

# HOKHMA

ou faire connaître notre revue

...série, plus de 6500 pages de théologie, et  
...ce lieu unique où, au cœur du protestantisme  
...des étudiants, des pasteurs et des professeurs  
...ent et échangent à partir d'horizons très divers...

La série du n° 1/1976 au n° 92/2007 vous est proposée  
n° 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48 et 60 épuisés et progressivement  
disponibles sur [www.hokhma.org](http://www.hokhma.org))  
pour la somme de 109 €, 158 FS (frais de port en sus),  
**soit une remise de 75%.**

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

id Pella: *responsable de ce numéro*

se de la rédaction : Jean Decorvet, Rue St-Roch 15  
400 Yverdon-les-Bains

ce de presse: Pierre-Alain Jacot, Appt. 305

rue de l'Espoir F-30900 Nîmes (Tél. 04 66 67 59 07)

té de rédaction: Marc Barthélémy, Alain Décoppet, Jean  
rvet, Christophe Desplanque, Claude-Henri Gobat, David  
alez, Christian Heyraud, Pierre-Alain Jacot, Christophe  
oya, Gérard Pella, Amédée Ruey, Daniel Schibler.

souscrivant généralement au  
es articles publiés, le Comité de  
tion laisse à leurs auteurs  
isabilité des opinions émises.  
ement, l'auteur d'un article ne  
as à souscrire à tout ce qui est  
xprimé dans *Hokhma*.

**Composition et mise en page:**  
*Hokhma*

**Impression:**

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

Dépôt légal: 4ème trimestre 2008.

N° d'impression 80859. ISSN 0379 - 7465

endez-vous sur le site de la revue: [www.hokhma.org](http://www.hokhma.org)

Proverbe 9,10

N° 94  
2008

Revue  
de réflexion  
théologique

**2 Bible et archéologie:  
l'ancien Israël a-t-il existé?**  
par William Dever

**15 Le Psaume 3 :**  
**quand la réalité cesse d'être menaçante**  
par Thérèse Glardon

**25 La diaconie: entraide et charité**  
par Jean-Yves Peter

**39 Homosexualité: « il fit route avec eux »**  
par Bertrand Amaudruz

**44 Une introduction aux psaumes de Torah**  
par C. Hassel Bullock

**59 Chroniques de livres**

**64 Courrier des lecteurs**

par  
**William G.  
DEVER**

## **Bible et archéologie : l'ancien Israël a-t-il existé ?**

*M. Dever est archéologue. Il a dirigé pendant plus de trente ans de nombreuses fouilles sur les sites bibliques pour l'université d'Harvard et il a été professeur d'archéologie et d'anthropologie du Proche-Orient à l'université d'Arizona de 1975 à 2002<sup>1</sup>.*

**C**ertains prétendent que la Bible ne contient que peu ou pas d'informations historiques sur l'ancien Israël. Je désire réfuter ces approches « minimalistes » de l'histoire de l'ancien Israël en montrant comment l'archéologie peut éclairer, et en fait éclaire, un Israël historique à l'Epoque du Fer de l'ancienne Palestine (approximativement 1200-600 av. J.C.). Je me concentrerai toutefois sur une seule période : la période la plus ancienne et la plus controversée, l'Epoque du Fer I (1200-1000 av. J.C.), lorsque Israël émerge en Canaan.

Jusqu'à la dernière génération, notre seule source pour écrire une histoire digne de confiance de cette période (ou de n'importe quelle autre) de l'histoire d'Israël, était, naturellement, la Bible hébraïque. Pourtant, dans la dernière décade, celle-ci a été l'objet d'attaques nourries et souvent violentes en tant que source historique concernant un Israël autre que littéraire et largement fictif. Cet Israël aurait été imaginé par des Juifs dans la période perse (du VI<sup>ème</sup> au IV<sup>ème</sup> siècles av. J.C.) ou même hellénistique (du IV<sup>ème</sup> au II<sup>ème</sup> siècles av. J.C.) dans un tortueux effort d'auto-justification. Si tel était le cas, l'archéologie de l'ancienne Palestine ou Canaan resterait notre seule source pour écrire une histoire de l'ancien Israël. Toutefois les minimalistes ignorent ou discréditent l'archéologie en la qualifiant de « muette ».

<sup>1</sup> Cet article est tiré de « Save Us from Postmodern Malarkey » (Délivre-nous du discours trompeur des postmodernes), publié en anglais dans le *Biblical Archaeology Review (BAR)*, vol 26, no 2 (2000). Il a été traduit par André Leuthold et Gérard Pella.

Un tel scénario nous laisserait sans histoire, sans Israël. Selon les minimalistes, la Bible hébraïque et sa description de l'ancien Israël est le produit d'une imagination littéraire exaltée – une fantasmagorie hellénistique tardive. C'est précisément ce point de vue que je conteste.

Le minimalisme a commencé en 1992, comme un mouvement délibéré au sein des Sciences Bibliques, par un livre de Philip Davies intitulé *In Search of « Ancient Israel »*. Selon Davies, il est possible de distinguer trois « Israëls » : les Israëls « biblique » et « ancien », qui sont de simples constructions largement imaginées par des Juifs et des Chrétiens postérieurs pour correspondre à leurs propres besoins théologiques ; et un Israël « historique » putatif qui pourrait avoir effectivement existé à l'Époque du Fer en Palestine, mais qu'on ne peut pas reconstituer à cause des limites pratiques des sources à la fois textuelles et archéologiques.

D'autres livres, développant ce que d'aucuns ont appelé une position « minimaliste » ou même « nihiliste », ont bientôt suivi ; parmi eux mentionnons : Keith W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel : The Silencing of Palestinian History* (1996) ; Niels Peter Lemche, *The Israelites in History and Tradition* (1998) et le récent ouvrage de Thomas L. Thompson, *The Mythic Past : Biblical Archaeology and The Myth of Israel* (1999)<sup>2</sup>.

La plupart des biblistes et pratiquement tous les archéologues ont rejeté le minimalisme comme une mode passagère qui ne vaut pas la peine qu'on s'en occupe sérieusement. Toutefois nous ne pouvons pas éviter les problèmes historiographiques fondamentaux que les minimalistes ont soulevés.

---

<sup>2</sup> La littérature minimaliste est trop vaste pour être citée entièrement ; pour les plus récentes affirmations de ses principes, avec références à une grande partie de la littérature précédente, voir Philip Davies, *In Search of « Ancient Israel »*, Sheffield, Journal for the Study of the Old Testament [JSOT] Press, 1992 ; Keith W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel : The Silencing of Palestinian History*, Londres, Routledge, 1996 ; Niels Peter Lemche, *The Israelites in History and Tradition*, Louisville, Westminster John Knox, 1998 ; et Thomas L. Thompson, *The Mythic Past : Biblical Archaeology and the Myth of Israel*. Mes dernières réponses, avec références complètes, se trouvent dans William G. Dever, « Archaeology, Ideology and the Quest for 'Ancient' or 'Biblical Israel' », *Near Eastern Archaeology* 61 :1 (1998), pp. 39-52, et « Histories and Non-histories of Ancient Israel », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research (BASOR)* 316 (1999). Sont aussi utiles sur le problème fondamental de l'historiographie et de la foi plusieurs articles in V. Philips Long, ed., *Israel's Past in Present Research : Essays on Ancient Israelite Historiography*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1999.

## Les thèses minimalistes

Les propositions des historiens minimalistes, même si cette « école » n'est pas monolithique, peuvent être résumées de la manière suivante<sup>3</sup> :

La Bible hébraïque est le produit de la « crise d'identité » du Judaïsme dans la période hellénistique, et *non* l'histoire d'un Israël historique réel vivant à l'Époque du Fer, révolu depuis longtemps.

La Bible hébraïque constitue donc une tradition *littéraire* et non un document historique ; c'est une « construction sociale » qui reflète les préoccupations et la propagande religieuses d'un parti théocratique élitiste à l'intérieur du Judaïsme. S'il révèle quelque chose, c'est *leur* histoire.

Il s'ensuit que l'Israël « ancien » et l'Israël « biblique » sont des fictions, des mythes inventés par les auteurs bibliques, et non des réalités historiques. Même si un « Israël historique » de l'Époque du Fer pouvait être reconstruit, il consisterait en une très brève esquisse d'une poignée de rois tardifs et d'événements politiques squelettiques, corroborés principalement par des textes extrabibliques. L'archéologie pourrait prétendre être une source permettant d'écrire l'histoire mais en pratique elle est largement « muette » du fait de la rareté des données et des imprécisions méthodologiques.

Il n'y a pas eu d' « Israël primitif » en tant qu'entité ethnique distincte à l'Époque du Fer I en Palestine, aucun état Israélite avant le IX<sup>ème</sup> siècle avant J.C., aucun état « Judaïque » avant la fin du VIII<sup>ème</sup> siècle av. J.C., aucune capitale politique significative à Jérusalem avant le II<sup>ème</sup> siècle av. J.C.

Les spécialistes en archéologie et en sciences bibliques devraient maintenant s'occuper d'écrire l'histoire des peuples *palestiniens* et non celle d'un « ancien Israël » imaginaire.

<sup>3</sup> Ce résumé suit de près Lemche, « Earliest Israel Revisited », *Currents in Research : Biblical Studies* 4 (1996), pp. 9-34 ; pour ma critique, voir Dever, « Revisionist Israel Revisited : A Rejoinder to Niels Peter Lemche », *Currents in Research : Biblical Studies* 4 (1996) pp. 35-50. Voir aussi les ouvrages cités ci-dessus à la note 2, *passim*.

Désormais la théologie juive et chrétienne devrait être « libérée » des considérations historiques et autorisée à entrer simplement en concurrence sur le marché des idées d'une société multiculturelle et relativiste.

La « méta-narration » biblique, fondement d'une grande part de la tradition culturelle occidentales, devrait en fin de compte être rejetée comme subversive.

Puisque les minimalistes ne reconnaissent même pas un « Israël historique » minimal avant le IX<sup>ème</sup> siècle avant J.C., ils tiennent naturellement pour de la fiction les récits bibliques d'un Israël apparaissant en Canaan dans la « période des Juges » (XII<sup>ème</sup>-XI<sup>ème</sup> siècles avant J.C.). La plupart des minimalistes écartent simplement la notion d'« Israël précoce » comme de la propagande biblique. C'est ce que fait par exemple Davies<sup>4</sup>. Un minimaliste scandinave, Marit Skjeggstad, déclare : « Comment pourrions-nous avancer dans notre tentative de réécrire l'Israël primitif alors que les données archéologiques sont muettes ? »<sup>5</sup>.

En fait, les données archéologiques ne sont pas du tout muettes. C'est seulement que certains historiens sont sourds.

Tournons-nous maintenant vers les faits probants.

## Les données archéologiques

Depuis le début des années 1980, des archéologues israéliens et américains ont développé ce que l'on pourrait appeler un modèle symbiotique des origines israéliennes. Une étude extensive en surface de la rive droite occupée par les Israéliens a été menée par plusieurs équipes d'archéologues Israéliens en même temps que la fouille en profondeur de quelques sites. Cette étude a révélé que, dans le cœur de l'ancien Israël, environ 300 petits villages d'agriculteurs ont été fondés *de novo* entre la fin du XIII<sup>ème</sup> et le XI<sup>ème</sup> siècle av. J.C.<sup>6</sup>. Ils sont tout petits, quelques centaines de mètres carrés au plus, souvent situés au sommet des collines, à proximité de terre arable et de bonnes sources, presque toujours sans mur d'enceinte et sans défenses de

<sup>4</sup> Voir, par exemple, Davies, *Ancient Israel*, p. 24 n. 4.

<sup>5</sup> Marit Skjeggstad, « Ethnic Groups in Early Iron Age Palestine : Some Observations on the Use of the Term « Israelite » in Recent Research », *Scandinavian Journal of Theology* 6 (1992), pp. 159-186.

n'importe quelle sorte. Ces villages sont situés principalement dans la région des collines du centre, s'étendant des collines de la basse Galilée jusque dans le nord du Néguev autour de Beersheva. Aucun n'est fondé sur des ruines de sites détruits de la fin de l'Époque du Bronze. En fait les sites choisis pour être occupés dans le début de l'Époque du Fer I sont pratiquement tous dans des zones remarquablement vides de centres urbains cananéens. Ils sont situés à la frontière de la région des collines, qui n'avait été occupée que de façon clairsemée auparavant. Le modèle d'établissement dispersé et la large prédominance de petits villages nous orientent vers une société non urbaine et une économie sans doute agraire. Sur la base de la taille des sites et des parallèles ethnographiques établis, la population de la partie centrale des collines peut être estimée à seulement environ 12'000 dans l'Époque du Bronze tardif (XIII<sup>ème</sup> siècle av. J.C.) ; elle s'est ensuite accrue rapidement à 55'000 au XII<sup>ème</sup> siècle et ensuite environ 75'000 au XI<sup>ème</sup> s. av.J.C.

On ne peut expliquer une telle explosion de la population seulement par un accroissement naturel ou par la sédentarisation de petits groupes de pasteurs nomades. Un nombre important de personnes doit avoir migré ici d'ailleurs, fortement motivé de coloniser la frange sous-peuplée du Canaan urbain alors en déclin à la fin de l'Époque du Bronze tardif.

Les villages qui ont été fouillés sont caractérisés par des maisons avec une cour en forme de U (appelées maisons à quatre pièces) formant des groupes de deux ou de quatre maisons, partageant souvent des murs communs. Ces maisons ont de la place pour un abri à animaux et pour le stockage de provisions au premier étage et une place suffisante au deuxième étage pour une vaste famille élargie. Ces maisons caractéristiques n'ont pratiquement aucun précédent en Canaan, mais elles constituent des fermes idéales. En fait des maisons

---

<sup>6</sup> Voir Israel Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jérusalem, Israel Exploration Society, 1998 ; Finkelstein et Nadav Na'aman, eds., *From Nomadism to Monarchy : Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Jérusalem, Israel Exploration Society, 1994. Sur les implications des données du rapport israélien, voir les différences entre Whitelam et moi-même dans : Whitelam, « The Identity of Early Israel : The Realignment and Transformation of Late Bronze-Iron Age Palestine », *JSOT* 63, 1994, pp. 57-87 ; Dever, « The Identity of Early Israel : A Rejoinder to Keith W. Whitelam », *JSOT* 72, 1996, pp. 3-24. Ajouter maintenant Dever, « Archaeology, Ideology, and the Quest », « Histories and Non-histories ».

<sup>7</sup> Lawrence E. Stager, « The Archaeology of the Family in Ancient Israel, » *BASOR* 260, 1985, pp. 1-35.

presque identiques peuvent encore être trouvées dans des zones rurales dans toute la partie orientale du bassin méditerranéen. Aucune structure monumentale ou d' « élite » de quelque sorte que ce soit n'a été trouvée dans ces villages de l'Époque du Fer I ; seulement des groupes comptant jusqu'à une demi-douzaine de maisons. Lawrence Stager, de Harvard, a démontré que cette forme unique de maison ainsi que la disposition générale de ces villages de la région des collines correspond étroitement à beaucoup de récits de la vie quotidienne de la période des Juges dans les livres de Josué, des Juges et de Samuel, reflétant sans doute une structure familiale et clanique unie ainsi qu'un mode de vie agraire. Selon la manière de voir de Stager, la maison à cour unique constitue l'habitation de la famille nucléaire et le groupe de plusieurs maisons semblables serait alors la résidence de la famille étendue ou multigénérationnelle correspondant à la *bêt'ab* (maison du père) biblique<sup>7</sup>.

J'ai comparé cette structure socio-économique avec le mode de production domestique, que l'anthropologue Marshall Sahlins a décrit de la manière suivante : « Le mode de production domestique est une sorte d'économie tribale en miniature, soulignant ainsi la situation d'une société primitive – une société sans souverain »<sup>8</sup>. Ceci semble être une description adéquate de l'Israël primitif tel qu'il est décrit dans la Bible, ainsi que des découvertes archéologiques de la région des collines.

Plusieurs technologies nouvelles et plus efficaces sont aussi apparues dans la région des collines environ à la même époque. Par exemple la construction intensive de terrasses bien adaptées à une agriculture de subsistance à petite échelle, particulièrement l'horticulture et la viticulture, mais pouvant aussi s'adapter à la production de céréales dans les étroites vallées entre les collines et même pour le pâturage des animaux sur les pentes les plus sèches. On trouve également des citernes enduites, taillées dans le rocher, dans beaucoup de maisons. Et des silos à grain garnis de pierres constituent également un nouveau trait caractéristique. Tous ces éléments sont rares dans les périodes précédentes.

Des ustensiles de bronze et de silex continuaient à être en usage à cette époque, mais le fer, une nouvelle technologie, apparaît sporadiquement et seulement sous la forme d'objets utilitaires tels que des

---

<sup>8</sup> Marshall D. Sahlins, *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine-Atherton, 1972, p. 95.

pics ou des socs de charrues.

Les formes de poterie sont dans la tradition de l'Époque du Bronze tardif, mais les objets sont maintenant partiellement réalisés à la main plutôt que tournés.

Presque toutes les caractéristiques indiquent que l'économie du village était basée sur un agro-pastoralisme mixte, le *dry farming* des céréales et des échanges limités de surplus agricoles et d'autres produits (comme le travail). Les grandes familles multi-générationnelles étaient le moteur et le point central d'une telle économie et du mode de production domestique cité ci-dessus.

Des modes de vie agraires similaires ont bien sûr été caractéristiques de la Palestine rurale à beaucoup d'époques, et jusqu'au milieu du XX<sup>ème</sup> siècle<sup>9</sup>. Mais un aspect de ce que les archéologues désignent maintenant comme système de nourriture est unique à l'Époque du Fer I : l'absence systématique d'os de porcs dans les zones fouillées. Le porc était assez commun dans les sites de l'Époque du Bronze, les porcs étant bien adaptés à beaucoup de régions. La rareté statistique des os de porc dans les sites ruraux des collines à l'Époque du Fer I, souvent complètement absent ou représentant seulement une fraction de pourcent, peut par conséquent être un marqueur ethnique<sup>10</sup>. Dans ce cas, cela correspondrait aux données bibliques concernant la prohibition du porc dans la société israélite, à comprendre probablement comme un critère distinguant les « Israélites » des « Cananéens ». La présence ou l'absence d'os de porc pourrait ainsi être notre meilleur indicateur archéologique quant à la question tant débattue des frontières ethniques et de leur extension physique. Je crois toutefois que beaucoup d'autres indicateurs valables seront encore découverts.

Dans le domaine politique, il semble qu'il n'y ait aucune autorité centrale bien que les habitants tendent à se définir comme un groupe ethnique. Cela s'accorde bien avec ce que l'on trouve dans les Juges : « En ces jours, il n'y avait pas de roi en Israël et chacun faisait ce qui était droit à ses propres yeux » (Juges 17,6 ; 21,25).

Dans le domaine religieux, l'absence complète de temples, de

---

<sup>9</sup> Voir David C. Hopkins, *The Highlands of Canaan's Agricultural Life in the Early Iron Age*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1985.

<sup>10</sup> Voir, par exemple, Brian Hesse et Paula Wapnish, « Can Pig Bones Be Used for Ethnic Diagnosis in the Ancient Near East ? » in Neil Asher Silberman et David Small, eds., *The Archaeology of Israel : Constructing the Past, Interpreting the Present*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997, pp. 238-270.

sanctuaires ou d'autels dans ces villages de l'Epoque du Fer I dans les collines, contraste fortement avec la période précédente qui voit une prolifération de temples dans l'âge du Bronze tardif en Palestine. Actuellement nous ne connaissons, pour l'Epoque du Fer I, qu'un seul lieu de culte de quelque sorte que ce soit ; c'est un petit sanctuaire à ciel ouvert isolé au sommet d'une colline, dans les collines de Samarie, qui présente un mur bas *temenos* (sanctuaire), une plateforme comme un autel et une grande pierre dressée (une *masseba* biblique). Quelques tessons de poterie de l'Epoque du Fer I, des fragments d'une estrade cultuelle en terre cuite, quelques fragments d'objets en fer et une figurine bien conservée d'un taureau en bronze<sup>11</sup> suggèrent des relations avec l'ancien culte cananéen de la divinité mâle El, dont l'appellation principale était « le taureau El ». El est resté un des deux noms du Dieu national des Israélites dans beaucoup de textes bibliques anciens, associé particulièrement au « dieu des pères » (voir, par exemple, Gn 33,20 et 35,7).

Il est possible qu'on ait retrouvé un autre sanctuaire de l'Israël ancien au sommet du Mont Ebal dans la région de Sichem<sup>12</sup> mais la plupart des connaisseurs considèrent cette construction comme une ferme isolée ou un fort<sup>13</sup>.

A part cela, nous n'avons pas de trace archéologique claire de la religion des Israélites et du culte avant la monarchie des X<sup>ème</sup> et IX<sup>ème</sup> siècles av. J.C. L'absence de données plus visibles suggère un culte extrêmement simple, sans images, non institutionnalisé, probablement basé sur la famille et dans la tradition des anciennes religions cananéennes de la fertilité, ce qui aurait bien correspondu à un style de vie agraire<sup>14</sup>.

Seules quelques inscriptions fragmentaires ont été trouvées dans ces villages de l'Epoque du Fer I<sup>15</sup>. Une poignée de jarre (fin du XIII<sup>ème</sup> ou début du XII<sup>ème</sup> siècle av. J.C.) avec une inscription en let-

---

<sup>11</sup> Amihai Mazar, « Bronze Bull Found in Israelite 'High Place' from the Time of the Judges », *BAR*, Sept/Oct 1983.

<sup>12</sup> Amihai Mazar, « The Bull Site : An Iron Age Open Cult Place », *BASOR* 247 (1982), pp. 27-42 ; Adam Zertal, « An Early Iron Age Cult Site on Mt. Ebal : Excavation Seasons 1982-1987 », *Tel Aviv* 13-14 (1986-1987), pp. 105-165.

<sup>13</sup> Voir Adam Zertal, « Has Joshua's Altar Been Found on Mount Ebal ? », *BAR*, Jan-Fév 1985 ; contesté par Aharon Kempinski, « Joshua's Altar - An Iron Age I Watchtower », *BAR*, Jan-Fév 1986.

tres proto-cananéennes l'*hl*, signifiant peut-être « appartenant à Ahilud », un nom propre connu dans la Bible, a été trouvée à Radannah, près de Ramallah. Un ostracon de quatre lignes avec un abécédaire (liste de lettres de l'alphabet) constitue une découverte plus importante. Il a été trouvé dans un contexte du début du XI<sup>ème</sup> siècle av. J.C.. à 'Izbet Sartah (peut-être l'Ebenezer biblique) ; il est écrit comme la jarre en lettres proto-cananéennes. Alors qu'il ne s'agit pas d'un texte littéraire avec un contenu quelconque, un tel abécédaire ne peut pas avoir été un objet isolé ; il s'agit presque certainement d'un exercice d'écolier, et en tant que tel il indique au moins le début d'une alphabétisation fonctionnelle<sup>16</sup>.

La poterie reflète beaucoup d'aspects culturels et demeure le critère le plus sensible, à la fois de la continuité culturelle et du changement. La poterie de ces sites de collines de l'Epoque du Fer I, particulièrement celle du début du XII<sup>ème</sup> siècle av. J.C., reste fortement dans la tradition locale de l'ancienne Epoque du Bronze II. La continuité est claire dans pratiquement toutes les formes, avec seulement les développements typologiques normaux et prévisibles.

## Une culture spécifique

Ce complexe de sites et de culture matérielle constitue un exemple-type de ce que les archéologues appellent un « assemblage » - un assortiment d'objets archéologiques contemporains et leur contexte, trouvés ensemble selon un schéma cohérent d'association et distribués dans une région géographique bien définie. Un tel assemblage, lorsqu'il est documenté par un nombre suffisant de sites fouillés et par là même distingué d'autres assemblages, est généralement considéré comme décrivant une culture archéologique, particulièrement si on peut montrer que cet assemblage est distinct, nouveau ou

<sup>14</sup> Pour une interprétation de la religion israélite populaire, en termes de continuité avec le culte cananéen, voir Dever, « Folk Religion in Early Israel : Did Yahweh Have a Consort ? » in Hershel Shanks et Jack Meinhardt, eds. *Aspects of Monotheism - How God Is One*, Washington DC, Biblical Archaeology Society, 1997, pp. 27-56.

<sup>15</sup> Joseph A. Callaway, « A Visit with Ahilud », *BAR* Sept-Oct 1983 ; Aaron Demsky et Moshe Kochavi, « An Alphabet from the Days of the Judges », *BAR*, Sept-Oct 1978.

<sup>16</sup> Sur l'alphabétisation en général dans l'ancien Israël, voir Susan Niditch, *Oral Word and Written Word : Ancient Israelite Literature*, Louisville, Westminster/John Knox, 1996.

intrusif. L'assemblage peut dès lors souvent être attribué avec certitude à un groupe ethnique connu, par exemple les Philistins de la plaine côtière de Palestine. De façon similaire, nous pouvons reconnaître les vestiges des Phéniciens, des Araméens, des Moabites, des Ammonites et des Edomites. Pourquoi pas ceux des Israélites ? Sauf si les minimalistes ont quelque animosité à leur égard<sup>17</sup>.

Quelques archéologues, comme Israël Finkelstein de l'Université de Tel Aviv – qui avait pourtant écrit le livre sur l'ancien Israël – ont été récemment saisis par le scepticisme actuellement à la mode concernant l'ethnicité<sup>18</sup>. Puisqu'il y a si peu d'évidence pour appuyer un scepticisme aussi extrême, cela m'a intrigué pendant quelque temps – jusqu'à ce que je me rende compte que, pour les postmodernes, l'ethnicité est, de façon erronée, prise pour du racisme. Le livre le plus récent sur l'archéologie et l'ethnicité écrit à partir de cette perspective cite les Nazis et leur tentative d'utiliser l'archéologie pour distinguer une Super Race, comme pratiquement la seule étude de cas d'archéologues identifiant l'« ethnicité »<sup>19</sup>. C'est là un *argumentum ad absurdum*.

## Des vestiges de l'ancien Israël

Ainsi l'archéologie a mis en lumière une entité que nous pouvons appeler légitimement l'ancien Israël. Considérons l'assemblage décrit ci-dessus. Il est démontré que c'est un phénomène nouveau, qui s'est produit à l'aube de l'Époque du Fer, autour de 1200 av. J.C. (en dépit de quelques continuités avec l'âge du Bronze tardif). Cette culture de village est aussi intrusive, au moins dans la contrée des collines précédemment sous-peuplée, avec peu de centres urbains. Et l'assemblage global est suffisamment homogène pour légitimer *quelque* étiquette. La seule question qui subsiste est donc : quelle étiquette ?

---

<sup>17</sup> Voir, par exemple, Dever, « Archaeology, Ideology, and the Quest ».

<sup>18</sup> Pour le volte-face plutôt abrupt de Finkelstein sur l'ethnicité israélite, comparez *Archaeology of the Israelite Settlement* avec « The Emergence of Israel in Canaan : Consensus, Mainstream and Dispute », *Scandinavian Journal of the Old Testament* 5 : 2 (1991), pp. 47-59 ; « Ethnicity and Origin of the Iron I Settlers in the Highlands on Canaan : Can the Real Israel Stand Up » *Biblical Archaeologist (BA)* 59 : 4 (1996), pp. 198-212. Pourtant nulle part Finkelstein ne cite des données archéologiques ou textuelles qui auraient nécessité ce changement d'opinion.

<sup>19</sup> Siân Jones, *The Archaeology of Ethnicity*, Londres, Routledge, 1997.

ce sont également des marqueurs ethniques. Il semble donc qu'on ne puisse éviter un jugement. Après beaucoup de réflexions sur les données archéologiques, j'ai suggéré d'adopter le terme de « proto-Israélites » pour désigner ce complexe des XII<sup>ème</sup> et XI<sup>ème</sup> siècles av. J.C.<sup>20</sup>.

Au moins une évidence additionnelle justifie cette proposition : la stèle bien connue de la Victoire, du pharaon Merneptah de la 19<sup>e</sup> Dynastie égyptienne. Elle a été érigée à Thèbes pendant sa 3<sup>e</sup> ou 5<sup>e</sup> année, aux environs de 1210 av. J.C., et célèbre ses victoires sur un certain nombre d'ennemis en Canaan<sup>21</sup>.

Le texte fait la liste de plusieurs peuples battus et mentionne au passage Israël, qui a été « laissé dévasté ; sa semence n'est plus ». Tous les savants reconnaissent que la date est fixée dans une marge de cinq ans (au plus), que la lecture « Israël » est certaine, que « Israël » est suivi du signe égyptien déterminant pour « gens » (plutôt que le signe pour un royaume, une ville état, ou quelque chose de semblable) et doit par conséquent désigner un groupe ethnique ; et que, dans la pensée des Egyptiens, cette entité, quelle qu'elle soit, était distincte des Cananéens, des Horiens, des Bédouins ou d'autres groupes en Canaan, bien connus des Egyptiens et mentionnés dans ce texte ou dans d'autres textes égyptiens. Pourtant, en dépit de ce texte fortuit – notre plus ancienne et plus sûre référence textuelle extrabiblique à

---

<sup>20</sup> Pour mes « proto-Israélites », voir Dever, « The Late Bronze-Early Iron I Horizon in Syria-Palestine : Egyptians, Canaanites, 'Sea Peoples', and 'Proto-Israelites' » in William A. Ward et Martha S. Joukowsky, eds., *The Crisis Years : The 12th Century B.C. from Beyond the Danube to the Tigris*, Dubuque, Kendall/Hunt, 1992, pp. 99-110, et « Archaeology and the Emergence of Early Israel » in John R. Bartlett, ed., *Archaeology and Biblical Interpretation*, Londres, Routledge, 1997, pp. 20-50. Sur la continuité des céramiques de l'Epoque du Bronze tardif à l'Epoque du Fer I, voir Dever, « Ceramics, Ethnicity, and the Question of Israel's Origins », *BA* 58 :4 (1995), pp. 200-213 et les références à une autre littérature. Cette continuité fait aujourd'hui l'objet d'un consensus largement dominant parmi tous les archéologues, bien qu'il y ait des différences d'interprétation sur les implications des faits. Sur l'origine de ceux qui ont transmis cette tradition de céramique du Bronze tardif-Fer I, les opinions varient de la théorie de Finkelstein d'origines nomadiques pastorales locales jusqu'à ma théorie d'éléments locaux mélangés incluant des nomades et des agriculteurs déplacés de la plaine. Voir mon ouvrage en français : *Aux origines d'Israël. Quand la Bible dit vrai*, Paris, Bayard, 2005.

<sup>21</sup> Voir le traitement exhaustif par Michael G. Hasel, *Domination and Resistance : Egyptian Military Activity in the Southern Levant, 1300-1185 B.C.*, Leiden, Brill, 1998.

– les minimalistes ont fait des acrobaties pour en éviter les implications évidentes. Ils argumentent par exemple que la mention d'une entité appelée Israël ne nous dit rien au sujet de sa nature ou de son lieu. Ou ils dénigrent la référence comme notre seule référence connue<sup>22</sup>. Mais un seul témoin irréfutable au tribunal de l'Histoire est suffisant. Et la seule chose que nous avons réellement besoin de savoir à ce point, la stèle de Merneptah nous le dit sans équivoque : il existe en Canaan un peuple s'appelant lui-même Israël, qui est donc appelé Israël par les Egyptiens – qui ne peuvent être suspectés d'avoir été influencés par la Bible et qui ne peuvent avoir inventé un peuple aussi spécifique et unique dans un seul but de propagande. De plus, si nous regardons une carte basée sur la stèle de Merneptah, nous voyons que le territoire contrôlé par les Egyptiens est clair. Les Horiens sont situés au nord, les Bédouins Shasu sont clairement délimités dans le désert du Néguev et en Transjordanie, et naturellement, dans moins d'une génération, les Philistins et autres peuples de la mer seront retranchés le long de la côte. Que reste-il en Canaan aux environs de 1210 av. J .C. comme enclave israélite si ce n'est la région centrale des collines ? Et si l'Israël de Merneptah n'y était pas, où était-il ?

La conclusion raisonnable est qu'il y avait bel et bien un Israël précoce présent en Canaan juste avant 1200 av. J .C. Cet Israël prenait suffisamment d'importance pour être venu à la connaissance des seigneurs égyptiens locaux. L'Israël de Merneptah correspond exactement à l'assemblage archéologique de la région des collines contemporain de l'Epoque du Fer I.

La stèle de Merneptah fournit donc une référence *textuelle* non biblique qui appose une étiquette ethnique à cet assemblage archéologique.

Quelques minimalistes concèdent tout de même l'existence d'Israël à l'Epoque du Fer II, du IX<sup>ème</sup> au VII<sup>ème</sup> siècles av. J.C. (les faits probants sont ici écrasants). Mais l'assemblage archéologique de la région des collines à l'Epoque du Fer I est le *prédécesseur direct* de la culture matérielle de l'Epoque du Fer II. La forte continuité entre l'Epoque du Fer I et II est si facilement démontrable qu'aucun archéologue ne la contestera.

<sup>22</sup> Voir par exemple, Thompson, *Mythic Past*, p. 79 ; Lemche, *The Israelites*, pp. 35-38.

Elle est évidente particulièrement dans plusieurs caractéristiques essentielles, telles que 1) les limites d'une zone d'établissement ; 2) l'omniprésence de la maison-cour à quatre pièces ; 3) la base essentiellement agraire de l'économie et de la société ; 4) des technologies telles que le fer ; 5) la gamme de poterie, toujours significative dans des changements culturels ; 6) l'écriture et le langage ; et bien sûr 7) le nom même d'Israël. Même les nouveaux éléments culturels qui émergent du X<sup>ème</sup> au IX<sup>ème</sup> siècles av. J.C. et caractérisent la situation d'Israël – urbanisation, architecture monumentale, commerce international, art et alphabétisation répandue – ont grandi à partir de racines déjà plantées dans les villages des collines de l'Epoque du Fer I. Elles n'auraient pu avoir leur origine ailleurs. En bref, l'évidence archéologique est claire : nos « proto-Israélites » sont les authentiques parents de l'Israël biblique, sans lesquels les traditions ultérieures ne peuvent être expliquées.

Selon mon point de vue, la plupart des minimalistes ne sont plus des savants honnêtes, pesant toutes les données, essayant d'être des historiens objectifs et loyaux, à la recherche de la vérité. Décidés à démasquer les idéologies des autres, ils sont devenus eux-mêmes idéologues. Leur objectif remplace un dialogue interdisciplinaire ouvert - qui est notre seule chance d'éclairer l'ancien Israël - par des slogans, des jeux de mots, des affirmations péremptoires et une escalade dans la polémique. L'ancien Israël est un fait. Il est vrai que cet Israël historique ne correspond pas dans tous les détails à « l'Israël théologique idéal » décrit dans la Bible hébraïque. Mais cela est une autre question !



---

<sup>23</sup> La revue Hokhma envisage précisément un numéro spécial consacré aux relations entre la Bible et l'archéologie (*Ndlr*).

# Le Psaume 3 ou quand la réalité cesse d'être menaçante

par  
**Thérèse  
GLARDON**

*bibliste et professeur  
d'hébreu,  
Valeyres-sous-  
Montagny (Suisse)*

## *Psaume 3*

1. Un chant de David, dans sa fuite devant son fils Absalom.
2. Seigneur, qu'ils sont nombreux et puissants mes ennemis, mes oppresseurs, mes détresses, mes conflits, mes ennuis, mes angoisses, que de raisons d'être stressé !

Beaucoup se dressent (se lèvent) contre moi, beaucoup de choses m'envahissent.

3. Beaucoup disent à mon sujet (me disent) : « Pas de salut pour lui en (auprès de) Dieu ! »

« Aucune chance que Dieu vienne à son secours ! » FC

*Pause*

4. Mais toi, Seigneur, tu es un bouclier pour moi : un défenseur à mes côtés, une protection tout autour, un abri en mon centre, ma sauvegarde et mon espérance,

tu es ma gloire, mon honneur, ma réputation, celui qui me donne du poids et de l'importance,

celui qui relève ma tête, qui me redonne ma dignité.

5. A pleine voix, je crie au (vers le) Seigneur,  
il m'a répondu de sa montagne sainte : c'est fait !

*Pause*

6. Moi, je me suis couché et j'ai aussitôt et vraiment bien dormi, je me suis réveillé : oui, (car) le Seigneur est mon appui.

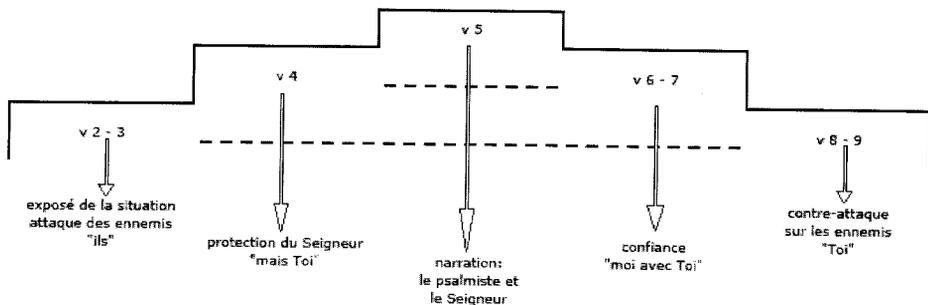
7. Je n'ai pas peur de ces gens si nombreux, ces myriades, ou : ces conflits

qui m'entourent de toutes parts, qui me menacent, qui sont pour moi comme un filet, prêts à m'attraper.

8. Lève-toi, Seigneur ! Sauve-moi, mon Dieu, mets-moi au large !  
 Oui, tu as frappé tous mes ennemis à la mâchoire : c'est une gifle pour eux, la honte qui était la mienne tu la renvoies à tout ce qui était contre moi et m'oppressait ;  
 face à tout ce qui m'était hostile, tout ce qui attaquait ma vie, tu m'as fait justice,  
 tu as cassé les dents des malfaisants, tu leur as ôté la capacité de nuire.
9. Auprès du Seigneur est le salut,  
 sur ton peuple est ta bénédiction.

*Pause*

**Structure possible du Psaume 3**



(traduit et paraphrasé d'après l'hébreu par Th. Glardon)

## **Le Psaume 3, ou quand la réalité cesse d'être menaçante**

**v.1 *Un chant de David, dans sa fuite devant son fils Absalom.***

**C**e Psaume est le premier à porter le titre : *mizmor le David*, un chant de David (ou pour David). Il ouvre la collection des Psaumes attribués à ce roi, non pas comme on s'y attendrait, en nous présentant l'image traditionnelle d'un monarque au sommet de la réussite et dans le déploiement de toute sa gloire, mais comme un être profondément humain qui traverse et connaît l'échec. « La fuite devant son fils Absalom » fait référence à l'une des situations les plus douloureuses de la vie de David. Dans le contexte culturel, elle correspond à la plus grande honte qu'un fils puisse infliger à son père, d'autant plus que celui-ci est roi. Absalom, qui en hébreu signifie « Père de paix », était bien loin de réaliser son nom ! Les chapitres 15 à 18 du 2<sup>ème</sup> Livre de Samuel nous relatent comment il réussit à détourner les fidèles de David en sa faveur et ainsi à fomenter une énorme révolte contre son père.

Même si l'on considère, avec d'autres exégètes, que ce premier verset est un midrash postérieur à la rédaction du Psaume, le titre qu'il constitue est porteur de sens. Dans le contexte de notre époque, ce recueil de « chants » ne s'adresse pas à des « battants » ou des performants de tout bord, mais bien à des hommes et des femmes en quête de vérité existentielle, qui cherchent à « faire chanter leur vie ». Ainsi nous ferons sans cesse le va-et-vient entre le texte dans son contexte et son application pour nous aujourd'hui.

C'est au travers de cette crise que David va connaître le Dieu miséricordieux, celui qui va renverser les situations extrêmes dans lesquelles la vie le place. Avant de regarder les termes du Psaume lui-même, ajoutons encore que cette mention d'un « chant » issu d'une crise douloureuse suggère une expression à la fois créative et priante de celle-ci.

### **« *Eloge de la fuite* »**

Ce titre d'un livre d'Henri Laborit<sup>1</sup>, pourrait très bien s'appliquer à ce psaume, dans le sens d'un retrait actif, où la situation qui

<sup>1</sup> Henri Laborit, *Eloge de la fuite*, Robert Laffont, Paris, 1976, 234 pp. 3

surprend est immédiatement traduite en cri vers Dieu, en prière<sup>1</sup>. Cette « fuite » rejoint le « fuge » des Pères du désert, qui est bien loin d'être une invitation à la démission.

v.2 **Seigneur, qu'ils sont nombreux** (importants, puissants)<sup>2</sup>, **mes ennemis**, (mes oppresseurs, mes tourmenteurs, mes ennuis, mes détresses, mes afflictions...)

Il faut préciser d'emblée afin d'éviter toute fausse interprétation que, dans les Psaumes, les « ennemis » ne sont pas uniquement et principalement des adversaires extérieurs, mais tout ce qui amoindrit et restreint la vie d'un individu : maladies, épreuves intérieures ou circonstances de vie douloureuses...

**Beaucoup** de grands de l'époque avaient pris le parti d'Absalom et s'étaient retournés contre David, et dans son cas la fuite constituait peut-être la meilleure défense, dans un premier temps tout au moins. Pour nous aujourd'hui dans notre contexte, la prise de recul peut être nécessaire même si c'est d'abord pour constater avec le psalmiste: « J'ai de nombreuses raisons d'être stressé... J'ai beaucoup de soucis, beaucoup de choses dans ma journée me vont contre » ! Le verbe utilisé ici dans le psaume fait allusion à tout ce qui nous angoisse.

**Beaucoup se dressent contre moi.** (Beaucoup de choses m'envahissent... J'ai l'impression d'étouffer.)

**« Tu n'as que ce que tu mérites ! »**

v.3 **Beaucoup disent à mon sujet** (me disent) : **« Pas de salut pour lui en Dieu** (auprès de Dieu) ». « Aucune chance que Dieu vienne à son secours ! » (Français Courant)

Cette référence à Dieu – 'Elohim en hébreu- est selon l'interprétation rabbinique une allusion au Dieu juge, au contraire d'Adonaï, traduit par Seigneur dans la TOB, et qui désigne « Celui qui est avec » (selon Ex 3,14) c'est-à-dire qui fait alliance avec son peuple pour lui porter secours.

<sup>2</sup> Les termes inscrits entre parenthèses montrent les autres possibilités de traduction des racines des mots hébreux ou des variantes textuelles.

Et à l'intérieur de nous, cette voix qui juge, nous ne la connaissons que trop bien. D'apparence sage et pieuse, elle nous susurre : « Tu ne vas pas t'en sortir... Regarde bien, tu n'as que ce que tu mérites ! » Pour le cas de David, cet épisode avec Absalom pouvait effectivement être considéré comme le châtement de son adultère avec la femme d'Urie et de l'assassinat de celui-ci (commentaire de Rachi) !

## **Le psalmiste refuse de se taire et fait appel**

Malgré cette apparence de juste châtement, David ose crier, appeler Dieu à l'aide, croire à son secours en dépit de tout et s'en remettre à Lui ! Le psalmiste ne nie pas sa réalité, il la constate **et** la confie à Dieu. Or notre tendance est soit de nier ce qui est, soit d'être hypnotisé par le problème et de ne plus voir que lui.

Nous oscillons entre une spiritualité refuge confortable et une volonté d'assumer seuls notre vie.

### **v.4 *Mais toi, Seigneur...***

Souvent nous utilisons « mais » dans un sens dépréciatif, pour introduire quelque chose de limitatif. Ici c'est l'inverse... nous pouvons vérifier l'emploi biblique du « mais » : il introduit une vérité supérieure. Ainsi David fait appel au « Seigneur YHWH », Celui qui s'est pour toujours engagé en faveur de son peuple et qui le sauve toujours à nouveau.

**...Tu es un bouclier pour moi** (un défenseur à mes côtés, une protection tout autour, un abri en mon centre, ma sauvegarde et mon espérance).

Nous connaissons tous le *Maguen David*, le bouclier de David ou étoile à six branches, qui évoque la protection du Seigneur de tous côtés, au-dessus et en dessous, ainsi que dans la direction des quatre points cardinaux.

**Tu es ma gloire** (mon honneur, ma réputation, ce qui me donne du poids et de l'importance), **celui qui relève ma tête** (celui qui me redonne ma dignité).

Dans la pensée hébraïque la « gloire », c'est le « poids », l'importance d'une personne, l'identité de celle-ci.

Et voici ce que le psalmiste déclare à Dieu : « Toi, tu reconnais mon importance, tu me respectes, tu m'honores ... même si j'ai péché, même si je ne suis pas sans reproche ». Pour nous qui sommes si souvent préoccupés de l'image que nous donnons de nous-mêmes, quel soulagement de savoir qu'ultimement ce n'est pas à nous à assurer notre réputation ! Le psalmiste reconnaît là en Dieu quelqu'un qui a résolument pris parti pour lui. Il ose affirmer : « Tu es celui qui me rend ma dignité », et ceci alors qu'apparemment rien n'a encore changé. Pour la culture antique, où l'honneur dû aux parents occupait une telle place, l'injure d'Absalom à David son père était la pire des insultes. Et voici cette déclaration : « Tu effaces ma honte, tu me donnes de ne plus marcher tête baissée dans l'accablement de ma défaite, tu me redonnes ma dignité et ma fierté... » Voilà le contrepoids opposé à nos ennemis, qui est bien le sens du *tsedeq*, la « justice » dont il est si souvent parlé dans les Psaumes et qui est celle que Dieu opère en notre faveur.

Il nous « fait justice » : voilà son unique justice ! Cette vérité, nous pouvons la faire nôtre, dans notre situation, nous y ouvrir afin qu'elle devienne notre réalité.

## **Le secret de la crypte**

**v.5 De ma voix (à pleine voix), je crie au Seigneur**  
(vers lui),

**Il m'a répondu de sa montagne sainte** (c'est fait !)

La tête relevée, le psalmiste peut faire entendre son cri à pleine voix. Il ne s'arrête pas en chemin dans son processus de libération, il va jusqu'au bout.

Les deux verbes de ce verset en hébreu montrent une simultanéité que l'on peut traduire ainsi : « Lorsque je crie, tu me réponds ». Ou bien on peut coller au texte et dire comme la version ci-dessus : « Lorsque je crie, tu m'as déjà répondu », qui a l'avantage de surprendre, et de mettre en relief l'assurance de foi du psalmiste. Qu'il ait ou non effectivement passé une nuit à l'intérieur du temple ou qu'il se soit tourné en direction de Jérusalem, comme tout juif quand il prie, le fait est là : le Seigneur envoie sa réponse, il exauce la prière. Le mot « saint » qui fait référence à l'altérité de Dieu et à sa transcendance, précise peut-être qu'il ne répond pas de la manière que nous attendions. Cependant, la place du verbe dans le vers : « Il m'a répondu » faisant immédiatement suite à « je crie », met bien l'accent sur la certitude de l'exaucement ! Dans le texte hébraïque ce sont les premiers

verbes conjugués, montrant bien par là qu'enfin la situation se met à bouger.

La position de ces mots au cœur du verset, placé lui-même au cœur du psaume, indique que nous sommes parvenus comme au centre de cette expérience. Nous sommes descendus dans la crypte (ou montés au sanctuaire si l'on se réfère à la gradation de sens) pour y entendre un secret : quand enfin je crie - et c'est peut-être la chose la moins évidente au monde - toi, tu me réponds. Ce n'est pas en luttant lui-même que le psalmiste va s'en sortir, mais en ouvrant à Dieu sa situation.

Nous avons ainsi la structure suivante à l'intérieur du psaume :

A v.2-3 : exposé de la situation, attaque des ennemis

B v.4 : protection du Seigneur

C v.5 : le secret : « le psalmiste **et** le Seigneur »

B' v.6-7 : confiance dans le Seigneur

A' v.8-9 : contre-attaque sur les ennemis<sup>3</sup>.

## **L'apaisement dans la confiance**

v.6 **Moi, je me suis couché et j'ai** (aussitôt et vraiment bien) **dormi,**

Après avoir exprimé sa détresse, fort de la certitude de l'exaucement de son Dieu, le psalmiste peut s'endormir apaisé.

**Je me suis réveillé :** (oui, car) **le Seigneur est mon appui** (mon aide, mon soutien).

La racine de ce dernier terme évoque le fait de poser la main sur quelqu'un afin de lui donner du soutien, ou de lui donner un socle pour qu'il puisse s'y reposer, assuré de sa stabilité.

Radaq, rabbin et exégète du début du XIII<sup>e</sup> siècle, paraphrase ce verset de la manière suivante : « Même en danger mortel je suis allé me coucher normalement et j'ai dormi paisiblement comme un homme exempt de tout souci. Même quand je me suis éveillé, je me suis levé calmement, et non pas comme un homme qui s'endort dans

<sup>3</sup> Voir : Kissane Ed., *The Book of Psalms*, Dublin 1953-4, 2 vols. Kunz L., *Zur Liedgestalt des ersten fünf Psalmen*, BZ 7 (1963), pp. 266-267 ; comp. avec : Girard M., *Les Psaumes redécouverts*, Québec 1996, p. 172.

l'angoisse et s'éveille en sursaut, tout saisi et troublé des cauchemars qui l'assaillent<sup>4</sup>. »

**v.7 Je n'ai pas peur de ces gens si nombreux** (si importants, ou : ces myriades, ou : ces conflits)

**qui m'entourent de toutes parts** (qui me menacent, comme un filet, prêts à m'attraper).

Le dernier verbe utilisé fait allusion à des armées qui prennent des positions stratégiques. Même s'il n'a pas encore constaté la disparition effective de ses ennuis, le psalmiste dort comme Jésus dans la tempête, en sécurité comme à l'intérieur de l'œil d'un cyclone. Il peut dire comme au Ps 23, v.5 : « Tu dresses devant moi une table face à mes adversaires ». La situation extérieure peut très bien ne pas avoir changé, mais il la voit, et donc l'expérimente, autrement.

Ce changement de regard, n'est-il pas la *metanoïa*, la conversion essentielle ? Et pourtant nous la méprisons, nous l'ignorons, car elle « n'a rien pour attirer nos regards ». Nous attendant plutôt à des changements drastiques, de type magique, nous ne la remarquons même pas quand elle vient, racine minuscule surgie d'une terre aride (Es 53,2). Et pourtant cette constatation du psalmiste au v.7 marque le tournant du Psaume : il s'agit de la même réalité, mais celle-ci a cessé d'être menaçante.

## **Retour à la case départ ?**

**v.8 Lève-toi, Seigneur ! Sauve-moi, mon Dieu !**

Le psalmiste régresse-t-il en recommençant à crier à Dieu, comme si rien n'avait été fait ? Où est donc la belle assurance du « Tu m'as répondu » (v.5) et de cette paix des versets précédents ? C'est que le processus n'est pas terminé et que les émotions ont besoin toujours à nouveau d'être exprimées... Ou bien on peut considérer que, maintenant, le psalmiste veut que Dieu en finisse une fois pour toutes avec ses ennemis-ennuis.

---

<sup>4</sup> *Tehilim, les Psaumes* (Vol. 1), La Bible Commentée, coll. dir. par C.A. Gugenheim, Paris, 1990, p.77.

**Oui, (c'est fait) tu as frappé à la joue tous mes ennemis** (ce qui était contre moi).

C'est une gifle pour eux, mes tourmenteurs ; c'est eux qui baissent la tête et non plus moi ! La honte qui était la mienne, tu la renvoies à ceux qui avaient causé le mal, non pas comme une vengeance pure et simple, mais comme un « retour à l'expéditeur » inscrit sur une lettre malveillante. Le processus est maintenant bien connu : nous portons parfois inconsciemment une culpabilité provenant, non pas de fautes que nous aurions commises, mais des torts que nous avons injustement subis. Vient alors le moment où nous avons à rendre cette culpabilité à son légitime propriétaire, notre agresseur (cf. Lv 19,17-18).

**Tu as cassé les dents des malfaisants** (Tu leur as ôté leur pouvoir de paroles, leur capacité à mordre et à déchirer comme des fauves, leur capacité de nuire).

Là encore les verbes sont des accomplis en hébreu ou des parfaits prophétiques indiquant la simultanéité du « Sauve-moi ! », l'appel à en finir avec les ennemis, et de la certitude d'avoir été exaucé : « Tu en as fini avec eux ».

Il faut faire ici une remarque importante : le psalmiste ne garde pas sa colère et sa protestation à l'intérieur de lui-même. Il ne se fait pas justice lui-même non plus. Même si le discours a l'air d'être extrêmement réaliste et violent, choquant par la place qui lui est faite dans un livre biblique, et en plus dans un recueil de chants de « louanges » (sens du mot Psaumes, Tehillim, en hébreu), l'auteur – ici comme ailleurs dans les Psaumes d'imprécations – ne met pas en œuvre lui-même son désir d'en finir avec ses ennemis. Son cri s'adresse d'abord à Dieu, il est prière. Son cri a valeur thérapeutique en ce qu'il le libère de sa propre violence et de son désir de vengeance.

Mais pour aucune personne, pour aucun groupe religieux ou politique, ce genre de verset ne justifie aujourd'hui un « passage à l'acte », une vengeance que l'on s'octroierait soi-même !

## La menace est changée en bénédiction

v.9 **Après du Seigneur est le salut** (l'aide, la victoire), **sur ton peuple est ta bénédiction.**

Voilà la conclusion simple et lumineuse, paisible comme un ciel bleu après l'orage. Ce dernier verset très bref, quatre termes seulement en hébreu, constitue l'enseignement du psaume, un peu à la manière de la « morale de l'histoire », mais ici il s'agit plutôt de la « promesse de l'Histoire » ! En effet, le finale met tout l'accent sur le Dieu qui donne, et le peuple n'a plus qu' à recevoir avec confiance.

C'est comme si notre psaume concluait : « L'unique intention de Dieu, celle qui oriente tout son être, c'est de sauver son peuple. Et c'est lui seul qui peut assurer ce salut ». Quant au peuple qui a un tel Dieu, sa part est la bénédiction, la berakhah. Ce mot hébreu, ou son équivalent arabe la « baraka » que nous utilisons aujourd'hui pour parler d'une chance ou d'un hasard heureux, a dans le vocabulaire théologique une signification plus riche et plus profonde. La berakhah veut dire à la fois bienfait, faveur divine, bonheur, prospérité, paix, grâce, abondance, fertilité, fécondité. Il évoque la main du père qui revêt de force vitale son fils ou sa fille et lui transmet la capacité d'accomplir son œuvre de vie. En hébreu, il se rapproche phonétiquement du mot « fuite ». Il donne à ce psaume le mot de la fin : la fin d'un parcours qui avait bien mal commencé, mais qui se termine à l'opposé, en « happy end », grâce à l'intervention du Dieu dont l'unique désir est de nous délivrer et de nous mettre au large.

Comme le fait remarquer Marc Girard dans son analyse<sup>5</sup>, l'itinéraire qui parcourt le psaume est axé autour du jeu de la préposition `al . Au v. 2, elle désigne la position des ennemis qui sont « contre moi » ou « sur moi » ; elle évoque l'envahissement par ces adversaires. Au v.7, ils sont « tout autour de moi » : l'ennemi toujours présent desserre son étau et se tient maintenant à distance.

Finalement au v.9, par la même préposition `al,, le psalmiste constate que « sur lui » repose maintenant ce qui revient à celui qui a fait appel au Seigneur et à son secours : la bénédiction.

Ainsi, le Psaume 3 nous présente un chef en échec qui prie et crie sa détresse devant son Dieu, s'endort confiant comme un enfant, et voit le Maître des tempêtes renverser souverainement la situation... Ce chemin d'expérience du psalmiste n'est-il pas ouvert à tout priant d'aujourd'hui ?

# La diaconie : « entraide » et « charité »

par  
**Jean-Yves PETER,**  
pasteur de l'Eglise  
Réformée de France  
à Nancy<sup>1</sup>

## Introduction

*Un bref constat sociologique, en prélude à ce qui va être dit...*

Récemment encore, à l'échelle de notre Histoire, l'ensemble du corps social était, peu ou prou, membre de fait de l'Eglise. Les « livres-penseurs » étaient l'exception qui confirmait la règle. L'Eglise n'était pas en situation d'évangélisation, mais d'administration de la chrétienté, en charge notamment de l'éducation et de la charité. Elle encadrait en outre la formation des élites et la moralité publique. Dans un tel contexte, ce que je vais distinguer comme « entraide » et « charité » se confondaient, de même que se confondaient fidèles et citoyens.

De cette époque, de ce XIX<sup>e</sup> siècle, nous avons conservé l'idée d'une Eglise-administration, d'une Eglise qui n'a pas besoin d'évangéliser, puisque tout le monde est chrétien, mais qui a principalement en charge les fonctions éducative, sanitaire et charitable. Mais ce positionnement est obsolète.

Aujourd'hui, la norme est d'être athée. Ce sont les chrétiens pratiquants qui font exception. Et la société a pris en charge les fonctions éducative et sanitaire (les protestants français ont largement assimilé cette laïcisation, pas encore l'Eglise romaine de France). La conscience citoyenne, par ailleurs, a intégré l'impératif charitable, l'entraide humaine, à travers un grand nombre d'associations laïques.

<sup>1</sup> Cet article est adapté d'un exposé donné lors d'une rencontre de la Fédération de l'Entraide Protestante (Arc Atlantique) à Nantes, en octobre 2006.

Nous avons retrouvé un contexte comparable à celui de Paul : des Eglises minoritaires, dans une société redevenue pour elle le monde extérieur.

Les Eglises sont donc appelées à se recentrer sur leur mission d'annonce (prédication) de l'Évangile afin que la valeur « charité » (sociale) intégrée par le fonctionnement social ne se dissipe pas, mais progresse encore, par l'Évangile qu'il appartient à l'Eglise d'insuffler à la société.

La réflexion ici menée se veut participante de la réforme entreprise par nos Eglises, relativement à l'évolution de notre contexte social.

*J'entends par « diaconie » l'action secourable concrète, effectuée par des membres de l'Eglise, en tant qu'acte d'Eglise<sup>2</sup>. Le « diaconat » qualifie le groupe de membres d'Eglise(s)<sup>3</sup> engagés dans cette action.*

*Quelle est la fonction de la diaconie au sein de l'Eglise ? Qu'est-ce que le ministère diaconal pour le ministère ecclésial ?*

En est-il un outil ? C'est-à-dire : est-il strictement au service de la fonction principale de l'Eglise ?

En est-il la finalité ? C'est-à-dire : l'Eglise tend-elle nécessairement vers la diaconie ?

En est-il la justification ? C'est-à-dire : l'efficacité diaconale légitime-t-elle le ministère ecclésial ?

En ces années où l'Eglise réformée de France, parmi d'autres, entreprend un recentrage sur sa mission d'évangélisation<sup>4</sup>, il est pertinent de remettre en question la nature et le positionnement de la diaconie, dans le cadre du ministère de l'Eglise, selon cette priorité ré-exprimée.

Je le ferai, dans un esprit pratique, à partir de la Bible.

---

<sup>2</sup> « Eglise » peut signifier ici « Eglise locale », « union d'Eglises », « fédération d'unions d'Eglises », voire « Eglise universelle » - ou se considérant comme telle.

<sup>3</sup> Groupe informel (interne à l'Eglise et dépendant de sa discipline) ou formel (association régie par ses propres statuts).

<sup>4</sup> Officiellement, depuis son Synode 2006 de Paris, dont le thème était : « Une Eglise qui se réforme pour annoncer Jésus-Christ aujourd'hui ».

# 1. La diaconie comme fonction de l'Eglise: signification

## *Quelle est la fonction de l'Eglise ?*

Plus encore que sa fonction, l'essence même de l'Eglise est la proclamation de l'Evangile<sup>5</sup>.

L'Eglise est l'annonce de l'Evangile, comme Parole. L'Eglise diffuse la Parole de Dieu, et la Parole de Dieu engendre en celui qui la reçoit la volonté et la capacité personnelles de s'engager en faveur de la vie du monde, et de la condition humaine en particulier<sup>6</sup>. C'est en cela qu'on la qualifie de parole performatrice.

Ainsi, l'œuvre-source de toutes les bonnes œuvres, c'est la proclamation de l'Evangile.

Cependant, l'œuvre engendrée par la Parole n'est pas une « en acte », et ne doit pas être qualifiée comme telle, afin d'éviter toute confusion. La Parole est parole, mission propre de l'Eglise, et elle engendre des actes, qui sont des actes, mission propre des hommes<sup>7</sup>.

L'œuvre juste accomplie en aval de la foi, de l'écoute de l'Evangile, n'est pas œuvre de l'Eglise, n'est pas « diaconie »; elle est l'œuvre sociale d'un individu libéré par l'Evangile au service de la vie, l'œuvre d'un individu socialement responsable.

La mission de l'Eglise n'est donc pas, face à l'injustice, l'intervention concrète, directe. L'Eglise n'est pas le soin palliatif de la condition humaine. Bien plus que cela, l'Evangile qu'elle diffuse en est l'absolue guérison, le Salut de celui qui le reçoit, quelle que soit sa condition: « toi qui te repens devant Dieu, ton péché est pardonné par Jésus-Christ, et ce pardon de Dieu a vaincu ta mort; ta foi t'a sauvé. »

C'est pourquoi l'Eglise s'emploie à diffuser la Parole de Dieu, la Bonne nouvelle de Jésus-Christ. Elle croit que c'est la parole de Dieu, et elle seule, qui donne aux hommes capacité et volonté d'agir en faveur de la vie; qui donne aux hommes « pouvoir de devenir

---

<sup>5</sup> Cf Mt 28,19-20 ; Mc 16,15 ; Ac 2,1-4,32 ; nous dirons indifféremment « Evangile » ou « Parole de Dieu ».

<sup>6</sup> Jésus se positionne résolument comme enseignant. L'Evangile de Matthieu, par exemple et par excellence, l'établit ainsi. Jésus y ouvre son ministère public par le « Sermon sur la montagne » (Mt 5-7, noter l'introduction en Mt 5,2). Dès la fin du sermon, se succèdent plusieurs guérisons : le bienfait concret est ainsi exprimé comme l'œuvre de la Parole enseignée. Celui qui écoute la Parole de Dieu est équipé pour agir en faveur de la justice.

<sup>7</sup> Je laisse de côté l'éventualité du miracle, qui ne relève pas de la diaconie !

enfants de Dieu »<sup>8</sup>. C'est pourquoi l'Eglise n'appelle pas – ou ne devrait pas appeler – les hommes à être bienfaisants, mais à écouter l'Évangile.

Par conséquent, *dire que la diaconie est une fonction de l'Eglise signifie qu'elle est au service de la proclamation de l'Évangile, qui est la mission unique et totale de l'Eglise.*

La diaconie n'a pas pour fonction le service direct du mieux-être de la condition humaine (il n'est pas « en acte »), mais le service du fonctionnement de l'annonce de l'Évangile.

Il n'y a pas, dans l'Eglise, deux départements distincts correspondant à deux annonces distinctes de l'Évangile : l'une par la Parole (la chaire), l'autre par les actes (la diaconie). La diaconie est au service de la chaire<sup>9</sup>.

Le ministère diaconal ne constitue ni la finalité ni la justification du ministère de l'Eglise, mais il est un outil, un organe de l'annonce de la Parole de Dieu, qui constitue l'entier ministère de l'Eglise<sup>10</sup>.

## **2. La double nature de la diaconie**

### *Comment opère le service diaconal ?*

De deux façons, qu'il convient de distinguer, précisément et strictement: « l'entraide » et « la charité »<sup>11</sup>. Je fonde cette distinction

---

<sup>8</sup> Jn 1,12. La foi restaure l'humain comme enfant de Dieu - et en cela le restaure comme humain - en le libérant de l'emprise du péché. Autrement dit, l'humain irrémédiablement mourant à cause du péché est restauré vivant par la foi. Cela signifie que l'Évangile réintègre la volonté humaine, irrémédiablement détournée par le péché, dans la volonté de Dieu, seule bonne volonté véritable, ou volonté véritablement bonne (cf Ga 2,20). Il n'existe pas de bonne volonté humaine « naturelle », j'entends « biologique », car la vie du monde n'est pas l'œuvre d'elle-même. La meilleure bonne volonté dont l'homme pourra être capable « de lui-même », demeurera la meilleure bonne volonté de son péché. C'est pourquoi l'Évangile ne consiste pas en une exhortation à mettre en œuvre une inexistante bonne volonté propre, mais à demeurer à l'écoute fidèle de la Parole de Dieu, qui libère le vouloir et le faire favorable à la vie. La Bonne Nouvelle, c'est que Jésus-Christ est un don, et pas un modèle.

<sup>9</sup> Ceci donne *a priori* à regretter la séparation, imposée en France par la loi de 1905, entre associations culturelles et associations diaconales ; mais je dis bien *a priori*, car dans le cadre de cette définition fondamentale de la diaconie, il convient de préciser les formes pratiques qu'elle peut revêtir, ce qui sera l'objet de ma deuxième partie.

<sup>10</sup> Cette définition correspond à l'institution du ministère diaconal dans l'Eglise, exposée en Ac 6,1-6.

<sup>11</sup> J'entends « charité » dans le sens couramment attribué aujourd'hui à ce terme, d'action secourable concrète. En langage courant, « charité » équivaut à « acte charitable ».

sur cette exhortation de Paul, adressée à l'Eglise de Galatie (Ga,10): « pendant que nous en avons l'occasion, pratiquons le bien envers tous, et surtout envers les frères dans la foi ». La difficulté souvent éprouvée, aujourd'hui, par les « diaconats », à se situer dans le ministère ecclésial - et de même et de ce fait envers la société - provient à mon avis de l'oubli ou de l'inconscience de cette distinction, dont je vais maintenant préciser la nature.

## 2.1 La diaconie comme « entraide », diaconie structurelle

Paul demande à l'Eglise de faire « le bien envers tous ». Mais parmi ce « tous », il distingue « frères dans la foi », autrement dit les membres de l'Eglise. Et ceux-ci doivent être l'objet d'une priorité en matière de « mise en pratique du bien » par l'Eglise, c'est-à-dire d'action solidaire. L'Eglise doit être solidaire, secourable, envers elle-même premièrement. Elle doit matériellement s'occuper d'abord d'elle-même.

Cette « en pratique du bien envers les frères dans la foi », c'est « l'entraide », au sens tout simplement exact de ce terme. Voilà qui heurtera, voire scandalisera peut-être notre bonne volonté, notre désir de faire le bien... C'est l'effet caractéristique d'une Parole d'Evangile. Parce que l'Evangile révèle en permanence que le bien n'est pas notre œuvre, mais celle de la Parole de Dieu.

Je m'explique. L'Eglise est la diffusion au monde de l'Evangile. L'entraide participe de l'intendance indispensable à cette entreprise, selon que toute entreprise nécessite une intendance. Les premiers apôtres instituent la diaconie en raison du besoin d'un « service des tables », afin qu'eux-mêmes puissent se consacrer au service de la Parole. La diaconie comme entraide participe de l'intendance de l'évangélisation. La priorité, « le bien envers les frères dans la foi », participe de cette priorité pour l'Eglise: que l'Evangile soit entendu par le monde.

L'entraide est la solidarité entre les témoins de Jésus-Christ: elle est la « sécurité sociale » de l'Eglise<sup>12</sup>. Lorsqu'un de ses membres

---

<sup>12</sup> Il y a ici plus qu'une comparaison. La solidarité fraternelle, comme principe de fonctionnement de l'Eglise, est devenue un principe des sociétés évangélisées : la solidarité sociale est condition d'une société se vouant à l'œuvre du progrès (la « fraternité » est devenue un idéal social).

est éprouvé, de quelque façon que ce soit, l'Eglise lui doit le secours, aussi longtemps qu'il sera nécessaire. Cette définition fonctionnelle de l'entraide n'exclut en rien qu'elle soit premièrement motivée par l'amour, puisque l'annonce de l'Evangile elle-même, qui nécessite l'entraide, est l'œuvre de l'amour... l'amour de Dieu !

La diaconie est donc, premièrement, entraide. Et la diaconie comme entraide est indispensable au témoignage de l'Eglise. Nos diaconats, et les fidèles eux-mêmes, sont souvent trop soucieux des bonnes œuvres qu'ils pourraient accomplir envers le monde (en oubliant parfois que la première d'entre elles, et la source de toutes les autres, c'est de faire entendre l'Evangile), et pas assez du soutien que nous devons nous apporter entre « frères dans la foi », c'est-à-dire frères dans la diffusion de l'Evangile : connaître et visiter les sœurs et frères éprouvés (malades, âgés, endeuillés, blessés, épuisés...) et les soutenir concrètement autant que nécessaire.

Or, une Eglise qui ne se soucie pas premièrement de sa solidarité interne ne peut pas durablement fonctionner, c'est-à-dire diffuser la Parole de Dieu, et sera donc dans l'incapacité de susciter, du fait de cette Parole, la moindre véritable bonne oeuvre dans le monde. Une Eglise privée d'entraide se sclérosera et, à terme, se désagrègera. La plainte, souvent entendue dans nos Eglises, d'un manque de visites<sup>13</sup>, y révèle le manque d'un service organisé d'entraide. Il est indispensable que chaque Eglise locale s'équipe d'un tel service, dévoué et limité au « service de tables » et au « bien envers les frères dans la foi », veillant à discerner le soutien fraternel et matériel dont peut avoir besoin tel membre de l'Eglise, à tel ou tel moment.

*L'« entraide » constitue la diaconie à proprement parler. L'entraide est la diaconie structurelle de l'Eglise, un service indispensable à l'exercice de sa fonction, l'annonce de l'Evangile<sup>14</sup>.*

<sup>13</sup> Plainte souvent exprimée à l'encontre des pasteurs, à tort, car ce n'est pas leur ministère premier. Il appartient cependant au pasteur et au Conseil presbytéral de veiller à ce que l'Eglise s'équipe d'un service d'entraide.

<sup>14</sup> Il est regrettable que cette « diaconie structurelle » doive, en France, se distinguer statutairement de l'Eglise (cf note 9). Mais seule une « association 1901 » peut faire un don financier à un particulier. C'est donc une nécessité contrainte, qui implique, pour l'association diaconale qui se veut telle, qu'elle se soumette d'elle-même à l'autorité du Conseil presbytéral.

<sup>15</sup> Le régime presbytérien-synodal institue l'entraide, notamment financière, entre les Eglises locales (conformément à l'exhortation de Paul en 2 Co 8-9) comme une disposition indispensable au ministère de l'Eglise.

Une Eglise privée d'entraide équivaut à une société privée de services sociaux. Elle ne peut pas travailler, ni donc exister. S'il n'est pas concrètement solidaire<sup>15</sup>, le lien fraternel est inopérant, c'est-à-dire inexistant. S'il n'y pas d'entraide, il n'y a pas d'annonce de l'Evangile possible, ce qui signifie: pas d'Eglise possible. Et s'il n'y a pas d'annonce de l'Evangile, il n'y a pas de charité possible. Nous voici donc conduits à la « nature » de la diaconie :

## 2.2 La diaconie comme « charité », diaconie prophétique

Il s'agit, selon les termes de Paul, du « envers tous ». Le fondement de la diaconie comme « charité » réside dans cette parole: « ton prochain comme toi-même. » Selon l'ordre d'énonciation du double commandement évangélique, aimer son prochain comme soi-même n'est possible qu'en « aimant Dieu de tout son cœur, toute son âme... » En aimant Dieu c'est-à-dire en écoutant Dieu, pour agir par sa parole.

« Aime ton prochain comme toi-même » n'exige pas de ma part d'aimer tout le monde comme Dieu m'aime, ce qui m'est impossible. « Mon prochain comme moi-même » consiste, fondamentalement, à considérer que Dieu aime n'importe qui autant que moi-même et que, pour cela, Jésus-Christ est venu pour n'importe qui autant que pour moi. En cela, mon prochain est vraiment mon semblable. « Aimer son prochain comme soi-même », c'est donc, fondamentalement, annoncer au monde la venue de Jésus-Christ, ne pas garder l'Evangile pour soi. « Aime ton prochain comme toi-même » signifie : ta foi n'est pas un privilège, mais une mission - une mission dont ton salut, cependant, ne dépend pas. Autrement dit, « aimer son prochain comme soi-même », c'est fondamentalement avoir part à la mission de l'Eglise, à la mission qui est l'Eglise : la proclamation au monde de l'Evangile<sup>16</sup>. L'Eglise doit l'Evangile au monde. C'est là le fondement de la « diaconie charitable » : l'annonce de l'Evangile est, en soi, « l'entraide » universelle. Mc, 2,1-4 rapporte le récit d'un paralytique porté jusqu'à Jésus par quatre hommes, lesquels ne ménagent aucun effort pour arriver jusqu'à lui, allant jusqu'à ouvrir le

<sup>16</sup> L'annonce au monde de l'Evangile (« Vous serez mes témoins jusqu'aux extrémités de la Terre ») est donc, en soi, un principe éthique fondamental, principe universel d'égalité.

toit de la maison dans laquelle il se trouve. Ces quatre hommes sont la parabole même de la diaconie comme charité<sup>17</sup> : en tant que la diaconie participe de l'annonce de l'Évangile, la fonction de la diaconie charitable est d'amener l'homme souffrant à Jésus-Christ.

### *Une fonction de la Parole de Dieu*

La diaconie comme entraide est un organe de l'annonce de l'Évangile ; la diaconie comme charité est une fonction de l'annonce de l'Évangile.

Parce que l'annonce de l'Évangile (autrement dit « l'Église ») est mission de Parole, la diaconie charitable est avant tout Parole ; elle est une fonction de la Parole de Dieu, une fonction inhérente à la Parole de Dieu, autrement dit : une fonction prophétique. Cette fonction est d'ordre protestataire dans le domaine de la justice sociale: elle est l'interpellation en faveur du partage des forces et des biens de ce monde, au service de la dignité et du mieux-être de tous.

La diaconie charitable est une exhortation à l'obéissance de la foi : « Vous qui êtes sauvés, par le don et le pardon de Dieu, vos forces et vos biens ne vous seront d'aucune utilité pour votre salut; vous avez donc la liberté de les partager pour le mieux-être de vos semblables... Le faites-vous ? »<sup>18</sup>.

La fonction charitable de la Parole de Dieu consiste à discerner et désigner les domaines présents d'injustice, puis à interpeller les chrétiens d'abord, et à travers eux la société à laquelle ils participent, afin que ces injustices soient traitées et « réparées », non pas, à terme, par l'Église elle-même, mais par la ou les sociétés concernées. La diaconie charitable est action de désignation et d'interpellation. Cette « action » est une Parole qui appelle à l'action.

Une situation d'injustice est une situation de dépendance à l'égard des puissances de ce monde: l'arbitraire naturel et la « loi de la nature », ou « du plus fort ». Elle peut être générale, collective ou subie individuellement.

Cette Parole pour l'action sera intégrée à la prédication de l'Évangile. Elle ne nécessitera donc en rien la constitution d'une

<sup>17</sup> Cf sur ce texte la prédication de Serge Oberkampf de Dabrun, in *L'Évangile au risque de la Parole* ; (livre + CD audio), Onésime 2000, Allauch, 2005.

<sup>18</sup> Cette fonction de protestation sociale est constitutive du ministère de la Parole de Dieu ; elle était une constante du ministère prophétique dans l'Israël du temps de la loi, avant Jésus-Christ.

« association diaconale » affiliée à l'Eglise. Jésus-Christ institue lui-même cette responsabilité de l'Eglise en matière d'interpellation éthique. Après avoir insufflé l'Esprit-Saint – c'est-à-dire la capacité de témoigner la Parole de Dieu - à ses apôtres, il leur dit: « à qui vous pardonnerez les péchés, ils leur seront pardonnés, et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus. » (Jn,20,23 ; le même envoi est exprimé, en d'autres termes, en Mt,28,29 ; 18,18). L'Eglise a mission d'exhorter ceux qui se livrent à la loi du plus fort, au mépris du plus faible, non pas à se conformer à quelque modèle éthique dont l'Eglise détiendrait la norme, mais à se repentir et se mettre, avec elle, à l'écoute de la Parole de Dieu.

La diaconie charitable étant une fonction de la Parole de Dieu, son efficacité dépendra de la vigueur de la proclamation par l'Eglise de la Parole de Dieu. La diaconie charitable est, comme possibilité, subordonnée à la prédication de l'Evangile, de même que la table de communion est subordonnée à la chaire.

### *De la « charité » au « social »*

On ne parle plus aujourd'hui d'action charitable, mais de « social ». La « charité » est devenue la « diaconie sociale »<sup>19</sup>. Je parlerai dans la suite de « diaconie sociale ». Cette évolution d'appellation exprime en soi que l'action concrète en faveur de la justice échoit en finalité aux sociétés humaines, et non pas à l'Eglise en particulier. La fonction sociale de la diaconie, comme fonction prophétique, tend à ce que les valeurs de Dieu s'incarnent comme valeurs sociales.

*L'Eglise n'a pas pour mission de « faire la charité »*, c'est-à-dire de prendre directement en charge la résolution concrète des situations d'injustice sociale. L'Eglise n'est pas le « ministère de la solidarité » de la société. Par l'Evangile qu'elle annonce, l'Eglise discerne et désigne les gisements d'injustice, et suscite, dans la société à laquelle elle adresse son témoignage, les volontés et les compétences qui seront appelées à traiter et résoudre ces situations d'injustice. La Parole de Dieu indique le chemin du progrès social, de la libération, mais ce sont les hommes, les sociétés humaines, qui parcourent ce chemin.

<sup>19</sup> On parle également de « caritatif », pour qualifier des actions associatives non religieuses envers des situations d'urgence humanitaire.

L'Eglise n'a pas, en effet, la vocation de devenir elle-même la société juste, sous peine d'installer une théocratie, où Dieu ferait le bien d'une humanité prise en charge, mais déresponsabilisée, c'est-à-dire asservie.

L'Eglise est mission d'annonce de l'Evangile qui, seul, engendre en l'homme la volonté et la capacité de la société juste, parce que l'Evangile libère l'homme du souci de lui-même. Ce faisant, la Parole de Dieu forme des hommes solidaires, responsables et fidèles, assumant eux-mêmes et ensemble la mission de justice sociale.

*La diaconie charitable (l'action sociale) est un fruit de l'évangélisation; elle n'en est pas un moyen<sup>20</sup>. Ceci est important à bien considérer, au moment où nos Eglises travaillent à se réformer pour se recentrer sur leur mission d'évangélisation.*

### *L'œuvre diaconale: œuvre d'amorçage social*

La désignation prophétique d'un lieu d'injustice, d'un enjeu de progrès, pourra cependant amener l'Eglise à engager elle-même une œuvre prophétique, en vue d'amorcer la prise en charge sociale de l'enjeu en question. L'Eglise assumera une telle œuvre jusqu'à ce que l'enjeu en question atteigne la conscience sociale, jusqu'à ce que la société concernée prenne en charge le traitement de cet enjeu comme une composante normale de son fonctionnement. En d'autres termes, jusqu'à ce que cet enjeu social soit devenu un progrès social. Une telle œuvre *d'amorçage social* participe de la fonction prophétique, de la fonction d'interpellation, en laquelle consiste la diaconie charitable. Elle consiste à dire: «voilà ce qu'il faudrait faire; le ferez-vous?». L'Eglise fera ce que la société ne fait pas encore, ou fait insuffisamment, afin qu'elle le fasse, pleinement.

L'Eglise veillera, par conséquent, à se désengager concrètement de toute action sociale qui aura évolué du stade de l'enjeu au stade du progrès, de tout enjeu social qui aura été pris en charge par le fonctionnement social. Car l'Eglise n'a pas pour vocation d'administrer la société, ni de gouverner le monde, mais d'y

<sup>20</sup> Contrairement à la diaconie comme entraide, qui en est un moyen, en tant qu'elle en est une nécessité, comme nous l'avons précédemment exposé.

<sup>21</sup> On l'a dit (cf. n.9), la loi de 1905 rend nécessaire la constitution d'une association « 1901 » pour mener à bien de telles œuvres de diaconie sociale. Autant cette dissociation institutionnelle est regrettable en ce qui concerne l'entraide, qui est un organe

témoigner de l'Évangile qui envoie les hommes au service les uns des autres<sup>21</sup>.

L'Église doit lâcher prise sur les domaines sociaux pris en main par l'action publique, et veiller à ce que la société ne le lui demande. Elle doit interroger pour cela, régulièrement, la pertinence de ses œuvres en tant qu'œuvre d'Église: assument-elles toujours une dimension prophétique, ouvrent-elles toujours de nouveaux champs de justice? Si elle ne se désengage pas des enjeux sociaux devenus valeurs et compétences sociales, l'Église affaiblira sa capacité à discerner les nouveaux gisements d'injustice, les enjeux de libération engendrés ou mis à jour par le progrès. Elle entravera son potentiel prophétique, et en cela, altérera sa qualité même d'Église.

L'Église n'a pas vocation à monopoliser le domaine social: si elle le fait, elle se décentrera de l'annonce de l'Évangile, et ainsi perdra sa disponibilité d'interpellation prophétique, en matière sociale comme en toute autre matière! Et si le sel perd sa saveur...

### *Quelques illustrations bibliques et pratiques*

#### *La diaconie comme interpellation prophétique*

Dans sa Lettre aux Galates, Paul écrit encore: «(En Christ-Jésus), il n'y a plus ni juif ni païen, ni esclave ni libre, ni homme ni femme» (3,28). Voilà une parole qui affirme l'égalité de tout individu devant Dieu, quel que soit son statut naturel ou social, et même religieux. Cette parole est une interpellation éthique, une prophétie charitable, sociale: tous ont droit au même bien produit par la Parole de Dieu.

La lettre que Paul adresse à Philémon met en pratique cette parole, et constitue une action diaconale: « Je t'informe, mon ami», écrit-il en substance, «que la parole de Dieu, la foi en Jésus-Christ que tu as reçue, abolit cette possibilité qu'un individu appartienne à son prochain. Vous appartenez tous, au même titre, à Jésus-Christ.»

---

de l'Église, autant elle est pertinente en matière d'œuvre diaconale. En effet, la création d'une association, en vue d'une œuvre sociale prophétique, favorisera le transfert de cette œuvre de la sphère religieuse à la sphère publique, jusqu'à son intégration dans la normalité sociale, et donc hors de toute responsabilité pratique de l'Église. Toute œuvre diaconale - d'amorçage social - qui se sécularise atteste l'efficacité de l'Évangile.

*L'interpellation prophétique traduite en œuvre d'amorçage social:*

Pendant longtemps, il fut nécessaire dans notre pays que l'Eglise fonde et entretienne des écoles, car l'enseignement public était un enjeu de justice. En France, comme dans beaucoup d'autres nations, cet enjeu est devenu un acquis, une évidence sociale, et il serait, désormais, anachronique et déplacé que l'Eglise y ouvre ou administre un établissement d'enseignement général. L'instruction publique y est aujourd'hui prise en charge par la société. Elle participe de la normalité sociale. Ceci ne signifie pas que la valeur «enseignement» se maintienne par elle-même comme valeur sociale.

Si l'Evangile n'est plus annoncé ni entendu, par les enseignants en l'occurrence, la régression sociale sera inévitable. Le progrès n'engendre pas le progrès; l'Evangile seul engendre le progrès. Mais le monde entier n'en est pas parvenu à ce stade! Dans de nombreux pays, le droit pour tous à l'instruction publique n'est pas socialement établi, ou n'est pas applicable pour des raisons économiques. Il appartient à l'Eglise, dans de tels contextes, de s'engager concrètement, jusqu'à ce que ces enjeux de progrès aient intégré la normalité et le fonctionnement sociaux.

Quels sont, aujourd'hui en France, les gisements d'injustice<sup>22</sup> qui justifieraient une oeuvre diaconale d'amorçage social? La même question peut se poser pour chaque pays, comme pour le monde entier:

- La condition carcérale?
- La violence conjugale?
- La scolarisation des handicapés?
- L'accueil de l'immigration économique?
- La solidarité envers le grand âge?
- ...?

*L'œuvre diaconale est-elle indispensable à l'Eglise?*

Si le ministère de l'Eglise, l'annonce de l'Evangile, ne peut se passer d'entraide, il peut être pleinement assumé sans oeuvre sociale. L'exhortation prophétique à la justice sociale peut fort bien être pleinement accomplie par la seule proclamation de la parole; comme

<sup>22</sup> Que la déclaration de foi de l'Eglise Réformée de France réunit sous l'appellation de « fléaux sociaux ».

elle le fut à Ninive, par la seule prédication de Jonas. La pertinence d'une œuvre diaconale ne dépend pas de l'Évangile, mais du contexte social où il est proclamé.

Existe-t-il, aujourd'hui, dans le monde, un seul contexte social qui ne justifie aucune œuvre prophétique? Probablement pas. Mais le principe de pertinence prophétique doit être rigoureusement appliqué, afin que l'Église ne se déroute pas, insidieusement, de l'essentiel de sa mission, qui n'est pas de faire le bien, mais de diffuser la Parole qui fait le bien.

### **3. Implications institutionnelles et conclusion**

Pour que la diaconie serve le ministère de l'Église, il est indispensable que ses deux natures, «l'entraide» et «l'action sociale», ne soit pas confondues, mais qu'elles soient organisées en deux associations clairement distinctes: une association (ou, si possible, un département) d'entraide, dévouée au «entre frères dans la foi», et une association à vocation sociale, dévouée au «tous», selon que les enjeux locaux justifient son établissement. De cette stricte dissociation dépend la clarté d'objectif du ministère de l'Église, clarté indispensable à son bon fonctionnement.

La parole de Dieu est, en soi, action concrète de Dieu. Elle porte en elle toute possibilité concrète de justice. Que l'Église se soucie avant tout de diffuser l'Évangile, en risquant cette confiance qu'ainsi, elle agira le mieux possible pour la justice. 5 % des jeunes, aujourd'hui, en France, écoutent l'Évangile! Voilà un enjeu de taille pour la diaconie, l'entraide comme le social!

#### *Un outil ? Une finalité ? Une justification ?*

Nous voici en mesure de répondre aux questions posées en introduction de cette réflexion:

La diaconie comme «entraide» est un outil de l'annonce de l'Évangile. La diaconie «sociale» est une fonction de la Parole de Dieu. La diaconie n'est pas la finalité du ministère de l'Église. Cette finalité est que l'Évangile soit clairement entendu en tous lieux du monde. Même si on «reconnait l'arbre à ses fruits», l'efficacité diaconale n'est pas la justification de l'annonce de l'Évangile. Parce

que le salut s'obtient par la foi. La diaconie sociale est donc une conséquence bénéfique du salut accompli par la Parole de Dieu. ■

## Résumé des thèses de l'article

- La diaconie est au service de la proclamation de l'Évangile, qui est la mission unique et entière de l'Église.
- La diaconie est de deux natures; la conscience de cette distinction conditionne le bon fonctionnement de la diaconie.
- La diaconie est premièrement «entraide»; l'entraide est la diaconie structurelle, le lien solidaire entre les femmes et les hommes engagés par Jésus-Christ à l'annonce de l'Évangile. L'entraide est un service indispensable à toute Église locale, *elle est une nécessité de l'évangélisation.*
- La diaconie est secondement «sociale» (ou «charité»); il s'agit d'une fonction prophétique de discernement des gisements d'injustice et d'interpellation publique, éventuellement accompagnée d'une œuvre (associative) d'amorçage social. La diaconie sociale, comme interpellation, est consubstantielle à la prédication de l'Évangile; mais son éventuel prolongement, par telle œuvre prophétique, en est une manifestation contingente, soumise aux nécessités contextuelles. *La charité (le progrès social) est un fruit de l'évangélisation; elle n'en est pas un moyen.*
- L'Église doit veiller, strictement, à ce que l'essentiel de ses forces et moyens demeure au service de la prédication de l'Évangile, et ne se transfère pas insidieusement au maintien et développement d'œuvres diaconales.
- La distinction «entraide» / «sociale» doit s'appliquer dans l'organisation de l'Église.

# Homosexualité: « Il fit route avec eux... »

par  
**Bertrand  
AMAUDRUZ,**

*Diacre, responsable  
de la région 16 (Riviera) de  
l'Eglise Évangélique Réformée  
du Canton de Vaud et intervenant  
de l'association Kairos.*

*En découvrant ici un nouvel article consacré à l'homosexualité, le lecteur attentif pourrait croire que le comité de Hokhma est obsédé par cette problématique ! Plus simplement, nous sommes sensibles aux enjeux théologiques et pastoraux de cette question, qui agite plusieurs Eglises en ce moment, à l'échelon local ou international.*

*L'Eglise Évangélique Réformée du Canton de Vaud (EERV) a connu des remous avant et après son Synode de janvier 2008, qui a pris position sur ce sujet<sup>1</sup>.*

*Lors d'un débat qui a eu lieu en mai 2008 dans la paroisse de Morges, Bertrand Amaudruz a apporté le point de vue d'un praticien de la relation d'aide. Il est en effet diacre depuis 1974 dans l'EERV et il s'est peu à peu spécialisé en relation d'aide, suivant notamment diverses formations :*

■ *Leanne Payne, Clay Mc Lean, Andrew Comiskey (anglicans)*

■ *Château St.-Luc (Toulouse), Communauté des Béatitudes (catholiques)*

■ *Bernadette Lemoine (pour enfants et adolescents). Son approche actuelle a débuté en 1988.*

*Il est également fondateur de l'Association Kairos (Au moment favorable), qui offre des entretiens (adultes, adolescents et enfants) et des séminaires.*

<sup>1</sup>Voici le texte de la 2ème résolution : « De même que l'EERV, à quelque niveau ou moment que ce soit, ne saurait mettre un ministre ou un candidat à un ministère en demeure de dévoiler son orientation sexuelle, de même un ministre ne saurait mettre en demeure l'EERV de se prononcer officiellement sur son orientation sexuelle. Pour sa part, le ministre ne saurait utiliser sa fonction comme lieu de revendications ou de militance. Cette double limite s'applique à l'accession aux ministères et à la nomination dans un lieu d'Eglise. Dans la nécessaire articulation entre sphère privée, vie publique et ministère, chacun veillera à ce que son comportement et son discours ne deviennent pas « pierre d'achoppement » (cf. I Co 8,9) ».

*Nous avons conservé le style très concis de son exposé, en estimant qu'il permet d'entrer en peu de pages dans une approche très intéressante de l'homosexualité. Ce texte est largement inspiré de l'ouvrage d'Elisabeth Moberly : «Homosexuality : a new Christian Ethics »<sup>2</sup>.*

**J**e me situe, dans mon ministère, comme quelqu'un qui répond à des demandes d'aide.

Les personnes qui souffrent dans leur identité sexuelle ont été, jusqu'ici, des jeunes troublés par leur regard ou leurs émotions par rapport au même sexe.

Ce sont aussi des personnes d'âge mûr qui ont cru pouvoir refouler leurs désirs homosexuels par le mariage et qui ont été rattrapées par ceux-ci.

## **Présupposés**

- Je ne crois pas que l'homosexualité soit d'origine génétique ou hormonale.
- L'homosexualité n'est pas d'abord une question sexuelle.
- Pour ceux qui en font la demande, il est possible, avec des soins appropriés, de quitter la condition homosexuelle.
- Nous sommes tous faits pour l'Amour.

## **Qu'est-ce que l'homosexualité ?**

Dans ce débat qui divise l'opinion, nous discutons souvent de la légitimité de l'acte homosexuel et nous sommes confrontés à une fausse dichotomie.

En effet, nous concentrant exclusivement sur l'expression sexuelle de l'homosexualité, nous avons réduit à la fois la question et les réponses possibles pour les personnes qui souffrent dans leur identité sexuelle.

Le débat n'est pas allé assez loin : nous devons explorer ce qu'est la condition homosexuelle elle-même.

---

<sup>2</sup> Cambridge, Lutterworth Press, nouvelle édition en 2006.

Au sein de détails très complexes, un principe constant sous-tend le phénomène qui nous occupe : qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme, **l'homosexuel a souffert d'un déficit dans sa relation avec le parent du même sexe.**

Ce fait provoque **une pulsion réparatrice**, pour compenser ce déficit par l'intermédiaire du même sexe, c'est-à-dire par des relations homosexuelles.

Ce déficit n'inclut pas nécessairement des mauvais traitements, ni des abus ou des sévices de la part du parent du même sexe, mais d'une manière ou d'une autre, il y a eu **interruption dans l'attachement avec ce parent**, souvent au travers d'un éventail d'incidents.

Quels qu'aient été ces incidents, l'enfant a ressenti quelque chose de douloureux dans sa relation avec ce parent et, en même temps, c'est cette souffrance qui le pousse à ne plus vouloir être en relation avec la source d'affection qu'il ressent comme pénible.

Pour être plus précis : l'homosexualité est elle-même (intrinsèquement) un déficit dans la capacité de l'enfant à communiquer avec le parent du même sexe.

C'est l'attachement avec ce parent-là qui comble chez l'enfant le besoin d'être aimé et de s'identifier à lui ou à elle ; si cet attachement est interrompu, il y a non seulement rupture de celui-ci, mais surtout du **détachement défensif**.

C'est cette résistance à l'attachement qui marque la cassure permanente dans la capacité relationnelle de l'enfant.

La pulsion homosexuelle présente ainsi un double effet, à la fois rompre le lien et renouer le lien.

C'est précisément cette ambivalence qui est l'essence de la condition homosexuelle, à la fois chez l'homme et chez la femme.

Un détachement défensif envers le parent du même sexe peut entraver le processus normal avec le même sexe. La rupture d'attachement avec ce même parent peut conduire, non à une identification avec le sexe opposé, mais plutôt à une **désidentification** avec le même sexe.

La fixation courante sur la mère de la part de l'homosexuel mâle est en fait non un attachement anormal au sexe opposé, mais un détachement défensif vis-à-vis du parent du même sexe.

Le détachement implique que les besoins qui sont normalement comblés par un sain attachement demeurent insatisfaits. Alors apparaît une position réparatrice **censée restaurer l'attachement** et com-

-bler les besoins d'amour, de dépendance et d'identification.

Chez la femme, il s'agit de la quête d'un substitut maternel, destiné à combler le déficit d'amour maternel, que cette quête soit consciente ou inconsciente.

Il y a une quête similaire chez l'homosexuel masculin, pour combler les besoins insatisfaits par la recherche de partenaires très virils, visant à obtenir comme une injection du masculin, au travers d'une identification avec le partenaire.

Tout incident qui interrompt l'attachement de l'enfant au parent du même sexe peut aboutir à la condition homosexuelle, et cela peut être constaté dans le cas de séparation très précoce.

De telles ruptures, même si elle sont relativement brèves, conduisent à un processus typique de **deuil** :

- chagrin
- protestation face à l'absence du parent aimé
- suivi de désespoir
- détachement

Lorsqu'il retrouve ses parents, l'enfant peut osciller entre le rétablissement complet de la relation, l'indifférence, l'hostilité (détachement) et un comportement possessif (attachement).

Si ce processus de deuil n'a pas été bien géré, l'enfant peut continuer à refouler les reproches contre la source d'affection et persister dans un détachement défensif. Ce mouvement intérieur va conduire l'enfant à devenir un « orphelin psychologique ».

## **Un nouveau regard**

Souvenons-nous que la condition homosexuelle n'implique pas des désirs anormaux, mais des désirs normaux qui n'ont pas été comblés (et plus tard érotisés). Ces désirs légitimes ont été anormalement délaissés.

Un attachement à une personne du même sexe n'est pas mauvais ; c'est l'érotisation qui est plus problématique.

En fait, la question de savoir si l'acte homosexuel est acceptable ou non au sein de l'homosexualité est une fausse question, car la condition homosexuelle n'est pas sexuelle dans son essence.

L'homosexualité est à la fois un état d'incomplétude et une pulsion vers la complétude ; cette tentative réparatrice est la **solution et non le problème**.

La tentative réparatrice est un essai de restauration de l'attachement interrompu, c'est ce à quoi tend l'homosexuel. Cette tentative au sein d'une croissance incomplète implique que l'homosexualité n'est pas normative ; elle n'est pas le but du développement humain. Tant que les besoins des homosexuels (attachement avec la personne du même sexe) n'ont pas été comblés, il n'existe aucune base pour une relation vraiment hétérosexuelle. Car le désir et le besoin d'affection avec les personnes du même sexe font partie de toute croissance normale et ils doivent absolument être satisfaits.

## **Accompagnement**

Pour accompagner les personnes en demande d'aide, on ne doit pas essayer de guérir, ou de demander à Dieu de guérir, quelque chose qui ne demande pas de guérison. Dieu ne guérit pas les gens de besoins légitimes.

Le but de tout ministère auprès des homosexuels doit être double :

1) Le détachement défensif par rapport au même sexe doit être désamorcé.

2) Les besoins non comblés doivent être satisfaits.

Dans ce processus, les relations et la prière sont les éléments principaux qui mènent au but.

Les carences relationnelles impliquent la nécessité d'expériences qui corrigent les fausses perceptions ; il est important que l'homosexuel ait plusieurs relations non-sexuelles avec des membres du même sexe (ré-identification).

L'homosexuel ne doit pas cesser d'aimer les membres du même sexe, mais chercher à combler les besoins psychologiques sans activité sexuelle.

Pour travailler sur le détachement défensif, il faut faire une anamnèse détaillée de l'histoire de la personne pour repérer les interprétations relatives aux événements, ainsi que leurs conséquences, et ceci jusque dans la vie intra-utérine.

Dans la prière, nous demandons à Dieu de donner à l'accompagné les compensations maternelles et paternelles. Un chemin de pardon, de deuil et d'encouragement sera probablement nécessaire pour retrouver confiance et autonomie.



par C. Hassel

**BULLOCK**

professeur  
d'Ancien Testament,  
Wheaton College,  
Illinois, Etats-Unis.

## Cent commentaires

### « La Loi du Seigneur est parfaite, elle rend la vie » Une introduction aux psaumes de Torah\*

*Dans cette rubrique « Cent commentaires », nous offrons à nos lecteurs des morceaux choisis parmi les commentaires bibliques parus sous d'autres cieux et rédigés en d'autres langues. Le comité Hokhma espère ainsi rendre service à ses lecteurs appelés à prêcher.*

**D**ans la littérature sapientiale, deux voies s'opposent : la voie du méchant et la voie du juste. De son origine jusqu'à la période post-exilique, la théologie qui sous-tend cette littérature a progressivement mis l'accent sur la piété individuelle. Ainsi la voie du juste est-elle devenue peu à peu synonyme de voie de la Torah. Ce processus de développement théologique s'est donc concentré sur la nature spirituelle de la Torah.

Pour mieux en comprendre les enjeux et à but de simplification, on peut diviser en deux parties la Torah (ou la Loi de l'Ancien Testament) : la partie cérémonielle et la partie éthique. Les psaumes et les prophètes ont précisé la nature spirituelle de cette Loi : celle-ci ne consiste pas à pratiquer sacrifices et rituels, mais à faire la volonté de Dieu ou, en d'autres termes, à vivre une relation juste envers Dieu et son prochain (i.e., Mi 6,8 ; Ps 40,6 ; 50,23 ; 51,16-17 ; 141,2). Dans les écrits bibliques postérieurs, cette explication a progressivement défini ce qu'est la To-

\* Cette étude est tirée du chapitre « The Law of the Lord Is Perfect, Reviving the Soul: The Psalms of Torah », in *Encountering the Book of Psalms: A Literary and Theological Introduction*, Baker Academic, Grand Rapids, 2001 (2004), pp. 214-226. Elle a été traduite par Amédée Ruey.

<sup>1</sup> NDR: Hassell Bullock traite des questions de structure du Psautier au chapitre 3, *The Seams of the Garment of Praise: The Structure of the Book*, pp. 57-82.

-rah. Ainsi, quand le psautier a atteint son stade final de composition<sup>1</sup>, méditer la Torah était devenu le cœur de ce que signifie vivre pieusement. La voie théologique élevée que les prophètes se sont efforcés de maintenir pour Israël est devenue le chemin sur lequel le croyant marche avec Dieu. La Torah, corpus de lois révélant la volonté de Dieu à Israël, est désormais, pour chaque individu, le programme à suivre pour faire la volonté de Dieu.

Par la méditation de la Torah et par sa mise en pratique, l'on peut atteindre cette *justice* dont parle l'Ancien Testament, et plus particulièrement la littérature sapientiale. Le psautier s'ouvre d'ailleurs par la mention de la bénédiction pour celui qui médite constamment la Torah :

« Heureux l'homme  
qui ne prend pas le parti des méchants,  
ne s'arrête pas sur le chemin des pécheurs  
et ne s'assied pas au banc des moqueurs,  
mais qui se plaît à la loi du SEIGNEUR  
et récite sa loi jour et nuit ! » (Ps 1,1-2)

Placé en tête de la composition finale du psautier, le psaume 1 appose ainsi la marque de la Torah sur tout le recueil et indique le type de piété qu'il nourrit. Le psaume 2, pendant du psaume 1, évoque l'ère eschatologique dont l'origine est une vie centrée sur la Loi : par la méditation de celle-ci, le Messie d'Israël sera fermement établi sur la scène mondiale ; à travers lui, le règne souverain de Dieu deviendra réalité.

## 1. Définitions

On qualifie de psaumes de Torah les psaumes dont le contenu tourne principalement autour de la Torah, comprise dans les multiples facettes de son sens théologique.

Seuls les psaumes 1, 19, et 119, méritent formellement cette appellation en raison de leur accent mis sur la Loi. Si ces textes ne possèdent pas toutes les caractéristiques essentielles à l'établissement d'un genre littéraire à part entière<sup>2</sup>, on en fait une catégorie distincte sur la base de leur contenu *théologique*, non sur celle de leur forme *littéraire*. D'autres psaumes touchent aussi à la notion de Torah, même si cela n'est pas leur sujet principal. Il s'agit des psaumes 18, 25, 33, 68, 78, 81, 89, 93, 94, 99, 103, 105, 111, 112, 147, et 148.

<sup>2</sup> NDR : l'auteur aborde la question des genres littéraires aux chapitres 1 (« *Begin the Music* » : *Introducing the Psalms*) et 2 (*Listening to the Symphony of Praise*), notamment aux pages 26-30 et 54-55.

Comme nous l'avons mentionné plus haut<sup>3</sup>, les psaumes 1 et 2, composés probablement à des époques et dans des contextes différents, sont désormais placés côte à côte telle une paire dans l'édition finale du psautier. Aussi peut-on dire que le psaume 2 offre un prolongement eschatologique au psaume 1 : il anticipe une ère nouvelle messianique où la puissance transformatrice de vie de la Torah aura lieu. James Mays a identifié un type similaire de relation eschatologique entre les psaumes 19 et 119 et leurs voisins directs – les psaumes 18 et 118.

Dans la première paire, le psaume 18, à la manière du psaume 2, replace les troubles nationaux d'Israël puis sa rédemption dans le cadre de l'histoire de l'humanité. A l'origine, le « je » de ce texte se référerait à David mais, au fur et à mesure que l'on a commencé à lire ce psaume dans le contexte de l'expérience nationale d'Israël, le pronom « je » a pris une dimension collective. Que David puisse être délivré de la main de Saül fut ainsi compris comme la réalisation du salut eschatologique. Les deux psaumes de cette première paire évoquent des théophanies : Ps 18,2 les théophanies relatives aux manifestations de Dieu lors de l'exode et du séjour au Sinaï (la rédemption), qui amenèrent la délivrance du peuple ; Ps 19,1-6 les théophanies relatives à l'ordre naturel (la création), résultant dans le salut de l'individu grâce au pouvoir de la Torah.

La seconde paire est formée des psaumes 118 et 119. Le premier psaume célèbre la délivrance accordée au juste alors qu'il a été rejeté. Le second constitue une prière pour le salut de ceux qui ont été rejetés à cause de leur attachement à la Torah<sup>4</sup>. Le psaume 118 (voir par exemple v. 22) place le psaume 119 sur le plan eschatologique de la venue du royaume de Dieu – selon le même procédé décrit pour le couple formé des psaumes 18 et 19. Mays y voit un effet voulu : « C'est pour offrir un contexte eschatologique à la piété fondée sur la Torah que l'on a regroupé ces trois paires de psaumes. . . . La raison en est le contexte eschatologique de la piété torahique, à savoir l'espérance de la venue du Royaume de Dieu<sup>5</sup>.» [...]<sup>6</sup>

<sup>3</sup> NDR : voir le chapitre 3, *The Seams of the Garment of Praise: The Structure of the Book*, notamment aux pages 59-62 et 71.

<sup>4</sup> James Luther Mays, *The Lord Reigns : A Theological Handbook to the Psalms*, Louisville, Westminster John Knox, 1994, p. 134.

<sup>5</sup> James Luther Mays, « The Place of the Torah-Psalms in the Psalter », *Journal of Biblical Literature*, 1987/106, p. 11.

<sup>6</sup> NDR : la présente traduction, par souci de concision, omet les pages 215-218 du texte original.

## 2. Les psaumes de Torah

### 2.1. Psaume 1

C'est probablement parce que la piété fondée sur la Torah a modelé l'état final du psautier que le psaume 1 s'est retrouvé en tête du recueil. Pour l'auteur, méditer la Torah était la clé d'une vie bénie. Cette ligne de conduite a marqué de son empreinte tout le recueil. La voie du méchant est mise en nette opposition avec la voie de ceux qui méditent la Torah (vv. 1-2). Dans ce sens précis, on peut rattacher ce psaume aux psaumes de sagesse.

Dans la période qui suit l'exil, où la communauté d'Israël cherchait à retrouver une stabilité et une dignité suite à la perte de son royaume, le psaume 1 enjoignait de méditer la Torah. Si le sens premier du texte se rapportait à la dimension individuelle de la piété on peut penser que, de par sa position en ouverture du recueil et de par le contexte sociopolitique difficile dans lequel était plongée la nation, méditer la Torah dépassait une simple discipline de vie individuelle. Méditer la Torah était un moyen de traiter du problème de l'injustice. La constance de celui qui médite la Torah (« comme un arbre planté près des ruisseaux ») est en contraste avec l'inconstance du méchant (« comme la bale que disperse le vent »). Les deux images sont assez différentes, mais le contraste entre la stabilité du juste et l'instabilité du méchant est assez saisissant. Suivre l'avertissement du psaume, c'est être « béni » ; celui qui s'y refuse en menant une vie de péché ne se « relèvera pas ». Ces deux expressions sont placées chacune à une extrémité du psaume comme pour symboliser les deux voies qu'elles décrivent. Ces deux voies conduisent dans deux directions opposées : l'une à la bénédiction et au bonheur, l'autre au déshonneur (v. 5) et à la disparition.

Le psalmiste décrit ainsi ce que signifie « être béni » : posséder des fondations solides sur lesquelles on puisse s'appuyer. Ces fondations sont données par la Torah, quand on s'y plonge avec délectation pour la méditer<sup>7</sup>. On est ainsi conduit à la maturité spirituelle.

### 2.2. Psaume 19

C.S. Lewis considérait le psaume 19 comme le plus beau poë-

---

<sup>7</sup> J. Clinton McCann Jr., *Theological Introduction to the Book of Psalms*, Nashville, Abingdon, 1993, p. 35.

-me du psautier et comme un chef d'œuvre de la littérature<sup>8</sup>. Ce psaume décrit une trajectoire qui va de la création à la rédemption, du monde à la Torah, et du ciel jusqu'à la terre. Le poète assigne six versets aux merveilles de la création (vv. 1-6), cinq à la puissance transformatrice de la Torah (vv. 7-11), et trois à ses propres réflexions spirituelles (vv. 12-14). Alors que certains exégètes attribuent ce psaume à deux auteurs différents, Peter Craigie opte plutôt pour un seul auteur ou, tout au moins, envisage que le poète se soit servi d'un ancien hymne de création pour le joindre à son propre hymne sur la Torah<sup>9</sup>. On y chante l'omniprésence de la Parole de Dieu, d'abord proclamée par les cieux dans tout le cosmos, puis annoncée par la Torah dans la société humaine.

Le mot hébreu *'omer* est employé dans la première strophe pour « récit » (v. 2). On le retrouve au moment où la psalmiste demande que ses « paroles » (*'imre*, de la même racine) soient entendues (v. 14) ; les deux strophes sont ainsi reliées ensemble :

« Les cieux racontent la gloire de Dieu,  
le firmament proclame l'œuvre de ses mains.  
Le jour en prodigue au jour le récit [*'omer*],  
La nuit en donne connaissance à la nuit.  
Ce n'est pas un récit [*'omer*], il n'y a pas de mots,  
leur voix ne s'entend pas. » (vv. 2-3)  
« Que les paroles [*'imre*] de ma bouche  
et le murmure de mon cœur  
soient agréés en ta présence,  
Seigneur, mon roc et mon défenseur ! » (v. 15)

Craigie note qu'il y a un déplacement du macrocosme au microcosme : on passe des merveilles de l'univers à l'échelle de l'individu dans son humilité devant Dieu<sup>10</sup>.

L'évocation atteint son paroxysme une fois parvenue au niveau microcosmique : la Torah, dont la puissance et la beauté est soulignée. Autant les cieux - au rythme des saisons - proclament en tous lieux la gloire de Dieu, autant la Torah du Seigneur fait résonner la parole de grâce :

« La loi du Seigneur est parfaite,  
elle rend la vie ;

<sup>8</sup> C.S. Lewis, *Reflections on the Psalms*, San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1959, p. 63.

<sup>9</sup> Peter C. Craigie, *Psalms 1-50* (WBC), Waco, Word, 1983.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 183.

la charte du Seigneur est sûre,  
elle rend sage le simple.  
Les préceptes du Seigneur sont droits,  
ils rendent joyeux le cœur ;  
le commandement du Seigneur est limpide,  
il rend clairvoyant.  
La crainte du Seigneur est chose claire,  
elle subsiste toujours ;  
les décisions du Seigneur sont la vérité,  
toutes, elles sont justes.  
Plus désirables que l'or  
et quantité d'or fin ;  
plus savoureuses que le miel,  
que le miel nouveau !  
Ton serviteur lui-même en est éclairé ;  
il trouve grand profit à les garder. » (vv. 8-12)

Pour Lewis, une expression du verset 7 fait le lien entre les deux strophes : « rien n'échappe à sa chaleur »<sup>11</sup>. Tout comme le soleil domine le ciel en plein jour, la Torah domine toute la vie humaine<sup>12</sup>. Sous cet angle, la question que pose David - « qui s'aperçoit de [ses] erreurs ? » (v. 13) - est rhétorique. La supplique qui suit cette question indique le sens que donne le psalmiste à la réponse : de même qu'aucun homme ne peut se soustraire à la chaleur du soleil, nul n'échappe à la connaissance de ses péchés s'il s'attache à la Torah<sup>13</sup>.

### 2.3. *Psaume 119*

Ce psaume est un acrostiche alphabétique de la plus belle sorte. Il compte 22 strophes, c'est-à-dire autant que les lettres de l'alphabet hébreu. Il commence avec le *'alef*, la première lettre de l'alphabet hébreu, et passe en revue tout le reste de l'alphabet, lettre par lettre. A chaque strophe - comptant à chaque fois huit lignes - correspond une lettre. Un ancien commentateur avait surnommé ce psaume le « saint alphabet des érudits de Sion. » C.S. Lewis le décrit ainsi : « Ce poème n'est pas, et n'a pas la prétention d'être, un cri du cœur spontané, comme le psaume 18 par exemple. Il ressemble plutôt à une œuvre d'art qui demandé la même application qu'une broderie que l'on réali-

<sup>11</sup> C.S. Lewis, *Reflections on the Psalms*, p. 64.

<sup>12</sup> Craigie, *Psalms 1-50*, p. 183.

<sup>13</sup> Voir: John Ker, *The Psalms in History and Biography*, Edinbourg, Andrew Elliot, 1888, p. 143.

-se point par point., patiemment et de longues heures durant, avec une passion pour le sujet et un amour pour le travail artistique sobre et rigoureux<sup>14</sup>».

A l'exception du verset 122, chaque verset mentionne la Torah. Que le poème utilise l'ensemble de l'alphabet pour décrire et exalter la Loi suggère que le psalmiste voulait montrer qu'elle est de nature à tout englober. Il l'a examinée sous tous les angles, de « A » à « Z ». Après pareil usage de l'alphabet et de combinaisons littéraires, que pourrait-on dire de plus sur la Torah ?

Pas étonnant que, par sa densité, le poème ne puisse pas rentrer dans une seule catégorie littéraire (telle que le « poème acrostique »). Il possède les caractéristiques de plusieurs genres : lamentations (v. 107), chant de confiance (v. 42), chant de reconnaissance (v. 7), chant de louange (vv. 71-72), et maximes de sagesse (vv. 9, 99)<sup>15</sup>.

En lisant ce psaume, on pourrait avoir l'impression que les strophes ne sont qu'un assemblage hétéroclite de versets accolés artificiellement les uns aux autres comme des perles sur un collier. Pourtant, dans bien des cas, un même thème peut être développé tout au long d'une strophe, même s'il arrive parfois que son traitement devienne plus élastique vers la fin de la strophe. Prenons l'exemple de la strophe *Lamed* (vv. 89-96). Elle s'ouvre sur le thème de l'éternité et la permanence de la Parole de Dieu (vv. 89-90) puis enchaîne sur la question de la nature permanente des lois de Dieu pour le monde (v. 91). Le psalmiste exprime alors son goût pour la Torah qu'il observe scrupuleusement (vv. 92-93) et prie le Seigneur de le sauver du méchant en vertu de sa fidélité à la Loi (vv. 94-95). Tout culmine au verset 96 : toute perfection garde sa limite, mais le commandement de Dieu, lui, n'en possède aucun.

S'il est vrai que cette conclusion introduit un thème un peu différent que celui du début de la strophe – on passe de l'éternité à la perfection – elle met néanmoins l'accent sur la portée universelle de la Torah et permet ainsi de souligner la cohérence thématique de toute la strophe.

---

<sup>14</sup> Lewis, *Reflections on the Psalms*, p. 64.

<sup>15</sup> Voir à ce propos : Hans-Joachim Kraus, *Psalms 60-150 : A Continental Commentary*, trad. Par Hilton C. Oswald, Minneapolis, Fortress, 1993, p. 412. Arthur Weiser (*The Psalms, A commentary*, trad. Par Herbert Hartwell, Philadelphia, Westminster, 1962) propose une liste de ces genres avec d'autres exemples en page 740.

Prenons un autre exemple : la strophe *Qof* (vv. 145-152). Le psalmiste recherche Dieu avec ardeur (vv. 145-152). Il est menacé par les machinations des méchants qui « s'éloignent de ta Loi. Toi, tu es proche, SEIGNEUR, et tous tes commandements sont la vérité » (vv. 150b-151). Contrairement à l'évolution thématique de la strophe *Lamed*, on a de la peine à voir le lien avec l'idée de départ : on passe de la recherche spirituelle intense du psalmiste à l'idée que YHWH a établi ses exigences pour toujours (v. 152). Ici, étant donné la contrainte stylistique que le psalmiste s'est imposée, l'accent est mis davantage sur la forme littéraire que sur l'unité thématique.

### 2.3.1. *Date de composition du Psaume 119*

On a recours essentiellement à deux types de données pour dater ce psaume. Le premier type consiste à identifier la période au cours de laquelle la Torah prend une place centrale dans la théologie en tant que description et programme d'une vie vertueuse. La période post-exilique cadre bien avec cette donnée. Il est communément admis que, à l'époque de Jésus Ben Sira (début du 2<sup>ème</sup> siècle av. JC), la Torah était devenue le point focal de la théologie juive mais il serait erroné d'avancer une rédaction aussi tardive dans la mesure où la compilation du psautier est antérieure. Cela dit, ce psaume est certainement l'un des plus tardifs de tout le recueil.

Le second type de données a trait à la situation politique et culturelle du psalmiste. Dans le cas présent, le poème évoque des circonstances difficiles. Même si les versets 61-62 peuvent se référer à une situation hypothétique, l'écrivain semble faire référence à un épisode de sa vie :

« Les cordes des infidèles m'ont ligoté,  
ta Loi, je ne l'ai pas oubliée.  
En pleine nuit je me lève pour te célébrer  
à cause de tes justes décisions. »

Dans cette situation, le psalmiste se retrouve être la cible d'une opposition politique. Malgré cela, il se lève au milieu de la nuit pour rendre grâce à Dieu pour ses justes décisions<sup>16</sup>. Il s'agit peut-être là

---

<sup>16</sup> La traduction de la Bible employée dans l'article en anglais dit : « pour ses justes lois ».

d'un rythme quotidien de prière similaire à ce que faisait Daniel (Dn 6, 10) mais cette considération n'est pas d'une grande aide pour dater ce psaume. On rencontre le thème de l'adversité politique plusieurs fois dans le psaume, ce qui donne l'impression que l'auteur est confronté à un pouvoir hostile. Il paraît même s'attendre à voir se répéter pareille hostilité:

« Même si des princes siègent pour discuter contre moi,  
ton serviteur médite tes décrets. (v. 23)  
Devant des rois je parlerai de tes exigences,  
et je n'aurai pas honte. (v. 46)  
Des princes m'ont persécuté sans motif,  
mon cœur ne redoute que tes paroles. » (v. 161)

Israël fut souvent confronté à cette situation au cours de son histoire : depuis l'exil (586 av. J.-C.) jusqu'à la période hasmonéenne (dès 142 av. J.-C.). Il n'existe donc pas de preuve éclatante qui permette de dater précisément le psaume, même si le thème de la centralité de la Torah fournit l'indice le plus substantiel. On pourrait dès lors avancer une date de composition aussi ancienne que la période du mandat d'Ezra qui a commencé en 457 av. J.-C. Il serait aussi possible que la période de rédaction du psaume corresponde au stade final de compilation, lorsque le psautier a été divisé en cinq parties afin de refléter la partition du Pentateuque nommé également Torah<sup>17</sup>.

### 2.3.2. *Portrait de l'auteur du Psaume 119*

L'auteur du psaume 119 est probablement un homme dont la vie passée a été marquée par les passions de la jeunesse. Pourtant, il a appris que la chose essentielle dans la vie est de suivre l'enseignement de la Torah. Le Seigneur a d'ailleurs utilisé l'affliction pour le ramener à la raison (vv. 67, 71, 75). Le psalmiste voit cela comme une bénédiction : « Il me fut bon d'être humilié pour étudier tes décrets » (v. 71). Il a vécu une profonde conversion si bien que la Torah est devenue sa plus grande joie.

<sup>17</sup> Voir: Harvey H. Guthrie Jr., *Israel's Sacred Songs : A Study of Dominant Themes*, New York, Seabury, 1966, p. 191. NDR : le chapitre du livre « Encountering the Book of Psalms » aborde les questions de structure et d'auteurs. Hassel Bullock y évoque la date du stade final de compilation dont le *terminus a quo* se situe au milieu du 5ème siècle et le *terminus ad quem* au début du 3ème.

Désormais, il la médite constamment (vv. 97, 99). Bien plus qu'une simple source de méditation, elle est devenue la force directrice de toute sa vie. Elle l'attire comme un courant d'eau attirerait un assoiffé (v. 131 ; cf. 42,1).

Cependant, cette vie consacrée joyeusement à la Torah ne lui a pas épargné des difficultés. Il a rencontré beaucoup d'opposition de la part d'autrui sans que cela soit d'ailleurs lié à sa dévotion pour la Torah, une opposition qui semble plus politique que religieuse si on se fie aux descriptions du psalmiste : les infidèles l'ont ligoté (v. 61) et ont souhaité le perdre (v. 95). Ses ennemis ont été nombreux (v. 157), mais la Torah a été son refuge quand il est passé par des tribulations (vv. 143, 153). Cette vie d'épreuve, il l'a transformée en une vie de louange (vv. 7, 62, 108, 164, 171, 175).

C'est à mettre sur le compte du psalmiste, ou plus précisément sur le compte de la Torah : il n'a gardé aucune animosité contre ses persécuteurs. Bien qu'ils lui aient fait du mal sans raison (vv. 78, 86-87, 110, 161), il ne les maudit pas pour autant. S'il a gardé quelque rancune, ce n'est rien par comparaison avec les malédictions des psaumes imprécatoires (v. 78). Jane T. Stoddart écrit à ce sujet :

« Gottfried Arnold, mystique allemand du début du 18<sup>ème</sup> siècle, écrivit un court poème intitulé 'Un Ange se débarrasse de toutes les fleurs pour garder la rose.' L'écrivain du plus long psaume a abandonné les satisfactions terrestres pour garder la Divine Loi qu'il chérissait comme un rose éternelle. Derrière cette magnifique construction littéraire, l'Eglise a discerné la profondeur et l'authenticité de la passion qui l'animait ; à tel point qu'elle a traversé des siècles de littérature et d'histoire. A. C. Benson imaginait que l'auteur était un homme jeune et riche. La question 'Comment un jeune homme aura-t-il une conduite pure ?' mise part, les données internes indiquent plutôt un homme accompli dont l'énergie n'a pas diminué. Cette mention répétée de la persécution venant de princes est davantage révélatrice de sa condition sociale que la mention d'or ou d'argent. Les princes ne viennent en principe pas troubler les individus insignifiants et retirés à la campagne<sup>18</sup>. »

---

<sup>18</sup> Jane T. Stoddart, *The Psalms for Every Day*, Londres, Hodder and Stoughton, 1939, p.286.

La grande dévotion du psalmiste envers la Torah transparait dans ses lamentations face à ceux qui y sont indifférents : « Des larmes ont ruisselé de mes yeux, car on ne garde pas ta Loi » (v. 136). On mesure ainsi le sérieux de son attachement à la Torah mais aussi son vrai souci d'autrui : que tous puissent partager sa dévotion envers la Torah. Dans ce psaume, on trouve un modèle pour la piété basée sur la Torah qui peut être transformateur. Le psalmiste incarne cette piété. Théorie et pratique convergent dans la vie du poète, donnant naissance à ce chef-d'œuvre littéraire et spirituel.

### 2.3.3. Psaume 119 : une théologie de la Torah ?

Il serait peut-être un peu ambitieux d'aller jusqu'à parler d'une théologie de la Torah sur la base du psaume 119. Cela dit, non seulement ce psaume reprend la terminologie et les idées des psaumes 1 et 19, mais il inclut de nombreux autres aspects du concept de Torah. On a par ailleurs la chance d'avoir un psaume qui témoigne d'un état avancé de l'expression religieuse et d'un contexte où la piété basée sur la Torah est bien développée. A ce sujet, Weiser fait une remarque intéressante : « Il est possible de tirer du psaume une véritable 'théologie' de la loi dans ses dimensions aussi bien théoriques que pratiques. Il n'est pas nécessaire de commenter ce psaume en détail car son style est simple. Il nous reste à souligner que ce psaume enseigne un type de piété basée sur la loi qui ne témoigne pas encore de la forme légaliste de piété qu'elle prendra dans le judaïsme tardif. Cette dégénérescence interviendra plus tard et elle provoquera la colère de Jésus.

Mais il faut noter que ce psaume propose un modèle de piété qui porte le germe d'un développement qui finira par être rattaché à la propre-justice des pharisiens et des scribes. On peut le discerner déjà dans ce psaume : la parole de Dieu et la loi prennent la place de Dieu lui-même et de ses actions (v. 13) ; elles sont mêmes adorées (v. 48) et deviennent la source de consolation qui provient normalement de la grâce divine (vv. 50, 92)<sup>19</sup>. »

Weiser a vu juste. Comme ce psaume est l'expression d'une piété liée à la Torah parvenue à sa maturité, j'aimerais aborder ce sujet en deux rubriques : la nature et la finalité de la Torah.

---

<sup>19</sup> Weiser, *The Psalms, A Commentary*, pp.740-741.

### 2.3.4. Le psaume 119 et la nature de la Torah

Malgré l'accent mis sur la Torah, le psaume 119 ne présente pas de théologie de type *légaliste*. Dès le début, le psalmiste replace ce thème dans une perspective plus large en suggérant que « garder la Torah » équivaut à « chercher le Seigneur » :

« Heureux ceux dont la conduite est intègre  
et qui suivent la Loi du Seigneur.  
Heureux ceux qui se conforment à ses exigences,  
de tout cœur ils le cherchent. » (vv. 1-2)

Dieu a donné la Torah dans un monde qu'il remplit de son amour (*khesed*)<sup>20</sup>. C'est dans ce cadre qu'il enseigne ses lois :

« De ta *fidélité*, SEIGNEUR, la terre est comblée ;  
enseigne-moi tes décrets. » (v. 64)  
« Selon ta *fidélité*, fais-moi revivre,  
et je garderai ce que ta bouche édicte. » (v. 88)  
« Agis envers ton serviteur selon ta *fidélité*  
et enseigne-moi tes décrets. » (v. 124)

On comprend mieux l'amour et le plaisir du psalmiste pour les décrets de Dieu si on garde à l'esprit ce cadre général de l'amour (*khesed*) dans lequel la Torah a été donnée. Ces décrets ont été donnés par amour et ils sont appliqués avec amour.

Le psaume 119 ne présente pas explicitement de relation directe entre le don de la loi et la création du monde. Cependant, ce lien sous-tend sa compréhension de la Torah. Le psalmiste confesse que Dieu l'a créé et il fait appel à son Créateur pour lui donner l'intelligence de la Torah : « Tes mains m'ont fait et affermi ; rends-moi intelligent et j'étudierai tes commandements » (v. 73).

Ce lien entre la Torah et la création apparaît également au verset 90 par l'utilisation du mot « fidélité » (*'emunah*). Ce mot est utilisé ici comme synonyme de Torah, avec un parallèle fait entre la permanence de la terre et la permanence de la Torah : « Ta *fidélité* dure d'âge en âge : tu as fixé la terre, et elle tient » (v. 90)<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> La TOB traduit *khesed* par fidélité plutôt qu'amour.

<sup>21</sup> Le mot « fidélité » (ou « vérité ») s'applique à la Torah aussi au Ps 119,30. 142. 151 et 160.

On ne s'étonnera donc pas que le poète affirme que la Torah est éternelle :

« A jamais, SEIGNEUR,  
Ta parole se dresse dans les cieux. » (v. 89)  
« Tes exigences, je sais depuis longtemps  
que tu les as établies pour toujours. » (v. 152)  
« Le principe de ta parole, c'est la vérité ;  
toute décision de ta justice est éternelle. » (v. 160)

Un autre aspect de la théologie de la Torah apparaît dans ce psaume : la relation de la Torah à la vérité. La Torah est saluée comme la norme de la vérité, voire la vérité elle-même. Les expressions « le chemin de la vérité<sup>22</sup> » et « les lois<sup>23</sup> de YHWH » sont mises en parallèle : « J'ai choisi le *chemin de la loyauté*, je me suis aligné sur tes *décisions* [*mishpateka*] » (v. 30).

On retrouve le même type de parallèle au verset 43. Le mot « vérité » est mis sur le même plan que le mot « Torah » : « N'ôte pas de ma bouche toute parole de *vérité*, car j'espère en *tes décisions* »<sup>24</sup>. A partir de cette norme de vérité se décline un modèle de conduite. Dévier de ce modèle - que ce soit par un style de vie, une attitude, ou une manière personnelle de se comporter - entraîne une condamnation. L'attitude des orgueilleux représente une violation courante :

« Tu as menacé ces maudits orgueilleux  
qui s'égarèrent loin de tes commandements. » (v. 21)  
« Contre moi des orgueilleux ont creusé des fosses,  
au mépris de ta Loi. » (v. 85)

Les orgueilleux comptaient parmi les ennemis du psalmiste. Il ne les a pas laissés le détourner de la Torah et de son mode de conduite : « Les orgueilleux se sont bien moqués de moi, mais je n'ai pas dévié de ta Loi » (v. 51).

---

<sup>22</sup> La TOB traduit le mot par « loyauté ».

<sup>23</sup> La TOB traduit par « décisions ».

<sup>24</sup> Le mot « vérité » ou « vrai » apparaît aussi en 119,43. 119. 142. 151 et 160.

Le psalmiste en est venu à estimer la Torah par-dessus tout : plus que tout ce qu'il est possible de posséder, et plus que tous les plaisirs :

« La Loi sortie de ta bouche vaut mieux pour moi que des millions d'or et d'argent. » (v. 72)

« Aussi j'aime tes commandements plus que l'or, même le plus fin.

Aussi je trouve justes en tous points tous les préceptes ; je déteste toutes les routes du mensonge. » (vv. 127-128)

« Que tes ordres sont doux à mon palais, plus que le miel à ma bouche ! » (v. 103)

La Torah faisait toute la joie du poète et elle était toute sa vie. Véritable manière de vivre prescrite par YHWH pour son peuple, elle n'était pas un fardeau mais une joie avec laquelle aucun plaisir ou activité ne pouvait rivaliser.

### 2.3.5. *Le psaume 119 et la finalité de la Torah*

La finalité de la Torah apparaît déjà en filigrane dans les descriptions de la Torah que nous offre le psaume. On peut ajouter ceci concernant le but de la Torah : le psalmiste ne se contente pas de s'intéresser aux lois de Dieu parce qu'il les affectionne ; il les considère comme des conseillers capables de guider sa vie : « Tes exigences elles-mêmes font mes délices, elles sont mes conseillers » (v. 24).

Autour de ce respect pour la Torah, une communauté a commencé à se former, développant un sentiment d'appartenance et d'identité :

« Je m'associe à tous ceux qui te craignent et qui gardent tes préceptes. » (v. 63)

« En me voyant, ceux qui te craignent se réjouissent, car j'espère en ta parole. » (v. 74)

« Que reviennent à moi ceux qui te craignent, ils connaîtront tes exigences. » (v. 79)

Dans cette communauté comme dans la vie individuelle, observer la Torah préserve de pécher. Cela construit une muraille autour du fidèle et lui donne un sentiment de sécurité face à la tentation :

« Dans mon cœur, je conserve tes ordres  
afin de ne pas pécher contre toi. » (v. 11)  
« Affermis mes pas par tes ordres  
et ne laisse aucun mal me dominer. » (v. 133)

Dans un environnement hostile et rempli de dangers, la Torah a la vertu de préserver la vie du fidèle : « Jamais je n'oublierai tes préceptes, car par eux tu as préservé ma vie<sup>25</sup> » (v. 93). La Torah est promesse de vie :

« Je suis bien trop humilié,  
SEIGNEUR, *fais-moi revivre* selon ta parole. » (v. 107)  
« Selon ta fidélité écoute ma voix ;  
SEIGNEUR, selon tes décisions, *fais-moi revivre*. » (v. 149)  
« Soutiens ma cause et défends-moi ;  
par tes ordres *fais-moi revivre*. » (v. 154)

En résumé, la Torah avait pour finalité de susciter une vie conforme à la volonté de Dieu – révélée dans ses lois – et de bâtir une communauté protégée et sûre. Une communauté où la Torah pourrait être joyeusement observée. YHWH a donc fourni un environnement d'amour (*khessed*) dans lequel il a fait don de la Torah. Ceux qui l'observent découvrent que ses desseins bienveillants rencontrent les aspirations profondes de l'être humain et le conduisent au bonheur. ■

---

<sup>25</sup> La TOB traduit par « tu m'as fait revivre ».

## Chroniques de livres

Antoine Nouis : « *L'aujourd'hui du salut – lecture actualisée de l'épître aux Romains* », 2006, Editions Olivétan – 307 pages

**E**st-il besoin de présenter le pasteur Antoine Nouis ? Qui n'a pas lu au moins un de ses ouvrages ou de ses articles dans « Réforme » ou d'autres périodiques protestants ? Sa pensée vive et ses réflexions renouvelantes l'ont fait apprécier d'un large public.

Sa lecture actualisée de l'Épître aux Romains est de la même veine que ses autres écrits. Comme le titre l'indique, il ne s'agit pas d'un commentaire exégétique, mais de la reprise de prédications données à l'Église Réformée de Passy Annonciation. Ainsi, en 33 méditations, toute l'épître aux Romains est visitée, à raison de 2 méditations en moyenne par chapitre – heureuse paroisse dont le pasteur fait une *lectio continua* de l'Écriture !

Pour chaque chapitre du livre, le texte biblique (version TOB) est suivi de réflexions et de 2 encadrés qui éclairent l'actualisation du passage médité. En bon prédicateur, l'auteur s'en tient à une ou deux idées-forces qu'il développe, sans bien sûr entrer dans tous les détails du texte biblique. L'interprétation de l'Épître aux Romains proposée reste classique, dans une perspective réformée du XX<sup>e</sup> siècle ; elle est axée sur la justification par la foi avec toutes les conséquences qui en découlent pour l'individu, l'Église, l'éthique, etc. Mais, reprise par Antoine Nouis, cette interprétation offre sans cesse de nouvelles facettes qui approfondissent la réflexion et incitent à aller plus loin. Les actualisations se nourrissent des lectures variées de l'auteur qu'il cite d'ailleurs abondamment et qui vont du monde de la théologie à celui de la psychologie, en passant par la philosophie et la littérature générale. Une place importante est réservée à la littérature juive souvent citée, notamment dans les encadrés. Par exemple, à la p. 19, il cite une anecdote où le rabbi Nahman de Braslav (un maître hassidique) demande à ses disciples quelle a été la plus grande catastrophe du Judaïsme. Plusieurs réponses : la destruction du second temple, l'expulsion des Juifs d'Espagne...

« Dans mon cœur, je conserve tes ordres  
afin de ne pas pécher contre toi. » (v. 11)  
« Affermis mes pas par tes ordres  
et ne laisse aucun mal me dominer. » (v. 133)

Dans un environnement hostile et rempli de dangers, la Torah a la vertu de préserver la vie du fidèle : « Jamais je n'oublierai tes préceptes, car par eux tu as préservé ma vie<sup>25</sup> » (v. 93). La Torah est promesse de vie :

« Je suis bien trop humilié,  
SEIGNEUR, *fais-moi revivre* selon ta parole. » (v. 107)  
« Selon ta fidélité écoute ma voix ;  
SEIGNEUR, selon tes décisions, *fais-moi revivre*. » (v. 149)  
« Soutiens ma cause et défends-moi ;  
par tes ordres *fais-moi revivre*. » (v. 154)

En résumé, la Torah avait pour finalité de susciter une vie conforme à la volonté de Dieu – révélée dans ses lois – et de bâtir une communauté protégée et sûre. Une communauté où la Torah pourrait être joyeusement observée. YHWH a donc fourni un environnement d'amour (*khessed*) dans lequel il a fait don de la Torah. Ceux qui l'observent découvrent que ses desseins bienveillants rencontrent les aspirations profondes de l'être humain et le conduisent au bonheur. ■

---

<sup>25</sup> La TOB traduit par « tu m'as fait revivre ».

## Chroniques de livres

Antoine Nouis : « *L'aujourd'hui du salut – lecture actualisée de l'épître aux Romains* », 2006, Editions Olivétan – 307 pages

**E**st-il besoin de présenter le pasteur Antoine Nouis ? Qui n'a pas lu au moins un de ses ouvrages ou de ses articles dans « Réforme » ou d'autres périodiques protestants ? Sa pensée vive et ses réflexions renouvelantes l'ont fait apprécier d'un large public.

Sa lecture actualisée de l'Épître aux Romains est de la même veine que ses autres écrits. Comme le titre l'indique, il ne s'agit pas d'un commentaire exégétique, mais de la reprise de prédications données à l'Église Réformée de Passy Annonciation. Ainsi, en 33 méditations, toute l'épître aux Romains est visitée, à raison de 2 méditations en moyenne par chapitre – heureuse paroisse dont le pasteur fait une *lectio continua* de l'Écriture !

Pour chaque chapitre du livre, le texte biblique (version TOB) est suivi de réflexions et de 2 encadrés qui éclairent l'actualisation du passage médité. En bon prédicateur, l'auteur s'en tient à une ou deux idées-forces qu'il développe, sans bien sûr entrer dans tous les détails du texte biblique. L'interprétation de l'Épître aux Romains proposée reste classique, dans une perspective réformée du XX<sup>e</sup> siècle ; elle est axée sur la justification par la foi avec toutes les conséquences qui en découlent pour l'individu, l'Église, l'éthique, etc. Mais, reprise par Antoine Nouis, cette interprétation offre sans cesse de nouvelles facettes qui approfondissent la réflexion et incitent à aller plus loin. Les actualisations se nourrissent des lectures variées de l'auteur qu'il cite d'ailleurs abondamment et qui vont du monde de la théologie à celui de la psychologie, en passant par la philosophie et la littérature générale. Une place importante est réservée à la littérature juive souvent citée, notamment dans les encadrés. Par exemple, à la p. 19, il cite une anecdote où le rabbi Nahman de Braslav (un maître hassidique) demande à ses disciples quelle a été la plus grande catastrophe du Judaïsme. Plusieurs réponses : la destruction du second temple, l'expulsion des Juifs d'Espagne...

« Non, répond le maître, la plus grande catastrophe... c'est le jour où l'écoute de la Torah est devenue une religion ». S'inspirant de ce dialogue, Nous conclut : La plus grande catastrophe du Christianisme, c'est « le jour où la foi a cessé d'être appréhendée comme une histoire pour devenir une doctrine ». C'est une actualisation de Romains 1,1-7 où Jésus est présenté comme « issu selon la chair de la lignée de David », donc venu dans l'histoire.

Ici et là, quelques allégations de Nous peuvent surprendre. Par exemple, aux pages 16-17, il dit que Paul cite une confession de foi adoptianiste "peut-être d'origine romaine" (sic) à propos de Jésus "établi Fils de Dieu avec puissance" (Rm 1,4), bien que, selon l'auteur, l'apôtre n'ait pas partagé cette théologie (Philippiens 2,5-11). Mais pour Nous, « Pouvoir dire, chanter, prier ensemble Jésus Christ fils de Dieu est plus important que de se disputer sur ce qu'on met derrière les mots ».

Quoi qu'il en soit, qu'on soit d'accord ou pas avec Nous sur tous les points, son actualisation roborative de l'Épître aux Romains donnera plein d'idées aux prédicateurs, stimulera la réflexion de ses lecteurs et permettra de se pencher avec profit, une fois de plus, sur ce texte fondateur qu'est la lettre de Paul aux Romains.

■ Alain Décoppet

*Ancien Testament Interlinéaire hébreu-français*, © 2007, Société biblique française – 2844 pages

**C'** est un travail remarquable qui vient d'être achevé par la parution de cet Ancien Testament Interlinéaire (ATI), le premier du genre en français. Un quarantaine de personnes y ont œuvré.

Cet ouvrage se lit comme une Bible hébraïque, en plaçant la tranche du volume sur sa gauche. Il reprend le texte hébreu massorétique traditionnel, celui qui figure dans les Bibles hébraïques courantes. Les mots hébreux difficiles, comme les verbes forts, sont souvent accompagnés, en exposant, de la racine et d'une indication du mode et de la forme. Juste au-dessous de chaque mot du texte hébreu se trouve l'équivalent en français. La traduction tâche, sans que cela ait été possible à chaque fois, de garder pour chaque terme hébreu le même équivalent français.

Pour faciliter la compréhension du texte, les éditeurs ont ajouté, au bas de chaque page, une traduction à équivalence formelle (la TOB) et, en regard, une traduction à équivalence dynamique, la Bible en Français courant (BFC).

En fin de volume, des appendices rappellent des notions élémentaires d'hébreu à celui qui l'aurait complètement oublié.

C'est donc un bel instrument de travail qui est mis à la disposition de celui qui voudrait lire l'Ancien Testament dans sa langue originale. Beaucoup de serviteurs de Dieu ont appris l'hébreu durant leur formation, mais souvent, par manque de temps, ils cessent de le pratiquer. Il faut reconnaître que peu de gens arrivent à acquérir un vocabulaire suffisant pour lire la Bible hébraïque à livre ouvert ; la lecture devient fastidieuse et l'on se décourage. L'ATI facilitera considérablement la tâche de ceux qui voudront ne pas perdre leur acquis ou qui voudraient se remettre à l'hébreu.

Bien sûr, et les éditeurs en sont parfaitement conscients, un tel ouvrage a des limites. Il a fallu par exemple trouver un compromis pour répondre aux besoins contradictoires d'être littéral dans la traduction interlinéaire, tout en restant compréhensible. Par exemple pour dire que Dieu est *patient*, l'hébreu dit littéralement qu'il est "long de narines" ; l'ATI a choisi de rendre par "lent de colère". L'ATI ne contient pas de note pour informer le lecteur que d'autres options de traduction sont possibles ou le prévenir que la TOB ou/et la BFC ont suivi la leçon d'une version ancienne (Septante, Vulgate, etc.) de préférence au texte massorétique. Le lecteur devra se reporter aux notes des Bibles d'étude ou aux commentaires.

Nul doute cependant que l'ATI rendra de grands services à de nombreux amateurs de la Bible hébraïque. Puisse-t-il contribuer à faire lire davantage l'Ancien Testament dans sa langue originale et à le faire mieux connaître et aimer dans l'Église !

■ Alain Décoppet

**Pasteur Serge Oberkampff, Mgr Dominique Rey, *L'insolence de l'Évangile - Allez et annoncez !*** propos recueillis par Jacques Bonnadier, Allauch, Onésime 2000, 2007, 152 pp., ISBN 978-2-917299-02-9, 17 €.

**L**es publications d'Onésime 2000, jeune maison d'édition dirigée par Serge Sarkissian, relèvent souvent du genre « manifeste » : elles ne veulent pas simplement donner à penser mais à agir aux membres de l'Église (notamment réformée). On peut signaler, depuis 2006, les actes de deux forums, à Paris, consacrés à l'évangélisation (*De la Parole aux Actes*, 2006, *Qui le leur dira ?*, 2007), les mémoires de Pierre Merlet sur la traversée par l'Église Réformée en France des années 1945-95 : *Le protestantisme menacé par la Réforme*, 2007, qui prend la forme d'une lettre ouverte plaidant pour un renouveau de l'Église plutôt que d'un travail spécifiquement historique.

Venons-en au dernier titre. Tout en gardant leurs spécificités théologiques et ecclésiales, les auteurs en dialogue, un pasteur réformé, S.O., et un évêque catholique, D.R., se rejoignent sur un constat d'essoufflement voire de stérilité d'un œcuménisme « de salon » (p. 32) cantonné aux débats savants, et sur l'urgence pour les Églises de se rejoindre sur le terrain missionnaire, de proclamer le kérygme ensemble, dans un contexte de post-chrétienté. Tous deux, en outre, situent leur discours critique voire « insolent » envers leurs Églises et leurs errements, depuis une expérience commune de témoignage mais aussi de l'intérieur ; et non pas dans une prise de distance trop comode vis-à-vis de l'institution. En bref, le discours se veut... réformateur.

Après avoir présenté leurs parcours respectifs, S.O. et D.R. décrivent de façon parallèle la situation du catholicisme et du protestantisme dans nos contrées : le défi posé par la montée des Églises évangéliques, l'inadaptation du modèle paroissial traditionnel au monde d'aujourd'hui marqué par la mobilité et la dispersion, la crise de la transmission aux nouvelles générations, la solidarité sociale et la promotion des valeurs humanistes tenant lieu d'évangélisation dans une Église qui n'est plus prophétique... Leurs regards croisés se posent même sur certains sujets de prime abord plus spécifiques au catholicisme, par exemple le renouveau des mouvements communautaires ou

l'enseignement confessionnel. L'ampleur et la variété des sujets abordés (l'Eglise et la jeunesse, la tradition et le renouveau liturgique, la distinction entre catéchèse et évangélisation, laïcité et laïcisme, proclamation du kérygme et engagement éthique, la crise religieuse liée à la mondialisation, etc.) ne permettent certes pas un réel approfondissement. Ce travers tient bien sûr au genre littéraire même de l'ouvrage, qui nous révèle avant tout deux personnalités et leurs opinions sur à peu près tout.

J'ai relevé une inexactitude (p.134, le mouvement Sève, et non « Sèvres », fondé par Marguerite Hoppenot, n'est pas un groupe de spiritualité protestante) et ce qui me semble être une incohérence avec l'ensemble du propos : comment peut-on plaider pour le conservatisme liturgique le plus strict (pp. 85-89), qu'il s'agisse du culte comme de la messe, alors que l'on veut toucher une société largement déchristianisée, pour qui les codes traditionnels des confessions chrétiennes ne parlent plus ? Il demeure que nos Eglises, tous leurs membres et à commencer par leurs bergers appelés à donner l'exemple, peuvent méditer avec profit cet appel enthousiaste à retrouver le chemin du témoignage, à oser proclamer la Seigneurie du Christ et l'amour du Père pour ce monde.

■ **Christophe Desplanque**

## Courrier des lecteurs

Alain Georges MARTIN

Chers amis,

**J**'ai lu avec plaisir le numéro n° 92 de Hokhma. Il montre bien l'intérêt que la théologie évangélique porte aux questions de société: on reste trop avec l'image des évangéliques renfermés sur une piété individualiste.

Mais je suis resté perplexe devant le titre des deux derniers articles où apparaît le mot « burnout ». J'ai très vite compris qu'il ne s'agissait pas d'un vêtement, le burnous, et dans un deuxième temps qu'on allait pas parler des « born again ». En lisant attentivement les deux articles, je crois avoir compris, sans en être sûr, qu'il s'agissait en bon français, de surmenage.

Alors pourquoi, sans explication, cet anglicisme qui s'accompagne d'autres dans ces articles (fitness, etc.)? L'invasion dans notre langue française de mots anglais (ou américains) que l'on ne trouve pas toujours dans les meilleurs dictionnaires, me rappelle le jargon pseudo-savant en latin de cuisine dont Molière savait se moquer. Maintenant nous avons l'anglais de cuisine. Mais pourquoi ce changement, comme s'il y avait besoin d'une rupture: le surmenage d'aujourd'hui n'aurait-il rien à voir avec celui d'hier? Comme si ce que nous vivons aujourd'hui n'avait plus rien à voir avec ce qui précède. S'il n'y a plus de continuité, pourquoi y aurait-il une continuité dans le message biblique? La limite que met le sabbat au travail n'aurait-elle plus rien à nous dire? Ou bien cette manie de l'anglicisme ne cacherait-elle pas un vide de notre pensée?

Ma remarque pourrait paraître celle d'une autre génération qui ne se fait pas à la nouveauté. En fait elle souligne la difficulté de la transmission: c'est une question culturelle mais si on finit par ne plus se comprendre, c'est une question théologique sur quoi il faut réfléchir. En touchant aux questions de langage, c'est le logos qui est en jeu.

Bon vent à Hokhma!

Bien fidèlement à vous,

Alain Jean Georges Martin

## **Chronique du comité de rédaction**

**U**n problème de traduction nous a empêchés de vous offrir le sixième article prévu pour ce numéro. Nous prions nos lecteurs de bien vouloir excuser la minceur relative de ce numéro, que nous espérons compenser largement en 2009.

Le comité de rédaction