

Revue de réflexion théologique

29

1985

REGARDS SUR LE PASSÉ  
La révocation de l'Édit de Nantes  
Dietrich Bonhoeffer

חִבְיָהוּ  
LIDKAMA

La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חִבְיָהוּ יְרֵאת יְהוָה

# Un lieu de la mémoire blessée : la révocation de l'Edit de Nantes

par Jean-Marc Daumas

Professeur à la Faculté de Théologie  
Réformée d'Aix-en-Provence

Evoquer la Révocation de l'Edit de Nantes, c'est accepter d'entrer dans un univers qui n'est pas le nôtre. Le XVII<sup>e</sup> siècle est une société d'ordre dont l'uniformité de la foi est le ciment. La question religieuse est au centre des préoccupations. Il faut être de la religion du roi, lequel est un prince absolu chrétien. Cet absolutisme n'est pas de toujours : il a fallu le conquérir sur celui du siège pontifical romain. Relativiser le fondement de l'Etat en admettant la division du royaume en deux confessions, ce serait, tout à la fois, se rendre perméable aux attaques de la papauté et s'offrir un scandale qui répugne au Grand Siècle. Par ailleurs, et contrairement au jansénisme qui aura été un phénomène géographiquement limité, le protestantisme est une alternative dénominatoire partout présente. Son organisation en petite république – avec son mode de fonctionnement par voie d'élections à plusieurs degrés – accentuait la menace qu'il pouvait signifier pour une société absolutiste (1).

Au moment où Louis XIV commence à gouverner, les protestants n'étaient plus qu'un million (un recul déjà par rapport aux deux millions que comptait la France de Charles IX), répartis en 630 Eglises, avec 736 pasteurs. Les protestants jouissent des stipulations de l'Edit de Nantes accordé par Henry IV à ses anciens coreligionnaires. Ils sont une

---

(1) Sur la Révocation, on lira avec profit :

F. Puaux et A. Sabatier, *Etudes sur la Révocation de l'Edit de Nantes*, Paris, Grasset, 1886 ;

Jean Orcibal, *Louis XIV et les protestants*, Paris, 1951 ;

Janine Garrisson, *L'Edit de Nantes et sa révocation, Histoire d'une intolérance*, Le Seuil, 1985 ;

Elisabeth Labrousse, *Une foi, une loi, un roi? La Révocation de l'Edit de Nantes*, Payot-Labor et Fides, 1985 ;

Jean Quéniard, *La Révocation de l'Edit de Nantes*, Desclée De Brouwer, 1985.

minorité reconnue, mais par un texte incohérent. En effet, le traité de 1598 accorde – avec les droits civiques – la liberté de conscience, mais ne donne pas l'entière liberté de culte : celle-ci est limitée aux lieux où le culte était célébré officiellement à la fin de 1597 (et encore dans deux villes par bailliage). Au total, l'Edit de Nantes apparaît comme un compromis et un armistice pour régler la paix sociale mise en péril par ces guerres civiles sur fond religieux qu'étaient les guerres de religion. La Paix d'Alès en 1629 a ôté aux Huguenots leurs places de sûreté, privilège quelque peu anachronique que leur consentait l'Edit. Richelieu met fin au parti protestant. Mais, même débarrassée de tout caractère politique et militaire, cette minorité de huguenots ne laisse pas d'inquiéter l'opinion commune. Les Eglises réformées ne sont donc que tolérées.

Dès 1650, les assemblées du clergé travaillent à la diminution des libertés accordées aux protestants. Celle de 1660 demande au roi d'enquêter sur l'observation de l'Edit. Pour ce faire, en avril 1661, il est décidé que deux commissaires par province informeront sur l'obéissance à l'Edit (l'un est catholique romain, l'autre est protestant, mais souvent vendu au pouvoir). Jusqu'en 1679, une interprétation étroite de l'Edit est pratiquée. On en sollicite le texte de façon que diminuent les droits des protestants. Et, inexorablement, telle une peau de chagrin, l'espace de liberté se resserre au fur et à mesure que se précise l'herméneutique fondamentaliste pratiquée sur l'Edit. Par exemple, l'Edit de Nantes ne mentionnait nulle part explicitement que l'enterrement d'un huguenot doit avoir lieu de jour : il sera donc fait de nuit (1662). Il était bien permis aux réformés d'ouvrir des écoles dans tous les lieux où l'exercice du culte était autorisé, mais il ne fixait ni les matières enseignées, ni le nombre des régents, ni l'importance des classes par commune : il n'y aura donc qu'un maître par école et qu'une école par bourg. Tous les temples construits postérieurement à l'Edit seront contestés. Une seule illustration : le pays de Gex – n'ayant été réuni à la Bourgogne, donc à la couronne, qu'au traité de Lyon en 1601 – n'était pas, bien sûr, mentionné dans l'Edit. En conséquence, vingt-trois des vingt-cinq temples seront détruits en 1662. Une politique d'intimidation s'installe donc peu à peu. Les protestants sont gênés dans l'exercice de leurs métiers. Des difficultés sont faites à la réunion des synodes provinciaux et des colloques. Au synode national de 1659-1660, il est déclaré, non sans ambiguïté, que seul le roi convoquera à l'avenir le synode... Ainsi veut-on briser le cadre pour mieux isoler les individus. En démantelant l'organisation des Eglises réformées, le pouvoir pensait porter un coup décisif qui mettrait en cause la survie du protestantisme. Non seulement l'Edit de Nantes est exécuté « à la rigueur », mais encore sa valeur et sa pérennité sont discutées (2).

---

(2) Léon Pilatte, *Edits, Déclarations et Arrêts concernant la Religion Prétendue Réformée (1662-1751), précédés de l'Edit de Nantes*, Paris, Fischbacher, 1885 ; P. Gachon, *Quelques préliminaires de la Révocation de l'Edit de Nantes en Languedoc (1661-1685)*, Toulouse, Privat, 1899.

La paix faite à Nimègue en février 1679 permet à Louis XIV de donner une plus grande application à l'extirpation de l'hérésie. D'autant qu'à chaque session, l'assemblée du clergé réitère ses plaintes en remettant au roi un cahier de doléances de plus en plus pressantes. En effet, l'assemblée de 1680 reconnaît que tant que la guerre avait duré, des considérations d'Etat avaient pu retenir les bonnes intentions de Sa Majesté... Celle de 1682 s'achève en un Avertissement pastoral tellement pressant qu'il prend la forme d'un ultimatum. Louis XIV devra prouver qu'il est véritablement fils de l'Eglise. Il aurait été mieux inspiré de suivre les sages avis de Colbert que de vouloir tenter se revaloriser auprès de la papauté. Chercher à impressionner un pape aussi prestigieux et entier que l'était Innocent IX, c'était de la témérité! Volontiers mégalomane et charismatique, le Roi-Soleil, «très chrétien», se croit maître de l'Europe et responsable de ses sujets devant Dieu. Il ne doute de rien... L'épreuve de force est proche! Les vexations et tracasseries antiprotestantes laissent place à une politique de contrainte qui fait se refermer l'état. De 1679 à 1685, 85 Edits aliènent sans scrupule le peuple réformé. Les protestants sont exclus de toutes les charges et de tous les offices; les chambres spéciales prévues par l'Edit de Nantes pour veiller sur les droits des réformés sont supprimées; les mariages mixtes sont interdits; les enfants au-dessus de sept ans peuvent choisir leur religion; des enlèvements d'enfants sont pratiqués; la Caisse des Economats, qui venait en aide aux apostats du protestantisme, finance vite l'achat des consciences en rétribuant les abjurations...

Le coup de grâce: des dragonnades en vue d'extirper le protestantisme ont lieu en Poitou, puis dans le Béarn, et enfin dans tout le midi! La soldatesque, accoutumée aux multiples excès et aux pillages, est logée à discrétion chez le huguenot. Là où les moyens de coercition ont échoué, les cruels sévices viennent à bout des résistances. Comme témoignage de cette «vendange des âmes», nous prendrons un bourg du Bas-Languedoc: Marsillargues. Le 30 septembre 1685, les dragons s'y installent. La panique est telle que déjà le 1<sup>er</sup> octobre, on compte 32 abjurations. Le 2 octobre, il y en a 39. Le 3 octobre: 140 conversions forcées! L'apostasie quasi générale de Nîmes le 4 octobre n'est pas sans expliquer le nombre record de 507 abjurations à Marsillargues, soit près de la moitié des actes (3).

Voici, à titre d'exemple, une des toutes premières abjurations:

«L'an 1685 et le premier jour du mois d'octobre, Armand Lombard, âgé d'environ 70 ans a fait abjuration de l'hérésie de Calvin (4) entre les

---

(3) Jean-Marc Daumas, *Marsillargues en Languedoc, Fief de Guillaume de Nogaret, Petite Genève*, Studium réformée occitan (34 A, Bd Bénézech, 34590 Marsillargues), 2<sup>e</sup> édition, 1985, pp. 71-73.

(4) Le nom de Calvin est dans la formulation pour lever l'ambiguïté. Beaucoup de réformés, déclarant abjurer l'hérésie, renonçaient – au fond de leur cœur – aux abominations de la papauté...

mains de Jean Vedel prestre, docteur en théologie et curé perpétuel de Marsillargues comme délégué de Monseigneur l'évesque de Nîmes : présents – et sont alors énumérés les témoins de service, toujours les mêmes – Ledit Lombard a déclaré ne savoir signer.»

Dans les minutes des séances d'abjurations, individuelles ou collectives, un détail frappe : la signature de l'abjurant manque presque toujours. Au début des recherches, nous avons cru dénoncer en cela l'inculture des protestants ; mais bientôt, il fallait se rendre à l'évidence : la sous-estimation de l'alphabétisation ne correspondait pas à ce que l'on pouvait connaître par ailleurs. L'ignorance n'y était pour rien, ou presque ! Moins de 10 % des protestants de Marsillargues signent l'acte d'abjuration, alors qu'entre 1682 et 1691, 68 % des hommes et 33 % des femmes signent les contrats de mariage. Comme on le remarquera, dans l'acte même d'abjuration, certes coûteux, la restriction mentale est présente à la manière d'un double jeu : on s'exécute du bout des lèvres, mais sans l'assentiment du cœur (5).

La répression administrative et la persécution militaire ayant déjà provoqué un grand nombre d'abjurations, il ne reste plus au pouvoir qu'à se persuader qu'il n'y a plus (ou presque !) de protestants, que donc l'Edit de Tolérance de 1598 n'a plus lieu d'être. La panique provoquée par les brimades et les dragonnades entraînent un tel démantèlement du protestantisme qu'on se convainc que l'hérésie est extirpée du royaume. Prétendument devenu sans objet, l'Edit est révoqué à Fontainebleau le 17 octobre 1685.

Dans le préambule, Louis justifie sa détermination :

« Nous voyons présentement avec la juste reconnaissance que nous devons à Dieu que nos soins ont eu la fin que nous nous sommes proposée, puisque la meilleure et la plus grande partie de nos sujets de ladite RPR (6) ont embrassé la catholicité : et d'autant qu'au moyen de ce l'exécution de l'Edit de Nantes, et de tout ce qui a été ordonné en faveur de ladite RPR demeure inutile, nous avons jugé que nous ne pouvions rien faire de mieux – pour effacer entièrement la mémoire des troubles de la confusion et des maux que le progrès de cette fausse religion a causés dans nôtre Royaume et qui ont donné lieu audit Edit et à tant d'autres Edits et Déclarations qui l'ont précédé, ou ont été faits en conséquence – que de révoquer entièrement ledit Edit de Nantes, et les Articles particuliers qui ont été accordés ensuite d'icelui, et tout ce qui a été fait depuis en faveur de ladite religion. »

L'article 1 ordonne la démolition des temples.

L'article 2 interdit les assemblées « en aucun lieu ou maison particulière ».

---

(5) Daumas, *op. cit.*, p. 74.

(6) On aime les sigles au XVII<sup>e</sup> siècle : RPR pour Religion Prétendue Réformée !

- L'article 3 proscriit les cultes dans les châteaux.
- L'article 4 ordonne aux pasteurs de quitter le royaume dans les quinze jours et les menace de galères s'ils continuent de prêcher et d'exhorter.
- L'article 5 : Les pasteurs convertis recevront une pension viagère égale aux quatre tiers (un tiers de plus!) de leur ancien traitement ; leurs veuves, une pension égale aux deux tiers du même traitement (la moitié du traitement de leur mari ayant apostasié).
- L'article 6 promet pour ceux qui se convertiront des facilités de recyclage, dans le droit, pour devenir avocats.
- L'article 7 interdit les écoles particulières pour l'instruction des enfants de la RPR.
- L'article 8 stipule que les enfants qui naîtront des anciens protestants seront élevés « en religion catholique apostolique et romaine ».
- L'article 9 est une mise en demeure adressée aux émigrés pour fait de religion : ils doivent rentrer dans un délai de quatre mois, s'ils ne veulent pas voir leurs biens confisqués.
- L'article 10 défend aux protestants de sortir du royaume à peine de galères pour les hommes et de la prison perpétuelle pour les femmes.
- L'article 11 s'adresse à ceux qui ne voudront pas abjurer, ils pourront demeurer dans le royaume « y continuer leur commerce, et jouir de leurs biens, sans pouvoir être troublés ni empêchés, sous prétexte de ladite RPR, à conditions, comme dit est, de ne point faire d'exercice, ni de s'assembler sous prétexte de prière ou de culte de ladite religion, de quelque nature qu'il soit, sous les peines cy-dessus de corps et de biens » (7).

La monarchie pensait avoir résolu le problème posé par la minorité protestante, mais c'était mal évaluer la résistance des consciences individuelles à la normalisation. En bannissant les pasteurs, le pouvoir croyait tenir les « meneurs » et ainsi déstabiliser la confession réformée. Habitué à tenir ferme sous le laminage causé par son particularisme religieux, le protestantisme s'arc-boute sur ses racines spirituelles profondes pour mieux résister à l'uniformité religieuse. Sa répugnance au conformisme prouvera que davantage qu'un schisme, il est une hérésie. Si les protestants ont pu laisser croire, par le passé, qu'ils étaient un parti politique, la grande épreuve de 1685 révèle que leur vraie nature est spirituelle. L'abjuration de la foi est une telle blessure à leur identité profonde qu'ils préféreront les risques d'une migration à cette dépersonnalisation.

---

(7) Curieux article : presque un remord et un constat d'échec. Il montre, en tous cas, que ce n'est pas vraiment la liberté de conscience qui est en cause mais bien la liberté d'exercice.

Un quart des protestants français (250.000) émigrent clandestinement, en dépit de la rigueur des Edits qui interdisent les départs. Le chemin de l'exil est parsemé d'embûches et de difficultés: il faut déjouer la surveillance des routes et des frontières en payant un guide, un passeur... Les huguenots établis près de la côte de l'ouest et du nord prennent la mer vers l'Angleterre et les Provinces-Unies; les autres vont vers les cantons réformés de la confédération helvétique; dirigés sur Francfort-sur-le-Main, ils sont redistribués sur les Etats de l'Empire et les Provinces-Unies (formant selon P. Bayle «la grande arche des fugitifs»); certains s'établiront dans les pays scandinaves, en Irlande, en Amérique, aux Antilles, en Afrique du Sud et en Russie. Avec les protestants de la diaspora, c'est une partie de la substance vive (économique, sociale, démographique) de la France qui se désagrège au profit des terres d'accueil. Malgré ces pertes, dont il est quasi impossible de chiffrer l'importance, l'exil huguenot aura un prolongement culturel intéressant: il aidera au rayonnement de la langue française (8).

Si l'exil n'est pas une fuite sans combats, l'abjuration n'est pas plus une reddition totale. La soumission attendue et préparée par l'absolutisme royal est manifestement démentie par une protestation têtue, vécue soit comme une pacifique défense, soit comme une résistance acharnée. Et très vite, les autorités seront acculées à reconnaître que l'unité de la foi est lézardée. La religion réformée maintient héroïquement ses cadres ecclésiastiques. C'est d'abord autour du culte familial que se reconstitue le protestantisme clandestin. Le nouveau converti fait acte public de catholicisme romain, mais le soir venu, volets et portes clos, en dépit du climat d'insécurité offert par les dragons et miquelets, il se retrouve, en famille, autour de la Bible. Catholique romain malgré lui, le protestant résiste en préparant des structures parallèles comme l'assistance à un culte proscrit qui se réfugiera au désert.

La Révocation de l'Edit de Nantes est une erreur, un échec et un crime. Cependant, au-delà des influences de l'entourage de Louis XIV, des menées d'une partie du clergé catholique romain, la Révocation est l'achèvement d'un processus de normalisation qui obéit à l'absolutisme: l'idéal monoconfessionnel est consubstantiel à la monarchie du Grand Siècle.

---

(8) Ch. Weiss, *Histoire des réfugiés protestants de France depuis la Révocation de l'Edit de Nantes jusqu'à nos jours*, 2 tomes, Paris, Charpentier, 1853; Bernard Cottret, *Terre d'exil. L'Angleterre et ses réfugiés français et wallons de la Réforme à la Révocation de l'Edit de Nantes, 1550-1700*, Aubier, 1985; Michelle Magdelaine et Rudolf von Thadden, *Le refuge huguenot*, Armand Colin, 1985.

*A l'occasion du 40<sup>e</sup> anniversaire de sa mort*

Texte inédit de Dietrich Bonhoeffer (1)

## Préparation au ministère pastoral

*Le texte qui suit se trouvait dans les documents du Conseil fraternel de la province de Saxe, redécouverts en 1982 sous le titre « Office de formation, candidats et pasteurs adjoints II ». Il est écrit avec la « Remington portable » de Bonhoeffer, plus d'une faute de frappe l'émaille; de plus il présente quelques corrections manuscrites de la main même de Bonhoeffer, ainsi que sa signature.*

*Il semble que Bonhoeffer aurait remis ce texte comme esquisse, en prévision d'une « Recommandation aux candidats à la préparation au ministère pastoral ». Ce texte, le Conseil fraternel de l'Eglise évangélique de l'Union de la Vieille-Prusse le préparait en vue de la session qui devait rassembler les dirigeants des offices de formation et les directeurs des séminaires pastoraux le 27 avril 1936. Il est aussi possible que Bonhoeffer ait remis ce texte à la commission constituée ce jour-là, afin d'élaborer des lignes directrices pour le temps de formation pratique du pasteur. Cette commission se composait du pasteur Schlingensiepen (Johannes?), du surintendant D<sup>r</sup> en théologie Albertz, du surintendant Staemler et du D<sup>r</sup> en théologie Bonhoeffer. Celui-ci fut ainsi associé par la commission à la démarche autour de la « Recommandation... ». Le protocole intégral du 27 avril 1936 est imprimé dans Jorgen Glenthoj « Dokumente zur Bonhoeffer-Forschung 1928-1945 », Kaiser-Verlag, 1969, pp. 199-201 (dans la série « Die Mündige Welt », vol. V).*

*Conformément aux documents de l'office de formation du synode confessant évangélique de Rhénanie (Section III, n° 1647), un certain vicaire Lohmann fit parvenir au Conseil de l'Union de la Vieille-Prusse, aux mains du D<sup>r</sup> en théologie Niesel à Dahlem, en date du 10 juin 1936 depuis Wuppertal, l'information suivante: « Nous vous remettons ci-jointes les lignes directrices pour la formation des vicaires, ou des candidats au séminaire pastoral, telles qu'elles ont été élaborées par M. le pasteur Schlingensiepen, M. le D<sup>r</sup> en théologie Bonhoeffer et d'autres. Des propositions de modification ne sont parvenues que d'un seul côté, et ont été introduites dans notre projet. »*

---

(1) Inédit de D. Bonhoeffer, paru dans la revue « Theologische Beiträge » en 1984, pp. 133-136. Ce texte a été traduit par Marc-Etienne Berron, Strasbourg.

*Le Conseil fraternel de l'Union de la Vieille-Prusse a ainsi, lors de sa session du 19 juin 1936, décidé le texte définitif de la « Recommandation aux candidats à la préparation au ministère pastoral ». Il a fait imprimer ce texte sur un dépliant de 4 pages chez Montanus Druck, Berlin W 35, et, comme je le suppose, fait envoyer aux services chargés de la formation, qui se rattachaient à l'Eglise Confessante.*

*Dans le texte définitif se trouvent les paragraphes suivants que Bonhoeffer a lui-même esquissés: 1. La préparation au ministère. 2. L'étude journalière. 3. L'apprentissage du vicariat. 4. Le séminaire pastoral. Le chapitre 3, après la ponctuation (...), ne comporte que deux phrases de Bonhoeffer lui-même; parce que manifestement ce chapitre, selon entente, ne devait pas être esquissé par lui. Cette partie occupe presque la moitié de l'ensemble et pourrait avoir été rédigé par Johannes Schlingensiepen. Les deux phrases de Bonhoeffer reprises ici, sont cependant remaniées de façon caractéristique: la relation de pasteur à vicaire, que Bonhoeffer avait formulée de manière fraternelle, a été décrite dans une perspective plutôt hiérarchique. Dans les autres chapitres 1, 2 et 4 de la version finale, le Conseil a modifié ça et là des termes caractéristiques de la première version de Bonhoeffer; le fil conducteur a cependant été conservé.*

Eberhardt Bethge.

## I. La préparation au ministère

Le candidat en théologie se prépare au ministère de prédicateur de l'Évangile. Il doit apprendre à placer toute sa vie au service de ce ministère. Le ministère exige la personne entière. Il exige une vie sous la Parole de Dieu. Chaque jour devra être placé sous l'exigence de cette Parole.

Le candidat recherchera une relation profonde et intense avec les Saintes Écritures; car il y trouve la vie éternelle. Au petit matin de chaque jour il se réservera un bon moment pour la prière, l'intercession et la méditation; il devra faire preuve en cela de beaucoup de fidélité et de patience. Il n'achèvera pas la journée sans la Parole de Dieu et sans recommander son Église, sa communauté, les siens et lui-même à Dieu. Il s'en tiendra tous les dimanches à la prédication et recevra fréquemment la grâce des sacrements.

Il saura qu'il conduit sa vie sous les yeux de Dieu devant la communauté chrétienne, et devra pour cela avoir toujours à l'esprit, qu'il n'est pas un homme libre, mais qu'il est lié par le ministère au-devant duquel il va. Il est tenu dans sa manière de vivre et dans ses relations, d'éviter tout scandale; il devra se garder de vouloir justifier et masquer des faiblesses humaines par des raisons théologiques. Il doit toujours garder en vue l'exhortation de Tite 1,7-9. Une division fixe de la journée évite

beaucoup d'errances et de tentations. On reconnaîtra l'homme aussi à ses apparences extérieures (Jes. Sirach 19,27). C'est pourquoi il se considérera dans tous les domaines comme quelqu'un devant être digne du ministère.

En tout ce qu'il a à faire comme citoyen, il servira uniquement la Vérité, et devra se savoir seul responsable devant la Parole de Dieu.

Le candidat doit l'obéissance à son Eglise et doit recevoir toute exhortation, conseil et recommandation, avec respect, dans une pleine confiance. Il doit à tout moment être disponible pour n'importe quel service exigé de lui, dans ce souci il mettra tout désir et tout intérêt personnels de côté. Sa vie appartient à l'Eglise. Mais il doit aussi savoir qu'il peut s'adresser pour toute question concernant sa profession et sa vie personnelle, à son pasteur ou à la direction de son Eglise, s'il ne trouve quelque aide chez d'autres jeunes frères.

## II. L'étude journalière

Le candidat doit se faire un devoir de lire quotidiennement un passage du Nouveau Testament et de l'Ancien Testament dans la langue originale. On attend de lui qu'il connaisse ainsi tout le Nouveau Testament et d'importants morceaux de l'Ancien Testament dans le texte original; de plus, on attend qu'il ait étudié à fond quelques écrits à l'aide des moyens scientifiques (concordance, dictionnaire, commentaire).

Le candidat doit connaître parfaitement les confessions de foi de son Eglise et être à même d'en parler (pour le Luthérien: le livre de Concorde, pour le Réformé: le Catéchisme de Heidelberg, la Confession Gallicane, la Confession helvétique postérieure, la Confession de Westminster). Il est conforme à la situation de l'Eglise Confessante que les Luthériens et les Réformés connaissent les plus importantes confessions de foi des autres confessions (pour le Luthérien: le Catéchisme de Heidelberg; pour le Réformé: la Confession d'Augsbourg, le Petit et le Grand Catéchisme). En plus de cela, on attend du candidat qu'il travaille une œuvre dogmatique d'une certaine importance.

Le candidat doit se constituer une connaissance approfondie des «Weltanschauungen» du temps présent. Il doit s'efforcer de se familiariser avec la vie ecclésiale de sa province.

Le candidat doit beaucoup apprendre par cœur, de préférence, beaucoup de passages de la Bible dans la version de Luther, au minimum trente chants du psautier, le Petit Catéchisme, respectivement les questions les plus importantes du Catéchisme de Heidelberg.

Quant au progrès de ses travaux, le candidat doit en rendre compte tant au responsable du vicariat qu'au directeur d'études.

### III. L'apprentissage du vicariat

(...) Le travail entre le pasteur et le vicaire ne peut être réalisé correctement, si les deux ne lisent pas ensemble et quotidiennement, la Parole de l'Écriture et ne soutiennent pas leur travail par la prière. Ainsi le vicaire trouvera en son pasteur un père spirituel (Seelsorger) et un frère.

### IV. Le séminaire pastoral

Dans le cadre du séminaire pastoral le candidat a pour la dernière fois une demi-année de tranquillité pour se préparer au ministère. Il y arrive maintenant avec ses premières expériences de travail pratique; il les repensera et les examinera à nouveau en communauté, avec les enseignants et les frères du séminaire.

Au séminaire pastoral, le candidat sera engagé dans un déroulement journalier strictement structuré par de solides méditations, vécues lors des recueils du matin et du soir. Il doit expérimenter l'aide d'un tel ordre pour une juste orientation de son travail et pour sa vie personnelle.

Le candidat doit durant cette période, le dimanche y compris, appartenir totalement à la fraternité du séminaire, et ne pas suivre des intérêts personnels. Il doit apprendre dans cette communauté quotidienne mue par la prière, par le culte et par le travail, à garder une bonne fraternité; il doit également être prêt à rendre à ses frères tout service, même le plus humble.

Au séminaire avec les frères comme avec les enseignants, il doit arriver à une communion où la relation d'aide dont il a besoin et qu'il recherche, soit centrale. Il doit pouvoir savoir que, dans cette perspective, enseignants et frères se tiennent à chaque moment à sa disposition.

L'approfondissement des Saintes Écritures, Ancien et Nouveau Testaments, sera au centre de son travail. Devenir adulte dans les Saintes Écritures doit être le but du pasteur évangélique. L'étude des confessions de foi lui servira d'équipement pour le combat de l'Église.

Prédication et catéchèse devront être travaillées et sérieusement discutées. Une introduction au travail de la relation d'aide sera spécialement importante.

Le temps du séminaire doit être, en dépit du travail, un temps de recueillement silencieux, en vue du ministère que le candidat doit être prêt à accepter au moment de l'ordination.

# Existence en fraternité selon Dietrich Bonhoeffer

par Heinz Rügger (1)

« Notre vie devrait être différente » ; c'est là une des rares constatations sur laquelle, de par le monde, les hommes s'accordent aujourd'hui. Ce point de vue s'est imposé tant dans la société que dans les milieux ecclésiastiques et a conduit à plus d'une esquisse, à plus d'une tentative de vie alternative. Toute une série d'associations fraternelles et d'essais chrétiens de vie communautaire durant ces dernières décades, témoignent d'une nouvelle aspiration à un exister plus crédible – notre chrétienté protestante occidentale n'est pas à ce titre à la traîne. C'est ainsi que les pensées de Dietrich Bonhoeffer sur la vie en fraternité (*das bruderschaftliche Leben*) – telles qu'elles sont connues dans son écrit publié en 1939 : *De la vie communautaire* (2) – ont exercé une force attractive incomparable, constamment renouvelée.

Autant son expérience d'une existence fraternelle a été et sera accueillie avec enthousiasme par nombre de lecteurs – avec combien de mécompréhension et d'abus, comme toujours ! – autant le Bonhoeffer du *De la vie communautaire* a été médité de manière critique et avec hostilité par des théologiens protestants surtout. En 1936 déjà, Karl Barth, dérangé qu'il était par le relent d'un « eros » et d'un « pathos » conventuel, craignait que la tentative de Bonhoeffer de vivre en fraternité, puisse être un « retour aux marmites de viande égyptiennes » (3), une simple variation du vieux thème que Barth entendait déjà entonner par les socialistes religieux, par les piétistes de Wuppertal et par le mouvement d'Oxford, Emil Brunner y compris. Barth demeura donc sur l'expectative, interrogeant ouvertement, tandis que Hanfried Müller, dans sa première présentation globale de la théologie de Bonhoeffer

---

(1) Cet article a été publié en 1982 par la revue « Theologische Beiträge », pp. 101 à 120. Il a été traduit de l'allemand par Serge Carrel. Afin de rendre le texte plus lisible, il s'est permis de l'alléger de quelques notes de moindre importance.

(2) D. Bonhoeffer, *De la vie communautaire*, Cerf-Labor et Fides, Paris-Genève, 1983.

(3) Cf. le troisième échange épistolaire entre Barth et Bonhoeffer. D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, Centurion-Labor et Fides, Paris-Genève, 1970, pp. 309-314.

(1956), qualifiait simplement le *De la vie communautaire* de chemin qui ne mène nulle part (4).

En vue d'une prise en compte théologique sérieuse des réflexions et expériences communautaires de Bonhoeffer, je considère toujours la prise de position de Ernst Feil comme pertinente: «deux choses sont claires: d'une part l'essai de Finkenwalde ne peut être simplement transposé dans notre aujourd'hui; d'autre part, le désir exprimé dans cette démarche n'a pas été compris et pris en charge convenablement» (5).

Loin de Bonhoeffer l'intention d'élaborer une théologie globale de l'existence en fraternité. «Plutôt que d'offrir des solutions toutes faites, la théologie actuelle s'efforce de parvenir à une compréhension nouvelle» (6), telle est l'affirmation qui retentit au début de son cours d'ecclésiologie qui fut professé durant le semestre d'été de 1932. Ces nouvelles perspectives, Bonhoeffer ne les a pas cherchées ou trouvées dans les «bistrot» estudiantins, ni même en chaire, mais bien plutôt dans le combat de l'Eglise, dans le chemin qui part de la réalisation pratique de nouvelles perspectives et qui mène à la réflexion des expériences déjà réalisées, dans cette confrontation riche en tensions entre la pratique et la théorie (7). Ainsi les nouvelles perspectives contenues dans le *De la vie communautaire* ne sont pas un programme, mais un rapport qui fait suite à un essai de vie en fraternité. Elles désirent n'être qu'une contribution particulière à la question générale de la vie ecclésiale et de l'existence chrétienne, une sorte d'aide pour éclairer une mise en pratique.

Lorsque E. Feil considère la prise en compte du propos sur l'existence en fraternité comme un devoir non élucidé, donc placé encore devant nous, il fait part ainsi d'un problème herméneutique. Comment les perspectives et les expériences de Bonhoeffer – que lui-même, consciemment, voulait savoir comprises dans leur radical assujettissement au temps et à un contexte – peuvent-elles devenir pour nous provocation et soutien, dans une situation qui ne peut sans autre être comparée à celle du combat de l'Eglise dans le courant des années 30? Deux points de vue me paraissent importants:

1. Bonhoeffer écrit en 1940 dans une circulaire:

«*Nous ne ressentons pas la guerre présente comme un radical changement de notre vie, mais plutôt comme une épuration de notre exis-*

---

(4) *Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die «societas» in D. Bonhoeffers theologischer Entwicklung*, Leipzig, 1966, p. 244.

(5) *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, Kaiser-Grünwald, München-Mainz, 1971.

(6) D. Bonhoeffer, *La nature de l'Eglise, Labor et Fides*, Genève, p. 23.

(7) Cf. E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, p. 13.

tence dans le monde... La guerre rend tout ce qui est déjà là sans elle et avec elle, imprévisible pour nous tous qui aimerions cependant volontiers dominer tout cela...» (8).

Bonhoeffer s'est heurté au sens d'une existence en fraternité, dans un temps où les structures fondamentales de notre réalité ne se sont pas tant modifiées, mais sont plutôt apparues dans une plus grande clarté, où de nouvelles questions n'ont pas été posées, mais d'anciennes ont surgi dans toute leur acuité en nos consciences. Alors, puissent les vues et le vécu de Bonhoeffer aiguïser aujourd'hui notre regard face à notre propre situation, dans laquelle une grisaille nébuleuse rend facilement tous les contours indistincts et nous enlève la capacité de percevoir ce qui importe véritablement !

2. Pour comprendre convenablement les perspectives de Bonhoeffer, ses déclarations sur la vie en fraternité doivent s'inscrire dans le développement global de sa théologie. Une prise en compte sérieuse du fil conducteur présidant au développement de sa pensée, qui de *Sanctorum Communio* via le *De la vie communautaire* mène aux lettres de captivité dans *Résistance et soumission*, peut nous aider à prolonger, et pas seulement de manière arbitraire – comme cela s'est malheureusement produit fréquemment dans l'interprétation de Bonhoeffer –, la ligne qui par-delà les écrits de Bonhoeffer débouche jusque dans notre présent. Un tel prolongement de la ligne dessinée par Bonhoeffer, cet essai ne peut y contribuer qu'à titre de prémices ; car, en accord avec son objet, toute avance ne se fera ici que par une recherche commune qui conjuguera une théorie éprouvée et une pratique risquée. C'est à ce but que les réflexions suivantes aimeraient stimuler et encourager.

## I. L'ecclésiologie de Bonhoeffer : *sanctorum communio* comme communauté concrète

Le désir théologique de Bonhoeffer, dès son temps d'étude jusque dans ses derniers jours de prison, fut d'aspirer à prendre en compte dans la réalité empirique de notre monde la réalité de la révélation en Jésus-Christ, découverte de manière nouvelle par la théologie dialectique. De plus, Bonhoeffer part de la constatation fondamentale que la révélation de Dieu a une forme sociale ; c'est pour cette raison que ses pensées se meuvent continuellement dans un horizon ecclésiologique. Son premier ouvrage *Sanctorum communio* (1927) (9) aborde le thème de l'Eglise

---

(8) D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Textes réunis par E. Bethge, Kaiser, München, 1958-1974. II, p. 570.

(9) *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Sociologie der Kirche*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1969.

tout comme son dernier travail qui demeura inachevé et fut rédigé dans une cellule de prison (*Ebauche d'une étude*, 1944 [10]).

Avec sa thèse, Bonhoeffer a posé le fondement d'une théologie globale de la «socialité», qui dépasse largement le cadre de l'ecclésiologie. Sa pensée part de l'intention sociale de tous les principes chrétiens fondamentaux ; elle assimile cela de sorte que des concepts théologiques ne se donnent à connaître que placés et accomplis dans une sphère sociale propre (11).

Ses déclarations théologiques visent à constater dans l'Eglise empirique concrète, toujours sujette à l'imperfection, la réelle présence de Dieu dans la foi. Bonhoeffer étaye cela à l'aide d'abondants prolégomènes de philosophie sociale et de sociologie, dans lesquels il développe l'indissociable interdépendance entre les concepts de personne, de communauté et de Dieu. Dans la relation Je-Tu, considérée comme le rapport fondamental du point de vue social, ontique et éthique, Dieu veut se laisser trouver par l'homme, vu que le Tu de l'autre est pour moi l'image du Tu divin lui-même. En son être intellectuel et spirituel l'homme est orienté vers la socialité, il est imbriqué dans la socialité ; individualité et socialité n'existent donc qu'en relation étroite l'une avec l'autre et l'une dans l'autre, sans pour autant que l'un de ces concepts ne sursume l'autre. L'être personnel et l'être social sont de même provenance et se tiennent l'un à l'égard de l'autre dans un rapport d'équivalence complémentaire.

L'humanité en Adam, inscrite dans un ordre relationnel, est cependant divisée par le péché en une multiplicité de personnes isolées les unes des autres, et d'individualités autonomes qui se réalisent aux dépens des autres. Ce n'est que par le Christ que cette solitude de l'homme pécheur, résidant dans le péché en tant que force destructrice de communion, est surmontée. En Christ, Dieu se révélait comme amour réconciliateur et créait une nouvelle humanité : l'Eglise comme «*sanctorum communio*». La thèse fondamentale de Bonhoeffer est la suivante : «le Nouveau Testament connaît une forme de révélation : Christ existant en tant que communauté (12).» A l'aide de cette formule, Bonhoeffer décrit «la signification sociale du Christ qui n'est présent que dans l'Eglise (13)», et qui détermine en même temps l'Eglise comme la volonté nouvelle de Dieu avec les hommes.

Dans l'agir modèle du Christ, la révélation de Dieu est devenue complètement réalité, elle est l'Eglise déjà réalisée. Dans l'histoire, elle n'est

---

(10) D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, Labor et Fides, Genève, 1973, pp. 387-391.

(11) Cf. *Sanctorum communio*, p. 7.

(12) *Sanctorum communio*, p. 92 et p. 96. A l'origine de cette formule, une phrase de Hegel que Bonhoeffer a modifiée. Cf. *Sanctorum communio*, p. 137 et p. 144 ; Cf. aussi E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, Labor et Fides, Genève, 1969, p. 76.

(13) *Sanctorum communio*, p. 266.

actualisée que par l'action de l'Esprit Saint qui se sert à cette fin de la Parole. «Le Saint-Esprit est Esprit proclamateur, il est Parole (14).» «Ce n'est que par la Parole que l'Esprit peut agir (15).» Christ lui-même est présent dans la Parole mue par l'Esprit, il crée dans les hommes la foi et l'amour; il les transplante ainsi dans la communion d'E(es)prit de la *sanctorum communio*. La structure de la révélation de Dieu en Christ est alors celle d'une communauté nouvelle, et les rapports sociaux des membres individuels entre eux sont déterminés par leur participation à la prêtrise substitutive du Christ. Chacun a besoin de son frère comme prêtre (16) et chacun doit devenir pour son frère, en vertu de son association à l'Eglise, un Christ; Bonhoeffer reprend ici la formule de Luther (17). Sans un frère, Christ ne veut pas se donner à moi. Christ n'est jamais sans son corps, la communauté. Précisément dans mon rapport à mon frère il devient clair pour moi, que mon salut reste «*justitia aliena*» et qu'il vient à moi de l'extérieur. Dans le frère qui devient prêtre pour moi, l'«*extra me*» du salut apparaît comme «*pro me*» (18).

L'être de l'Eglise en tant que communauté et communion d'esprit se laisse doublement déterminer. Tout d'abord, il est caractérisé par l'imbrication structurelle et instituée par Dieu de la communauté et de ses membres. Où que puisse se trouver un membre de la communauté, à cet endroit toute la communauté est présente. Dans un état de profonde solitude le croyant vit dans un «champ de force» de la communauté, champ qui est invisible, mais non moins réel. Et là où la communauté en tant que corps de Christ est présente, là se trouve aussi le Christ lui-même et en lui Dieu. Parce que la communauté, en tant que corps, mène une vie à laquelle tous les membres participent, elle est le fondement et la force pour toutes les vies chrétiennes individuelles. Chacun dans la communauté se doit totalement et complètement à la communion, de laquelle il reçoit sa vie. La «*sanctorum communio*» est ainsi une communion caractérisée par la relation d'aide et le sacerdoce (*seelsorgerlich-priesterlich*). Bonhoeffer peut dire, grâce à un emprunt à la doctrine catholique du *Thesaurus*, qu'en raison du «*meritum*» du Christ, les «*merita*» des frères me sont échus comme aide et qu'ils comblent ainsi ma propre indigence (19). La vie de la communauté consiste en un «supporter» réciproque selon Galates 6,2 et également dans le fait que nous jouissons du Christ et de tous les saints – comme Luther le dit à propos de la Cène (20).

(14) D. Bonhoeffer, *La nature de l'Eglise*, Labor et Fides, Genève, 1972, p. 61.

(15) *Sanctorum communio*, p. 108.

(16) D. Bonhoeffer, *La nature de l'Eglise*, p. 77.

(17) Cf. *ibidem*.

(18) *Ibidem*, pp. 55 s.

(19) D. Bonhoeffer, *De la nature de l'Eglise*, p. 82.

(20) M. Luther, «Un sermon sur le très vénérable sacrement du saint et véritable corps du Christ et sur les confréries», in *Œuvres*, tome 9, Labor et Fides, Genève, p. 28.

Secundo l'Eglise est caractérisée par l'engagement actif des membres les uns à l'égard des autres (21), engagement qui comporte trois facettes :

a) Un travail plein d'abnégation dans les affaires quotidiennes. A la lumière de l'affirmation fondamentale de 1 Co 12,7 – tout doit servir à l'utilité commune – les membres individuels sont tenus de déployer dans la communauté toute la force dont ils lui sont redevables. « Toute capacité matérielle, intellectuelle ou spirituelle, n'a rempli son but que dans la communauté (22). »

b) L'intercession. En elle réside, selon la volonté de Dieu, la possibilité pour les membres de la communauté de participer activement à l'œuvre de salut du Christ (23), en confiant d'autres hommes à la volonté gracieuse de Dieu afin de pénétrer ainsi toujours plus profondément dans la communauté d'amour de la «*sanctorum communio*».

c) Le pardon des péchés. Là où le péché est reconnu et pardonné, l'absolution transporte l'homme, incapable de communion en tant que «*cor curvum in se*», hors de son isolement dans la communion des saints, c'est-à-dire dans la communion avec Dieu et avec les hommes réconciliés en Christ. L'homme marqué par le péché est entraîné à nouveau dans le courant vital de la fréquentation communautaire, et il est libéré afin de découvrir dans son frère un don, l'amour même de Dieu. Dans la consolation du pardon et dans la parole de justification mue par l'Esprit, l'autre trouve le salut dans un horizon à la fois personnel et social. Le pardon en effet reconstruit des rapports de communion détruits. La parole de justification dans laquelle le Christ lui-même est présent, a toujours des «*composantes ecclésiales et sociales*» (24) : c'est une parole rapportée à la communauté. Elle est prononcée dans la communauté – le plus distinctement dans la confession privée (25) – et crée une communauté toujours neuve.

Il ne s'agit pas ici de l'Eglise en tant qu'institution de salut ou communauté invisible d'âmes, mais bien plutôt de la communauté mue par l'Esprit, réelle dans la foi et dans l'amour, comme elle ne peut être trouvée que dans l'Eglise empirique et concrète. Le principe constitutif de cette Eglise est la parole de Dieu au travers de laquelle l'Eglise devient ce qu'elle est : lieu de la présence de Dieu parmi les hommes, espace du

---

(21) D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio*, p. 127.

(22) *Ibidem*, p. 132.

(23) Cf. A. Altenähr, *Dietrich Bonhoeffer – Lehrer des Gebets. Grundlagen für eine Theologie des Gebets bei D. Bonhoeffer*, Echter, Würzburg, 1976, p. 234.

(24) G.L. Müller, *Für andere da. Christus – Kirche – Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt*, Praderborn, 1980 (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd 44), p. 222.

(25) Bonhoeffer tenait pour désirable la réinstauration de la confession privée, puisqu'elle rend sensible et saisissable la nature chrétienne de la communauté, de façon particulièrement claire et existentielle. Cf. *Sanctorum communio*, p. 187 et p. 271 (note 1).

devenir-homme de l'homme dans une imbrication indissoluble de la personnalité, de la socialité et de la communion avec Dieu (26).

## II. Le passage du phraséologique au réel

Les pensées de Bonhoeffer dans son *sanctorum communio*, malgré son intention de mieux percevoir l'Eglise avec l'aide de la sociologie, demeurent bien abstraites et reflètent le milieu socio-ecclésial de son auteur : la faculté berlinoise de théologie, relativement peu touchée par la vie quotidienne de l'Eglise, et la famille aristocratique de Bonhoeffer.

Cela se modifia bientôt, lorsque, après son vicariat à Barcelone – où il rencontra une communauté d'Allemands expatriés, peu intéressés à la vie ecclésiale –, après l'habilitation et une année d'étude aux Etats-Unis, Bonhoeffer entra dans la vie professionnelle, pour lui le service de l'Eglise. Ce passage à la deuxième grande phase du développement théologique de Bonhoeffer (1931-1932), Ulrich Duchrow – en précisant une formule d'E. Bethge (27) – le décrit comme le tournant du théologien au chrétien dans la communion de l'Eglise combattante, l'«ecclesia militans» (28). Ce que Bonhoeffer avait formulé théoriquement jusqu'alors, devint pour lui, dans la rencontre avec le Sermon sur la Montagne, connaissance existentielle et libératrice : «La vie d'un serviteur de Jésus-Christ doit appartenir à l'Eglise» (29). Après une courte période où Bonhoeffer cumule les fonctions pastorale et professorale (privat-docent), il se retire de l'université en 1933 afin de s'engager pleinement dans l'Eglise et pour l'Eglise ; il devient pasteur de l'Eglise Confessante naissante et collaborateur œcuménique dans le cadre de l'Alliance mondiale, tout en participant aux activités du Conseil œcuménique pour un christianisme pratique (30). Ce déplacement d'intérêt, marqué par l'abandon de l'ecclésiologie académique pour aborder la question du renouvellement de l'Eglise et de la fonction pastorale. Bon-

---

(26) Cf. E. Lange, Kirche für andere. Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart, *Ev. Th.* 27 (1967), pp. 513-546, voir plutôt p. 519.

(27) E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, p. 172.

(28) U. Duchrow, Kann Bonhoeffers gelebte Lehre von der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland rezipiert werden? in *Schöpferische Nachfolge* (Festschrift für H.E. Tödt), éd. par Chr. Frey et W. Huber, Heidelberg.

(29) Tiré d'une lettre à une connaissance, *Gesammelte Schriften*, VI, p. 368.

(30) En 1931, Bonhoeffer fut désigné à Cambridge comme l'un des 3 secrétaires internationaux de jeunesse de l'Alliance mondiale pour un amical travail international des Eglises. En 1934, il reçut encore à Fanö le statut d'un «consultative and coopted member» du Conseil œcuménique du christianisme pratique (Life and Work). E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, pp. 164 ss, pp. 199 ss, pp. 326 ss.

hoefler le décrira plus tard, rétrospectivement, comme un renoncement «au verbalisme en faveur de la réalité» (31). Cette volte-face valut à Bonhoeffer des souffrances et des doutes à propos de son Eglise: il la voyait enlisée dans une crise totale et mortelle (32).

Au semestre d'été de 1932, lorsque Bonhoeffer professe un cours sur la nature de l'Eglise, il commença avec un inventaire critique, dépourvu de ménagement:

*« Dieu est tombé dans la détresse avec l'Eglise d'aujourd'hui. L'Eglise est le lieu où Dieu parle, où il est présent pour nous. Celui qui passe à côté de l'Eglise, passe à côté de Dieu... Mais l'Eglise actuelle ne se prend pas au sérieux à ce point (33).*

Bonhoeffer médita sur cette Eglise qui ne se prenait pas réellement au sérieux et la caractérisa par le qualificatif de «sans lieu» (ortslos):

*« Puisqu'elle veut être partout, elle n'est nulle part. Insaissable, elle est devenue, pour cette raison, inattaquable. A aucun moment et en aucun lieu, elle n'est entièrement elle-même. Elle n'existe que sous divers déguisements. Elle s'est identifiée au monde sans que celui-ci l'ait payée de retour... D'autre part, la perte de ce lieu spécifique vaut à l'Eglise de ne se trouver plus que dans les lieux favorisés du monde... Elle s'est installée dans les solennités laïques, ce qui a abouti à un sécularisme (Weltlichkeit) radical (34). »*

Ce que Bonhoeffer rencontra dans l'Eglise de Vieille-Prusse et dans le mouvement œcuménique fut l'Eglise de la grâce à bon marché sans «Nachfolge» (suivance), dans laquelle la bonne nouvelle de la justification du pécheur dans le monde, était pervertie en justification du péché et du monde (35).

*« L'Eglise devient l'exceptionnel par rapport à la vie quotidienne elle devient solennité... On attend de l'Eglise qu'elle fasse diversion, qu'elle approfondisse, qu'elle élève... L'Eglise fait ce qu'attend d'elle l'homme quotidien dans le désir intense de s'élever au-dessus de lui-même. Ici elle se sent indispensable (36). »*

La critique de Bonhoeffer s'adresse à l'Eglise et à la religion qui se retirent du tout de la réalité quotidienne du monde, pour se cantonner dans des cercles soi-disant particulièrement ecclésiaux et religieux.

---

(31) D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, Labor et Fides, Genève, 1973, p. 284.

(32) Cf. un écrit de 1932; *Gesammelte Schriften*, I, p. 163: «Si quelqu'un voulait affirmer qu'il n'a jamais douté de l'Eglise, qu'il se demande alors si il a vraiment cru à l'Eglise.»

(33) D. Bonhoeffer, *La nature de l'Eglise*, p. 21.

(34) *Idem*, p. 23-25, *passim*.

(35) Cf. D. Bonhoeffer, *Le prix de la grâce*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1967<sup>2</sup>, p. 17.

(36) D. Bonhoeffer, *La nature de l'Eglise*, p. 27.

*« Si la religion, fût-elle chrétienne, s'accommode de ce caractère d'exception, Dieu pas... L'idée de Dieu ne prête pas à l'organisation de solennelles cérémonies. Car le Créateur revendique et pénètre la réalité dans toutes ses dimensions... Eglise et communauté se trouvent là où la parole de Dieu concernant la réalité entière est entendue et crue, où on lui obéit (37). »*

L'Eglise qui est devenue, au travers de la perte de sa propre identité, familière des endroits privilégiés du monde – c'est-à-dire mondaniisée – perd la vraie mondanité (Weltlichkeit) fondée dans le devenir-homme du Christ. La vraie mondanité consisterait pour l'Eglise :

*« à renoncer à tout privilège et à toute forme de propriété, exception faite de la seule parole du Christ et du pardon des péchés. Ses arrières, assurés par le Christ et par le pardon des péchés, la rendent libre de céder tout le reste » (38).*

Mais justement, cette parole du Christ, l'Eglise ne pouvait ni l'entendre, ni la dire. En cela – c'est ce que devait constater avec effroi Bonhoeffer – résidait la raison la plus profonde de la crise de l'Eglise. Par l'éloquence brillante de ses communications et par ses résolutions œcuméniques, l'Eglise était devenue sans voix ; et où elle parlait, sa parole se révélait impuissante et non crédible. Théologiquement, il était clair pour Bonhoeffer que la parole de l'Eglise, s'inscrivant comme Evangile et commandement, était et devait être la parole du « Christus praesens ».

*« En tant que parole procédant du plein pouvoir du Christ présent, la parole de l'Eglise doit être, aujourd'hui et ici, une parole authentique et contraignante... Il est manifeste que la proclamation de l'Evangile comme celle du commandement, ne revêt de plein pouvoir que lorsqu'elle est absolument concrète. Sinon, l'Eglise proclame ce qui est universellement connu, humain, impuissant et mensonger (39). »*

Paradoxalement, à côté de ce point de vue, Bonhoeffer était convaincu que l'Eglise ne pouvait pas dire cette parole concrète. Face au problème du « caractère concret dans la prédication » (40), il reconnaissait que son Eglise était placée sous la colère et la punition de Dieu.

Si la pensée théologique de Bonhoeffer, dans le courant de 1932, était marquée par la question du commandement concret, il s'occupa en 1933-34 – au moment où le combat de l'Eglise éclatait – avant tout de la relation entre le commandement bienveillant de Dieu et l'action obéissante de l'homme y répondant dans la « Nachfolge ». Un nouvel

---

(37) D. Bonhoeffer, *La nature de l'Eglise*, p. 28.

(38) *Ibidem*, p. 92.

(39) D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, p. 66.

(40) D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, I, p. 34.

aspect de la crise dans l'Eglise et dans le mouvement œcuménique surgit. Au lieu d'oser des actions courageuses et libératrices, mues par l'obéissance croyante, les théologiens et les prélats responsables de l'Eglise persévéraient dans la problématisation et la réflexion sur la parole de Dieu. « A la place de l'action simple apparaît une pensée double (41). » Face à cela, la conviction de Bonhoeffer était la suivante : seul le croyant est obéissant et seul celui qui obéit croit (42). Bonhoeffer attendait cette obéissance dans le combat de l'Eglise et de la part du mouvement œcuménique. Elle devait se manifester au travers d'une prise au sérieux inconditionnelle du commandement de paix, qui émane de Dieu et qui est contenu dans le Sermon sur la Montagne. Dans les deux cas, il vit, déçu, comme la chrétienté prenait peur devant un simple acte d'obéissance et comme, ensuite, elle s'empêtrait toujours plus dans l'impuissance et la servitude.

La critique de Bonhoeffer était radicale. Il diagnostiqua pour son Eglise une maladie fatale. En 1931, il lui apparut déjà que « la grande agonie du christianisme était là » (43). Une année plus tard, lors d'une conférence œcuménique, il invita à cerner lucidement la mort de l'Eglise dans le monde (44) ; c'est en 1934 que sa conviction se renforçait : « en Occident, c'en est fini du christianisme – en tout cas sous sa forme et dans son interprétation présentes (45). »

Ce virage du phraséologique au réel conduisit Bonhoeffer à critiquer fondamentalement l'Eglise, et par-delà cependant, à chercher une nouvelle forme et une nouvelle interprétation du christianisme. Celle-ci devait être quelque chose d'essentiellement différent de ce qu'était l'Eglise confessante, dans laquelle d'ailleurs Bonhoeffer, de par sa radicalité sans compromission, se sentait de plus en plus isolé. Dans le courant de 1932, cette recherche le mena aux premières expériences de vie ordonnée spirituellement en compagnie d'étudiants ; quelque temps plus tard, il jeta les plans d'une communauté de vie œcuménique, chrétienne et pacifiste dans l'esprit du Sermon sur la Montagne. Il écrivit mi-janvier 1935 à son frère Karl Friedrich :

*« La restauration de l'Eglise viendra certainement d'un nouveau type de monachisme, qui n'a en commun avec l'ancien que le caractère sans compromission d'une vie selon le Sermon sur la Montagne, dans la voie de l'obéissance au Christ. Je crois que le temps est venu de rassembler des hommes en vue de cela (46). »*

---

(41) D. Bonhoeffer, *Le prix de la grâce*, p. 39.

(42) Cf. *Ibidem*, p. 29.

(43) D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, I, p. 61.

(44) *Ibidem*, I, p. 163.

(45) *Ibidem*, II, p. 158.

(46) D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, III, p. 25.

Trois mois plus tard, Bonhoeffer commença à réunir à Zingst et ensuite à Finkenwalde de jeunes théologiens en vue de ce nouveau type de vie conventuelle et fraternelle.

### III. Aspects d'une existence en fraternité

#### *La fraternité, réalisation exemplaire d'un être en communauté*

La «vita communis» vécue au séminaire pastoral de Finkenwalde, ne se comprend ni comme un mouvement interne à l'Eglise, ni comme un ordre religieux, ni comme une société, ni comme un «collegium pietatis» mais plutôt «comme une partie de l'Eglise chrétienne, une, sainte et universelle» qui partage «dans ce qu'elle fait et ce qu'elle souffre, la détresse, le combat et la promesse de l'Eglise tout entière» (47). La communauté de Finkenwalde était un essai en vue de donner une réponse à la misère de toute l'Eglise, qui ne savait plus, en tant qu'Eglise «sans lieu» (ortslos) dispensatrice de la grâce à bon marché, ce qu'était la vie chrétienne. «La misère de notre Eglise se révèle chaque jour un peu plus clairement sous la forme de cette seule question: comment pouvons-nous, à notre époque, vivre en chrétiens?» (48). Toute réponse ne pouvait être fournie «de manière abstraite, mais uniquement au travers d'une vie ensemble, concrète et simple, au travers d'un faire mémoire communautaire des commandements» (49). Bonhoeffer tient ainsi à vivre la communauté de façon exemplaire et représentative avec un petit groupe, en toute radicalité et sans compromission, dans une Eglise qui refuse l'obéissance et la «Nachfolge». De plus, il s'agit pour lui de prendre au sérieux la présence de Dieu dans sa Parole et dans l'Eglise, corps du Christ, afin de contribuer sur ce chemin au renouvellement de toute l'Eglise. Cette expérience communautaire était pour Bonhoeffer le fruit d'une décennie de réflexion théologique sur l'Eglise, et la conséquence constructive de sa critique impitoyable de celle-ci. C'était un essai de redécouvrir, dans un protestantisme libéral et étatique, le caractère contraignant de l'Eglise visible, caractère largement oublié par ailleurs. Ainsi le *De la vie communautaire* se donne à comprendre comme la concrétisation (et la modification) des réflexions sur l'ecclésiologie et la socialité, émises dans *Sanctorum communio*.

---

(47) D. Bonhoeffer, *De la vie communautaire*, p. 33.

(48) D. Bonhoeffer, *Le prix de la grâce*, p. 22.

(49) Texte écrit en 1935. D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, II, p. 449.

La signification théologique de la vie en fraternité peut être mise à jour sous trois points de vue :

1. Vérité et existence. Pour Bonhoeffer il était clair déjà depuis sa thèse que la vérité, comme réalité de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, n'était pas une idée abstraite, ni uniquement une pensée théologique, mais qu'il s'agissait là d'une grandeur sociale, éthique et personnelle. La vérité est rapportée à la socialité et elle n'advient qu'en communauté. En tant qu'elle advient, la vérité se crée une forme propre d'existence qui s'appelle alors « Nachfolge ». Ce n'est pas par une libre recherche, ni par une démarche objectivante et scientifique, que la vérité se laisse trouver, mais uniquement dans une tentative de vivre librement sur le chemin de l'obéissance (Nachfolge), dans la fraternité contraignante de ceux qui obéissent. « *Ce n'est que dans la vie que l'on connaît la vérité* » (50), prêcha une fois Bonhoeffer alors qu'il était jeune privat-docent. Pour cette raison, une réponse à la crise de l'Eglise ne pouvait être trouvée que dans une écoute communautaire de la Parole de Dieu, et dans un exercice, communautaire et concret, de l'obéissance (Gehorsam) à l'égard des commandements de Dieu. La connaissance de la vérité et la mise en pratique existentielle se côtoient dans un rapport indissoluble et réciproque, comme la foi et l'obéissance, comme l'écoute et l'agir. C'est pourquoi la vie communautaire et le travail théologique étaient, pour Bonhoeffer, les parties d'une existence théologique, des parties équivalentes qui influaient l'une sur l'autre (51).

2. Triomphe sur l'individualisme. Si Bonhoeffer avait déjà fondé et développé dans *Sanctorum communio* l'imbrication des concepts de socialité et de personnalité du point de vue de la philosophie sociale et de la théologie, il mena dans son cours d'ecclésiologie de l'été 1932, à partir de sa théologie de la socialité, une attaque mordante du processus d'individualisation, dans lequel il voyait le mal endémique de la théologie protestante (52). La théologie n'était pas pour lui l'opinion privée d'un individu sur Dieu, mais bien plutôt un processus de connaissance sur l'être réel de l'Eglise, qui précède tout connaître. Le penser théologique n'existe que dans la communauté (Gemeinschaft) et en référence à elle (53). Cette perspective épistémologique conduisit Bonhoeffer à une tentative de vie communautaire et fraternelle. Bethge a décrit la vie communautaire à Finkenwalde, comme un « coup dur porté à la compréhension traditionnelle du pastorat en paroisse, qui avait conservé pendant des siècles son caractère particulièrement individualiste » (54).

---

(50) Prédication sur Jean 8,31 s (1932). D. Bonhoeffer. *Gesammelte Schriften*, IV, p. 143.

(51) Cf. D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, II, p. 285. (1935); I, p. 269. (1936/1937): « *Le gain le plus appréciable de notre temps de séminaire réside dans l'étroite vie ensemble d'une fraternité de théologiens.* »

(52) Cf. D. Bonhoeffer, *La nature de l'Eglise*, pp. 20 ss, pp. 68 ss, pp. 89 ss.

(53) Cf. *ibidem*, pp. 37 ss.

L'existence fraternelle consiste pour Bonhoeffer en un refus de l'individualisme prédominant dans le protestantisme, et en une prise au sérieux de la présence de Dieu dans la communion des frères.

3. Triomphe sur le retrait dans une sphère religieuse de la totalité du réel. La vie de fraternité était l'alternative de Bonhoeffer face à une Eglise qui, du tout de la réalité quotidienne, s'était retirée dans le domaine strictement religieux des cérémonies ecclésiales. Si Dieu revendique la réalité totale dans toutes ses dimensions, la communauté des croyants doit aussi observer «une communion (Gemeinschaft) de vie totale, englobant tous les domaines de l'existence» (55). Ainsi la communauté devient un témoignage vivant à l'humanité incarnée de Jésus (56). La communauté de vie est un témoignage de l'incarnation et un refus de tous les docétismes christologiques et ecclésiologiques. Il est clair que, avec l'existence en fraternité, Bonhoeffer n'a pas en vue uniquement un style de vie particulier pour des moines ou des pasteurs en herbe, il pense ici à une réalité d'une haute signification pour l'Eglise en général. Il affirme expressément :

*«... Avec le baptême, l'espace de la vie collective des membres du corps du Christ est ouvert sans restriction dans toutes les circonstances de la vie à tout baptisé. Quiconque accorde à un frère baptisé la participation au culte mais, dans la vie quotidienne, lui refuse la communion (Gemeinschaft), ...se rend coupable à l'égard du corps même du Christ» (57).*

Bonhoeffer affirma constamment dans le «Kirchenkampf» que l'Eglise est plus qu'un espace de prédication – comme cela correspondait au penser traditionnel de la Réforme –, plus également qu'un espace de l'ordre – comme cela avait été annoncé par le Synode confessant de Dalhem en 1934 –; l'Eglise devait être comprise comme espace de vie entre frères, ouvert jusqu'aux choses quotidiennes du monde.

En tant que forme d'existence qui surmonte l'individualisme et le retrait dans des compartiments de la réalité, la fraternité pour Bonhoeffer n'avait rien à voir avec une fuite hors du monde, dans un isolement monacal. Au contraire il s'agissait pour lui «de la concentration intime en vue du service vers l'extérieur» (58). Et cet «extérieur» désignait la situation de combat de l'Eglise confessante, durant le troisième Reich. Une île de la contemplation, la vie fraternelle à Finkenwalde n'était nullement cela, mais plutôt une «communauté de services qui produit la

---

(54) E. Bethge, *Bonhoeffer: Exile and Martyr*, Collins, Londres, 1975, p. 53.

(55) D. Bonhoeffer, *Le prix de la grâce*, p. 190.

(56) *Ibidem*, p. 191.

(57) D. Bonhoeffer, *Le prix de la grâce*, p. 192.

(58) D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, II, p. 449 (1935); VI, p. 377 (1936).

résistance» – pour parler avec Day (59) – ou quelque chose comme un «groupe contemplatif prêt au combat» – comme Duchrow le pense (60).

Du point de vue de la vie intérieure, la fraternité se révèle comme une communauté apte à la relation d'aide (61); face au service vers l'extérieur, la fraternité est à comprendre comme le contexte et le moyen de la prédication.

### *La fraternité, communauté apte à la relation d'aide*

A Finkenwalde Bonhoeffer constata «combien la plupart des frères sont vidés, voire complètement éteints en arrivant au séminaire. Vides tant sur le plan de leurs connaissances théologiques et surtout bibliques, que sur celui de leur vie personnelle» (62). Cette détresse nullement écartée par l'Eglise confessante, Bonhoeffer voulait la rencontrer. Il écrit à Barth : «Moi-même, je ne saurais hélas, mener cette tâche à bien. Mais je dirige les frères les uns vers les autres; c'est cela qui me semble le plus important» (63). Dans l'engagement fraternel des uns à l'égard des autres, les séminaristes devaient «apprendre à connaître la force et la libération qui repose dans le service fraternel et dans la vie ensemble d'une communauté chrétienne» (64). Dans la fraternité l'individu devrait devenir libre, fort et adulte, afin de résister de manière indépendante dans les combats imminents. Bonhoeffer mentionne toute une série de services fraternels dans lesquels une fraternité se révèle communion dans la relation d'aide :

1. L'écoute. Ecouter l'autre est le premier service de l'amour dont les frères sont redevables les uns aux autres. En cela ils ont part à l'œuvre même de Dieu à notre égard, car Dieu est le grand «Auditeur» (65). S'écouter l'un l'autre avec les oreilles de Dieu peut être un service plus grand que tout discours. Par une référence à la relation d'aide séculière, Bonhoeffer souligne l'importance qui caractérise la fonction d'écouter dans la relation d'aide fraternelle. Un être humain est souvent déjà aidé par le seul fait d'être écouté sérieusement.

2. Le conseil (66). Des frères peuvent s'aider mutuellement en étant

---

(59) TH.I.Day, *Conviviality and Common Sense. The Meaning of Christian Community for Dietrich Bonhoeffer*, (Diss. New York); Xerox University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1975, p. 240.

(60) U. Duchrow, *op. cit.*, p. 95.

(61) D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, p. 311.

(62) D. Bonhoeffer, *Textes choisis*, p. 310.

(63) *Ibidem*, p. 311.

(64) D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, VI, p. 376.

(65) D. Bonhoeffer, *De la vie communautaire*, p. 100.

(66) Bonhoeffer mentionne bien, dans sa correspondance l'activité de conseil, mais il s'en

là l'un pour l'autre, disponibles dans des moments où des décisions doivent être prises ; cette aide prendra la forme d'une participation conseillante à la réflexion sur l'objet en question. Dans des temps où le chemin de l'Église est marqué par la précarité, Bonhoeffer juge indispensable d'aller chercher le conseil des frères devant des décisions particulièrement importantes.

3. L'entraide active (67). Par la vie fraternelle les théologiens particulièrement, doivent apprendre à ne pas considérer leur travail comme trop important, donc à se laisser interrompre par les autres, sans soucis de perte de temps, prêts à être utiles par une aide modeste dans les affaires quotidiennes. Une telle disposition à entraider est une condition nécessaire à tout discours et à toute prédication crédibles.

4. Porter l'autre (68). La fraternité consiste en ce que des frères apprennent à se soutenir l'un l'autre dans leur particularité et dans leur péché. Porter, c'est supporter, c'est accepter l'autre au travers du ministère du pardon des péchés, mû par l'intercession. « *Une communauté chrétienne vit de l'intercession de ses membres, sinon elle meurt* » (69).

5. Le service de nos frères par le moyen de la Parole de Dieu (70). La chose la plus grande que des frères puissent accomplir l'un à l'égard de l'autre, c'est de s'attester réciproquement la volonté divine qui ordonne avec bonté, comme un appel à la foi et à l'obéissance, et de s'encourager avec insistance au pardon des péchés. Ici réside, aux yeux de Bonhoeffer, la raison la plus profonde pour que Dieu offre la fraternité chrétienne : comme êtres humains qui veulent vivre totalement de la Parole de Dieu, nous avons besoin de notre frère comme de celui qui est porteur de la parole divine de salut ; cette parole nous est transmise de l'extérieur, elle détruit toute pieuse illusion de la grâce à bon marché et nous mène à la pleine certitude du salut. La fraternité est fondée dans la doctrine de la justification, dans l'« *extra nos* » de la « *justitia aliena* ». – Une des connaissances fondamentales que Bonhoeffer redécouvrit durant le « *Kirchenkampf* » fut le fait que la foi requiert l'épreuve, celle-ci ne se produisant que dans la souffrance. Quiconque est amené à souffrir, a besoin de la consolation et de l'exhortation des frères, afin de ne pas perdre le but des yeux par sa propre indolence et à cause du doute qui naît. « *Notre certitude est complète sur ce point : ce n'est que dans*

---

—  
passe dans les réflexions systématiques sur le service fraternel dans le *De la vie communautaire*. Bonhoeffer ressentant de plus en plus l'activité de conseil comme une fuite devant le devoir, d'annoncer puissamment la Parole de Dieu dans le risque de la foi – il s'agissait pour lui de parler de manière la plus concrète possible. Cf. *Sanctorum communio*, pp. 187 ss. *La nature de l'Église*, p. 90.

(67) Cf. D. Bonhoeffer, *De la vie communautaire*, p. 100.

(68) *Ibidem*, p. 101.

(69) *Ibidem*, p. 85.

(70) *Ibidem*, p. 105.

*la communauté des frères que nous remportons la victoire...»* (71). Les lettres de cure d'âme écrites par Bonhoeffer durant les années 1935 à 1942, répètent toujours à nouveau le même appel : il faut tenir fermement à la vérité reconnue une fois et rester sur le chemin reconnu juste au sens de la parole de 2 Jn 8 : « Prenez garde à vous-mêmes, afin de ne pas perdre le fruit de vos œuvres, mais de recevoir pleine récompense » (72). Au travers du service de la parole, la fraternité en un lieu où des frères se fortifient l'un l'autre, rendra responsable et se souciera de ce que personne ne retombe en deçà de la mesure de la grâce divine et de la vérité reconnue, mesure qui a été une fois offerte à tous en commun. – A propos du service de la parole, un autre aspect est encore important pour la pensée de Bonhoeffer : dans la fraternité, chacun doit apprendre à se laisser « prendre à partie par le prochain » et à accepter également de sévères exhortations avec humilité et reconnaissance, afin de devenir soi-même plus libre et plus objectif dans ses propres prises à partie du prochain.

*« Celui dont la susceptibilité ou l'amour-propre empêche d'accepter qu'un frère lui dise franchement ce qu'il pense, ne trouve plus lui-même l'humilité nécessaire pour dire la vérité aux autres, car il a peur d'être contredit et d'avoir ainsi un nouveau sujet de se sentir froissé. Dans nos rapports avec le prochain, la susceptibilité prend nécessairement la forme de la flatterie... »* (73).

Le sommet de la connaissance et de l'expérience de Bonhoeffer résidait toutefois dans le fait que les frères invités à la relation d'aide réciproque, sont appelés à promouvoir la joie dans leur vie ensemble.

*« Les chrétiens sont quotidiennement l'un pour l'autre un motif continu de joie (1 Th 2,19; Ph 4,1). Pour quiconque a les yeux ouverts sur ses frères chrétiens, les motifs de joie ne lui manqueront jamais »* (74).

## *L'existence en fraternité, témoignage et moyen de la prédication*

Comme communauté apte à la relation d'aide, la fraternité possède un caractère de fin en soi. Elle est « *creatura verbi* », présence du Christ parmi les hommes. En même temps elle est toujours moyen en vue du but, instrument de la prédication, et cela plus particulièrement dans le cas d'une fraternité de théologiens.

Bonhoeffer était convaincu que la prédication était un devoir difficile pour le pasteur seul, que celui-ci avait besoin pour accomplir cette

---

(71) D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, II, p. 538 (1938).

(72) *Ibidem*, II, p. 535 (1938).

(73) D. Bonhoeffer, *De la vie communautaire*, p. 108.

(74) D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, II, p. 548 (1939).

tâche de l'aide et de la communion fraternelles, autant pour le contenu que pour l'exécution de la prédication.

*« Une prédication qui émane d'une fraternité pratique, vécue et éprouvée, pourra être plus concrète et plus intrépide; elle courra moins le danger de s'ensabler » (75).*

Derrière tout cela Bonhoeffer avait une autre visée. Il avait reconnu que la vie des pasteurs et le manque de clarté de l'Eglise en général sur ce qui constituait la vie chrétienne, causaient de lourds dommages à la crédibilité de la prédication. La fin d'une conférence sur l'actualisation des textes néo-testamentaires (1935) nous dit cela :

*« La véritable objection du monde à la prédication de l'Eglise ne réside plus du tout dans la compréhensibilité de ses paroles... mais dans sa crédibilité, parce qu'Eglise et pasteurs disent autres choses que ce qu'ils font, parce que l'existence du pasteur ne se différencie pas de celle du bourgeois. L'existence de celui qui proclame est tout de même le « media » de l'actualisation... Ainsi la question demeure... de savoir dans quelle mesure nous avons déjà rendu incroyable notre production orale par le simple fait de notre vie et de notre existence ecclésiale » (76).*

Comment un pasteur, qui gère de manière individualiste son ministère et qui bénéficie de tous les privilèges de la classe bourgeoise supérieure, comment doit-il annoncer l'irruption de ce royaume de Dieu qui renverse tout ordre humain de valeur? Comment rendre audible l'Évangile, lorsque l'harmonie entre le témoignage oral et le témoignage vécu révèle une dissonance aiguë? La vie du témoin ne peut sans autre confirmer le témoignage, elle peut toutefois le rendre incroyable.

C'est pourquoi la vie fraternelle sous le signe de la « Nachfolge » est exigée par la prédication, en tant que dépassement, tant de l'individualisme qui domine l'Eglise protestante, que des privilèges qui sont étroitement liés à cet individualisme. Dans *Le prix de la grâce*, Bonhoeffer reprend sa critique des privilèges de l'Eglise, déjà exprimée en 1932, et il réclame ce qui suit :

*« C'est dans un état de royale pauvreté que les messagers doivent rendre témoignage de la richesse de leur Seigneur... Les droits de l'homme qui a fait des études, les prétentions mondaines d'une condition sociale, n'ont plus aucune valeur pour celui qui est devenu l'envoyé de Jésus... La liberté des envoyés de Jésus doit se manifester dans leur pauvreté » (77).*

---

(75) D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, II, pp. 448 ss (1935). C'est pourquoi Bonhoeffer fit la proposition suivante : les frères devraient s'envoyer et lui envoyer des prédications, afin d'en discuter de façon critique.

(76) *Ibidem*, III, p. 324.

(77) D. Bonhoeffer, *Le prix de la grâce*, pp. 151 ss.

Une existence en fraternité est pour Bonhoeffer une existence solidaire dans la pauvreté; pour elle, seule la glorification de Jésus importe. Seuls les «royalement pauvres» sont libres de recevoir la débordante richesse de la domination royale de Dieu et de l'attester de façon crédible. L'importance de la vie fraternelle pour la prédication, devint particulièrement évidente à l'occasion des engagements missionnaires, organisés à partir de Finkenwalde, menés à bien par 4 frères chaque fois, en commun et en un même endroit. Dans la légitimation homilétique de ce type de mission populaire, Bonhoeffer conférait une grande importance autant à la signification de l'aide fraternelle pour la prédication – dans ce cas elle était même préparée en commun – qu'à la nécessité d'une vie et d'un agir communautaire des prédicateurs, afin d'appeler «de manière exemplaire à la responsabilité, le noyau de la communauté locale» (78).

#### IV. L'existence en fraternité et l'Eglise non religieuse pour les autres

En 1937, le séminaire pastoral à Finkenwalde fut fermé par la Gestapo, et, en 1940, le travail du séminaire, poursuivi de façon camouflée dans les vicariats collectifs, prit fin. Penser à la poursuite d'une «vita communis» n'était plus de mise. Toutefois fondamentalement Bonhoeffer tenait ferme à son concept de vie fraternelle et communautaire. Déjà au début, il voyait la fraternité de Finkenwalde se poursuivre, bien au-delà des candidats qui vivaient ensemble durant un certain laps de temps au séminaire pastoral. Ainsi les anciens «Finkenwaldiens», déjà entrés au service de l'Eglise confessante ou au service militaire, avaient part à la vie fraternelle par une discipline spirituelle commune, par des camps de vacances, par des visites ou des échanges épistolaires, par un travail commun occasionnel, peut-être lors de projets missionnaires auprès de la population.

Deux textes de la dernière grande phase du développement théologique de Bonhoeffer manifestent clairement comment il espérait mettre à profit – pour l'Eglise de l'après-guerre, qu'il fallait reconstituer – les expériences et réflexions des années 1930 sur la vie en fraternité.

En 1942 Bonhoeffer rédigeait, dans la perspective d'un coup d'état attendu, le projet d'un mandement à lire en chaire, et un appel aux ecclésiastiques (79); ces deux écrits prévoient un nouvel arrangement

---

(78) D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, IV, p. 276.

(79) Cf. D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, II, pp. 438 ss.

des relations ecclésiales dans l'esprit de la communauté de Finkenwalde. Les pasteurs sont invités à un nouveau mode de vie fraternel en commun, puisque l'individualisme enraciné dans les volontés propres et les commodités, a causé assez longtemps des dommages à la prédication. « *Aucun pasteur ne peut aujourd'hui s'acquitter seul de son ministère. Il a besoin des frères* » (80). Les pasteurs sont à nouveau renvoyés les uns aux autres, ils sont invités à prendre en compte le secours apporté par la discussion fraternelle et par la confession personnelle ; de plus ils doivent en venir à des préparations communes de prédications, afin de se venir en aide l'un à l'autre en vue de la juste parole de la prédication.

Le deuxième texte – rédigé en 1944 en prison – est le dernier projet d'un travail (81) dans lequel Bonhoeffer voulait, en 3 parties, tenter d'arrêter ses nouvelles pensées révolutionnaires sur un christianisme irrégulier et sur son interprétation non-religieuse. Une interprétation non-religieuse est chez Bonhoeffer – comme Bethge l'a constaté de façon convaincante – « plus une catégorie éthique qu'herméneutique ; elle est un appel à la repentance de l'Eglise sur sa forme – si l'on veut : au nom de la prédication et de la langue » (82). Après un « Bilan du christianisme » et un chapitre sur la question « Qu'est-ce en fait que la foi chrétienne ? », Bonhoeffer tire dans une partie finale quelques « Conclusions » :

*« L'Eglise n'est l'Eglise que lorsqu'elle existe pour les autres. D'abord, elle doit donner aux indigents tout ce qu'elle possède. Les pasteurs doivent vivre exclusivement des dons volontaires des paroisses, éventuellement exercer un métier laïc. L'Eglise doit collaborer aux tâches profanes de la vie sociale, non en dominant, mais en aidant et en servant. Elle doit manifester aux hommes de toutes les professions ce qu'est une vie avec le Christ, ce que signifie "vivre pour les autres"... Elle aura à parler de mesure, d'authenticité, de confiance, de fidélité, de constance, de patience, de discipline, d'humilité, de sobriété et de modestie... Ce ne sont pas les concepts, mais l'exemple "qui donne force et poids à ses paroles" » (83).*

A mon avis, la recherche autour de Bonhoeffer n'a pas suffisamment dégagé combien ces concepts radicaux du Bonhoeffer des années 1940, sont à rattacher à ses expériences et réflexions sur l'existence en fraternité, au temps de Finkenwalde. Malgré tous les déplacements d'accentuation, il nous faut constater que la vision de Bonhoeffer d'une nouvelle Eglise, s'enracine profondément dans sa pratique et dans sa théorie d'une existence en fraternité. A Finkenwalde, Bonhoeffer vivait dans

---

(80) *Ibidem*, II, p. 439.

(81) D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, p. 387.

(82) E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, p. 803.

(83) Dietrich Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, pp. 390 s.

une fraternité qui avait substitué à tous les privilèges pastoraux une totale insécurité. La vie se déroulait dans la plus grande simplicité ; ils étaient largement dépendants des dons volontaires des Eglises, et ils voulaient donner par leur «vita communis» une réponse claire à la question qui agita Bonhoeffer jusqu'en prison : «Qu'est-ce qu'une vie avec Christ ?» La fraternité fut un lieu où l'être-là-pour-d'autres était vécu dans l'exercice quotidien de la confiance, de la patience, de la vertu, de la tempérance. De même que l'expérience de la vie communautaire à Finkenwalde était pour Bonhoeffer une condition pour une prédication crédible, de même, en un temps irrégulier, l'être-là-pour-d'autres (das Für-andere-Dásein) de l'Eglise devait se passer dans la solidarité avec les indigents et dans une pauvreté volontaire. Ce n'est pas grâce à de nouvelles notions théologiques mais plutôt par l'exemple, par une existence modèle que la parole de l'Eglise devrait retrouver de l'envergure et de la force. Lorsque Bonhoeffer termine ses «Conclusions», avec une référence à une «révision de la préparation au ministère et de son exercice» (84), la continuité avec le temps de Finkenwalde est ainsi manifeste. De surcroît selon la fiancée de Bonhoeffer, celui-ci avait exprimé en prison que, de toutes ses publications, seul, à ce moment-là, le *De la vie communautaire* lui tenait encore particulièrement à cœur.

Rainer Mayer a mis justement en évidence l'importance de l'existence en fraternité, pour une compréhension adéquate des nouvelles pensées du Bonhoeffer tardif :

«A la manière dont un auteur rendra compte du *De la vie communautaire*, on peut présumer de sa réussite dans la compréhension de l'interprétation non-religieuse des notions bibliques. Celui qui échoue dans l'interprétation du *De la vie communautaire*, échouera également dans l'interprétation de la vision non-religieuse de Bonhoeffer, parce qu'il a laissé de côté des points essentiels de la théologie de l'homme de Finkenwalde. Enfin ! on ne se défera pas de l'impression que, en cas de refus de l'expérience communautaire, il ne s'agit pas d'une mécompréhension accidentelle et regrettable, mais plutôt du fait de faire la sourde oreille, consciemment, à la voix de Bonhoeffer, sur les points qui concernent notre existence personnelle» (85).

Une Eglise qui ne commence pas, dans sa propre sphère – sous quelque forme que ce soit –, à vivre une existence en fraternité comme engagement réciproque de ses membres, englobant tous les domaines de la vie, cette Eglise ne gagnera jamais la liberté d'être, au sens de Bonhoeffer, Eglise pour d'autres dans un temps post-chrétien et irrégulier. La

---

(84) D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, p. 391.

(85) R. Mayer, *Christuswirklichkeit*, Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers, Stuttgart, 1980 (Arbeiten zur Theologie, Reihe 2, Bd 15), p. 147.

force pour l'engagement auprès d'autres dans l'ici-bas profond déterminé par le devenir-homme du Christ (86), cette force pour un agir priant du juste parmi les hommes (87) et pour une participation aux souffrances de Dieu dans le monde (88), eh bien! elle croît seulement pour celui qui apprend, dans la communion du service fraternel, ce qu'est «une vie avec Christ». Le chemin de Bonhoeffer du phraséologique au réel a conduit bon nombre de ses interprètes à un chemin inverse, du réel au phraséologique, à un jeu avec des formules sans véritable remise en question de son existence personnelle et de celle de l'Eglise; cette mauvaise prise en compte du propos de Bonhoeffer devrait être rattachée, plutôt plus que moins, à l'omission de la continuité entre le *De la vie communautaire* et l'interprétation non-religieuse du christianisme.

## V. L'interpellation restante

La pratique et la théorie de Bonhoeffer sur la vie en fraternité, ont été théologiquement et ecclésiologiquement, de manière typique, aussi peu reçues que sa vision d'une Eglise non-religieuse pour d'autres. Ainsi dire avec Bethge que Bonhoeffer a échoué pratiquement et ecclésiologiquement (89), est à mon avis inapproprié. Un prophète peut par sa parole buter sur des oreilles rebelles à son propos et demeurer sans succès; mais il n'a de loin pas encore échoué! Il serait plus adéquat de dire que ce n'est pas Bonhoeffer qui a échoué face à l'Eglise, mais plutôt l'Eglise face à Bonhoeffer.

A mon avis, une vue d'ensemble des pensées de Bonhoeffer sur l'existence en fraternité et sur sa vision de l'Eglise pour d'autres, demeure pleinement une interpellation radicale à notre Eglise, en même temps cependant qu'un poteau indicateur d'une direction pleine de promesses.

Eclairés par Bonhoeffer, le manque de force, largement répandu, et l'incrédibilité de la prédication actuelle, se trouvent être l'expression d'une existence qui contredit l'Evangile. La contradiction critiquée par Bonhoeffer entre le chemin indiqué par le Sermon sur la Montagne dans la liberté de la «Nachfolge», et le type d'existence prédominant dans notre Eglise, marqué par les privilèges bourgeois, cette contradiction n'a pas été réduite par le développement du protestantisme de l'après-guerre, bien au contraire! On pourrait même dire que la contradiction

---

(86) Cf. D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, p. 389.

(87) *Ibidem*, pp. 309 s.

(88) *Ibidem*, pp. 367 s. et p. 372.

(89) *Dietrich Bonhoeffer*, p. 810.

s'est amplifiée. Théologie et prédication résultent, aussi peu aujourd'hui qu'alors, de la réalité vécue de la révélation de Dieu sous la forme sociale de la fraternité chrétienne. Les deux restent ainsi prisonnières du verbalisme. L'individualisme au plan de la pratique ecclésiale et de la théologie, continue à nous barrer la route vers une perception de la présence de Dieu dans la communion des saints. C'est à tout cela que s'opposent tant la critique de l'Eglise menée par Bonhoeffer, que son alternative vécue d'une existence en fraternité. L'Eglise n'est l'Eglise que dans la participation à l'être-là-pour-d'autres (90) de Jésus; cela suppose une prise en compte sérieuse de l'engagement réciproque des uns à l'égard des autres, engagement qui englobe tous les domaines de la vie et qui caractérise la vie en fraternité dans l'Eglise.

Finalement, la souffrance de plus d'un pasteur face à son isolement et sa solitude, sa résignation et son adaptation au *statu quo* ecclésial et institutionnel, met le doigt sur le besoin psychologique (*seelsorgerlich*) de celui qui justement est appelé au service de la prédication et de la relation d'aide. Ces besoins psychologiques ne seront pas pris en compte sérieusement par un accroissement de l'offre de l'aide thérapeutique individuelle, il importe plutôt d'exercer la vie en fraternité dans une communauté apte à la relation d'aide: des frères s'écoutent, se conseillent et s'aident l'un l'autre, l'un porte l'autre dans l'intercession, il lui transmet la consolation et le pardon de Dieu; il l'exhorte à demeurer ferme dans la vérité reconnue une fois, sans se laisser détourner par tous les désagréments et les expériences décourageantes. A ce niveau-là également les pensées de Bonhoeffer représentent un héritage à peine recueilli.

La question d'une prise en charge convenable de Bonhoeffer dépasse le cadre strict des réflexions théoriques et théologiques; c'est un devoir qui met en route une recherche commune dans un dialogue théologique confronté à une situation dans laquelle il vaut la peine d'oser prendre des décisions concrètes et de parcourir des chemins nouveaux. L'exemple de Bonhoeffer montre bien que de nouvelles voies dans l'Eglise ne se tracent pas seulement quand toute l'Eglise est prête à un renouveau. Elles peuvent apparaître aussi lorsqu'une minorité parcourt, de manière représentative et exemplaire, de nouveaux chemins.

«Là où un chemin se dessine, il veut être parcouru» (91).

---

(90) D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, pp. 388 s.

(91) R. Bohren, *Fasten und Feiern*, Mediationen über Kunst und Askese, Neukirchen-Vluyn, 1973, 8.

# Prophétie et ministère prophétique selon saint Paul

par Christine Roux (1)

A plusieurs reprises, que ce soit dans les Évangiles, les Actes ou les épîtres, le Nouveau Testament signale la présence de prophètes *chrétiens*. Si l'existence de ces hommes (et de ces femmes) est incontestable, le ministère qu'ils ont exercé au sein du christianisme primitif n'est en revanche pas facile à définir (2). Cette difficulté tient en tout cas aux deux raisons suivantes : 1. Les informations qui sont transmises sur ce ministère ne sont pas systématiques. 2. Il semble bien qu'il y ait plusieurs types de prophètes possibles.

Cet article se concentrera sur le témoignage des épîtres pauliniennes (3), et ce, à partir de l'étude de trois textes dans lesquels Paul parle *explicitement* de la prophétie et des prophètes. Dans deux cas, il s'agit de brefs passages (1 Th 5,19-22 et Rm 12,3-8), le troisième texte étant beaucoup plus long (1 Co 12-14). Ils sont présentés dans l'ordre chronologique des épîtres auxquels ils appartiennent.

## A. 1 Th 5,19-22

Ces versets se trouvent dans la dernière partie de l'épître (5,12-22), constituée d'exhortations diverses. En peu de lignes, Paul est soucieux de laisser le plus d'indications possibles à la jeune communauté de Thessalonique, qu'il sait fidèle malgré les épreuves subies et qu'il veut

---

(1) Résumé d'une partie d'un mémoire de licence présenté à la Faculté autonome de théologie protestante de Genève en décembre 1984.

(2) Le Nouveau Testament n'est pas notre seule source pour les débuts du christianisme. On peut également se référer à la Doctrine des 12 Apôtres, ou *Didaché* (chapitres 11-13) et au *Pasteur*, d'Hermas (11<sup>e</sup> Précepte).

(3) La figure du prophète d'après la tradition synoptique a été analysée par J. Zumstein, dans un article intitulé « *Le prophète chrétien dans la Syro-Palestine du 1<sup>er</sup> siècle* », in *Foi et Vie*, vol. LXXXIII, n° 5, septembre 1984, pp. 83-94.

fortifier. Le ton de ces exhortations n'a rien de polémique, Paul attire simplement l'attention de ses correspondants sur quelques points importants pour la bonne marche de la communauté. L'un de ces points, ce sont les dons de l'Esprit (vv. 19-22).

Le v. 19 énonce le principe général : «N'éteignez pas l'Esprit», c'est-à-dire «n'empêchez pas de parler et ne refusez pas d'écouter ceux qui exercent un ministère sous l'inspiration de l'Esprit». Le v. 20 applique ce principe à la prophétie, ministère inspiré par excellence : «Ne méprisez pas les prophéties.» La raison de ce mépris éventuel est suggérée au v. 21, dans lequel Paul demande de tout examiner (*panta* désignant tout ce qui vient du Saint-Esprit, la prophétie en particulier), de tout mettre à l'épreuve et de ne retenir que ce qui est bon (4). Le v. 22 énonce à nouveau un principe plus général, mais applicable en premier à l'examen des dons de l'Esprit.

Il y avait donc des éléments à écarter dans ce que les prophètes disaient. Certains pouvaient en effet tomber dans un enthousiasme ou une exaltation quelque peu suspects et rajouter, à ce que l'Esprit Saint leur inspirait, des paroles de leur propre cru (volontairement ou non). Paul exhorte donc la communauté de Thessalonique à exercer une fonction critique : sans tout rejeter en bloc et donc négliger les authentiques prophéties (ce qui contribuerait à éteindre l'Esprit), il leur demande d'examiner les paroles des prophètes, de discerner et de retenir ce qui, en elles, vient bien du Saint-Esprit (5).

## B. 1 Co 12-14

### 1. Présentation

C'est au ch. 14 surtout que Paul parle de la prophétie et des prophètes, mais ce qu'il en dit est la conséquence du développement des ch. 12

---

(4) Je comprends les vv. 21-22 comme un prolongement des vv. 19-20. Cette position est contestée, certains exégètes estimant que les versets 21-22 donnent une règle générale, valable pour tout ce qui se passe dans la communauté et donc sans lien direct avec les dons de l'Esprit. (Cf. G. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie*, Stuttgart, 1975, p. 131.) Pour ma part, le *de* du début du v. 21 m'incite à faire le lien avec ce qui précède : «Ne méprisez pas les prophéties *mais* examinez tout...»

(5) Selon E. Cothenet, *Prophétisme dans le Nouveau Testament*, in Suppl. au Dict. de la Bible, t. 8, col. 1289, il y avait à Thessalonique une prophétie de type apocalyptique. Des prophètes enthousiastes créaient une agitation malsaine, en proclamant que le Jour du Seigneur était déjà là (cf. 2 Th 2,2). D'où le désir de la communauté de rejeter toute prophétie et la mise au point de Paul. Cette explication a le défaut, à mon avis, de s'appuyer sur un passage de 2 Thessaloniens ; or, les perspectives ne sont pas les mêmes : en 1 Th, Paul rassure la communauté sur le sort des fidèles déjà morts lors de la Parousie. Il n'y a pas, en 1 Th, de polémique sur ce point ou sur un autre. La situation est très différente en 2 Th, qu'il s'agisse de l'enseignement de Paul ou du comportement des Thessaloniens.

et 13. Ces trois chapitres forment en effet un ensemble. Paul y aborde un nouveau thème: «Au sujet des dons (litt. des choses) de l'Esprit» (*péri de tón pneumatikôn*, 12,1), auquel il apporte une conclusion en 14,39 s: «C'est pourquoï, frères...»

En fait de *pneumatika*, Paul ne va tout d'abord parler que de... *charismata* (cf. 12,4.9.28.30.31). Les *pneumatika* ne reviennent sous sa plume qu'en 14,1, où ils désignent la glossolalie et la prophétie: les Corinthiens sont avides (*zêloun*) (6) d'acquérir ce qu'ils appellent des *pneumatika*, c'est-à-dire des manifestations visibles, enthousiastes, extatiques, certifiant bien que ceux qui en bénéficient possèdent le Saint-Esprit. Cette attitude est dangereuse: «L'Eglise de Corinthe risque de tomber dans le chaos, en proie aux querelles de prestige suscitées par ceux qui possèdent des dons spirituels spectaculaires et qui se considèrent comme des détenteurs privilégiés de l'Esprit. Elle est menacée dans son unité: «spirituels» d'un côté, chrétiens ordinaires de l'autre» (7).

Paul va corriger cette option: aux *pneumatika* corinthiens, il substitue les *charismata*, c'est-à-dire les divers dons de la grâce divine (cf. Rm 12,6), répartis entre tous les fidèles. Paul en donne une liste, non exhaustive, en 12,8-10: la prophétie et la glossolalie ne sont pas oubliées, mais Paul prend soin de les citer en queue de liste, rappelant ainsi qu'il n'y a pas de raison de les placer au-dessus des autres *charismata*. En effet, tous ces dons, qu'ils soient spectaculaires ou non, sont conférés par le Saint-Esprit (vv. 4.8.9.11), ils ont tous la même valeur (8).

Paul poursuit sa mise au point au ch. 13: il y exhorte les Corinthiens avides de *pneumatika* à rechercher plutôt les... *charismata* les meilleurs (12,31a). Il va d'ailleurs leur indiquer le plus grand de tous: l'*agapè*. M.-A. Chevallier souligne le caractère polémique de ce ch. 13: «Paul y bouleverse l'échelle des valeurs de ses correspondants, établissant l'*agapè* «qui ne se gonfle pas» (*ou zèloi*, v. 4!) infiniment au-dessus de ce qu'ils estimaient le plus: la glossolalie, la prophétie, la gnose (13,1-3 et 8-12)» (9).

Une fois ces fondements théologiques posés, Paul peut apporter des précisions concrètes sur l'usage de la prophétie et de la glossolalie au sein de la communauté. C'est ce qu'il fait au chapitre 14.

---

(6) M.-A. Chevallier, *Esprit de Dieu, Paroles d'hommes*, Neuchâtel, 1966, pp. 161-162, fait remarquer que Paul reprend, avec le verbe *zêloun*, un terme caractéristique du vocabulaire des Corinthiens. Au chapitre 14, il l'emploie à trois reprises, positivement, mais à chaque fois, il apporte une correction: «Aspirez comme vous le faites aux *pneumatika*, mais...» (vv. 1.12.39).

(7) C. Senft, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel, 1979, p. 156.

(8) Sur le rapport *charismata-pneumatika* en 1 Co 12, cf. encore l'article de M. Kocher, *Hokhma* 24/1983, pp. 13-17.

(9) *Op. cit.*, p. 153.

## 2. 1 Co 12

V. 10: la difficulté de ce verset réside dans l'interprétation de *diakriseis pneumatôn* (discernement des esprits): tout d'abord, ce don est-il lié à la prophétie? Il semble bien que oui, au vu de la structure de cette fin de liste, où nous avons d'une part «prophétie et discernement des esprits», d'autre part «genre des langues et interprétation des langues». Ces deux derniers dons vont de toute évidence ensemble, Paul les associe encore en 12,30 et 14,5b.13.26-28. Par ailleurs, étant donné son intention de citer en dernier la prophétie et la glossolalie, il aurait dû mentionner ce «discernement des esprits» avant la prophétie, si ces deux dons (prophétie et discernement) étaient sans relation directe (10).

Que signifie ensuite ce «discernement des esprits»? Cette expression est unique dans tout le Nouveau Testament. L'interprétation la plus traditionnelle consiste à dire qu'il faut vérifier que le prophète qui s'exprime le fait bien sous l'inspiration du Saint-Esprit et non d'un esprit démoniaque. G. Dautzenberg propose toutefois une lecture différente que je signale, même si je la rejette: pour lui, l'interprétation traditionnelle ne tient pas, il estime que ceux qui la justifient l'illustrent en s'appuyant à tort sur des textes plus tardifs (comme Didachè 11,7 et 1 Jn 4,1-6), sans lien direct avec Paul. Il lui oppose également un argument linguistique: s'il s'agissait bien de discerner, distinguer entre le bon et les mauvais esprits, le grec devrait le préciser, il devrait indiquer entre quoi et quoi se fait la distinction; or, Paul ne le précise pas. En conséquence, G. Dautzenberg traduit *diakriseis* par «interprétation» (le sens du verbe *diakrinein* et de ses dérivés est assez large) et *pneumatôn* par «manifestations de l'Esprit Saint», morcelant en quelque sorte le Saint-Esprit selon ses effets. Il s'agirait donc d'une explication inspirée des paroles du prophète: de même que tout glossolale a besoin d'un interprète, tout prophète doit être accompagné de quelqu'un expliquant, donnant le sens de sa prophétie (11). A mon avis, l'argument décisif contre G. Dautzenberg, c'est que ce dernier ne tient pas compte du chapitre 14, dans lequel Paul affirme justement que la prophétie, *contrairement* à la glossolalie, est immédiatement compréhensible. Ce qui n'est plus le cas s'il faut interpréter chaque prophétie!

J'adopte pour ma part l'interprétation dite traditionnelle, liée à la traduction «discernement des esprits». Pour comprendre l'expression de Paul, je me réfère *d'une part* à 1 Th 5,21 et Rm 12,6, où nous pouvons constater que le prophète (avec ceux qui l'écoutent) doit s'assurer de l'authenticité de toutes ses paroles: est-ce bien le Saint-Esprit qui le guide ou son inspiration est-elle toute humaine? (On peut se reporter

---

(10) Pour un avis contraire, je renvoie à W.A. Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, Washington, 1982, pp. 265-268.

(11) *Op. cit.*, pp. 122-146.

aussi à la distinction entre l'esprit du monde et l'Esprit de Dieu en 1 Co 2,12.) *D'autre part*, je pense à la polémique de Paul contre ses adversaires en 2 Co 11. Ceux-ci ne sont-ils pas justement accusés d'apporter un esprit différent de celui que les Corinthiens ont reçu (11,4)? On a beaucoup débattu sur l'identité exacte de ceux que Paul appelle des «super-apôtres» (11,5; 12,11), mais on a peu décrit leur «ministère»: celui-ci devait compter en tout cas une part d'enseignement, afin de faire connaître aux communautés qu'ils visitaient cet autre Jésus, cet autre évangile que Paul leur reproche d'annoncer. Mais ils se vantaient sans doute aussi de bénéficier de révélations prophétiques qui appuyaient leur autorité. En tous cas, pour Paul, ce qu'ils disent ne vient pas du Saint-Esprit, mais d'un esprit différent. Dans un tel cas, il ne s'agit pas de repérer ce qui est bien authentique dans les paroles d'un prophète, mais de discerner ce tout ce qui vient de ces «super-apôtres» est mauvais. Certes, il n'y a pas, en 1 Co 12, de polémique contre les faux-prophètes (Paul ne parle jamais de *pseudo-prophète*). Ces derniers ne sont pas encore un danger constamment présent dans les communautés pauliniennes, comme ils le seront plus tard dans celles de la première épître de Jean (12) et de la Didachè, par exemple. Mais lorsque cela se produit, il faut savoir discerner entre les esprits, reconnaître que tel prophète parle bien sous l'inspiration du Saint-Esprit et que tel autre n'est en fait qu'un charlatan, et ainsi ne retenir que ce qui est bon (1 Th 5,21).

Compris ainsi, le don de *diakriseis pneumatôn* n'est pas une étrangeté isolée dans la pensée de Paul. J'aimerais encore noter qu'en 1 Co 12,10, ce don n'est pas exercé par tous les membres de la communauté, mais par certains seulement, différents des prophètes. Paul a en vue, dans ce passage, la diversité des dons accordés aux uns et aux autres.

*Vv. 28-30*: cette liste clôt la démonstration du chapitre 12, appliquant aux Corinthiens l'image du corps développée aux vv. 12-27. Nous avons ici une énumération différente de celles de Rm 12,6-8 et 1 Co 12,8-10. Le point de vue de Paul est cette fois ecclésiologique: il s'agit de ceux que Dieu a placés, établis dans l'Église, selon un ordre précis: premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des didascales (v. 28a).

Ce passage montre l'importance de la prophétie comme fonction instituée de l'Église: elle est une des trois fonctions principales, alors que sur ce plan, la glossolie occupe le dernier rang. Il atteste aussi la présence d'hommes reconnus officiellement comme prophètes et établis à cette place par la volonté de Dieu.

---

(12) Je rapproche le phénomène du «discernement des esprits» de celui d'«éprouver les esprits» en 1 Jn 4,1. Si l'expression de Paul est unique, ce qu'elle décrit ne l'est pas.

Plus globalement, 1 Co 12,28-30 indique que les chrétiens de Corinthe se sont organisés, ils se sont donné une structure précise, reconnaissant à certains d'entre eux (apôtres, prophètes et didascales) (13) un rôle prédominant dans l'organisation et la direction de leur communauté.

### 3. 1 Co 13

Avec d'autres dons, comme le parler en langues et la gnose, la prophétie sert d'antithèse à l'*agapè* tout au long de ce chapitre 13. Paul commence par affirmer que sans l'*agapè*, l'exercice de tous ces dons (même s'ils sont pratiqués de la façon la plus complète possible) ne vaut pas grand-chose (vv. 1-3). Dans un deuxième temps, après avoir exalté les vertus de l'*agapè* (vv. 4-7), il établit la supériorité de cette dernière sur le fait qu'elle ne disparaîtra jamais, contrairement aux prophéties, aux langues et à la gnose (vv. 8-12).

Vv. 1-3: la prophétie apparaît au v. 2, après le parler en langues. Le problème posé par ce passage est de déterminer si prophétie, connaissance de tous les mystères et de toute la science, forment un seul bloc, ou s'il s'agit de deux, voire trois choses différentes. Dans le cas où l'on sépare ces dons, ce verset ne nous apprend qu'une chose, à savoir que sans amour, l'exercice du don prophétique n'est rien, n'a aucune valeur (les païens, eux aussi, pourrait dire Paul, savent dire des prophéties ou parler en langues, ils sont aussi capables de donner leurs biens aux affamés; l'*agapè* apparaît donc comme la caractéristique irréductible de toute existence chrétienne). Mais nous ne savons alors rien de plus sur le contenu de la prophétie.

Les choses se présentent différemment si, à la suite de G. Dautzenberg et W.A. Grudem (14), nous comprenons le v. 2a comme un tout, ceci en fonction de la structure des vv. 1-3, ponctués à cinq reprises par «si» (*ean*, vv. 1a.2a.2b.3a.3b). Nous constatons alors que prophétie, connaissance des mystères et de la science dépendent du même *ean* et décrivent donc un seul et même phénomène. Dans ce cas, nous pouvons affirmer que la prophétie a, pour Paul, un caractère épistémologique: le prophète a accès aux *mustèria*, c'est-à-dire qu'il connaît les pensées et les plans secrets de Dieu, cachés à la raison humaine mais qui lui sont révélés.

Toutefois, je ne suis pas sûre que cette association entre prophétie, mystères et science soit légitime. Tout d'abord, nous avons affaire à un texte poétique et non à une règle de mathématique: la place des *ean* dans le texte est-elle vraiment déterminante? Certes, si l'on renonce à

---

(13) Notons que si les trois premiers termes désignent des personnes, la suite du texte ne mentionne plus que des fonctions.

(14) G. Dautzenberg, *op. cit.*, pp. 150-158. W.A. Grudem, *op. cit.*, pp. 177-179.

s'appuyer sur la structure apparente du texte pour en chercher l'articulation, celui-ci reste inexorablement ambigu. Il faut donc en passer par là. Mais un autre découpage se justifie aussi tout à fait : car si, en 13,1-3, nous n'avons que cinq *ean*, nous avons en revanche six verbes différents, décrivant six activités différentes :

- si 1. je parle en langues
- si 2. j'ai la prophétie
- 3. je connais les mystères... et la science
- si 4. j'ai la foi
- si 5. je distribue mes biens
- si 6. je livre mon corps.

Pourquoi deux verbes dépendraient-ils du même *ean* (avoir la prophétie et connaître les mystères), alors que dans tous les autres cas, nous n'avons qu'un seul verbe par *ean*? Ne vaut-il pas mieux sous-entendre le *ean* manquant?

Si mon hypothèse est correcte, la prophétie n'a pas de lien particulier avec la connaissance des mystères et de la science, et nous nous retrouvons dans la première possibilité évoquée ci-dessus (15).

Vv. 8-10 : ces versets nous permettent de faire un pas important, même si tout ce que Paul y écrit de la prophétie n'est pas propre à cette dernière, mais s'applique aussi au parler en langues et à la connaissance (v. 8). En effet, ces trois dons sont opposés à l'amour qui «ne tombe jamais».

Ce texte nous apprend deux choses sur la prophétie :

1. Les prophéties cesseront «quand viendra la perfection» (v. 10) : tous les auteurs consultés s'accordent à voir dans cette perfection la période qui commencera avec le retour du Christ, à la fin des temps. La perspective de Paul est ici eschatologique (16). Les prophéties, qui sont un élément de l'éon présent, sont donc provisoires.

2. En tant que telles, elles ne sont que partielles, limitées. Paul explicite sa pensée au v. 12 : ce que la prophétie permet dans le temps présent, c'est une vision qui ne donne qu'un reflet indirect de la réalité divine («à présent, nous voyons dans un miroir, par énigme»). Les exégètes comprennent en général *en ainigmati* comme l'indication que les révélations faites aux prophètes (et transmises par eux à la communauté) sont peu claires, difficiles à interpréter. Mais Paul serait alors en contradiction avec le chapitre suivant, dans lequel il insiste sur la clarté de la parole prophétique. C. Senft est le seul à proposer un sens différent, qui me semble plus cohérent avec la pensée de Paul en 1 Co 12-

---

(15) En faveur de cette explication, nous pouvons encore relever qu'au v. 8, Paul sépare la prophétie de la connaissance, intercalant les langues entre elles.

(16) Cf. C. Senft, *op. cit.*, p. 170.

14: l'aspect énigmatique n'indiquerait pas confusion ou incertitude, mais attente de la chute définitive du voile et de la plénitude du face à face (17).

Quelles que soient leur utilité et leur nécessité pour la vie des communautés, les prophéties sont donc quelque chose de limité, elles ne donnent pas accès à la plénitude de Dieu. Le face à face est pour plus tard, mais alors, la prophétie n'aura plus sa raison d'être... contrairement à l'*agapè*.

#### 4. 1 Co 14

Le fondement théologique étant posé, Paul en vient à la pratique des deux dons si prisés à Corinthe, la glossolalie et la prophétie. Il expose sa thèse dès le début du chapitre: des deux *pneumatika* que sont la glossolalie et la prophétie, il vaut mieux aspirer à la seconde (14,1) (18). Dans un premier temps, il explique la raison de ce choix (vv. 1-25); dans un second temps, Paul donne les mesures concrètes que ce choix implique pour l'exercice de ces deux dons (vv. 26-38).

Vv. 1-25: les versets 1 à 5 donnent le fondement, l'explication de base qui sera ensuite développée et illustrée. Paul établit la supériorité de la prophétie sur la glossolalie *en fonction du critère de l'utilité commune*, déjà amorcé en 12,7. Il s'occupe en effet, ici, du bon fonctionnement du corps que forment les Corinthiens, et non de l'existence individuelle des chrétiens. La prophétie n'est pas un don plus spirituel que la glossolalie; Paul ne nie pas l'authenticité de l'inspiration glossolalique, mais il met l'accent sur le fait que le parler en langues est un don «égoïste», qui ne profite qu'à celui qui l'a reçu (v. 4a). Le «courant» passe certes entre lui et Dieu, mais la communauté n'en reçoit aucun bénéfice (v. 2), puisque ce qu'il dit est incompréhensible. La glossolalie est un don privé, le glossolale parle à Dieu seulement (v. 2).

En revanche, «celui qui prophétise parle aux hommes» (v. 3). Paul utilise trois termes pour décrire l'effet de cette parole prophétique: *oikodomè*, *paramuthia*, *paraklèsis*. Le premier, que ce soit le verbe ou le substantif, revient dans ce chapitre 14 comme un leitmotiv (vv. 3.4.5.12.17.26). Paul ne cesse de recommander ce qui contribue à la construction, à l'édification de l'Eglise et des croyants. Certes, ce n'est pas

---

(17) *Id.*, p. 171.

(18) Il faut toutefois se garder de complètement dénigrer la glossolalie, d'en faire un phénomène juste toléré par Paul. Celui-ci la remet certes à sa juste place face aux Corinthiens qui la surévaluent, sans doute en raison de son côté spectaculaire. Mais les critiques qu'il formule ne doivent pas nous faire oublier que la glossolalie est un don du Saint-Esprit hautement appréciable et désirable (cf. vv. 5a et 18). C'est d'ailleurs la glossolalie *non traduite* qui pose problème et que Paul interdira lors des rassemblements communautaires, la restreignant à un usage privé (14,28).

une qualité de la prophétie seule, on peut dire que tout ce qui est utile au corps des fidèles l'édifie (au v. 26, Paul cite encore un cantique, un enseignement, une révélation ; en 8,1, c'est l'amour qui édifie). Ainsi, la glossolalie elle-même, si elle est traduite, peut être transmise à tous et édifier à son tour l'assemblée. Dans ce cas, mais dans ce cas seulement, celui qui prophétise n'est pas supérieur à celui qui parle en langues (v. 5).

L'utilité d'un don se mesure donc à sa capacité d'édification commune, ce sont de tels dons qu'il faut s'appliquer à rechercher. La prophétie rentre dans cette catégorie.

Les deux autres termes (*paraklèsis et paramuthia*) sont presque synonymes et complémentaires : ils signifient à la fois réconfort, encouragement, exhortation. Ils sont encore associés (sans qu'il soit alors question de prophétie) en 1 Th 2,12 ; 5,14 et Ph 2,1.

Nous en savons maintenant un peu plus sur la fonction prophétique : celle-ci est publique, le prophète transmet ce qu'il a reçu à la communauté rassemblée. Il ne vit pas de manière isolée, mais il est enraciné dans la vie de sa communauté. Le don qu'il a reçu est utile à l'Eglise : par la parole qu'il transmet, il l'aide à se construire, à grandir. Même s'il n'est pas le seul à œuvrer ainsi au sein du corps du Christ, il le stimule, l'encourage dans ses hésitations, l'avertit dans ses manquements.

Nous pouvons encore relever un élément, à propos du v. 5a : Paul souhaite que tous les Corinthiens parlent en langues, mais il préfère que tous prophétisent. S'il évoque probablement une situation idéale, ce verset n'en atteste pas moins que, pour Paul, tous les croyants peuvent exercer le don de prophétie, celui-ci n'est pas réservé à quelques privilégiés (cf. encore au v. 24).

Les vv. 6 à 9 ne traitent pas explicitement de la prophétie, mais illustrent ce que Paul vient d'écrire sur la glossolalie : non traduite, elle n'édifie pas la communauté, car elle est inintelligible.

Les vv. 20-25 (plus précisément 22 à 25) sont importants : Paul nous y apprend que la prophétie, contrairement à la glossolalie, peut susciter foi et conversion. Le v. 22 est constitué de deux parties antithétiques. Leur interprétation dépend beaucoup du sens donné au mot « signe » (*sèmèion*) : selon W.A. Grudem, que je rejoins, le *sèmèion* indique une attitude de Dieu, qui peut être favorable ou défavorable. Ainsi, pour les non-chrétiens en général, les *apistoi*, les langues seraient un signe de la désapprobation (voire du jugement) de Dieu ; cela se manifeste par le fait qu'ils n'y comprennent rien et n'en sont que plus portés à s'éloigner de Dieu (v. 22a). En revanche la prophétie, don de Dieu à l'assemblée des fidèles, serait un signe de sa bénédiction (v. 22b) (19).

---

(19) *Op. cit.*, pp. 194-202.

Paul poursuit son idée (20) dans la mise en situation imaginée aux vv. 23-25 : il présente le cas où des nouveaux-venus (litt. des « non-encore-instruits », *idiôtai*) et des incroyants (il faut comprendre sans doute des « non-encore-croyants » et pas des incrédules endurcis, *apistoi* a donc ici un sens plus restrictif qu'au v. 22) entreraient dans l'assemblée (21). Alors que la pratique généralisée de la glossolalie les fera reculer (v. 23), celle de la prophétie les poussera à confesser leurs fautes et adorer Dieu, présent dans la communauté (vv. 24-25). Paul attribue donc une grande force au don prophétique. Non seulement destiné à l'édification commune du corps constitué des croyants, la prophétie est aussi capable d'opérer la conversion de ceux qui s'approchent de ce corps sans en faire encore partie. Les paroles intelligibles prononcées par le prophète sont entendues, saisies par celui qui entre et qui se sent interpellé.

Les prophètes s'adressent-ils directement au nouveau-venu ? C'est l'avis de W.A. Grudem, pour lequel le non-croyant se convertit impressionné par la connaissance surnaturelle que le prophète possède de sa vie personnelle (les secrets de son cœur sont dévoilés et il comprend que cela ne peut venir que de Dieu), et non pas tellement parce qu'il est convaincu de son propre péché (22).

Mais ne serait-ce pas un peu une conversion à la légère, au rabais si l'on peut dire ? Plutôt qu'étalage de connaissances, il me semble plus juste de comprendre la parole du prophète comme « proclamation de la volonté de Dieu, interpellation qui atteint la conscience d'autrui ». Ce dernier « se voit existentiellement interrogé et reconnu par Dieu » (23). La prophétie n'a alors plus besoin de s'adresser directement au non-croyant. Cette reconnaissance de ce qu'il est vraiment, cette conviction que Dieu est présent dans l'assemblée des fidèles peuvent s'opérer à l'écoute de toute parole prophétique véritable. La prophétie joue ici un rôle que l'on peut qualifier de missionnaire, puisqu'elle a pour effet d'ajouter des croyants à l'Eglise.

Ces versets confirment par ailleurs le caractère eschatologique du don prophétique. La confession que « Dieu est réellement au milieu de vous » (v. 25) rappelle les prophéties eschatologiques de Za 8,23 et Es 45,14. M.-A. Chevallier, attirant l'attention sur les expressions utilisées par Paul aux vv. 24 et 25 (vocabulaire de jugement), nous permet

---

(20) Tout en la modifiant quelque peu, puisqu'il ne parle plus des effets de la prophétie sur les croyants, mais seulement sur les incroyants. Le lien entre le v. 22 et les vv. 23-25 est difficile à établir.

(21) Une fois de plus, on retrouve le mot *ekklēsia* (cf. encore les vv. 4.5.12.19.28.33). Toutes les explications de ce chapitre sont en effet données dans la perspective des rassemblements communautaires.

(22) *Op. cit.*, p. 200.

(23) C. Senft, *op. cit.*, p. 180.

de « considérer la “mise en question” de l’incroyant comme une sorte d’anticipation du jugement dernier » (24).

Vv. 26-39 : en application à tout ce qu’il vient d’exposer, Paul va traiter de la discipline à tenir lors des rassemblements communautaires. Le principe général pour tout ce qui se passe dans le culte, comme chanter, apporter un enseignement ou une révélation (25), parler en langues ou interpréter (v. 26), est toujours le même : « Que tout se fasse pour l’édification commune » (v. 26b).

Paul donne les directives relatives aux prophéties dans les vv. 29 à 33a. Avançons pas à pas dans ce passage important :

V. 29 : Paul limite le nombre des interventions prophétiques, comme il avait limité celles des glossolales (cf. v. 27). Certes, le chiffre de deux ou trois n’est pas fixe, Paul veut surtout éviter le foisonnement de prophéties transmises toutes en même temps et dans tous les sens. Il faut pouvoir écouter ce qu’un prophète est chargé de rapporter, cela peut prendre du temps ; et comme les prophéties ne sont qu’un des éléments du culte, il faut les ordonner à l’ensemble, sans les privilégier sur le reste.

Il est demandé aux autres de juger (examiner, discerner). Nous retrouvons le verbe *diakrinein* : il s’agit de l’exercice du même don qu’en 12,10 (*diakriseis pneumatôn*) ; il faut s’assurer que tout ce que le prophète dit lui vient bien du Saint-Esprit, est parfaitement authentique.

Qui sont ces « autres » (*oi alloi*), ceux qui doivent pratiquer cet examen ? Sans doute avant tout les autres prophètes, ceux qui ne font pas partie des deux ou trois à prendre la parole. Mais nous ne devons pas oublier que le cercle des prophètes n’est pas fermé ; c’est Dieu qui décide de sa composition et tout croyant peut un jour être reconnu comme prophète. N’oublions pas que lorsqu’il soulignait la diversité des dons et leur répartition entre les fidèles, Paul indiquait que le discernement des esprits pouvait être donné à d’autres que les prophètes (12,10). « Les autres » peuvent donc être aussi les autres fidèles en général.

V. 30 : il nous permet d’affirmer quatre choses importantes :

1. Le prophète parle debout (v. 30a).

2. Ce que le prophète dit, annonce, proclame, lui est révélé par Dieu : « Si un assistant (26) reçoit une révélation... » Ici, prophétie et révélation désignent le même phénomène, à savoir la « communication d’une vérité cachée ou simplement mystérieuse. La prophétie éclaire les hom-

---

(24) *Op. cit.*, p. 199.

(25) Révélation égale ici prophétie, cf. v. 30.

(26) L’«assistant» est à prendre au sens propre : celui qui est assis.

mes sur les réalités de Dieu» (27). Ainsi, tout vrai prophète ne parle jamais de sa propre initiative, mais il s'exprime quand et comme Dieu le veut. Il y a aussi transmission immédiate de la révélation reçue, on ne garde pas une prophétie en réserve.

3. Cette parole que Dieu adresse au prophète peut venir sans qu'on s'y attende. On ne «programme» pas une prophétie, elle vient spontanément. Ainsi, il peut arriver que, pendant qu'un prophète s'exprime, un autre reçoive à son tour une révélation.

4. Ceci n'est pas cause de désordre pour autant, tous ne se mettant pas à parler simultanément : le premier doit se taire et laisser la place. Nous constatons donc que le prophète n'est pas devenu un possédé qui aurait perdu tout contrôle de lui-même, ou qui n'aurait plus conscience de ce qu'il dit. Au contraire, il est capable de s'interrompre s'il le faut, il reste attentif à ce qui se passe autour de lui. Le prophète n'a rien d'un extatique. Enfin, le Saint-Esprit, qui l'inspire, se soumet lui aussi à cette discipline (28).

V. 31 : on peut s'interroger sur le sens de *dunasthe* : s'agit-il d'une possibilité («vous êtes tous capables de prophétiser») ou d'une permission («vous avez tous l'autorisation de prophétiser») ? La langue française employant le même verbe pour désigner les deux idées, nos traductions sont souvent ambiguës. Celle de la TOB («vous pouvez tous prophétiser, mais chacun à son tour») nous renvoie à la deuxième explication. Or, le verbe *dunasthai* n'a jamais ce sens, en tout cas pas chez Paul. C'est donc bien de capacité qu'il s'agit ici, non pas de la capacité pour tous de prophétiser, mais de celle de prophétiser chacun à son tour (*kath'èna*) (29). Paul est en train de dire aux Corinthiens un peu trop enthousiastes : «Ne prétendez pas que, saisis par le Saint-Esprit, vous ne pouvez plus vous contrôler ni respecter le temps de parole des autres ; l'inspiration divine ne vous empêche pas de vous maîtriser, vous êtes tous capables de veiller à ce que vos interventions se succèdent et non se chevauchent.» Paul poursuit d'ailleurs cette idée au verset suivant.

V. 32 : sa traduction littérale est : «et les esprits des prophètes sont soumis aux prophètes.» Ce verset a été interprété de diverses façons : pour H. Greeven, il signifie que les (authentiques) prophètes en train de parler se soumettent à ceux qui ont une nouvelle révélation. Les premiers prophètes mentionnés dans ce verset ne sont donc pas les mêmes

---

(27) M.-A. Chevallier, *op. cit.*, p. 196.

(28) Notons que selon G. Dautzenberg, *op. cit.*, p. 182, si la priorité revient à la révélation la plus récente, c'est parce que celle-ci se produit au moment le plus opportun, au vu des circonstances vécues à ce moment par la communauté.

(29) Cf. W.A. Grudem, *op. cit.*, p. 287.

que les seconds. Sinon, Paul aurait mis tout simplement un pronom (les esprits des prophètes *leur* sont soumis) (30).

En général, on comprend plutôt que c'est un phénomène qui a lieu dans la même personne. La difficulté réside alors dans le pluriel «les esprits»: il pourrait s'agir certes des esprits humains propres à chaque prophète (comme en 1 Co 14,14), mais il faut plus probablement comprendre l'action directe du Saint-Esprit, dans ses manifestations multiples. D'où le pluriel, qui «s'explique par le fait que le pneuma divin ne reste pas étranger aux hommes qu'il inspire, mais s'identifie à leur être intérieur qu'il renouvelle» (31).

Paul affirme donc que les prophètes ont le contrôle sur leur inspiration, que la discipline nécessaire au bon déroulement du culte est inhérente à cette inspiration même, elle ne contredit nullement la liberté du Saint-Esprit.

V. 33a: il en est ainsi parce que «Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais de paix». Nous avons ici le fondement théologique des exigences disciplinaires que Paul a exposées dans les vv. 29 à 32. L'anarchie dans le culte, telle qu'elle devait être pratiquée à Corinthe, est injustifiable, car elle est contraire à ce que Dieu lui-même est. Elle relève tout au plus de l'enthousiasme païen. C'est seulement lorsque les prophètes restent fidèles à l'inspiration divine qui les anime que leur message est délivré en vue du bien de tous.

J'aimerais revenir brièvement sur le v. 31b, qui nous indique (en dehors des problèmes de discipline traités aux vv. 31 à 33a) qu'un des buts de la prophétie est d'instruire, apprendre (*manthanein*). C'est la première fois que ce verbe est lié à la prophétie: est-ce à dire que les prophètes sont des enseignants, à la manière des didascales? S'il y a une part d'enseignement dans la prophétie, elle n'en est en tout cas qu'un aspect. Par ailleurs, cet enseignement ne s'applique pas forcément à la doctrine: les chrétiens doivent aussi apprendre comment se comporter, agir, dans leur vie pratique, quotidienne (tel est en tout cas le sens de *manthanein* en 1 Co 4,6 et Ph 4,11). Sur ce point également, la prophétie les éclaire.

Vv. 33b-36: ces versets ont fait couler beaucoup d'encre: ils sont apparemment en contradiction flagrante avec ce que Paul écrit quelques lignes plus haut, en 11,5-10. Sans que la prophétie soit le sujet du chapitre 11, nous y apprenons que Dieu ne réserve pas ce don aux seuls hommes de la communauté, des femmes en bénéficient également (v. 5), il leur arrive donc de prendre la parole dans les assemblées. Or, en 1 Co 14,33b-36, Paul semble dire exactement le contraire.

---

(30) H. Greeven, *Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus. Zur Frage der «Ämter» im Urchristentum*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 44 (1952-1953), p. 13.

(31) M.-A. Chevallier, *op. cit.*, p. 185, n. 1.

La solution la plus simple (trop simple peut-être ?) est de comprendre ces versets comme une interpolation, rajoutée à une époque plus tardive (cf. 1 Tm 2,11 s) par un copiste soucieux d'adapter le texte de Paul à la situation de sa propre Eglise. En effet, non seulement il y a contradiction avec 11,5, mais en plus, ce développement sur les femmes est sans lien direct avec ce qui le précède. Il n'y est même plus question de prophétie ou de glossolalie, en tout cas pas explicitement. Par ailleurs, ce paragraphe forme un tout, avec son introduction (v. 33b) et sa conclusion (v. 35b). Enfin, la place dans le texte des vv. 34-35 est mal assurée, plusieurs témoins les placent après le v. 40.

J'aimerais signaler encore deux interprétations récentes, qui apportent du nouveau au problème :

1. W.A. Grudem cherche à comprendre ces versets dans leur contexte, sans les écarter d'office comme non-pauliniens. Son analyse est la suivante : les vv. 30-33a développeraient le v. 29a, et les vv. 33b-36 le verset 29b. L'interdiction de parler faite aux femmes ne serait donc pas générale, mais ne concernerait que le don de discernement, le jugement porté sur les prophéties. Il n'est pas demandé aux femmes de se taire de toute façon mais de garder le silence dans un cas particulier (comme pour le glossolale au v. 28). Et l'action de parler («elles n'ont pas la permission de parler», v. 34) s'appliquerait à une forme de discours précise et non à toute parole (32).

Je ferai deux critiques à cette interprétation : *premièrement*, la division du texte (29a + 30-33a ; 29b + 33b-36) est arbitraire, rien ne l'appuie à mon avis dans la construction du passage. *Deuxièmement*, fonder cette interdiction sur le fait que juger les prophéties entraînerait une position d'autorité des femmes sur les hommes (ce qui ne serait pas le cas si elles se contentent de prophétiser), c'est forcer la pensée de Paul. Je rappelle que pour ce dernier, le discernement des esprits est un des nombreux dons du Saint-Esprit, *au même titre* que la prophétie, le parler en langues et le don de guérison (12,8-11). L'interprétation de W.A. Grudem lui donne une importance supérieure aux autres dons, ce qui n'est pas fidèle à la pensée de Paul, telle que je l'ai comprise.

2. Dans une étude soucieuse de ne négliger aucun élément, M. Carrez arrive aux conclusions suivantes : les verbes «parler» et «se taire» s'appliquent à la glossolalie, nous ne sommes pas dans le même contexte qu'en 11,5 (où il est question de la femme priant ou prophétisant). Redoutant des transports frénétiques, Paul, qui avait déjà limité l'usage de la glossolalie pour les hommes, demande aux femmes mariées, dont le mari n'a pas le don d'interprétation, de ne pas parler en langues lors des assemblées communautaires (33).

---

(32) *Op. cit.*, pp. 239-255.

(33) M. Carrez, *Le silence des femmes dans l'Eglise (1 Co 14,33b-36)*, in *In Necessariis Unitas*, mélanges offerts à J.-L. Leuba, Paris, 1984, pp. 55-68.

Une constatation s'impose : des trois interprétations évoquées ci-dessus, aucune ne nous donne d'éléments nouveaux sur la prophétie elle-même. Quel que soit l'intérêt de ces versets pour l'exégète, nous n'en savons pas plus pour ce qui est de notre recherche.

J'aimerais terminer mon analyse d'1 Co 12-14 (ou du moins des passages d'1 Co 12-14 relatifs à la prophétie!) avec la conclusion de Paul lui-même : «Ainsi, mes frères, aspirez au don de prophétie et n'empêchez pas qu'on parle en langues, mais que tout se fasse convenablement et avec ordre» (vv. 39-40, trad. TOB). C'est ainsi que la glossolalie remplira son rôle et la prophétie le sien : elle permettra à l'Eglise de s'édifier, d'être encouragée, avertie et instruite, de convertir le cœur des non-croyants venus jusqu'à elle.

## C. Rm 12,3-8

Dans ce passage, l'apôtre Paul veut combattre toute tentative pour les chrétiens de tirer orgueil des dons plus ou moins importants qu'ils ont reçus de Dieu. Il explique que les rôles exercés par chacun sont différents, mais que chaque chrétien doit garder sa place, fidèlement et humblement, «selon la mesure de foi que Dieu lui a donnée en partage» (v. 3, trad. TOB), c'est-à-dire selon sa propre condition devant Dieu.

Paul illustre son propos par l'image du corps (vv. 4-5), qu'il avait déjà largement développée en 1 Co 12 : les missions des divers membres sont différentes, leur engagement au service de l'être qu'ils animent est plus ou moins grand. Il n'en demeure pas moins que chaque membre est nécessaire, qu'aucun ne peut prendre la place d'un autre et que tous doivent pleinement accomplir leur tâche. Il en va de même des chrétiens, qui forment un seul corps en Christ.

Afin d'être plus précis, Paul nomme certaines des fonctions que les chrétiens reçoivent d'exercer (vv. 6-8) : il y a la prophétie, le don du service, puis celui qui enseigne, celui qui exhorte, celui qui donne, celui qui préside et celui qui exerce la miséricorde. Cette énumération est significative : tout d'abord, elle n'est semblable à aucune autre liste de Paul (cf. 1 Co 12,4-11.28-30; Eph 4,11); ensuite, elle nomme les différents rôles des chrétiens sans homogénéité apparente : certains renvoient à des fonctions établies «officiellement» (comme la prophétie et l'enseignement selon 1 Co 12,28), d'autres n'apparaissent qu'ici, comme le don et la miséricorde. Dans certains cas, enfin, Paul dissocie deux activités qu'il réunit ailleurs : ainsi, en 1 Co 14,3, l'exhortation est une caractéristique du ministère prophétique.

Ce «désordre» est voulu par Paul, par ce qu'il explique dans ce contexte précis : «Paul choisit à dessein non seulement parmi les fonctions reconnues, mais aussi parmi des services peu organisés... Ce que

l'apôtre veut indiquer, c'est la variété de ce que nous appellerions aujourd'hui les vocations diverses parmi les fidèles, chacun étant invité à obéir à sa vocation particulière» (34). Paul cite certaines de ses vocations, sans chercher à en donner une liste exhaustive.

La prophétie est donc décrite en Rm 12 comme une des nombreuses et diverses fonctions particulières que Dieu accorde aux fidèles. Comme telle, elle a deux caractéristiques :

1. Elle est un don de la grâce de Dieu (v. 6a), l'homme ne peut donc se l'approprier (n'est pas prophète qui veut !) et n'a pas à en tirer orgueil.

2. Elle vise le bien-être communautaire, le bon fonctionnement du corps des fidèles : « Nous sommes un seul corps en Christ, étant tous membres les uns des autres, chacun pour sa part » (v. 5b). De ce point de vue de l'utilité communautaire, la prophétie est mise sur le même rang que la pratique du don ou de la miséricorde, elle ne donne aucune supériorité à celui qui l'exerce.

Il me reste à analyser le v. 6b. Pour chacune des sept fonctions énumérées ci-dessus, Paul ajoute une précision introduite par « dans » (en, vv. 7-8). La prophétie fait toutefois exception : il faut prophétiser « selon l'analogie de la foi » (*kata tèn analogian tès pistéôs*). Le sens de cette expression n'est pas évident, c'est en effet la seule attestation de *analogia* dans tout le Nouveau Testament. La quasi-totalité des commentateurs que j'ai consultés exclut l'idée d'une règle de foi établie, à laquelle la prophétie devrait se conformer. Il me semble plus judicieux de rapprocher le v. 6b de 3b (35) : en effet, *analogia* implique l'idée de correspondance, de proportionnalité. On est dans le même ordre d'idée que la « mesure de foi » du v. 3b : le prophète doit rester parfaitement fidèle au don (*charisma*) qu'il a reçu de la grâce divine, c'est-à-dire qu'il doit veiller à ne rien retrancher des paroles que Dieu transmet à travers lui et aussi à ne pas en rajouter, il doit sans cesse veiller à l'authenticité des paroles qu'il prononce.

Une dernière précision : la prophétie semble ici ne pas être exercée par tous les fidèles, mais seulement par certains d'entre eux. Notons également que Paul ne donne aucun critère pour essayer de déterminer qui est digne de recevoir ce don parmi les fidèles. Ceci est du ressort de la grâce divine seule (36).

---

(34) M.-A. Chevallier, *op. cit.*, pp. 167-168.

(35) Cf. F.J. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux Romains*, Neuchâtel, 1957, pp. 174-175 et M.-A. Chevallier, *op. cit.*, p. 192.

(36) Je n'ai pas inséré l'*épître aux Ephésiens* dans les épîtres proprement pauliniennes. Toutefois, en raison de son origine très ancienne, elle mérite d'être brièvement examinée. J'en retiens deux passages : v. 4,11 : nous y retrouvons une liste des fonctions, des ministères « donnés » par Dieu à l'Eglise. Comme en 1 Co 12,28, les apôtres et les prophètes sont cités en premier. Leur importance est donc confirmée, à la suite de Paul. Mais entre les prophètes et les didascales, *Ephésiens* intègre les « évangélistes » et les « pasteurs », que nous ne trouvons pas sous la plume de Paul.

## D. Paul est-il lui-même prophète ?

Une chose est sûre : il ne s'en est jamais décerné le titre. Dans ses épîtres, c'est toujours en tant qu'apôtre qu'il revendique son autorité (37). M.-A. Chevallier souligne clairement le rôle unique du ministère apostolique, tel que Paul lui-même l'a expliqué, développé : « L'apôtre Paul se découvre placé dans le déroulement du dessein de Dieu au moment précis où Dieu décide d'inaugurer l'ère décisive du salut final. Situé à cette charnière, « l'apôtre de Jésus-Christ » n'est pas seulement l'un de ceux qui ont vu l'événement de plus près et dont par conséquent le témoignage est exceptionnellement précieux. Il est l'instrument même dont Dieu se sert pour planter la plantation eschatologique, pour poser le fondement de la construction définitive, il est proprement le médiateur de la nouvelle alliance » (38).

Paul n'a donc pas d'autre autorité à revendiquer que celle d'apôtre. Mais il se peut très bien que, dans son ministère, il soit amené à exercer

---

V. 2,20 : « Vous avez été édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes. » Le problème posé par l'interprétation de ce verset est double : *premièrement*, on peut hésiter sur le génitif *tôn apostolôn kai prophêtôn* : s'agit-il d'un génitif subjectif (le fondement posé, enseigné par les apôtres et prophètes) ou d'un génitif d'apposition (le fondement que sont les apôtres et prophètes) ? La deuxième solution est la plus cohérente, il s'agit bien d'une construction composée de personnes : les convertis d'Ephèse ont été ajoutés à la construction qui comptait déjà les apôtres et prophètes. Ces derniers ne sont certes fondement qu'en raison de leur référence à la pierre angulaire, c'est-à-dire le Christ, lui-même appelé fondement en 1 Co 3,11 ss. *Deuxièmement*, qui sont les prophètes mentionnés ici ? Ceux de l'Ancienne Alliance ou de la Nouvelle ? Ou bien, « prophètes et apôtres » désignent-ils les mêmes personnes remplissant les deux fonctions (il faut alors comprendre : le fondement des apôtres qui sont aussi prophètes) ?

De ces trois possibilités, nous pouvons écarter d'emblée la première : il ne serait pas logique de mentionner les apôtres avant les prophètes de l'Ancien Testament. Et de toute façon, il s'agit de la construction dont Christ est la première pierre, les anciens prophètes ne peuvent en être le fondement. Enfin, ce verset est étroitement parallèle à 3,5, où les prophètes ne peuvent être ceux de l'Ancien Testament (en effet, en 3,5, il s'agit de la révélation de l'inclusion des païens au corps du Christ, révélation faite aux apôtres et prophètes). Il est en revanche plus difficile de se décider entre les deux autres possibilités. A première vue, il est plausible que Paul parle des apôtres *et* des prophètes ; ne distingue-t-il pas ces deux ministères en 4,11 ? N'est-il pas logique que les prophètes, bénéficiaires des révélations divines, soient le fondement du corps du Christ avec les apôtres, premiers témoins du Ressuscité ? Dans ce cas, l'importance des prophètes dans l'Eglise primitive est confirmée : toujours cités par Paul après les apôtres, ils sont déclarés, avec eux, fondement de l'Eglise (2,20) et bénéficiaires de la révélation du mystère de l'ouverture aux païens (3,5). Mais l'interprétation « les apôtres qui sont prophètes » est aussi cohérente. Il n'y a guère de doutes que des apôtres aient eu le don de prophétie. Au niveau de la syntaxe, nous pouvons remarquer que, tant en 2,20 qu'en 3,5, il n'y a pas d'article devant *prophêtôn* : or, plusieurs passages de cette épître ont la même structure (article + nom + *et* + nom), désignant chaque fois une seule personne (ou un seul groupe de personnes) : 1,3 ; 4,6.11 ; 5,20 ; 6,21. Nous retrouvons alors l'idée que, si certains hommes ont reçu plus particulièrement le ministère prophétique, tous les croyants peuvent bénéficier de révélations divines, y compris les apôtres (!).

(37) Rm 1,1 ; 1 Co 1,1 ; 2 Co 1,1 ; Ga 1,1 ; cf. aussi Rm 11,13 ; 1 Co 4,9 ; 9,1 ; 15,9.

(38) *Op. cit.*, p. 132.

parfois le don de prophétie, comme ce fut le cas pour la glossolalie (1 Co 14,18) et probablement aussi pour l'enseignement. Je pense en particulier à ces passages où Paul transmet à ses lecteurs le contenu d'un mystère caché qui lui a été révélé (cf. 1 Co 4,1 et 15,51 ; Rm 11,25). Certes, cela est un peu différent de ce que nous avons vu jusqu'à maintenant : il n'y a pas, dans ces passages, de proclamation publique au cours d'un culte, lorsqu'une révélation survient, mais transmission à travers un texte écrit.

## E. Conclusion : la prophétie chez Paul

Voici donc le bilan de notre recherche sur les textes pauliniens relatifs au prophète et à la prophétie :

*Qui est prophète ?* Nous devons être bien conscients que la prophétie exercée dans les communautés pauliniennes est adressée au nouveau peuple de Dieu, qui vit dans l'attente du Seigneur (ce sera le temps de la perfection, 1 Co 13,8-10) et dans lequel chacun des membres est porteur de l'Esprit Saint. Ainsi, puisque c'est le Saint-Esprit qui est le dispensateur du don prophétique (1 Co 12,11), Paul conçoit très bien que tous les croyants puissent prophétiser, même si ce n'est pas le cas en fait. Dans la réalité, ne sont prophètes que ceux auxquels Dieu a accordé expressément ce charisme, sans qu'ils soient pour autant des chrétiens différents des autres. Ceci explique que l'on trouve chez Paul les deux affirmations, tous prophètes *et* certains prophètes, ces deux affirmations n'étant pas contradictoires. Nous pouvons encore noter qu'il y a probablement plusieurs prophètes reconnus comme tels dans chaque communauté (c'est le cas à Corinthe, qui ne semble pas être considéré comme une exception), mais nous ne connaissons le nom d'aucun d'entre eux.

*Le don prophétique est-il « permanent » ou « occasionnel » ?* On pourrait en effet appeler « prophète permanent » celui que la communauté a reconnu comme bénéficiaire « attiré » des révélations de Dieu et qui, de ce fait, exerce une fonction, un ministère précis, établi par Dieu dans la communauté (aux côtés des apôtres et des didascales selon 1 Co 12,28). Il ne prophétise toutefois pas en permanence, mais seulement quand Dieu a quelque chose à dire aux fidèles par son intermédiaire.

Et on pourrait appeler « prophète occasionnel » un chrétien qui, sans être « catalogué » comme tel, est tout à coup au bénéfice d'une révélation prophétique. Si une telle distinction est commode, notons tout de même que Paul ne l'exprime pas dans ces termes.

*A qui s'adresse un prophète?* A la communauté des croyants, lorsque celle-ci est réunie. Paul ne parle pas d'un exercice privé de la prophétie, comme il le fait pour la glossolie.

Il peut arriver également qu'à travers le message délivré, un non encore croyant entré dans l'assemblée se sente atteint au plus profond de lui-même et se convertisse (1 Co 14,23-25). Mais le prophète ne va pas en dehors de la communauté pour s'adresser aux païens, la prophétie est une fonction exercée dans l'Eglise.

*Quel rôle le prophète joue-t-il dans la direction des communautés et quelle est son autorité?* Paul ne parle pas explicitement de l'autorité des prophètes au sein de la communauté, mais cette autorité est indéniable. Toute communauté, pour tenir le coup, a besoin, d'une façon ou d'une autre, d'être organisée, dirigée par quelqu'un (ou quelques-uns). Si elle sombre dans l'anarchie, elle finit par s'émietter et disparaître. Les communautés pauliniennes n'échappent pas à cette règle. Or, nous savons qu'être prophète n'est pas qu'un charisme, c'est aussi une fonction établie par Dieu dans l'Eglise, c'est même une des trois fonctions principales, selon 1 Co 12,28. Par ailleurs, on se doit d'accorder pleine autorité à ceux reconnus comme d'authentiques messagers de la volonté divine, grâce aux révélations qu'ils sont chargés de transmettre à leurs frères. Nous pouvons donc affirmer que, parmi ceux qui ont une place importante dans l'organisation et la direction des communautés que Paul connaît, il y a les prophètes.

*Les prophètes sont-ils des ministres itinérants, comme dans la Didachè, ou sont-ils rattachés à une communauté?* Paul ne parle pas de la première catégorie. Les recommandations d'1 Co 14 semblent bien s'adresser à des personnages appartenant à la communauté de Corinthe. Mais si l'on peut être sûr qu'il y avait des prophètes locaux dans les communautés pauliniennes, rien ne nous dit qu'il n'y avait pas aussi des prophètes itinérants (les super-apôtres de 2 Corinthiens venaient bien de l'extérieur des communautés).

*Comment le prophète reçoit-il ce qu'il doit dire?* Paul parle seulement de révélation. Il n'est en tout cas pas question de trances ou d'extases. Nous savons que les prophètes ne perdaient pas le contrôle d'eux-mêmes lorsque le Saint-Esprit les poussait à prophétiser. Mais Paul n'explique pas comment un prophète reçoit une révélation. On peut supposer qu'il voyait ou entendait ce qu'il devait transmettre à ses frères réunis (39).

*Quel est le contenu d'un message prophétique?* Si nous n'avons pas

---

(39) Nous avons chez Paul un exemple de «visions et révélations du Seigneur», en 2 Co 12,1-5. Mais faut-il comparer cette expérience à celle des prophètes? En 2 Co, Paul témoigne de ce qu'il a vu et entendu quatorze ans auparavant, sans pourtant en transmettre le contenu, puisqu'il y entendit des «paroles inexprimables» (v. 4).

de textes qui nous retransmettent les paroles d'un prophète (40), nous savons que celles-ci apportaient aux fidèles, dans un langage clair, réconfort, édification, exhortation, enseignement, interpellation... L'éventail est assez large. Ainsi, «les mots par lesquels Paul indique le contenu de la prophétie ne peuvent guère servir à en donner une bonne définition : non seulement ils sont tous divers, mais ils ne sont pas spécifiques de la prophétie» (41).

Ce qui est propre au prophète, ce n'est donc pas sa manière de parler, ni même le genre de paroles qu'il prononce, mais c'est la fonction que Dieu lui a donnée : il est celui qui, inspiré par Dieu, éclaire la vie des croyants. Il témoigne du souci du Seigneur pour la bonne marche de la communauté dans la fidélité sans cesse renouvelée à l'Évangile reçu. Parce que la communauté chrétienne est un lieu de vie, elle évolue, elle a des décisions à prendre, des problèmes à régler ; ainsi, la parole du prophète éclaire la vie de ses frères dans leur quotidien. J'insiste sur ce point : pour Paul, le ministère prophétique n'est pas une exception surgissant en temps de crise, mais une des fonctions nécessaires, inhérentes à la vie d'une communauté chrétienne aussi longtemps qu'elle attend encore le retour de son Seigneur (c'est seulement à ce moment-là que le don prophétique deviendra superflu, car alors, nous serons face à face avec Dieu). J'aimerais dire qu'il va de soi, pour Paul, qu'il y a des prophètes dans chaque communauté chrétienne, et c'est Dieu qui l'a voulu ainsi.

Au temps de Paul, il n'y a pas encore de polémique contre les faux prophètes, il n'est pas encore nécessaire de chercher des critères de la vraie inspiration (42). Mais il n'en est pas moins vrai qu'il faut examiner les prophéties prononcées, s'assurer de leur authenticité intégrale (43). Il y a là, déjà au temps de Paul, une ambiguïté, une faiblesse de la prophétie qui pèsera lourd dans les siècles suivants, lorsqu'il y aura toujours plus de faux prophètes. Pour ce qui est de Paul, il rappelle surtout qu'il ne faut pas sur-estimer (cf. les Corinthiens) ni sous-estimer (cf. à Thessalonique) le don de prophétie.

Enfin, notons qu'il n'est jamais question de prédictions chez les prophètes pauliniens, contrairement à ce qui est attesté chez Luc (cf. en particulier Agabus en Ac 11,28 et 21,10-14). En effet, «le prophète n'est pas l'homme des prédictions, mais de la prédication qui insère la Parole de Dieu dans l'existence d'une communauté» (44).

---

(40) Du moins chez Paul. Dans le Nouveau Testament, nous avons en tout cas le livre de l'Apocalypse, dont l'auteur se déclare prophète.

(41) M.-A. Chevallier, *op. cit.*, p. 197.

(42) Comme ce sera le cas dans 1 Jn 4,1-5 par exemple. Cf. aussi les passages signalés dans la *Didachè* et le *Pasteur* d'Hermas.

(43) On peut regretter que Paul ne précise pas *comment* se pratique cet examen des prophéties...

(44) F.J. Leenhardt, *op. cit.*, p. 174.

Cette dernière remarque m'invite à terminer par les deux constatations suivantes :

1. Paul ne nous dit pas à lui seul tout ce qui concerne la prophétie chrétienne primitive. Ses épîtres ne sont qu'un témoignage partiel, même s'il est très important.

2. Mais Paul lui-même ne dit pas tout ce qu'il sait sur la prophétie et les prophètes. Il s'adresse en effet à des communautés qui savent ce que sont les prophètes, parce qu'elles en comptent parmi leurs membres. Il n'intervient donc à leur sujet que lorsque cela est nécessaire, soit pour appuyer, préciser sa pensée, soit parce qu'il doit corriger les déviations de ses interlocuteurs. Ses épîtres ne donnent pas une théorie complète sur la prophétie et le ministère prophétique en tant que tels, mais elles sont ancrées dans la vie même des communautés auxquelles elles sont adressées.

# A propos de la relecture de 2 Samuel 24 par 1 Chroniques 21 \*

par Sylvain Romerowski

Dans *Hokhma* n° 26, E. Nicole s'est penché sur le problème synoptique de l'Ancien Testament en étudiant comparativement 2 S 24 et 1 C 21. Ce travail visait en particulier à montrer la précarité des résultats obtenus lorsqu'on cherche à reconstituer l'histoire d'un texte biblique à partir de sa forme finale. E. Nicole examine donc au regard l'un de l'autre le TM de Samuel et le TM des Chroniques. Là réside la faille. Les spécialistes s'accordent en effet à déplorer la médiocrité du TM S et surtout, l'étude des manuscrits de Qumrân a permis d'établir que le texte de S utilisé par le chronique diffèrait sensiblement du TM.

## Analyse

Les manuscrits de S trouvés dans la 4<sup>e</sup> grotte de Qumrân, 4 Q Sa<sup>c</sup> (datant du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.) et 4 Q Sb (du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), présentent des divergences nombreuses par rapport au TM. Celui-ci apparaît largement corrompu, notamment par haplographie. D'après E.C. Ulrich (1), 4 Q Sa s'accorde 42 fois avec C contre le TMS. Ulrich

---

\* «Un cas de relecture: 2 Samuel 24 et 1 Chroniques 21», E. Nicole, *Hokhma* 26, pp. 47-55.

(1) *The Qumran Text of Samuel and Josephus*, Scholars Press, 1978.

démontre à l'aide de plusieurs arguments l'indépendance de 4 Q S par rapport à C. Le chroniqueur a donc utilisé comme base un texte proche (un ancêtre) de 4 Q S dont diverge la famille massorétique. De l'examen des divergences, Ulrich (2) conclut à la supériorité des leçons de 4 Q S et C : elles correspondent à l'original dans la plupart des cas.

En outre, plus de 140 fois, 4 Q S = LXX S, ≠ TM S. La LXX (principalement le *Codex Vaticanus*, B) est donc elle aussi basée sur un texte de S différent du TM et plus proche de la famille 4 Q. Par conséquent lorsque LXX S = C, ≠ TM S, il est très possible que la LXX ait conservé une meilleure leçon.

Il faut encore ajouter le témoignage de la LXX lucianique (LXX<sup>L</sup>). La tradition attribuait ce texte à Lucien (mort martyr en 312). Or, 35 fois au moins, 4 Q S = LXX<sup>L</sup>, ≠ TM S, ≠ LXX<sup>B</sup> S. On s'est de plus aperçu que l'historien Josèphe a utilisé, au premier siècle, un texte grec de S ressemblant à celui de Lucien. De même la *Vetus Itala* du II<sup>e</sup> siècle s'accorde parfois avec LXX<sup>L</sup>. On en déduit qu'il a existé un texte proto-lucianique de la LXX (LXX<sup>PL</sup>), plus proche encore que la LXX<sup>B</sup> de la famille 4 Q, ayant servi à Josèphe et au traducteur de l'ancienne version latine. Lucien l'a ensuite remanié sur la base de la recension origénienne de la LXX, elle-même révision de la version grecque, en direction du TM devenu *textus receptus* au I<sup>er</sup> siècle (3). La LXX<sup>L</sup> a donc conservé des variantes meilleures que celles du TM. Puisque la LXX<sup>L</sup> est une révision en direction du TM (via les *Hexaples* d'Origène), lorsque LXX<sup>L</sup> = C, ≠ TM, ≠ LXX<sup>B</sup>, il y a de fortes chances pour qu'on soit en présence d'une leçon proto-lucianique qui, de surcroît, se trouvait déjà dans le texte hébreu de S utilisé par le chroniqueur (4).

4 Q appuie enfin le témoignage de Josèphe (J) contre le TM une quarantaine de fois. En particulier, 5 fois 4 Q = J = C, ≠ TM, ≠ LXX, alors que J utilise un texte grec de S et manifeste nettement son indépendance par rapport à C.

Nous voyons maintenant pourquoi l'idée d'une dépendance de 4 Q S par rapport à C, là où 4 Q S = C, ≠ TM S, est insoutenable : ces cas font partie d'un ensemble plus vaste de divergences entre 4 Q, souvent allié

---

(2) *Ibid.*, p. 163.

(3) Plusieurs hypothèses ont été émises quant aux relations entre l'ancienne version grecque et la LXX<sup>PL</sup>. Il est inutile d'entrer ici dans la discussion.

(4) Cette règle intervient de manière toute particulière pour 1 S 24. Les chercheurs se sont rendu compte que la LXX<sup>B</sup> de S-R se compose de plusieurs sections nettement distinctes et provenant de deux origines différentes : certaines sections semblent représenter l'ancienne version grecque et les autres la recension Kaige de la LXX. Cette dernière, ainsi nommée parce qu'elle traduit systématiquement l'hébreu *gam* par *kai ge*, s'appuie sur un texte hébreu proto-massorétique. Les accords avec 4 Q y sont d'ailleurs bien moins nombreux que dans les autres sections. Par contre, les 3/4 des cas pour lesquels 4 Q = LXX<sup>L</sup> ≠ TM, ≠ LXX<sup>B</sup> concernent les sections Kaige. Or 1 S 24 appartient au groupe Kaige d'où l'importance du témoignage de la LXX<sup>L</sup> pour nous ici.

aux versions et à J, et le TM de Samuel, en des endroits où l'influence de C n'entre pas en ligne de compte (5).

On croit rêver en découvrant une telle complexité! W. Lemke (6), s'appuyant sur ces données, s'en prend aux études comparatives sur S-R et C en soulignant que nous ignorons quel était l'état du texte de S-R utilisé par le chroniqueur. L'article de E. Nicole nous paraît de même accorder trop d'importance au TM S et ne pas prendre suffisamment en considération le témoignage des versions (7).

Considérons maintenant quelques exemples :

1. *Hokhma* n° 26, p. 54. DWYD, jamais orthographié ainsi en S, caractérisait C. Ulrich (p. 156) donne 4 Q S<sup>a</sup> pour 2 S 24,16. Le manuscrit porte DWYD! Le chroniqueur n'a peut-être fait que suivre sa source. En fait, chercher dans l'orthographe les caractéristiques d'un auteur biblique expose à bien des erreurs. Sur la base de 1 Q Es<sup>b</sup>, on pourrait croire que l'orthographe longue des noms théophores (terminaison YHW) caractérise Esaïe. Or 1 Q Es<sup>a</sup>, y compris pour les mêmes textes, est mélangé, préférant l'orthographe courte (terminaison YH) tout en utilisant aussi l'autre (8)! Non seulement les auteurs, mais aussi parfois les copistes sont donc responsables de l'orthographe des textes de l'Ancien Testament. Il est possible qu'en 1 S 24 le TM ait conservé l'orthographe d'origine (on sait la préférence des scribes de Qumrân pour l'écriture pleine), mais nous ne possédons aucun moyen de vérifier. On ne peut donc faire de l'orthographe du nom de David un critère sûr : nous ignorons l'état du texte de S utilisé par le copiste. Par contre, nous sommes d'accord avec E. Nicole pour considérer ce genre de critère comme inutilisable par les partisans de la « méthode historique ».

2. Pp. 49-50. La leçon de la LXX, Orna, est considérée comme un essai d'harmonisation, alors que le TM S se montre perturbé et que C porte 'RNN'. Or, à Qumrân, ce nom s'écrit 'RN' (Ulrich, p. 157). Loin d'harmoniser, la LXX préserve la leçon originale.

3. Pp. 48, 54. Le chroniqueur aurait ajouté la matière concernant l'ange (vv. 16, 20). Une partie au moins de cette matière se trouve dans le texte de 4 Q S<sup>a</sup> correspondant à 1 C 21,16 (Lemke, p. 356, cf. le commentaire de H.G.M. Williamson, cité par E. Nicole, pp. 146-147), ainsi que chez

---

(5) Au cours d'un examen minutieux des textes et versions de 2 S 6 et du parallèle dans les Chroniques, Ulrich apporte d'autres éléments de preuves de l'indépendance de 4 Q S par rapport à C.

(6) « The Synoptic Problem in the Chronicler's History », *HTR* 58. (1965), pp. 349-63.

(7) Outre les travaux déjà cités, on pourra se reporter aux ouvrages suivants : F.M. Cross, S. Talmon (éds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Harvard University Press, 1975 ; J. Shenkel, *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings*, 1968 ; R.W. Klein, *Textual Criticism of the Old Testament*, Fortress Press, 1974.

(8) Cf. M.A. Throntveit, « Linguistic Analysis and the Question of Authorship in Chronicles, Ezra and Nehemiah », *VT* 32 (1982), p. 216.

Josèphe (Antiquités VII, 327). Elle se trouvait donc dans le texte-source de C.

4. P. 49. En 1 C 21, 17, David insisterait plus qu'en S sur sa responsabilité personnelle. A nouveau le chroniqueur a suivi sa *Vorlage* puisque 4 Q S<sup>a</sup> a, comme C: [W'N]KY HR'H HR'TY (Ulrich, p. 161). Plusieurs manuscrits de la LXX reflètent eux aussi ce texte.

5. P. 49. Le chroniqueur aurait retouché 1 S 21,2 en ajoutant « faites-moi un rapport ». Cette clause se retrouve en LXX<sup>L</sup> S. Selon la règle énoncée plus haut, il peut fort bien s'agir d'une leçon proto-lucianique basée sur un texte hébreu proche de 4 Q. Nous n'en avons bien sûr pas la certitude absolue, mais cet exemple illustre au moins notre méconnaissance de la *Vorlage* du chroniqueur.

6. Voici une autre divergence non citée par E. Nicole mais qui a dû être enregistrée dans les comptes de la p. 49. 1 S 24,16 dit dans le TM: « L'ange du Seigneur était près de l'aire... » et 1 C 21,15: « ...se tenait près de l'aire... ». Une fois de plus 4 Q S<sup>a</sup> donne raison à C (Ulrich, p. 160). Il faut en conclure ainsi que des exemples précédents à l'impossibilité de réaliser sans erreur des statistiques comme celles que nous présente la « brève analyse comparative », pp. 48-49.

7. P. 51. Le nombre d'années de famine. LXX S = C, ≠ TM S. Ce fait est interprété comme relevant de la tendance à l'harmonisation de la LXX. Cependant LXX S et C peuvent aussi constituer deux témoins (indépendants) d'un texte de S corrompu dans le TM. De même dans le cas du nombre des victimes de la peste: LXX S = C (70.000), ≠ TM S (77.000). E. Nicole se fonde sur le principe de la *lectio difficilior*. Ne risque-t-on pas ainsi de privilégier des erreurs de copiste? Le problème des nombres est souvent très compliqué et les erreurs de copiste abondent. Doit-on toujours expliquer? Par exemple (un parmi d'autres), pour 2 C 8,18 parallèle à 1 R 9,27: C = 450; TM R = LXX<sup>L</sup> R = 420; LXX R = 120 et J = 400! De même, concernant les nombres du recensement, la situation est plus complexe que ne le laisse entendre la p. 50: LXX<sup>L</sup> et J ont 900.000 pour tout Israël et 400.000 pour Juda. Une fois de plus, admettons notre ignorance.

## Conclusions et suggestions

L'article de *Hokhma* n° 26 tentait dans un premier temps de dégager les caractéristiques de C, et ceci jusque dans les menus détails du vocabulaire, pour ensuite tester les critères de la « méthode historique ». La réalisation d'une telle démarche exige une connaissance précise, la plus exacte possible de l'état du texte de S dont s'est servi le chroniqueur. Notre discussion montre que notre savoir est trop partiel, trop insuffisant.

pour que nous puissions obtenir des résultats fiables dans ce domaine. Les données de Qumrân nous amènent à modifier notre approche du texte de S. Elles nous le font certes un peu mieux connaître, mais elles sont trop fragmentaires pour nous permettre, même avec l'aide des versions, de retrouver avec certitude l'original, là où le TM l'a corrompu. Mieux vaut alors s'abstenir, pour le présent, de ce genre d'étude comparative.

Ces remarques ne visent que la méthode utilisée pour tester les critères en question. Elles ne légitiment en rien l'emploi de ces critères pour reconstruire l'histoire des textes bibliques. Sur ce point nous partageons, mais pour d'autres raisons, le scepticisme d'E. Nicole. Ne doit-on pas dans cette optique formuler une autre critique? Le problème textuel mis à part, le choix des critères ne nous semble pas très heureux lorsque ceux-ci portent sur des détails du texte. Un critère qui met en jeu à la fois le vocabulaire et la théologie, qui fonctionne sur un corpus étendu (et non un seul chapitre) et pour des portions de textes propres au chroniste (plutôt que pour de simples détails au fil d'un texte parallèle à Samuel-Rois) aura peut-être plus d'efficacité. En existe-t-il? Nous nous risquons à en proposer un.

De nombreux étudiants du message des Chroniques ont remarqué que la théologie de la rétribution y tient une large place. Le principe en est simple: toute désobéissance entraîne un châtement immédiat; tout acte d'obéissance obtient aussitôt une bénédiction. 1 C 28,9 et 2 C 7,14 énoncent la règle. Ce principe est repris dans les sermons adressés aux rois par les prophètes en 2 C 12,5; 15,2.7; 16,7; 24,20. L'histoire de la monarchie divisée (2 C 10 à 36) l'illustre abondamment avec quelques exemples dans le reste de l'œuvre. Un certain nombre de termes clés véhiculent cette théologie (9):

DRSh ou parfois BQSh, chercher: 2 C 7,14 + 1 C 10,13.14; 13,3; 15,13; 16,11; 21,30; 22,19; 28,8.9; 2 C 1,5; 11,16; 14,3; 15,2.4.12.13.15; 16,12; 19,3; 20,3.4; 24,22; 25,15.20; 26,5; 30,19; 31,21; 34,3.

KN', s'humilier: 2 C 7,14 + 2 C 12,6.7.12; 30,11; 32,26; 33,12.19.23; 36,12.

A ces termes s'opposent:

'ZB, abandonner: 2 C 7,19 + 1 C 28,9; 2 C 12,1.5; 13,10.11; 15,2; 21,10; 24,20.24; 34,25.

M'L, se rebeller: 1 C 2,7; 9,1; 10,13; 2 C 12,2; 26,16.18; 28,19.22; 29,6.19; 30,7; 33,19; 36,14.

---

(9) Nous ne nous préoccupons pas des emplois de ces termes dans un autre cadre que celui de la théologie de la rétribution.

Comme l'a écrit R. Braun, «hormis celles qui concernent directement le culte, il est difficile de trouver des additions apportées par le chronique à sa *Vorlage* qui ne suivent pas cette ligne directrice» (10). Les textes cités – excepté 2 C 7,19 – sont sans parallèle dans Samuel-Rois. (A cela rien d'étonnant car Samuel-Rois a un enseignement différent : l'auteur s'y efforce de montrer que les péchés se sont accumulés pour recevoir leur rétribution lors de la chute de Jérusalem et de l'exil.) Beaucoup d'entre eux appartiennent à des sections comprenant plusieurs versets sans contrepartie dans Samuel-Rois. Nous évitons ainsi l'écueil textuel – car il est improbable que des portions aussi importantes aient disparu du TM de Samuel-Rois – et obtenons un critère efficace pour extraire une certaine quantité de matière propre au chronique. Le côté systématique, dans la présentation de l'écrivain sacré, en fait la force. En effet, tous les règnes, à partir de Roboam et à une exception près, servent dans les Chroniques à illustrer la théologie de la rétribution immédiate et le chronique fait un usage systématique du vocabulaire consacré.

On pourrait améliorer le critère en faisant intervenir d'autres traits caractéristiques de la théologie de la rétribution qui permettraient de confirmer les résultats obtenus et de préciser parfois les frontières des sections propres au chronique. Les éléments que nous avons donnés suffiront ici.

Les cas où le critère induirait en erreur sont peu nombreux : 2 C 7,19 a son parallèle en 1 R 9,6 avec un autre verbe que 'ZB et 2 C 34,21.26 (avec DRSh) suivent de près 2 R 22,13.18. Surtout, 2 C 34,27 (avec KN<sup>4</sup>) qui semble si caractéristique des Chroniques se retrouve en 2 R 22,19. En tenant compte, on obtient un taux d'efficacité supérieur à 90 %, ce qui est excellent.

Il paraît donc possible de trouver des critères fiables pour reconstituer au moins en partie l'histoire d'un texte. Nous soupçonnons cependant que l'on ne dispose pas fréquemment de tels critères et que le nôtre demeure exceptionnel.

Nous terminerons par une réflexion sur la nature de l'œuvre du chronique. Il est question d'actualisation ou de relecture à propos de processus d'adaptation aux circonstances ou aux conceptions nouvelles qui ont modifié des textes bibliques pour leur faire atteindre la forme sous laquelle nous les connaissons. Avec Samuel-Rois et les Chroniques, il ne s'agit pas de cela. Les Chroniques ne sont pas les livres de Samuel-Rois transformés, adaptés à une autre époque, mais une œuvre distincte, destinée à trouver sa place à côté de Samuel-Rois. On pourrait

---

(10) «Chronicles, Ezra, and Nehemiah: Theology and Literary History», *VT Suppl.*, 30 (1979), p. 55.

montrer que le chronique suppose Samuel-Rois connu de ses lecteurs et qu'il utilise cette connaissance. Il les y renvoie même parfois. Son message propre ne se comprend souvent qu'au regard de Samuel-Rois et nous croyons que c'est intentionnel. Ceci nous amène à dire que les livres des Chroniques usent de procédés littéraires particuliers et appartiennent à un genre spécial. En matière d'actualisation, ce qui vaut pour les Chroniques ne vaut donc pas nécessairement pour les autres livres bibliques.

## CONSEIL THÉOLOGIQUE HOKHMA

Journée Publique à Crêt-Bérard le lundi 26 août  
(Exposés, échanges, culte)

– *le matin (9 h 45) :*

Le rôle du Saint-Esprit  
dans l'approche de l'Écriture  
par Michel KOCHER

– *l'après-midi (15 h 30) :*

Le rôle du Saint-Esprit  
dans le ministère pastoral  
par Pierre AMEY

(Pour le repas de midi : pique-nique tiré des sacs)  
Adresse : 1604 PUIDOUX (Suisse romande)

Un lieu de la mémoire blessée :  
la révocation de l'Edit de Nantes

par Jean-Marc Daumas

p. 1

Texte inédit de Dietrich Bonhoeffer

Préparation  
au ministère pastoral

p. 7

Existence en fraternité  
selon Dietrich Bonhoeffer

par Heinz Rüegger

p. 11

Prophétie et ministère prophétique  
selon saint Paul

par Christine Roux

p. 33

*Courrier des lecteurs*

A propos de la relecture  
de 2 Samuel 24

par 1 Chroniques 21

par Sylvain Romerowski

p. 54