au-delà des mots », in *Notre Prochain*, #372, juin 2018, p. 46. Voir aussi Charles Gardou, *La société inclusive, parlons-en !*, Èrès, Toulouse, 2015, pp. 34-37.

c'est en quelque sorte la situation qui est handicapée, et pas la personne [...] pour affirmer que le handicap [...] est la résultante d'une interaction entre une déficience individuelle et un environnement »<sup>9</sup>.

L'inclusion, née de la volonté de combattre l'exclusion, ne se réduit donc pas à un combat *contre*. Elle s'inscrit dans une démarche volontariste, fait appel à une « intelligence collective de la vulnérabilité »<sup>10</sup>, dont un exemple emblématique se trouve dans les politiques sociales de *discrimination positive*, mises en œuvre en France dans les années 1990.

## De l'inclusion à l'inclusivité

L'inclusivité, au sens où l'entend le mouvement LGBT « décrit d'abord un refus de toute forme d'exclusion, au nom de l'Évangile, et en particulier de l'exclusion dont peuvent être victimes au sein de l'Église les personnes LGBT »<sup>11</sup>. Tout comme dans la considération du handicap, elle ne se limite pas à une lutte contre l'exclusion. Elle aussi veut s'inscrire dans une démarche d'accueil volontariste, pour laquelle le contexte social, plus que les personnes désignées, doit changer et s'adapter.

Ce parallèle entre la situation des personnes handicapées, et celles des personnes homosexuelles ou transgenres peut surprendre. Les réflexions se réclamant de l'inclusivité y ont fréquemment recours. Elles tendent à considérer qu'il y a là une cause identique à mener. Ainsi Stéphane Lavignotte évoque à propos de l'expérience de la Maison Verte, communauté de la Mission Populaire Évangélique à Paris, une « inclusivité qui s'ouvre à toutes les différences », qu'elles soient liées au genre et à la sexualité, au handicap, ou à toute autre forme de marginalité. Cette perspective est éminemment pratique, en ce qu'elle s'intéresse avant tout à l'accueil des personnes concernées. Elle est aussi herméneutique, et conduit par exemple à s'interroger sur le traitement très sélectif fait, selon Stéphane Lavignotte, aux

---

<sup>9</sup> Denis Piveteau, « État des lieux dynamique de l'inclusion sociale de la personne en situation de handicap », *ibid.*, p. 32. L'inclusion, plébiscitée dans les textes nationaux et internationaux, n'apparaît plus aujourd'hui comme une solution miracle. Dans les faits, le maintien d'un accueil des personnes handicapées dans des institutions spécialisées reste souvent préconisé et nécessaire, tout en promouvant par ailleurs une inclusion sociale la plus forte possible.

<sup>10</sup> Charles Gardou, *op. cit.*, p. 67.

<sup>11</sup> Jean Vilbas, art. cit., in *Accueil Radical*, p. 23.

textes de l'Ancien Testament portant sur l'homosexualité, mis sur un tout autre piédestal que ceux traitant du handicap et de la maladie<sup>12</sup>.

## *Une question de langage*

Une dernière remarque pour cerner un peu mieux la définition de l'inclusivité concernera le langage, auquel cette notion ne cesse de nous renvoyer. L'inclusivité constitue en effet en grande partie une question de langage, elle qui se donne pour but de rendre visible les invisibles, audible les inaudibles. Une telle ambition ne peut que passer par un travail sur la langue et son adaptation. C'est la raison pour laquelle l'écriture fait significativement l'objet de revendications inclusives, ce qui donne lieu à de nombreuses controverses<sup>13</sup>. Cela commence par une visibilité systématique donnée au féminin pour inclure symboliquement les femmes à ce qui est dit et écrit. Mais cela passe aussi par l'utilisation de pronoms nouveaux et neutres, « non-genrés », comme *iels*, ou *celleux*. Si la question agite une institution comme l'Éducation nationale, les Églises ne sont pas en reste, puisque certaines d'entre elles ont franchi le pas, décidant dans leurs instances d'adopter cette écriture<sup>14</sup>.

## **2. La problématique de l'identité sexuelle**

La question de l'identité sexuelle figure certainement au « hit-parade »<sup>15</sup> des préoccupations de l'époque actuelle. Les jeunes générations s'y montrent particulièrement sensibles. Il est donc normal que les Églises y soient confrontées, et qu'elles puissent s'en saisir en osant une parole singulière. Ce d'autant plus que cette question identitaire demande à être située pour elles dans le champ de la communion des croyants, qui implique elle aussi l'expression d'une identité.

---

<sup>12</sup> Stéphane Lavignotte, « Une inclusivité qui s'ouvre à toutes les différences. L'inclusion au quotidien dans la Fraternité de la Maison Verte (2006-2013) », in *Accueil Radical*, p. 62.

<sup>13</sup> Parmi d'autres, on pourra lire la tribune publiée par l'hebdomadaire *Marianne* le 18 septembre 2020 : Yana Grinshpun, Franck Neveu, François Rastier, Jean Slamowicz, « Une écriture excluante qui s'impose par la propagande ». Consulté en ligne le 24 février 2021 sur le site [marianne.net](http://marianne.net).

<sup>14</sup> C'est le cas de l'Église Protestante de la Confession d'Augsbourg d'Alsace et de Lorraine, depuis la résolution prise par son Consistoire Supérieur sur l'équilibre femmes/hommes, le 18 avril 2018. Consultable sur le site [uepal.fr](http://uepal.fr).

<sup>15</sup> G. Boucomont, *Au nom de Jésus. Libérer le corps, l'âme, l'esprit*, Paris, Éditions Première Partie, 2010, p. 84.

## Sexe et genre

L'identité sexuelle est une notion complexe qui met à la fois en jeu l'intimité corporelle, l'intimité psychique des êtres, et leur participation ou leur soumission à des identités sociales, à des rôles institués. La notion d'identité sexuelle a été forgée en partie dans le cadre d'un mouvement d'émancipation vis-à-vis d'une société qualifiée de « patriarcale ». Émancipation féministe d'abord, qui est allée s'élargissant à une plus grande diversité d'identités sexuelles : lesbienne, gay, transgenre, non-binaire, asexuelle, etc. L'idée directrice de ce mouvement reste de déconstruire ce qu'on appelle désormais les assignations de genre, et d'en permettre des affirmations plurielles, libres, autonomes.

L'expression même d'identité sexuelle paraît impropre. Elle recouvre en réalité plusieurs niveaux de définition de l'identité, communément ramenés à trois principaux<sup>16</sup> :

- le sexe biologique : le fait de naître avec un corps d'homme ou de femme, et dans un nombre infime de cas, avec un sexe incertain ;
- l'orientation sexuelle : l'inclination généralement non-choisie vers l'hétérosexualité, l'homosexualité, ou toute autre sensibilité ;
- l'identité de genre : la définition que la personne donne d'elle-même, et dans laquelle elle souhaite être reconnue.

Aujourd'hui, l'identité sexuelle a tendance à se cristalliser sur l'identité de genre, comme espace de liberté, en relativisant les deux premières. La compréhension de la distinction entre sexe et genre apparaît donc primordiale.

Pour le dire vite, le genre est au sexe ce que l'histoire est à la nature. Dans ce sens, il relève d'une construction sociale. Construction sociale que le fait de devenir une femme, comme l'affirmait Simone de Beauvoir. Le « sexe » est créé par le seul fait de se rendre chez le gynécologue a renchéri Judith Butler<sup>17</sup>. Le fait social associé à la féminité finit par créer une assignation de genre.

La pensée du genre est donc convaincue de la nécessité de sa « déconstruction », notion qui revient fréquemment dans les contri-

---

<sup>16</sup> Cf. Roger Eykermann, « Identité sexuelle : innée ou acquise ? », in Evert Van de Poll (dir.), *Homosexuel, mon prochain. Une approche pastorale évangélique*, Croire Publications, 2013, pp. 43-44.

<sup>17</sup> Citée par Bérénice Levet, *La théorie du genre ou le monde rêvé des anges*, Paris, Grasset, 2014, p. 74.

butions inclusives. Les termes désormais banals de *cisgenre* et de *transgenre* le signifient. Ils disent que naître garçon ou fille et le rester (être *cisgenre*) est une option parmi d'autres, et ne relève d'aucune évidence. Le genre peut, comme tout héritage social, être remis en question. Il doit même l'être, car il est toujours soupçonné d'être une source de domination.

Contrairement au sexe biologique qui ne donne lieu qu'au constat d'une détermination donnée, le genre fait l'objet d'un jeu identitaire, plus ou moins conflictuel, dont le mot de ralliement serait la transidentité, une identité marquée par le déplacement, le changement. Dans une analyse approfondie de cette nouvelle terminologie *cisgenre/transgenre*, Élisabeth Roudinesco fait même remarquer qu'elle « fonctionne comme une déclaration de guerre à la réalité anatomique au profit d'un impératif genré »<sup>18</sup>.

À ce titre, il semble exact de parler de « révolution genrée ». Jean-Claude Guillebaud s'est employé à décrire ce qu'il comprend comme le passage d'une révolution à l'autre, de la révolution prolétarienne prônée par les différentes déclinaisons du marxisme à la révolution du genre, qui s'est développée à la suite de la libération sexuelle des années 1960-70. Ainsi, pour cet auteur, « le domaine privé – celui du corps, de l'épanouissement personnel, des relations entre les sexes – est bien devenu, à titre principal, celui des luttes »<sup>19</sup>. Par conséquent, dans les pages illustrées des nouveaux manuels des luttes sociales, le marteau et l'enclume ont cédé la place à un dessin de clitoris. À la place de ce symbole de l'inégalité, qu'a pu être le bleu de travail de l'ouvrier, sont venues les menstruations. Dans l'optique de la révolution du genre, celles-ci ne sont plus à considérer d'abord comme un fait biologique, mais comme un tabou à briser, et comme une injustice qui jette les femmes dans la souffrance et la précarité.

## Attitude queer

Pour définir l'identité de genre, la seule distinction entre hétérosexualité et homosexualité est désormais congédiée. On se réfère bien plus à l'idée d'une identité fluide, d'une identité *queer*. Ce terme anglais renvoie à une étrangeté, une bizarrerie, une excentricité dont ont été qualifiées des personnes homosexuelles ou transgenres parce

<sup>18</sup> E. Roudinesco, *Soi-même comme un autre. Essai sur les dérives identitaires*, Paris, Seuil, 2021, p. 40.

<sup>19</sup> Jean-Claude Guillebaud, *La tyrannie du plaisir*, Paris, Seuil, 1998, p. 327. Dans la même veine, l'essayiste souligne aussi la transformation du labeur ouvrier en « corvée de plaisir ». *Ibid.*, p. 72.

qu'elles jouaient avec leur féminité ou masculinité. Promouvoir une attitude *queer* signifierait : faire entrer dans la galaxie du genre toute nouvelle étrangeté, toute nouvelle définition de sexualité aura sa place, la non-binarité comme l'asexualité, ou l'intersexualité, et d'autres encore, à l'infini.

L'ouverture de ce champ identitaire se pare en général d'un slogan irénique de diversité. Il va en réalité plus loin. Il s'agit bien en effet de remettre « en question les présupposés de base véhiculés par la théologie judéo-chrétienne traditionnelle en matière de genre et d'identité sexuelle »<sup>20</sup>.

La pensée *queer* s'inscrit effectivement dans la filiation des théologies de la libération. Celles-ci s'intéressaient à la dimension sociale du péché, reconnu dans les injustices et l'oppression sociale subies par les plus pauvres. Pour les théoriciens du *queer*, ce n'est plus la situation de pauvreté, mais la sexualité qui constitue le scandale. La sexualité serait ainsi la dimension profonde, cachée de toute théologie et de toute politique. Elle constitue une source de domination d'autant plus pernicieuse qu'elle se déploie dans les alcôves, plutôt que sur l'espace public<sup>21</sup>.

Pour des chrétiens *queer*, le parallèle s'impose entre l'excentricité revendiquée par la fluidité du genre et la folie de la croix, devenue symbole d'une subversion sexuelle. Il est donc possible d'interpréter le discours paulinien de 1 Co 1,27-28 selon ce nouveau canon en disant que « Dieu a choisi ce qui est queer, ce qui est indécent, pour contester son droit à ce qui s'affiche comme bien-pensant, dans les normes et établi de nature »<sup>22</sup>.

Ces propositions *queer* donnent à la question du genre, et aux problématiques soulevées par l'inclusivité un arrière-plan significatif, une tonalité dont il faut tenir compte dans notre analyse.

## *Déconstruction, reconstruction*

La théologie protestante actuelle se montre très perméable à la problématique du genre. Cela s'explique certainement par la prééminence qu'elle donne à l'histoire sur la nature. Dans son refus de tout ce qui pourrait ressembler à une théologie naturelle elle tend à rejeter l'idée même de nature.

---

<sup>20</sup> Muriel Schmid, « *Queer theology ? De quoi parle-t-on ?* », in *Accueil Radical*, pp. 71-72.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>22</sup> Pierre Bühler, « Pour un (saint) esprit d'inclusivité, in *Accueil Radical*, p. 201.

Le théologien Henri Blocher a produit une évaluation théologique pondérée de la théorie du genre<sup>23</sup>. Il commence par noter à juste titre qu'on a souvent pris l'histoire pour de la nature, dans un penchant caractérisé vers l'essentialisation de la réalité. Or, rappelle-t-il, la théologie biblique est sous-tendue par l'histoire, jusque dans sa compréhension de la Création, qui ne peut être détachée de la doctrine historique de la rédemption. Ce fondement rend par conséquent légitime un recul, sinon une déconstruction du fait naturel.

Pour Blocher cependant, cette prééminence de l'histoire sur la nature dans la théologie biblique ne doit pas constituer un déni de réalité. Le réel n'est pas réductible au fait naturel. Il participe d'un ordre divin, et « ne pas en vouloir, c'est ne pas vouloir de Dieu »<sup>24</sup>. La déconstruction genrée semble céder à ce déni. Elle finit par tomber dans une posture anti-réaliste et s'interdit de penser que la réalité, à commencer par la réalité biologique, définit et détermine l'humain sans pour autant surseoir à sa liberté, dont elle est une condition nécessaire. On sait que l'homosexualité, comme fait biologique, relève de ce réel, dont on peut dire qu'il fait partie d'un « destin »<sup>25</sup>, selon l'expression choisie par le théologien Gérard Siegwalt.

Finalement, constate Blocher, la déconstruction genrée cache un « constructivisme », qui n'est qu'une demi-vérité, dans la mesure où il se refuse au réel. Constructivisme qui, sous couvert de revendication à l'égalité, voudrait que le monde commence avec lui : « La grande illusion de notre temps est de penser que l'on peut construire n'importe quoi à partir de rien »<sup>26</sup>. Le danger est grand de confondre cette posture avec ce que la théologie chrétienne appelle l'espérance, située dans l'horizon du Royaume de Dieu, des nouveaux cieux de la nouvelle terre (Ap 21). Le constructivisme genré qui reconnaît à juste titre l'humain créé à l'image de Dieu comme facteur de changement, menace à tout moment de devenir une forme d'autonomie idolâtre, et d'orgueil<sup>27</sup>. Tant sa capacité à accepter le réel comme donnée à recevoir de Dieu et à assumer semble faible.

---

<sup>23</sup> Henri Blocher, « La théorie du genre. Pour une évaluation théologique », *La revue réformée*, n° 295, juillet 2020, pp. 15-32.

<sup>24</sup> Blocher, *ibid.*, p. 28.

<sup>25</sup> « Nous savons aujourd'hui que l'homosexualité n'est pas d'abord un choix, mais d'abord un destin », G. Siegwalt, *Le défi humain. L'incertitude de l'existence humaine et le combat spirituel. – Écrits théologiques V*, Paris, Cerf Patrimoines, 2017, p. 44. « L'anatomie, c'est le destin », écrivait déjà Freud en 1912, sans pour autant appeler à la résignation devant cette force. Cf. E. Roudinesco, *op. cit.*, p. 30.

<sup>26</sup> Bérénice Levet, *op. cit.*, p. 88.

<sup>27</sup> H. Blocher, art. cit., p. 23.

### 3. Évaluation : communion et identité de genre

Ce parcours à travers la redéfinition contemporaine des identités sexuelle et de genre appelle plusieurs remarques dans le cadre d'une réflexion sur les implications quant à la communion ecclésiale.

#### *Quelle liberté ?*

La communion ecclésiale partage avec la pensée du genre une aspiration à la liberté. L'existence « en Christ », fondement de cette communion, est une existence affranchie, du fait de la connaissance de celui qui est vérité (Jn 8,32). Cette liberté s'exerce vis-à-vis de la loi, qui n'exerce plus sa surveillance sur ceux qui sont reconnus justes par la foi (Ga 3,25 ; Rm 3,22). Le lien qui lie le chrétien à Dieu et les chrétiens entre eux ne peut se définir comme une contrainte, mais comme l'exercice de cet affranchissement obtenu dans le Christ, l'exercice d'une liberté dans l'obéissance.

La déconstruction genrée promue par la théologie inclusive semble entrer en phase avec cette aspiration. Elle a en effet pour ambition de nous délivrer du sexe, pour nous faire entrer dans la liberté du genre. Toutefois, dans un étrange paradoxe, elle ne cesse pourtant de nous y ramener. Cherchant de manière ostensible à « briser les tabous » de la sexualité, non sans un certain conformisme à l'air du temps, elle verse volontiers dans ce que Jacques Ellul dénonçait déjà il y a plus de trente ans comme une hypersexualisation des relations<sup>28</sup>.

En s'intéressant aux productions pédagogiques inspirées par le mouvement LGBT, on ne peut qu'adhérer à cet autre constat : « Le sexe est une valeur religieuse » qui donne lieu à un véritable culte<sup>29</sup>. Que retenir, en effet, de ce sigle LGBT sans cesse complété, augmenté de toutes sortes de drapeaux prenant désormais le relais du fameux drapeau arc-en-ciel, sinon la sexualité, et encore la sexualité, sous toutes les coutures, et selon toutes les configurations possibles ?

Finalement, cette mise en avant de la question genrée n'échappe pas à un cruel paradoxe. En voulant se libérer du déterminisme du

---

<sup>28</sup> Il est légitime de s'interroger sur les conséquences de cette hypersexualisation des identités. À propos d'une affaire de mœurs restée célèbre, l'affaire Mercier, J. Ellul se montrait pour sa part en 1972 très critique sur l'éducation sexuelle proposée dans le cadre scolaire, estimant qu'« une telle éducation sexuelle nous prépare un monde de belles petites brutes », *op. cit.*, p. 528. Quelle serait sa position aujourd'hui, face aux constats que nous pouvons faire ?

<sup>29</sup> J. Ellul, *Les combats de la liberté*, Paris/Genève, Centurion/Labor et Fides, 1984, p. 299.

sexe, ne tombe-t-elle pas dans une « fausse liberté »<sup>30</sup>, autrement dit un nouvel esclavage ?

### *Juxtaposition vs communion*

La reconstruction de l'identité de genre revendique l'inclusion d'identités multiples. Quel sens donner à cette inclusion ? Est-elle du même ordre que celle de la vie fraternelle, attentive à ne laisser se perdre aucun des plus petits d'entre les frères (Mt 25,40) ? Un lien d'affection trouvant sa raison d'être dans la reconnaissance du service du Christ dans celui du prochain ?

En pointant la souffrance réelle engendrée par le trouble identitaire de personnes homosexuelles ou transgenres, la théologie inclusive peut l'affirmer à juste titre. Et il serait bon que les chrétiens s'y montrent davantage sensibles, en s'élevant contre les propos ou actes relevant d'une réelle homophobie au sein des Églises.

Toutefois, nous constatons aussi qu'en termes de lien, l'inclusivité propose plus une juxtaposition qu'un lien de communion. Or juxtaposer n'est pas inclure, et l'expérience finit par montrer qu'il n'y a pas toujours de cause commune entre les différentes dénominations identitaires. C'est le cas désormais au sein des mouvements féministes entre militants favorables à l'acceptation des transgenres, et militants s'y opposant, les TERF<sup>31</sup>. L'inclusivité LGBT finirait-elle par se déclinier en une série de micro-exclusions inévitables dès lors qu'on verse dans une multiplication des particularismes ? Poussée à son extrême, nous sommes fondés à penser qu'elle aboutit à des non-sens, voire des contre-sens.

Ce d'autant plus que cette juxtaposition se fait à l'exception notable de la trop banale hétérosexualité<sup>32</sup>, absente du sigle. Ce point est important d'un point de vue biblique et théologique. La question est de savoir si l'on peut penser la communion ecclésiale sans la considération particulière de la relation du couple homme-femme, dans la

<sup>30</sup> J. Ellul, « Libres opinions : le sexe ou la mort », *Le Monde*, n° 8692, 24-25 décembre 1972, p. 12. L'article est reproduit dans J. Ellul, *Théologie et technique. Pour une éthique de la non-puissance*, Genève, Labor et Fides, 2014, pp. 525-528.

<sup>31</sup> Pour Trans-Exclusionary Radical Feminist : nom donné aux militantes féministes défavorables à la reconnaissance des femmes transgenres comme femmes à part entière. Cette dénomination leur vient d'opposantes féministes favorables à un transféminisme. Cf. Hadrien Mathoux, « Entre 'TERF' et 'transactivistes', féministes et militants LGBT se déchirent sur la question trans », publié dans *Marianne*, le 19 août 2020. Consulté en ligne le 24 février 2021 sur le site marianne.net.

<sup>32</sup> « Quatre, cinq, dix lettres suggèrent d'emblée la rupture [du] dualisme sexuel », Muriel Schmid, art. cit., p. 74.

mesure où cette relation apparaît dans les textes à plusieurs reprises comme un symbole de la relation entre Dieu et son peuple (Os 2,9 ; Ép 5,22-24) ?

De la relativisation au rejet, les discours inclusifs à propos de l'hétérosexualité s'inscrivent dans une certaine pluralité. Ils sont en revanche d'accord pour en refuser le caractère normatif, pour lui dénier tout caractère fondateur, ou même symbolique d'une réalité spirituelle. Une telle position semble bien peu compatible avec une éthique sexuelle comprise bibliquement. Nous ne pouvons donc nous contenter de constater une différence de nature dans le lien créé (juxtaposition vs communion), mais une opposition beaucoup plus frontale.

Pour aller plus loin dans notre réflexion, il nous faut donc comprendre et évaluer l'importance accordée aux identités dans la perspective de la communion.

## 4. Identités et théologie de la croix

La discussion sur l'identité sexuée ou genrée se cristallise très souvent autour des versets de Ga 3,27-28 et de leur mention : « ni homme, ni femme ». Être « en Christ » signifierait la fin des identités sociales mentionnées par l'apôtre dans ces versets : ces différences entre hommes et femmes, maîtres et esclaves, juifs et païens. Un pas suffit pour y ajouter : « ni homosexuel, ni hétérosexuel »<sup>33</sup>, et voir là l'adhésion de Paul la *queer theory*, ou au fameux *Trouble dans le genre* revendiqué par Judith Butler<sup>34</sup>.

L'enjeu herméneutique de ces versets nous conduit au cœur de la question identitaire. Dans son argumentation, Paul cherche à situer avec le plus de justesse, au regard de la nouveauté de l'Évangile la place des identités sociales dans la communion « en Christ » (v. 28). Cette communion unit dans un partage des frères et des sœurs « au sein d'une communauté où les divisions sociales n'ont plus de raisons d'être », ainsi que le propose André Birmelé<sup>35</sup>.

Pour autant ces distinctions, qui peuvent devenir des divisions, entre homme et femme, juifs et païens, ont-elles disparu ? Un certain consensus se fait pour répondre par la négative : une lecture aboli-

---

<sup>33</sup> « On peut dire qu'en Christ ou en Dieu il n'y a ni hétérosexuel, ni homosexuel, mais il y a pour l'un et pour l'autre une promesse de vie », G. Siegwalt, *op. cit.*, p. 44.

<sup>34</sup> L'ouvrage, paru en 1990, fonde la théorie d'un féminisme queer : Judith Butler, *Trouble dans le genre*, Paris, La Découverte, 2005.

<sup>35</sup> A. Birmelé, *L'horizon de la grâce. La foi chrétienne*, Paris, Cerf/Olivétan, 2013, p. 268.

tionniste, qui affirmerait la disparition de toute différence, ne semble pas pouvoir être fondée exégétiquement. Si les divisions sociales n'ont plus cours au sein de la communauté de foi, toutes les différences n'ont pas été dissoutes pour autant. Pour la majorité des partisans de l'inclusivité, comme pour les défenseurs d'une éthique de la différenciation sexuée, la lecture abolitionniste ne semble ni juste, ni souhaitable, car elle fait courir le « danger d'indifférenciation [...], d'insignifiance profonde des identités sexuelles »<sup>36</sup>. et donc potentiellement celui d'une « fausse universalisation »<sup>37</sup>.

Si les identités sociales ne sont pas entièrement solubles dans la communion, si leur particularisme ne disparaît pas dans l'universalité de celle-ci, comment alors les articuler ?

Une meilleure voie se dessine avec leur hiérarchisation, en opérant la distinction entre identité *première* et identités *secondes*. L'identité *première* étant d'être « en Christ ». Les identités *secondes* d'être libre ou esclave, homme ou femme, etc. Tout l'enjeu ecclésiologique étant alors de définir, au sein de la communion des croyants, la place de ces identités secondes, afin qu'elles ne soient pas une entrave à la croissance de l'identité première, source de sanctification. Car bien qu'elles soient secondes, elles ne sont pas secondaires<sup>38</sup>.

L'enjeu identitaire de Galates 3 se retrouve ailleurs, et sous un autre éclairage, dans les épîtres pauliniennes. L'ensemble des propos dits « domestiques » tenus par Paul en 1 Co 7 le traite avec des accents similaires. Il y est question des rapports sociaux au sein de la maison, précisément entre homme et femme, et entre maître et esclave<sup>39</sup>. La clé de lecture de ce chapitre est à chercher aux vv. 29 à 31 : « Voici ce que je dis, frères : le temps est écourté. Désormais, que ceux qui ont

---

<sup>36</sup> Pierre Bühler, art. cit., in *Accueil Radical*, p. 200. Joan Charras-Sancho demande pour sa part : « Ni indifférence, ni indifférenciation », art. cit., in *Accueil Radical*, p. 18.

<sup>37</sup> C'est l'avis de Fritz Lienhard, plaidant pour une identité incarnée, assumée dans ses limites, dans ses contraintes. Cf. Fritz Lienhard, *La différenciation culturelle en Europe. Un défi pour les Églises*, Lyon, Olivétan, 2017, p. 49.

<sup>38</sup> « Si l'orientation sexuelle est seconde, elle n'est pas secondaire », Shafique Keshafjee, « Église(s) et homosexualité : risquer des thèses et proposer des démarches », *Hokhma*, n° 87, 2005, p. 84.

<sup>39</sup> En Ép 5 et 6, la relation d'obéissance des enfants aux parents est ajoutée à cette liste de considérations sur la vie domestique. Cette juxtaposition plaide en faveur d'une équivalence de situations entre les rôles sociaux que sont ceux prônés par la pratique de l'esclavage dans le monde romain, et ceux définis dans le cadre de la vie familiale, tous appelant une forme de libération. La question peut-elle être tranchée aussi simplement ? C'est ce que se demande notamment H. Blocher, art. cit., p. 32.

une femme soient comme s'ils n'en avaient pas, ceux qui pleurent comme s'ils ne pleuraient pas, ceux qui se réjouissent comme s'ils ne se réjouissaient pas, ceux qui achètent comme s'ils ne possédaient pas, ceux qui tirent profit de ce monde comme s'ils n'en profitaient pas vraiment. Car la figure de ce monde passe » (1 Co 7,29-31).

Dans l'analyse qu'il fournit de ce passage, Élian Cuvilier s'appuie sur la syntaxe des versets cités pour élaborer une notion théologique de l'identité chrétienne<sup>40</sup>. Pour cet exégète, celle-ci repose essentiellement dans la tournure « *Ôs mè* », qu'il propose de traduire par « *comme non* ». Ce « *comme non* » a une double assise dans la théologie paulinienne. D'une part, il trouve son fondement dans la compréhension de la croix comme folie et scandale, qui engage Paul dans une entreprise de déconstruction des représentations du monde, et par conséquent de relativisation des identités. Si Dieu a choisi que son Fils meure de façon infamante comme n'importe lequel des bandits que compte cette terre, alors on ne peut qu'envisager une « manière d'être au monde »<sup>41</sup> toute relative, transitoire, passagère.

D'autre part, l'événement de Pâques inaugurant l'entrée dans le temps messianique, les chrétiens qui s'y reconnaissent ne doivent pas « s'égarer » dans de fausses identités : « Vivre le temps messianique n'est donc pas fuir vers un ailleurs (nier les pleurs par la joie, préférer le célibat au mariage, ou le contraire), ce n'est pas indifférence à la réalité (il s'agit bien de pleurer ou de se marier, ou le contraire), mais la remise en question de la réalité sans l'altérer. En ce sens, le 'comme non' est la révocation de toutes les vocations que le 'temps profane' impose ou propose »<sup>42</sup>.

La perspective eschatologique qui sous-tend 1 Co 7 dessine ces deux niveaux de réalité que la théologie, à la suite de Bonhoeffer, peut désigner comme « dernière » – le salut en Jésus-Christ –, et « avant-dernière » : la conservation utile, mais provisoire, d'un ordre institué dans le monde. Ainsi homme et femme, esclave et maître, parents et enfants sont appelés à revisiter « dans le Seigneur » (1 Co

<sup>40</sup> Élian Cuvilier, « L'Évangile paulinien et les codes culturels », in *Accueil Radical*, pp. 113-119 ; voir aussi le texte de la méditation proposée au régional de l'ÉPUdF en Cévennes et Languedoc-Roussillon en novembre 2014, in Élian Cuvilier et Charles Nicolas, *Bénir les couples homosexuels ? Enjeux et débats entre protestants*, Lyon, Olivétan, 2015.

<sup>41</sup> « La manière d'être au monde (*skèma*) égare » : traduction proposée par É. Cuvilier du v. 31. Jean Héring et Alphonse Maillot accentuent le trait en proposant pour le terme *skèma* celle de « rôle », en lien notamment avec la pratique théâtrale. Cf. Jean Héring, *La première lettre aux Corinthiens*, Delachaux et Niestlé, Genève, 1948, p. 58 ; A. Maillot, *L'Église au présent*, Lyon, Éditions Réveil, 1978, p. 132.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 112.

7,22) les termes de leur relation, codifiés culturellement et socialement.

Dans sa réflexion ecclésiologique menée à partir de la théorie des milieux, Fritz Lienhard convoque lui aussi la croix comme source d'une identité chrétienne inclusive : celle-ci « se distingue des autres identités non seulement par le fait que les réalités du péché et de la mort ne sont pas niées, mais assumées, mais aussi par le fait que cette identité soit à même d'accueillir les autres identités avec leurs manques, au lieu de les rejeter »<sup>43</sup>. Pour le théologien, l'identité chrétienne fondée sur la croix accueille et relativise les autres identités.

Hiérarchisation, révocation, relativisation : voilà les termes proposés pour articuler les identités sociales dans le cadre de la communion ecclésiale. Partant de là, nous suivons Élian Cuvilier pour en tirer quelques conséquences, et renvoyer dos à dos les postures identitaires, d'où qu'elles viennent : les conservateurs, en ce qu'ils acceptent difficilement la relativisation des identités sociales connues ; la théologie inclusive qui cède trop facilement à la puissance des lobbies LGBT « contraire à la logique paulinienne de la Bonne Nouvelle »<sup>44</sup>.

Un tel équilibre ne peut se figer définitivement, sauf à jeter les Églises soit dans des positions de refus systématiques, soit dans une ouverture à tous les vents du moment, au risque de perdre tout discernement biblique dans leurs pratiques.

## 5. Être et rendre visible

La visibilité représente un élément constitutif des mouvements LGBT. L'événement emblématique que représente désormais la « marche des visibilitées » organisée dans de très nombreuses villes dans le monde, anciennement appelée « gay pride » ou « marche des fiertés » le dit assez nettement. Plus globalement, c'est l'audience médiatique accordée aux questions LGBT, eût égard au faible nombre de personnes qu'elles touchent réellement, qui se révèle remarquable.

La recherche de visibilité fait partie de tous les militantismes, qui désirent que l'on parle des situations qui les préoccupent, et dans lesquelles ils pointent des injustices. De ce point de vue, ce geste n'est qu'un rééquilibrage des situations. Cela est particulièrement vrai en

---

<sup>43</sup> Fritz Lienhard, *op. cit.*, p. 46.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 118.

ce qui concerne les personnes LGBT, qui souffriraient systématiquement d'être « minorisées et silenciées »<sup>45</sup>, selon des termes choisis.

Qu'en est-il du rôle de cette manière de faire lorsque l'on veut se situer, comme croyant, dans le champ de la communion ecclésiale ? Est-elle légitime, justifiée ? Ou est-ce une revendication déplacée, voire abusive ?

### « Option préférentielle pour les LGBT »

L'expression « d'option préférentielle », formulée ici par le professeur Pierre Bühler, a le mérite de sa clarté<sup>46</sup>. Elle met en lumière la filiation de la théologie inclusive avec le courant des théologies de la libération, dont le leitmotiv premier était « l'option préférentielle pour les pauvres ». Nées dans le contexte particulier de l'Amérique latine dans les années 70-80<sup>47</sup>, elles ont essaimé ensuite en différentes théologies dites « du génitif », c'est-à-dire des théologies fortement contextuelles : théologie noire aux États-Unis, théologie de libération culturelle sur le Continent africain, théologie du peuple en Corée du Sud, sans oublier la théologie féministe, qui a connu un destin plus universel encore. Et désormais aussi l'éco-théologie.

Sans en faire ici de présentation plus détaillée, signalons quand même trois points de filiation évidents entre les deux courants :

- d'abord une revendication de justice, qui va de pair avec une lutte contre une domination, celle-ci se révélant généralement tout autant sociale que symbolique, c'est-à-dire représentée par une échelle de valeurs ;
- ensuite une *praxis* théologique, autrement dit la valorisation de l'expérience ;
- enfin une réflexion herméneutique, que les théologies de la libération ont mise au cœur de leurs développements.

Ainsi, reprenant l'idée de « l'option préférentielle » des théologies de la libération, la théologie inclusive demande de faire droit aux minorités sexuelles suivant une « mesure spécifique compensatrice »<sup>48</sup>. Celle-ci fait naturellement écho à une autre pratique d'ordre

---

<sup>45</sup> Joan Charras-Sancho, « Quelques axes théologiques autour de l'inclusivité et de la vie communautaire en Église », art. cit., sur le site [accueilradical.com](http://accueilradical.com).

<sup>46</sup> Pierre Bühler, art. cit., in *Accueil Radical*, p. 201.

<sup>47</sup> La figure de référence de ce courant étant certainement Gustavo Gutierrez, auteur en 1971 de l'ouvrage fondateur : *Théologie de la libération*, publié en France en 1974 aux Éditions Lumen Vitae.

<sup>48</sup> Stéphane Lavignotte, art. cit., in *Accueil Radical*, p. 56.

strictement politique : celle de la discrimination positive, issue de l'*affirmativ action* américaine. L'inclusivité nous situe dans une démarche de groupes auxquels est conférée une identité commune, marquée par des souffrances et des luttes communes, groupes pour lesquels il faut rétablir la balance de la justice, et affirmer qu'il ne saurait y avoir de paix dans la communion sans cette exigence minimale de justice envers des personnes considérées comme discriminées du genre.

Les théologies misant sur « l'option préférentielle » illustrent bien le chemin de liberté sur lequel s'avancent les chrétiens, à la suite du Christ. Nous l'avons déjà évoqué plus haut dans ces lignes. Reprenant à son compte les fondements de la théologie de la libération, Jürgen Moltmann a proposé de concevoir l'Église comme une « zone libérée, une zone exempte de rapports de domination »<sup>49</sup>, sous l'égide du seul Maître, qui fait de ses enfants des frères et sœurs. On dirait aujourd'hui pour actualiser ces propos : une Église *safe*, comme on le fait de ces lieux où la sensibilité des personnes réputées être les plus fragiles est mise en avant.

Mais le théologien précise encore, en écho au texte de 1 Co 7, que la liberté dans l'Esprit Saint qui est ferment de cette communion « ne s'exerce pas en vertu de libertés ou d'alternatives qui sont déjà présentes dans un système social et sont introduites dans l'Église, mais à partir de cette liberté et différence qualitative par rapport à la 'figure de ce monde' »<sup>50</sup>. Comme je l'ai déjà signalé plus haut, la perspective inclusive veut quant à elle mettre au centre de la communauté « ce qui en a été si longtemps exclu comme abomination », « ce qui est queer, ce qui est indécent », et par conséquent de repenser la communion à partir de la déconstruction des genres.

Avec Moltmann, il est légitime de s'interroger sur ce que sont les « alternatives » sociales introduites dans l'Église. Aujourd'hui, l'identité LGBT n'en fait-elle pas partie, au même titre que d'autres conformismes ? L'identité sociale majoritaire, volontairement évacuée par la grande porte de la libération, semble refaire son apparition par la fenêtre du particularisme identitaire. Nous en restons cependant surtout à la revendication d'une identité sociale, et non d'une identité en Christ.

---

<sup>49</sup> Jürgen Moltmann, *L'Église dans la force de l'Esprit. Une contribution à l'ecclésiologie moderne*, Cerf, 1980, pp. 145-146.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 142.

## Politique de l'identité

Si l'inclusivité met en avant à juste titre une posture de bienveillance et d'accueil fraternel, on voit aussi qu'elle ne se limite pas à cela. La question éthique sensible de l'accueil des personnes homosexuelles ou LGBT dans les communautés chrétiennes empêche de voir que les Églises ont affaire à une « politique de l'identité »<sup>51</sup>, qui passe par la recherche de visibilité.

Participant de la construction d'une identité LGBT, cette politique identitaire articule son ecclésiologie sur un rapport des minorités sexuelles à la majorité hétérosexuelle. C'est bien sûr ce point que se joue la différence entre une démarche d'inclusion, et une démarche d'intégration.

Par conséquent, la perspective reste fondamentalement « de modifier, voire d'abandonner [l']hétéronormativité »<sup>52</sup>. Il est question ici sans ambiguïté de l'ambition de mettre à bas la différenciation sexuée comprise comme norme oppressive. Cette ambition, à n'en pas douter, prend facilement l'ascendant sur l'idée même de communion : la bienveillance, l'accueil fraternel n'y suffisent pas. Elle demande encore de déconstruire les couples, et les représentations, au-delà de toute appartenance religieuse. Cet aspect ressort dans le fait que, très souvent, le mouvement inclusif s'affirme volontiers sur un plan interreligieux, à travers des rencontres et célébrations, laissant entendre en arrière-plan le slogan : « LGBT de toutes les religions, unissez-vous ! ».

Les Églises se montrent particulièrement réceptives à cette question identitaire portée comme un slogan politique. Souvent pointées du doigt pour avoir été dans l'histoire les instruments d'un pouvoir temporel autoritaire, elles cèdent facilement à la « mauvaise conscience »<sup>53</sup>. Dans l'inquiétude de leur avenir, et leur souci de ne pas se vider davantage, elles se montrent particulièrement perméables aux questions sociétales dont elles ne maîtrisent pas les termes. Mais elles ne veulent surtout pas passer pour « rétrogrades ». Le ressort

---

<sup>51</sup> « La politique de l'identité renvoie, dans la sociologie des mouvements sociaux, à la construction et aux stratégies d'identité collective d'un mouvement et désigne le fait de 'déployer' ou d'estomper certains traits de l'identité collective' dans une visée stratégique », Mickaël Durand, « Réconcilier christianisme et homosexualité. Histoire et politique de l'identité du mouvement David et Jonathan en France », in *Homosexualité et traditions monothéistes*, op. cit., p. 81 ; cf. aussi E. Roudinesco, op. cit., p. 32.

<sup>52</sup> Stéphane Lavignotte, art. cit., in *Accueil Radical*, p. 63.

<sup>53</sup> Cf. Élian Cuvilier, art. cit., in *Accueil Radical*, p. 64.

identitaire leur pose donc un défi de taille, puisqu'il s'appuie sur une expérience à la fois réelle de souffrance, et qu'il met en jeu leur témoignage. Elles peinent alors à défendre des convictions auxquelles leur sont opposés des revendications apparaissant comme des « droits », comme cela fut perçu lors des débats sur la bénédiction des couples de même sexe.

Dans leur confrontation aux questions de société, et notamment à une question comme celle du genre, il leur faut d'abord savoir si elles engagent de manière essentielle leur communion en se montrant partagées dans leur avis. Autrement dit, si la question est *accessoire ou indifférente* (*adiaphoron*), ou si elle relève de cette communion.

Pour ce qui est du rejet d'une éthique conjugale normative fondée sur la différenciation sexuée, les débats dans les Églises d'obédience luthéro-réformée ont nettement penché vers la première option<sup>54</sup>. Cela n'a pourtant rien d'évident, au regard des implications herméneutiques, comme au regard des traditions réformatrices.

Du point de vue herméneutique, l'option préférentielle semble céder à une tentation de l'herméneutique protestante : la propension discutable à conformer nos lectures à une volonté individuelle. Le fameux pape protestant de Boileau, sa Bible dans la main, maître en sa demeure ! Le fait de chercher systématiquement à déconstruire de vieilles lectures pour en construire d'autres fait courir au croyant, à l'Église, le danger de s'auto-justifier par une lecture partielle et intéressée, sous couvert d'actualisation ou de libération. L'Écriture, que l'on peut à juste titre considérer, dans le sillage de la folie et du scandale de la croix, comme « l'école du dessaisissement de soi »<sup>55</sup>, devient alors le lieu d'une déconstruction sociale ou idéologique systématique. Ces deux écoles n'ont pas le même sens.

## Logique du coming-out

La logique de visibilité ne peut se comprendre qu'à partir de celle du *coming-out*. Moment où une personne va révéler à d'autres, plus ou moins proches, son orientation homosexuelle, ce *coming-out* est désormais érigé en moment fondateur d'une identité LGBT. Pour la théologie inclusive, il est appelé à devenir une clé herméneutique<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> L'argument a permis à des Églises comme l'ÉPUdF ou l'UÉPAL de rendre possible la bénédiction des couples de même sexe en ne la traitant pas comme une question théologique majeure, mais comme l'objet d'une seule démarche pastorale d'accompagnement.

<sup>55</sup> Comité mixte, *op. cit.*, p. 26.

<sup>56</sup> « Ils feront du coming-out (la « sortie du placard », le fait de ne plus vivre son

Il nous faut ici souligner à nouveau les parcours de vie souvent difficiles des personnes homosexuelles, ou transgenres. Ils sont souvent semés de lourdes épreuves liées à l'acceptation de leur entourage, et à leur propre prise de conscience. Ce fait ne saurait être passé sous le manteau. Le *coming-out* s'inscrit alors dans une forme de libération de la parole, et de soulagement. Face à des parcours marqués par une souffrance liée à l'orientation sexuelle, le *coming-out* est rarement un acte anodin. Il peut entraîner rejet et ruptures, y compris avec des proches, et au sein des communautés chrétiennes.

Les Églises ont pris leur part de responsabilité. Certaines d'entre elles se sentent légitimement appelées à une démarche de repentance, car « L'Église a personnifié, à maintes reprises, et parfois de manière institutionnalisée, une offense, une pierre d'achoppement pour les homosexuels [...]. En cela elle s'est jugée elle-même (Rm 2,1) et doit, devant Dieu et la 'communauté homosexuelle' apprendre à reconnaître ses torts »<sup>57</sup>.

Mais la logique du *coming-out* s'est à la fois généralisée, et durcie. Généralisée dans la mesure où elle concerne désormais toutes les identités de genre, et non plus la seule homosexualité, sommées de se déclarer, selon les règles d'un nouveau conformisme qui, même s'il reste minoritaire, connaît un écho évident. Cette logique s'est aussi durcie. Un glissement subtil s'est produit vers une sorte de « surenchère identitaire »<sup>58</sup> de ce qui est réputé être invisible, autrement dit ce qui n'est pas ouvertement reconnu, ou proclamé.

La corde jouée est éminemment sensible. Entre libération de la parole et quête identitaire frénétique, les Églises ne sont pas dénuées d'arguments. Elles savent notamment valoriser des formes d'intimité, de discrétion et de respect favorables à l'émergence d'une véritable identité, ce que ne sait pas faire la transparence érigée en valeur absolue dans la vie publique. Le Dieu qu'elles servent n'est-il pas lui-même invisible ? Sa richesse ne consiste-t-elle pas dans le fait de nourrir une vie intérieure habitée par le Christ, vie qui, si elle ne se passe pas d'une certaine extériorité, gagne à se passer de tout affichage excessif ? Si le Christ a combattu les prières trop démonstratives de

---

orientation sexuelle de façon honteuse et cachée) une catégorie centrale de lecture des Écritures », *Lire et Dire*, n° 124, *op. cit.*, p. 3.

<sup>57</sup> Commission d'Éthique Protestante Évangélique et Jonathan Hanley, « Aimer mon prochain homosexuel », in *Homosexuel, mon prochain*, *op. cit.*, p. 138. De même, G. Siegwalt fait le vœu que les Églises « se distancient de leurs discriminations passées, et parfois encore présentes vis-à-vis de l'homosexualité », *op. cit.*, p. 46.

<sup>58</sup> « Le mouvement queer est condamné à une surenchère identitaire [...] parce qu'il ne cesse de valoriser le vécu victimaire », E. Roudinesco, *op. cit.*, p. 64.

certaines franges du judaïsme de son temps (Matthieu 6 ; Luc 18), ne combattrait-il pas de la même manière aujourd'hui des revendications appuyées de visibilité ? Dans ce sens, la richesse de la communion, en ce qu'elle articule vie personnelle et communauté dans la perspective de l'édification et de la croissance personnelle de chacun apporte un éclairage salutaire, oxygéné à l'encontre de postures identitaires.

### *Rôle de l'accompagnement pastoral*

Face aux problématiques du genre, l'accompagnement pastoral des personnes tend à passer au second plan. Il est pourtant le ferment précieux d'une intégration des personnes, quelles que soient leur sensibilité ou leur orientation sexuelle. À ce sujet, comme pour l'accueil du handicap, ou celle de personnes d'autres cultures, le rôle de l'accompagnement personnel peut s'avérer décisif pour en arriver à une acceptation mutuelle. En introduction à une série de réflexions sur l'accueil de l'homosexualité dans les Églises, Evert van de Poll en appelait ainsi à passer « de l'actu à la personne »<sup>59</sup>, c'est-à-dire des polémiques et de leurs accents idéologiques aux situations particulières demandant une attention, et les signes d'un amour incarné, situé. Cette attention portée à l'accompagnement aurait été pendant un temps une réponse majoritairement catholique à l'accueil des personnes homosexuelles, tandis que les milieux évangéliques y apportaient des réponses plus universalistes<sup>60</sup>.

Les choses semblent évoluer, et cet accompagnement apparaît comme d'autant plus nécessaire que « l'un des problèmes fondamentaux de la réflexion chrétienne sur l'homosexualité est qu'elle peut implicitement, voire explicitement, singulariser des personnes qui connaissent une attirance pour le même sexe et centrer l'attention sur elles »<sup>61</sup>, ce que d'aucuns identifient comme le syndrome du « point noir sur fond blanc »<sup>62</sup>.

Quel sens donner à cet accompagnement, dans la perspective de faire grandir la communion ? Quels repères pour un véritable accueil au nom du Christ ? Soulignons ici quelques enjeux :

<sup>59</sup> Evert van de Poll, *Homosexuel, mon prochain*, p. 11.

<sup>60</sup> C'est l'avis informé de Jean Vilbas, art. cit., in *Accueil Radical*. La Commission d'Éthique Protestante Évangélique en fait un point essentiel de l'accueil et en détaille les repères sous le titre : « Accompagner, [...] pas transformer », *Homosexuel, mon prochain*, op. cit., p. 141.

<sup>61</sup> Andrew Goddard et Don Horrocks, *Homosexuel, mon prochain*, p. 26.

<sup>62</sup> Stéphane Lavignotte, art. cit., in *Accueil Radical*, p. 64.

- Dans le dialogue, parvenir à mettre au centre l'identité première, « en Christ », en prenant de la distance avec d'éventuels rôles, ou postures identitaires. L'enjeu est ici celui d'une véritable libération.
- Parce qu'il concerne la communauté, et non seulement son référent pastoral, l'accompagnement porte une dimension d'accueil communautaire. Pour permettre à l'amour fraternel d'y naître et d'y grandir, il nécessitera de distinguer entre les différentes notions que sont : accueillir, accepter, approuver<sup>63</sup>. En toute honnêteté, il devra exprimer la position de l'Église locale dans sa pratique de l'accueil, et ses limites éventuelles.
- Accompagner ne signifie pas transformer la personne. Il n'appartient à personne de s'arroger ce que seul Dieu, par le Christ, peut accomplir, mais il revient aux accompagnateurs d'être « à côté de », en sachant rendre compte sans jugement de ses convictions.
- Toutefois, faut-il exclure la possibilité d'une transformation de la personne ? Comme le constate Jonathan Hanley : « Sur le plan du droit, il est surprenant que le passage de l'hétérosexualité à l'homosexualité ne pose aucun problème, tandis que le déplacement contraire est intolérable »<sup>64</sup>. La polémique autour de ce qui a été communément appelé « thérapies de conversion » a montré combien ce déplacement semble inenvisageable aujourd'hui. Ce serait pourtant une démarche véritablement inclusive que de ne pas l'exclure par principe<sup>65</sup>.

## *Affinités, cultures, théologies*

L'histoire du mouvement inclusif montre que la tentation de l'Église affinitaire LGBT a toujours existé en son sein.

---

<sup>63</sup> Jonathan Hanley, « L'homosexualité », in Nicole Deheuvels et Ch. Paya (dir.), *Famille et conjugalité. Regards chrétiens pluridisciplinaires*, Excelsis/La Cause, Carrière-sous-Poissy/Charols, 2016, p. 122.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>65</sup> La récente « proposition de loi interdisant les pratiques visant à modifier l'orientation sexuelle ou l'identité de genre d'une personne », dite loi sur les « thérapies de conversion » adoptée par le Parlement le 7 décembre 2021, rend ce positionnement juridiquement délicat. Elle crée une nouvelle infraction condamnant « les pratiques, les comportements ou les propos répétés visant à modifier ou à réprimer l'orientation sexuelle ou l'identité de genre, vraie ou supposée, d'une personne et ayant pour effet une altération de sa santé physique ou mentale », site viepublique.fr, consulté le 31 décembre 2021.

Une Église affinitaire est une Église qui s'adresse à un public plutôt homogène par l'intermédiaire de codes culturels, liturgiques, communautaires ciblés. Le courant dit des Églises émergentes a encouragé le développement de ce modèle. Gabriel Monet, auteur d'un travail de référence sur le sujet, souligne que dans ce courant, l'affinité ne repose pas sur une différenciation théologique classique, par exemple entre paroisses libérales et paroisses évangéliques au sein d'une même Église, mais sur d'autres critères : une tranche d'âge, un milieu social, des styles musicaux, des styles de vie. Aussi, dans ce que le théologien nomme la « conversation émergente », la question de l'universalité et de l'unité de l'Église se pose de manière aiguë, notamment en raison du passage d'une territorialité géographique à une territorialité « plus culturelle ou relationnelle »<sup>66</sup>. Celle-ci met notamment en lumière combien le monde ecclésial anglophone est enclin à favoriser des particularismes affinitaires ou identitaires, n'hésitant pas à mettre avant des logiques de minorités quand une culture francophone, plus attachée à l'universalisme, se montre davantage réticente à cette logique<sup>67</sup>.

Jean Vilbas fait cependant remarquer que l'accueil des personnes LGBT a aussi montré des positionnements autres que le modèle de communauté affinitaire, en citant par exemple la démarche « d'intégration silencieuse »<sup>68</sup> plus orientée vers les communautés traditionnelles, « 3<sup>e</sup> voie entre l'accueil inconditionnel prôné par le mouvement inclusif et l'homophobie courante des communautés chrétiennes conservatrices »<sup>69</sup>. Cette voie reste, par définition, difficile à évaluer, mais il ne fait pas de doute qu'elle continue à exister, selon des accents variables d'une Église à l'autre, et qu'elle porte des fruits d'apaisement.

L'exigence de visibilité reste malgré tout un marqueur de l'inclusivité. Ne sera véritablement inclusive que la communauté qui en porte le nom et qui rend explicite son caractère *gay friendly*. Elle le fera à travers une charte d'Église, une confession de foi, ou encore d'une coloration arc-en-ciel des symboles<sup>70</sup>. En fera-t-on autant avec

---

<sup>66</sup> Gabriel Monet, *L'Église émergente. Être et faire Église en postchrétienté*, Berlin, Lit-Verlag, 2014, p. 143. Sur la question des marques identitaires et codes culturels dans les Églises, voir aussi : Fritz Lienhardt, *La différenciation culturelle en Europe : un défi pour les Églises*, Lyon, Olivétan, 2017.

<sup>67</sup> Cet avis sur l'universalisme mérite certainement d'être nuancé. Cf. l'ouvrage de Fritz Lienhardt où l'auteur expose sa « théorie des milieux » dans le cadre ecclésial, *op. cit.*

<sup>68</sup> Jean Vilbas, art. cit., in *Accueil Radical*, p. 31.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>70</sup> Cf. Joan-Charras Sancho, art. cit., *Accueil Radical*, pp. 179-180.

les véritables marques de l'Église, en revendiquant à coups de banderoles son unité, ou son apostolicité. Rien n'est moins sûr. Tout porte à croire que l'on cède ici à des sirènes militantes, plutôt qu'à une demande de reconnaissance des personnes.

Cela peut ou doit aussi s'entendre et se voir dans la liturgie. Au-delà de la reconnaissance d'un couple à travers une liturgie de bénédiction nuptiale, une démarche inclusive encouragera par exemple à nommer les singularités de situation à l'occasion de célébrations sacramentelles. Ainsi devrait-on se demander « comment peut-on inviter à la Cène tout baptisé sans jamais évoquer sa particularité pendant nos cultes ? C'est pourtant ce qui arrive concernant, par exemple, les personnes transidentitaires, dont on ne fait jamais mention alors qu'il est parfaitement normal de parler des mères enceintes ou des personnes âgées isolées »<sup>71</sup>. Une démarche véritablement inclusive justifierait ainsi que cet accueil à la Cène fasse « mention de la diversité accueillie, y compris l'orientation sexuelle ou le handicap »<sup>72</sup>.

Cet étiquetage pose question, à double titre. D'abord parce que le constat qui y est fait est discutable : quand et où invitons-nous à la Cène de manière particulière les personnes âgées, ou les femmes enceintes ? La question est ensuite théologique : ni la Cène, ni le baptême, actes dans lesquels est scellée la communion ecclésiale, ne sont pas le lieu de renforcement de nos identités particulières, quand bien même elles crieraient reconnaissance, mais celui du don de l'identité en Christ, dépouillement de l'homme ancien, et célébration de l'homme nouveau (Col 3,10).

## Conclusion

La société contemporaine se réclame fréquemment inclusive, ou à tout le moins en chemin pour le devenir chaque jour un peu plus. L'objet de cet article n'a pas été de battre en brèche les notions d'inclusion et d'inclusivité, mais d'en penser certains arrière-plans, certaines logiques pour en avoir une meilleure compréhension.

De nombreuses Églises sont aujourd'hui divisées sur la seule question de la bénédiction des couples de même sexe. La question de l'accueil de ces personnes et de ces couples, et plus largement des personnes LGBT reste éminemment sensible. Il ne pourra en être autrement, tant que « l'amour de Dieu nous presse[ra] » (2 Co 5,14), sur le plan de l'accompagnement, comme de la vie fraternelle. Cet

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>72</sup> Stéphane Lavignotte, *ibid.*, p. 58.

accueil renvoie chacun à un vécu conjugal à la fois intime et social, secret et public, et à une perspective de vie où la bénédiction s'inscrit dans la longueur du temps. Il nous renvoie souvent à l'écoute de parcours douloureux, en attente de reconnaissance.

Sous un aspect d'unanimité, l'inclusivité est plurielle dans ses revendications. Elle renvoie donc l'Église à un discernement. Une inclusivité reconnaissant et prenant mieux en compte le féminin est une perspective qui trouve de profondes racines dans l'Écriture. Elle ne souffre pourtant aucune comparaison avec celle qui consiste à renoncer à une éthique de la différenciation sexuée pour promouvoir de nouvelles identités de genre. Cette option reste au cœur de la théologie inclusive, même si des avis plus nuancés se font jour en son sein, cherchant à articuler l'adhésion majoritaire à l'hétérosexualité, tout en ménageant une place aux couples homosexuels<sup>73</sup>.

Au regard de la communion ecclésiale, les enjeux sont importants, et nous avons essayé d'en souligner les points essentiels : l'affirmation identitaire, la démarche de visibilité. À ne regarder qu'à leurs propres frontières, les Églises doivent faire face à des revendications ciblées et stratégiques. Aujourd'hui comme hier, elles sont appelées à la fois à accueillir, et à mettre à nu certaines idoles, ce que semble être devenue la question du sexe ou, plus exactement, du genre, promotrice d'identités remarquables et remarquées.

L'éthique, et, dans ce champ l'éthique familiale et sexuelle tout particulièrement, constitue un point de division entre les Églises<sup>74</sup>. Il est donc normal que cet aspect particulier de l'éthique soit considéré comme un point de repositionnement des Églises, déjà en leur sein<sup>75</sup>. Les tenants de l'inclusivité reconnaissent d'ailleurs sans mal qu'elle a un fort potentiel « diviseur »<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> Pierre Bühler, art. cit., p. 201. Toutefois, reconnaissant l'irréductible exclusivité hétérosexuelle des textes de la Genèse, l'auteur formule ailleurs une proposition plus nuancée : « Fonder théologiquement l'orientation majoritaire de l'hétérosexualité tout en prenant distance avec des potentialités exclusivistes que la tradition y a associées. Autrement dit : un langage possible pour la majorité, qui ne doit pas nécessairement conduire à l'exclusion de minorités », art. cit., in *Accueil Radical*, p. 197.

<sup>74</sup> L'éthique est le « terrain de prédilection sur lequel rebondissent des antagonismes séculaires », Comité mixte protestant-catholique, *Choix éthiques et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1992, p. 13.

<sup>75</sup> « Il n'est plus possible de considérer l'éthique et la réflexion morale comme des disciplines de seconde zone, incertaines et de peu d'importance », Éric Fuchs et Paul Glardon, *Turbulences. Les Réformés en crise*, Le Mont-sur-Lausanne, Ouvertures, 2011, p. 94.

Vérité, prudence, et grâce<sup>77</sup> constituent certainement des atouts majeurs dans la recherche d'un bon positionnement, afin de ne pas s'enfermer : ni dans un nouveau conformisme social paré de l'attrait de la nouveauté et de la minorité, ni dans une tour d'ivoire théologique, perméable à tout mouvement extérieur. Peut-être faut-il y associer du courage dans l'adversité, et en appeler à la réflexion théologique pour éclairer un débat qui, comme tous les débats contemporains, demande de prendre du recul et de la profondeur. Arrivé au terme du parcours théologique accompli dans ces pages, j'ai conscience de son incomplétude. Il demanderait encore des propositions plus abouties en faveur d'une inclusion relevant vraiment de la communion.

Reste que la folie de la croix ne se résume pas à celle de la Gay Pride. Elle est même à l'opposé de cette célébration de l'extravagance, signe de notre temps qui propose au nom de l'amour beaucoup de confusion, comme a pu le dire avec justesse Thomas Merton : « La tentation de notre temps est de confondre 'amour' et 'conformisme', amour et soumission passive à l'esprit collectif ou à une organisation quelconque. Cette tentation est encore affermie par les révoltes vaines des excentriques qui veulent être totalement différents des autres et qui créent seulement une nouvelle forme de monotonie – une monotonie qui est aberrante au lieu d'être prévisible. »<sup>78</sup>

■

## Bibliographie sommaire

### Ouvrages

Yvan Bourquin et Joan Charras-Sancho (dir.), *Accueil radical. Ressources pour une Église inclusive*, Genève, Labor et Fides, 2016.

Evert Van de Poll (dir.), *Homosexuel, mon prochain. Une approche pastorale évangélique*, Les Cahiers de l'École pastorale, Hors-série, n° 15, Paris, Croire Publications, 2013.

Comité mixte protestant-catholique, *Choix éthiques et communion ecclésiale*, Paris, Cerf, 1992.

Gabriel Monet, *L'Église émergente. Être et faire Église en postchrétienté*, Berlin, Lit-Verlag, 2014.

---

vie communautaire en Église », 11 décembre 2019, consulté en ligne sur le site [accueilradical.com](http://accueilradical.com).

<sup>77</sup> Evert Van de Poll, art. Cit., p. 11.

<sup>78</sup> Thomas Merton, *Semences de contemplation*, Seuil-Points, 2010, pp. 65-66.

- Jean-Claude Guillebaud, *La tyrannie du plaisir*, Paris, Seuil, 1998.
- Jacques Ellul, *Les combats de la liberté*, Paris/Genève, Centurion/Labor et Fides, 1984.
- Gérard Siegwalt, *Le défi humain. L'incertitude de l'existence humaine et le combat spirituel – Écrits théologiques V*, coll. Patrimoines, Paris, Cerf, 2017.
- Rémy Bethmont et Martin Gross (dir.), *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?*, Genève, Labor et Fides, 2017.
- Nicole Dehevels et Christophe Paya (dir.), *Famille et conjugalité. Regards chrétiens pluridisciplinaires*, Carrière-sous-Poissy/Charols, Excelsis/La Cause, 2016.
- Fitz Lienhard, *La différenciation culturelle en Europe. Un défi pour les Églises*, Lyon, Olivétan, 2017.

## Articles

- Henri Blocher, « La théorie du genre. Pour une évaluation théologique », *La revue réformée*, n° 295, juillet 2020, pp. 15-32.
- Stéphane Lavignotte, « Au-delà du digne et de l'indigne », *Lire et Dire*, n° 124, Genève/Lausanne, Labor et Fides, 2020, pp. 28-38.
- Shafique Keshafjee, « Église(s) et homosexualité : risquer des thèses et proposer des démarches », *Hokhma*, n° 87, 2005, pp. 70-88.

## Chronique de livre

**Gregory K. Beale**, *Manuel de lecture de l'Ancien Testament par le Nouveau Testament* – Saint-Légier, HÉT-PRO, 2020 – EAN N9782940650033 – 282 pages – CHF 28 ou € 29.

**G**regory K. Beale est professeur de Nouveau Testament à Philadelphie, USA. Il s'est spécialisé dans l'interprétation de l'AT par le NT, notamment sur l'Apocalypse. Avec D.A. Carson, il a dirigé la publication d'un monumental commentaire sur l'utilisation néotestamentaire de l'Ancien Testament.

La manière dont le NT cite l'AT a de quoi surprendre le lecteur moderne : les textes de l'AT ne concordent pas toujours avec ceux du NT, et la manière dont ils sont utilisés dans l'argumentation est parfois peu convaincante. Un manuel sur cette question est donc le bienvenu.

Dans l'introduction, p. xix, l'auteur définit le but de son ouvrage : comprendre comment le NT cite ou fait allusion à l'AT et donner à l'étudiant une méthodologie pour traiter correctement ces citations dans le travail d'exégèse.

Dans le premier chapitre, l'auteur discute pour savoir si les auteurs du NT ont cité l'AT d'une manière contextuelle ; il a écrit 1 200 pages d'un commentaire du NT sur les passages de l'AT cités, et peut répondre par l'affirmative à cette question (p. 20), excluant du même coup l'utilisation des procédés rabbiniques d'interprétation (p. 4).

Il se lance ensuite dans une discussion sur la typologie : est-elle un mode d'interprétation utilisable aujourd'hui. Il répond par l'affirmative, moyennant quelques précautions.

Après avoir donné quelques critères et conseils pratiques pour repérer une citation ou allusion de l'AT dans le NT – la principale étant d'en trouver la référence dans son NT grec – (chap. 2), il donne, au chapitre suivant, neuf points dont il faut tenir compte pour analyser une citation de l'AT dans le NT. Relevons, parmi les points cités, la

recommandation d'analyser les contextes respectifs de l'AT et du NT, ainsi que l'intention de l'auteur (exégèse historico-grammaticale), pour les comparer avec les interprétations juives de l'époque (telles qu'on peut les reconstituer – il reprendra et développera ce sujet au chap. 6). On pourra ainsi en tirer les conclusions théologiques qui s'imposent. Dans les chapitres suivants, il développe quelques-uns de ces neuf points : le chap. 5 traite des présupposés herméneutiques et théologiques des auteurs du NT, fondés sur la foi que l'AT, étant sacré, il faut le Saint-Esprit pour l'interpréter. Citons aussi la notion de personnalité corporative qui permet de comprendre que Jésus peut représenter Israël ou inversement, par ex. dans la prophétie « d'Égypte, j'ai appelé mon fils » (Os 11,1 et Mt 2,15) ; il y a aussi le présupposé que Jésus, qui a inauguré l'ère messianique, est à la fois le centre et l'objectif de l'histoire ; cela implique que cette histoire forme une unité cohérente où une interprétation typologique trouve sa place.

Le dernier chapitre illustre la méthode proposée par une démonstration sur Ap 3,7 interprétant És 22,22. Il termine par une importante bibliographie de travail (pp. 237ss).

Saluons d'abord l'initiative de la HÉT-PRO de publier ce manuel qui a ainsi le mérite d'exister et de donner une méthode pour interpréter l'AT dans la perspective du NT. Personnellement je ne partage pas la pensée de Beale, quand il voudrait que les auteurs du NT aient une compréhension contextuelle du l'AT – même s'il nuance cette affirmation (p. 162). Il ne me paraît pas mettre suffisamment en valeur les apports de l'exégèse rabbinique pour interpréter l'AT. Je suis entièrement d'accord avec lui quand il souligne que l'Évangile de Jésus-Christ apporte quelque chose d'unique qui amène une discontinuité avec la tradition rabbinique (pp. 4-5). Mais il s'agit là d'un aspect théologique. Cela ne change rien au fait que, d'un point de vue humain, les auteurs du NT aient utilisé les mêmes procédés d'interprétation que les rabbins de leur temps, comme ils ont utilisé le langage et les codes rhétoriques de leur temps.

Remarquons encore quelques problèmes d'adaptation : pour avoir traduit ce genre de textes, je conçois que la traduction d'un tel ouvrage a dû être extrêmement laborieuse et difficile, mais j'ai trouvé des phrases alambiquées, comme la définition de la typologie, à la p. 22, ou difficiles à comprendre, comme « faire des *inférences* à partir des textes de l'AT » (note 7, p. 75 – j'ai eu beau épouiller les sept règles de Hillel, je ne vois pas à laquelle il fait allusion). En outre, puisqu'il s'agit d'un manuel, on aurait pu faire un plus grand effort pour adapter la bibliographie à un public francophone. ■

# 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 1976-2021, soit 105 fascicules au prix de : 160 € / 220 CHF / 224 CA\$ (port compris) soit 75 % de réduction.

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

**Tarif Normal :** 20 € / 25 CHF / 25 CA\$

**Tarif Réduit :** 17 € / 21 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) : .....

.....



*Hokhma*,  
revue de réflexion théologique  
depuis plus de 40 ans !

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

*Hokhma* est une revue indépendante  
qui vit de ses abonnements et de vos dons  
sans autre soutien institutionnel.

Si vous appréciez la lecture de la revue  
et ses articles,  
nous vous encourageons,  
chères lectrices et chers lecteurs,  
à soutenir *Hokhma*  
en faisant la promotion de la revue  
dans votre réseau  
et, pourquoi pas,  
en envisageant un soutien  
par un don régulier ou ponctuel.

MERCI !

# SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

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

La **série** de 1976 à 2022 complète vous est proposée  
(déduction faite des numéros épuisés  
progressivement téléchargeables sur [www.hokhma.org](http://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* : Benoît Lemestrez et Michaël de Luca

*Adresse de la rédaction* : Michaël de Luca, 167 chemin du Fraischamp,  
84210 Le Beaucet, France  
mail : 1550.mdl@gmail.com

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

*Comité de rédaction* : Alain Décoppet, Michaël de Luca, Benoît Lemestrez, Anne-Catherine Pardon, 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 : 2<sup>e</sup> trimestre 2022.  
N° d'impression 20220183 ISSN 0379 - 7465

Rendez-vous sur le site de la revue : [www.hokhma.org](http://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 ».