Revue de réflexion théologique

28

1985

HOKHMA

חָכְמָה

La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagess

תְּחִלַּת חָכְמָה יִרְאַת יְהוָה

Théodore de Bèze ou les débuts de l'orthodoxie réformée *

par Olivier Fatio
professeur d'histoire à l'Université de Genève

Enfance et conversion

Dernier enfant d'un gentilhomme bourguignon, Pierre de Bèze, bailli de Vézelay, Théodore de Bèze naquit le 24 juin 1519. Confié à moins de trois ans à son oncle, Nicole de Bèze, conseiller-clerc au Parlement de Paris, il passera son enfance dans le Quartier latin où résidait son oncle. Il n'avait pas dix ans, lorsqu'en décembre 1528, Nicole de Bèze le plaça à Orléans chez l'humaniste allemand Melchior Volmar, qui l'initiera aux classiques latins et grecs, comme aux idées évangéliques. Aussi sera-ce un véritable déchirement lorsqu'en mai 1535, Volmar, à la suite de l'Affaire des Placards (1534) et des poursuites intentées aux suspects, jugera prudent de quitter Bourges, où il était installé dès 1530, pour regagner Tübingen. Bèze dut renoncer à son désir de le suivre; il obéit à son père et alla à Orléans faire ses études de droit. Il y cultivera également son goût pour la poésie latine dans un groupe d'amis, juristes humanistes, groupés autour de Jean de Dampierre, ancien conseiller au Parlement de Paris, directeur spirituel d'un couvent de femmes, et versificateur impénitent.

Sa licence obtenue en 1539, Bèze s'installe à Paris, mais il ne veut pas s'engager dans la carrière de praticien du droit à laquelle son père le destinait. Il préfère les lettres; aussi, en dépit des siens, se cultive-t-il, écrit-il des vers, vivant en gentilhomme grâce aux revenus des bénéfices ecclésiastiques que lui ont légués ses oncles et son frère Audebert. Il se nourrit de Virgile et d'Ovide, de Catulle et de Martial, autant que des grecs, Sophocle, Isocrate et Homère, sans oublier Aristote et Platon; il aspire à les imiter. Le seul fruit apparent des neuf ans de son séjour parisien est un choix de poésies latines, publiées dans un mince recueil, les *Poemata,* publié en été 1548 et dédié à Volmar. Certaines de ces pièces

* Ce texte a paru en allemand dans *Gestalten der Kirchengeschichte,* t. 6, Reformationszeit II, ed. M. Greschat, Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln Mainz, 1981, pp. 255-276.

– à Candida – sont assez légères et, republiées clandestinement entre 1550 et 1560, elles furent utilisées contre Bèze, devenu réformateur, par ses ennemis, tels Claude de Saintes ou François Bauduin. Bèze les retrancha ou les corrigea, et ajouta de nouveaux poèmes dans les nombreuses rééditions des *Poemata* qu'il donna dès 1569.

Est-ce à dire que la recherche de la gloire littéraire ait correspondu à un désintérêt pour les problèmes religieux? Sans doute pas, même si il dut y avoir tension entre les goûts littéraires de Bèze et sa vocation religieuse. On l'a dit, il avait été, avant l'âge de 15 ans, sensibilisé aux idées nouvelles par Volmar. Chez lui, il avait lu en 1535 le *De origine erroris in Divorum ac simulachrorum cultu* (Bâle 1529) de Bullinger, qui emportera sa conviction. A Paris, il semble avoir embrassé la «via media», écoutant les sermons peu orthodoxes sur la justification par la foi de Claude d'Espence, et critiquant, dans des poèmes restés inédits jusqu'en 1954, la papauté et l'eucharistie romaine. Il partageait le spiritualisme extrême des cercles évangéliques proches de la Reine de Navarre ou de ces gens de lettres «nicodémites» dénoncés par Calvin, qui ne voyaient aucune présence du Christ, ni matérielle ni spirituelle, dans le sacrement et n'accordaient d'importance qu'aux seuls fruits intérieurs dont se nourrit la foi du fidèle. Cette position lui permettait, bien qu'intérieurement détaché de l'Eglise officielle, de lui rester extérieurement attaché, ne serait-ce que par ses bénéfices ecclésiastiques dont il continuait à toucher les revenus. L'épreuve d'une grave maladie mit un terme à ces années d'équivoque et d'hésitation qui s'achevèrent en automne 1548 par le départ pour Genève, où Bèze épousa selon le rite réformé, le 11 novembre, Claudine Denosse, à laquelle il était marié secrètement depuis 1546.

Quelques mois plus tard, le 6 avril 1549, le Parlement de Paris décréta la prise de corps et la confiscation des biens de Bèze, coupable d'hérésie, de vente de bénéfices et de fuite à Genève et, le 31 mai 1550, il le condamna à être brûlé en effigie à la Place Maubert. Ces arrêts seront cassés le 1er août 1564 par Charles IX.

Refuge à Lausanne: premiers essais théologiques

Ce n'est en fait pas à Genève, mais à Lausanne que Bèze s'installa: Pierre Viret réussit à le convaincre de venir enseigner le grec à la jeune Académie, poste qu'il assuma avec le consentement de MM. de Berne dès novembre 1549. Il sera recteur de l'Académie de 1552 à 1554 et son activité enseignante ne se limitera pas au grec puisqu'il fera un cours sur l'épître aux Romains à l'intention des réfugiés français.

Durant les neuf années de ce séjour lausannois, Bèze va révéler l'étendue de ses capacités; tour à tour polémiste et exégète, théologien systématique et versificateur, négociateur et diplomate, il s'imposera comme le premier des disciples de Calvin. Il est totalement acquis à la

doctrine et à la personne de ce dernier, sans toutefois que sa soumission empêche le dialogue théologique. Malgré l'éloignement géographique, Bèze reste tourné vers Genève. Calvin, pour sa part, s'attache rapidement et profondément à ce disciple. Alors que Bèze est menacé par la peste au début de l'été 1551, il se dit presque anéanti de douleur et écrit: «Je ne serais pas un homme si je ne l'aimais pas, lui qui m'aime plus qu'un frère et m'honore comme un père. Mais je souffrirais encore plus de la perte que ferait l'Eglise si cet homme, dont j'espère tant de bien pour elle, devait être enlevé au début de sa carrière» (Geisendorf, 40).

Son talent, Bèze l'avait jusqu'alors manifesté en tournant en ridicule dans une satirique *Brevis Zographia Colchleae* (Bâle 1549). Jean Cochlaeus qui défendait, contre Calvin, le culte des reliques. Il avait utilisé la même plume dans son *Epistola magistri Benedicti Passavanti* (1553) pour s'en prendre à Pierre Lizet, ancien président au Parlement de Paris, signataire des arrêts contre Bèze et auteur, en tant qu'abbé de Saint-Victor, de deux volumes de polémique anti-calviniste publiés en 1551. Mais le goût de Bèze pour la versification avait aussi trouvé deux causes plus édifiantes pour s'exprimer. En 1550 paraissait sa pièce célèbre, *Abraham sacrifiant,* destinée à illustrer par le théâtre cette vérité théologique essentielle selon laquelle Dieu demande de tout quitter pour son service. Par ailleurs, dès 1551, à la demande de Calvin, il apportait une contribution importante à la liturgie des églises réformées en effectuant la traduction de trente-quatre psaumes qui venaient s'ajouter aux quarante-neuf déjà mis en rimes françaises par Clément Marot. Très sensible au caractère édifiant et consolant du chant communautaire des psaumes, Bèze devait achever la traduction complète du psautier en 1562.

L'affaire Servet et les attaques qu'elles inspirèrent à Sébastien Castellion contre Calvin, parues sous le pseudonyme de Bellius en 1553, allaient donner à Bèze l'occasion de justifier vigoureusement le bûcher de Champel et d'exprimer son indignation contre les critiques de son maître. Castellion affirmait qu'au nom de l'Evangile on ne peut condamner à mort quelqu'un qui se déclare chrétien mais interprète différemment l'Evangile; Bèze lui répondit dans le *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus* (Genève 1554), en affirmant la clarté de l'Ecriture sur tous les points fondamentaux nécessaires au salut, y compris la Trinité. Quiconque dans l'Eglise corrompt le vrai service de Dieu par l'hérésie fait courir le risque de damnation éternelle à de nombreuses personnes. Il s'agit d'un crime non seulement contre Dieu, mais contre son prochain. Or il est du devoir des magistrats de punir les crimes contre les deux tables de la Loi. Au dissident de la Réforme s'oppose le futur chef d'Eglise soucieux de protéger, fût-ce par la force, le salut de la communauté qui est nécessairement lié à la pure doctrine. Le sort final des fidèles vaut bien le sacrifice d'un hérétique blasphémateur.

La prédestination

Mais la maîtrise théologique de Bèze allait révéler sa mesure dans deux travaux, entrepris dès 1551 et parus en 1555 et 1556 : la *Tabula praedestinationis* et l'édition annotée du Nouveau Testament. C'est vraisemblablement à la suite des attaques de Bolsec contre la prédestination calvinienne, en 1551, que Bèze a été amené à développer sa propre conception du problème. Il l'exprimera en faisant circuler dès 1554-1555, en dépit de l'interdiction bernoise de traiter ces matières, une tabelle représentant graphiquement le processus de la prédestination, bientôt accompagnée d'une série de thèses explicatives, intitulée *Summa totius christianismi, sive descriptio et distributio causarum salutis electorum et exitii reprobatorum ex sacris literis collecta.* La réflexion de Bèze part de la question centrale de l'origine du salut. Ce salut découle non de nous-mêmes, voire de notre foi, comme le prétendait Bolsec, mais du décret de Dieu (à Bullinger, 29 octobre 1551). Bèze peut alors édifier une puissante synthèse explicative de l'ensemble de la révélation, si claire qu'elle peut être résumée dans un schéma. Dieu, dans son décret éternel, décide de créer toutes choses pour sa gloire ; il le fait en choisissant, selon son bon plaisir, certains hommes – les élus – qu'il fera participants de sa gloire selon sa miséricorde, et en montrant, symétriquement, sa colère en ceux qui sont préparés à la perdition et qui le glorifieront également. La source première du salut se trouve donc dans le décret éternel de Dieu, selon lequel il a prédestiné Christ à ses élus, comme seul médiateur de leur salut. De même, bien que la responsabilité (la coulpe) de la perdition incombe aux seuls réprouvés, il faut aussi remonter à la volonté divine, juste mais incompréhensible, pour trouver la cause première de la perdition.

Il convient pourtant de distinguer le décret de son exécution, la cause première des causes secondes. Certaines de ces causes secondes, comme la création, puis la corruption, sont communes aux élus et aux réprouvés. Il a fallu en effet que Dieu enferme tout le monde en désobéissance, d'une part pour pouvoir faire miséricorde à ses élus, de l'autre pour avoir de justes raisons de punir ceux qui n'étaient pas destinés à croire en lui. Se défendant de rendre Dieu auteur du péché, Bèze précise que l'homme, créé pur, a péché librement et sans contrainte. Pourtant il ajoute : « Vrai est que cette chute ne peut être advenue à l'aventure, car la Providence s'étend jusqu'aux plus petites choses... Il faut donc que Dieu ait en même temps ordonné les causes qui amènent à cette fin. » Bèze veut maintenir simultanément la plénitude du décret de Dieu et la complète responsabilité de la volonté humaine. Face à ce dilemme qui dépasse les capacités du jugement humain, il faut adorer le mystère divin.

Après ces deux premiers degrés, le processus de réalisation du décret n'est plus commun aux élus et aux réprouvés. Pour le salut des élus, le premier des moyens ordonnés par Dieu est le Christ, qui satisfait pour

les péchés et devient médiateur entre Dieu et ses élus. Les degrés suivants sont la révélation de l'Evangile au moyen de l'Ecriture et de la prédication de l'Eglise. Cette vocation externe serait pourtant vaine sans l'œuvre interne du Saint-Esprit qui confère la foi, les sacrements étant les sceaux de la communication que les élus ont dès ici-bas avec le Christ. La foi produit alors la justification et la sanctification. Quant aux réprouvés, les degrés ordonnés pour les mener à la condamnation éternelle sont l'absence de vocation, ou une vocation inefficace; l'ignorance ou le mépris de l'Evangile, qui conduisent à l'endurcissement dans la révolte.

Une étape commune met un terme à ces processus symétriques: le jugement par lequel Dieu donne aux élus la glorification que Christ leur a acquise et sanctionne le péché des réprouvés. Ainsi au terme de ces deux cheminements resplendit la gloire du décret éternel d'un Dieu juste et miséricordieux.

Tous les éléments de la *Summa* – décret, gloire de Dieu, vocation extérieure et intérieure, etc. – se trouvent déjà chez Calvin; même les concepts de causes secondes ou de moyens de réalisation du décret. C'est pourtant le génie de Bèze de les avoir si rigoureusement agencés grâce à l'articulation aristotélicienne entre cause première et causes secondes. Par sa clarté, cette présentation, reprise notamment dans le cours sur Rm 9 publié en 1582 sous le titre *De praedestinationis doctrina et vero usu tractatio absolutissima,* va jouer un rôle déterminant dans les discussions qui vont agiter les réformés et culminer au Synode de Dordrecht (1618-1619). Plus encore que chez Calvin, c'est chez Bèze qu'il faut chercher l'origine du développement de la doctrine des décrets de Dieu qui constitue l'une des clés de voûte de la dogmatique réformée au XVII^e^ siècle et qui, sécularisée, continuera à occuper les esprits au siècle des Lumières avec le problème de la théodicée.

Il est pourtant improbable que Bèze ait voulu avec sa *Tabula* bâtir une grande machine métaphysique. Ne dit-il pas, en août 1567, dans la préface au recueil sur Valentino Gentile, que la dialectique, même si elle est un don de Dieu, ne fournit pas à la théologie sa matière, mais n'est que l'instrument permettant de mettre en forme cette matière grâce aux règles du raisonnement qu'elle enseigne. En recourant à la logique et à quelques éléments de métaphysique d'Aristote, auteur dont il a toujours recommandé l'étude, Bèze ne poursuivait pas d'autre but que conforter les fidèles dans la certitude de leur élection. Le dernier chapitre de la *Summa* confère sa juste perspective à l'ouvrage: il invite les fidèles à constater que le péché ne règne plus complètement en eux et à remonter de là à la cause de cet effet, la foi puis, de degré en degré, au Fils auquel ils ont été donnés selon le décret de Dieu. Ils trouveront ainsi la certitude de leur prédestination et l'assurance dans les épreuves et tentations. Comme il le dira dans ses *Questiones et Responsiones christianae* en 1570; «Car nous qui sommes encore vautrés en la fange de ce monde, nous ne pouvons nous élever à cette grande lumière (de

l'élection) qu'en montant par les degrés par lesquels Dieu tire à soi ses élus, selon son décret éternel, d'autant qu'il les a créées à sa gloire.» La puissante construction théologique de Bèze est ainsi destinée à rendre possible un *syllogismus practicus* pour le fidèle.

Editeur et exégète du Nouveau Testament

En même temps qu'il poursuivait cet important effort systématique, Bèze entreprenait une œuvre exégétique de grande envergure qui, elle aussi, devait passer à la postérité. L'édition annotée du Nouveau Testament est l'œuvre d'une vie; commencée dès 1551, elle sera sans cesse reprise jusqu'en 1598. Pour réaliser son projet de grande Bible annotée, Robert Estienne, sur le conseil de Calvin, avait confié à Bèze le soin de donner une version latine rénovée du Nouveau Testament et de l'accompagner de notes. L'ouvrage parut en 1556: *Novum Testamentum, latine iam a Veteri interprete, nunc denuo a Theodoro Beza versum: cum eiusdem annotationibus, in quibus ratio interpretationis redditur,* Oliva Roberti Stephani (in-fol.). Bèze n'a pas donné une nouvelle traduction, mais a amélioré les versions existantes à partir du grec. Il prend ses distances à l'égard du littéralisme de la Vulgate et, dans la ligne de la traduction d'Erasme, il propose une traduction claire, ne craignant pas d'allonger sa version au moyen de périphrases par souci de lisibilité. Assez libre à l'égard du texte grec, le travail de Bèze apparaît comme une correction de la version érasmienne qu'il supplantera du reste dans les pays réformés, ce d'autant plus qu'il n'hésite pas à gauchir certaines traductions dans le sens de la théologie de Calvin ou de la sienne propre. Ainsi, en Mt 26,28, il traduit, contre la Vulgate et Erasme, «hoc est sanguis meus», au lieu de «hic est sanguis meus». La traduction littérale est dangereuse, dit-il, car la phrase pourrait se rapporter au sang, alors qu'il estime qu'il s'agit de la coupe. En 1 Tm 2,4, il traduit «tous les hommes» par «quosvis homines» pour harmoniser sa version avec sa théologie de l'élection, alors que les autres versions, y compris celle de Calvin, portent «omnes».

Les annotations sont bien plus que de simples éclaircissements relatifs à la traduction; elles constituent un véritable commentaire apportant de nombreuses données philologiques, grammaticales et théologiques. Formellement elles ressemblent beaucoup à celles d'Erasme dont elles reprennent souvent les citations patristiques. Mais l'interprétation est tout autre. D'abord Bèze n'attribue pas aux Pères, et à Origène notamment, la même valeur qu'Erasme qui les utilise comme critiques de la scolastique et fondement de sa «philosophia Christi». Ensuite, si Bèze est prêt à reconnaître à Erasme la valeur de son information scientifique et qu'il en parle toujours avec respect, il lui reproche son ambiguïté théologique et son pélagianisme. A l'humaniste origénien, Bèze oppose l'interprétation du «doctissimus interpres», Calvin, qui, curieu-

sement, n'est jamais cité explicitement. Le Nouveau Testament annoté semble ainsi destiné à supplanter le Nouveau Testament d'Erasme en recourant à une aussi grande érudition, mais en présentant une interprétation plus orthodoxe, calviniste, à un public auprès duquel l'autorité d'Erasme est demeurée majeure.

Insatisfait d'un travail pour la préparation duquel il s'est sans cesse plaint de manquer de temps, Bèze manifesta l'intention d'en donner une édition amendée. Les circonstances d'une vie suroccupée ne permirent pas à cette révision de paraître avant 1565 chez Henri Estienne, le fils de Robert: *Novum Testamentum, cuius Graeco textui respondent interpretationes duae: una, vetus; altera, nova, Theodori Bezae, diligenter ab eo recognita. Eiusdem Bezae annotationes.* Outre des retouches à la traduction latine et des notes amplifiées, cette deuxième édition présente un texte grec du Nouveau Testament. Ce dernier dépend étroitement de celui d'Erasme de 1535 et de Robert Estienne de 1550, auquel Bèze restera attaché lorsqu'il aura l'occasion de collationner son texte avec deux des meilleurs manuscrits connus à l'époque, le Claromontanus et le Cantabrigiensis, ou Codex Bezæ. La 3e édition parue en 1582 chez Henri Estienne présente en notes les leçons de ces manuscrits dont Bèze fait pour son propre texte un usage très restrictif, semblant se méfier de textes aussi différents de ceux d'Erasme ou d'Estienne. Ainsi en ne mettant pas en question le texte d'Erasme et d'Estienne, Bèze va, par le poids de son autorité, contribuer à stéréotyper le *Textus receptus* qui en est issu par le travail des Elzevir en 1633. Il contribue à asseoir une tradition textuelle qui devait régner pendant des siècles dans le monde protestant.

Bèze donnera encore deux révisions de son œuvre qui chacune présente des amendements textuels et un développement des notes: en 1588 chez Henri Estienne et en 1598 chez Jérémie des Planches. Réimprimé plus de 150 fois jusqu'en 1965 – avec ou sans les annotations et le texte grec – le Nouveau Testament latin a été incontestablement l'agent le plus important de la présence de Bèze dans l'histoire des églises réformées.

La Confession de Göppingen ou les difficultés internes au protestantisme

S'il n'est pas encore chef d'Eglise, Bèze, dans la force de l'âge, s'impose par l'étendue de ses connaissances, par la facilité de sa plume, par son attention à défendre la saine doctrine (il attaque Castellion sur la prédestination en 1558). Sa réputation s'étend en Suisse, en Allemagne et surtout en France. Calvin a reconnu ses qualités et va lui confier des négociations délicates. La répression qui menace tant les Vaudois des Vallées dès novembre 1556 que les réformés français après l'affaire

de la rue Saint-Jacques de septembre 1557 exige, aux yeux de Calvin, que les cantons suisses et les princes protestants allemands interviennent auprès d'Henri II. L'ouvrier principal de cette démarche sera Bèze: comme gentilhomme affable et diplomate éloquent, il saura parler aux princes; comme théologien, il saura défendre son point de vue en présence des «Hofprediger» du Palatinat et du Wurtemberg. Par trois fois en 1557 et 1558, il se rend en Allemagne. Voulant convaincre les princes allemands que leur intervention est destinée à des frères dans la foi et non à des hérétiques, il n'hésite pas à reprendre les tentatives de conciliation théologique entre luthériens et réformés. La discorde portait sur un point central: la communion au Christ, si avidement recherchée et si profondément ressentie à l'époque. Elle se cristallisait autour de la personne du Christ, de la communication des idiomes dans l'union hypostatique des deux natures et, par conséquent, du mode de la présence du Christ dans la Cène.

Lors de son premier voyage en avril-mai 1557, Bèze crut pouvoir poser les jalons d'une concorde et remit une confession de foi à Diller, chapelain de l'électeur palatin, et à Jacob Andreae, théologien influent du Wurtemberg, résidant alors à Göppingen (d'où le nom de Confession de Göppingen). Bèze y rappelait la présence dans la Cène, non seulement des bienfaits du Christ, mais de sa substance même (substantia), de sa vraie chair assumée dans l'unité de la personne par le Verbe éternel; présence pas seulement symbolique, puisque le Christ est vraiment présenté (exhiberi) par les signes aux fidèles comme aux infidèles. Quant à la manière dont la substance du Christ nous est communiquée, elle n'est ni une diffusion de la nature humaine du Christ en nous, comme dans le cas de la transsubstantiation, ni un mélange de la substance du Christ avec la nôtre, comme le pense A. Osiander, mais elle est spirituelle, c'est-à-dire qu'elle se fait par la vertu du Saint-Esprit.

En se distançant à la fois des catholiques, des luthériens les plus stricts et des spiritualistes, Bèze exprimait l'essentiel de la doctrine eucharistique qu'il défendra tout au cours de son existence. Il le faisait en recourant habilement au terme d'«exhiberi», figurant dans l'art. 10 de l'*Augustana variata*. Si sa Confession – qui volontairement n'abordait ni la question de l'ubiquité ni celle de la «manducatio infidelium» – rencontra la faveur des luthériens modérés auxquels elle s'adressait, il n'en alla pas de même avec Bullinger et les Zurichois qui s'en scandalisèrent. Même s'il avait bien marqué que, sans la foi, le fidèle ne communique pas au corps et au sang du Christ, Bèze avait employé le terme de «substance», insupportable aux Zurichois, pour qui le Christ était seulement l'efficace, l'«energeia», des sacrements. De surcroît, certains luthériens comme Tileman Hesshusen, surintendant de Heidelberg, ou J. Brenz, considéraient le texte de Bèze comme une victoire de leur parti sur les zwingliens et les calvinistes. Bien que soutenu par Calvin, Bèze dut se soumettre à la position des Zurichois qui ne voulaient rien savoir d'un colloque interprotestant et promettre d'être plus prudent à l'ave-

nir. Pourtant la réduction d'un fossé qui grevait l'avenir de la réforme, particulièrement en France, resta à ses yeux une priorité évidente. Sa présence en 1586 au Colloque de Montbéliard en témoigne: il y retrouva le même Andreae qui avait évolué, à vrai dire, vers un luthéranisme de plus en plus strict. Vingt-neuf ans de polémique n'avaient malheureusement guère amélioré les chances d'accord.

Le recteur de l'Académie de Genève: un maître en théologie

Depuis plusieurs années la crise était latente entre Bèze et les Bernois qui entendaient imposer au pays de Vaud la conception zwinglienne d'Eglise d'Etat. «Mille fois, j'ai dit: Genève, où es-tu?» écrit-il à Calvin le 22 janvier 1558; aussi, à la suite du refus bernois d'un nouveau projet de discipline ecclésiastique «à la genevoise», donna-t-il sa démission et quitta-t-il Lausanne pour Genève en novembre 1558. En moins d'une année, il fut reçu pasteur (20 mars 1559), devint bourgeois de Genève (17 avril 1559) et recteur de la nouvelle Académie dont il prononça le discours inaugural le 5 juin 1559, et dans laquelle il allait enseigner trois jours par semaine, tous les quinze jours en alternance avec Calvin.

L'homme auquel Genève, désormais totalement acquise à Calvin, confie de si hautes responsabilités vient de manifester sa maturité théologique en faisant paraître en 1559 sa *Confession de la foy chrestienne,* rédigée pour montrer à son père qu'il n'est ni hérétique ni impie. Sa partition classique (le Père – le Fils – le Saint-Esprit – l'Eglise – le jugement dernier, suivis d'une réfutation de la doctrine romaine des sacrements) ne saurait faire oublier la cohérence, voire le souffle, théologique qui la traverse et qui est bien résumée dans la *Brieve Confession de foy,* qui lui est jointe. Après avoir montré, en termes anselmiens, la nécessité de la médiation du Christ entre un Dieu parfaitement juste et les hommes totalement pécheurs, Bèze pose la question de savoir comment le Christ nous est appliqué. Il place alors tout le processus sous la mouvance du Saint-Esprit dont l'œuvre prend ainsi pour lui une importance centrale. «Comme en un seul Jésus-Christ nous trouvons tout ce qui est nécessaire à salut, ainsi aussi un seul Saint-Esprit nous applique Christ par la foi.» Dieu parle dans une histoire qui est consignée dans les Ecritures et nous est annoncée par les ministres qu'il institue. Conjointement à cette prédication, le Saint-Esprit dispose nos intelligences à entendre la doctrine de l'Evangile et nous persuade que ce salut nous appartient: il crée ainsi en nous la foi, qui est donc le seul instrument «par lequel, comme par une main, le salut peut être empoigné en Jésus-Christ». Pour croître, cette foi doit être nourrie de la parole même qui l'a suscitée en nous. A la lecture et à l'audition de l'Ecriture, l'Esprit ajoute des marques externes, les sacrements, «qui nous donnent en la main Jésus-Christ lui-même avec tous ses biens» et nous unissent de

plus en plus à lui par la foi. Quiconque reçoit cette doctrine du salut par un seul Jésus-Christ moyennant la foi est membre de l'Eglise, hors de laquelle il n'y a pas de salut.

Différemment disposée – beaucoup plus développée aussi – que la *Summa totius christianismi* (dont elle intègre la doctrine du décret de Dieu), la *Confession de la foy chrestienne* révèle le même souci de souligner la continuité de l'œuvre de salut, du décret de Dieu jusqu'à la sanctification, continuité reposant en Dieu qui, par son Christ et son Esprit, en dispose les étapes: c'est le souci d'insister toujours sur le caractère concret de la présence de Dieu dans la vie de l'Eglise. Cet ouvrage fut réimprimé plus de 35 fois au XVI[e] siècle dans des versions françaises (16 fois), latine, anglaise, allemande et néerlandaise. C'est dire son importance pour la diffusion de la pensée de celui qui maintenant secondait directement Calvin.

Colloque de Poissy et guerres de religion

Bèze va notamment devenir l'indispensable bras droit de Calvin pour la rénovation religieuse de la France. Dès 1560 il se rend sur place et devient le conseiller direct des huguenots qui, menacés de répression, deviennent néanmoins nombreux au point de former un parti. S'il est blanchi de toute responsabilité dans la conjuration d'Amboise (mars 1560), il n'en est pas moins actif auprès d'Antoine de Bourbon, roi de Navarre, fragile chef des huguenots, et de sa femme Jeanne d'Albret, qu'il convertit lors d'un séjour de trois mois à Nérac dès août 1560. La régente Catherine de Médicis, soucieuse de sauvegarder le pouvoir royal, menacé tant par les forces croissantes des réformés que par les Guise, veut tenter une pacification. A l'occasion de l'Assemblée du clergé de France, elle réunit un colloque qui s'ouvre à Poissy en septembre 1561. Bèze est désigné comme porte-parole des réformés. Il apparaît comme l'homme d'Eglise le plus qualifié pour collaborer à une réforme par le haut de l'Eglise de France et pour organiser, sur le modèle genevois, une étroite collaboration entre le pouvoir royal et des autorités ecclésiastiques nouvelles. Calvin, dont le seul nom déchaîne les passions, aurait couru de trop grands risques à participer au colloque. De surcroît, il existe entre les deux hommes une harmonie profonde sur les objectifs et les méthodes de la lutte pour le triomphe de la réforme en France, même s'il leur arrive parfois de différer dans la tactique.

Quoique bien reçu par la Reine à St-Germain dès le 24 août 1561, Bèze n'entra pas dans ses vues d'une réforme modérée sur le modèle de celle imaginée pour le duché de Clèves-Julier par les théologiens «moyenneurs» Witzel et Cassander et renouvelée pour l'occasion par François Bauduin. Il verra, peut-être à tort, une manœuvre hypocrite destinée à diviser les protestants, dans le fait que le Cardinal de Lorraine

se réclame de la Confession d'Augsbourg. L'adroit négociateur n'est pas l'homme de tous les accommodements.

Peu intéressés par les compromis iréniques vers lesquels plus d'un prélat catholique penchait, les réformés voyaient dans le colloque la possibilité, si longtemps attendue, d'expliquer et de justifier publiquement leur doctrine. Telle était leur confiance dans la vérité de cette doctrine qu'il suffisait à leurs yeux qu'elle fût exposée pour convaincre et triompher sans qu'il fût besoin de formules de concorde. Dans sa fameuse *Harangue,* prononcée le 9 septembre 1561 à l'ouverture du colloque, immédiatement imprimée à Genève et à Paris et vendue publiquement dans les rues de Paris, Bèze présenta en effet la foi réformée et s'arrêta aux principaux points de divergence: les bonnes œuvres, l'autorité respective de l'Ecriture, des Pères et des Conciles, les sacrements et la discipline ecclésiastique. Un seul passage créa des remous: celui où Bèze, refusant transsubstantiation et consubstantiation, affirme que «le corps de Christ est éloigné du pain et du vin autant que le plus haut ciel est éloigné de la terre». Ce qui ne voulait pas dire que Christ fût absent de la Cène, mais «que nous sommes faits participants de son corps et de son sang aussi véritablement, mais par manière spirituelle et par foi, que nous voyons les sacrements à l'œil». Bèze rappelait ainsi cet axiome fondamental de la doctrine réformée: le refus de mélanger ciel et terre, de la mainmise sacrilège de l'humain sur le divin, refus justifié par le fait que depuis l'Ascension la nature humaine du Christ est au ciel.

Le colloque n'aboutit pas, sans pourtant entamer le crédit des réformés et de Bèze qui fait figure de chef des Eglises réformées de France et de conseiller de la Régente. A la demande de cette dernière, il crée à la Cour, dès fin octobre 1561, une église qui réunit les familles de Condé, de Jeanne d'Albret, de Châtillon, de Crussol sous un seul consistoire. Des prêches sont tolérés dans les faubourgs de Paris en présence de foules considérables. Bèze prêche devant 6.000 personnes le 11 décembre 1561 sous la pluie au faubourg Saint-Antoine. L'Edit de janvier 1562, le plus favorable accordé par les Valois aux Huguenots, vient sanctionner l'audience et la puissance des réformés en leur accordant notamment la liberté de culte hors des villes et la tenue de synodes. Bèze a sa large part dans ce succès. Aussi voit-il avec effroi ses coreligionnaires, les nobles surtout, pousser à la résistance armée et les exhorte-t-il à la patience et à la soumission à la volonté royale, mais ses objurgations ne seront pas entendues.

A la nouvelle du massacre de 80 protestants célébrant leur culte à Vassy par Guise, en mars 1562, les gentilshommes protestants accourent se ranger aux côtés du prince de Condé. La première guerre de religion éclate; elle va mettre aux prises deux factions princières. On a reproché, peut-être avec raison, à Calvin et surtout à Bèze d'avoir trop lié la cause de la réforme française à l'une d'elles pour éviter les désordres doctrinaux et sociaux que risquait d'entraîner l'extrême rapidité

avec laquelle les églises réformées avaient surgi, surtout depuis 1559. Toujours est-il que Bèze, en qui on voyait à la fin de 1561 le Réformateur de l'Eglise de France, allait se retrouver six mois plus tard aumônier, rédacteur d'appels aux armes et de manifestes, trésorier des armées rebelles de Condé et de Coligny. Enfin la Paix d'Amboise, hâtivement consentie en mars 1563 par Condé prisonnier, ne lui laissa pas d'autre choix que de venir reprendre sa place à Genève en mai 1563, au terme d'un séjour de 22 mois en France pendant lequel l'avenir religieux du pays avait en grande partie reposé entre ses mains.

Le successeur de Calvin

A son retour, Bèze retrouve Calvin agonisant. Il doit prendre en main la direction de l'Eglise de Genève et, après la mort du réformateur, le 27 mai 1564, celle de toute la réforme calvinienne. Désigné le 2 juin 1564 comme modérateur de la Compagnie des pasteurs, il obtient que cette charge soit soumise à réélection annuelle, afin d'éviter toute prééminence parmi les pasteurs et pour empêcher que ceux qui prétendent «à l'imitation de ce qui se fait à Genève» ne fassent «un évêque perpétuel en chacune assemblée de pasteurs». Pendant de très longues années, Bèze aura la lourde tâche d'être successeur de Calvin et gardien de son œuvre, tour à tour champion, puis patriarche de la Réforme. Sur la scène modeste de Genève son influence politique est moins voyante et affirmée que celle de Calvin. Il ne corrige jamais, par exemple, les instructions aux ambassadeurs; il se contente de donner avis et renseignements. Le magistrat, pour sa part, tente sans cesse d'étendre son contrôle sur les pasteurs, estimant que, formé à l'école calvinienne, il peut justifier théologiquement sa politique. Bèze se verra ainsi reprocher, en mai 1575, une «facilité trop grande et de n'avoir pas bien suivi l'exemple de son prédécesseur». Malgré son caractère conciliant, il saura pourtant dire, que «le magistrat et les ministres sont deux yeux dont l'un (sc. les ministres) marche droit tandis qu'il y a de la poussière dans le second!»

Avec la Compagnie, il veille au respect des diverses ordonnances réglant la vie éthique de la cité, législation morale qui date, en fait, de l'ère de Bèze plus que de celle de Calvin. Dans de grandes remontrances adressées, au Magistrat, notamment en 1574 ou en 1579, il réunit les griefs constants des pasteurs contre le luxe, la débauche, la lenteur de la justice, la médiocre fréquentation des sermons, le renchérissement, la recherche d'un profit excessif dans les institutions bancaires. Pour arriver à maintenir «une république humiliée devant Dieu», pour continuer à frapper sans distinction sociale – comme c'est le cas – les contrevenants, enfin pour que Genève reste un modèle d'Eglise visible par la pureté de sa doctrine et par son organisation, il faut sauvegarder l'indé-

pendance de la prédication et des institutions ecclésiastiques. Bèze s'y emploiera, faisant souvent le tampon entre ses collègues plus impatients et les magistrats, impatientés par la liberté des propos pastoraux.

Le professeur

Conscient de l'importance de l'Académie pour l'expansion de la réforme calviniste, Bèze lui voue un soin particulier. Il en élargit l'audience en créant un enseignement de droit, illustré notamment par le célèbre François Hotman en 1573. Alors qu'en 1586 la République, aux prises avec de graves difficultés matérielles, choisit d'économiser en fermant l'Académie, Bèze proteste courageusement, rappelant le rôle que joue la haute école comme «pépinière» du calvinisme. Il poursuit privément son enseignement, facilitant ainsi la réouverture de l'établissement l'année suivante. Dès la mort de Calvin, il porte pratiquement seul le poids de l'enseignement de la théologie, hormis pendant la période de 1572 à 1580 où Lambert Daneau l'assista. Ni Nicolas Colladon, ni Charles Perrot, ni le médiocre Antoine de La Faye qui le secondèrent n'avaient une véritable envergure théologique.

On sait qu'ordinairement l'enseignement de Bèze consistait en un cours d'exégèse pendant lequel les lieux communs étaient traités sous forme d'excursus. Il traita successivement les Romains, les Hébreux (on a conservé les notes d'un étudiant zurichois, Marcus Widler), la 1re aux Corinthiens, durant les années qui suivirent la mort de Calvin, de 1564 à 1567. En 1587, il avait fini l'exégèse de Jean et, alors que l'Académie était fermée, il commença le livre de Job. (Il publia son cours en 1589 sous le titre *Jobus, partim commentariis, partim paraphrasi illustratus.*) On sait, en outre, qu'il fit du vivant de Calvin, en hiver 1564, une explication du *Catéchisme* de Calvin à partir de la version grecque de ce texte. On possède enfin deux leçons sur la Cène données en avril 1574 à l'intention des étudiants étrangers et publiées aussitôt sous son nom hébraïsé en Nathanaël Nesekius, *Adversus sacramentariorum errorem pro vera Christi praesentia in Coena.* On a également conservé des thèses, tirées des Romains ou des Hébreux, et soumises par Bèze de 1565 à 1567 aux disputes prévues par les *Leges Academiae* de Genève. Ces thèses permettaient de combiner les résultats de l'exégèse d'un passage particulier avec la défense de la doctrine calviniste ou de montrer qu'une exégèse à la fois philologique et théologique aboutissait aux idées que Calvin avait formulées de manière normative dans son *Institution.* Les corollaires polémiques visaient non seulement des hérésies contemporaines, mais, curieusement, aussi des hérésies anciennes. C'est le lieu de rappeler que Bèze partageait la vision de l'histoire chère au XVIe siècle, selon laquelle la révélation de la vérité salutaire vient des temps anciens et a été répétée et transmise à travers l'histoire. L'hérésie, n'étant qu'une contradiction ou une perversion secondaire de ce *pri-*

mum et verum, l'accompagne de manière immuable à travers les temps. Réfuter une hérésie ancienne prend ainsi une valeur immédiate pour la défense de la vraie doctrine.

On peut avoir une idée de la manière claire, précise et approfondie dont Bèze présentait son enseignement grâce à ses *Quaestiones et responsiones christianae* dont la première partie parut en 1570 et la seconde, exclusivement consacrée aux sacrements, en 1574. Dans la première partie, il reprend principalement les questions christologiques et celles relatives à la providence et à la prédestination. Les *Quaestiones* révèlent bien la méthode théologique de Bèze qui n'hésite pas, pour exposer clairement tel chapitre de la doctrine réformée, à recourir à certains procédés d'exposition de la dialectique et, pour expliciter telle notion particulière, à utiliser des concepts rhétoriques, voire métaphysiques. Par exemple, pour expliquer que Dieu n'est pas l'auteur du mal malgré l'efficace de son décret, il employe l'image de l'horloge dont «la grande roue tournant à droite... fait tourner toutes les autres avec elle, les unes à droite aussi, les autres à gauche par un mouvement du tout contraire». C'est l'image de la providence divine: «Dieu tout puissant (lequel nous comparons à la grande roue qui fait tourner les autres) est tellement au monde qu'il n'est pas une portion du monde, et a donné à chacune roue un mouvement volontaire de leur part, en telle sorte que luy ne se meut point, ains fait mouvoir toutes choses selon sa providence éternelle» (*Questions et responses chrestiennes,* I, Genève 1584, pp. 97-98).

Bèze se sert ainsi d'Aristote – illustré par l'horlogerie – pour éclairer les mécanismes subtils de la providence. Maintes fois rééditées au XVI[e] siècle, les *Questiones et Responsiones christianae* furent traduites en français, allemand, anglais et hollandais, contribuant ainsi à populariser parmi les étudiants et les autres lettrés la démarche théologique de Bèze.

L'année même où elles paraissaient, 1570, Bèze publia le premier volume de ses *Tractationes theologicae* qui groupaient ses traités antérieurs. Les deuxième et troisième volumes parurent en 1573 et 1582, réunissant les textes publiés entre-temps. Parmi eux il faut mentionner l'*Epistolarum theologicarum liber unus* (1573), collection de lettres de Bèze formant une véritable anthologie dogmatique. Par ces diverses publications, on sent Bèze quinquagénaire, soucieux, dans ces années 1570, de nouer la gerbe de son enseignement et de sa polémique. Du même coup il fournissait la base littéraire qui allait faire de son œuvre le fondement d'une norme doctrinale, voire d'une orthodoxie.

Le conseiller politique des Huguenots

L'activité de Bèze ne se limitait pas à l'horizon inévitablement borné de Chef de l'Eglise d'une petite cité, ni même à celui, plus roborant, de

son enseignement. Pour l'Europe réformée, il fut un symbole et un conseiller théologique et politique. La France réformée, entraînée dans les guerres de religion, continuait de regarder à lui comme à son chef spirituel. Bèze veillait à fournir en pasteurs les nouvelles communautés qui se multipliaient: plus de vingt furent envoyés pour les seules années 1565-1566. Parallèlement il lutta dès 1566 contre les risques d'éclatement que faisaient courir aux églises réformées les opinions ecclésiologique de Jean Morély. Partisan d'une organisation plus «démocratique», voire «congrégationaliste», laissant aux fidèles le soin d'élire leur pasteur, au lieu de la cooptation en vigueur, Morély, soutenu par l'illustre philosophe Ramus, risquait de démanteler l'organisation presbytéro-synodale prônée par Genève, seule capable, aux yeux de Bèze, d'éviter l'éparpillement de la réforme française et de l'insérer dans l'officialité. Morély fut ainsi condamné aux synodes nationaux de La Rochelle en 1571 et de Nîmes en 1572 auxquels Bèze assistait. Ils avaient été convoqués à la faveur de la Paix de Saint-Germain du 8 août 1570 qui mettait un terme à la troisième guerre de religion. Bèze fut invité à présider le premier qui adopta le texte définitif de la Confession de foi des Eglises de France, connue dès lors comme Confession de La Rochelle. Il y fit connaissance du jeune Henri de Navarre – futur Henri IV – qui était là avec sa mère Jeanne d'Albret, Coligny, Henri de Condé, fils du prince Louis de Condé, assassiné après la bataille de Jarnac (13 mars 1569). Il devait devenir l'agent de liaison à Genève de Navarre et de Condé, poursuivant ainsi ses étroites relations avec les chefs huguenots dont il restait le conseiller-diplomate.

La Saint-Barthélemy, le 24 août 1572, augmenta considérablement le flux de réfugiés qui depuis des années cherchait asile à Genève, ajoutant à la tristesse de Bèze le souci de l'accueil de tant de frères démunis. Pour un certain nombre d'entre eux, gentilshommes désireux de recouvrer leurs biens restés en France, Bèze joua en avril 1573 le rôle de conseiller à l'insu de Messieurs de Genève qui prirent ombrage de la conduite politique du modérateur de la Compagnie, jugée dangereuse pour la République tant elle se rapprochait du complot. Par un même souci de prudence, le syndic Roset recommanda en août 1573 à Bèze de ne pas publier son célèbre traité *Du droit des Magistrats sur leurs sujets*. Celui-ci parut néanmoins anonymement en 1574 à Heidelberg, vraisemblablement à la faveur d'un voyage que Bèze fit pour négocier l'obtention d'une armée de renfort qui permit au prince de Condé d'envahir la France. Ouvrage de polémique et de philosophie politique au retentissement considérable, le traité confère, non aux personnes privées pour ne pas être assimilé aux anabaptistes, mais aux Etats Généraux et aux magistrats inférieurs (nobles exerçant une charge et conseils municipaux) un droit de résistance au pouvoir légitime. Affirmant la priorité des peuples et la supériorité des Etats par rapport aux Princes, il admet qu'on leur résiste, même par les armes, voire qu'on les destitue, si leurs volontés sont par trop iniques. Le choc de la Saint-Barthélemy avait amené Bèze à renoncer à suivre Calvin pour lequel l'obéissance aux

magistrats était absolue, seule la résistance passive étant possible. L'Edit de Nantes de 1598 ôta toute raison d'être aux théories de résistance, et dès lors les protestants français adoptèrent des positions plus conservatrices, soutenant le gouvernement royal malgré l'accentuation de sa politique de répression. Le développement de l'idée de résistance s'opéra alors dans d'autres pays. Néanmoins la théorie de Bèze et de ses amis, tel Hotman et sa *Franco-Gallia* (1573), marqua un pas décisif dans ce long et important processus.

Malgré les réticences du Conseil de Genève à l'égard de la diplomatie audacieuse de Bèze, ce dernier n'en continua pas moins à conseiller le prince de Condé en l'aidant à formuler les revendications huguenotes à l'endroit du roi Henri III en 1575. La Paix de Monsieur en avril 1576 couronna ses efforts: revanche de la Saint-Barthélemy, elle octroyait le libre exercice du culte partout, sauf à Paris, des chambres mi-parties et des places de sûreté. Enfin, Bèze eut la satisfaction de voir aboutir les négociations – auxquelles il n'avait pas participé – incluant Genève dans le traité de Soleure signé en 1579 entre la France et les cantons suisses. Nul doute que son attitude antérieure à l'égard du duc d'Alençon, frère d'Henri III, n'ait favorisé le paradoxal soutien que le Royaume catholique assura à Genève pendant des décennies contre les visées de ses voisins catholiques savoyards.

Le défenseur de l'orthodoxie réformée en Suisse et en Europe

La politique de Bèze à l'égard de la France et des autres pays où la réforme calviniste était en expansion – ou menacée – n'eût pas été possible sans l'assentiment et la collaboration des Suisses, en particulier des Zurichois. Les relations suivies entre Bèze et Bullinger sont à la base de cette collaboration et, jusqu'à la mort de Bullinger en 1575, leur correspondance reflète la mise au point d'une tactique politique et théologique au service de la cause réformée. Bèze poursuivra ses relations zurichoises avec R. Gwalther, H. Wolff et W. Stucki. Pourtant c'est J.-J. Grynaeus, l'homme qui «calvinisa» Bâle dès 1586, qui remplaça Bullinger dans la hiérarchie des amitiés et des correspondants suisses de Bèze. Avec Grynaeus, Stucki de Zurich et Musculus de Berne, il mena en avril 1588, l'accusation contre Samuel Huber qui avait attaqué la doctrine de la prédestination défendue par Bèze au Colloque de Montbéliard. Huber, marqué par le luthéranisme, reprochait notamment à Bèze de ne destiner la mort du Christ qu'aux seuls élus. Bèze tenta de faire comprendre que les mérites du Christ eussent certes suffi au salut du monde entier, mais que le décret de Dieu avait décidé de n'en faire bénéficier que les seuls élus. Huber fut condamné et banni et Bèze eut la satisfaction de voir sa doctrine sanctionnée par les représentants des Eglises helvétiques et par MM. de Berne. Ainsi le Colloque de Berne

imposait la théologie de Bèze comme fondement de l'orthodoxie en Suisse pour un siècle.

La défense de l'orthodoxie fut un souci, voire une hantise constante dès la disparition de Calvin. Cette défense se confond du reste avec l'action de Bèze pour la propagation de la réforme calviniste. Par exemple, Bèze entreprit une longue lutte pour soutenir ses disciples Thretius ou Sarnicki dans leur combat contre les anti-trinitaires italiens, tels Gentile, Biandrata, Stancaro qui contaminaient la Pologne où ils s'étaient réfugiés. Témoin de cette lutte est l'écrit dédié au prince Radziwill en 1565, *Tractatus tres de rebus gravissimis scripti: unus de Unitate essentiae divinae,...* La Hongrie et la Transylvanie, où la théologie de Bèze jouit d'une forte influence, appellèrent à leur tour à l'aide en 1568 contre Biandrata et ses sectateurs. Bèze se dépensa ainsi pour traquer par la plume et faire pourchasser par la force dissidents ou hérétiques de tous poils qui s'en prenaient à la Trinité, à la prédestination, à la Cène, ou à la discipline ecclésiastique.

Si Bèze se préoccupa de favoriser l'implantation du calvinisme aux Pays-Bas, de soutenir les non-conformistes en Angleterre, c'est évidemment le sort de la réforme calviniste en Allemagne qui nécessita le plus d'efforts diplomatiques et théologiques. Dès 1563 le calvinisme avait prévalu dans le Palatinat. A la faveur de la Diète d'Augsbourg de 1566, l'empereur Maximilien et l'Allemagne luthérienne voulurent engager l'épreuve de force avec l'électeur palatin Frédéric III et l'exclure de la Paix d'Augsbourg de 1555. Pour lui venir en aide Bèze écrivit son *De pace ecclesiarum constituenda* (1566), subtil essai de diplomatie ecclésiastique destiné à faciliter la réconciliation inter-protestante. Bullinger, pour sa part, lança la *Confession Helvétique Postérieure* signée par toutes les Eglises suisses, sauf Bâle. Bèze, lucidement, s'efforça d'internationaliser l'affaire, demandant aux pasteurs anglais et écossais de souscrire à l'Helvétique. Grâce à ses interventions, les princes protestants allemands comprirent que la condamnation du Palatin affaiblirait du même coup la position des réformés persécutés en France et aux Pays-Bas: tant de malheureux ne devaient pas être sacrifiés à l'autosatisfaction de quelques théologiens ultra-luthériens enragés!

La querelle ubiquitaire

De fait, cette affaire n'était qu'un épisode de la lutte d'influences que se livraient luthériens et réformés. La querelle trouva sa dimension théologique dans la controverse eucharistique et christologique. La question de la Cène est si constamment présente dans la correspondance et l'œuvre de Bèze qu'elle en devient obsédante. Les mêmes arguments sont répétés à satiété au fil des innombrables traités par lesquels Bèze combat ses adversaires. Dès 1559 et jusqu'en 1593, il reprend

inlassablement une plume, souvent mordante, voire injurieuse, pour réfuter tous les grands du luthéranisme: Westphal (*De coena Domini, plana et perspicua tractatio,* 1559), Heshussen (*Kreôphagia, sive Cyclops,* 1561), Brenz (*Ad Brentii argumenta quibus carnis Christi omnipraesentiam nititur confirmare,* 1565), Andreae et Flacius Illyricus (*Tractatus tres... de hypostatica duarum in Christo naturarum unione... De sacramentali corporis et sanguinis Christi cum sacris symbolis conjunctione,* 1565), Selneccer (1571-1572), Johann Pappus (*De hypostatica duarum in Christo naturarum unione et eius effectis,* 1579), Wilhelm Holder (*Pro corporis Christi Veritate adversus Ubiquitatis commentum,* 1581), Daniel Hoffmann (1584-1586). En 1587-1588, Bèze fait paraître sa version des Actes du Colloque de Montbéliard et en 1593 il donne encore un *De controversiis in Coena Domini.*

Avec les luthériens Bèze est d'accord de dire, contre les zwingliens, que la Cène n'est pas la seule commémoration de la mort du Christ et d'affirmer le réalisme de la présence du corps du Christ dans la Cène. En revanche il ne peut aller jusqu'à accepter cette présence selon la formule «dans, avec, sous le pain», car, à ses yeux, le corps du Christ, sa nature humaine, est au ciel. Il se défend d'être victime de la physique d'Aristote et d'enfermer le corps du Christ dans un seul lieu, mais pour lui il n'y a pas, dans l'union hypostatique, de communication des idiomes d'une nature à l'autre (comme le pensent les luthériens) – ce qui reviendrait à déifier la nature humaine – mais communication de chaque nature à la Personne du Fils. Dans la Cène c'est donc la personne du Fils qui est présente et non sa nature humaine: «Christ tout entier, c'est-à-dire considéré comme un total sujet composé de deux natures inséparables, est présent vraiment et réellement non seulement ès sacrements, mais aussi en toutes choses». Or pour les luthériens le corps du Christ est présent corporellement dans le pain de la Cène, tout en résidant également au ciel depuis l'Ascension: il est présent partout (ubique) en vertu de leur compréhension de la communication des idiomes. A quoi Bèze répond que la nature humaine, considérée à part, n'est pas ailleurs qu'au ciel; elle ne peut donc être présente, en sa substance, en plusieurs lieux en même temps. Toutefois considérée, non en elle-même, mais en tant qu'elle est une avec la déité par laquelle elle a été prise en union personnelle, elle est présente partout où est la déité. «Jésus-Christ est partout, non point selon la propriété de la chair, mais selon l'unité de la personne.»

Cette conception de la communication des idiomes a pour conséquence que dans la Cène la conjonction des éléments avec le corps et le sang du Christ ne peut être expliquée par la consubstantiation, mais doit être envisagée selon un mode d'union spirituel, c'est-à-dire dépendant de la vertu du Saint-Esprit. De ce fait la conjonction est si vraie que, par métonymie, le nom de la chose signifiée, à savoir le corps et le sang du Christ, est attribué aux signes, le pain et le vin. Dès lors, le fidèle, pour autant qu'il ait reçu la foi du Saint-Esprit, reçoit en même

temps que les signes la chose signifiée elle-même. «Cette conjonction par laquelle nous sommes faits chair de la chair du Christ et os de ses os par un mariage spirituel dépend de la seule vertu du Saint-Esprit tout puissant, laquelle est du tout secrette et cachée.» (*Questions et responses chrestiennes,* II, trad. française, Genève 1584, 46.) Bèze insiste sur le fait que seuls les fidèles «qui apportent la bouche de la foi... reçoivent la chose même, et conséquemment la vie éternelle». Il veut, par là, s'opposer aux luthériens, qui, conséquents avec leur conception de la communication des idiomes, soutiennent la «manducatio infidelium» selon laquelle le seul fait de manger le pain de la Cène entraîne la communication au Christ, quelles que soient les dispositions de celui qui se présente à la Cène.

Le différend eucharistique a certainement été l'obstacle le plus important à la réalisation du grand programme calvinien, repris par Bèze, d'une catholicité évangélique en Europe. La fastidieuse querelle littéraire à laquelle Bèze s'est prêté était destinée plus à convaincre qu'à écraser l'adversaire. Or l'incompréhension perdura, malgré les réels efforts consentis par Bèze en direction du réalisme eucharistique luthérien, efforts qui se marquent notamment dans le fait qu'il souligne, plus que Calvin, la continuité dans le processus du salut, entre la Parole, les sacrements et la persévérance dans la sanctification. Sans doute la sensibilité de ses interlocuteurs aux enjeux ecclésiastiques de la controverse n'était-elle pas la même que la sienne.

Dernières années – dernières œuvres

Dès 1580 Bèze, malade, abandonna la modérature de la Compagnie des Pasteurs qui devint alors hebdomadaire. Il renonça dès ce moment à la majeure partie de ses fonctions officielles, mais n'en demeura pas moins la figure de proue de l'Eglise de Genève. Une période très difficile commençait pour la cité avec l'avènement du nouveau duc Charles-Emmanuel de Savoie, qui, rêvant de reprendre Genève, commença dès 1582 un harcèlement qui devait se muer en blocus économique en été 1585. Dans un Avis sur la guerre d'août 1582, Bèze s'était prononcé pour une guerre préventive, l'estimant nécessaire, car légitime et juste. Finalement la guerre n'éclatera qu'en 1589 et se prolongera jusqu'en 1593: elle apparaît, aux yeux des historiens, comme une expression locale du conflit plus vaste qui opposa la France et la Savoie, Henri IV et la Ligue.

Sur le plan personnel, Bèze connut également des tracas. Veuf de Claudine Denosses en avril 1588, il se remaria en août de la même année avec Catherine Del Piano. Dès 1590 il eut des difficultés financières qui le contraignirent en 1598 à vendre au baron tchèque Zastrisell sa bibliothèque et ses papiers (800 lettres, dont un quart de et à Calvin,

qui arrivèrent au XVIIIe siècle à la Bibliothèque de Gotha). Toutefois, malgré des forces déclinant au point de le clouer au lit durant l'hiver 1592-1593, il n'en continua pas moins à enseigner jusqu'en janvier 1599 (il prêchera encore en septembre 1600). A Montbéliard en 1586, à Berne en 1588 il soutint encore la cause réformée de l'eucharistie et de la prédestination. Par la plume il défendit également en 1590 l'excommunication contre Thomas Eraste qui l'avait assimilée à l'inquisition espagnole *(Tractatus de vera Excommunicatione et christiano presbyterio);* en 1592, il s'en prit à Adrien Saravia qui, devenu anglican, soutenait que la discipline ne devait être exercée que par les évêques *(Ad tractationem de ministrorum Evangelii gradibus responsio).* La même année il fit l'apologie de la justification par la foi contre un ancien de l'Eglise française de Bâle, Antoine Lescaille *(Apologia pro justificatione per unius Christi viva fide apprehensi justitiam gratis imputatam).* Enfin en 1587 dans une épître à Stucki, il réfuta la nouvelle de sa mort et de son abjuration de la foi réformée répandue par les Jésuites, et dans les pages étincelantes de drôlerie et de verve de son dernier écrit (*Response à la lettre d'un gentilhomme savoisien,* 1598) il rejeta une fois encore toutes sortes de calomnies répandues sur son compte, et notamment les accusations de débauche!

Bèze avait, en outre, publié quatre volumes de sermons sur le Cantique des Cantiques (1586), sur l'Ecclésiaste (1587), sur l'Histoire de la Passion (1592) et sur la Résurrection (1593). Comme Calvin, il n'utilise aucun artifice rhétorique; son plan lui est dicté par la démarche même du passage traité. Les allusions aux situations quotidiennes des fidèles genevois sont plus nombreuses que chez son maître, de même que les développements proprement théologiques et surtout que les applications morales.

La préface des *Sermons sur l'Histoire de la Passion,* datée du 24 juin 1592 contient une mise en garde contre les projets de conciliation entre l'Eglise romaine et les réformés à l'ordre du jour depuis qu'Henri IV est monté sur le trône. Pas de paix à n'importe quel prix; il faut résister à «certains moyenneurs qui se persuadent d'accorder la lumière et les ténèbres et de trouver un milieu là où il n'y en a point, et n'y en aura jamais». L'abjuration d'Henri IV en 1593 navrera Bèze; pourtant il soutiendra l'action pacificatrice du roi qui aboutira à la promulgation de l'Edit de Nantes en 1598.

Spectateur satisfait du rétablissement de la paix religieuse en France, Bèze assistera en revanche à la recatholicisation du Chablais dès 1589 par les soins de François de Sales (qui tenta de le convertir en 1597!), puis du Père Chérubin, puissamment aidés par les soldats de Charles-Emmanuel de Savoie. Quoiqu'âgé de 80 ans, il tentera sans succès de convaincre ses collègues, réticents et craintifs, de soutenir une dispute théologique proposée par le P. Chérubin. Leur dérobade est révélatrice de l'affaiblissement de la théologie à Genève au soir de la vie de Bèze: les jeunes Académies de l'Allemagne réformée et des Pays-Bas ont

désormais supplanté Genève dans l'enseignement et la réflexion théologique.

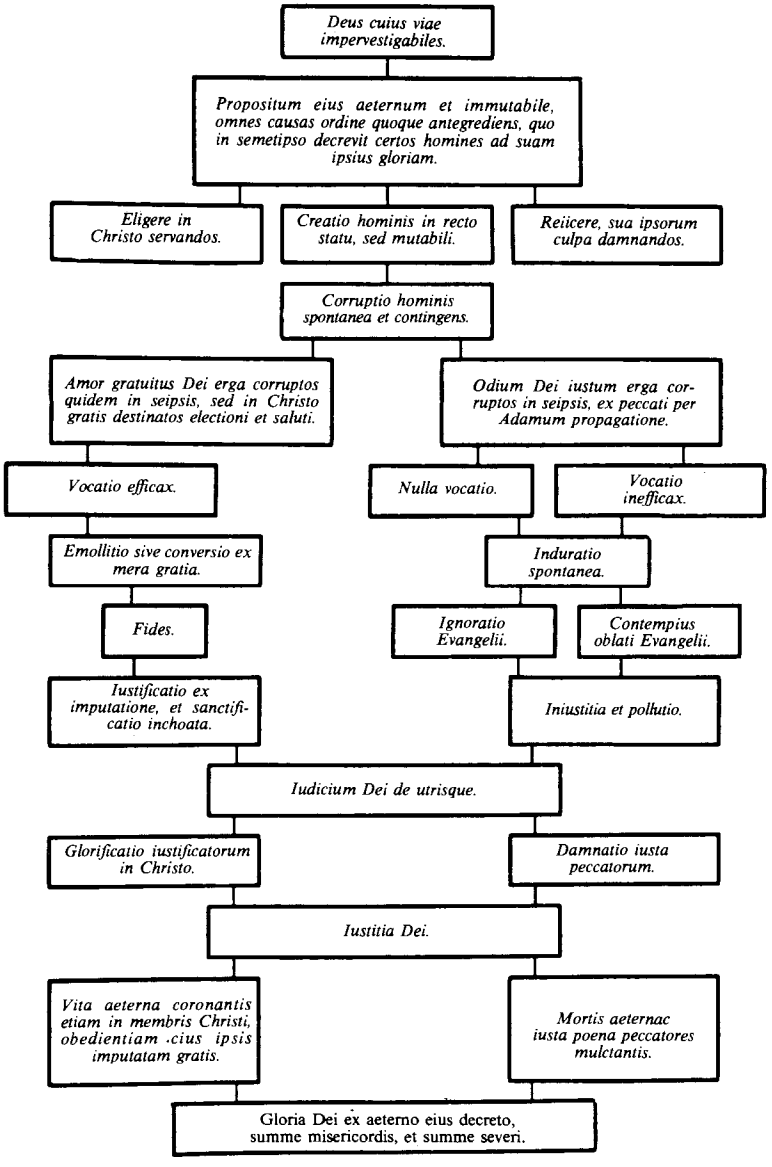
Bèze vivra encore la fameuse Escalade ratée du duc de Savoie contre Genève en décembre 1602 et la Paix de Saint-Julien qui la suivra en juillet 1603. Isaac Casaubon note, à cette époque, que « tandis que l'âge a fait perdre à Bèze presque totalement le souvenir des choses du monde, jamais lorsqu'il parle de saintes lettres et de théologie, on ne croirait entendre un homme parvenu à une aussi extrême vieillesse » (Geisendorf, 424). Il s'éteignit le 13 octobre 1605 à l'âge de 86 ans.

Perspectives

Depuis vingt ans les études consacrées à Bèze connaissent un notable renouveau. Il faut citer d'abord la publication de la *Correspondance de Bèze,* monumentale entreprise qui compte déjà 11 volumes couvrant les années 1539 à 1570. Grâce à une remarquable annotation historique et théologique, la *Correspondance* permet aux chercheurs de replacer Bèze dans son époque et dans son milieu. Dès maintenant elle devrait les inciter à reprendre la biographie de Bèze pour remplacer le classique ouvrage de Geisendorf, en général sûr, mais d'une hagiographie souvent excessive ! Elle offre notamment les conditions d'une juste appréciation du rôle politique et diplomatique de Bèze au sein de la stratégie réformée de la seconde moitié du XVI^e^. L'exemple d'une telle tentative a été donné par A. Dufour à propos du rôle de Bèze à Poissy (« Le Colloque de Poissy, dans *Mélanges d'histoire du XVI^e^ siècle offerts à Henri Meylan,* Genève 1970).

La *Correspondance* devrait également aider à envisager une autre approche de la théologie de Bèze que celle de ses plus récents expositeurs, Bizer et Kickel. Le premier, en 1963, dans une analyse de la *Tabula praedestinationis,* et le second, en 1967, dans une étude quasi exhaustive – et au reste fort utile – de la théologie de Bèze, reprochent à Bèze d'avoir « rationalisé », voire « ontologisé » la doctrine plus biblique de Calvin et d'être ainsi responsable de l'abandon du « reformatorisch » au profit de l'« orthodox ». Il est certes exact de voir en Bèze l'une des origines de l'orthodoxie calviniste et l'un des prismes – déformant, aux yeux de nos auteurs – à travers lequel le XVII^e^ siècle a connu Calvin. En revanche, il n'est pas très fécond de lire Bèze avec les lunettes d'une historiographie barthienne, comme le font Kickel et Bizer. C'est ignorer sa spécificité, ou du moins la récuser d'entrée de jeu. Que Bèze ait recouru aux cadres de pensées logiques, rhétoriques et métaphysiques dans une mesure plus importante que Calvin (n'indique-t-il pas dans la préface de l'*Isagoge* de Daneau (1583) comme signe du renouveau de la chrétienté au XVI^e^ la restauration de la logique péripatéticienne par Lefèvre et Melanchthon), que Bèze n'ait pas suffisamment critiqué ces

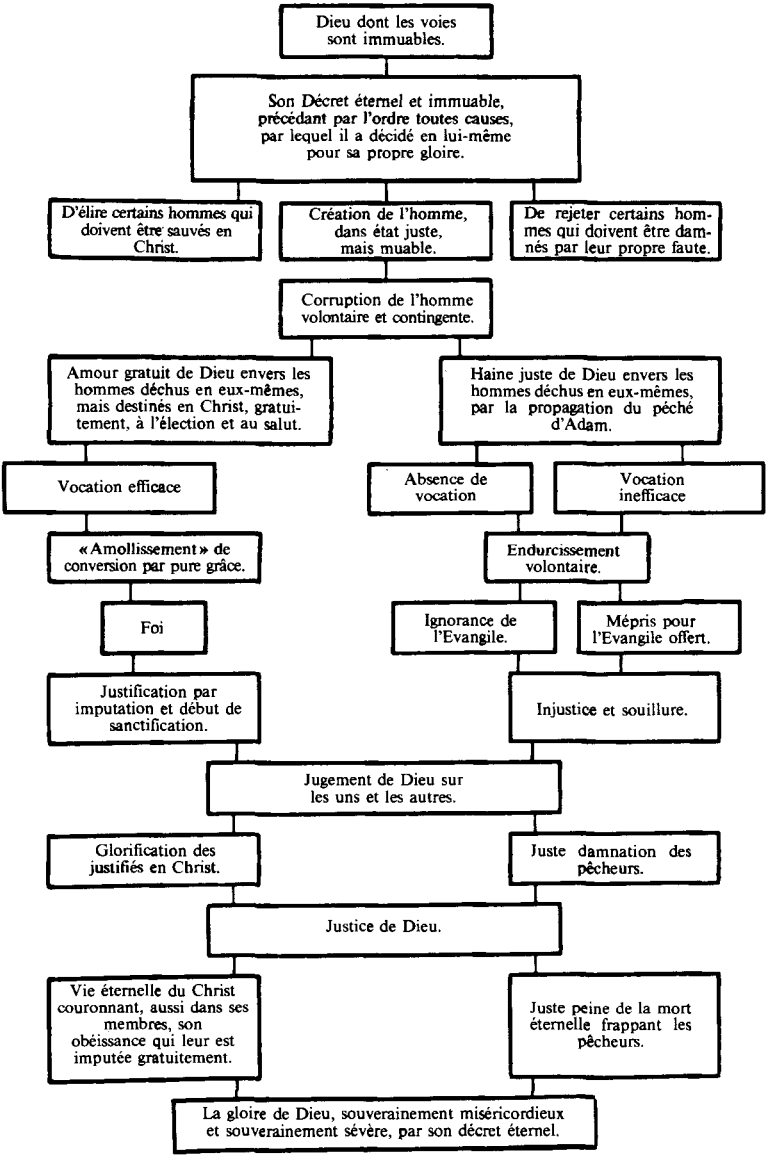
Summa totius Christianismi, sive descriptio et distributio, causarum salutis electorum, et exitii reproborum, ex sacris literis collecta.



O altitudo iudiciorum Dei! Quis prior dedit illi et retribuet ei? Rom. 11,36.

– Schéma repris du Heppe/Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche,* Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins Gmbh, D-4133 Neukirchen-Vluyn, 1958, avec l'aimabe autorisation de Neukirchener Verlag.

Somme de tout le christianisme
ou
description et division des causes du salut des élus et de la perdition des réprouvés, tirée des Saintes-Ecritures.



O profondeur des jugements de Dieu! Qui lui a donné le premier pour devoir être payé de retour? Rm 11,33 + 35.

Initialement ce schéma a paru dans un ouvrage intitulé *« Tabula preadestinationis »*. Il a été republié dans les *« Tractationum theologicarum »*, Tome 1.

données, ne sauraient disqualifier sa pensée théologique: celle-ci dut tenir compte de données ecclésiastiques, polémiques, intellectuelles nouvelles pour repenser la théologie de Calvin en une période d'établissement, donc de scolarisation.

Grâce aux matériaux qu'apportent sans cesse à nouveau la *Correspondance,* les chercheurs peuvent désormais reconstituer minutieusement la manière dont s'est élaborée, souvent de manière originale, toujours de manière claire et précise, cette théologie. Certains ont ainsi entrepris avec succès de présenter l'eucharistie (J. Raitt), la prédestination (J. Bray), l'ecclésiologie (T. Maruyama) de Bèze, contribuant à restituer sa vraie stature et montrant qu'il n'a ni copié servilement ni trahi Calvin. Il faut suivre cette nouvelle historiographie, propre à faire la lumière sur la seconde moitié du XVI[e] siècle et sur l'un de ses protagonistes importants: la période et l'homme en valent la peine, puisqu'ils portent la responsabilité de la première transmission de la réforme calviniste.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Tractationes theologicae (2[e] éd.), Genève, Eustache Vignon, 1582, 2 vol.

Du droit des Magistrats, éd. R. Kingdon, Genève, Droz, 1970.

F. GARDY, *Bibliographie des œuvres de Théodore de Bèze,* Genève, Droz, 1960.

Correspondance de Théodore de Bèze, éd. H. Meylan, A. Dufour, C. Chimelli, B. Nicollier, Genève, Droz, 1960-1983, 11 vol. parus.

Psaumes en vers français, texte établi par P. Pidoux, Genève, Droz, 1984.

P. GEISENDORF, *Théodore de Bèze,* Genève, Labor, 1949.

E. BIZER, *Frühorthodoxie und Rationalismus,* Zürich, EVZ-Verlag 1963.

J. DANTINE, *Les Tabelles sur la doctrine de la prédestination par Th. de Bèze,* R. Th. Ph. 3[e] sér. 16 (1966).

W. KICKEL, *Vernunft und Offenbarung bei Theodor Beza. Zum Problem des Verhältnisses von Theologie, Philosophie und Staat,* Neukirchen, 1967.

J. RAITT, *The Eucharistic Theology of Theodore Beza,* ARR Studies in Religion, Chambersburg, Pennsylvania, 1972.

J.S. BRAY, *Theodore Beza's Doctrine of Predistination,* Nieuw Koop, De Graaf 1975.

P. FRAENKEL, *De l'Ecriture à la dispute. Le cas de l'Académie de Genève sous Théodore de Bèze,* Cahiers de la R. Th. Ph. 1, Lausanne, 1977.

T. MARUYAMA, *The ecclesiology of Theodore Beza. The Reform of the True Church,* Genève, Droz, 1978.

Psychothérapie ou cure d'âme : faux problème ou alternative ?

par Hans F. Bürki *

I. *Présupposé du rapport entre l'aide psychothérapeutique et la cure d'âme*

La relation entre la cure d'âme et la psychothérapie a été envisagée, dans le temps relativement court de leur histoire commune (1), comme un faux problème. Les faux problèmes surgissent là où l'on ne pose pas les questions adéquates et où l'on n'établit pas de distinctions exactes, là où l'on confond les domaines qui ne vont pas ensemble. La psychothérapie paraît alors capable de remplacer «sans autre» la cure d'âme, ou la cure d'âme se considère simplement comme une psychothérapie.

En essayant d'éviter de tels faux-semblants, on risque de tomber dans l'extrême inverse : séparer de manière arbitraire ce qui est lié dans un sens global. La cure d'âme n'a, alors, plus rien à voir avec la psychothérapie et vice versa. C'est ainsi qu'un faux problème s'ajoute à une fausse alternative.

J'essaierai de développer mon sujet en évitant l'écueil du faux problème et celui de la fausse alternative. A la question concernant le degré de relation entre la cure d'âme et la psychothérapie, je répondrai par une vieille formule : «ni confondu ni séparé», dont le sens n'apparaît peut-être pas tout de suite significatif de notre pensée et de nos activités actuelles. Je veux dire, par cela, que séparer la psychothérapie et la cure d'âme ou les confondre ne correspondent ni l'un ni l'autre à la réalité de l'être humain.

---

* Ce texte a paru sous forme de brochure en allemand : *Psychotherapie oder Seelsorge, Scheinproblem oder Alternative?*, Gesantverland für Suchtkrankenhilfe 13, Kassel 1978. Il a été traduit en français par Michèle Kammermann.

(1) La relation préscientifique entre psychothérapie et cure d'âme s'étend sur des millénaires, cf. W. Schmidbauer *Psychotherapie, ihr Weg von der Magie zur Wissenschaft*, München 1971, 1975 in DTV.

La double déclaration « ni confondu ni séparé » provient de la confession de foi de Chalcédoine, de 451. A l'aide de cette formule, les chrétiens essayèrent alors d'expliquer comment le Dieu véritable, Jésus, pouvait être une personne vivante unique, sans que ni la réalité divine, ni la réalité humaine n'en soit diminuée.

Je n'ai pas choisi cet exemple par hasard car il propose une vision de la structure de la réalité humaine qui est encore valable aujourd'hui.

Dieu et l'homme sont réunis en une personne unique, Jésus, sans être confondus ni séparés. Ainsi une déclaration (non confondu) est contrée par une déclaration contraire (non séparé) et, par là, corrigée et complétée (2).

C'est ce que nous pouvons appeler une formulation paradoxale, car le paradoxe est une contradiction réelle ou apparente entre deux affirmations raisonnées.

Pour la foi chrétienne, la structure paradoxale de la réalité réside dans la personne du Dieu-Homme, Jésus-Christ: « Tout a été créé par lui et pour lui... et toutes choses subsistent en lui (3). »

Mais pour la pensée humaine, la structure paradoxale de la réalité a été conçue, dès l'origine, dans la pensée grecque, comme la connaissance dans la non-connaissance et l'expérience de l'infini dans le fini.

1. *La structure paradoxale de l'être humain*

L'exploration de l'âme humaine se heurte à des frontières infranchissables quand on reconnaît son caractère illimité. Au V^e^ siècle avant Jésus-Christ, Héraclite écrivait: « Tu ne peux pas atteindre les frontières de l'âme, même si tu en parcours tous les chemins, si profond est son logos (4). » Toute approche, toute enquête méthodique – méthode signifie: le chemin qui va vers quelque chose – aboutit au non disponible et à l'insaisissable. Cette conscience de l'insondable profondeur du logos ne se perdra jamais complètement au cours de 2.500 ans d'histoire. Au XVII^e^ siècle, Pascal écrit que la tâche la plus noble de la raison est de reconnaître ses propres limites. En tant que mathématicien, naturaliste, philosophe et chrétien, il a expérimenté en sa propre personne la grandeur et la misère de l'homme, et il l'a exprimée en une phrase devenue classique: « Apprends que l'homme dépasse infiniment l'homme. » L'homme est par excellence l'être fini, et pourtant il est appelé, en tant

(2) Bien que les deux manifestations s'excluent, elles se complètent: on peut transcrire de cette manière la notion de complémentarité très employée dans la physique contemporaine.

(3) Voir l'hymne de Col 1,15-20.

(4) Fragment 45.

que tel, à une transcendance infinie. Le destin de l'homme sera précisément d'apprendre à connaître cet état de tension paradoxale entre le fini et l'infini, de l'apprivoiser, de l'accepter dans sa personne et de le réaliser dans son être spirituel. Pascal admet l'existence d'une autre contradiction dans la foi chrétienne: bien que l'homme ne soit pas capable de réconcilier par lui-même le fini et l'infini en sa propre personne, c'est justement à cela qu'il est appelé.

Pascal n'a pas trouvé la réponse dans l'idée abstraite du Dieu des philosophes mais dans le Dieu qui rencontre les hommes vivants. Pascal écrit, dans ce même fragment des Pensées (336) «Reconnais quel paradoxe tu es pour toi-même!»

C'est en reconnaissant ses propres tensions que l'homme apprend à s'interroger sur l'unité transcendantale de toutes choses. En lui s'éveille l'aspiration au tout, qui domine la tension paradoxale entre la nature et l'esprit. Bien qu'il soit, en tant qu'être humain, aussi bien nature qu'esprit – non confondu non séparé – il n'est vraiment tout à fait chez lui ni dans la nature, ni dans l'esprit. Par la connaissance de sa patrie, il est apatride, il est devenu un étranger pour lui-même. Il n'est pas chez lui comme un tout dans le tout. Mais cela même pourrait être son salut. La foi chrétienne confesse que seul l'homme qui se sait aimé de Dieu peut prendre conscience de sa plénitude. Le devenir humain de l'homme est sa marche vers la plénitude. C'est dans la conception du sens même de cette marche que s'opère la distinction entre la psychothérapie et la cure d'âme. La cure d'âme ne conçoit de salut de l'homme que par Dieu, qui a dit à Abraham: «Marche devant ma face et sois intègre (5).»

Ce qui unit les deux chemins allant vers l'homme et la réalisation de sa plénitude, c'est l'assurance de la précédence du salut (réalisation de la plénitude). Je ne trouve pas très utile la distinction faite habituellement entre la guérison (médecine, psychothérapie) et le salut (cure d'âme) car toute forme de guérison annonce aussi le salut. Assurément, toute psychothérapie doit se demander jusqu'à quel point elle est à même de prendre en compte la conscience religieuse. Ce propos du philosophe marxiste Leszek Kolakowski peut donner à réfléchir:

«Pour moi, en tout cas, la conscience religieuse n'est en aucune manière une curiosité ou un objet d'intérêt historique, une survivance d'un monde passé, mais une partie de la culture de l'humanité: la seule tentative de l'homme de se considérer comme un tout, c'est-à-dire de se concevoir simultanément comme objet et comme sujet (6).»

---

(5) Gn. 17,1.

(6) Leszek Kolakowski écrit dans *Die Suche nach der verlorenen Gewissheit*, Stuttgart 1977, p. 95: «Ce qui entre dans la sphère de la communication humaine est forcément incertain, toujours douteux, fragile, provisoire, éphémère. Et pourtant, il est improbable que la recherche de la certitude soit une fois abandonnée, et nous devons douter qu'il soit souhai-

Selon Kolakowski, la science n'est pas en mesure de nous fournir ce type de certitude, c'est-à-dire une prise de conscience de notre marche vers la plénitude dans le tout.

Là où les frontières des démarches de la science envers l'homme ne sont ni fixées ni reconnues, toute tentative d'aide présente un danger de nuire. L'homme ne se laise pas réduire à des principes de causalité purement biologiques et psychologiques sans que son âme en souffre quelque dommage. La tentation, cependant, en est particulièrement grande, chez le patient autant que chez celui qui veut le guérir.

2. *Le non-respect de la structure paradoxale de l'homme*

Même au cœur de la pire aliénation, l'homme reste un sujet souffrant et agissant. La conscience de son abandon * et de sa misère, bien que toujours cachée et distordue, reste aussi ineffaçable que sa connaissance de l'aide qui repose dans la plénitude. Cela révèle une nouvelle contradiction de l'homme: il soupire après la plénitude qui signifie son salut et, en même temps, il s'effraie en prenant conscience de sa tension paradoxale, car le rappel de la plénitude entraîne aussi le rappel de son abandon.

Balthasar Steahelin évoque deux réalités, la première étant subordonnée aux principes de causalité biologique et psychologique, alors que la deuxième, présente dans chaque être, introduit la dimension d'infini (7). Ainsi l'homme qui ne veut pas tolérer la tension de cette double réalité fuit, devant la souffrance et l'abandon, dans un monde d'«ersatz» psychique. En faisant cela, il renforce son «autoprotection ainsi que son autoperdition» comme l'appelle Alexandre Mitscherlich, qui décrit en ces termes la situation paradoxale de l'homme:

«Seule une réflexion sérieuse et pluraliste assure une compréhension suffisante de la personnalité. Il existe un être purement spirituel et une présence purement matérielle à laquelle touche la personnalité. Cette dernière est ouverte aux deux plans, et seule la reconnaissance de la différence de catégorie entre les deux plans assure la prise en compte de

---

table d'en finir avec elle. Cette recherche a peu à voir avec le progrès de la science ou de la technologie. Son fond est d'une nature plus religieuse qu'intellectuelle; elle est une... recherche du sens. Elle est le désir de vivre dans un monde d'où la contingence serait bannie, où à chaque chose, un sens (i.e. un but) serait donné. La science est incapable de nous fournir ce genre de certitude, et il est improbable que les hommes puissent jamais abandonner leurs tentatives de dépasser la rationalité scientifique.»

(7) Balthasar Staehlin, *Der finale Mensch. Therapie für Materialisten*, Zürich 1976.

* Hilflosigkeit: terme exprimant un état de faiblesse, d'impuissance, un état de *pauvreté intérieure* pouvant être rendu par les termes d'abandon, de désarroi.

toute la problématique donnée de la personnalité, avec ses propres incompréhensions.

Chaque affirmation sur l'âme doit recourir à des façons différentes de s'exprimer. Comme pure subjectivité, l'âme ne supporte aucune représentation ni subjectivation. Pourtant nous parlons de "processus", de "fonction" et de "mécanisme" (8)».

Un homme peut ainsi se méprendre sur lui-même, en essayant de s'analyser comme un objet. On peut appeler «enfermement», «endurcissement» ou «psychose» cette fuite dans un monde psychique fictif, exempt de souffrance, qui est un premier pas vers l'aliénation et la dépersonnalisation. Le biais de la maladie physique est un pas de plus, une fixation du deuxième degré pourrait-on dire. Le malade souffre alors, de manière visible, de sa fuite devant la souffrance. Le praticien de la cure d'âme ou le psychothérapeute qui se trouve confronté à un malade souffrant d'un tel mal, tombe dans une certaine tentation: trompé par le désir d'aider, il peut lui-même renforcer le malade dans son processus de chosification au lieu de prendre avec lui le chemin de la plénitude. Tous les métiers de relation d'aide et les institutions de même ordre sont en danger permanent de transformer les êtres dont ils s'occupent, qu'ils soignent et enseignent (9), en objets d'un plan déterminé de guérison et d'enseignement. Et cela, c'est, en même temps, une définition de l'institution entière. L'individu doit être protégé de son empiètement. C'est la raison pour laquelle le premier article de la constitution (R.F.A.) stipule: «La dignité de l'homme est inaliénable.» La protection de l'individu contre l'Etat et les institutions est nécessaire, si ceux-ci considèrent l'homme et le traitent sans respecter sa dignité humaine.

L'inviolabilité et le non droit de disposer sont deux principes fondamentaux de l'anthropologie pédagogique (10), valables aussi pour la cure d'âme et la psychothérapie. La qualité d'homme ne se réduit pas à un conditionnement. Là où les actions destinées à apporter de l'aide ne sont pas fondées sur une connaissance vivante de l'intouchable et du non droit de disposer, celui qui soigne succombe vite à l'idée folle de croire que son aide est réalisable et qu'il en dispose comme n'importe quoi d'autre. Des organisations qui recevraient le droit de disposer des personnes, comme des institutions pédagogiques (écoles, université) des établissements hospitaliers (hôpitaux, cliniques) ou des institutions de

---

(8) Johannes Mitscherlich, *Vom Ursprung der Sucht. Eine pathogenetische Untersuchung des Vieltrinkens*, Stuttgart 1947, pp. 18-26.

(9) Echantillons tirés du *Wörterbuch des Unmenschen.*

(10) Johannes Fluge, *Das Unantastbare und das Unverfügbare, zwei Grundbegriffe pädagogischer Anthropologie* réimpression par la Schweizerischen Gesellschaft für Bildungs – und Erziehungsfragen, 4053 Basel, Blauensteinst. 5 à partir de Ernest Benz, *Die Grenzen der machbaren Welt*, Festschrift der Klopstock-Stiftung Leiden 1975.

salut (Eglise) ne serviraient plus à conduire les hommes vers leur plénitude, mais beaucoup plus sûrement vers leur déshumanisation (11).

Résumons notre pensée: L'homme est à la fois objet et sujet, corps et esprit, fini et infini. C'est pourquoi les processus biologico-psychologiques, les fonctions, les mécanismes ne peuvent être étudiés que selon les critères humains; on peut en tenir compte en vue de la guérison ou du salut si l'on part du principe fondamental de l'intouchable et du non droit de disposer. Mais cela met en lumière le discernement et l'expérience de notre propre désarroi et de celui de l'autre. «Il est essentiel de constater ici le peu d'aide que nous pouvons finalement apporter (12).» Cela est valable tant pour la psychothérapie que pour la cure d'âme.

II. *Portraits biographiques d'un pasteur thérapeute (J.Ch. Blumhardt) et d'un thérapeute chrétien (H. Trüb)*

1. *Johann Christoph Blumhardt* (1805-1880)

Blumhardt était pasteur à Möttlingen et Bad Boll. Une paroissienne de Möttlingen, Gottlieb Dittus, commença à souffrir d'une maladie psychique, en 1840, et elle alla pour la première fois au presbytère en automne 1841. Elle était alors âgée de 26 ans. C'est dans les mois et les années qui suivirent, jusqu'à Noël 1884, que se déroula «le combat» – comme l'appelle Blumhardt – pour la guérison de la jeune femme.

Le psychiatre balois, Gaetano Benedetti, a entrepris, en 1960, la publication d'une étude sur ce combat: «La cure d'âme de Blumhardt

---

(11) «La remise du sujet à des mécanismes matériels, quand bien même il s'agirait de notions bien définies, et alors qu'il aurait besoin d'un vis-à-vis personnel, est bien la forme la plus subtile de manipulation.» Klaus Müller *Die Präparierte Zeit. Der Mensch in der Krise seiner eigenen Zielsetzungen*, Stuttgart 1972, p. 396. A. Mitscherlich rend attentif au fait que la notion d'Inconscient appartient aux «grandes images négatives» comme Infini, Immortalité, Impénétrabilité. Elles seraient «des signatures de difficulté d'accorder la capacité de connaissance humaine et le réel donné (p. 29)». L'Inviolabilité et non droit de disposer appartiennent aussi à ces signatures. Cf. aussi la paire Non-confondu/Non-séparé qui ne donne pas une explication mais désigne quelque chose d'incompréhensible.

(12) Wolfgang Schmidbauer, *Die hilflosen Helfer. Über die seelische Problematik der Helferberufe.* Hamburg 1977, p. 103, Allen Bergin (1971) a étudié 200 travaux scientifiques sous l'angle des succès thérapeutiques et arrive à la conclusion que très peu de succès sont rapportés. Cité par Thomas C. Oden *Wer sagt: du bist okay?* Berlin, Freiburg, Stein 1977, p. 48, «L'interpellation théologique de l'analyse transactionnelle par Oden est un essai opportun d'analyse objective et de clarification».

dans la perspective des connaissances psychothérapeutiques (13).» Benedetti considère l'œuvre de Blumhardt comme «un résumé unique de religiosité et de psychothérapie». Il diagnostique la maladie comme étant vraisemblablement une grave «psychose hystérique». Ce n'est pas ici le lieu de discuter la question complexe de la psychothérapie et de la démonologie. Benedetti mentionne quelque part «le rayonnement démoniaque de la patiente». En dehors de cela, il n'aborde pas les questions fondamentales qui surgissent ici (14).

Ce qui nous importe ici est la structure de l'aide thérapeutique et de la cure d'âme. J'insisterai sur trois éléments qui ressortent clairement de l'étude de Benedetti: la culpabilité, l'expérience transcendante et l'impuissance.

a) *La culpabilité*

Blumhardt voit dans la jeune femme une créature proche de Dieu. Il ne permet à personne de l'accuser d'être une sorcière, une pécheresse, une psychopathe et il ne reprend pas pour lui-même de telles accusations. Il a un regard pour l'enchevêtrement de la faute et de l'innocence, pour le caractère tragique de la vie. Il connaît le labyrinthe de culpabilité de cette malheureuse créature. Benetti aussi le reconnaît, disant que «de la frustration de la faim émotionnelle primitive naît, lors de la maladie, la convoitise, qui n'est qu'un enfant du besoin, lié lui-même à la culpabilité». Pourrait-on alors donner à la question de la culpabilité, telle qu'elle se place entre la psychologie et la cure d'âme, un premier éclairage, à savoir que la tentation du praticien de la cure d'âme est une culpabilisation fausse et précipitée, alors que la tentation du thérapeute est une déculpabilisation tout aussi irréelle. Ces deux positions sont très superficielles et ne visent qu'à une compréhension morale de la culpabilité. Le praticien de la cure d'âme y succombe, lui qui connaît le péché et la culpabilité mais pas «le noyau sain de la personnalité» (14 bis). Le thérapeute, lui, connaît «le noyau sain», mais peut ignorer la profondeur abyssale du labyrinthe de la culpabilité et prendre les signes de la guérison pour la guérison elle-même. Il s'agira alors d'appliquer, dans la cure d'âme et la psychothérapie, la vision globale de l'être humain en tant que créature, pécheur et racheté, dans leur simultanéité et leur paradoxe.

---

(13) Dans Refomatio, Zeischrift für evangelische Kultur und Politik. IX 1960, pp. 474-539.

(14) Introduction à ce thème avec Otto Michel/Agnes Fischer in *Gestaltwandel des Bösen, eine biblische Besinnung* Wuppertal 1975. H. Barth *Theologisches zur Deutung des Bösen,* München 1974. L'histoire de la maladie vue par Blumhardt se trouve dans sa biographie par Friedrich Zündel: *J.Ch.B.* Zürich 1881, pp. 117-159.

(14 bis) Benedetti écrit que Blumhardt n'aurait jamais permis à personne «de mettre en doute le noyau sain de la personnalité de Gottliebin, (p. 536)».

b) *L'expérience de la transcendance*

C'est l'expérience du tout dans lequel sont compris à la fois celui qui aide et celui qui est aidé. La prière est, pour le praticien de la cure d'âme, l'expression constante de la relation avec Dieu dans sa rencontre avec celui qui souffre.

« Le mot prière semble traverser toute l'histoire des malades. Le jeûne et la prière sont alors l'expression de la relation essentielle du thérapeute à la fois avec le malade et avec la transcendance qui les porte tous les deux. La prière, expression de cette relation, agit aussi à distance, comme l'amour agit par des voies invisibles, et transcende un comportement thérapeutique réductible à une simple technique » (p. 539).

Le thérapeute aussi, pour autant qu'il ne se prenne pas pour un simple technicien de l'âme, ne pourra pas se passer de l'expérience de transcendance dans sa relation avec les personnes qui se confient à lui. Il la rencontre nécessairement dans la nature de la personne qui lui demande de l'aide.

c) *L'impuissance*

L'exigence qui surgit chez la personne souffrante n'est pas seulement d'origine biologique et psychique. L'homme est un « invalide de ses forces supérieures » (J.G. Herder). Il souffre de « la nostalgie de l'absolu, en éprouvant l'abandon primitif » (G. Benedetti). Un appel à une mission toujours présente, qui reste impossible à accomplir, accompagne chaque vie dans laquelle un être humain aspire à trouver un sens et s'assume lui-même (A. Mitscherlich).

Cet appel et cette exigence proviennent, pourrait-on dire avec Benedetti, du noyau sain de la personnalité ou, dans la terminologie chrétienne, de la création à l'image de Dieu. Cette exigence devient tellement puissante et indéniable qu'elle précipite celui qui aide et celui qui est aidé dans le même désarroi. Essayer d'échapper à ce désarroi par le savoir-faire thérapeutique ou par un recours à l'autorité divine est une tentation commune à tous ceux qui aident. Blumhardt pourtant n'a pas succombé à ce danger. Il passe l'épreuve de la patience et ne fuit pas devant le désarroi en cherchant précipitamment un remède. Le « combat » dure plus de deux ans. En effet, il n'y a pas de processus accéléré dans la cure d'âme. C'est seulement à partir de la perception de la faiblesse que les forces de salut vont se développer.

« Blumhardt ne se fie pas à sa force intérieure, de capacité limitée. C'est seulement dans sa relation avec le transcendant – "dans la confiance au Seigneur" – qui ne permet pas qu'on se moque des faibles, que l'homme peut expérimenter, dans ses limites, la force qui lui fait défaut » (p. 481).

Par amour, imperturbable, Blumhardt tient ferme devant la «créature proche de Dieu, Gottliebin» jusqu'à l'heure où elle dit elle-même: «me voici» ou plutôt le crie avec les mots célèbres: «Jésus est vainqueur!» que Blumhardt a mis, plus tard, dans un chant. La persévérance de Blumhardt signifie une entrée dans la réciprocité, en se faisant faible avec les faibles. Ils sont portés, lui et cette femme souffrante, par sa prière comprise comme une relation permanente avec le transcendant, «la confiance dans le Seigneur».

En observant les combats de Blumhardt, Benedetti constate «la similitude de ses expériences avec celles de nos actes médicaux». Blumhardt personnifie, dans sa vie et dans ses œuvres, la cure d'âme psychothérapeutique.

2. *Hans Trüb* (1889-1949)

Le médecin Hans Trüb s'intéressa très tôt à C.G. Jung; il devint son élève et finalement son ami. Jung lui envoya des patients au début de sa pratique de psychothérapeute, qu'il exerça pendant trente ans. Trüb se sépara de Jung par un long processus de distanciation. Il rechercha la réconciliation et se retrouva à nouveau en opposition; cette relation rappelle celle de S. Freud et C.G. Jung. Ainsi la progression nécessaire des clarifications scientifico-pratiques se trouve entremêlée de conflits personnels. Trüb considère que sa vision de l'anthropologie psychologique est complémentaire de la psychologie anthropologique de Jung: Jung n'ayant vu, dans le Soi, qu'une grandeur psychologique, un but à la guérison et à l'individualisation. Trüb, en revanche, voit dans le Soi la personne qui est destinée à la rencontre (15).

«Dans le conflit entre le point de vue personnel et le point de vue psychologique, c'est le premier qui a la priorité. C'est donc toujours à partir de la relation personnelle qu'il me faut décider jusqu'à quel point je peux et dois pousser le travail psychologique avec l'homme auquel je suis confronté (16).»

Trüb établit une distinction entre «le chemin vers la plénitude de l'âme» (Jung) et la pleine réalisation de son humanité. Le but global est «la relation personnelle au monde».

Trüb veut sortir l'âme de son narcissisme car il discerne une double origine à la névrose «à la fois dans la vie spirituelle de l'individu et dans l'organisation psychique de son environnement. La souffrance de celui qui cherche de l'aide consiste en la prédominance de son âme sur

(15) H. Trüb, *Heilung aus der Begegnung*, Zürich 1949.
(16) Le même, *Von Selbst zur Welt*, Zürich 1947, p. 110.

l'ordre "de son monde" devenu fragile» (17). Par cette distinction, Trüb a opéré un tournant et un élargissement de la psychologie des profondeurs (18) qui réussit de nos jours seulement à percer (19).

Nul doute que Trüb a une compréhension plus globalisante de la «relation au monde que celle qui semble dominer actuellement la discussion thérapeutique comme sa pratique. Il constate que la clé d'une pleine compréhension de l'homme est à trouver dans sa relation avec son vis-à-vis. En deux mots, l'homme ne vient à lui-même et ne devient lui-même que dans la mesure où il est interpellé par le transcendant et y répond. Dans l'interpellation et la réponse, le centre de la personne... est actualisé et c'est seulement dans cette actualité du soi que l'être humain réalise son individuation» (20).

Le soi est pour Trüb l'essence de l'homme, le centre de l'âme créée par Dieu et sans cesse interpellée par Lui.

En ce sens, il comprend chaque être humain comme «profondément déterminé religieusement» (21).

Il est important, pour notre sujet, de connaître la position de Trüb dans sa relation au christianisme. Un élève de Jung dirait, selon lui: «Dieu rencontre l'homme dans son âme» alors que Trüb dit: «Dieu rencontre l'homme avec son âme (22).» «Suis-je un psychothérapeute trop peu chrétien?» se demande-t-il, reprenant peut-être à son compte une critique qu'on lui a faite. Au lieu de provoquer simplement l'aide du Christ comme psychothérapeute, je me tiens en face du patient dans la foi. Apporter de l'aide, c'est-à-dire avoir la prétention de pouvoir le faire et s'y risquer, voilà la tentation de tous ceux qui aident. La foi ne signifie pas, pour Trüb, intervenir de sa propre autorité mais être présent, attentif, conscient que «cet homme qui vient à moi est déjà conduit par le Christ qui sait de quoi il souffre. Alors il est de la plus grande importance de mettre en évidence pour le "je" cette direction du Christ». «La relation personnelle entre le patient et le médecin est décisive dans l'action thérapeutique.» «Comment Christ peut-il devenir manifeste dans une telle relation? La réponse est peut-être que toute interpellation aimante de la part d'un autre peut rapprocher l'homme enfermé en lui-même de l'ouverture à la parole de Dieu (23).»

---

(17) Id. p. 8 s.

(18) H. Trüb n'est pas seul ici, il se rattache entre autres à Victor Frankl, un ancien élève de Freud qui a fondé la logopédie, ainsi qu'à Victor von Weizsäcker, Ludwig Binswanger.

(19) Par ex. *L'Analyse Transactionnelle* d'Eric Bern (1961) et en général les différents courants de ce que l'on appelle la Psychologie humaniste.

(20) P. 39.

(21) P. 54.

(22) *Heilung aus der Begegnung*, pp. 107 s.

(23) *Id.* p. 102.

Sous cet aspect, je vois, en Trüb, comme un thérapeute qui s'occupe de l'âme. Proche de Blumhardt de manière surprenante, il expérimente, dans sa pratique, l'enchevêtrement de la culpabilité, du désarroi et de la transcendance qui le porte. Je citerai, maintenant, un passage d'un écrit de Trüb, légèrement résumé, que je considère comme un témoignage biographique significatif, et qui apporte une contribution à notre essai de clarification des rapports entre la cure d'âme et la psychothérapie (24).

« Je viens de lire l'histoire de la maladie de Gottliebin Dittus – que je ne connaissais, jusque-là, que par ouï-dire – dans la biographie de J.Ch. Blumhardt par Zundelschen. Un passage a attiré mon attention et ne m'a plus lâché. Blumhardt parle des moyens de guérison superstitieux en relation avec la magie, auxquels on a recours dans toutes sortes de détresses, comme si c'était des choses inoffensives. Si ces moyens superstitieux échouent, ils sont ridicules – c'est, du moins, ce qu'on devrait penser – mais si ils aident, ils sont inquiétants. »

Ce passage me rappelle vivement des déclarations semblables sur la magie de Martin Buber, à l'issue d'une conférence à Amersfort, en été 1925 :

« C'est une présomption de vouloir aider l'autre sans entrer dans la réciprocité. Toute action sur l'autre, sans cette réciprocité, est magie. »

... L'humanité est abattue comme autrefois et l'immense question de savoir où se situe l'aide réelle frappe toujours à nouveau notre cœur puissamment et le rend tremblant. C'est notre vocation de répondre.

Répondre en tremblant ? Ces deux choses ne s'excluent-elles pas l'une l'autre ? La réponse véritable ne vient-elle pas d'un pas sûr, avec un visage réfléchi ? Ne sommes-nous pas nous-mêmes des hommes qui posent des questions et qui attendent, des hommes qui doivent recevoir de quelque part la réponse qui délivre ? De quelque part ! Oui, à ce point, l'homme qui porte en lui cette question en tremblant regarde autour de lui, s'interroge, prie et supplie.

Et voici que de toutes parts surgissent les esprits qui sont prêts à l'aider, à lui apporter ce qu'il cherche : des réponses, des réponses à sa question. Question qui s'est précisée entre-temps et peut se formuler ainsi : Comment, dans cette détresse qui est la mienne, peut-on venir à mon secours ? Les réponses affluent et n'importe laquelle le satisfait, lui donne un soutien, une sécurité. Il respire, le sentiment d'étouffer et l'insécurité ont disparu. Que s'est-il passé ? Il y a eu l'intervention d'une aide que Blumhardt qualifie d'inquiétante, une aide qui n'a pas nécessité la rencontre dans la réciprocité de celui qui aide et de celui qui souffre, une aide dont Buber parle comme possédant une qualité magique.

---

(24) H. Trüb, «J.-Ch. Blumhardt über unheimliche Hilfe» in *Aus unbekannten Schriften.* Festgabe für Martin Buber zum 50. Geburtstag, Berlin 1928, pp. 157-161.

En faisant cela, on a ôté à l'autre ce qu'il était destiné à porter. Cette question qui le concernait, à laquelle lui seul aurait dû trouver un sens et une réponse, on l'en a dépossédé, on y a répondu à sa place. Celui qui aidait n'a pas pénétré jusqu'au fond la question non résolue, il ne s'est pas donné à l'autre, il n'a pas accueilli avec lui la question qui lui était posée. Il ne s'est occupé que de ce Mal qu'il connaissait déjà par d'autres cas et pour lequel il avait tel ou tel remède. L'accent est alors mis sur le mal et le remède au lieu d'être mis sur l'homme, cet homme qu'il rencontre précisément là où il est confronté à l'heure de la décision... On n'a pas reconnu le partiel dans sa relation avec le tout; au contraire, on s'est saisi de cette part et on l'a éliminée.

Nous pouvons nous protéger de ce dérapage dans la magie en entrant dans la réciprocité. Mais comment devons-nous la comprendre?

Par expérience, je sais que je ne peux pas produire cette réciprocité, elle ne provient pas de moi; et je ne m'approche vraiment d'elle que lorsque, confessant tristement mon échec, je vois que j'ai les mains vides et que j'ai moi-même besoin d'elle.

Que l'autre ne puisse pas le croire, qu'il ne veuille pas le comprendre et le tenir pour vrai, qu'il me repousse dans ces lieux où l'on est exempt de souffrance et d'où il attend de l'aide. Tout cela fait partie de mon échec. Si je voulais comprendre sa situation comme « sienne » et la traiter en conséquence, je me déroberais de nouveau à la réciprocité et ne resterais que le remède qui agit de l'extérieur, par le savoir et le savoir-faire, c'est-à-dire de nouveau la magie.

C'est pourquoi je dois, et je veux, le reconnaître comme mon propre échec absolu, auquel je suis confronté inexorablement. Dans cette perspective, je me trouve en un lieu où il n'y a plus ni conseils ni moyens dans lesquels je puisse mettre mon espérance, mais seulement nous, l'autre et moi, entourés de ténèbres impénétrables, au milieu d'un silence accablant.

Ces ténèbres sont la réalité dont nous nous détournions sans cesse pour suivre les séductions des esprits qui promettaient d'apporter la lumière.

Nous sommes maintenant fatigués et enfin prêts à nous retrouver dans le lieu qui nous est donné. Il est alors possible qu'un acte de l'homme lui-même se produise. Dans un dernier sursaut, nous pouvons percevoir l'obstination et l'impatience, les espérances déçues et les superstitions. Issu d'elles, et se détachant d'elles, s'avance l'homme, qui reconnaît sa faute et trouve sa réponse: « Me voici! » Il a enfin perçu l'appel, l'appel à la conversion.

Je devais pénétrer dans cette obscurité, dans ce silence où l'âme est emprisonnée. Réduit au silence, je devais, de tout mon être, souffrir sa souffrance. Je ne pouvais y parvenir qu'en me dépossédant de mon

savoir et de mon savoir-faire. Et je ne l'ai pas fait volontairement. J'ai dû le laisser se produire, sinon j'aurais perdu le contact avec l'âme.

Blumhardt nous donne, avec son récit de la maladie de Gottliebin Dittus, un aperçu clair de la réalité que je voulais décrire. En suivant ses traces, nous apprenons comment celui qui aide reste fidèle et ferme dans son refus, jusqu'à ce qu'il trouve son âme. Et nous pouvons mesurer, par sa vie, où cela aurait conduit si, suivant les avertissements inquiets de ses amis, il n'avait pas pris le risque du chemin dans la nuit.

Je résume: Celui qui cherche de l'aide souffre de son état de faiblesse. Pourtant, c'est là que réside sa dignité inaltérable. C'est par là qu'il souffre en communion avec la faiblesse et la perdition du monde. Si je l'aide par mon savoir et mon savoir-faire, sans souffrir moi-même à nouveau de mon état de faiblesse et de ma perplexité, je dispose de lui avec ce que j'imagine avoir à ma disposition. Je crée un remède, mais pas une aide. Plus encore, je porte la main sur ce dont je n'ai pas le droit de disposer. Je manipule magiquement au lieu de partager son désarroi. Si nous expérimentons ensemble notre incapacité à disposer l'un de l'autre, l'heure de grâce pourrait enfin venir; alors pourraient arriver la compréhension, la réponse, la conversion et le retour, et l'homme serait prêt à donner lui-même la réponse: «Me voici!»

III. *Conséquences pour la situation de réciprocité de celui qui aide et de celui qui cherche de l'aide dans la cure d'âme et dans la psychothérapie*

1. *Structure de l'aide*

Si nous comparons le point de vue et la façon de procéder des deux thérapeutes: J.Ch. Blumhardt et H. Trüb, nous remarquons des similitudes entre le comportement de ceux qui aident et la manière d'aider. La compréhension du don d'aide fondamental (l'empathie, une chaleur non possessive et d'authenticité thérapeutique) est essentiellement approfondie par Blumhardt et Trüb.

a) *L'empathie* naît chez la personne qui aide lorsque, dans une ouverture sans barrière, elle laisse celui qui souffre pénétrer jusqu'à son cœur. La compassion – c'est peut-être par ce mot biblique que l'on pourrait traduire «empathie» – devient véritable lorsqu'elle conduit à la réciprocité «jusqu'à ce que celui qui aide éprouve à nouveau, à tra-

vers le désarroi de l'autre, sa propre faiblesse humaine et «caritative». Alors on peut passer d'un «souffrir avec quelqu'un» à un «aider» ou plutôt à une participation à l'aide expérimentée en commun, provenant de la transcendance.

Pour la foi chrétienne, la transcendance se situe sans confusion possible dans la personne et le visage du Christ. En Jésus, Dieu pénètre dans le dessein, la détresse et la culpabilité de l'homme. Cette profession de foi en un salut transcendant, mais personnalisé par Jésus-Christ et actualisé par le Saint-Esprit, constitue en substance la distinction entre la cure d'âme et la psychothérapie. Cette profession de foi n'est pas nécessairement, ni constamment exprimée verbalement. Elle est efficace dans la présence personnelle du thérapeute, comme nous l'avons vu chez Hans Trüb. Mais le thérapeute qui sait qu'il n'est pas lié à une foi confessante butera également sur la transcendance dans sa rencontre avec celui qui cherche de l'aide.

Gaetano Benedetti en témoigne de manière impressionnante dans sa pratique thérapeutique (25). La thérapie aimante et le dévouement thérapeutique ne peuvent provenir, d'après lui, que «d'une prise en compte d'une dimension transcendante de la personne humaine» p. 26. Mais cette prise en considération semble étroitement liée au manque d'espoir que ressentent douloureusement le thérapeute et le patient. Benedetti ne craint pas de parler de «désespoir thérapeutique». Paradoxalement, le désespoir laisse le champ libre à l'aide qui provient de la dimension transcendante de la personne.

«Il faut dépasser un paradoxe humain. Le tournant, à supposer qu'il soit possible, ne se présente qu'au moment où la relation psychothérapeutique est sans issue. En d'autres termes, il doit engranger le manque d'espoir du patient afin que l'expérience de ce dernier se dualise, se complète par le désespoir thérapeutique, se reflète et se transcende en lui (p. 42).»

b) *La chaleur,* qui se dégage de celui qui aide ne doit pas être confondue avec de l'exubérance; elle est plutôt une réponse du cœur qui s'est ouvert à la détresse de l'autre pour sympathiser avec lui. La sympathie devient un «vivre avec quelqu'un». Dans le partage de ce vécu, la faiblesse de celui qui est dans la détresse se transforme. Benedetti donne une définition brève et précise de ce mot «chaleur»: «aimer le malade» (p. 44). L'amour découle de la compassion, un amour qui ne cherche pas à agir sur l'autre, à le posséder. Il va au-delà de tout ce qui est utilitaire et ce dont on se croit en droit de disposer, parce qu'il est prêt à souffrir. Il est facile de dire que l'amour et la souffrance vont de pair, mais encore devrons-nous le comprendre dans un sens beaucoup plus profond. La souffrance de l'amour n'est pas une souffrance mala-

(25) Gaetano Benedetti, *Der Geistes-kranke als Mitmensch.* Göttingen 1976.

dive, ce n'est pas une faible jérémiade et moins encore une désillusion après un soi-disant amour. La souffrance de l'amour est l'expression vécue la plus pleine et la plus consciente du paradoxe humain. Cet homme appelé à la royauté, apparaissant dans les songes comme «un mur de cathédrale, chaud et coloré, qui se dresse vers le ciel» se trouve maintenant réduit à un «tas de cendres» devant le thérapeute (26). Il convient alors de poser la question: «Pourquoi aimons-nous les malades mentaux?» (27). La thérapie doit être accompagnée d'un amour prêt à souffrir. Cet amour c'est:

«Etre prêt à vivre la détresse du patient comme si elle était nôtre, à porter ensemble une situation sans issue, le désespoir et la faiblesse. Ce soutien mutuel donne au patient le sentiment que son désarroi est transformé par le ferment de la "solidarité". Les seuls discernement et entendement ne suffisent pas» (p. 46).

La chaleur, comprise dans ce sens profond de l'amour souffrant, n'est pas seulement une idée ou une image, c'est une réalité psychosomatique. Celui qui aide en aimant ainsi sent la chaleur monter en lui, les paroles et les regards deviennent vivants, éveillés par la chaleur du cœur (28).

c) *L'authenticité thérapeutique* est ressentie avec acuité par celui qui souffre et, à chaque stade, il la remet en question. Pénétrer cette authenticité n'est possible que si celui qui aide ne se camoufle pas derrière sa connaissance et son savoir-faire.

Benedetti écrit, à propos d'une thérapeute: «Elle ressent dans une sorte d'embarras la faiblesse due à son manque de savoir. C'est seulement dans l'expérience de cet embarras (signe d'authenticité, H.F.B.) et jamais en essayant de dominer la situation par un jeu psychodramatique (ce serait l'inauthenticité, H.F.B.) que la thérapeute «impuissante» peut dire à la patiente des mots qui sont réellement entendus et qui font progresser.»

L'Apôtre Paul décrit ainsi le paradoxe de l'aide: «Comme des pauvres qui rendent beaucoup riches, qui sont là, les mains vides et qui, néanmoins, possèdent tout... C'est pourquoi je me plais dans mes faiblesses... en effet, quand je suis faible, c'est alors que je suis fort. La puissance s'accomplit dans la faiblesse (29).»

---

(26) La structure de ce qu'écrit Benedetti sur un malade schizophrène vaut pour l'homme en général, un peu dans le sens où le décrit Pascal: «Quelle chimère est-ce donc que l'homme? quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige! Juge de toute chose, imbécile ver de terre; dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur; gloire et rebut de l'univers.» Brunschvicg, p. 434.

(27) Titre du ch. 8, G.B.

(28) Cf. l'énoncé de Mt 24,12 «l'amour se refroidira dans la multitude» et aussi Ap 2,4; 3,15; Lc 24,32.

(29) 2 Co 12,9-10 (U. Wilkens).

Il relève aussi du domaine de l'authenticité thérapeutique et de la cure d'âme que celui qui aide reconnaisse ses motivations inappropriées et qu'il en soit délivré. C'est en cela qu'il peut vivre authentiquement son état de faiblesse. Wolfgang Schmidbauer constate qu'il est particulièrement difficile d'aider ceux qui aident (30). Ils se mettent sur la défensive pour que l'on ne pénètre pas dans leur propre désarroi. Leur volonté d'aider est le plus souvent mêlée à un syndrome de celui qui aide, restreignant ainsi une aide authentique ou portant préjudice à l'authenticité de la cure d'âme ou de la thérapie (31). Aider peut être une manière de camoufler et de protéger ses peurs de son vide interne, de ses propres désirs et besoins, comme cela peut être une activité créatrice et libératrice, riche en stimulation et en possibilité d'épanouissement (p. 211). C'est en réalisant douloureusement son propre besoin d'aide que l'on peut passer d'un désir contraint d'aide à une aide libre. Mais elle surgit plus généralement dans la rencontre avec le désarroi de celui qui est dans la détresse. C'est par cette entrée dans la réciprocité que l'authenticité de celui qui aide est mise au jour.

d) *Ouverture à la transcendance.* Dans toute activité d'aide, le transcendant agit. Des forces de guérison et de croissance apparaissent et laissent deviner une réalité qui supporte et dépasse l'homme. Sans les forces de l'homme que l'on ne peut jamais saisir définitivement (le transcendant apparaît ici comme ce dont on ne peut pas disposer) celui qui aide serait impuissant, il ne pourrait pas aider ceux qui souffrent d'un manque ou sont dans la détresse.

«C'est seulement lorsque le thérapeute a trouvé, derrière la surface de la confiance préexistante (qui n'est pas suffisante) les forces de croissance de l'homme que l'on ne peut jamais saisir définitivement, qu'il peut vraiment aider celui qui est victime d'un syndrome d'aide, pour entrer avec lui dans une nouvelle réalité (32).»

Ce que Benedetti dit du patient peut s'appliquer, en un sens, au thérapeute, car ce dernier n'est, finalement, qu'un guérisseur malade, un médecin blessé, un «directeur de conscience» qui a besoin du salut (33), un homme qui aide et qui a besoin d'être aidé. Lui aussi peut, en éprouvant l'abandon primitif, développer la nostalgie d'un absolu, en relation avec nous (p. 54).

«La nostalgie du tout autre» (Horkheimer) peut être aussi, dans les

(30) W.S. *Die hilflosen Helfer.*

(31) W. Schmidbauer souligne cinq domaines de conflit dans la personnalité du soignant: La blessure narcissique de l'enfant repoussé, l'identification rigide au sur-moi parental, l'insatiabilité narcissique cachée, l'évitement de la relation de réciprocité donnant-recevant avec celui qui n'a pas besoin d'aide, l'agression indirecte contre celui qui n'a pas besoin d'aide.

(32) *Id.* p. 181 s.

(33) Voir à ce sujet Adolf Guggenbühl-Craig, *Macht als Gefahr beim Helfer.* Basel 1971.

faits, enfouie en celui qui aide. Elle peut être délogée par des désirs superficiels qui ne relèvent finalement pas d'une volonté d'aider.

Cependant la transcendance n'est pas directement saisissable par une quelconque mainmise intentionnelle. Elle ne se laisse pas (automatiquement) saisir lors d'un processus de formation ou utiliser comme un moyen propre à améliorer et rendre plus efficace une cure d'âme ou une thérapie. Face au transcendant, il ne subsiste que l'ouverture à nous-mêmes et à ceux qui sont dans le désarroi, en reconnaissant notre propre désarroi et notre propre impuissance. Qui et où sont ceux en communion avec lesquels nous pouvons développer, souffrir et vivre notre quête? Par qui sont aidés ceux qui aident, dans cette question centrale dont le sens dépasse toute formation?

Les possibilités d'aider que Schmidbauer présente dans son livre peuvent assurément servir de premier secours, mais on est obligatoirement conduit, en un second temps, à recourir à une «aide différente de toutes les aides de ce monde». Karl Jaspers, qui était thérapeute à l'origine, la nomme «aide transcendante».

«L'homme, en tant qu'être libre n'a pas pu se créer lui-même. Il n'est pas originellement lui-même par lui-même. De même qu'il n'a pas choisi sa place dans le monde par sa propre volonté, c'est à la transcendance qu'il doit d'être sujet libre. Il faut qu'il soit pour lui-même un don sans cesse renouvelé, sous peine de se faire défaut.

Lorsqu'il s'affirme intérieurement dans le malheur, lorsqu'il résiste jusque dans la mort, ce n'est pas par ses propres ressources. Mais l'aide qu'il reçoit est d'une autre sorte que toute espèce de secours de ce monde. Cette aide transcendante ne se manifeste à lui que par la possibilité qu'il a d'être lui-même, d'être libre. Cela, il le doit à une main insaisissable, tendue par la transcendance à sa seule liberté (34).»

A la différence de la croyance philosophique, la foi chrétienne confesse que cette action du transcendant ne demeure pas insaisissable, mais qu'elle est devenue accessible par la foi en Jésus-Christ.

Résumons: Une empathie concernée, une chaleur aimante, une authenticité thérapeutique, une ouverture à la transcendance, voilà les structures fondamentales de toute aide; en effet, toute aide signifie un événement dans sa totalité qui englobe autant la guérison que le salut de l'être humain.

---

(34) Karl Jaspers, *Die philosophische Glaube*, München 1948, p. 50.

2. *L'aide comme événement global*

a) *L'aide comme plénitude de la guérison et du salut*

Dans sa traduction des psaumes, Martin Luther a rendu le mot hébreu qui signifie «secours et salut» par le mot «aide». Il met ainsi clairement en évidence que l'aide est un tout qui englobe l'instant et l'éternité, l'ici et l'au-delà, l'esprit et la nature. Dans les psaumes, les hommes qui gémissent, crient et louent sont à la fois ceux qui aident et ceux qui sont dans la détresse (35). Ils ressentent l'aide reçue dans le désert, au travers de la maladie et de la persécution, comme secours et salut. Classique est devenue cette compréhension de l'aide par Luther, qui s'exprime ainsi dans son commentaire du Psaume 68, au verset 21 : «Nous avons un Dieu qui nous aide ici, un Seigneur qui nous sauve de la mort.» «Maintenant notre vie est une vie au milieu de la mort et, bien qu'au milieu de la mort, elle reste pourtant l'espérance de la vie.» Cela est l'expérience fondamentale de l'aide intégrale, même dans un temps où se sont développées de nombreuses organisations d'aide séculières. C'est pour cela que la séparation entre la guérison (par la thérapie) et le salut (par la cure d'âme) ne me semblent vraiment correspondre ni à la réalité de l'homme, ni à celle de l'aide. Toute aide véritable – ne serait-ce qu'un verre d'eau offert (36) – est signe d'un salut qui nous dépasse, et toute expérience réelle du salut apporte aussi, avec elle, la guérison du corps et de l'âme, des relations humaines et sociales (37). Dans le Nouveau Testament, la guérison et le pardon des péchés sont justement des événements indissociables (38).

b) *L'aide dans la cure d'âme*

Je suis frappé de la prétention avec laquelle on parle de la cure d'âme dans de nombreux essais de clarification des rapports entre la psychothérapie et la cure d'âme, prétention qui jette un doute sur l'authenticité de la cure d'âme. Hans Trüb avait décrit comment la détresse de ceux qui cherchent de l'aide entrait en contradiction avec les thérapeutes spécialisés (qui «répondaient» du haut de leur savoir et de leur savoir-faire). De la même façon, de nombreuses personnes, parmi celles qui aident et celles qui souffrent, reçoivent de la part des théologiens (ou des

(35) Par ex. Ps 33, Ps 12,6.

(36) Mt 25,35-36.40.

(37) Immédiatement après la guérison de Gottliebin Dittus, un réveil éclata à Möttlingen. Il y eut plusieurs guérisons. Blumhardt consentit à la réciprocité aussi dans ses prédications: «Mes prédications ont pu entrer dans les cœurs en partie parce que je considérais tous mes auditeurs comme des sympathisants et les traitait comme tels.»

(38) Mc 2,9-11.

milieux d'aide chrétiens) des conseils et des réponses toutes faites qui ne les atteignent ni ne les rejoignent vraiment là où ils se trouvent. Ils n'y retrouvent pas l'ouverture à la réciprocité, c'est-à-dire le désarroi partagé. Ils sentent une sécurité et une supériorité de surface qui ne font que les repousser dans leur propre incapacité ou non-vouloir. Ils rencontrent des semblants d'aide «psychologique» au lieu d'une volonté de les accompagner dans une «réalité nouvelle».

On a presque l'impression que celui qui pratique la cure d'âme n'a pas le droit de reconnaître son impuissance et son désarroi sans trahir sa foi dans le salut. Nous recevons un meilleur enseignement de l'expérience de cure d'âme de Blumhardt. L'expérience de sa propre faiblesse n'exclut pas la foi dans la puissance du Salut, mais bien au contraire, comme dans l'aide thérapeutique, les deux éléments vont de pair.

Le théologien Carl H. Ratschow fait profession de l'état de faiblesse du chrétien et de son témoignage de cure d'âme. Sous le titre: «Le christianisme parmi les religions du monde» (39), il étudie les points communs et divergents entre le christianisme et les autres religions. Ici aussi, comme dans la relation paradoxale de la psychothérapie et de la cure d'âme, on pourrait appliquer la formule «non-confondu et non-séparé». Pour Ratschow, le christianisme a deux points communs avec toutes les religions: la mise en évidence d'un sens profond ou divin de la vie (ou l'apparition du transcendant) et la nature humaine qui y répond de manière diverse. Il énumère ensuite huit points qui distinguent le christianisme des autres religions (40).

Je ne citerai que sa conclusion:

«Tout ceci (ce qui distingue le christianisme) ne représente quelque chose que profondément enraciné dans la franchise (nous retrouvons ici l'authenticité thérapeutique, H.F.B.). Nous ne sommes pas en mesure de représenter la vérité de Dieu et le salut du monde, nous ne pouvons pas nous faire une image de cette vérité de Dieu» (p. 79).

«Non seulement nous n'avons pas le pouvoir de représenter la vérité de Dieu dans son essence, mais encore nous emprisonnons religieusement cette vérité.

---

(39) Ratschow dans: *Absolutheit des Christentum*, pp. 57-87, Edit. Helmut Burkhardt PGB 3551 Wehrdra 1974.

(40) En abrégé, les huit points sont les suivants: 1) La foi est fondée sur le Jésus historique, elle en rend témoignage et prie Dieu comme le père de l'amour. 2) A la différence d'autres incarnations, l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ n'est pas légitimable pour celui qui y croit. 3) Chaque énoncé chrétien est trinitaire. 4) Etre chrétien signifie être membre du corps du Christ. 5) Jésus est profane d'une manière provocante. Cette «profanité» correspond à l'universalité de Dieu. 6) La loi de la relativité réciproque du religieux et du moral n'est pas valable dans le Christianisme. Ici, le salut est acquis et gagné, et parce qu'il en est ainsi, je puis produire des œuvres. 7) La reconnaissance de l'homme comme homme dans le monde. 8) Le salut eschatologique est dans le Christ, en cela, il est assuré.

Prier signifie, en dernier lieu et au plus profond, l'ignorance de ce que nous avons à prier et la persévérance devant Dieu qui nous accepte en esprit; c'est par là que notre solidarité avec le monde devient vraie» (p. 81).

Nous retrouvons ici la structure fondamentale que nous avions déjà rencontrée dans la foi et l'aide chrétienne, nous rencontrons aussi une réalité insaisissable, relevant du non droit de disposer et nous entrons solidairement, en souffrant, dans le désarroi de «ne pas savoir» et de «ne pas pouvoir». Nous expérimentons aussi la grâce devant Dieu et la persévérance compatissante d'un amour qui se donne sans conditions, de la clarification du désir d'aide et d'une ouverture à Dieu qui nous prépare ainsi au service de la cure d'âme.

c) *L'aide dans la détresse*

L'expérience de l'impuissance ne devrait précisément pas être inconnue à celui qui exerce un ministère de cure d'âme s'il confesse que, sous la forme d'un échec, le salut de Dieu s'est accompli sur la croix.

Les premiers chrétiens nous ont rapporté que Jésus, à l'heure de la mort, poussa le cri de détresse suivant: «Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? (je pleure, mais mon secours est loin) (41).» Est-ce dans cet état de faiblesse extrême et dernier que devait transparaître le secours de Dieu pour le monde? A ce propos, Luther écrit:

«Qui est capable de comprendre que ces deux choses puissent aller de pair, à savoir que le salut de Dieu soit proche et pourtant très lointain en nous?... C'est pourquoi lorsque nous souffrons, nous sommes loin du salut, mais en même temps Dieu est proche en ce qu'il nous aide. Notre éloignement provient de notre faiblesse, de notre sensation de telle douleur et de telle peur.»

C'est un raccourci abusif que de parler d'un point de vue soi-disant psychologique du mécanisme du bouc émissaire à propos de l'événement de la croix. Dans le domaine des relations humaines déjà, le thérapeute reconnaît, chez le malade «la dimension d'un substitut de la souffrance humaine» ainsi que «la dimension transcendante de la personne» (42).

Dieu, le premier thérapeute et le premier praticien de la cure d'âme, devait-il entrer dans la réciprocité autrement que sous la forme d'un substitut de la souffrance humaine?

Le théologien japonais Kazo Kitamori, voit transparaître, dans l'évé-

(41) Ps 22,1 dans la traduction zurichoise.

(42) Benedetti, *Der Geistkranke als Mitmensch*, p. 46.

nement de la crucifixion, la douleur du Dieu qui aime. «L'essence de l'amour sur la croix est qu'il aime ceux qui se révoltent contre l'amour de Dieu (43).»

A la question du prophète: «Où est ton zèle et ta puissance, le frémissement de tes entrailles et ta compassion (44)?» les évangélistes du Nouveau Testament répondent en désignant le crucifié qui ôte les péchés du monde. Kitamori traduit le terme hébreu «hamah» par «le bouillonnement du cœur» et le commente ainsi: «Que le mot hamah désigne à la fois la douleur et l'amour n'est pas un mystère de la langue mais celui de l'événement de la Grâce: Le Christ crucifié est le Christ ressuscité (45)...»

Tout événement d'aide authentique peut devenir, par sa structure, un signe du secours de Dieu à travers le crucifié, pour autant que la douleur et l'amour puissent transparaître, même sous forme limitée et passagère.

Pourtant la croix ne représente pas seulement le Sauveur Divin dans la détresse ou le Sauveur mortellement blessé, mais elle est aussi le signe de la lumière, de la vie, du tout, de la plénitude, de l'accomplissement. «Dans la croix, l'homme et le monde sont amenés à leur plénitude car la croix est la matrice de la réalisation de la plénitude (46).» Il est important, pour la compréhension de l'aide selon la Croix qu'elle ne soit pas perçue dans le sens de la mystique moyenâgeuse de la croix et de la souffrance. Kitamori évite consciemment l'expression «souffrance» pour ne pas favoriser une telle compréhension de la douleur de Dieu. La croix ne doit pas briser l'homme mais le relever et l'établir dans sa plénitude (47). Les Pères de l'Eglise comprenaient les mains et les bras tendus de celui qui se tenait debout en prière comme la représentation corporelle de la foi et de l'espérance d'être non seulement crucifié avec le Christ mais encore accompli en lui (48).

Ce même Christ qui a poussé le cri de détresse de l'abandon s'écrie sur la croix: «Tout est accompli!» (p. 44). Un écho de cette aide libératrice née du désarroi résonne au travers des paroles de Gottliebin Dittus guérie: «Jésus est vainqueur!» Toute action d'aide traverse l'expérience de la mort qu'amène le désarroi, mais elle n'y reste pas captive.

---

(43) Kazo Kitamori, *Die Theologie vom Schmerze Gottes*, 1946.

(44) Es 63,15.

(45) Cité dans: Keiji Ogawa, *Die Aufgabe der neuren japanischen Theologie in Japan*, Basel 1965, p. 39.

(46) Alfons Rosenberg, *Kreuzmeditation, Meditation des ganzen Menschen*, München 1976, p. 119.

(47) *Ibid.* p. 21.

(48) *Ibid.* p. 119.

Par l'expérience de l'abandon primitif, il peut non seulement se développer une nostalgie d'un absolu en relation avec nous mais aussi apparaître une marche vers l'humanisation de l'homme et son salut. Cela ne se produit jamais sous la forme d'une possession définitive, à notre disposition, mais toujours comme un don nouveau qui nous surprend.

d) *Résumé*

Je résume ici ma tentative de déterminer les rapports de la psychothérapie et de la cure d'âme à l'aide d'un psaume:

«J'avais mis en l'Eternel mon espérance;
Il s'est incliné vers moi, Il a écouté mon cri.
Il m'a retiré de la fosse de destruction,
du fond de la boue;
Il a mis dans ma bouche un cantique nouveau,
une louange à notre Dieu;
Beaucoup le verront et auront de la crainte;
Ils se confieront en l'Eternel » (49).

C'est dans ces brèves phrases qu'apparaissent au grand jour les structures fondamentales d'une aide envisagée comme une totalité.

– L'expérience de la délivrance d'une complexité dangereuse, du désarroi et de l'immersion dans la boue.

– Savoir, au fond de notre abandon, que l'aide existe, l'attendre, l'appeler en gémissant. Depuis combien de temps déjà?

– Eprouver l'attention du Divin Sauveur, alors qu'on est encore retenu prisonnier au fond d'un trou qui paraît sans issue, c'est alors sentir la présence de son oreille attentive.

– Etre relevé par la «main perceptible de la transcendance» qui nous arrache à la dépression et nous conduit sur un rocher, donnant ainsi à nos pieds un point d'appui solide au-dessus de la boue.

– De ce point d'appui solide, faire ses premiers pas indépendants. Avancer sur les chemins et vers les buts qui nous sont demandés.

– Les cris deviennent des chants, ce qui est nouveau devient possible et réel, l'isolement est vaincu par des chants de louange à notre Dieu.

– Celui qui marche en avant devient lui-même un chant; en lui, la «main perceptible de la transcendance» se révèle à beaucoup; en frissonnant, ils accordent leur confiance à celui qui nous aide à sortir de la corruption. Celui qui a été ramené sur le chemin est une aide pour les autres, grâce à sa marche plus confiante vers l'avenir.

(49) Ps 40,1-3.

La cure d'âme et la psychothérapie, lorsqu'elles sont pleinement réalisées, montrent les mêmes structures. Le labyrinthe de la culpabilité, le désarroi et l'expérience du Transcendant sont vécus douloureusement et de manière inévitable dans les deux types d'aide. Le «savoir» et le «pouvoir», dans les deux cas, ne sont une aide utile que par leur passage à travers l'ignorance et l'impuissance.

Le praticien de la cure d'âme sait qu'il n'a pas de prise sur son «pouvoir»: Le témoignage du saint amour de Dieu, du Rédempteur crucifié et ressuscité, la grâce de la conversion et du pardon, la parole de Dieu qui montre le chemin.

Le psychothérapeute sait aussi qu'il n'a pas de prise sur son «pouvoir»: La perception de la complexité de l'être humain, le patient «démêlage» de toutes les culpabilités (fausses culpabilités, innocence, péché originel, auto-culpabilité) la position de confiance face aux fuites et aux résistances vers une transcendance qui s'ouvre.

Le praticien de la cure d'âme et le psychothérapeute se distinguent peut-être par leurs «pouvoirs», mais ils sont unis dans leur impuissance.

La structure en chiasme et le livre d'Ezéchiel (1)

par Brian Tidiman

A. Aperçu historique sur la question

Depuis le début des années soixante on assiste à l'éclosion d'une littérature consacrée à une approche nouvelle de l'analyse littéraire des textes bibliques. Même les non-initiés ne peuvent ignorer ces incidences sur le vocabulaire exégétique, avec les termes techniques tels que «chiasmes» et «parallélismes inversés» et avec le déclin du «plan» traditionnel au profit de la «structure». Cette approche, appelée parfois «structurale» ou «structurelle», veut retrouver et mettre en valeur les catégories de la rhétorique sémitique tombées dans l'oubli par suite du triomphe de la rhétorique gréco-latine.

Paradoxalement, à côté de cette littérature surabondante produite par des partisans animés d'une foi de nouveaux croisés, on assiste à une certaine méconnaissance et à une méfiance certaine, tant dans des milieux théologiques qui voient d'un mauvais œil la remise en cause de thèses traditionnelles, que chez les non-théologiens qui ne perçoivent pas l'intérêt et l'enjeu d'un débat théorique.

Cet enjeu était cependant de taille, il est urgent de dépasser ces clivages pour se pencher sur le procédé de la littérature sémitique qui apparaît à l'heure actuelle comme le plus intéressant et le plus significatif: le chiasme, c'est-à-dire le procédé qui consiste sous sa forme la plus régulière à traiter dans un texte une suite de thèmes dans un certain ordre pour les reprendre ensuite dans l'ordre inverse (soit A, B, C... C', B', A'). Comme dans le cas de toute discipline récente, un problème de vocabulaire se pose. Parmi les termes affectionnés par différents auteurs, on trouve, à côté du parallélisme inversé, la structure concentrique ou «construction par enveloppement» (2), l'insertion littéraire ou «mirror arrangement» chez des auteurs américains. Bien qu'il ne

(1) Les analyses présentées dans cet article s'inspirent de recherches entreprises en vue d'un commentaire du livre d'Ezéchiel destiné à paraître dans la série *Commentaires Evangéliques de la Bible* éditée par la Faculté de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine. Ce travail doit beaucoup à l'aide reçue de M. de Waard, professeur à l'Université de Strasbourg II.

(2) I. de la Potterie, «Structure du Prologue de saint Jean», *N.T.S.*, XXX, 1984, p. 355.

fasse pas l'unanimité et qu'on l'utilise dans des sens divergents, c'est le terme «chiasme» qui sera retenu ici, comme étant à la fois le plus ancien et le plus en faveur chez les spécialistes. Le présent article se propose de présenter cette structure par un bref historique de sa (re)mise à jour et de cerner son fonctionnement en analysant l'usage qu'en fait le livre d'Ezéchiel, avant de tenter de dégager quelques idées-forces en vue d'une appréciation de sa portée théologique.

L'historique de ce travail a été fait par Lund (3), spécialiste dont le travail a été déterminant pour faire admettre la réalité de la structure en chiasme. Si elle est passée inaperçue jusqu'au dix-huitième siècle, c'est que les Pères de l'Eglise, tout comme les Réformateurs, nourris de littérature classique, ont appliqué, dans leur exégèse, les catégories et les normes qui leur étaient familières. En attendant la naissance d'un orientalisme digne de ce nom et d'une prise de conscience de son originalité et de la richesse de son héritage, ils ont hésité, dans leur évaluation littéraire de la Bible, entre une éloquence «naturelle» et l'absence de toute éloquence.

C'est à Bengel que revient le mérite d'avoir discerné en 1742 dans son *Gnomon novi testamenti* non seulement l'existence du phénomène, mais encore son importance pour l'exégèse. Inventeur du terme «chiasme», tiré de la lettre grecque chi, dont la représentation graphique rappelle notre X, il l'a appliqué à Romains 3,9 à 6,12 pour trouver le thème de l'amour placé au cœur de l'unité. Un peu plus tard en 1778, Robert Lowth, à qui nous devons la classification de la poésie hébraïque selon les parallélismes synonymique, antithétique et synthétique, a repéré et analysé, dans un commentaire sur Esaïe, nombre de passages courts en forme de chiasme. Dans son ouvrage *Sacred Literature,* Jebb, en 1820, a poussé plus loin les travaux de Lowth en se servant des chiasmes comme critère pour délimiter les strophes de la poésie hébraïque. L'étape suivante la plus marquante fut la parution en 1854 de l'ouvrage *The Symmetrical Structure of Scripture* de Forbes, qui, en reconnaissant sa dette envers Bengel et Jebb, se lance dans l'analyse de passages plus importants comme le Décalogue et le Sermon sur la Montagne. Finalement, il convient de mentionner Milligan qui dans ses *Lectures on the Apocalypse* (1892) applique les mêmes principes. Si d'autres noms peuvent enrichir cette liste, leurs travaux sont restés marginaux, voire confidentiels, dans le monde de la théologie.

C'est à ce point que, pour imiter Boileau, «enfin Lund vint». Après avoir pris connaissance de cette nouvelle approche dès 1908, il se lança dans la même voie publiant plusieurs articles. Mais c'est sa thèse *Chiasmus in the New Testament* qui fit date en 1942. A la suite d'un survol des travaux de ses prédécesseurs il explique leur faible audience. D'une part, ils s'étaient cantonnés dans l'analyse de textes trop courts

(3) N. Lund, *Chiasmus in the New Testament,* Chapel Hill N.C., 1942, pp. 30 ss.

sans voir tout le parti qu'il y avait à tirer de leur découverte; d'autre part, ils n'avaient pas su, en l'absence d'une étude suffisamment approfondie, proposer une description objective du phénomène. Il avance, pour sa part, sept principes qui permettraient d'en saisir le fonctionnement:

1. Le centre du chiasme en constitue le point tournant.

2. Le centre introduit souvent une idée nouvelle avant la reprise des thèmes de la première partie.

3. On trouve souvent des idées identiques au début, au centre et à la fin d'un chiasme, et nulle part ailleurs dans sa structure.

4. On peut trouver un thème au centre d'une unité, à son début et sa fin, lesquels sont mis en parallèle par le chiasme.

5. Certains thèmes, tels les noms divins pour l'Ancien Testament et les citations vétéro-testamentaires dans le Nouveau, ont tendance à se trouver à la même place dans le chiasme (le début, le centre et la fin pour les noms divins, et le centre pour les citations).

6. Les chiasmes les plus étendus commencent et se terminent souvent par des unités qui servent de cadre à toute la structure.

7. On trouve souvent un mélange de parallélismes simples et inversés dans une même structure en chiasme. Les exemples nécessaires pour en faire la démonstration seront fournis plus bas, lors de leur application à Ezéchiel.

A l'appui de son septième point, Lund puise plusieurs exemples dans le Lévitique et le Psautier. Car bien que sa démonstration vise le Nouveau Testament, il consacre près d'un quart de son ouvrage à une analyse préalable de l'Ancien, modèle littéraire pour les auteurs néo-testamentaires. Si pour le Pentateuque les échantillons retenus sont, en dehors du récit du Déluge, essentiellement des extraits relativement courts du Lévitique, il s'attarde davantage sur le livre d'Esaïe, dont il présente dans le détail les chapitres 2 à 4 avec le thème des deux villes, le chant de la vigne du chapitre 5, et le chapitre 17, dont le traducteur de la Septante aurait repéré le chiasme, le reproduisant par un jeu de sonorités en fin de vers. La seule tentative qu'il fait de passer à des textes plus longs est l'analyse sommaire qu'il fait de la lutte pour la succession de David (2 S 13 à 1 R 3).

Le psautier, par contre, est pour lui un terrain de prédilection pour «la chasse aux chiasmes». Sur la centaine de psaumes qu'il affirme avoir analysés, il en présente une quinzaine qui mettent bien en évidence le choix des noms divins et la tendance qu'ont les auteurs bibliques à élaborer des chiasmes en sept parties, ce qui permet dans une structure A B C D C' B' A' de faire alterner les thèmes selon le schéma A C C' A' pour le premier et B D B' pour le second. Lund souligne la forme du Psaume 90 qui, après une introduction chiastique formée de

dix éléments, présente un chiasme parfait en sept parties. Alors que la primauté de la thématique n'est jamais sacrifiée, la beauté littéraire se marie parfaitement avec une forme rigide.

En passant au Nouveau Testament, Lund se demande pourquoi tant de spécialistes ont examiné à la loupe l'influence rabbinique sur la thématique et les démonstrations théologiques de Paul, sans chercher du même côté l'explication d'un style qui, jugé à l'aune des auteurs grecs classiques, paraît lourd et répétitif. En appliquant à ses épîtres les principes déjà évoqués, Lund discerne la présence du principe chiastique qui jouerait un rôle de premier plan dans les Ephésiens, les Colossiens, Philémon, et 1 Corinthiens, où il permettrait de mieux saisir le cheminement de la pensée paulinienne. Lund en voit également des traces dans les deux lettres aux Thessaloniciens et dans les Romains. Il en conclut qu'il est impératif d'abandonner l'idée de simples écrits de circonstance exécutés à la hâte et sans souci littéraire. Au contraire, à travers ses analyses il distingue chez Paul le souci manifeste de dépasser le cas présent pour donner une valeur universelle aux solutions apportées à des problèmes spécifiques.

En passant aux évangiles, il aborde des textes plus longs, éprouvant – ce n'est pas une surprise – un attrait tout particulier pour Matthieu, dont il traite non seulement cinq discours, mais aussi les blocs narratifs où les «logia» sont insérés (4,12 à 11,6 et 11,7 à 14,12). Il voit les citations vétéro-testamentaires placées dans les nouvelles structures de manière à en faire partie intégrante. Mais il va plus loin en osant avancer la thèse que cette approche peut contribuer à éclairer le problème synoptique: par une étude structurelle et comparée de Matthieu 23 et Luc 11,42-52, il postule la source Q en forme de chiasme, suivie en cela par Matthieu, alors que Luc, plus hellénisé, se laisserait influencer par d'autres critères littéraires. Pour l'Apocalypse, il se refuse à toute recherche de la pré-histoire du texte, illusoire et trompeuse à ses yeux, pour proposer des structures qui englobent le livre entier. Sa longue démonstration lui permet de mettre en avant la puissance dramatique du livre ainsi que sa fonction: équiper les chrétiens pour faire face à la persécution de Rome.

En dépit du feu d'artifice final qu'est son étude sur l'Apocalypse, on constate que Lund, à l'instar de ses prédécesseurs, n'a pas exploité pleinement la méthode. Il faut sans doute en trouver l'explication dans la nature de son étude – une thèse de doctorat n'est pas un forum pour des spéculations – et dans son intention de faire ressortir enfin ces structures de leur ghetto. Il s'agissait de les faire admettre dans les cercles académiques à l'aide d'exemples de dimension modeste, lesquelles prêtent moins le flanc à la critique.

Et pourtant son livre n'a pas reçu d'emblée l'attention qu'il méritait; il a failli connaître le sort de ses précurseurs. Car ce n'est qu'à partir des années soixante que, sur le plan des publications, le filet d'eau est

devenu rapidement un vrai torrent, pour reprendre la métaphore d'Ezéchiel 47. Il a inondé certains milieux anglo-saxons, français et israéliens à tel point qu'un tour d'horizon est, par la force des choses, grossièrement partiel et partial.

Il est certain, cependant, qu'il faut mettre en avant le rôle actif joué par certaines revues théologiques, notamment *Linguistica Biblica* et *Beth Mikra*. Plusieurs périodiques moins spécialisés ont également ouvert leurs colonnes à des travaux se situant dans cette perspective nouvelle. Vu l'éparpillement qui résulte de cet état de choses, le besoin s'est fait sentir de faire le point. D'où l'initiative de John Welsh (4) dans un recueil qui réunit des articles couvrant des textes bibliques et extra-bibliques, littéraires et non littéraires, sémitiques et gréco-latins. Les exposés théoriques y sont mêlés aux résultats obtenus par Y.T. Radday pour l'Ancien Testament et Welsh pour le Nouveau. Dans son *Introduction à la lecture du Nouveau Testament* (5), Guillemette a cherché à ouvrir ces recherches à un public plus vaste en consacrant un chapitre à la présentation des structures, proposant une liste de textes néotestamentaires en vue d'un travail personnel du lecteur.

Certains passages bibliques ont fait l'objet d'analyses et de contre-analyses, tels le Prologue de Jean et les trois premiers chapitres de la Genèse, sans oublier le Sermon sur la Montagne. Mais le potentiel de l'analyse structurelle s'est imposé progressivement. C. Talbert a beau limiter l'intitulé d'un article aux cinq premiers chapitres de Jean (6), il étend son analyse jusqu'à englober presque tout l'Evangile. P. Lamarche (7) a dès 1961 pris le taureau par les cornes en télescopant Deutéro et Trito-Zacharie dans une seule et même structure organique. J. de Waard a fait une analyse poussée des structures d'Amos (8) et du Qohéleth (9).

Pour l'ampleur des travaux la palme revient à Radday qui a rassemblé dans un long article (10) les résultats de vastes recherches sur les structures des textes en prose de l'Ancien Testament. En dépit d'une hypothèse contestable selon laquelle le chiasme serait un indice

---

(4) J. Welsh (et alii), *Chiasmus in Antiquity*, Hildesheim, 1981.

(5) H. Guillemette, *Introduction à la lecture du Nouveau Testament*, Paris, 1980, pp. 137-162.

(6) C.H. Talbert, « Artistry and theology : an analysis of the architecture of Jn 1,19 – 5,47 », *C.B.O.*, XXXII, 1970, pp. 341-366.

(7) P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme*, Paris, 1961.

(8) W. Smalley et J. de Waard, *A translator's handbook on the book of Amos*, Stuttgart, 1979. L'analyse est reprise par J. de Waard dans son article plus récent, « Le Dieu créateur dans l'hymne du livre d'Amos », *Foi et Vie*, LXXIII/5, 1984, pp. 35-42.

(9) J. de Waard, « The Structure of Qohéleth » dans *Proceedings of the Eighth World Congress of Jewish Studies*, Jérusalem, 1982, pp. 57-64.

(10) Welsh, *op. cit.*, pp. 50-117.

d'ancienneté et d'une certaine légèreté qui lui permet de nier toute structure en chiasme dans les Chroniques, Esdras et Néhémie, il propose des analyses convaincantes pour les livres d'Esther et de Ruth. On le suit avec intérêt quand il traite de la structure des livres des Rois et de Samuel. On dresse l'oreille lorsqu'il aborde la Torah, qui est structurée pour lui comme un grand chiasme. Ses arguments ne manquent pas d'à-propos lorsqu'il démontre que les Nombres ne se comprennent pas sans la nécessaire mise en parallèle avec l'Exode, mais il a visiblement de la peine à pratiquer la même opération pour la Genèse et le Deutéronome. On admire le courage d'un exégète qui ose nager à contre-courant en affirmant, à la lumière des structures, la mosaïcité du Pentateuque: il a sans doute ouvert une piste nouvelle en abordant la question par ce biais, mais les preuves sont encore bien trop fragiles.

Dans le même recueil, J. Welsh (11) réalise une opération analogue pour le Nouveau Testament. Il repère des chiasmes significatifs, c'est-à-dire qui attirent l'attention vers le sens central du message, dans plusieurs épîtres – Jacques, Galates, 1 Corinthiens, Ephésiens, Colossiens, Philémon, 1 et 2 Timothée, Jude – ainsi que, bien entendu, dans l'Apocalypse (où cependant il modifie quelque peu le schéma proposé par Lund) et les Hébreux. Il en discerne également, mais dans une moindre mesure, dans les Evangiles. Assez curieusement, il refuse de voir de telles structures dans les Romains, alors que Bengel crut y re-trouver les premiers chiasmes, ainsi que dans 2 Corinthiens que Guillemette offre à la perspicacité de ses lecteurs. Ce dernier pèche, d'ailleurs, par excès d'enthousiasme en prétendant (12) que nous aurions une analyse quasiment définitive pour l'Apocalypse, les Hébreux et 1 Jean. Il serait sans doute plus juste de conclure que nous en sommes encore au stade des tâtonnements, malgré le volume des études sérieuses déjà publiées: la bibliographie faite par Welsh (13) en atteste l'ampleur, rendant du même coup excusable le théologien qui n'a pas tout lu!

Par suite de la thèse de Lund et des développements ultérieurs, il est devenu possible de cerner de plus près la structure en chiasme. On peut la définir comme l'élaboration littéraire d'une suite de termes (reprises de mots ou de phrases, mots clés, situations, localisations dans l'espace et dans le temps, chiffres – la liste est fonction de l'imagination de l'auteur) ou de thèmes (soit A B C...), formulée de telle façon qu'après un centre unique ou double (X ou X X'), qui constitue le point tournant de l'argumentation, l'auteur puisse revenir à son point de départ en suivant les mêmes termes ou thèmes de façon synonymique ou antithétique, mais dans l'ordre inverse (soit... C' B' A'). On peut admettre avec Lund que plus un chiasme est court, plus le parallélisme aura tendance

(11) Welsh, *op. cit.*, pp. 211-249.
(12) Guillemette, *op. cit.*, p. 145.
(13) Welsh, *op. cit.*, pp. 269-352.

à se fonder sur la sémantique; inversement, un chiasme plus développé sera identifiable grâce à la thématique. Alors que les pionniers recherchaient les chiasmes dans les textes poétiques, il semble désormais acquis qu'ils caractérisent indifféremment poésie et prose.

Comme Lund en a fait la démonstration dans sa thèse, le chiasme de base peut constituer un élément pleinement intégré dans un nouveau chiasme de dimensions plus importantes, et celui-ci peut remplir la même fonction à un niveau plus élevé, et ainsi de suite. Cette constatation permet de répondre à une question fréquemment posée: s'agirait-il d'un procédé conscient ou inconscient de la part de l'auteur? Lund paraît avoir vu juste: nous avons certainement affaire à une formation intellectuelle qui débouche sur une expression spontanée de la pensée sous une forme très différente de nos raisonnements dialectiques et linéaires, mais les proportions prises parfois par le procédé nous obligent à conclure à une utilisation en grande partie consciente, même si elle puise son inspiration dans les structures mentales de l'auteur.

Cependant, cette complexité de la structure de devait pas dérouter le lecteur ancien. Car l'auteur avait l'habitude, en l'absence des points de repère qui nous sont familiers tels que la division en chapitres ou en strophes, d'indiquer la fin d'une unité ou le début d'une unité nouvelle par des «mots-crochets». Ceux-ci constituent des allusions nettes aux unités précédentes du discours, permettant à l'auteur à la fois de rattacher et de détacher les deux. Ces mots-crochets peuvent prendre la forme d'une simple répétition («bien-aimés» dans 1 P 2,11 et 4,12), d'une phrase ou d'un thème clairement indiqué (voir Es 48,52; 57,21; et 66,24 qui closent les trois divisions principales des chapitres 40 à 66 d'après une analyse récente (14)), voire d'un bref cantique (Rm 8,38-39; 11,36; et 16,25-27). Ces mots-crochets sont relayés à l'intérieur d'une unité par des marqueurs sémantiques qui servent à délimiter les sous-unités: c'est ainsi que les étapes de la vision d'Ezéchiel 8 sont marquées par l'alternance de «Il me fit venir» (vv. 3, 7, 14, 16) et «Tu verras d'autres grandes horreurs» (vv. 6, 13, 15).

Mais la théorie ne vaut rien sans la démonstration. Passons donc à une analyse, forcément incomplète dans le cadre du présent article, du livre d'Ezéchiel, lequel offre le double avantage d'avoir été jusqu'ici relativement peu étudié sous cet angle (15) et de présenter un mélange de genres littéraires ayant souvent dérouté les critiques. Lund, il est vrai, a commencé sa démonstration par l'analyse des micro-structures et Welsh pose fort justement le principe selon lequel plus un chiasme est

---

(14) G. Archer, *A survey of Old Testament Introduction*, Chicago, 1974². Trad. fr.: *Introduction à l'Ancien Testament*, CH Saint-Légier, 1978, pp. 465-367.

(15) La bibliographie de Welsh *(op. cit.*, p. 319) indique que Radday a publié un article sur le livre d'Ezéchiel dans Beth Mikra, 20-1: 71, mais ce périodique n'a pas pu être consulté avant la rédaction du présent article.

étendu, plus son analyse revêt un caractère aléatoire. Néanmoins, la présente tentative de démontrer la validité de la méthode et l'intérêt des résultats obtenus, commencera par la macro-structure pour descendre vers les unités les plus petites, dans la mesure de la place disponible car une analyse complète serait aussi longue que le livre lui-même.

B. Les chiasmes dans le livre d'Ezéchiel

Toute analyse doit commencer par les indices les plus sûrs. Si on laisse de côté les dates qui jalonnent le livre et qui sont parfois mises en avant dans l'analyse des structures, on retiendra au niveau de la thématique la théophanie des chapitres 1-3 ainsi que celle du chapitre 43 qui lui fait écho à l'intérieur des chapitres 40-48, la vision des chapitres 8-11, la section polémique et apologétique des chapitres 12-24, et la place à part réservée au jugement des nations voisines aux chapitres 25-32. Ces données permettent de proposer le schéma suivant:

A (1-7) Dieu apparaît pour préparer le jugement de son peuple
  B (8-11) Le prophète contemple le jugement du peuple élu
    C (12-24) Le prophète explique le bien-fondé du jugement
      D (25-32) Le jugement des nations voisines
    C' (33-37) Le prophète annonce la grâce du relèvement
  B' (38-39) Le prophète contemple la sécurité du peuple élu
A' (40-48) Dieu apparaît pour assurer la bénédiction de son peuple.

La symétrie de cette structure semble trop parfaite pour être authentique. Ne serait-elle que le produit d'une volonté désireuse de voir partout le chiffre 7 et des chiasmes à l'aide de titres suffisamment flous? Elle demande un examen attentif fondé sur trois critères: la présence de mots-crochets, la correspondance effective des unités ainsi mises en parallèle, et la cohérence de la structure interne de chaque unité ainsi dégagée.

Les mots-crochets qui renvoient aux unités précédentes sont aisément repérables. On peut en dresser la liste suivante:

A) *La trentième année, le quatrième mois, le cinq du mois, j'étais au milieu des déportés, près du fleuve Kebar; les cieux s'ouvrirent et j'eus des visions divines,* (1,1)

1.1 (qui débute dans le T.M. par une conjonction de coordination) et 1,2-3 renvoient au contexte historique de la révélation divine faite à Israël.

B) *La sixième année, le sixième mois, le cinq de ce mois, comme j'étais assis dans ma maison et que les anciens de*

Il y eut une parole du Seigneur pour Ezéchiel, fils du prêtre Bouzi, au pays des Chaldéens, près du fleuve Kebar. Là-bas, la

Juda étaient assis devant moi, la main du Seigneur s'abattit sur moi. (8,1)

main du Seigneur fut sur lui. (1,3)

...et: 8,2 = 1,4 et 26-28; 8,3 = 1,1; 8,4 = 3,22-23

C) *Fils d'homme, tu habites au milieu d'une engeance de rebelles; ils ont des yeux pour voir et ne voient pas, des oreilles pour entendre et ils n'entendent pas, car c'est une engeance de rebelles. Ecoute, fils d'homme! Fais-toi un bagage de déporté et pars en déportation, en plein jour, sous leurs yeux; peut-être verront-ils qu'ils sont une engeance de rebelles.* (12,2-3)

Alors, qu'ils t'écoutent, ou ne t'écoutent pas – car c'est une engeance de rebelles – ils sauront qu'il y a un prophète au milieu d'eux. (2,5)
Je rends ton front dur comme le diamant, plus dur que le caillou; tu ne les craindras pas et tu ne t'effrayeras pas devant eux, car ils sont une engeance de rebelles. (3,9)

...et: 12,5 = 8,7

D) *Fils d'homme, dirige ton regard vers les fils d'Ammon, et prononce un oracle contre eux.* (25,2)

Fils d'homme, dirige ton regard vers les montagnes d'Israël, et prononce un oracle contre elles. (6,2) (voir aussi 13,17; 21,2 + 7)

C') *Fils d'homme, parle aux fils d'Israël et dis-leur: Soit un pays: je fais venir contre lui l'épée. Les gens de ce pays prennent parmi eux un homme et l'établissent comme guetteur. Cet homme voit venir l'épée contre ce pays; il sonne du cor et avertit le peuple. Quelqu'un entend bien le son du cor, mais ne tient pas compte de l'avertissement: quand l'épée viendra et l'emportera, son sang sera sur sa tête. Il avait bien entendu le son du cor mais n'avait pas tenu compte de l'avertissement. Son sang sera sur lui. Par contre celui qui aura tenu compte de*

Fils d'homme, je t'établis guetteur pour la maison d'Israël; quand tu entendras une parole venant de ma bouche, tu les avertiras de ma part. Si je dis au méchant: « Tu vas mourir », et si tu ne l'avertis pas, si tu ne parles pas au méchant pour le mettre en garde contre sa mauvaise conduite, afin qu'il vive, il mourra de son péché alors que toi, tu auras la vie sauve. Si un juste se détourne de sa justice et commet l'injustice, je le ferai trébucher: il mourra – c'est parce que tu ne l'auras pas averti qu'il mourra de son péché –; on ne se souviendra plus de la justice qu'il avait pratiquée; mais c'est à toi que je demanderai compte de son

l'avertissement sauvera sa vie. Mais le guetteur voit venir l'épée et ne sonne pas du cor: les gens ne sont pas avertis; quand l'épée viendra et emportera l'un d'eux, c'est par la faute du guetteur que cet homme sera emporté, et je demanderai compte de son sang au guetteur. C'est donc toi, fils d'homme, que j'ai établi guetteur pour la maison d'Israël; tu écouteras la parole qui sort de ma bouche et tu les avertiras de ma part. Si je dis au méchant : « Méchant, tu mourras certainement », mais que toi, tu ne parles pas pour avertir le méchant de quitter sa conduite, lui, le méchant mourra de son péché, mais c'est à toi que je demanderai compte de son sang. Par contre, si tu avertis le méchant pour qu'il se détourne de sa conduite, et qu'il ne veuille pas s'en détourner, il mourra de son péché, et toi, tu sauveras ta vie. (33,2-9)

sang. Par contre, si tu avertis un juste pour que ce juste ne pèche pas, et qu'effectivement il ne pèche pas, il vivra car il a été averti et toi, tu auras la vie sauve. (3,17-21)

...et: 33,10-20 = 18,1ss

B') *Fils d'homme, dirige ton regard vers Gog, au pays de Magog, grand prince de Mèshek et Toubal; prononce un oracle contre lui.* (38,2)

Fils d'homme, dirige ton regard vers les montagnes d'Israël, et prononce un oracle contre elles. (6,2...)

...et: 38,4a = 19,4 et 9 et 29,4; 38,4b = 32,12

A') *La vingt-cinquième année de notre déportation, au début de l'année, le dix du mois, quatorze ans après la chute de la ville, le même jour*

... il y eut une parole du Seigneur pour Ezéchiel, fils du prêtre Bouzi, au pays des Chaldéens, près du fleuve Kebar. Là-bas la main du Seigneur fut sur lui.

exactement, la main du Seigneur fut sur moi. Il m'emmena là-bas *. (1,3) (voir aussi 8,1 et 33,22)

...et: 40,2 = 1,1 et 8,3

Le plus souvent ces mots-crochets renvoient au début d'une unité précédente rendant plus facile la lecture d'une œuvre assez longue. Dès que ce phénomène est clairement perçu, on saisit l'inutilité de la démarche de certains exégètes qui, dans un esprit très cartésien, voudraient remanier le texte pour regrouper les thèmes ainsi répartis dans le livre. La structure interdit, entre autres, de déplacer 33,1-20 vers les chapitres 3 et 18, qui seraient pour certains exégètes leur véritable place. A l'occasion du point tournant de son activité prophétique que fut la destruction de Jérusalem avec son temple, Ezéchiel s'est servi pleinement de la technique courante des mots-crochets pour rappeler l'aspect le plus positif de sa prédication antérieure. Car ces deux passages (vv. 1 à 9 et 10 à 20) renvoient au cœur des unités A et C – celui de B, le chapitre 10 étant consacré à une vision de jugement. Dans une situation foncièrement nouvelle, le prophète indique que son message reste au fond le même, bien qu'il soit appelé à le présenter sous un jour nouveau.

En passant à l'examen de la validité de cette série de mises en parallèle, on est frappé, comme tous les commentateurs du livre – qu'ils admettent ou non l'authenticité ézéchiélienne des chapitres 40 à 48 – par les théophanies inaugurale et finale. Le contraste est saisissant entre le char avec ses roues et chérubins du premier chapitre et la description dépouillée de 43,4: la finalité étant radicalement différente, la vision prend une forme nouvelle – nous sommes aux antipodes des stéréotypes. Les unités B et B' nous présentent toutes les deux sous forme imagée un assaut meurtrier lancé par une puissance païenne contre le peuple de Dieu, mais avec des conséquences diamétralement opposées: lorsque Dieu veut châtier son peuple rebelle, rien ne résistera à celui, Nabuchodonosor, qui n'est même pas nommé car il ne sera que l'agent divin. Dès lors que Yahvé a promis une sécurité absolue à un peuple gracié, celui-ci n'aura même pas besoin de lever le petit doigt pour repousser les hordes de Gog. Tel nous paraît être, à la lumière de l'enseignement véhiculé par sa structure même, le sens d'un passage qui a donné lieu à autant de spéculations que la Merkabah du chapitre en milieu judaïque. Alors que dans la section C le prophète énumère longuement et de la façon la plus variée les attendus du verdict divin sur Jérusalem, le passage parallèle de C' n'indique aucun motif si ce n'est les impératifs de l'honneur de Dieu longtemps bafoué par un peuple envers lequel il manifeste sa grâce en le purifiant – on dirait un commentaire avant la lettre du principe énoncé dans Romains 6,23.

* Citations tirées de la TOB.

Jusque-là l'analyse se fait sans accroc. Mais la partie centrale D, qui devrait fournir la clé à l'ensemble du livre, peut surprendre. Vu l'opposition avant/après la chute (A, B, C/C' B' A'), on aurait attendu comme thème central une description de la destruction de la ville, ou à défaut, une méditation semblable aux Lamentations. On pourrait l'expliquer comme un silence éloquent: le livre préfère mettre en avant ce qui s'inscrit en filigrane de cette catastrophe, tout en montrant par un jeu subtil de variations sur un thème les ondes de choc produites par un événement passé sous silence et, par voie de conséquence, ses implications pour l'ensemble de l'humanité. Mais l'analyse de D nous paraît fournir un éclairage intéressant. A un premier niveau nous trouvons:

A (25,1-28,24) Jugement des voisins hostiles
B (28,25-26) Promesse de rétablissement pour Israël
A' (29-32) Jugement d'un allié défaillant.

La place de ces deux versets dans la structure signifierait que le sort d'Israël sera toujours inséparable de l'action divine dans la trame même de l'histoire des hommes. Mais on peut pousser l'analyse plus loin. L'unité A' se présente de la façon suivante:

A (29,1-16) L'abaissement d'un royaume terrestre
B (29,17-21) La chute de l'Egypte est une récompense pour Nabuchodonosor
C (30,1-19) La destruction du pays est inéluctable
D (30,20-26) Une destruction totale
C' (31) La destruction n'est pas invraisemblable – considérez l'Assyrie
B' (32,1-16) La chute de l'Egypte est une perte pour ses alliés
A' (32,17-32) L'abaissement d'un roi au-delà de la mort.

Parmi les nombreuses observations qu'appelle cette analyse, remarquons que dans la partie centrale D il est question d'un premier revers ayant mis à mal Pharaon et qui en annonce un deuxième qui parachèvera sa chute. Comment ne pas faire le rapprochement avec le royaume de Juda entre les deux prises de Jérusalem en 597 et 587? Si Dieu juge les païens d'après leur comportement à l'égard de son peuple, il agit selon les mêmes principes avec les uns et les autres. La vision prophétique d'Ezéchiel est peut-être plus vaste et plus pénétrante que celle que certains commentateurs lui reconnaissent.

Une deuxième unité principale qui mérite une présentation un peu plus détaillée est B, soit les chapitres 12 à 24:

A (12,1-16) 2 actes symboliques: la certitude de l'exil
B (12,17-14,11) La destruction totale des faux prophètes
C (14,12-23) De rares justes échapperont au jugement
D (15) Le peuple stérile pour Dieu passera par le feu
E (16) L'infidélité caractérise la conduite d'Israël à l'égard de Dieu
F (17) La part de responsabilité du 3e fils de Josias

G (18) Le jugement ne frappera que le coupable
F' (19) Lamentation pour les trois fils de Josias
E' (20) La fidélité et la grâce caractérisent la conduite de Dieu à l'égard d'Israël
D' (21) Le feu qui dévorera Israël sera l'épée de Nabuchodonosor
C' (22) Une poignée d'hommes émergera du creuset du jugement
B' (24) 2 actes symboliques: la ruine de Jérusalem.

Cette construction ne manque pas de forcer l'admiration. Alors que les exégètes sont tiraillés entre un ordre manifestement présent mais qui leur échappe et un ordre quelconque fait d'un coup à droite, d'un coup à gauche, la structure en chiasme permet de déceler la forme littéraire et la pensée profonde de l'auteur. L'accent est bien placé aux deux extrêmes sur l'ampleur de la destruction, mais plus on se rapproche du centre, plus se précise une espérance pour ceux qui n'ont pas contribué au jugement par leur conduite. L'idée se cristallise et s'exprime on ne peut plus clairement au centre (chap. 18) par la déclaration de la responsabilité individuelle devant Dieu, une des grandes contributions d'Ezéchiel à la théologie de l'Ancien Testament. Mais là encore la structure nous met en garde: d'après un des principes formulés par Lund le début et la fin de l'unité servent de cadre pour situer le tout. Il s'agit en l'occurrence d'actes (A et A') qui constituent un rappel salutaire; le prophète ne conduit pas un débat théorique, mais traite d'une réalité dont les intéressés vont faire l'amère expérience.

Bien que chaque élément de cette unité mérite une nouvelle analyse, un seul retiendra notre attention, celui traitant de la question des faux prophètes:

A (12,17-28) Oracles des faux prophètes
B (13,1-16) Sort des faux prophètes
B' (13,17-23) Sort des fausses prophétesses
A' (14,1-11) Oracles du vrai prophète.

Il est vrai que Lund et plusieurs d'entre ses disciples distinguent souvent, pour ne pas dire le plus souvent, un centre double. Nonobstant les textes qui ont fait l'objet de leur attention, le cas ne se rencontre guère chez Ezéchiel, où le centre unique se détache assez nettement. Dans le cas présent on pourrait parler d'un centre au degré zéro qui dirige l'attention du lecteur vers l'unité A' (16). Si cette idée était exacte, elle présenterait ici un grand intérêt, car cet oracle s'inscrit dans le cadre d'une des trois démarches faites dans le livre auprès d'Ezéchiel. Or, chaque fois que les anciens viennent le consulter, Ezéchiel répond «idolâtrie»:

(16) Il s'agit d'une hypothèse transmise oralement par M. de Waard.

A (8,1 ss) Idolâtrie visible dans le sanctuaire de Jérusalem
B (14,1 ss) Idolâtrie cachée dans le cœur des anciens
A′ (20,1 ss) Idolâtrie manifeste tout au long de l'histoire d'Israël.

Les premier et troisième cas tirent leur gravité du lieu ou du moment de ces pratiques. Le deuxième, plus insidieux, pourrait facilement passer inaperçu. Par cette structure particulière aussi bien que par les termes employés pour le dénoncer, Ezéchiel soulignerait son caractère néfaste qui entrave le renouvellement indispensable au relèvement des rescapés du jugement.

Mais pour bien mettre en évidence le parti que le prophète tire du chiasme, on peut difficilement faire mieux que d'examiner, ne fût-ce que partiellement, la première unité (chap. 1-7) de la macro-structure. Dans un premier stade l'analyse montre une structure simple:

A (1,1 – 3,15) Dieu s'adresse à Ezéchiel (visions et paroles)
B (3,16-27) La nécessaire fidélité de l'intermédiaire
A′ (4,1 – 7,27) Ezéchiel s'adresse à Israël (actes et paroles).

Si la mise en parallèle de A et A′ paraît floue, celle-ci est plus évidente au niveau formel. Car, comme pour les chapitres 12 et 24, la fonction des actes symboliques s'éclaire. Cette fois-ci ils rendent le jugement sensible aux Israélites tout comme Dieu avait rendu sa présence sensible au prophète; de même que le char divin est décrit en quatre étapes (créatures, roues, plate-forme, trône divin), le prophète est appelé à exécuter quatre actes (4,1 – 5,4). Mais, chose bien plus lourde de sens, la théophanie proprement dite est décentrée par le thème de la sentinelle. Ce qui compte, c'est moins ce qu'Ezéchiel a vu que la fidélité avec laquelle il transmettra à Israël le message reçu d'en haut. La théophanie est une étape préalable destinée à contribuer à faire de lui un tel messager, idée renforcée par l'analyse de l'unité 1,1 à 3,15:

A (1,1-28) La gloire divine s'approche d'Ezéchiel
B (2,1 – 8a) La mission d'Ezéchiel – ses difficultés
C (2,8b – 3,3) L'assimilation du message
B′ (3,4-11) La mission du prophète – les atouts du prophète
A′ (3,12-15) La gloire divine s'éloigne d'Ezéchiel.

Si la théophanie sert maintenant de cadre, c'est néanmoins la manducation du rouleau qui est placée au premier plan: au lieu de servir de simple porte-parole, le prophète doit faire siennes les paroles qui lui sont transmises. On perçoit par la même occasion la nécessité des redites; la section B′ indique par ses répétitions même qu'en dépit de la situation décourageante décrite dans B, le défaitisme n'est pas de mise.

En arrivant finalement au chapitre 1 on découvre un nouveau chiasme:

A (I) L'annonce de la théophanie
B (4) La présence divine se manifeste par le feu
C (5) Quatre créatures ayant une apparence humaine

D (6-14) Description des créatures
E (15-21) Les roues permettent le libre mouvement du char
D′ (22-25) La fonction des créatures: porter la plate-forme avec le trône
C′ (26) Une apparence humaine assise sur le trône porté par les créatures
B′ (27) Le feu de la présence divine
A′ (28) La beauté de la théophanie.

On en déduit que, suivant une opinion communément admise, les versets 2 et 3 ne font pas partie de la structure du chapitre (ce qui n'est pas forcément le cas au niveau du livre). A cette confirmation succède une surprise: la place des roues au centre. Auraient-elles une telle importance? A la réflexion, on croit en saisir le sens, car l'accent est placé sur la mobilité (cf. chap. 1 et 3,12-15). Après des siècles de présence permanente en Palestine, Dieu quitte cette demeure fixe pour rejoindre les exilés, avenir de la nation (cf. 11,16). Même si la suppression de ce centre permet une lecture continue D D′ (voir, par exemple, la note de la T.O.B.), c'est méconnaître l'intention de l'auteur que de procéder à une telle amputation du texte. Pour ceux qui objecteraient, comme I. de la Potterie le fait contre une analyse simple en chiasme pour le Prologue de Jean (17), que cette structure statique ne refléterait pas la nature dynamique du contenu (approche de l'orage suivie des quatre étapes de la description du char), nous répondrons, comme Talbert (18), que la maîtrise littéraire d'un auteur biblique peut lui permettre de superposer parfaitement plusieurs structures. Cette maîtrise apparaît nettement par l'analyse des trois unités centrales de ce premier chapitre. Pour D (vv. 6-14) on découvre:

A (6-7a) Moyens de déplacement adéquats
B (7b) L'éclat du bronze
C (8-9) Mouvement droit grâce à l'agencement des créatures
D (10) Les quatre faces des créatures
C′ (11-12) Mouvement droit dirigé par l'esprit/vent
B′ (13) L'éclat du feu
A′ (14) Mouvements sûrs et rapides.

Dans une structure qui joue parfaitement avec l'alternance des thèmes, le mouvement semble dominer (A C C′ A′), mais le centre souligne la nature inhabituelle et universelle (plutôt qu'hétéroclite) des créatures qui portent le trône de Dieu. Cette fonction (D′, vv. 22-25) est bien structurée à son tour:

A (22) La plate-forme merveilleuse au-dessus des créatures
B (23) Leurs ailes tendues

(17) I. de la Potterie, *op. cit.*, p. 356.
(18) C. Talbert, *op. cit.*, pp. 362 s.

C (24a) Un bruit de grosses eaux
D (24b) La voix du Tout-Puissant
C′ (24c) Un bruit d'armée
B′ (24d) Leurs ailes baissées
A′ (25) La plate-forme est la source d'autorité pour les créatures.

Au moment où le prophète élève son regard jusqu'à la plate-forme en contact avec le trône divin, son récit recule devant les anthropomorphismes, d'où la place réservée encore aux créatures (B B′ avec peut-être C C′). Mais la plate-forme est là (A A′) avec ce qu'elle représente (D) aux endroits névralgiques de la structure, conformément à un des principes de Lund.

Le centre du chiasme du chapitre 1 requiert à son tour le même traitement:

A (15) La présence d'une roue immobile
B (16) L'aspect parfait des roues
C (17) Le mouvement droit des roues
D (18) Les roues sont dotées d'yeux
C′ (19) Le mouvement des roues dicté par les créatures
B′ (20) Le mouvement parfait dicté par l'esprit/vent
A′ (21) La mobilité totale des roues

Ces structures semblent mettre en valeur quatre traits de ces roues: leur mobilité (A A′), la perfection de leur conception et de leur fonctionnement (B B′), leurs mouvements rectilignes (C C′), et l'intelligence qui préside à tout (D). La forme, donc, de ces trois micro-structures (toutes formées de sept parties) rejoint parfaitement la thématique. On ne peut qu'admirer cette architecture magistrale qui va de pair avec une syntaxe (volontairement?) maladroite, interdisant la suppression arbitraire d'une partie quelconque d'un texte qui forme un tout.

C'est le livre entier d'Ezéchiel qui mériterait une telle attention, mais ces exemples devront suffire. Lorsqu'on constate que les chiasmes peuvent renfermer de nouveaux chiasmes jusqu'au cinquième degré, ce serait une entreprise hasardeuse que de refuser de reconnaître leur existence. Quelque intéressante qu'elle soit, le théologien, pas plus que tout lecteur de la Bible, ne se contentera d'une simple analyse littéraire. Quelle est la valeur de la mise à jour de cette structure pour l'exégèse et la théologie?

C. Conséquences pour la critique littéraire

Il serait tentant dans un élan d'enthousiasme d'outrepasser sur ce plan les résultats les plus sûrs des travaux faits jusqu'à ce jour sur les textes bibliques. Ils attestent, en tout cas, qu'il faudra se méfier désormais des jugements négatifs péremptoires sur la présentation littéraire de tel livre biblique. Si pour Ezéchiel il y a eu, jusqu'il y a un

demi-siècle, un consensus sur la cohérence du livre, tel n'a pas été le cas pour Josué, par exemple, où Radday (19) a repéré des structures tout à fait vraisemblables. Il serait fastidieux d'aligner les «perles» des commentateurs qui ne les ont tout simplement pas relevées. Il faut se garder, en outre, de vouloir modifier la séquence des unités du discours sous prétexte qu'elle ne répond pas aux exigences d'une logique cartésienne: c'est une erreur de placer les plaintes amères de Jérémie 20,14-18 avant les vv. 11-13 où le prophète triomphe de ses doutes. Ce triomphe trouve tout naturellement sa place au centre du libre cours donné à sa souffrance dans 20,7-18. Que le lecteur occidental ne se formalise donc pas; il y a un apprentissage à faire, mais l'apprenti sera récompensé. Car il découvrira à quel point l'écriture des textes bibliques est soignée. P. Beauchamp (20), suivi par H. Blocher (21), a mis en évidence l'architecture des premiers chapitres de la Genèse, où tout est calculé jusqu'à la fréquence de tous les éléments sémantiques significatifs. L'analyse d'Ezéchiel 1 a permis de conclure que les vv. 2-3 ne font pas partie de sa structure. Il faut néanmoins éviter de parler de glose, car, au niveau de la macro-structure, les unités A et A' (chap. 1-7 et 40-48) commencent par une datation double, et la précision chronologique du v. 2 porte le nombre de dates fournies par le livre à quatorze, soit deux fois sept. Il serait abusif d'en tirer une conclusion quelconque si la preuve n'était faite par ailleurs du grand souci numérique dans la rédaction des textes.

Cette recherche de cohérence permet d'exclure toute idée d'arbitraire dans les brusques passages de la deuxième personne à la troisième, et vice-versa, dans le psautier (voir, par exemple, le schéma Tu – Il – Tu aux vv. 6-9, cœur du Psaume 65, lequel souligne par sa structure la proclamation du Dieu souverain et autonome, qui daigne établir une relation personnelle avec ses créatures, suscitant ainsi leur louange intériorisée, vv. 2-5, et extériorisée, vv. 10-14). Lorsque Lund situe les noms divins dans ces structures, il fait bien plus que d'exclure l'arbitraire; il remet en question leur utilisation comme critère permettant de repérer un document ayant servi de source au texte biblique – l'alternance de «Yahvé» et d'«Elohim» serait fonction d'autres impératifs. Quelles que soient les implications de ces découvertes à cet égard, le théologien-exégète ne doit jamais perdre de vue le caractère soigné de textes émanant d'écrivains méritant amplement ce nom, car il n'est plus permis de voir même en Amos un campagnard manquant de culture, tout au contraire. Le lecteur de la Bible devrait trouver une motivation supplémentaire dans une structuration, qui, bien comprise, devait certaine-

(19) Welsh, *op. cit.*, pp. 57-59.

(20) P. Beauchamp, *Création et séparation: étude exégétique du premier chapitre de la Genèse*, Paris, 1969.

(21) H. Blocher, *Révélation des origines*, Lausanne, 1979, pp. 21 ss.

ment pour les contemporains, et doit peut-être encore aujourd'hui, faciliter la mémorisation en même temps que l'appréciation d'un texte.

Mais les implications à tirer de ces structures nous mènent plus loin. Puisqu'on peut les discerner à tous les niveaux de la composition du livre d'Ezéchiel, on est obligé de rejeter d'emblée la méthodologie de Hoelscher (22), pionnier d'une dissection du livre destinée à identifier les quelque 250 versets authentiques (soit 20 % du total). Les deux étapes préalables – portant sur la cohérence du texte que nous possédons, et sur les bases de son refus de cette cohérence tangible en faveur d'une cohérence hypothétique antérieure – lui font totalement défaut. Bien que Zimmerli (23) aborde le texte avec plus de circonspection dans sa recherche des oracles primitifs enrichis par les disciples du prophète, sa démarche est également sujette à caution à la lumière de l'étude des structures. Cette volonté d'établir une préhistoire pour le texte est une entreprise non seulement aléatoire pour ce qui concerne les résultats (24), mais contestable dans son principe vu l'intégration pour ainsi dire totale de toutes les composantes de ce texte dans les structures chiastiques. Car les «doublets» même, souvent invoqués comme un indice sûr de sources différentes imparfaitement assimilés par le rédacteur final, y trouvent la place préparée pour eux: une comparaison de Ezéchiel 2,1-8a avec 3,4-11 révèle la finesse de pensée d'un auteur qui laisse à un texte le soin d'éclairer et de nuancer un autre. Il en va de même pour la distinction faite par Hoelscher entre poésie (ezéchiélienne) et prose (non ezéchiélienne). On retrouve les deux parfaitement intégrées dans la structure des chapitres 12 à 24. Si leur coexistence indiquait deux sources différentes, on explique mal cette symbiose. Ce qui est vrai d'Ezéchiel l'est probablement dans d'autres cas. Radday élimine le cycle d'Elisée à la suite d'une analyse sommaire des Rois, mais parmi les études synchroniques déjà réalisées, on assiste à une tendance assez nette à conclure à l'unité de pensée et de rédaction du livre analysé. La composition du livre d'Ezéchiel fait apparaître un grand esprit dont on comprend difficilement qu'il aurait laissé l'œuvre aussi pauvre que Zimmerli croit dégager derrière notre texte.

Cohérence structurelle, unité de pensée, le théologien y trouve son compte. Mais la mise en relief du texte qu'opère l'analyse des structures a de quoi satisfaire à la fois l'exégète et le simple lecteur. Radday, tout en rappelant que les livres historiques de l'Ancien Testament n'indiquent pas explicitement leur finalité, montre que celle-ci se dégage, telle un négatif dans la chambre noire, au cœur de la structure en chiasme.

---

(22) G. Hoelscher, *Hesekiel, der Dichter und das Buch*, Giessen, 1924.

(23) W. Zimmerli, *Ezechiel*, Neukirchen, 1969.

(24) Voir, par exemple, l'article d'E. Nicole, «Un cas de relecture: 2 Samuel 24 et 1 Chronique 21», *Hokhma* 26/1984.

Les intentions d'Ezéchiel ne sont certes pas cachées, mais les structures permettent de les approfondir. Si les chapitres 33 à 37 se présentent de la manière suivante:

A (33,1-22) Le message prophétique initial
B (33,23-33) Deux fausses résurrections
C (34) Le renouveau extérieur
D (35,1 – 36,15) La restauration par le renversement de la situation actuelle
C′ (36,16-38) Le renouvellement intérieur
B′ (37,1-14) La seule vraie résurrection
A' (37,15-28) Le message prophétique final

alors la structure met en parallèle la célèbre vision des ossements du chapitre 37 (B′) avec un passage moins haut en couleur (B). On s'est interrogé sur la portée de la vision – résurrection nationale ou eschatologique? N'est-il pas possible d'y voir, conformément à une longue tradition exégétique, l'annonce par Ezéchiel qu'à l'heure de la catastrophe les efforts humains pour en sortir seront vains même s'ils revêtent un langage spirituel (B), car le seul renouveau réel et valable est celui qui résultera de l'action surnaturelle de l'Esprit (B′). Nous avons affaire à une pensée affinée dont le sens est bien mis en évidence par sa forme littéraire, une forme conçue de manière à ce que toute adjonction serait facteur de déséquilibre alors que toute suppression ferait s'écrouler la structure telle un château de cartes. C'est peut-être dans ce sens qu'il convient de comprendre Apocalypse 22,18-19.

Même si cette interprétation était exacte, elle ne signifie pas pour autant que les structures voulues par les auteurs bibliques ont toutes déjà été mises à jour. Les divergences d'opinions entre spécialistes incitent à la prudence. Dans la mesure où l'analyse des textes s'appuie sur la théologie plutôt que sur la sémantique, il y aura toujours un élément de subjectivité. C'est au lecteur de décider à quel point les structures proposées rendent effectivement compte du texte. Nous avons du chemin à faire pour apprendre à retrouver les réactions des premiers destinataires des textes bibliques. Et même alors nous n'aurons aucune certitude que d'autres procédés littéraires ne resteront pas à redécouvrir. Nous ne sommes pas en présence d'auteurs «primitifs», mais d'écrivains formés par une tradition millénaire (25).

En dépit d'opinions diverses et parfois contradictoires, les preuves sont telles qu'il n'est plus possible de nier la réalité du chiasme. On peut souhaiter que les études qui la mettent en évidence susciteront désormais moins l'ironie qu'un désir d'approfondir la compréhension de son fonctionnement (comme de l'ensemble de la rhétorique proprement sémitique), de déterminer l'étendue de son champ d'application

(25) R. Smith, *Chiasm in Sumero – Akkadian* dans Welsh, *op. cit.*, p. 17.

dans la Bible, et de mieux cerner son sens et sa portée pour l'herméneutique et l'exégèse. Il sera, de toute manière, de plus en plus difficile pour toute exégèse sérieuse de ne pas tenir compte d'un phénomène appelé à remettre en question notre conception de la genèse des textes. A tout le moins, le souci des structures nous obligera à laisser de côté les habitudes accumulées au fil des ans pour pratiquer une lecture nouvelle, ce qui n'est pas négligeable...

Vous appréciez la revue HOKHMA, vous êtes disposés à la soutenir, voici un moyen!

Le conseil de rédaction de la revue cherche un ou plusieurs

Bénévole(s), responsable(s) du fichier français

Cette tâche, assumée jusqu'alors par des étudiants, demande environ deux heures de travail par semaine, plus deux jours par trimestre pour l'envoi de la revue. Il est nécessaire que la (les) personne(s) puisse(nt) s'engager pour plusieurs années, et cela sans changer de domicile – celui-ci devant être de préférence en France.

Trois responsabilités lui incomberaient:

- *tenir à jour le fichier et la comptabilité des abonnés français (400-500 abonnés);*
- *assumer la vente de numéros séparés pour la France (peu conséquente);*
- *envoyer la revue aux abonnés français.*

Les frais inhérents à ce travail sont évidemment pris en charge par la revue. Le temps mis à disposition est bénévole, comme c'est le cas pour tous les membres du conseil de rédaction.

Si vous êtes disposés à nous soutenir de cette manière, prenez sans autre contact avec Pierre-André SCHAECHTLIN, Faculté libre de théologie évangélique, 85 av. de Cherbourg, F-78740 Vaux s/Seine, tél.: 474.09.86.

Merci de bien vouloir faire connaître ce besoin autour de vous.

Michel Kocher
Responsable de la publication

Une date à réserver!

A l'intention de tous ceux et celles qui s'associent à la recherche théologique de la revue, l'équipe du conseil de rédaction organise une fois par an un «conseil théologique». Cette année son thème sera le suivant:

Les rapports entre Vérité et Histoire dans l'herméneutique

Durant cette session, une journée est ouverte aux non-spécialistes, aux amis de la revue Hokhma. Elle aura pour thème:

LE RÔLE DU SAINT-ESPRIT
DANS L'INTERPRÉTATION DE LA BIBLE
ET LE MINISTÈRE PASTORAL

Diverses contributions sont prévues ainsi qu'une célébration.

Date: lundi 26 août 1985
(le conseil se déroule du 25 soir au 28 après-midi).
Lieu: indéterminé (en Suisse Romande).

Théodore de Bèze
ou les débuts
de l'orthodoxie réformée

par Olivier Fatio

p. 1

Psychothérapie
ou cure d'âme:
faux problème
ou alternative?

par Hans F. Bürki

p. 25

La structure en chiasme
et le livre d'Ezéchiel

par Brian Tidiman

p. 48