

ANCIENS NUMEROS

Si vous désirez acheter d'anciens numéros,
Hokhma se propose

soit de vous offrir la collection complète (n° 1-30,
sauf n° 2 et 3) à un prix avantageux : 90 F S /
250 FF / 2000 F B.

soit de vous offrir un rabais de 30 % sur le prix normal
indiqué en page 3 de couverture à l'achat d'au moins
5 anciens numéros.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture

Hokhma rachète à 5 F S l'exemplaire, plus frais de port, les
numéros 2 et 3. Adressez-vous à Hokhma/ Suisse.

Comité de Rédaction :

Micaël Razzano	faculté d'Aix-en-Provence
Bertrand Barral	faculté de Genève
Didier Rochat	faculté de Lausanne
M.E. Berron	faculté de Strasbourg
Isabelle Darricades	faculté de Vaux-sur-Seine
Richard Stern	faculté de Berne

et

Bernard Bolay : Responsable de la publication
Serge Carrel, Philippe De Pol, Christophe Desplanque,
Marc Gallopin, Michel Kocher,
Fabrice Lengronne, Gérard Pella, Jean-Michel Sordet.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés dans
HOKHMA, le Comité de Rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité
des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à ce
qui est exprimé dans HOKHMA.

Couverture : Elisabeth Ruey-Ray, Nyon
Imp. ICHTHUS 30420 Calvinson © 66.01.25.32
Dépôt légal : 2e trimestre 1987. N° d'ordre : 86364

SAGE COMME UNE IMAGE ?

La Querelle des Images en Occident et en Orient.

Théologies comparées de l'Orient et de l'Occident chrétiens

Par Fabrice LENGRONNE, journaliste

L'homme créé à l'image de Dieu crée à son tour des dieux à son image, des idoles qu'il adore et sert comme il devrait servir Dieu. La Révélation biblique et le peuple de Dieu ont de tout temps condamné l'idolâtrie, et parfois même toute utilisation des images. L'Eglise antique, puis l'Eglise médiévale, a mis en usage les icônes, d'une façon différente de l'idolâtrie païenne.

A la suite de cette utilisation des icônes se sont élevées dans l'Eglise, d'abord en Orient puis en Occident, des voix pour récuser ces pratiques, allant parfois jusqu'à la destruction des objets dénoncés. Secouée par une querelle théologique et pratique en Orient, troublée par les briseurs d'icônes, désorientée par leurs adorateurs, L'Eglise a dû affronter ces questions et prendre des positions sur ces sujets à l'occasion de crises dont l'ampleur la remettait quasiment en cause. Iconoclastes en Orient, iconodules à Rome, iconomaques en Empire franc¹, la diversité des positions justifiait bien un concile, réuni à Nicée en 787, qui entérina sans restriction une position et élimina les autres, sur le papier au moins.

Cette querelle fut autant pratique que théorique. A l'usage de l'icône est liée une théologie, à son existence une pratique. De la théologie de l'icône ou de l'image que l'on aura découlera une iconographie et une esthétique.

Cette querelle iconologique est surtout connue pour son histoire orientale. Elle gagna pourtant l'Occident, où elle s'achèvera à la fin du neuvième siècle, avant de reprendre, sous diverses formes au seizième siècle, et par la suite, au sein même de l'Eglise romaine d'Occident.

¹ Les iconoclastes refusaient le culte des icônes et les détruisaient. Les iconodules vénéraient les icônes. Les iconomaques les utilisaient sans leur porter un culte.

1. Des épisodes de bandes dessinées

1.1 L'Iconoclasme en Orient

La querelle des icônes débute au septième siècle par des actions sporadiques et individuelles (par exemple Epiphane à Chypre, ou Serenus à Marseille). Dans l'Empire byzantin, Léon III l'Isaurien, vers 725, lance avec des évêques une première campagne d'envergure contre les icônes. En 730, un édit est promulgué par Léon III, qui exalte la croix nue, invoquant la Loi de Moïse, la condamnation de l'idolâtrie et le culte spirituel.

Constantin V qui succède à Léon III réunit le concile de Hieréia-Blachernes en 754,¹ pour condamner l'usage des icônes. Les conséquences ne se font pas attendre: exécutions de moines² confiscation et brûlement de grands monastères, exil de moines, et surtout la destruction des icônes. La persécution contre les iconodules est violente et sans ménagement, sans respect des convictions autres. En 775, Constantin V décède, puis en 780 Léon IV. Sa femme Irène assure alors la régence.

Favorable aux icônes, elle commence par épurer la cour, l'administration et le clergé, dans le sens de ses idées. Elle réunit en 787 un concile œcuménique à Nicée, qui casse l'édit du concile de Hieréia de 754 et rétablit le culte des icônes, en raison de son terme théorique: le modèle. La paix iconodule perdure jusqu'en 813, où un empereur originaire d'Asie mineure rétablit l'édit de 754, avec une application modérée. Les patriarches Taraise et Nicéphore déploient la résistance monastique.

Par la suite, la persécution varie avec les empereurs. Sous Léon V, elle est très vigoureuse; faible sous Michel II (820-829), elle redouble sous Théophile (829-842). En 843, l'impératrice régente Théodora rétablit l'édit de 787, de manière définitive. Seuls quelques remous ponctuels auront encore lieu.

Cet iconoclasme aura moins détruit d'icônes que les guerres et les catastrophes de cette époque. Il aura permis une réflexion sur la question, dont bien des arguments restent valables, d'autres étant par ailleurs toujours contestables.

1.2 Le concile de Hieréia Constantinople — 754

Sur ordre de Constantin V — appelé Copronyme³ par ses détracteurs —, l'empereur théologien et théoricien de l'iconoclasme, un concile se réunit en 754, d'abord à Hieréia, puis à Constantinople, pour débattre de la questions des icônes. Réunissant de nombreux évêques et patriarches de l'Empire d'Orient, ce

¹ Ce concile déclare inacceptable la fabrication humaine d'images sacrées, car en isolant la nature divine du Christ de sa nature humaine, on ébranle le dogme christologique; seul icône permise: le repas eucharistique, car de cette manière, on rend présent le mystère de l'Incarnation. Cf. *Infra*.

² Etienne du Mont Auxerre en 765, le Patriarche Constantin décapité en 767, et bien d'autres exemples.

concile prend le nom de Septième Concile œcuménique qui lui sera contesté et refusé par le Concile de Nicée II, 787, qui annulera ses décisions et détruira ses actes.

Ce concile va condamner le culte des icônes, et jusqu'à leur présence dans les églises; il prendra des mesures pour lutter contre les icônes et leurs défenseurs.

La véritable icône est de même nature que celui qu'elle représente, affirme le concile dans son argumentation. Il en résulte que seule l'eucharistie est icône véritable du Christ.

Il sera donc impossible de faire une représentation picturale qui soit véritablement icône. L'on doit donc s'abstenir de peindre le Christ. En ce qui concerne les autres icônes, le concile écrit¹:

"Comment ose-t-on représenter à l'aide d'un art païen la Mère de Dieu, qui est plus haute que le ciel et les saints" et "offenser par une matière morte et grossière les saints qui resplendent comme des astres ?"

A ce rejet de l'icône se joint le rejet de la *vénération* de Marie et des saints. La décision finale du concile fut la suivante²: quiconque peindrait ou conserverait des icônes serait privé, pour un clerc, de son sacerdoce, et anathématisé, pour un moine ou un laïc. Les coupables devaient être livrés devant les tribunaux civils, et non devant les juridictions dépendant de l'Eglise. A la suite de ce concile, quand prit fin la domination politique des iconoclastes pour cette même période, se réunit un autre concile: celui de Nicée II.

1.3 Le concile de Nicée, Septième Concile œcuménique — 787

Convoqué par l'impératrice régente Irène, présidé par le Patriarche de Constantinople Taraise, le concile de Nicée, en présence de deux légats de l'Evêque de Rome Adrien, se tint au milieu de querelles d'ordre politique entre les deux partis. Dès l'origine avoué comme un concile contre l'iconoclasme, il a affronté, à sa première session, des interruptions de factions armées iconoclastes, qui furent réduites au silence par les troupes fidèles à l'impératrice Irène.

Dès le début, l'intitulé de Septième Concile général ou œcuménique fut refusé au concile de 754, et attribué à celui-ci. Des évêques iconoclastes furent accueillis, après abjuration de leur "hérésie" et pénitence publique devant cette assemblée, par le concile, qui les conserva à leur place. Plusieurs sessions furent ensuite utilisées pour argumenter contre les positions iconoclastes. Arguments bibliques, théologiques et traditionnels furent mis en avant. La conclusion fut exprimée sous forme d'un principe et de vingt-deux canons disciplinaires.

³ "Au nom d'excrément, de déchets". Ce surnom dit bien toute la haine portée à l'empereur par ses opposants.

¹ L. Ouspensky, *Théologie de l'icône*, Paris, Cerf, 1980, p. 110.

² *Ibid.* p. 94.

"Nous recevons la figure de la Croix, précieuse et vivifiante, les reliques des saints et leurs icônes; nous les embrassons et saluons, suivant l'ancienne tradition de l'Eglise de Dieu, c'est-à-dire de nos saints Pères, qui les ont reçues, et qui ont ordonné qu'elles fussent mises dans toutes les Eglises et tous les lieux où Dieu est servi. Nous les honorons et adorons; savoir, celle de Jésus-Christ, de sa Sainte Mère et des anges qui, quoique incorporels, ont néanmoins apparus comme hommes aux justes; celle des apôtres, des prophètes, des martyrs et des autres saints, parce que leurs images nous rappellent leur souvenir, et nous rendent participants en quelque manière à leur sainteté"¹.

A ce principe s'adjoignait une remise à l'honneur des icônes, leur utilisation dans des processions, dans l'assemblée où elles seront saluées, et le brûlement des écrits iconoclastes.

Les circonstances de ce concile ne pouvaient pas ne pas provoquer de réaction. Une mauvaise traduction latine² des actes couronna ces raisons, et ce concile pourtant dénommé œcuménique fut contesté en Royaume Franc par le Concile de Francfort qui se tint en 794 sur la demande de Charlemagne, sur fond de querelle Orient / Occident.

1.4 Charlemagne et l'Empire d'Orient.

La coupure de l'Empire de Constantin était intervenue depuis longtemps. Si à l'Orient subsiste un empire, celui de Byzance, en Occident l'ancien empire est déchiré en divers royaumes parmi lesquels le royaume Franc dont Charlemagne devint souverain en 768. Celui-ci travaille à reconstruire l'Empire, en Occident tout au moins.

En Orient, Irène arrive au pouvoir en 780, succédant à son mari l'empereur mollement iconoclaste Léon IV Khazare. Assurant la régence pour son fils âgé de six ans en 780, Irène doit s'inquiéter des incursions arabes et bulgares. Elle cherche donc à conclure une alliance avec le puissant Charlemagne, et se rapproche d'autre part de la papauté.

En 781, à l'occasion de Pâques, l'alliance est conclue, et la fille aînée de Charlemagne est promise à l'empereur-enfant Constantin. Irène soumet ensuite le siège impérial à Rome, au siège pontifical, rétablissant l'iconophilie dans l'Empire d'Orient, avec la paix et l'unité institutionnelle de l'Eglise. Ces faits, qui rétablissent d'excellents liens avec le pape et font retrouver ses faveurs à l'Empire d'Orient, ne sont pas pour plaire à Charlemagne, qui considère Rome et l'Italie comme sa "chasse gardée".

De plus, l'alliance conclue en 781 est rompue par Irène qui fait épouser une jeune arménienne à son fils l'empereur Constantin. Simultanément, elle envoie ses armées débarquer en Italie pour y revendiquer l'autorité impériale

¹ Extrait de la Confession de foi du Concile, rédigée par Euthymius, évêque, et cité par Migne, *Dict. des Conciles*, p. 107, T. II.

² Cf *infra*.

d'Orient et l'intégrité de l'Empire. Face à cet affront, Charlemagne défait les troupes byzantines et garde rancune envers la régente d'Orient.

C'est dans ce climat de tension et de concurrence que se déroula la querelle des images en Occident. Irène revendiquait l'Empire tel que Constantin le Grand l'avait réuni, Charlemagne celui des empereurs romains et la primauté de l'Occident. Deux fortes personnalités s'affrontent, alors qu'à la génération suivante l'Empire d'Occident éclatera entre les héritiers de Charles le Grand, et celui d'Orient sera déchiré par diverses querelles, notamment à propos de la Bulgarie.

La Chrétienté se déchire pendant que se renforce l'Islam, qui conquerra dans les siècles suivants toute la chrétienté orientale, jusqu'à la chute de Constantinople-Byzance en 1492, après des conquêtes partielles dès la fin du premier millénaire.

1.5 Le Concile de Francfort — 794

En 794, Charlemagne reçoit copie de la traduction des textes du Concile. Traduction défectueuse, elle rend le terme vénération (*proskynesis*) par *adoratio* (adoration, qui correspond au grec *latreia*), et indique de façon erronée une adoration identique pour les reliques, les images et la Sainte Trinité, alors que le Concile distinguait deux types d'adoration, gardant sa spécificité à l'adoration divine.

Il charge alors le moine Alcuin de rédiger une réponse à ce concile. Ce seront les *Libri Carolini*, texte érudit qui rassemble une grande somme de connaissance sur la question des images, tant théologiques que traditionnelles. Puis Charlemagne convoque le Concile de Francfort, où sont réunis les évêques de l'Empire franc et deux légats de l'Evêque de Rome Adrien Ier, en présence de l'empereur lui-même, pour résoudre un grand nombre de questions, parmi lesquelles celle des images, considérée comme principale par Charlemagne.

La problématique se pose différemment ici. En Orient, le culte des images était fort répandu avant la période iconoclaste; en Empire franc, l'usage des images est fréquent, mais beaucoup plus dans une optique catéchétique et didactique. La pratique du culte des images est encore inexistante, en dehors de quelque culte de la Croix par endroit.

A la satisfaction de Charlemagne, le Concile rejette en préliminaire les deux conciles réclamant le titre de Septième œcuménique, Hieraia-Constantinople (754) et Nicée (787).

"Ni l'un, ni l'autre ne méritent assurément le titre de Septième: attachés à la doctrine orthodoxe qui veut que les images ne servent qu'à l'omementation des églises et à la mémoire des actions passées, doctrines d'après laquelle nous ne devons l'adoration qu'à Dieu seul, et la vénération aux saints, nous ne pouvons pas plus prohiber les images avec l'un de ces conciles que les adorer avec l'autre, et nous rejetons les écrits de ce concile ridicule"¹.

Le Concile de Francfort entérine les textes des livres Carolins, qui confine l'art dans un rôle décoratif, et parfois d'enseignement. Il affirme l'adoration de Dieu seul, la vénération des Saints, et rejette l'adoration et la vénération des images. Il relativise l'importance des images, là où le Concile de Nicée les présentait comme fondamentales dans la théologie et la pratique de l'Eglise. Ni dogmatique, ni liturgique, l'image est placée ici dans une perspective voisine de celle du judaïsme de l'époque: la décoration des lieux de culte.

Le Concile conclura ses travaux en émettant cinquante-six canons disciplinaires, dont le deuxième seulement traite de la question des images¹. Ce texte sera signé par les légats d'Adrien Ier, de la même manière que le concile de Nicée !

1.6 Le Concile ou Assemblée de Paris — 825

Dernier grand rebondissement de cette querelle des images en faveur des iconomaques avant l'adoption définitive du Concile de Nicée par celui de Constantinople en 869 : le Concile de Paris, tenu en 825.

Michel, empereur d'Orient, se plaint à l'évêque de Rome Eugène II, par l'intermédiaire de Louis, empereur d'Occident, d'abus dans l'usage des icônes. Empereur iconoclaste, Michel ne déploie pas grand zèle dans sa chasse aux iconodules. Pour répondre à cette demande, Louis réunit, avec l'accord d'Eugène, le Concile de Paris, dont le titre de Concile sera contesté par la suite par les théologiens catholiques romains, l'Abbé Migne en tête, car il ne réunit que les évêques francs et ne reconnaît pas le Concile iconodule de Nicée.

Ce Concile approuve les actes du Concile de Francfort, (iconomaque) qui rejetait les deux conciles de Hiérelia (iconoclaste) et Nicée (iconodule). Il reproche au précédent évêque de Rome Adrien sa lettre à l'impératrice Irène, qui recommandait l'adoration superstitieuse des Images — mal entendu sur le terme adorer.

Beaucoup plus théologique que celui de Francfort, le Concile de Paris justifie sa position par des arguments scripturaires et patristiques. Il conclut au rejet, de la même manière, des iconoclastes et des iconodules, à l'imitation, dit-il, de Grégoire le Grand et de son attitude envers Serenus, évêque de Marseille: Serenus avait brisé les icônes de son église parce que son peuple les adorait. Grégoire l'approuva pour son zèle et le blâma pour son acte qui privait le peuple de sa "bible en images".

Cette assemblée de conclure sur l'adoration unique de Dieu, sur un culte modéré envers les images (mais il s'agit plus d'un respect profond que d'un

¹ Cité par Héléf, *Histoire des Conciles* ; T. III, 2e partie, p. 1068; Paris, 1910.

¹ In Migne: *Dict. des Conciles*, T. I, p. 929: "On a demandé ce qu'il fallait penser d'un nouveau concile tenu par les grecs à Constantinople, dans lequel on dit anathème celui qui ne rendrait pas aux images des saints le service et l'adoration qu'on rend à la divine Trinité: c'est ce qu'ont condamné unanimement les Pères du Concile, méprisant et rejetant en toutes manières cette adoration et cette servitude".

culte: il faut les placer dans un lieu décent, les orner et les tenir proprement), et sur l'adoration de la croix, distinguée des images, parce que Jésus-Christ y a été attaché.

Dernière erreur du Concile de Nicée: il joint au culte et à l'adoration des images la sainteté de ces objets: les images sont déclarées saintes et sanctifiant ceux qui les adorent. Cette position du Concile de Nicée est condamnée par le Concile de Paris.

A l'époque du Concile de Paris, l'évêque Agobard de Lyon publie un traité qui autorise les images, mais en interdit le culte. Claude de Turin, vers 827, va plus loin et traite le culte et l'usage des images et de la croix dans le culte, d'idolâtrie.

On le voit, à cette époque, le culte des images se voit opposer un refus généralisé dans les deux empires, au niveau des dirigeants en tout cas. Ce concile restera en vigueur jusqu'au Concile général de Constantinople, en 869.

1.7 Les Conciles de Constantinople — 815-869¹

Le Patriarche Nicéphore s'attaquant avec zèle aux iconoclastes dans l'empire d'Orient contrôlé par Léon dit l'Arménien, lui-même favorable aux thèses anti-iconiques, un concile fut rassemblé pour condamner l'usage des icônes. Le Patriarche fut déposé, et ordre fut donné d'effacer les images saintes, de détruire les vases sacrés, de déchirer les ornements. Les effets de ce concile ne furent pas très importants.

Vers 829, l'empereur Théophile, fils de Michel le Bègue qui avait provoqué par sa lettre à Louis le Débonnaire l'Assemblée de Paris, convoque un concile pour faire monter sur le trône patriarcal un certain Jean à sa solde, et condamner comme idolâtre le culte des saintes icônes.

De 857 à 861 diverses assemblées se tinrent pour déposer ou élire le Patriarche. Grande fut la rivalité entre deux patriarches tour à tour déposés puis remis en place, Ignace et Photius, le premier proche de Rome, le second contre les latins. En 861, plus de trois cents évêques et deux légats du pape constituent un concile qui, malgré les légats, met en place Photius, et adopte, pour la forme selon J.P. Migne, un décret en faveur des icônes².

En 869, la querelle s'achève, pour cette époque, par une unanimité qui ne tint pas compte de tous. Un concile, réuni à Constantinople et dénommé "huitième œcuménique", convoqué par l'empereur Basile en présence de trois légats du Pape, Adrien II et du Patriarche Ignace, entérine totalement la position iconodule. Il confirme le décret d'un concile tenu à Rome en 863 affirmant la tradition du culte des images. Il décrète deux canons concernant les icônes, le troisième et le septième des vingt-sept de ce concile:

"On honorera et on adorera l'image de Notre-Seigneur, les livres des

¹ *Dict. des Conciles, op. cit.*, T. I, col. 758-768.

² *Ibid.*, col. 760.

saints Evangiles, l'image de la croix, celles de la Mère de Dieu et de tous les saints; mais en rapportant le culte qu'on leur rend aux prototypes, c'est-à-dire à Jésus-Christ et à ses saints!"

"Quoiqu'il soit bon de peindre de saintes icônes et d'enseigner les sciences divines et humaines, il est bon aussi que cela ne se fasse que par des personnes sages: c'est pourquoi le concile défend à tous ceux qu'il a excommuniés de peindre des images et d'enseigner, jusqu'à ce qu'ils se convertissent"¹.

Ce concile fut reconnu par les cinq patriarchats (Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem), par l'empereur Basile, par Cécile, empereur d'Italie et de France, et par Michel, roi de Bulgarie.

1.8 Derniers rebondissements

Par la suite, divers personnages soulèveront à nouveau la question, soutenant la position iconomaque au cours du Moyen Age et de la Renaissance. Pierre de Bruys s'élèvera contre le culte de la croix, ainsi que Wycliff, Jan Huss, Markian, théologien arménien (vers 1390), et Savonarole à Florence.

La querelle des images renaîtra à la Réforme, puis dans le catholicisme romain avec le Jansénisme. Aucun consensus n'a été jusqu'alors trouvé sur cette question.

2. Théologie de l'icône

La querelle théologique des Images fut animée et les diverses positions défendues avec force arguments. Arguments scripturaires, arguments théologiques, arguments patristiques, tous ces domaines sont appelés à l'aide par chaque parti. Appuyés principalement sur les arguments théologiques, les deux partis font intervenir la Christologie pour défendre l'iconoclasme ou l'iconophilie. Les arguments scripturaires sont beaucoup moins invoqués, et aussi douteux dans leur emploi par chaque parti. Les arguments patristiques sont autant en faveur des deux partis, puisqu'on trouve des auteurs favorables aux diverses positions.

2.1 Il est écrit

Les arguments scripturaires furent utilisés en Orient et repris et discutés dans les Livres Carolins.

Pour les iconoclastes, le principal argument est le second commandement

¹ *Ibid.*, col. 764-765.

qui interdit toute représentation de tout ce qui se trouve au ciel, sur la terre et sous la terre, de les servir et de s'incliner devant elles. Interprété littéralement, ce commandement est iconoclaste. Il faut cependant ne pas le sortir du contexte de la Révélation écrite, qui précise le cadre de cette interdiction: les servir et s'incliner devant elles. L'iconoclasme interprète littéralement et de façon généralisée cette interdiction des images, de la même manière qu'un courant important du judaïsme de l'époque² et de la tradition de l'Islam³.

Autre argument scripturaire: l'absence de mention néo-testamentaire. Aucun texte du Nouveau Testament ne parle de représentations picturales de Dieu ou des êtres vivants (à l'exception peut-être du piédestal de la statue absente dédiée au dieu inconnu, à Athènes, qui servira l'apologétique paulinienne devant les philosophes de cette ville), et encore moins d'une quelconque vénération ou adoration rendue à des représentations picturales ou sculptées. A cela l'on peut répliquer que l'absence de preuve n'est pas preuve; cependant il est clair qu'il n'y a aucune indication scripturaire recommandant l'usage des icônes, ce qu'affirmeront pourtant les iconophiles.

Côté iconophiles, plusieurs arguments sont invoqués: tout d'abord, on pouvait s'y attendre, la présence de chérubins peints et sculptés sur l'Arche d'Alliance et sur les tentures, d'abord dans le Tabernacle du désert (le Sanctuaire sous tente) jusqu'à David, puis dans le Temple de Jérusalem¹. En particulier les rencontres de Moïse avec Dieu entre les deux chérubins telles qu'elles sont présentées dans l'Exode font penser à la nécessité d'un *medium*² entre l'homme et Dieu; l'icône n'est en définitive qu'une autre forme de ce *medium*.

Autre argument scripturaire présenté par l'évêque de Chypre, Léonce: l'épisode de Jacob baisant la tunique maculée de sang de Joseph vendu en Egypte; Léonce veut montrer par cet épisode la vénération rendue à une relique dont le problème était lié à celui des icônes. La vénération consistait en salutations, baisers et embrassades de l'objet vénéré.

Enfin, pour les Pères du Concile de Francfort ou de l'Assemblée de Paris, le premier argument de chacune des positions existantes (le deuxième commandement et la présence de représentations dans le Temple) est utilisé pour justifier

² Il ne faut cependant pas généraliser cette attitude du judaïsme: bien des synagogues étaient décorées de fresques et de mosaïques, qui évitaient les représentations de Dieu.

³ Cependant, rien dans le Coran n'interdit la représentation des êtres vivants ou de Dieu; c'est la tradition qui l'a imposée.

¹ Les références données sont Ex 25,1; Ex 25,22; Nb 7,89; Ez 41,16-20; Hb 9,1-5. Citées par Ouspensky, *op. cit.*

² Singulier de *media*, moyen de communication, intermédiaire obligatoire pour cette communication. L'idée des iconodules est que l'icône sert à communiquer de façon privilégiée avec Dieu. C'est à la fois l'intermédiaire et le moyen lui-même. Le moyen: dans la liturgie où elle assure un rôle presque aussi important que la parole; l'intermédiaire: quand on prie devant elle. Dans la liturgie, Dieu se communique par l'icône (et la parole); dans la prière, l'homme a accès à Dieu par l'icône.

l'existence des icônes et rejeter leur adoration.

2.2 Chalcedoine et les images

Lorsqu'on aborde les arguments théologiques, c'est essentiellement vers l'Orient qu'il faut se tourner, où ils prirent une place prépondérante dans les débats.

Une véritable icône est de même nature, consubstantielle¹, que celui qu'elle représente, affirment les iconoclastes. Dès lors, la seule icône du Christ sera l'eucharistie où la présence réelle du Christ permet d'affirmer l'unité de nature de l'icône et de l'iconographié. Le Christ a choisi le pain comme image de son incarnation parce que cette matière ne peut être prise pour ressemblance humaine, afin d'éviter l'idolâtrie, affirment les iconoclastes.

Si l'on veut donc représenter le Christ, on se heurte à plusieurs problèmes. Si l'on prétend représenter la divinité, on se heurte à l'interdit reconnu de tous et à l'impossibilité de représenter la nature divine. Dieu n'est pas représentable en tant que tel, donc la divinité du Christ non plus. Si l'on veut représenter la double nature du Christ, on tend à leur confusion, puisqu'on ne distingue plus les deux natures distinctes coexistant dans la personne du Christ, ce qui est du monophysisme, hérésie condamnée par le concile œcuménique de Chalcedoine. Si l'on représente uniquement la "chair", l'enveloppe mortelle, le corps humain, c'est uniquement l'humanité qui est représentée. Il y a dans ce cas séparation des deux natures, unies selon Chalcedoine, et cette hérésie-là est le nestorianisme.

Ainsi l'icône ne peut représenter, exprimer, faire comprendre, la relation entre les deux natures du Christ; elle ne peut exprimer ces deux natures elles-mêmes. On revient ici à la première réfutation de l'icône: il est impossible à celle-ci d'être de la même double-nature que le Christ. L'icône n'est ni de nature humaine, ni de nature divine, encore moins d'une double nature. Il sera donc impossible de faire une icône.

A cela, les iconoclastes ajoutent qu'il n'est point de prière ni de cérémonie de consécration des images. On ne saurait donc les considérer saintes, ni capables de sainteté. Elles n'ont donc aucun culte à recevoir, matériau sans âme, ni être, ni sainteté aucune.

On le voit, c'est le dogme de Chalcedoine qui est au centre des débats. C'est à lui aussi que se réfèrent les iconodules pour réfuter les arguments iconoclastes. Ainsi l'icône ne représente pas une des deux natures du Christ, voire les deux, mais la personne (*hypostasis*) du Christ, l'hypostase du Christ, en laquelle sont unies les deux natures humaine et divine. En outre, si la nature humaine est du domaine du connu par le contemplateur, la nature divine n'est pas du domaine du visible, mais elle transcende l'humanité du Christ. Si donc on représente l'hypostase du Christ en sa nature humaine, cela n'implique pas la

¹ En grec: *homoousiôn*, "de même nature". Terme employé dans les Actes du Concile iconoclaste de 754.

séparation de la seconde nature qui n'est pas visible ou matérielle. L'icône ne saurait être de même nature — substance — que celui représenté, qui n'en porte que le nom. En représentant le Christ sous forme humaine, il n'y a pas de division ou réduction des natures, puisque l'image de l'humanité du Christ rappelle au contemplateur l'idée de Jésus-Christ entier, verbe incarné, de la même manière que l'image d'un homme ne sépare pas l'âme du corps.

A partir de ces conclusions, il n'était plus possible de soutenir que la seule icône véritable soit les espèces eucharistiques. Il ne s'agit pas là d'une icône, mais du véritable corps et sang du Christ, après la consécration, affirmant-ils. Il n'y a certes point de prière ou de cérémonie particulière pour consacrer les icônes, mais bien des choses sont saintes en elles-mêmes. L'icône est sanctifiée, ajoutera Saint Jean Damascène, par les noms de Dieu et des amis de Dieu — les saints —, et reçoit ainsi la grâce de l'Esprit de Dieu.

C'est la question du culte qui constitue le dernier point de réfutation théologique. Le culte des icônes est différent de celui rendu à Dieu. Il ne se rapporte pas précisément à l'icône, mais à celui qu'elle représente. Le culte des saints, leur *adoratio*, n'est qu'une marque d'honneur. Quand les iconoclastes affirment: "Jésus-Christ nous a délivrés de l'erreur et du culte des idoles, en nous enseignant l'adoration en esprit et en vérité", les iconodules répondent par un télescope eschatologique: l'Eglise est l'accomplissement total effectif et définitif du Royaume. Tout est déjà là. Comment pourrait-on donc être retombé dans l'idolâtrie, étant donné la victoire du Christ, définitive et éternelle. Accuser l'Eglise entière d'idolâtrie est faire injure à Jésus-Christ. On le voit, c'est l'Eglise qui est mise en avant de l'Ecriture pour justifier la position iconodule, avec une assimilation totale entre Eglises visible et invisible.

De manière positive — sans partir d'une réfutation —, les iconodules trouvent l'origine de l'icône dans l'Incarnation. La représentation d'images peintes¹ est en accord avec la prédication évangélique, car elle est en vue de la foi en la véritable incarnation de Dieu dans l'histoire: le Fils, le Verbe, incarnation qui n'est pas de l'ordre de l'illusion, mais de la réalité et de la vérité. Cette incarnation est rendue tangible par l'icône pour les croyants. On pourrait répliquer à cette affirmation que c'est la raison de l'appellation de l'eucharistie "seule vraie image" par les iconoclastes, puisqu'elle est le signe tangible de l'Incarnation pour les croyants dans l'Eglise, mais c'est justement dans ce cas que les iconodules refusent l'appellation d'icône.

De l'ensemble de ces arguments, les iconodules tirent la justification de l'usage des icônes dans l'Eglise et le culte. L'icône devient langage de l'Eglise, et partie intégrante du culte, bientôt à l'égal de la Parole à proclamer.

L'icône ne revêt, pour les iconomaques d'Occident, aucune importance dogmatique. Leur argumentation théologique ne sera pas, en conséquence, très importante. L'argument sera sotériologique: l'homme peut se sauver sans voir d'images; il ne le peut sans la connaissance de Dieu. Dès lors, il y a approbation de l'usage des images, sans y lier aucune importance liturgique. L'image est

¹ Grec: *eikonikès anaziographèseôs*.

ornementation des lieux de culte et une mémoire des actions passées.

Le culte et l'adoration sont au centre de l'argumentation. L'*adoratio* est réservée à Dieu, la vénération aux saints (il ne s'agit pas d'un culte), et un "culte modéré envers les images", qui consiste à les placer dans un lieu décent, les orner et les tenir proprement. La croix est adorée — elle est distinguée des images — d'une manière différente de Dieu, parce que Jésus-Christ y a été attaché. L'erreur de Nicée (787), pour les iconomaques, était non seulement le culte des images, mais en plus l'attribution aux images de sainteté et de pouvoir sacrifiant, sanctificateur pour ceux qui les approchent. Ainsi idolâtrie et "animisme" se retrouvaient mêlés à la vraie foi.

2.3 Parole des Pères

L'argumentation la plus contestée, la plus contestable sans doute, et pourtant la plus utilisée, quantitativement, c'est la tradition. De toute part, on y fera référence, ne serait-ce que pour y trouver une confirmation par absence du contraire.

Il y a deux types d'arguments de la tradition, ceux qui viennent appuyer une position théologique (la prise de position d'un Père de l'Eglise, par exemple), et ceux qui se veulent preuves concrètes d'une position théologique.

Nombreux, les arguments de la tradition se recourent beaucoup. Certains seront utilisés par plusieurs.

L'argument iconoclaste essentiel en ce domaine de la tradition est d'abord l'argument de l'absence: absence de référence aux icônes et à leur culte dans l'Eglise ancienne, absence de prière pour la consécration des icônes. Bien plus, il peut se référer au Concile d'Elvire, tenu vers 303 ou 309, qui prévoit dans sa 36e ordonnance:

"Nous ne voulons point que l'on mette des peintures dans les églises, de peur que l'objet de notre culte et de nos adorations ne soit dépeint sur les murs"¹.

Quelques Pères de l'Eglise sont invoqués théologiquement². Cette argumentation par la tradition, bien qu'invoquée pour justifier la continuité des iconoclastes avec leurs devanciers et le lien direct avec la primitive Eglise, n'est pas fondamental ici. La tentation iconoclaste était un retour à la foi première, à l'Ecriture et à la théologie qui en découle. Dans ce cadre la tradition ne saurait constituer preuve, ni fondement, mais au plus un appui non normatif. La tradition est en fait le terrain de confrontation des iconophiles, c'est pourquoi les iconoclastes s'y réfèrent. On trouve le même phénomène avec les iconomaques postérieurs tels Agobard de Lyon et Claude de Turin.

Pour les iconodules, l'argumentation traditionnelle est fondamentale. On rencontrera ici deux types d'arguments: référence théologique, preuves concrètes

¹ In Migne, *Dict. des Conciles*.

² Il faut citer notamment Eusèbe de Césarée et Saint Epiphane de Chypre (IVe s.)

tes de leur position.

Un autre concile est invoqué ici: celui de Constantinople 692, dit *In Trullo*, ou Quinisexte. Sa 82e ordonnance précise:

"On veut qu'à l'avenir on peigne Jésus-Christ sous la forme humaine, comme plus convenable que celle d'un agneau que Saint Jean montrait au doigt"³.

Cette ordonnance, ainsi que la 73e (citée en note), montrent l'existence d'icônes et la vénération (de la croix au moins) à la fin du siècle précédant la querelle. Saint Jean Chrysostome¹ est invoqué par le concile de Nicée, pour attester l'existence des icônes et la validité de leur adoration. Les Actes de Saint Maxime attestent les prosternations, salutations et serments devant les Evangiles, la Croix et les images du Christ et de Marie.

Concernant l'argument iconoclaste de l'eucharistie, les apôtres et les Pères sont invoqués pour affirmer qu'ils n'ont jamais appelé le "sacrifice non sanglant offert par les prêtres" "images de Jésus-Christ"; certains d'entre eux ont parlé d'"antitypes", c'est-à-dire d'images représentant ces choses, avant la consécration des espèces.

Autre type d'argument: les "preuves concrètes" de la position iconodule. A l'appui de la validité du culte des icônes, les iconodules apportent des témoignages de faits miraculeux liés à des icônes. Ainsi les guérisons miraculeuses attribuées à des icônes par Athanase, un évêque syrien. D'autres miracles sont attribués à des icônes, certains avec des relents d'hostilité envers le Judaïsme ou l'Islam.

Mais la référence à la tradition intervient d'une autre manière. Si les traditions et les Pères nourrissent le débat, la tradition est la justification ultime du culte des icônes. Les Pères du Concile de Nicée (787) affirment garder la tradition sans rien introduire de nouveau. Dans cette perspective, la tradition renferme tant les coutumes orales que l'Écriture sainte; ainsi, dans la décision finale, ces coutumes et l'Écriture sont soumises à l'Église:

"...quelque chose qui a été sanctifié par l'Église, que ce soit l'Évangile, ou la représentation de la croix, ou la peinture des icônes, ou les reliques sacrées des martyrs..."².

C'est le magistère de l'Église qui est en définitive l'argumentation des iconodules: nous avons raison parce que l'Église le dit — et l'Église, c'est nous, réunis en concile. C'est ce qui permet d'ailleurs à Léonide Ouspensky d'affirmer que la théologie de l'icône n'est pas essentiellement scripturaire, mais du domaine du Dogme de l'Église.

Les iconomaques argumenteront de manière beaucoup moins axée sur la

³ In Migne, *Dict. des Conciles*. Aussi: l'ordonnance 73e, qui commande la vénération du signe de croix, et l'interdiction de graver au sol la croix pour ne pas la fouler au pied.

¹ Cité, ainsi que les suivants, par Ouspensky, *op. cit.*

² Cité par Ouspensky, *op. cit.* Cet extrait est dans la longue formulation des anathèmes et de la discipline ecclésiastique concernant les icônes.

tradition. Leur principal exemple dans ce domaine est celui de l'évêque de Rome Grégoire le Grand et de l'évêque Serenus de Marseille, cité *supra*, pp.2 et 7. Il vient loin derrière les arguments scripturaires et théologiques. Les iconomaques postérieurs au Concile de Francfort ne les employèrent à leur tour quasiment pas, pas plus que les opposants au culte des images dans les siècles suivants (pré-réformateurs, réformateurs, jansénistes, etc...).

Ces débats auront été fertiles à la réflexion du peuple de Dieu, à défaut d'être un témoignage de fraternité - rappelons-nous des violences, des bris et destructions et des affrontements politiques liés à cette querelle. Il convient maintenant de tenter de voir quelles ont été les conséquences à long terme de ces disputes.

3. Iconographie et liturgie

Après quelques années de *statu quo*, la querelle fut à peu près définitivement enterrée avec le Concile de Constantinople (869) qui entérinait celui de Nicée (787) et toute la chrétienté de l'époque adhéra, tant bien que mal, à ces décisions. Deux grandes lignes communes à l'Eglise pré-schismatique — et qui resteront valables jusqu'à la Réforme — prévalent: la présence d'icônes et d'images dans les lieux de culte et leur adoration.

Pendant, au delà de ces avis communs, l'Orient et l'Occident chrétiens sont dès lors irrémédiablement séparés. Bien que se référant aux mêmes décisions du même concile, la pratique de chacun se ressentira de l'état des débats avant la conclusion unitaire.

En Orient, l'icône prend une dimension théologique fondamentale: elle est indissociable de toute la construction théologique dans laquelle elle est incluse, et ses limites sont alors clairement fixées. Cela marque sans doute un plus grand approfondissement de la pensée en Orient qu'en Occident à cette époque, Orient où la théologie est vitale dans tous les domaines. Elle aura déjà vers l'an mille toutes les caractéristiques d'aujourd'hui. L'évolution sera dès lors très faible: il y aura essentiellement conservation et approfondissement de l'acquis, alors qu'en Occident la théologie ne cessera d'évoluer, en continuité ou en rupture — telle la Réforme —, et la pratique l'emportera souvent sur la réflexion théologique sous-jacente — de manière plus nette en catholicisme romain qu'en protestantisme.

En Occident, si la vénération est admise, l'image reste d'abord objet de décoration, et accessoire par rapport au culte — la messe — qui est central. Si la théologie orientale établit fondamentalement le binôme Parole-Icônes¹, l'Occident s'oriente (catholicisme et protestantisme confondus) vers un binôme Parole-eucharistie, comme centres du culte². L'influence du Concile de Francfort se fait encore sentir, même si les décisions en ont été rejetées.

¹ Comme le souligne Ouspensky, *op. cit.*

² On retrouve certes ces deux centres dans le culte orthodoxe, mais beaucoup plus sous la forme liturgie-eucharistie, mus l'un et l'autre par le binôme Parole-Icône qui,

Ainsi, si l'icône a une place de choix dans la pratique liturgique d'Orient, si elle accompagne le service divin d'un bout à l'autre, en Occident le rôle de l'image est beaucoup plus discret. Certes présente dans l'Eglise, son culte est essentiellement un culte privé, qui se déroule hors la liturgie, par le recueillement et la prière, la gestuelle et le signe de croix devant elle, ou la pose de cierges. Elle n'est pas un élément fondamental du service religieux comme l'est l'icône en Orient. Elle fait plutôt partie de la dévotion personnelle que du culte collectif du peuple croyant.

Ces deux dimensions divergentes, importance théologique et liturgique, induisent une troisième divergence fondamentale: l'iconographie.

L'usage liturgique et le rôle théologique de l'icône conduisent à une expression stylistique très rigoureuse. Les règles iconographiques ne sont pas simples règles de formes ou de couleurs, mais bien plus visages qui se veulent fidèles reproductions de l'original¹. Il ne s'agit pas simplement, par exemple, pour une représentation christique, de peindre un visage barbu au regard particulier, mais véritablement un portrait, certes stylisé, censé représenter le vrai visage du Christ. Autour des visages, une série de symboles précisent le personnage, ou l'accent théologique particulier d'une icône²; par exemple une sphère surmontée d'une croix, une auréole, la main droite en forme de sceptre etc... Ces détails, strictement codifiés, ainsi que le principe fondamental de l'icône, conduisent à un art peu évolutif, dont les produits d'il y a dix siècles sont très proches de ceux d'aujourd'hui. Ainsi, ce sont essentiellement des détails techniques qui permettront la datation d'une icône. Les siècles auront servi à affiner la technique et la précision des icônes, à enrichir et produire un patrimoine en partie détruit par l'iconoclasme.

En Occident, l'absence de l'image de la liturgie et de la théologie a plusieurs conséquences. Pas d'unité stylistique, ni de Sainte Face typique, modèle généralisé de la création d'images christiques, mais la plus grande diversité. L'art religieux s'inspire des personnages de son temps, les prend pour modèle, reprend leurs modes vestimentaires. D'un siècle à l'autre, peu de continuité, mais une évolution suivant la tradition artistique du temps. Il n'y aura pas d'image comme il y a des icônes, c'est-à-dire avec une spécificité telle qu'elle deviendrait partie de la tradition. L'image est un objet usuel, fonctionnel, culturel et contextuel. Elle évolue, alors que l'icône devient en quelque sorte partie de la Révélation, dès lors décontextualisée comme les dogmes de la théologie orthodoxe. L'Orient produit l'icône, incorporée à la tradition derrière laquelle l'auteur de l'icône s'abstrait à n'en être point connu. L'Occident personnalise les oeuvres picturales, leur attribue un auteur — en général vrai, parfois hypothétique — comme le souligne Ouspensky, renvoie l'un à l'autre, l'Ecriture à l'icône et l'icône à l'Ecriture.

¹ Certains apologistes orthodoxes contemporains ont fait des rapprochements entre le visage du Christ des icônes et le Suaire de Turin, pour appuyer la tradition d'une icône faite par l'Évangéliste Luc, qui serait à la base de l'iconographie christique orthodoxe, d'une remarquable unité de représentation de la Sainte Face.

² Un Christ sauveur, un Christ *pantocrator*, un Christ juge, etc...

thétique — et produit un art essentiellement individuel. L'Occident produira, par exemple, Michelangelo, Rubens ou Dali, dont les points communs se résument à peu près à rien. L'Occident produira aussi bien l'art médiéval que le Saint-Sulpicien. L'unité se fera dans la référence à L'Eglise.

La quasi-absence d'une théologie de l'image conduit aussi à une plus grande diversité des thèmes "sacrés" représentés. L'aspect positif de ceci est l'utilisation de l'image comme illustration de l'Ecriture dans les églises sous la forme de fresques et de vitraux, que l'on a pu appeler "Bibles en images". Utiles à l'instruction des fidèles, palliant à leur analphabétisme courant, ces illustrations permettaient de faire pénétrer dans la connaissance des fidèles des données scripturaires et des constructions théologiques. Cet aspect est beaucoup moins important en Orient où la diversité thématique est plus réduite; l'aspect liturgique et culturel accentue l'iconographie christique ou mariale, au détriment d'autres représentations scripturaires auxquelles un culte n'aurait de toute façon aucun sens à être rendu¹. Cet aspect "Bible en images" disparaîtra quasiment à la Renaissance, quand l'art verrier entrera en sommeil, en se contentant de représenter les grands de l'époque, quand aussi l'imprimerie fera son apparition.

L'absence de contours théologiques précis, de limites à la représentation picturale, conduira en Occident catholique romain à ce qui est considéré en Orient comme une hérésie: la représentation du Dieu trinitaire sous formes humaines². Ce sera même, au dix-huitième siècle, une bulle du pape Benoît XIV, à propos de l'affaire Crescence de Kaufsbeuren, sur la représentation de Dieu, dans le cadre d'une querelle intra-catholique romaine³. Les oeuvres saint-sulpiciennes seront remplies de ces représentations de la Trinité, d'inspiration plus païenne que chrétienne, qui se réfèrent plus à une dualité dieu-âge / dieu-jeune, absente du christianisme. La représentation sous forme humaine du Père n'est pas concevable en orthodoxie⁴; c'est la non-importance théologique et liturgique de l'image en Occident qui conduit à cette dérive icono-théologique.

Ainsi cette querelle théologique, politique et ecclésiastique a pour conséquence la radicale différenciation de l'Art religieux en chrétienté. Jusqu'à l'époque de la querelle, même si les styles varient, on sent une profonde unité dans la production iconographique ecclésiastique, sous influence orientale essentiellement. Après la crise iconoclaste, l'Occident prend son autonomie, son style évolue vers une plus grande originalité propre, mais en même temps vers une

¹ Par exemple la scène du Serpent avec Eve dans le jardin...

² Le Père: un vieillard à longue barbe patriarcale; le Fils: un jeune homme; le Saint-Esprit: une colombe, en général.

³ Cf. F. Boespflug, *Dieu dans l'Art. Le Cerf*, Paris 1984. Sur les débats autour de la bulle pontificale "*Sollicitudini Nostrae*" de 1745.

⁴ L'icône dite de la Trinité, de Roublev, est en fait une représentation de l'épisode des trois anges visitant Abraham. La typologie chrétienne a vu dans cet épisode biblique un symbole de la Trinité, une manifestation visible de la Trinité, sans identifier les anges avec les personnes divines. Le titre de cette icône et de celles qui la prendront pour modèle par la suite tient donc compte de cette typologie. (Icône du XVe siècle).

grande production sans profondeur de sens, même si l'aspect iconographique et technique ne mérite aucun reproche. Bien des oeuvres occidentales manquent de profondeur et — souvent en même temps — de sobriété, de simplicité, là où l'art oriental a su donner tout son génie. Il ne faut cependant pas généraliser: le vitrail ou la fresque médiévaux ont souvent été chargés de sens et de profondeur. C'est après la Renaissance que l'on sent une tendance esthétique favorisant la représentation, l'aspect extérieur, la forme plus qu'un contenu de sens, particulièrement dans le sud de l'Europe, alors même que l'Europe du Nord favorise une intériorisation des thèmes peints et un contenu de sens important¹. La profondeur aura sans doute tendance à se reporter sur l'art non religieux², en ce vingtième siècle en particulier, où l'art religieux même s'il vit un renouveau, reste marginalisé et souvent illustratif ou narratif — à moins d'être abstrait.

4. Interpellation

La querelle des icônes a posé les premiers jalons d'une théologie de l'art. Elle en a fait reposer les fondements sur le principe théologique de l'Incarnation et a pensé l'art en catégories christologiques. Il en relevait totalement et y trouvait sa justification, sa raison d'être. Il était donc d'usage ecclésial et trouvait là sa plus grande expression. Ou encore, pour les iconoclastes, l'art fondé sur l'Incarnation en devenait impossible à réaliser.

C'est précisément sur ce fondement que la théologie de l'art médiéval me semble être faible. On a pensé l'art en fonction du "Christ image visible du Dieu invisible"³, qui semblait inviter à représenter l'invisible et le divin, alors que le fondement de la théologie de l'art est plutôt "l'homme à l'image de Dieu créateur"⁴ qui est à son tour créateur pour "conserver et dominer" toute la création de Dieu. Comprise ainsi, la théologie ne conduit pas à un usage cultuel ou religieux de l'art, elle ne donne pas de statut sacré à un art particulier, mais fait de l'art un élément de la vie quotidienne, parfaitement intégré à la vie sociale. Dans cette perspective, l'art n'a pas besoin de justification: il fait partie de la création de Dieu qui est bonne⁵. C'est cet "art pour l'art" que l'on trouve dans l'épisode du parfum déversé sur les pieds du Christ par Marie, soeur de Marthe et Lazare⁶: il n'a pas un but utilitaire, mais seulement esthétique. C'est la beauté du geste et de l'oeuvre qui leur donne sens et valeur, ce n'est pas leur utilité.

Si les iconodules ont insisté sur un rôle utilitaire, voire instrumental⁷, de

¹ Par exemple en Europe du Nord: Dürer, Rembrandt, etc. La différence entre Rembrandt et Rubens, sous influence catholique romaine, est nette à ce sujet.

² Cf. Goya, par exemple.

³ Col 1,15.

⁴ Gn 1,26ss.

⁵ Gn 1,31: "Dieu vit tout ce qu'il avait fait: cela était très bon". (twb m' d).

⁶ Jn 12,1-8.

l'art, la tentation du fonctionnalisme aujourd'hui relève de la même perspective. La beauté et son corollaire, la contemplation⁸, ne sont reçues qu'accompagnées de l'utilité. L'art n'a de place que fonctionnelle. Hier: fonction ecclésiastique, aujourd'hui: fonction technique.

Il faut tenter de repenser l'art, et à partir du principe théologique de la création, bâtir une théologie trinitaire de l'art. Seule une pensée de l'art bâtie en termes de création, restauration et communication¹ permet de penser l'art hors de l'utilitaire et du fonctionnel, sans exclure ni restreindre l'action artistique dans ce domaine. C'est là qu'une bonne théologie de l'art aura sa qualité d'interpellation aujourd'hui. C'est là que la théologie sera en prise sur la réalité de l'art de notre époque, sans passer par l'utilitarisme liturgique ou évangéliste. Alors seulement, l'art pourra être fertilisateur de la liturgie ou de l'évangélisation.

5. Bibliographie

5.1 Sources

Héléfé C. J. et Leclercq H.

1910 *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*. Paris.

Jean Damascène

Début VIII^{ème} s. La Foi orthodoxe. Défense des Icônes. Trad. E. Ponsoye, Paris. 1966.

Migne J. P.

1862 *Libri Carolini: Capitulae de Imaginibus*. In *Patrologiae Latinae*, T. XCVIII, col. 989-1248. Paris.

1847 *Concile de Nicée 787*, T. II, col. 98-118; *Concile de Francfort 794*, T. I, col. 929; *Assemblée de Paris*, T. II, col. 228-232; In *Dictionnaire des Conciles*, Paris.

5.2 Sur la querelle des images

Alexander P. J.

1953 *The Iconoclastic Council of St Sophia (815) and its Definition (Horos)*, in *Dumbarton Oaks Papers* 7, pp. 35-66.

Bréhier L.

1904 *La Querelle des images (VIII^{ème}-IX^{ème} s.)*. Paris.

1901 *Les caractères généraux et la portée de la réforme iconoclaste*, in *Revue des Cours et Conférences*, pp. 226-235. Paris.

⁷ Dans ce sens où l'art servait de moyen de communication avec Dieu, d'instrument de communication.

⁸ Il ne s'agit pas d'un sens mystique plus ou moins vaporeux, mais d'un geste qui se pratique couramment vis-à-vis de la nature, mais plus rarement — en tout cas consciemment et de façon reconnue comme telle — vis-à-vis de l'art.

¹ C'est-à-dire en théopatologie (doctrine de Dieu le Père), théohuologie (doctrine de Dieu le Fils) et théopneumatologie (doctrine de Dieu l'Esprit).

Florovsky G.

1950 *Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy*, in *Church History* 19, pp. 77-96.

Gouillard J.

1969 *Art et littérature théologique à Byzance au lendemain de la querelle des images*. Poitiers.

Aux origines de l'iconoclisme: le témoignage de Grégoire II ?, in *Travaux et mémoires du CRHCB* 3.

1961 *Deux figures mal connues du second iconoclisme*, in *Byzantion*, T. 31. Bruxelles.

Grabar A.

1957 *L'iconoclisme byzantin. Dossier archéologique*. Paris. Collège de France.

1957 *L'interdiction des images et l'art du palais à Byzance et dans l'Islam ancien*.

Paris.

Holl K.

1928 *Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung*, in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Tübingen.

Jastrebov M.

1956 *La vénération des images saintes d'après les décisions du VIIème Concile Œcuménique*, (en russe) in *Journal du Patriarcat de Moscou* 11, pp. 57ss. Moscou.

Mainbourg L.

1674 *Histoire de l'hérésie de l'iconoclisme et de la translation de l'Empire aux Français*. Paris.

Martin E. J.

1929 *A History of the Iconoclastic Controversy*. Londres.

Ostrogorsky G.

1929 *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*. Breslau.

1928 *Les fondements de la querelles des images*, (en russe) in *Seminarium Kon-dakovianum* II, Prague.

1933 *Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung*, in *Sem. Kond. VI*, Prague.

Schwarzlose K.

1890 *Der Bilderstreit*. Gotha.

Stiernon D.

1963 *Iconoclisme*. In *Catholicisme hier, aujourd'hui et demain*, T. V. Paris

5.3 Sur la théologie de l'Icône.

Benz E.

1964 *Theologie der Ikone und des Ikonoklasmus*, in *Kerygma und Mythos* VI/2, pp. 75-102. Hambourg.

Boespflug F.

1984 *Dieu dans l'art*. Paris. Cerf.

Boulgakoff S.

1931 *L'icône et sa vénération* (en russe). Paris.

- Campanhausen H. F. von
 1952 *Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 49, pp.33-60.
 1957 *Die Bilderfrage in der Reformation*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 68, pp. 96-128.
- Dauvilliers J.
Quelques témoignages littéraires et archéologiques sur la présence et le culte des images dans l'ancienne Eglise chaldéenne, in *Orient Syrien* Vol. 1, pp. 297-304.
- Drobot G.
 1973 *Îcône de la Nativité*. Abbaye de Bellefontaine. Coll. Spiritualité orientale, 1975.
- Evdokimov P.
 1972 *L'Art de l'Îcône, Théologie de la Beauté*. Paris. Desclée de Brouwer.
- Fritsch E.
 1985 *Paroles pour les yeux*. Paris. Fayard.
- Grabar A.
 1943-1946 *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*. 2 tomes. Paris.
- Grumel V.
 1922 *Culte des images*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* T. VII / 2, col. 766-844. Paris.
- Kitzinger E.
 1945 *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, in *Dumbarton Oaks Papers* 8, pp. 83-150.
- Ouspensky L.
 1960 *Essai sur la théologie de l'icône*. Paris.
 1980 *La Théologie de l'icône dans l'Eglise Orthodoxe*. Paris. Cerf.
- Romane-Musculus P.
 1938 *La prière des mains*. Paris. Ed. Je Sers.
- Sendler E.
 1981 *L'Îcône, image de l'invisible*. Paris. Desclée de Brouwer.
- Schönborn C. v.
 1976 *L'Îcône du Christ, fondements théologiques*. Fribourg. Ed. Universitaires. Rééd. Paris, Cerf, 1986.
- Troubetzkoï E.
 1917 *Trois études sur l'Îcône*. Paris. YMCA Press/O.E.I.L. 1986.

JESUS COMMUNICATEUR

Essai sur la figure du communicateur chrétien¹

2ème partie

Par Michel KOCHER, pasteur

1. Problématique générale et résumé de la 1ère partie

Pour communiquer leur foi, les chrétiens doivent-ils parler et agir comme des enseignants, des charismatiques, des journalistes ou des animateurs ? Quels types de communicateurs doivent-ils ou peuvent-ils être ? D'ailleurs est-il possible de parler d'un type de communicateur qui soit le type "chrétien" ? Voilà toutes les questions qui gravitent autour de cet essai. Pour les résumer en une seule, nous nous exprimons ainsi : *Quels sont les contours de la figure du communicateur chrétien ?* L'objectif que nous nous sommes fixé est celui de vous proposer une réponse à partir de la figure de "Jésus communicateur".

La méthode à suivre est simple quoique rarement appliquée dans le domaine de la dynamique de la communication². Il faut appliquer sur le ministère de Jésus une grille de lecture propre à faire ressortir ses choix d'homme de la communication. La grille est prioritairement médiatique, "communicationnelle". Une fois mis en lumière, les choix de "Jésus communicateur" doivent être mis en perspective avec la mission qu'il a reçue du Père et qu'il a confiée à ses disciples. Ainsi nous pouvons tisser délicatement les composantes de la figure du communicateur chrétien. Ces composantes ne correspondent pas à des "trucs" pour faire "passer le message", des trucs qui pourraient donner à l'homme d'aujourd'hui l'assurance d'une conformité au Christ. La figure de communicateur du Messie est unique et le monde "médiatique" dans lequel il a vécu trop différent du nôtre pour que nous puissions actualiser la figure du communicateur chrétien par une simple transposition de techniques de communication. Les composantes de cette figure sont des points de repère, des choix et des caracté-

¹ Exposé remanié, donné dans le cadre de la session des animateurs théologiques de la CEVAA (Communauté évangélique d'action apostolique) à Vallecrosia (Italie), en septembre 1986.

ristiques générales de l'ordre de la communication devant lesquels tout disciple du Christ se trouve placé.

Dans la partie précédente nous avons appliqué une première clé de la grille de lecture, celle du moyen de communication mis en oeuvre par Jésus; en effet un communicateur se caractérise par le choix de vecteurs ou de supports de communication. Jésus a choisi l'oralité et non la scripturalité et ce choix a un rapport avec sa mission, avec la vérité de ce qu'il a communiqué. Première conséquence de ce choix, nous n'avons plus accès à sa dynamique de proférateur puisque la parole est éphémère. De cette observation replacée dans le contexte de son époque, nous avons tiré un point de repère : pour se conformer au Christ, le communicateur chrétien n'a pas de modèle ou de méthode de communication pouvant lui donner accès à la dynamique de la communication du Royaume de Dieu. S'inspirant de l'écrit, le communicateur doit se risquer dans l'oralité en comptant sur l'Esprit Saint.

Le choix de l'oralité par Jésus a eu une seconde conséquence : elle a mis des individus en mouvement, elle a engendré un processus messianique de répétition-actualisation du message, une tradition orale spécifiquement chrétienne. En analysant cette tradition par le biais de sa fixation dans la Nouveau Testament, nous avons établi un second point de repère : pour se conformer au Christ, le communicateur chrétien cherche à entrer dans une communication immédiate (événementielle) où ce qu'il dit et fait est instauration en espérance hic et nunc du Royaume de Dieu, où il y a adéquation entre le fond et la forme de ce qui est communiqué. Pour ce faire, le communicateur chrétien est obligé de passer par la médiation de ce qu'il a reçu et vécu précédemment. Cependant il ne cherche pas à reproduire ses expériences mais va entrer dans une communication qui est analogue (et non identique) à celle dont il vit, c'est-à-dire une communication qui procède du mouvement de l'Esprit Saint.

Dans cette seconde et dernière partie, nous allons employer une seconde clé de la grille de lecture, celle du genre "sociologique" du communicateur chrétien. Doit-il être de préférence un charismatique dont l'autorité s'impose ? Doit-il être plutôt un homme de référence, de connaissance, convainquant par son érudition ? Doit-il être aussi et particulièrement un esprit hors du commun, brillant par la logique et la rigueur de sa pensée ? Doit-il être un homme de terrain ayant vu et pouvant rapporter des faits et des gestes dont il est témoin ? Fidèle à la méthode adoptée nous allons commencer par nous poser ces questions à propos de Jésus.

² Elle est constamment appliquée quand il s'agit de déterminer le contenu du message évangélique à proclamer aujourd'hui.

2. La suivance : une pratique messianique de la communication

Dans l'univers de la Palestine au début de notre ère, la question du genre sociologique du communicateur se pose sur le fond de deux types : le charismatique ou le rabbi. Jésus était-il un charismatique hors du commun ou un grand rabbi ? De prime abord l'objet semble clair et accessible : selon les sources qui sont à notre disposition, à quel type de figure de communicateur correspondait Jésus de Nazareth ? Quel genre de relations a-t-il établi avec ses contemporains ? Il y a cependant une différence de taille entre l'objet de cette question et celui du point 1, une différence qui rendra cette deuxième partie aussi ardue que la première. Si nous avons alors un objet éphémère (le médium oral), notre objet maintenant va au-delà de la simple période que nous étudions; il s'agit du communicateur Jésus sous l'angle des *relations* qu'il a établies. En effet les enseignements ou les dons du "Jésus communicateur" ont eu une portée plus longue, historiquement, que celle même de son existence terrestre; la suivance qu'il a inaugurée avec ses disciples s'est poursuivie dans des relations au-delà de sa présence en chair et en os !

Nous allons devoir considérer le ministère terrestre de Jésus en sachant que c'est chronologiquement la première moitié d'un tout (la relation Jésus-disciples) dont la seconde moitié est fort différente de la première puisqu'elle est marquée par l'absence de Jésus. Nous devons donc faire face à la logique paradoxale de l'accomplissement de la suivance instaurée par Jésus. Nous devons aussi tenir compte du fait que pour connaître la première période nous n'avons que des données issues de la seconde période; et dans ces données nous ne pourrions logiquement prendre que les renseignements sur la première période. C'est un peu comme si l'on nous demandait de présenter la vie de St Augustin jusqu'à sa conversion au christianisme, en ne nous donnant que des textes écrits après sa conversion et, qui plus est, par ceux qui étaient alors ses adversaires chrétiens ! *Nous devons faire face au paradoxe théologique de l'accessibilité à une référence de communication par une référence autre, qui découle de la première. En fait toute communication de l'évangile entre dans ce paradoxe.* La figure de Jésus doit justement nous aider à discerner et à bien vivre ce paradoxe.

2.1 "Leadership" et compagnonnage : successifs et simultanés

Commençons par évoquer brièvement une première caractéristique du type de communicateur qu'était Jésus. Nous le ferons à partir d'une catégorie de la sociologie de la communication qui est une catégorie de l'ordre de la phénoménologie des religions; nous allons partir d'un modèle de référence extérieur à ce que Jésus dit de lui-même. Il semble établi que Jésus avait les caractéristiques

d'un grand communicateur religieux de son temps, un charismatique au sens sociologique¹, sens que nous employons dans cet essai. On peut repérer au moins deux caractéristiques formant les contours de cette figure : 1) *une autorité personnelle qui se situe en deçà ou au delà des normes institutionnelles traditionnelles et attire à elle des disciples*; 2) *des dons qui attirent les foules par leurs connotations religieuses*. Nous allons reprendre en détail ces deux points.

2.11 L'autorité de Jésus.

Elle est bien connue sous son vocable grec : *exousia*. Elle se repère dans la liberté qu'il prend face aux institutions et aux coutumes religieuses de son temps (cf. Mt 8,21s : "Laissez les morts enterrer les morts"). Il y a des parallèles contemporains comme le leader zélote Juda de Galilée (il proclamait qu'aucun gouverneur ne pouvait être reconnu comme souverain, à l'exception de Dieu seul) ou le prophète apocalypticien Theudas (Ac 5,36; 21,38; il persuadait des foules de le suivre dans un lieu sauvage où, proclamait-il, le miracle des derniers jours serait manifesté !). Les dons de Jésus (la guérison et l'exorcisme) ont aussi des parallèles frappants dans la tradition hellénistique du "theios aner" (l'homme dieu) : le docteur Ménécrate Zeus (400 av. J-C) s'était donné le nom de Zeus, et ses disciples qu'il avait guéris de la maladie sacrée lui obéissaient aveuglément. Il y a aussi la tradition sur Apollonius de Tyane dont les exorcisés devinrent ses disciples.

Ces caractéristiques divergent néanmoins sur des points capitaux pour notre étude. Ils ont trait, toujours d'un point de vue extérieur, à la gestion du temps et à la pédagogie se cachant derrière l'attitude de Jésus. *Contrairement aux leaders de son temps Jésus n'a pas utilisé son autorité de communicateur pour fonder avec ses disciples une communauté* (un "saint reste"), *alors que tout dans ses rapports avec les disciples donnait à penser le contraire*. Songeons à l'appel à tout lâcher pour le suivre, adressé comme une véritable mise à part. Jésus a envoyé ses disciples en leur conférant une autorité aussi grande que la sienne et, qui plus est, en les invitant à rencontrer ceux de la tradition dont il s'était distancé ! Comment comprendre ceci du point de vue des disciples et de la logique de la communication dans laquelle leur leader les fait entrer. D'un côté Jésus a toutes les caractéristiques d'un homme que l'on suit, d'un être d'exception dont on s'imagine au pire n'être qu'un simple disciple et au mieux

¹ C'est l'emploi qu'en fait Max Weber (*Economy and Society*, New York 1968, vol. 3, pp.1204ss.). Il y a aussi un sens théologique. Tout à la fois il peut englober le sens sociologique et s'en distancier. Il l'englobe dans la mesure où un charismatique chrétien peut être aussi un charismatique religieux. Il s'en distancie dans la mesure où ce qui confère au charismatique son caractère chrétien ne relève pas de la sociologie mais de la foi, du rapport à celui qui fait d'une capacité humaine une capacité au service de la nouvelle création, du rapport à l'Esprit Saint. Nous avons ailleurs proposé la définition suivante du terme charisme : une manifestation répétée et gracieuse de l'Esprit Saint, agissant de façon mystérieuse par et au-delà des capacités humaines, les orientant vers la nouvelle création ("Présupposés d'une pneumatologie charismatique", 3ème partie, in *Hokhma* 24/1983, pp. 19-28).

un futur propagateur de son message; en tout cas il n'est pas un homme dont on estime partager le moindre bout de la destinée de communicateur. Mais d'un autre côté, alors même qu'il rayonne de son autorité personnelle, il invite ses disciples à le quitter, leur faisant comprendre du même coup qu'ils partagent la vocation de communicateur de leur maître (Mt 10,24s); pour eux le choc est de taille : "ils ne sont pas seulement des messagers mais des compagnons de route"¹.

Dans ce choc est résumé tout le paradoxe de la figure de "Jésus communicateur" du point de vue des disciples. Le type de relation qu'ils avaient avec leur maître ne pouvait logiquement pas conduire à un tel envoi. Cette logique échappait aux disciples parce qu'ils n'avaient aucun exemple sous les yeux ou dans l'histoire biblique de ce type de gestion de la suivance d'un leader. Ainsi il y a tout lieu de croire qu'ils ont accompli cette première mission en ne comprenant pas encore pleinement de quoi il s'agissait². Mais dès cet envoi en mission, la suivance de leur maître se montrait à eux sous un jour tout à fait paradoxal, énigmatique; elle obéissait à une gestion paradoxale, messianique du temps. Ce n'est qu'après Pâques, le leader ayant disparu, que le paradoxe sera levé du point de vue des disciples : la suivance vécue du vivant du leader les destinait à entrer dans un autre type de suivance. Pendant la suivance "physique" de Jésus par les disciples le paradoxe à assumer fut en fait pédagogique; E. Kaesemann en présente un résumé frappant : "la mission précède la foi et elle seule la justifie"³. Pour notre problématique de communication nous dirons ceci : la connaissance du communicateur comme figure charismatique précède celle de sa connaissance comme figure de compagnon de route, mais seule la première justifie la seconde.

2.12 Les dons de Jésus.

Le second point sur lequel les caractéristiques de la figure charismatique, au sens sociologique, divergent de celles des figures traditionnelles est celui de la gestion que fit Jésus de ses dons personnels. L'analyse brève de ce point nous permettra de situer le paradoxe au niveau non plus de ceux qui suivent le leader (les disciples) mais de celui qui est suivi, du leader lui-même. D'un côté il a des dons exceptionnels qui attirent les foules et lui permettraient de lancer un mouvement de grande envergure, précisément comme accomplissement des signes qu'il donne déjà (et qu'il présente comme des signes !). Ce sont des dons qui lui confèrent un grand pouvoir potentiel mais qui le placent du même coup en situation dangereuse car il devient une menace pour le pouvoir en place.

¹ F.Hahn, cité par M. Hengel, *The Charismatic Leader and His Followers*, trad. angl., Edinbourg, 1981, p. 75.

² "Il est assez probable que, au minimum en partie, les disciples comprirent de travers l'activité et la mission de Jésus; les voyant, comme la masse des auditeurs galiléens de Jésus, sous la forme de l'espérance messianique traditionnelle, juive et nationaliste", *ibid.*, p. 79.

³ Cité par M. Hengel, *ibid.*, p. 73.

D'un côté Jésus montre donc qu'il connaît les potentialités de sa figure de communicateur charismatique. Devant ceux qui la reconnaissent, il assume cette figure mais il n'en fait pas l'usage traditionnel : il appelle toujours des individus, se refusant à créer un mouvement de masse.

Si d'un côté Jésus semble assumer ses dons exceptionnels d'une façon très sage, quoique peu habituelle pour une telle personnalité (alors qu'il en aurait les moyens, il ne vise pas la révolution par un mouvement de foule, il ne vise pas un court terme, mais un long terme), d'un autre côté il a une attitude qui peut apparaître comme une provocation et qui peut ruiner la sagesse de son approche individuelle à long terme. D'abord, il ne soustrait pas ses signes au regard des autorités politiques de son temps, elles pour qui il peut devenir une menace s'il n'agit pas discrètement. Ensuite, Jésus ne tente même pas de convaincre ceux qui sont susceptibles de reconnaître la valeur de ses signes et d'être intéressés à sa vision à long terme. Tous ceux qui sont apparemment ses alliés objectifs mais qui contestent ses signes ou n'en reconnaissent pas la valeur, il ne cherche pas à les convaincre de sa bonne foi, mais au contraire il les provoque : "Alors quelques scribes et pharisiens prirent la parole : "Maître nous voudrions que tu nous fasses voir un signe". Il leur répondit : "Génération mauvaise et adultère qui réclame un signe ! En fait de signe il ne lui en sera pas donné d'autre que le signe du prophète Jonas". (Mt 12,38s)¹.

Tout se passe comme si Jésus ne tenait nullement compte des possibilités et des dangers liés à ses dons. Tout se passe comme si paradoxalement, il gérait ses dons et leur potentialité à la communication, non en fonction d'elle mais en fonction d'une référence autre, future. A son niveau, il n'est pas faux de dire que c'est sa foi au futur différent de sa mission qui justifie la gestion présente de ses charismes et de leur potentialité communicatrice. C'est le paradoxe du point de vue du leader chrétien : *c'est sa foi en un futur différent qui lui dicte la gestion des ses dons, ... et non ses dons eux-même !* Nous sommes arrivés au stade où nous pouvons formuler un troisième point de repère.

Point de repère 3 :

La constatation. La figure de communicateur par laquelle l'appel à suivre l'évangile se transmet a toujours des caractéristiques extérieures de leader charismatico-religieux, c'est-à-dire une relation leader-disciple où s'instaure une suivance basée sur la personnalité charismatique du leader².

¹ Cf. aussi Mc 8,12b : "*Pourquoi cette génération demande-t-elle un signe ? En vérité je vous le déclare, il ne sera pas donné de signe à cette génération*".

² Au sens sociologique (cf. *supra*). Il n'est pas besoin de souligner la grande subjectivité d'une telle suivance puisque la référence est la relation elle-même. Mais cette subjectivité n'a-t-elle pas été aussi centrale dans la suivance de Jésus par les disciples ? M. Hengel fait remarquer à juste titre que suivre Jésus était tout différent de suivre un rabbi. Les disciples suivaient tous les aléas de la vie du maître, ce qui ne correspondait

Le paradoxe. Mais, en régime chrétien cette suivance est toujours entachée d'un paradoxe : le type de rapport leader-disciple contredit constamment ce à quoi la suivance qu'il instaure est destinée et ce qui la destine comme suivance charismatique. Le disciple n'est pas destiné à être un suiveur de leader (mais un compagnon du Royaume). Ce n'est pas la personnalité charismatique du leader qui le destine à être un leader (mais son insertion de compagnon du Royaume).

La levée du paradoxe. Le paradoxe se lève pour le communicateur chrétien qui ne cherche pas à gérer ses suivances (volontaires¹ et involontaires²) en fonction des potentialités et des limites du rayonnement de sa personnalité de communicateur mais en fonction de la figure de "disciple du Christ" qui se dessine petit à petit pour lui. Il accepte ainsi que la conformité à la figure de "Jésus communicateur" est d'assumer un destin de leader (la figure de Jésus) identique à celui dont il ne cherche à être que le disciple (le Christ) ! Une suivance qui se révèle dès lors dépendre du mouvement de l'Esprit Saint :

1. Au disciple d'un leader que le chrétien est, sa destinée de compagnon du Royaume lui est révélée chaque fois qu'il identifie le leader qu'il suit. *L'Esprit Saint lui atteste a posteriori que c'est toujours à partir d'une relation leader-disciple que le compagnonnage s'instaure.*

2. Au leader potentiel que le chrétien est ou peut devenir "malgré lui", ses potentialités de communicateur charismatique lui sont révélées quand il cherche à être compagnon du Royaume. *L'Esprit Saint lui atteste a posteriori que c'est toujours le compagnonnage qui destine au rayonnement charismatique.*

A ce point de repère est attaché au moins une question.

Question : En tradition chrétienne protestante (calviniste ?), où la théologie valorise plutôt les positivités de la référence objective qu'est l'Écriture au dépens de la subjectivité des relations interpersonnelles, ne devons-nous pas reconnaître à la figure du communicateur charismatique, au sens sociologique, la place qui lui est due ? Et ne devons-nous pas cesser de suspecter systématiquement tout ce qui relève des processus psychologiques d'identification, d'imitation, de transfert et de contre-transfert, présents dans toute relation leader-disciple ? Dans l'analyse réformée, il est symptomatique que l'on associe volontiers le "retour" de la figure du leader charismatique au Renouveau charismatique ainsi qu'au retour en général d'une spiritualité de l'(E)esprit³. S'il y a effectivement quelques figures de communicateur charismatique au sein du Renouveau charismatique ce n'est pas une caractéristique particulière de ce pas à la règle entre un rabbi et ses disciples, où une référence extérieure à la suivance était toujours présente sous la forme de la Torah écrite (*op.cit.*, p.87).

¹ C'est-à-dire les rapports où il reconnaît suivre une figure de "leader", et ce par choix, en vertu d'une reconnaissance des charismes de ce dernier (au sens théologique du mot, cf. *supra*, note 1, p. 3).

² C'est-à-dire les rapports où il se découvre comme étant lui-même une figure de "leader", et ce par une reconnaissance issue, non de lui, mais de ceux qui suivent en lui un authentique charismatique (au sens théologique du mot).

mouvement¹. La figure du communicateur charismatique ne nous semble pas devoir être lue d'abord avec une clé pneumatologique comme le font les réformés² mais avec une clé christologique comme nous essayons de le faire dans cet essai. Les relations interpersonnelles de type charismatique sont celles d'une suivance d'un leader plus que d'une écoute de l'Esprit. En ce sens la tradition protestante dans son ensemble a généré des figures charismatiques. Luther et Calvin n'ont-ils pas eu une "autorité personnelle se situant en-deçà ou au-delà des normes institutionnelles traditionnelles" ? L'aile gauche de la Réforme n'a-elle pas eu des leaders "ayant des dons attirant les foules par leurs connotations religieuses" ?

Nous sommes un peu provocateur et excessif dans ces illustrations mais il y a incontestablement une affinité protestante à certaines composantes de la figure du communicateur charismatique. Le pendant pratique de la question de la revalorisation de la figure du charismatique en tradition réformée doit aussi être relevé. Il est aussi cru que celui-ci : mettons-nous suffisamment à jour, dans nos propres cheminements, ce qui était, et est encore, de l'ordre de la suivance du leader ? Ou alors croyons-nous être passés directement au compagnonnage ? Dans ce cas nous nous serions privés de la pédagogie divine liée à la suivance du Christ, une privation qui peut avoir pour conséquence d'inhiber le communicateur potentiel sommeillant peut-être en nous ? Plus sournoisement cette privation a peut-être fini par générer des croyants peu conscients de la valeur des figures charismatiques qui les ont influencés et par conséquent des croyants peu éveillés à leurs filiations historiques.

³ Jean-Marc Chappuis, *La figure du pasteur*, Labor, Genève, 1985.

¹ Les leaders charismatiques (au sens sociologique) du Renouveau charismatique ne sont pas nombreux. Les seuls ou presque qui, issus du Renouveau uniquement (et non d'une tradition ecclésiale dans laquelle ils avaient déjà des responsabilités), ont eu une stature internationale sont des anglo-saxons (Michael Harper par exemple), mais aucun d'eux n'a vraiment dépassé par son rayonnement personnel les frontières linguistiques. Au contraire, nous pensons que le Renouveau charismatique a eu pour effet de ne susciter que peu de figures charismatiques par rapport à l'importance de son rayonnement, précisément à cause de la faiblesse de sa pneumatologie et non de sa christologie. Il n'a pas saisi théologiquement la portée de l'oeuvre de l'Esprit en son sein : au lieu d'assumer toute la force et toute la réalité du compagnonnage oecuménique (attestée en son sein par l'Esprit) et de relever le défi d'un rayonnement charismatique, courageux et prophétique, fondé sur ce compagnonnage, il a opté pour le statu quo théologique des filiations aux traditions — protestante ou catholique — (ancrage christologique). Il s'est ainsi ôté la possibilité de poursuivre vraiment le compagnonnage oecuménique et le destin qui était promis à celui-ci.

² "Le leader charismatique, figure ambiguë du retour de l'esprit ou de la régression dionysiaque", in Jean-Marc Chappuis, *op.cit.*, pp. 65-101.

2.2 Enseignement et prédication : indépendants et subordonnés

Nous devons finir cette recherche en examinant une seconde caractéristique du type de communicateur qu'était Jésus, sous l'angle cette fois de la référence extérieure du communicateur; c'est la question de ses racines. Comme précédemment nous le ferons à partir d'une grille de lecture de la sociologie de la communication qui utilise des catégories extérieures à la façon dont Jésus conçoit son ministère. S'il est à certains égards un charismatique (un homme en-deça et au-delà de la tradition), il se situe pourtant dans le cadre d'un peuple et d'une tradition bien précis qu'il ne renie pas. Ainsi sa figure de charismatique n'épuise pas totalement l'approche sociologique de sa personne de communicateur. Y aurait-il aussi en lui quelque chose de la figure du rabbi, de l'homme de la tradition ? Tout d'abord il faut définir ce qu'est la figure du rabbi au temps de Jésus. Il vaut mieux parler de scribe (de *grammateus*, d'homme de l'écrit) ou de docteur de la Loi¹ que de rabbi car au temps de Jésus le terme de rabbi correspondait plus à un titre de politesse qu'à une fonction sociale déterminée; il équivalait au traditionnel *Sir* anglo-saxon. Le scribe comme figure de communicateur religieux est caractérisé au moins par les deux éléments suivants : *Premièrement il tire son autorité de communicateur non de ses dons personnels*², *mais de la reconnaissance "institutionnelle"*³ *de la conformité de ses capacités d'interprète de la Thora écrite. Deuxièmement son enseignement n'est pas prédication mais transmission de commentaire; il a pour but de faire des élèves qui le transmettront aussi précisément et fidèlement que possible parce qu'il constitue un bien précieux de l'ordre de la Torah orale.* La question est donc la suivante : Jésus a-t-il ces caractéristiques ? La réponse est négative pour l'une comme pour l'autre.

2.21 Jésus et l'institutionnel.

Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de beaucoup argumenter pour prouver la première caractéristique : la non conformité à la reconnaissance institutionnelle est bien connue. Jésus n'a pas suivi une "école" tenue par un maître de la Loi; il n'a pas reçu la formation savante qui lui aurait conféré par la voie dite "institutionnelle" l'autorité d'un scribe. D'ailleurs il ne s'en cache pas. Au contraire, dans ses confrontations sur le terrain avec les scribes, il n'a jamais cherché à fonder ses réponses au niveau de la référence à leur science exégétique de l'ordre de la Torah orale. C'est la raison pour laquelle "Jésus était considéré par les cercles dirigeants du Judaïsme non pas comme une sorte d'enseignant bizarre et marginal mais plus simplement comme un séducteur"¹. Il faut aussi observer que dans ses propos aux foules Jésus n'exigeait pas d'elles la même culture, le même type de pensée référentielle qu'exigeait l'écoute des propos des

¹ *Nomikos* : homme du commentaire de la Loi, celle-ci étant la partie la plus étudiée des Ecritures à cette époque.

² G. Bornkamm parle "d'autorité dérivée", in *Qui est Jésus de Nazareth ?* trad. française, Paris, 1973.

³ Vers 40 ans, on était ordonné scribe, après de longues études. Les scribes étaient souvent, mais pas toujours, des pharisiens.

scribes enseignants. "L'auditeur n'a jamais à chercher des présupposés qui donneraient sens à l'enseignement de Jésus, ni à retrouver dans sa mémoire des enseignements ou des traditions qui seraient indispensables pour comprendre. En effet, jamais Jésus ne part d'un certain point de vue pour parler sur Dieu, le monde, l'homme, le passé et l'avenir"².

La non conformité à la fonction de l'enseignant est plus subtile mais non moins indiscutable, malgré les essais de l'école scandinave sur une transmission de type rabbinique des propos et actes de Jésus. Alors que les scribes laissent venir à eux les élèves et ne les appellent jamais, alors qu'ils ne cherchent pas à les retenir auprès de leur seul enseignement mais les envoient volontiers vers d'autres scribes (la Torah orale est vaste !), Jésus fait exactement le contraire. Il lance des appels individuels à le suivre, dans une suivance qui n'est pas celle du *manthanein*³ (apprendre) mais de *l'akolouthein* (suivre, Mt 2,14); c'est une suivance de la destinée même du maître, dans ce qu'elle a de plus concret et de plus périlleux. Pour ne pas évoquer seulement la relation enseignant-enseigné relevons encore que Jésus franchissait sans autre le fossé entre les savants et les ignorants, fossé qui n'est pas seulement sociologique (il enseignait femmes, enfants, publicains et pécheurs) mais aussi pédagogique : il ne communiquait pas seulement en enseignant des disciples mais en prêchant aux foules, ce qui était inconcevable pour un docteur de la Loi qui se respecte.

Il y a cependant des convergences troublantes à relever entre Jésus et la figure du scribe. Elles ont trait à la gestion du temps vécue par Jésus et à la logique pédagogique se cachant derrière. Premièrement s'il est vrai qu'il n'a pas tiré son autorité d'une reconnaissance institutionnelle des ses capacités exégétiques, il a clairement situé le débat au niveau du sens des textes et de leur interprétation, c'est-à-dire au niveau où l'institution religieuse donne reconnaissance et autorité aux scribes. C'est sur le terrain où les scribes s'estiment habilités que Jésus enseigne, à savoir le sens de l'obéissance à la Torah écrite. En ce sens Jésus est avec eux un homme de la Torah orale, de la tradition, du judaïsme. La meilleure preuve n'est-elle pas l'interpellation même des scribes : d'où tires-tu l'autorité pour interpréter les textes comme tu le fais? Les scribes sentent que c'est bien leur fonction qui est touchée par le Jésus enseignant. Mais à leurs questions Jésus ne répond jamais en fonction de sa personne, il répond en fonction du message qui est le sien¹; en cela il ne les trompe pas, puisque c'est un message dont la référence leur est accessible... dans la mesure où il est enraciné dans la Torah écrite ! Jésus ne les trompe pas mais il les surprend et les déconcerte. Tout d'abord parce qu'il place sa personne au second plan quand justement dans la tradition rabbinique elle devrait être au premier plan, c'est-à-dire

¹ C. H. Dodd cité par M. Hengel, *op. cit.*, p. 46. Toujours en citant Dodd, Hengel précise : "En fait la majorité des controverses ne se situèrent pas simplement à l'intérieur du champ légitime de la discussion, mais bien plutôt se révélait là, dans une situation de conflit, une divergence radicale de principes religieux".

² G. Bornkamm, *op. cit.*, p. 68s.

³ Ce terme très fréquent dans les sources rabbiniques n'apparaît qu'une seule fois dans les synoptiques.

quand l'autorité d'un commentaire s'établit par la provenance de celui qui l'enseigne. Ensuite il les déconcerte car le point de mire de son message n'est plus à proprement parler l'Ancien Testament, mais une actualisation de celui-ci telle que son message peut paraître avoir passé au second plan.

Pour les scribes comme pour les disciples l'attitude de Jésus est paradoxale : d'un côté il ne se situe pas au niveau de l'autorité des commentateurs de la Torah écrite, d'un autre côté il ne cesse, à sa manière, de parler comme si ses paroles devaient avoir l'autorité qu'elles ne se donnent pas par les références traditionnelles, l'autorité "institutionnelle" de la Torah orale. Le paradoxe ne sera levé pour les disciples qu'après Pâques. Avant ils ne peuvent comprendre cette figure paradoxale de l'enseignant puisque personne ne l'a encore incarnée dans leur tradition, qu'il fût scribe ou prophète. Il y a donc tout lieu de croire que les disciples ont eu jusqu'à Pâques des motivations différentes pour garder les paroles de Jésus de celles des disciples d'un rabbi. Ce sont des motivations de l'ordre du suivre (*akolouthein*) plus que de l'apprendre (*manthanein*). Inscrites dans cette suivance messianique, ces motivations se sont placées dans la lancée de la liberté-fidélité de Jésus face à la Torah orale, à ses objectifs, à ses méthodes d'enseignement et de mémorisation. Il est difficile d'évaluer la portée qu'a eu cette influence de Jésus sur ses disciples. Apparemment il n'y a aucune raison pour laquelle leurs motivations à le suivre auraient rendu inopérantes leur sensibilité et leur capacité à la mémorisation, héritées du milieu dans lequel ils vivaient. Toutefois il est certain qu'une orientation non traditionnelle a influencé cette insertion culturelle. Une herméneutique "messianique" encore timide, hésitante et probablement maladroite s'est greffée sur leur sensibilité juive à garder et à transmettre les paroles et les actes de Jésus.

Après son départ, le paradoxe levé, l'hésitation herméneutique fera place à la vision de l'exigence missionnaire, une exigence de fidélité christocentrique (fidélité à sa personne) et donc christologique (fidélité à son message). La liberté qu'avait Jésus face à la Torah orale accrédiçtera la justesse de son interprétation de l'Ancien Testament; elle donnera rétrospectivement à ses propos un poids aussi fort que celui de la Torah écrite. En conséquence elle motivera les disciples à un zèle au moins aussi grand que celui des *mathétai* (disciples) pour reproduire fidèlement les enseignements de Jésus.

Résumons le sens pédagogique du paradoxe pour les disciples en précisant d'abord que la tradition, le commentaire de la Torah écrite, au sens où les disciples l'ont reçu comme juifs reste pour eux une constante de l'alliance Moïsaïque, une alliance dans laquelle Jésus se situe toujours puisqu'il n'a pas fait autre chose qu'un commentaire oral de la Torah écrite, même si, différence non négligeable, le commentaire de Jésus est resté oral (à la différence de la Torah orale mise par écrit)¹. Le commentaire de la Torah écrite est donc une réalité de la suivance "messianique" mais il est pratiqué par Jésus avec une pédagogie dont le sens échappe aux disciples de son vivant. C'est à Pâques qu'ils découvrent le sens de cette pédagogie : *la tradition orale ne tient pas son autorité de sa*

¹ "Les auditeurs de Jésus devaient décider premièrement non pas pour la personne de Jésus mais pour son message", M. Hengel, *op. cit.*, p. 62.

reconnaissance institutionnelle, en l'occurrence de la précedence de la Torah orale sur la Torah écrite; non pas que cette précedence soit mise en doute, mais parce que là n'est pas la clé de son autorité. La tradition orale tient son autorité de sa conformité à l'Écriture; mais ce n'est pas non plus une conformité qui se placerait en dehors ou en opposition avec la reconnaissance institutionnelle parce qu'il y aurait précedence de l'écrit sur l'oral. Ce n'est pas une conformité de précedence (de chronologie) mais une conformité herméneutique : la tradition orale est l'interprétation inspirée des Écritures dans la mesure où sa clé herméneutique est Jésus le Christ. Dorénavant les disciples savent que Torah écrite et Torah orale² ne seront plus articulables autrement que dans un acte herméneutique : celui de la reconnaissance de la Seigneurie de Jésus-Christ.

2.22 Jésus et l'enseignement.

Le second angle sur lequel nous devons travailler est celui des rapports entre Jésus et la figure traditionnelle, juive, de l'enseignant. S'il est vrai que Jésus n'a pas donné son enseignement dans le cadre et sous la forme de celui des scribes, il a vraiment enseigné, que ce soit des paraboles ou des sentences polémiques, c'est-à-dire des enseignements propres à être transmis par des disciples, dans la dynamique d'une transmission orale au sens d'une tradition utilisant le support de l'oralité³. En fait si les appels lancés à des disciples pour le suivre ne correspondaient pas à ce qui se faisait entre un scribe et ses élèves, la suivance avait des caractéristiques étonnamment proches. Elle était bien destinée à un petit nombre de disciples, c'est-à-dire à des hommes qui pourraient, en suivant le maître, apprendre des *halakot* (règles, lois). Mais à la différence des scribes, les règles que les disciples suivaient ne relevaient pas de son comportement dans la vie de tous les jours (le boire et le manger comme le dormir et le travailler, ce qui était le cas pour un scribe)⁴. L'enseignement de Jésus n'était pas compréhensible sur le fond d'une suivance par *imitation* dont le ressort est la répétition. Il était compréhensible sur le fond d'une suivance par *responsabilisation* eschatologique dont le ressort est la prédication-proclamation. Paradoxalement l'enseignement de Jésus conduit à entrer dans la dynamique d'une proclamation dont l'objet n'est pas l'enseignement de Jésus lui-même mais la venue du Royaume (inauguré dans la personne de Jésus).

Ainsi l'attitude de Jésus comme figure d'enseignant était difficile à comprendre; d'un côté il refusait d'entrer dans le stéréotype du scribe et de ses rapports particuliers avec ses élèves. Mais d'un autre côté il parlait souvent comme l'aurait fait un scribe, s'attendant à ce que son enseignement soit repris et reçu

¹ C'est un aspect de la figure de "Jésus communicateur" que nous avons évoqué dans la première partie; nous avons conclu que dans une lecture chrétienne la tradition est "lieu de vérité" dans la mesure où la nature de son support est l'oralité.

² Quelle qu'elle soit, c'est-à-dire leur propres témoignages y compris !

³ C'est l'objet du point 1.2 de la première partie intitulé : "Une communication immédiate : l'adéquation entre la forme et le fond".

⁴ Cf. M. Hengel, *op. cit.*, p. 53.

par ceux qui le suivent et (ou) l'écoutent. Mais cette réception était forcément différente de celle du scribe car l'objet de l'enseignement n'était de nature ni exégétique ni prophétique au sens traditionnel : "il enseignait comme quelqu'un de spécialement autorisé par Dieu, de telle sorte que ses Paroles étaient les Paroles de Dieu auxquelles les hommes ne pouvaient échapper"¹. Tout se passe comme si en se référant à une instance future, Jésus ne tenait nullement compte des risques qu'il prenait face à la classe des exégètes institutionnels et face à la tradition juive dont il se réclamait toujours. C'est comme s'il estimait que seul l'avenir donnerait à ses disciples (et à leur liberté face à la tradition juive) les clés nécessaires à justifier l'exégèse nouvelle qu'ils allaient devoir mener eux-mêmes. Cette attitude de Jésus donne un éclairage capital sur la situation paradoxale de l'enseignement ou de la catéchèse chrétienne : l'enseignant sait que la référence écrite (et ses exigences de lecture, d'exégèse et d'interprétation) sont seules valables pour conduire à Dieu; mais il sait aussi que la tradition chrétienne (au sens du commentaire des Ecritures par le support oral) et sa dynamique spécifique de prédication-proclamation sont, de façon incontournable, le seul accès aux Ecritures. Nous sommes ainsi arrivés au point où nous pouvons formuler notre quatrième et dernier point de repère.

Point de repère 4 :

La constatation. La suivance engagée dans la communication de l'évangile ne fait pas de celui qui est suivi le dépositaire d'une tradition, c'est-à-dire de l'accès à l'interprétation normative d'une écriture par un commentaire dont l'autorité est fondée sur une précédence (de l'oral sur l'écrit). Il n'est pas à proprement parler un enseignant, un *grammateus* mais un prédicateur.

Le paradoxe. Mais en régime chrétien cette suivance est toujours entachée d'un paradoxe. D'abord ce qui la fonde comme suivance chrétienne d'un prédicateur, ce n'est pas la figure (rhétorique) du prédicateur mais l'enseignement qu'il a reçu² (autrement dit la tradition³ dans laquelle il est !). Ensuite ses caractéristiques contredisent ce à quoi elle aboutit : en écoutant le prédicateur l'auditeur n'est pas conduit à autre chose qu'à entrer dans une tradition⁴, il devient un élève d'enseignant⁵.

¹ *Ibid.*, p. 50.

² En ne cherchant pas à faire des ses auditeurs des "élèves" (par répétition-imitation), mais en les confrontant à une parole qui actualise et non commente l'écrit, le communicateur chrétien est en fait un enseignant, donnant à ses "élèves" l'accès à l'interprétation du livre par une tradition effectivement normative.

³ Une tradition est chrétienne (et différente des autres) seulement en ce que son autorité effective d'interprétation n'est pas fondée sur une précédence de type chronologique mais sur une clé herméneutique.

⁴ Au sens chrétien cf. *supra*.

La levée du paradoxe. Le paradoxe se lève pour le communicateur chrétien qui gère la connaissance transmise et à transmettre (la tradition dans laquelle il se reconnaît inséré) non en fonction d'elle mais en fonction de la prédication à laquelle il est appelé. Il accepte ainsi que la conformité à la figure de "Jésus communicateur" est d'assumer un destin de prédicateur (la figure de Jésus) identique à celui dont il ne cherche à être que l'élève (le Christ) ! Une suivance qui se révèle dès lors dépendre du mouvement de l'Esprit Saint :

1. A l'élève qu'il est, le caractère de tradition dans laquelle sa suivance le fait entrer lui est révélé chaque fois qu'il a accès lui-même à l'Écriture : l'Esprit Saint lui atteste a posteriori¹ que c'est toujours l'Écriture qui donne à la tradition son autorité.

2. A l'enseignant qu'il est ou peut devenir, le caractère inspiré de ses paroles lui est révélé chaque fois qu'elles sont reproduites, approfondies : l'Esprit Saint lui atteste a posteriori² que c'est toujours la tradition qui confère à l'Écriture sa fonction de référence ultime.

Si l'on veut résumer ce point de repère en termes plus directs on peut le faire ainsi. Le communicateur chrétien (en situation de dire une parole de la part de Dieu)³ doit gérer un paradoxe : il n'est pas un enseignant mais un proclamateur. Et pourtant il est déterminé par un enseignement (par la rigueur et la conformité de sa référence au livre). *Ainsi, pour communiquer l'évangile, moins le prédicateur se repose sur la figure de l'enseignant mieux il proclame ! Mais mieux il est formé, plus sa prédication est susceptible de porter des fruits sur la durée !* Ce paradoxe existe aussi du point de vue de celui qui écoute une parole donnée dans la prédication⁴ : en l'écoutant il n'est pas confronté à la prédication d'une tradition mais à la Parole de Dieu, et pourtant ce qu'il apprend n'est que tradition. *Ainsi plus l'auditeur est confronté à une authentique prédication, plus il sera susceptible de suivre une vraie formation.* A partir de ce point de repère les questions-actualisations possibles dépendent de notre enracinement. Dans la tradition réformée qui est nôtre, il nous semble possible, nécessaire de nous poser au moins deux questions.

⁵ En suivant un communicateur qui ne s'autorise pas d'une tradition mais de l'écrit lui-même, l'"élève" est conduit à la connaissance d'une lecture normative de l'écrit, à un enseignement, à une tradition chrétienne.

¹ C'est le paradoxe de l'élève : plus il est un disciple fidèle plus il est susceptible de contester les propos du maître.

² C'est le paradoxe du maître : plus est reconnue l'autorité de ses propos, plus ils lui apparaissent comme limités et contestables.

³ Nos observations se limitent aux situations de proclamation évangélique. C'est dire que si elles concernent l'enseignant (le "docteur") en situation de proclamation, elles ne concernent ni ne dévalorisent la situation d'enseignement dans laquelle il se trouve la plupart du temps.

⁴ Cf. *supra*.

Questions : Premièrement où placer l'effort de formation en connaissant son rôle dans la communication de l'évangile ? Ayant discerné l'importance de la formation, de l'enseignement (et la pratiquant avec rigueur en tradition réformée), comment ne pas confondre formation, enseignement et communication de la foi, prédication ? Comment prêcher l'évangile à partir d'une bonne formation théologique et non bien enseigner en vue d'une prédication jamais en vue ? Comment se vit une prédication par des croyants bien enseignés (comme par de bons enseignants !) ?

Une seconde question se pose aussi, elle touche la reconnaissance de l'insertion de tout chrétien dans une tradition. Comment gérer le poids de la tradition dans ce qu'elle a de paradoxal et d'inévitable ? Si nous savons trop bien que la tradition n'a jamais de poids que par l'Écriture, nous sommes parfois peu conscients du fait que l'Écriture n'a de poids que présentée dans une tradition qui se reconnaît comme telle. Le protestant n'a-t-il pas une tendance à nier le caractère de tradition de la suivance chrétienne dans laquelle il est engagé, par souci d'une plus grande fidélité à l'Écriture ? Or ce penchant a un effet contraire au but recherché ; n'est-ce pas au sein de la tradition protestante que le protestant cherche à donner à l'Écriture son caractère de norme ? Comment assumer au mieux notre appartenance à une tradition chrétienne donnée, qui n'échappe pas aux misères et aux grandeurs de toute tradition ? Comment dans la préparation de nos efforts de communication intégrer le fait que nous sommes historiquement situés et déterminés, tout en ne tablant pas sur cela pour la prédication elle-même ? Comment penser une prédication chrétienne qui se sait d'enracinement catholique, luthérien, réformé ou baptiste, sans en faire une prédication catholique, une prédication luthérienne, une prédication réformée ou une prédication baptiste ?

3. En guise de conclusion

De ces quatre points de repère s'esquissent les contours de la figure du communicateur chrétien. C'est une figure que l'on peut qualifier théologiquement de "messianique", et ce à partir de deux constantes. D'abord c'est une figure qui a un enracinement historique, des références qui la précèdent, une identité qui la rattache à une Alliance et aux promesses qui l'accompagnent. Ensuite c'est une figure réalisant l'émergence d'un changement, celui d'une vie ordonnée à une vision nouvelle du monde (celle du Royaume de Dieu). A l'image de la figure de Jésus, la cohérence de cette figure de communicateur chrétien est paradoxale : entre l'enracinement dans l'Alliance et l'irruption du règne il n'y a ni continuité évidente ni rupture complète. La figure du communicateur chrétien est toujours une figure en mouvement, de la mouvance de l'Esprit. Elle se transforme au long de la suivance de celui qui la vit, de ses lieux, de ses temps. C'est précisément ce mouvement qui donne à cette figure son caractère messianique.

Il est donc clair que cette figure n'est limitée à aucun type sociologique ou psychologique précis, identifiable par les sciences humaines; que ce soit le journaliste, le clerc ou l'enseignant. Il est clair aussi qu'il n'y a pas de "trucs" pour se conformer à cette figure. Tout au plus y a-t-il des points de repère. Dans l'introduction nous avons affirmé que ces points de repère, tout en étant généraux n'en sont pas moins d'une actualité propre à rencontrer chaque croyant de façon brûlante dans sa spécificité personnelle et dans son contexte de vie. Il ne nous appartient pas de juger si nous avons bien réussi ce que nous projetions. Mais si ces points de repère vous ont parlé c'est certainement parce que vous êtes vous-mêmes engagés dans la suivance du Christ, vous êtes vous-mêmes une figure de communicateur chrétien ! Comme nous, vous êtes dans la double recherche de tout chrétien, une recherche de conformité et de mémorisation-actualisation. La première, la conformité est celle qui vous a poussé à lire cet article pour mieux comprendre le sens et l'avenir du cheminement (de pensée, de vie et de relations interpersonnelles) dans lequel votre foi vous a inséré mais dont vous ne savez où il aboutira. La seconde, la mémorisation-actualisation vous a poussé à lire cet article pour y trouver des références propres à vous aider à mieux faire face au défi qui est le vôtre et le nôtre : comment garder et transmettre toute la richesse de ce que nous avons reçu ?

A cette question, pas de réponse théorique nous l'avons assez précisé... Mais vous nous permettez de terminer par une conviction pour illustrer le sens de cette recherche. C'est la conviction de l'auteur qui a tâtonné pour écrire ces lignes et qui n'est pas sûr d'avoir su exprimer adéquatement sa pensée. Dans l'enseignement de la théologie, mais c'est valable dans tous les cadres où le croyant essaie de communiquer quelque chose de la vérité sur l'homme et sur Dieu, l'effort de communication ne nous atteste jamais lui-même que nous avons atteint les objectifs fixés. Paradoxalement il nous laisse toujours le sentiment d'être quelque part un effort, aussi sérieux soit-il, encore loin de l'objectif à atteindre et par conséquent un exercice à remettre sur le métier. Ce n'est qu'a posteriori, par la réception des lecteurs, de vous en l'occurrence, que peut se confirmer la valeur d'un enseignement; dans ce cas il devient, Dieu voulant, une tradition au sens chrétien du terme. Mais pour l'enseignant ce qu'il dit ou écrit est et reste de l'ordre de l'essai... !

L'ESPERANCE MESSIANIQUE DANS LES CHRONIQUES¹

par Sylvain ROMEROWSKI
Assistant de Pasteur, Mulhouse

Le titre du présent article requiert une précision : que faut-il entendre, en effet, par espérance messianique, à propos d'une oeuvre comme les Chroniques ? Il s'agit ici essentiellement d'une attente de la restauration du royaume davidique, avec à sa tête un rejeton de David.

La question de savoir si une telle attente est présente dans ces livres divise les spécialistes. Pour certains, elle s'y trouve d'une façon très prononcée. Pour d'autres, il n'y en a aucune trace. Il sera donc utile de commencer notre étude en faisant état des divers points de vue. Nous aborderons ensuite le sujet du messianisme dans les Chroniques par plusieurs voies : le traitement par le Chroniste de l'oracle dynastique du prophète Nathan, sa présence, sa présentation des règnes de David et de Salomon, ses espérances concernant l'avenir du peuple de Dieu et sa présentation d'Israël dans les généalogies.

¹ Cet article fait suite à notre travail "Les règnes de David et Salomon dans les Chroniques", *Hokhma* 31, pp. 1-23. Ici encore, nous utilisons abondamment les travaux de nos prédécesseurs et en particulier l'article "Eschatology in Chronicles", de Williamson, dont nous adoptons l'essentiel des thèses. Pour les citations, on se reportera à la bibliographie du précédent article et à la bibliographie complémentaire en fin du présent texte.

² Ainsi O. Plöger in *Theokratie und Messianism* (WMANT 2), Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1962, et P. D. Hanson in *The Dawn of Apocalyptic*, Fortress Press, Philadelphia, 1975, d'après Williamson, "Eschatology", pp. 115ss.

1. Le débat

Certains aujourd'hui croient discerner dans l'AT deux courants de pensée qui se seraient opposés dans la communauté post-exilique du peuple de Dieu, dès le Vème siècle avant J. C. Un courant eschatologiste d'abord, visionnaire, qui aurait porté un jugement négatif sur le présent pour nourrir une espérance eschatologique très développée sur la base des prophéties antérieures annonçant la restauration d'Israël. On lui rattache par exemple les ch. 9 - 14 du livre de Zacharie. Puis un second courant, le courant théocratiste, dit "réaliste", pragmatique, qui, satisfait du présent, aurait adopté des vues contraires en matière d'eschatologie. On prête à ses partisans la pensée que les desseins de Dieu trouvent leur pleine réalisation dans la communauté contemporaine de son peuple. Se considérant parvenus à l'âge de l'accomplissement ils n'attendent pas grand chose de plus de l'avenir. Pour eux, la restauration passe simplement par la purification rituelle du peuple de Dieu. Recrutés surtout parmi les prêtres, ils forment un parti "hiéocratique", jaloux de ses prérogatives et mettant l'accent sur la fidélité aux institutions culturelles. Ils se soucient avant tout du maintien de la communauté judéenne dans un état de pureté rituelle rigoureuse et manifestent une profonde hostilité à l'égard de tout mélange ou de tout rapprochement avec des populations étrangères à cette communauté. On croit justement trouver dans l'oeuvre du Chroniste l'un des témoins de l'existence du courant théocratiste. Il aurait pris naissance au sein du parti hiéocratique et ne présenterait aucune espérance messianique. Pour d'autres en revanche, le Chroniste est un eschatologiste.

Voyons quels arguments on avance de part et d'autre.

1.1 Le Chroniste vu comme théocratiste

Le Chroniste considérerait que les desseins de Dieu se trouvent réalisés dans la communauté de son temps. Pour Rudolph, l'oeuvre du Chroniste, qui à son avis englobe également les livres d'Esdras et de Néhémie, a pour but de présenter la réalisation de la théocratie en Israël. La communauté judéenne regroupée autour du temple reconstruit, célébrant le culte du Seigneur en obéissance à la loi divine et séparée de tout élément étranger, accomplit pleinement l'idéal théocratique¹. Goldingay, plus nuancé, concède que le Chroniste attend un avenir meilleur, mais nie la présence d'une espérance eschatologique dans son oeuvre : les Chroniques enseignent une "eschatologie réalisée". Les promesses prononcées de la part de Dieu par les prophètes reçoivent leur accomplissement dans l'histoire et l'expérience présentes du peuple de Dieu, par la présence divine dans la vie religieuse de cette communauté².

L'idéalisation des règnes de David et de Salomon dans les Chroniques est perçue par les tenants de cette première thèse comme ayant pour but de légitimer

¹ Pages 404 et 408-9.

² Page 116.

les institutions culturelles de Jérusalem à l'exclusion de toute autre. Ces deux rois sont présentés avant tout comme les bâtisseurs du temple et les organisateurs du culte. 2 Ch 6,1-11 affirme que la promesse faite à David est réalisée au moment où la construction du temple vient de s'achever. Le temple rebâti de l'époque du Chroniste et le culte qu'on y rend marquent donc l'aboutissement de la théocratie. "Pour le Chroniste", écrit Caquot, "le garant de la continuité nationale n'a pas tant été la dynastie assurée de la promesse divine d'éternité que le temple"¹. Selon Goldingay, l'alliance avec David et le royaume de Dieu sont des réalités présentes². Quant au rôle politique de David et de Salomon, il a été rempli par le libérateur Cyrus (2 Ch 36,23), l'oint du Seigneur d'après Esaïe³.

Nous avons vu, dans notre article précédent, combien le Chroniste insiste sur le soutien accordé à David et Salomon par "tout Israël" et sur la participation à leur oeuvre de "tout Israël". Il voudrait démontrer par là que le temple de Jérusalem est le seul lieu de culte légitime, le seul qui ait été, à l'origine, reconnu par tous. Les livres des Chroniques ont ainsi souvent été lus comme un traité de polémique anti-samaritaine. On relève alors que ces livres ne relatent que l'histoire du royaume de Juda. Juda seul forme maintenant le peuple de Dieu; les Judéens rentrés d'exil sont les héritiers de la théocratie, à l'exclusion des populations mélangées du nord. On objecte à ces considérations que les généalogies des neufs premiers chapitres portent sur l'ensemble des douze tribus. Rudolph répond que le Chroniste voulait montrer que la réduction du champ de l'élection au royaume de Juda n'était pas dans l'intention divine, mais qu'elle a résulté du péché humain. On objecte encore que le Chroniste manifeste une grande ouverture d'esprit par rapport aux tribus du nord puisqu'il s'attache à signaler leur participation, après le schisme sous Roboam, aux activités culturelles du sud. De plus, des études récentes conduisent à douter sérieusement de la réalité d'un schisme samaritain dès l'époque du Chroniste, réalité présupposée par ceux qui regardent les Chroniques comme un traité anti-samaritain⁴. Braun, sensible à ces considérations, adopte une autre position : il discerne dans les Chroniques une invitation adressée aux populations du nord à se joindre au culte des Judéens rentrés d'exil.

L'attribution au Chroniste des livres d'Esdras et de Néhémie est un autre

¹ Page 119.

² Page 116.

³ Page 115; cf. Braun, "Chronicles, Ezra", p. 62

⁴ Ainsi J. Purvis, *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect*, Cambridge; Harvard, 1968 et R. J. Coggins, *Samaritans and Jews : The Origins of Samaritanism reconsidered*, Atlanta, John Knox, 1975. Coggins soutient de manière convaincante que l'entité nommée samaritaine que l'on retrouve dans le NT n'a rien à voir avec les populations installées par les Assyriens après la chute de Samarie, dans le territoire conquis du Royaume du Nord (2 R 17). Il s'agirait plutôt d'une secte du Judaïsme établie à Sichem, possédant son propre temple sur le Mont Garizim et ses propres prêtres, ne reconnaissant comme canonique que le Pentateuque et professant une religion très stricte. Ce groupe aurait émergé progressivement du Judaïsme à partir du III^{ème} siècle avant notre ère.

facteur conduisant certains à nier la présence d'une espérance eschatologique dans les livres des Chroniques, car ces derniers sont alors interprétés en fonction du rouleau d'Esdras-Néhémie dans lequel on ne trouve aucune attente eschatologique. Cette considération joue un rôle important dans l'argumentation de Rudolph. En particulier, l'oeuvre du Chroniste s'achève, selon cet exégète, sur le tableau d'une époque idéale, en Ne 12,44 — 13,3, qui ne conserve nul besoin d'une espérance eschatologique¹. Une telle analyse du livre de Néhémie se heurte à son contenu même. Ne 13,4ss. dresse un constat bien sombre qui ne laisse rien présager de bon pour l'avenir de la part des Judéens. Rudolph ne s'en tire qu'en traitant cette finale du livre comme un appendice². Ne 9,32-37 livre aussi des réflexions très négatives sur la situation des Judéens. On y perçoit nettement que le présent ne comble pas les espérances. Surtout, même si la lecture de Rudolph était juste, elle ne nous autoriserait aucune déduction concernant le message des Chroniques car les travaux des ces dernières décennies conduisent à la conclusion que le rouleau d'Esdras-Néhémie n'émane pas de la main du Chroniste³.

Enfin, Caquot remarque que le Chroniste supprime, à l'exception d'un seul, les textes des livres des Rois relatifs à la conservation d'une "lampe" pour David à Jérusalem. (1 R 11,36; 2 R 19,34; 20,6; seul 2 R 8,19 se retrouve en 2 Ch 21,7). Il voit là l'indice du peu d'intérêt porté par le Chroniste à la lignée davidique, une fois que celle-ci a accompli son oeuvre cultuelle⁴. Cet argument ne tient cependant pas compte des raisons qui ont pu amener le Chroniste à omettre ces données : il ne pouvait reprendre 1 R 11,36 dans la mesure où il a laissé de côté l'ensemble 1 R 11,1-40 qui présentait les péchés de Salomon et leurs conséquences et ne convenait pas à ses intentions. Pareillement, 2 R 19,34 appartient à un oracle d'Esaïe (2 R 19,20-34) qui n'apparaît pas dans le récit abrégé des Chroniques. De plus, dans le cadre de la théologie de la rétribution enseignée par le Chroniste, la référence à David ne convenait de nouveau pas : Ezéchias s'est montré jusque là un bon roi et il obtient délivrance de l'ennemi assyrien à cause de sa fidélité envers le Seigneur. L'attention du lecteur aurait été détournée de cet aspect par le rappel de la promesse à David. Quant à la mention de 2 R 20,6, elle apparaît dans le récit de la maladie et de la guérison d'Ezéchias (2 R 20, 1-11) qui ne reçoit qu'un bref rappel en 2 Ch 32,24. De plus, nous le verrons, ces textes ne correspondaient pas à l'intention du Chroniste, mais pour d'autres raisons que celles émises par Caquot.

Une objection majeure subsiste à l'encontre de la thèse qui réduit le message des Chroniques au point de vue "théocratiste" : leur insistance sur l'éternelle validité d'une monarchie qui, au moment de leur rédaction, a depuis longtemps disparu de la scène politique (1 Ch 17; 22; 28; 2 Ch 13,5).

¹ Page 409

² D'après Brunet, p. 395.

³ On se reportera aux études citées in *Hokhma* 31, p. 3, n. 3.

⁴ Page 119.

1.2 Le Chroniste vu comme messianiste-eschatologiste

"L'importance que les Chroniques accordent à la prophétie de Nathan, leur insistance sur l'Alliance de Dieu avec la maison de David, sur la stabilité de la dynastie judéenne et sur son lien avec la théocratie ne s'expliquent vraiment que si l'auteur est fermement convaincu qu'un fils de David - celui qu'apercevait la tradition juive dans l'enfant d'Es 9, et dans le nouveau David d'Ezéchiel - rétablira un jour la dynastie de son ancêtre sur le trône de Yahvé" écrit Brunet¹.

Les défenseurs de la première thèse répondent que les oracles dynastiques ne concernent, dans les Chroniques, que Salomon² et son rôle de bâtisseur du temple³, et que les promesses contenues dans ces oracles trouvent leur plein accomplissement dans le règne de Salomon. Caquot s'appuie ici sur 1 Ch 28,20 : "Le Seigneur, mon Dieu, est avec toi. Il ne te laissera pas et ne t'abandonnera pas, jusqu'à l'achèvement de tout travail pour le service de la maison du Seigneur". Il commente : "Peu importe ce qui doit advenir après; pour le Chroniste l'oeuvre de la dynastie davidique est achevée quand le temple est bâti"⁴.

La version que le Chroniste nous donne en 1 Ch 17 de la prophétie de Nathan supprime l'aspect conditionnel de la promesse divine présent en 2 S 7,14. Pour Brunet, elle met ainsi en relief la stabilité qui doit désormais s'attacher à la dynastie davidique⁵. Mais selon Caquot, cet élément conditionnel n'a été omis que parce que le texte de 2 S 7,14b suggérerait que Salomon pourrait commettre des fautes, idée inacceptable pour le Chroniste qui passe les péchés de Salomon sous silence dans le but de légitimer les institutions cultuelles de Jérusalem⁶.

Les portraits idéalisés de David et de Salomon⁷ traduiraient quelque chose de l'espérance messianique de l'auteur des Chroniques. "Le Chroniste ne nous livre pas seulement le David et le Salomon qui furent, mais le David et le Salomon de son attente messianique — des rois irréprochables et glorieux, des grands conquérants, des souverains qui ont bénéficié de la loyauté sans partage de l'ensemble du peuple de Dieu" écrit Dillard.⁸

Noordtzij a essayé de montrer que le Chroniste attribue à David, Salomon et d'autres rois des fonctions de prêtre¹, et Newsome a bien vu que les Chroniques font jouer aux rois davidiques le rôle de prophète². Ne doit-on pas voir là des traits messianiques ? On peut cependant opposer à ces

¹ Page 394.

² Voir à ce propos Williamson, "Eschatology", p. 134.

³ Braun, "Chronicles, Ezra", p. 61, n. 31.

⁴ Page 118.

⁵ Page 388.

⁶ Page 116.

⁷ Voir notre précédent article.

⁸ Dans un texte qui reprend une conférence donnée à l'occasion du cinquantième anniversaire du Westminster Theological Seminary : "The Reign of Asa (2 Chronicles 14 - 16) : An Example of the Chronicler's Theological Method", *JETS* 23 (1980), p. 208.

considérations une autre compréhension des intentions du Chroniste : il aurait voulu justifier l'importance acquise à son époque par les prêtres qui exercent maintenant des fonctions politiques et prophétiques et remplacent les monarques d'autrefois.

1.3 Une autre voie³

Ce tour d'horizon schématique nous rappelle une autre controverse, qui a agité les étudiants du NT : Jésus et ses apôtres enseignent-ils que le royaume de Dieu est une réalité présente ou une réalité à venir ? Les promesses de Dieu sont-elles accomplies ou doivent-elles encore s'accomplir ? L'eschatologie du NT est-elle réalisée ou doit-elle se réaliser dans l'avenir ? On sait que la réponse à ces questions tient en trois mots : "déjà" et "pas encore". Le croyant de la nouvelle alliance vit déjà maintenant dans le royaume de Dieu, tout en attendant encore le rétablissement de toutes choses. Il est déjà sauvé tout en conservant l'espérance de la rédemption finale et totale. Ne doit-on pas chercher une solution un peu semblable en ce qui concerne les Chroniques ?

Les réalités correspondant au "déjà" du NT ne sont bien sûr pas encore survenues au moment où le Chroniste écrit : le Messie n'est pas encore venu; la nouvelle alliance n'est pas encore conclue; la nouvelle création n'est pas encore née. Mais le retour de l'exil et la reconstruction du temple réalisent déjà certaines prophéties; ces événements constituent le prélude au nouvel exode annoncé par Esaïe. L'histoire de la rédemption et la réalisation des desseins divins ont progressé. Certes, au temps de notre auteur, le royaume de Dieu se trouve sans roi. Mais le Seigneur vient de manifester sa faveur en ouvrant la route du retour en Juda. Il choisit à nouveau Jérusalem et revient y habiter (Za 1,16-17). Son Esprit se tient au milieu du peuple (Ag 2,5). La présence de Dieu ainsi que la célébration du culte au temple rebâti constituent des facteurs de continuité avec le passé. Par ces côtés-là, la théocratie est une réalité présente. C'est pourquoi le temple et le culte tiennent une place si importante dans les Chroniques. Comme notre précédent article l'a mis en évidence, l'oeuvre de David et de Salomon porte, pour le Chroniste, essentiellement sur le culte : ces deux souverains ont donné à Israël ses institutions culturelles. Nous avons alors perçu là une exhortation adressée aux Judéens d'après l'exil à demeurer fidèles envers ces institutions. Le Chroniste est donc un théocratiste.

Mais tout ceci n'élimine en rien la perspective eschatologique, bien au contraire. Comme nous allons le voir, l'oeuvre de David et de Salomon comportait un deuxième volet : l'établissement de la monarchie davidique pour l'éternité. En le rappelant, le Chroniste révèle son espérance d'une réalisation plus complète des desseins de Dieu. Il apparaît donc aussi comme un eschatologiste. Comment d'ailleurs aurait-il pu se satisfaire pleinement de son présent au regard des oracles des prophètes qui l'avaient précédé ? Il est à cet

¹ Page 162.

² Pages 203-4.

³ Nous devons à R. B. Dillard un bon nombre des idées exposées dans cette section et qui ont été émises par notre ancien professeur dans ses cours.

égard significatif que la thèse de "la disparition presque totale d'une attente eschatologique" dans l'oeuvre du Chroniste conduit Rudolph à considérer, avec Vriezen, que "les Chroniques se tiennent au bord du canon" parce que leur pensée se différencie fondamentalement de celle qu'exprime le courant prophétique de l'AT¹. Rudolph n'a donc pas su lire les Chroniques selon "l'analogie de la foi"; la faillite de son exégèse est patente !

Réfléchissant nous-mêmes, à la lumière de l'Ecriture dans son ensemble, sur la condition du peuple de Dieu au temps du Chroniste, nous pouvons considérer que l'absence d'un royaume d'Israël politiquement indépendant et la disparition d'un chef politique sur le trône de David constituent un pas en avant vers un ordre nouveau. Le caractère politique du royaume s'estompe; bientôt s'effacera son caractère géographique, car le royaume que prépare le Seigneur n'est pas de ce monde. Il est déjà moins de ce monde à l'époque du Chroniste qu'à celle de David et de Salomon : l'histoire du salut progresse donc de cette manière là aussi. Elle n'a cependant pas atteint son terme. L'ordre nouveau n'a pas encore été établi. Dans quelle mesure le Chroniste avait-il prévu tout cela ? Il nous est difficile de le savoir. Toujours est-il qu'il attendait la réalisation ultime et finale des desseins divins. Si le "déjà" se discerne dans les accents un peu triomphalistes de 2 Ch 6,1-11 et 36,22-23, comme ceux qui font du Chroniste un simple théocratiste l'ont bien vu, le "pas encore" résonne lui aussi dans les Chroniques qui ébauchent à leur façon leur vision de l'avenir et c'est ce que nous examinerons maintenant.

2. L'oracle dynastique

La promesse énoncée en 2 S 7 et qui scelle l'alliance avec David se trouve reprise trois fois dans les Chroniques : 1 Ch 17; 22; 28. D'autres textes qui rappellent l'oracle ou en tirent des implications viennent encore s'ajouter à ceux-ci : 2 Ch 6; 7; 13; 21,7; 23,3. L'oracle dynastique reçoit donc une attention toute particulière de la part du Chroniste. Le traitement qu'il lui accorde devrait nous révéler si oui ou non prêter à notre auteur une espérance messianique.

2.1 L'oracle dynastique, conditionnel ou inconditionnel ?

Le texte de 1 Ch 17 est très proche de celui de 2 S 7 avec des différences pour la plupart mineures et d'ordre stylistique. On y retrouve la promesse faite à David d'un successeur qui bâtera un temple au Seigneur et dont le trône sera établi pour toujours par le Seigneur. Le verset 13 en Ch laisse apparaître une première différence qui a attiré l'attention des commentateurs. Nous avons déjà mentionné la remarque de Brunet selon qui ce verset supprime une condition assortissant la promesse divine en 2 S 7,14b. En fait, Japhet souligne avec raison que si on lit bien 2 S 7, on s'aperçoit que, loin de rendre la promesse

¹ Page 408.

conditionnelle, le v. 14b s'insère au contraire dans un contexte qui affirme le caractère inconditionnel de cet promesse¹ ! Pris avec le v. 15, le v. 14b vient annoncer que même si Salomon se montrait infidèle et que Dieu doive le châtier, la promesse conserverait toute sa validité. Elle ne dépend en aucune façon de l'obéissance du successeur de David. Caquot, nous l'avons dit, explique la suppression du v. 14b de S par un désir du Chroniste d'éviter de suggérer que Salomon puisse mal agir. Cette explication est insuffisante. Plus tard, en effet, le Chroniste introduira un élément conditionnel dans l'oracle dynastique, à l'endroit où il l'omet au ch. 17, en lui donnant alors toute sa force conditionnelle : 1 Ch 28,7.9 et cf. 2 Ch 6,16; 7,17-18. C'est donc justement pour pouvoir ajouter par la suite une condition à la réalisation de la promesse qu'il supprime ici le contenu de 2 S 7,14b.

Mais pourquoi alors le Chroniste conserve-t-il le v. 15 de S qu'il reproduit en 1 Ch 17,13 ("Je ne lui retirerai pas ma fidélité comme je l'ai retirée de celui qui était avant toi), donnant ainsi l'impression d'une promesse inconditionnelle ? Pourquoi souligner l'éternelle durée de la dynastie davidique au v. 14 (alors que le v. correspondant en S parle du trône de David) ? Comment concilier la promesse conditionnelle de plusieurs textes avec la promesse inconditionnelle de 1 Ch 17,13 à laquelle s'adjoint l'affirmation répétée de la durée éternelle de la monarchie davidique en 1 Ch 17,12.14.23.24.27; 22,10; 2 Ch 13,5; 21,7; 23,3² ? Comment encore intégrer les données différentes de 2 S, auquel nous ajouterons les Rois, et des Chroniques en une compréhension globale cohérente de leur enseignement ? C'est en fonction des intérêts et du message théologique propres à chacun de ces ouvrages que nous tenterons d'apporter des solutions à ces problèmes.

2.2 La personne de Salomon dans l'oracle

En 2 S 7, la promesse a pour destinataire le roi David. Salomon n'est pas nommé et le v. 14, s'il s'applique d'abord au successeur immédiat de David, à celui qui bâtera le temple (v. 13), peut valoir pour chacun des davidides qui règneront après lui (cf. Ps 89,31-34). La réalisation de la promesse ne dépend pas ici de l'obéissance des successeurs. S'ils se montrent infidèles, Dieu les châtiara selon leurs fautes mais sans les rejeter à l'instar de Saül; ainsi la dynastie davidique subsistera à jamais.

Dans les Rois, on trouve trois mentions de la promesse à David. Cette promesse concerne la présence à jamais des rejetons davidiques sur le trône d'Israël. Elle porte comme condition la fidélité des fils de David. Tous les successeurs de David sont visés en 1 R 2,2-4 et 8,25. Le même principe est appliqué plus particulièrement à Salomon en 1 R 9,4-5.

Le Chroniste par contre, Williamson l'a bien vu¹, a fait de Salomon l'objet

¹ D'après Williamson, "Eschatology", p. 139. Il se réfère à la thèse de doctorat de S. Japhet, *L'idéologie des livres des Chroniques et sa place dans la pensée biblique* (en hébreu), Hebrew University, Jérusalem (1973), 457-63.

² Les textes soulignés n'ont pas de parallèles en Samuel-Rois.

exclusif de la promesse faite à David dans l'oracle dynastique. En 2 S 7, Salomon, sans être nommé, tenait déjà une place importante. Dieu s'engageait à établir sa royauté et son trône pour toujours (vv. 12-13). Le Chroniste reprend ces éléments (1 Ch 17,11-12) mais, de plus, met la promesse de Salomon en relief d'une façon toute particulière. Ainsi, là où 2 S 7,16 promet la stabilité de la maison et du royaume davidiques, 1 Ch 17,14 dit : "Je le [il ne peut s'agir que de Salomon] ferai subsister à jamais ..." Dans le même verset, les suffixes personnels possessifs qui en S ont pour référent David sont remplacés en Ch où, une fois au moins, Salomon devient le référent : "ta maison", "ton royaume" et "ton trône" deviennent en Ch "ma maison", "mon royaume" et "son trône"².

Les deux autres textes qui, dans les Chroniques, reprennent l'oracle dynastique, confirment cette analyse. En 1 Ch 22, l'oracle est rapporté à la personne de Salomon (6 - 10). Le nom "Salomon" y est introduit (v. 9) et la promesse concerne ici très nettement Salomon seulement (v. 10 qui reprend, dans un ordre modifié, 2 S 7,13-14a pour bien insister sur ce point). En 1 Ch 28, la promesse est mise en rapport étroit avec l'élection de Salomon qui est à nouveau nommé et c'est de sa royauté qu'il est question (vv. 5-7). Ces deux ch. sont des additions du Chroniste; ils nous révèlent donc les intérêts particuliers de notre auteur. Williamson conclut de leur étude que le Chroniste, dans son interprétation de l'oracle dynastique, insiste fortement sur l'application particulière de l'oracle à Salomon³.

Outre la promesse, Le Chroniste restreint aussi le champ d'application de ses conditions à la personne de Salomon : 1 Ch 22,13; 28,7; 2 Ch 7,17-18. Alors que 2 S 7 dissociait la réalisation de l'oracle dynastique de la fidélité des fils de David, le Chroniste la rend dépendante de la conduite de Salomon. Il semble reprendre ainsi une idée des Rois, mais en en restreignant l'application à Salomon.

2.3 L'oeuvre de Salomon et l'oracle

L'histoire de la monarchie dans les livres des Rois éclaire la présentation de l'oracle dynastique en S et R. Salomon a péché. Dieu l'a châtié en retirant à son fils Roboam la royauté sur la plus grande partie de son royaume. Les menaces de 1 Rois ont été de la sorte mises à exécution : les fils de David ne régneront plus ensuite sur Israël dans son ensemble. Toutefois, Dieu demeure fidèle à son alliance envers David et tient sa promesse inconditionnelle de 2 S 7

¹ "Eschatology", pp. 134ss.

² LXX Ch porte même "son royaume" au lieu de "mon royaume". Par contre LXX S a le suffixe de la troisième personne dans les trois cas. Il n'est donc pas exclu que la différence entre Ch et le TMS provienne de la *Vorlage* du Chroniste, mais il est aussi possible que le texte de LXX S, ou sa base hébraïque, ait subi l'influence de Ch, ce d'autant plus que les Chroniques ont par ailleurs pour particularité d'insister de manière exclusive sur le rôle de Salomon en rapport avec l'oracle dynastique et sa réalisation.

³ "Eschatology", p. 137.

en conservant à David une "lampe" à Jérusalem, c'est-à-dire un représentant de sa dynastie régnant sur la tribu de Juda (1 R 11,13.32.34.36). Il laisse ainsi subsister le trône davidique. Les rois qui succéderont à Salomon seront de même châtiés pour leurs fautes, mais malgré leurs démérites et à cause de David, ils garderont leur fief, le royaume du Sud (1 R 15,4; 2 R 8,19)¹. Puis survient l'exil, parce que les fautes des rois de Juda et de leur peuple se sont accumulées. Dans cette situation, l'oracle de 2 S 7 ne peut qu'impliquer la restauration future et définitive du royaume davidique (éventuellement sous une autre forme). La conservation d'un fief aux fils de David d'avant l'exil peut être prise comme le signe de la volonté de Dieu d'opérer cette restauration dans un avenir plus ou moins lointain. On peut donc conclure qu'en S—R, les fils de David n'ont pas rempli les conditions de leur maintien à la tête d'Israël; leurs péchés ont fini par entraîner l'exil et ont relégué l'accomplissement de l'oracle de Nathan à l'ère eschatologique. Ainsi voit-on s'articuler l'enseignement de 2 S avec celui de R.

Dans les Chroniques, la promesse concerne la royauté de Salomon sur Israël (1 Ch 22,10; 2 Ch 7,17-18, cf. 2 Ch 6,10). Sa réalisation dépend de l'obéissance de Salomon aux commandements de la loi divine (1 Ch 22,13; 28,7-10). Cette obéissance de Salomon apparaît en même temps comme une condition de succès dans la tâche de construire le temple en 1 Ch 22,13. La "prospérité" dont il est question dans ce texte n'est pas la prospérité matérielle mais bien plutôt la réussite dans l'entreprise de construction du temple, comme au v. 11. Cette interprétation reçoit encore confirmation du parallèle avec Jos 1,8² qui promet à Josué le succès dans sa tâche de faire entrer le peuple en possession de la terre promise (v. 16) : Salomon, nouveau Josué, connaîtra pareillement le succès qu'il se voit confier s'il observe la loi divine. Par ailleurs, Salomon a été élu à la fois pour régner sur le trône de son père et pour bâtir le temple (1 Ch 28,5 et 10) et l'oracle dynastique lie l'établissement de la dynastie à la construction du temple (1 Ch 17,12; 22,10.11; 28,6-7)³.

L'histoire du règne de Salomon montre comment ce roi a exécuté la construction du sanctuaire. Sur la base de cette réalisation, il prie le Seigneur, lors de la dédicace de l'édifice, d'accomplir la promesse de l'oracle dynastique (2 Ch 6). Cette prière suit le discours de consécration de Salomon qui vient de constater que le Seigneur a tenu une partie de sa promesse à David en faisant accéder Salomon au trône et en lui permettant de mener à bien les travaux de construction du temple et d'y placer l'arche de l'alliance (vv. 10-11). La prière elle-même s'ouvre en célébrant la fidélité du Seigneur à son alliance et la conservation de sa bonté envers ses serviteurs (v. 14). Puis après avoir

¹ Halpern (p. 44) semble traduire le terme hébreu *nr* par "fief" au lieu de "lampe" dans les textes qui nous intéressent ici. Sans adopter cette option nous retenons la notion de fief qui nous paraît bien correspondre à l'esprit de ces textes.

² Voir *Hokhma* 31, p. 16.

³ Nous hésitons cependant à voir dans la construction du temple une autre condition de l'établissement de la dynastie davidique pour l'éternité, comme le fait Williamson ("Eschatology", p. 142).

observé à nouveau que l'érection du temple accomplit partie de la promesse divine à David (v. 15), Salomon prie le Seigneur de tenir l'autre élément de cette promesse, celui qui concerne la pérennité de la dynastie (vv. 16-17). L'achèvement des travaux sur le chantier du temple marque donc le franchissement d'une étape importante dans la réalisation de l'oracle dynastique et l'établissement de la monarchie davidique.

La conclusion de la prière est, elle aussi, instructive à cet égard. Elle substitue à la troisième mention de l'exode en 1 R 8¹ une citation combinée du Ps 132,8-10 et d'Es 55,3 (vv. 41-42). Le v. 41 invite le Seigneur à venir prendre résidence au temple où l'arche de l'alliance a déjà été placée (2 Ch 5,2-10). Un problème d'interprétation surgit au v. 42 où l'expression *ḥsdy dwyd* peut se prendre comme un génitif objectif ou comme un génitif subjectif. La TOB adopte la seconde solution et traduit la fin de ce verset : "Souviens-toi des actes de piété de David, ton serviteur !" Elle suit ainsi l'opinion de Caquot pour qui les "oeuvres pies" de David doivent consister, conformément à l'esprit du Ps 132, dans les peines prises pour faire venir l'arche à Jérusalem et préparer la fondation du temple. La prière de Salomon "revient alors à demander que tout le travail accompli par David ne demeure pas vain, d'abord que Salomon lui-même puisse le parachever, ensuite que le temple puisse remplir son office pour le salut d'Israël". Caquot ajoute : "S'il y a dans ces versets une perspective d'avenir, elle ne concerne pas la dynastie issue de David, mais la fonction sotériologique permanente du temple"².

Plusieurs considérations conduisent cependant à retenir l'autre solution :

1. Le terme *ḥsd*, au pluriel, d'Es 55,3 et de notre texte se retrouve au Ps 89,5 pour évoquer le serment que le Seigneur a fait à David : "Seigneur ! Où sont tes *bontés* d'autrefois, ce que tu as juré à David dans ta fidélité ?" Ce terme apparaissait déjà aux vv. 29-30 du même psaume en rapport avec l'alliance davidique : "Je lui conserverai ma *bonté* pour toujours; mon alliance lui sera assurée. J'établirai sa dynastie à jamais, et son trône pour la durée des cieux". De même aux vv. 31-34 qui citent l'oracle dynastique sous une forme proche de celle de 2 S 7 : "Si ses fils abandonnent ma loi, et ne suivent pas mon droit, s'ils violent mes préceptes et ne gardent pas mes commandements, je punirai leur rébellion par la trique et leur faute par des coups, mais sans lui retirer ma *bonté* ni trahir ma fidélité"³. *Ḥsd* désigne dans ce psaume la bonté du Seigneur manifestée envers David par l'alliance conclue avec lui, ou la bonté promise dans le cadre de cette alliance. Au début de la prière de Salomon, c'est aussi ce terme qui désigne la bonté que le Seigneur conserve, en même temps que son alliance, envers ses serviteurs qui marchent devant lui de tout leur coeur (v. 14). Ces usages de *ḥsd* favorisent la traduction de notre expression en Es 55,3 et 2 Ch 6,42 comme un génitif objectif; il s'agit alors de la bonté manifestée par le Seigneur envers David.

¹ A propos de la suppression par le Chroniste des mentions de l'exode d'1 R 8, *Hokhma* 31, pp. 19-20.

² Page 118-119.

³ Nous modifions la traduction de la TOB.

2. Nous avons vu que l'oracle dynastique lie, dans les Chroniques, l'établissement de la dynastie à la construction du temple, et que Salomon fait de ces deux éléments deux volets d'une même promesse, sa prière constatant la réalisation de l'un et demandant l'accomplissement de l'autre (2 Ch 6,15-17). Le Ps 132 lui-même envisageait à la fois le thème de l'habitation divine en Sion, où l'arche porteuse de la présence divine avait été déposée (vv. 8.13-14), et la promesse de la présence à perpétuité sur le trône de David de l'un de ses descendants (vv. 11-12). 2 Ch 6 fait d'ailleurs intervenir la citation d'Es 55,3 à l'endroit même où le psaume implore le Seigneur en faveur du roi davidique (v. 10), après avoir invité le Seigneur à venir à son lieu de repos (vv. 8-9 = 2 Ch 6,41). Par l'expression "à cause de David" (v. 10), le psalmiste se réfère à l'alliance avec David et non à ses oeuvres (cf. vv. 11-12). Le Chroniste a dû préférer la formulation d'Es 55,3 à celle du Ps 132,10, mais il lui donnait certainement le même sens¹. Dans les Chroniques, d'une manière plus générale, le royaume de David est le royaume de Dieu : le trône de David est le trône du Seigneur (1 Ch 28,5; 29,23) et la royauté du Seigneur est entre les mains des fils de David (2 Ch 13,8). Le règne du Seigneur en Sion se réalise donc par le règne de rejetons de souche davidique et on ne peut dissocier la venue du Seigneur pour habiter au temple de Salomon de la présence d'un davidide sur le trône du peuple de Dieu. Ces remarques nous invitent à penser qu'en 2 Ch 6,42, la perspective d'avenir concerne bien la dynastie issue de David et non le temple : ayant convié le Seigneur à prendre résidence au temple (v.14), Salomon, au v. 42, l'implore à nouveau de tenir la promesse de l'alliance conclue avec David.

3. Nous avons vu, en outre, que la présentation du Chroniste fait porter sur Salomon seul les conditions de la réalisation de cette promesse. Elle attribue ainsi le rôle décisif aux oeuvres de Salomon plutôt qu'à celles de David. Au vu de cette conception, on s'attend dans notre texte à une référence à la promesse faite à David et non aux oeuvres de celui-ci.

4. Est-il encore besoin d'ajouter à ces arguments la lecture (normative) du NT en Actes 13,34 ?

Nous traduisons donc la fin du v. 42 : "Souviens-toi des grâces promises à David, ton serviteur !", et nous nous accordons ainsi avec la Bible de Jérusalem, la Bible à la Colombe et la Bible en français courant.

¹ Cf. le remplacement d'une autre expression signifiant "à cause de David" et présente en 2 R 8,19 par "à cause de l'alliance qu'il avait conclue avec David" en 2 Ch 21,7.

Cette exégèse nous permet de reconnaître que le début et la conclusion de la prière de Salomon forment une inclusion :

a. Demande au Seigneur d'accomplir la promesse faite à David (14-17) (avec usage du terme *ḥsd* pour désigner la bonté divine au v. 14).

b. Réflexion sur l'habitation de Dieu au temple (18).

c. Demande à Dieu d'écouter la prière de Salomon (19-21) ("Que tes yeux soient ouverts").

c'. Demande au Seigneur d'écouter la prière de Salomon (40) ("Que tes yeux soient ouverts").

b'. Demande au Seigneur de venir habiter au temple (41).

a'. Demande au Seigneur d'accomplir la promesse faite à David (42) (avec usage du terme *ḥsd* pour désigner les bontés divines).

Il n'est en conclusion pas permis de douter que 2 Ch 6,42 fait référence à la promesse du Seigneur concernant la dynastie davidique et que Salomon prie ici pour son accomplissement.

La réponse par le feu à la prière de Salomon (2 Ch 7,1, propre à Ch) marque l'assentiment divin : le Seigneur vient demeurer au temple, mais aussi, il tiendra les engagements pris envers la dynastie davidique.

Le Seigneur répond encore verbalement à la prière de Salomon, au cours d'une vision nocturne (2 Ch 7,11-22). L'introduction au récit souligne la réussite de Salomon dans son oeuvre architecturale (v. 11) en ajoutant *ḥslyh*, "il prospéra", à 1 R 9,2. Cette addition renvoie à 1 Ch 22,13 et laisse entendre, d'après ce texte, que Salomon a jusque là rempli la condition d'obéissance à la loi divine. L'oracle commence ensuite aux vv. 12b.13-14 par répondre au corps de la prière de Salomon (2 Ch 6,22-39). Puis, le thème de l'habitation du Seigneur au temple et la promesse dynastique sont une nouvelle fois repris conjointement (2 Ch 7,16-18). En fait, 2 Ch 7,15-18 répond point par point aux demandes de 2 Ch 6,40-42 :

i. Le verset 15 accorde la demande de 2 Ch 6,40.

ii. Le verset 16 annonce, en réponse à 2 Ch 6,41, que Dieu place son nom au temple, c'est-à-dire qu'il vient y demeurer.

iii. Les versets 17-18 concernent l'accomplissement de la promesse divine à David. Ils correspondent à 2 Ch 6,42 selon l'interprétation que nous en avons donnée. Cette interprétation trouve ici un argument supplémentaire en sa faveur.

Cette correspondance entre la réponse divine et la prière de Salomon n'apparaissait pas en R. En effet, 2 Ch 6,40 modifie 1 R 8,52, 2 Ch 6,41-42 remplace 1 R 8,53 et 2 Ch 7,15 est propre à Ch. Enfin, dans la suite de son oracle, en 2 Ch 7,17-18, le Seigneur rappelle la condition de fidélité à la loi que Salomon doit continuer à remplir. Le fils de David la remplira puisque le Chroniste ne lui reproche aucune faute¹.

¹ *Hokhma* 31, pp.12-13.

Notre auteur veut donc que ses lecteurs concluent de son oeuvre que Salomon a établi la dynastie davidique pour l'éternité et qu'il subsiste par conséquent un avenir pour cette dynastie, qu'un roi issu de David règnera à nouveau sur le royaume de Dieu. Le caractère inconditionnel de la promesse en 1 Ch 17 le confirme. Ce texte anticipait sur la réussite de Salomon. Il contenait en fait la promesse implicite que Salomon remplirait les conditions de l'établissement pour toujours de la dynastie davidique. David montre l'avoir bien compris ainsi lorsqu'il implore le Seigneur pour son fils et lui demande d'accorder à Salomon le discernement et l'intelligence, ainsi que les dispositions de coeur, pour observer la loi divine (1 Ch 22,12; 29,19). C'était en fait prier le Seigneur d'accomplir sa promesse, comme David l'avait fait une première fois en 1 Ch 17,23-27. Il apparaît donc que c'est par la grâce divine, en vertu de son élection par le Seigneur, que Salomon a joué son rôle décisif.

L'analyse que nous venons de présenter s'accorde avec l'un des thèmes de la théologie du Chroniste que nous avons précédemment dégagé¹: les règnes de David et de Salomon forment une unité et leurs rôles sont complémentaires. L'établissement pour toujours de la dynastie repose en effet sur deux éléments nécessaires et indissociables : la promesse et la réalisation des conditions de cette promesse. Or, David, pour sa part, a reçu la promesse et, sur cette base, a prié pour son accomplissement (1 Ch 17,23-27) et a intercédé pour son fils (1 Ch 22,12; 29,19). De son côté, Salomon a mené à bien la construction du temple et a rempli la condition d'obéissance à la loi divine. L'un avec l'autre, et non pas l'un sans l'autre, David et Salomon ont posé les fondements de la monarchie davidique éternelle. En S - R, Salomon ne jouait aucun rôle à cet égard. Ultimement cependant, tout est de la grâce divine puisque c'est le Seigneur qui promet, et c'est le Seigneur qui produit en Salomon les dispositions de coeur qui amèneront celui-ci à remplir les conditions de la promesse. Que le Seigneur soit à l'origine de l'établissement de la monarchie davidique garantit sa pérennité : Celui qui a commencé cette oeuvre en poursuivra l'achèvement.

2.4 Le problème de 2 Ch 6,16

2 Ch 6,16 semble résister à notre analyse en faisant dépendre la présence d'un davidide sur le trône d'Israël de l'obéissance de l'ensemble des descendants de David. Les textes rapportant l'oracle dynastique à la personne de Salomon nous paraissent trop nombreux et trop clairs pour qu'on puisse douter de la justesse de l'analyse. Si le Chroniste a conservé ce verset, c'est sans doute pour justifier l'exil. Il ne remet pas là en question l'établissement par David et Salomon d'une dynastie éternelle, mais c'est l'exercice effectif de la royauté par les descendants de Salomon qui est en cause et qui est rendu dépendant de leur conduite. L'établissement de la royauté de Salomon et le maintien pour toujours de la dynastie davidique (2 Ch 7,18) n'empêchent pas que l'un ou l'autre de leurs descendants soit un moment privé de l'exercice de

¹ *Ibid.*, pp. 16-17.

cette royauté à cause de ses fautes (2 Ch 6,16). Le Chroniste explique par là comment il se fait que pendant un temps, et à l'heure où il écrit, le trône d'Israël ne porte pas de rejeton de David. C'est ce que confirme 2 Ch 7 où le Seigneur répond à la prière du ch. 6 : Salomon seul y porte la responsabilité du maintien de la royauté davidique (17-18), alors que le peuple dans son ensemble est menacé d'un sévère châtement qui prendra la forme de l'exil s'il se montre infidèle (20-22). (2 Ch 7,17-20 reproduit 1 R 9,4-9, mais l'auteur des Rois n'en avait pas tiré, au sujet de Salomon, les implications que la présentation du Chroniste met en lumière). Nous espérons montrer, dans un prochain article, comment la suite du récit du Chroniste fournit de nombreuses illustrations au principe énoncé ici en 2 Ch 7,19-22 ainsi qu'aux vv. 13-14. Jamais cependant, ni en 2 Ch 7,19-21, ni par la suite, le Chroniste ne remet en cause l'établissement de la monarchie davidique pour l'éternité.

2.5 L'oracle et l'histoire de la monarchie davidique après Salomon

Nous avons donné plus haut des raisons de la disparition en Ch des textes de R sur la "lampe" de David. On peut maintenant ajouter que Salomon ayant rempli les conditions de la promesse à David, la dynastie était alors définitivement établie et il n'y avait de toute façon plus lieu de conserver ces textes. Et effectivement, lorsque le Chroniste reprend, en 2 Ch 21,7, la formule de 2 R 8,19, il apporte à sa source deux modifications et donne à son texte un autre sens. En introduisant le terme "alliance" là où R dit "à cause de David", le Chroniste précise et renforce. On ne peut se méprendre : il n'est pas question des oeuvres de David mais de la promesse que le Seigneur lui a faite, et celle-ci demeure pleinement valide. Et surtout, notre auteur substitue à "Juda" "la maison de David" comme étant l'objet que le Seigneur ne voulait pas détruire. Autrement dit, il supprime la notion de fief laissé à David malgré les fautes de Yoram. Cette suppression s'explique par le fait que, pour lui, l'alliance davidique garantit, quoi qu'il arrive, la subsistance de la dynastie, avec un caractère stable et définitif, une fois les conditions remplies par Salomon. La royauté sur Israël, et pas seulement sur Juda, appartient aux fils de David, même après le schisme.

Ce dernier point ressort encore nettement du discours d'Abiya en 2 Ch 13,4-12 . Comme nous l'avons montré, Salomon ne porte pas, en Ch, la responsabilité du schisme¹. Le discours d'Abiya concède que les tribus du Nord ont eu quelques justifications pour se révolter contre Roboam et se couper de son royaume, à cause des conseils que ce roi a suivis et qui provenaient des vauriens de sa cour (v. 7). Mais Roboam étant mort, toute raison de perpétuer la division a disparu. Les tribus du Nord devraient considérer que la royauté sur Israël appartient, de par une alliance de sel, une alliance indestructible, aux descendants de David (v. 5). Ceci laisse entendre qu'elles doivent retourner dans le giron de Jérusalem. Ne pas le faire équivaut à se séparer du royaume de Dieu et à se révolter contre la royauté du Seigneur (v. 8). On le voit, le Chroniste ne reconnaît pas le schisme et il ne rapporte pas l'histoire du royaume

du Nord (bien qu'il continue de s'intéresser au sort des populations vivant au nord) parce qu'il n'y a pour lui d'Israël légitime que celui qui se soumet à la monarchie davidique (2 Ch 13,5-8) et s'associe au culte de Jérusalem (2 Ch 13,8-11). Conformément à l'oracle dynastique, la maison de David conserve pleinement ses droits sur Israël.

Caquot refuse de tirer ces implications du discours d'Abiya qu'il considère comme un discours de propagande¹. Le Chroniste a cependant pour habitude d'exposer sa théologie au moyen des discours qu'il place sur les lèvres de ses personnages et c'est uniquement parce que le discours d'Abiya va à l'encontre de sa compréhension du message des Chroniques que Caquot refuse d'y lire l'expression de la pensée de leur auteur. De plus, ce discours suit la forme littéraire du "sermon lévitique", identifiée dans les Chroniques par von Rad². Ce genre formel comporte : a) une adresse stylisée usant du vocatif³ (2 Ch 13,4b; cf. 1 Ch 22,7; 28,2a; 2 Ch 15,2a; 20,15a; 29,5). b) la citation d'une source ancienne, souvent prophétique (2 Ch 13,5 qui rappelle l'oracle de Nathan; cf. 1 Ch 22,10; 28,3,6-8; 2 Ch 15,2b (cf. 2 Ch 7,14.19-22); 16,9a (citant Za 4,10); 20,15b; 29,8-9 (cf. Jr 29,18). c) l'application du principe théologique présent dans cette citation à des événements de l'histoire passée d'Israël (2 Ch 13,6 ss.; cf. 1 Ch 22,7-9 (?); 28,4-5 (?); 2 Ch 15,3-6; 16,8; 29,6-9). d) l'application de ce même principe à la situation présente en une exhortation à la foi ou à l'action (2 Ch 13,12b; cf. 1 Ch 22,11-13; 28,8-10; 2 Ch 15,7; 16,9b [condamnation au lieu d'exhortation]; 20,16-17; 29,11). Or Newsome remarque avec raison que le Chroniste attribue une valeur prophétique aux discours qui suivent ce genre littéraire⁴. En imprimant aux paroles d'Abiya la forme du "sermon lévitique", le Chroniste indique donc qu'elles doivent être considérées comme inspirées de Dieu.

Un dernier texte mérite ici notre attention. En 2 Ch 23,3, les mots prononcés par Yehoyada : "il doit régner d'après ce que le Seigneur a dit au sujet des fils de David" ont été ajoutés par le Chroniste à 2 R 11,4. Ils affirment nettement que la promesse dynastique conserve encore toute sa validité à l'époque de Joas et ce de manière inconditionnelle. On peut en tirer une conclusion quant aux événements de 587 : ceux-ci ont amené une situation qui ne peut être perçue, dans l'optique des Chroniques, que comme une interruption temporaire de la royauté davidique.

Si l'exil survient, c'est, pour le Chroniste, à cause des péchés de Sédécias et de sa génération (2 Ch 36,11-20), selon ce qu'avait prévu 2 Ch 7,19-22. Mais le châtement ne doit pas durer, et notre auteur prend soin de le souligner en rappelant la prophétie de Jérémie limitant la durée de l'exil à soixante-dix ans (v. 21, propre à Ch). L'édit de Cyrus que le Chroniste rapporte ensuite (vv.

¹ *Ibid.*, p. 13

¹ Page 119.

² "The Levitical Sermon in 1 and 2 Chronicles", *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, 1965, 267-280. Voir aussi Newsome, pp. 210-212.

³ Newsome ajoute ce trait à ceux que von Rad a découverts

⁴ Pages 210 et 212.

22-23) et qui donne aux Judéens la possibilité de rentrer dans leur pays et de reconstruire le temple du Seigneur ouvre des perspectives d'avenir laissant présager le rétablissement du peuple de Dieu et l'accomplissement des desseins divins à son égard. A la fin des livres des Rois, le retour en grâce de Yoyakin à la cour du roi de Babylone pouvait déjà signifier que le Seigneur n'en avait pas terminé avec la dynastie davidique.

2.6 Conclusion

L'oracle dynastique, en Ch comme en S - R, implique une attente messianique et eschatologique. Des différences de perspective subsistent entre ces oeuvres, entraînant des différences d'accent. Le livre des Rois, parce qu'il a pour but d'expliquer l'exil, montre comment Salomon (comme c'est déjà le cas de David en 2 S) a engagé son royaume sur la mauvaise pente aboutissant à l'exil. Il appartenait au Chroniste, après l'exil, de mettre en lumière le rôle joué par Salomon dans l'établissement de la monarchie davidique, pour nourrir l'espérance eschatologique de ses contemporains. Il ne retient donc du règne de Salomon que des aspects positifs pour signifier, en quelque sorte, que Dieu, dans sa grâce, ne tient plus compte, une fois l'exil survenu, des points noirs qui ont entaché le règne de ce roi, mais qu'il s'est servi de ce que Salomon a accompli de bien pour faire progresser l'histoire de la rédemption et établir un royaume sur lequel règnera à nouveau un jour un souverain de souche davidique. C'est pourquoi, là où l'auteur des Rois s'intéresse à la réduction du royaume à un fief en conséquence des fautes de Salomon et de ses successeurs, le Chroniste met pour sa part l'accent sur la pérennité, malgré le schisme, de la dynastie davidique établie par David et Salomon¹.

3. David et Salomon figures messianiques.

L'espérance messianique des livres des Chroniques étant établie, on peut se demander si, comme le pensent plusieurs exégètes, leur auteur n'a pas voulu, au travers de son récit, indiquer comment il fallait envisager le futur royaume davidique restauré. Telle est la question que nous abordons maintenant.

Nous avons montré comment le Chroniste s'est efforcé de faire disparaître de son récit tout ce qui aurait terni l'image de David et de Salomon, leurs difficultés à asseoir leur souveraineté sur tout Israël, leurs fautes (à l'exception du recensement coupable effectué par David), l'opposition rencontrée au cours

¹ Rien ne nous empêche de considérer le schisme à la fois comme la conséquence des fautes de Salomon et comme une rébellion coupable des tribus du nord contre la dynastie davidique de droit divin : Dieu, dans sa souveraineté, utilise cette rébellion pour châtier Salomon. Mais il ne faut pas manquer de voir que les buts propres à chacun des deux auteurs les ont conduits à relever chacun un aspect différent de cette réalité historique complexe.

de leur règne, la sénilité de David². Il semble ainsi ne pas s'être contenté de décrire le passé, mais avoir donné une image transcendant le David et le Salomon de l'histoire pour évoquer le roi messianique à venir. Dans son portrait idéalisé des deux rois, ne discerne-t-on pas les traits du Messie dont ils étaient des types ?

Le Chroniste avait pour le guider en cela les écrits des prophètes qui l'ont précédé. Amos avait annoncé le relèvement de la hutte croulante de David (9,11). Plusieurs des porte-paroles de Dieu avaient entrevu la venue du rejeton issu de la souche de Jessé, Emmanuel (Es 7—12), qui devait gouverner Israël (Mi 5,1-5), le "Germe" juste de David (Jr 23,5; 33,15), le nouveau David, prince et bon berger d'Israël (Ez 34,23-24; cf. Za 11). Williamson fait sur 2 Ch 7,18 une remarque qui montre que le Chroniste a pensé à ce genre de texte prophétique : à la fin de ce verset il a modifié sa source pour y introduire la formule "un homme pour gouverner Israël" qui provient de Mi 5,1 où elle désigne le berger messianique. Le Chroniste a sans doute voulu donner par là un tour messianique à son texte.

Le Messie devait refaire l'unité d'Israël autour de sa personne (Os 2,2-3; 3,5; Es 11,10-14; Ez 37,15-22), tout comme David et Salomon reçoivent dès le début de leur règne le soutien immédiat et unanime de tout Israël et règnent ensuite sur un Israël bien uni¹. Il devait délivrer Israël de ses ennemis et s'assujettir les nations (Mi 5,5; Es 11,14; Am 9,12); les campagnes militaires de David, victorieux grâce à l'aide divine (1 Ch 11,9.14; 12,19; 14,11.17; 18,6.13; 22,18) et dont l'armée est appelée "un camp de Dieu" en 1 Ch 12,23, peuvent évoquer cet aspect de l'oeuvre messianique. Le règne du Messie devait être de paix. "Lui-même sera la paix" écrit Michée (5,4) et Esaïe le nomme "Prince de paix" (9,5). Or nous avons vu l'importance qu'acquiert le nom de Salomon dans l'oracle dynastique en Ch et le jeu de mot en 1 Ch 22,9 : "Salomon (*šlḥ*) sera mon nom et je donnerai paix (*šlwm*) et tranquillité à Israël pendant ses jours". La sagesse de Salomon peut avoir rappelé au Chroniste que celle qu'Es prête au Messie (9,5; 11,2 dont les termes *ḥkmh* et *bynh* se retrouvent en 1 Ch 22,12; 2 Ch 1,10; 2,11 [≠ 1 R 3,9] ; 9,3.5.22-23, alors que R n'emploie pas le second) et l'exercice du droit et de la justice par Salomon (2 Ch 9,8) pouvait évoquer la description du règne messianique de justice et de paix (Es 9,6).

La reprise des deux volets de la promesse à Abraham - "une postérité nombreuse comme la poussière de la terre" (Gn 13,16 et 2 Ch 1,9) modifiant 1 R 3,8 pour se conformer à la terminologie de la Genèse) et un pays s'étendant du Nil à l'Euphrate (Gn 15,18 et 2 Ch 9,26) - pour caractériser le règne de Salomon donne à celui-ci un parfum eschatologique.

Le prince messianique d'Ez 44-46 joue un rôle essentiellement cultuel, tout comme celui que le Chroniste attribue à David et Salomon. En outre, David offre en 1 Ch 15,26 le même nombre des mêmes sacrifices que le prince en Ez 45,22-23². L'organisation des lévites et des prêtres par David en 1 Ch 23-24

² *Hokhma* 31, pp. 9-10, 12-14.

¹ *Ibid.*, pp. 5-6, 10-11.

et 26 n'est pas sans affinités avec les règles énoncées en Ez 44,10-31. Les lévites sont assignés au service de la maison du Seigneur en 1 Ch 23,24, comme en Ez 44,14. Un autre point de contact avec Ez 40-48 apparaît en 2 Ch 7,2 où "la gloire du Seigneur avait rempli la maison de Seigneur" reproduit exactement la formule concernant le temple eschatologique en Ez 44,4 (cf. 43,5)¹.

Zacharie avait prévu la venue de celui que Dieu nomme "Mon Serviteur-Germe" et dont le prêtre Josué était un présage (3,8; 6,12). En disant "C'est lui qui construira le temple du Seigneur", le prophète faisait allusion à l'oracle dynastique en 2 S 7,13 pour annoncer un nouveau Salomon. Le Chroniste qui a repris trois fois l'expression (1 Ch 17,12; 22,10; 28,6) connaissait très certainement la prophétie de Zacharie. En consacrant une large part de son récit au rôle de bâtisseur du temple joué par Salomon, ne faisait-il pas de celui-ci un type de "Mon Serviteur-Germe" ?

Dans le contexte du tableau idéal de tout Israël venu d'un seul coeur pour établir David roi (1 Ch 12,39), on peut, avec Stinespring², discerner, en 1 Ch 12,40-41, une allusion à un festin messianique (cf. Es 25,6). De même, le don par David de denrées alimentaires à tout Israélite, en 1 Ch 16,3, fait penser à l'offre gratuite d'Es 55,1-4 où le prophète annonce encore que le Seigneur mettra Israël au bénéfice des grâces promises à David.

Halpern a montré que le Chroniste accorde une attention particulière à ce qu'il nomme "richesse et gloire". David et Salomon sont les premiers concernés, sans être les seuls. La paire "richesse et gloire" revient quatre fois à propos de ces deux rois, dont deux fois sans parallèle en S - R : 1 Ch 29,12.28; 2 Ch 1,11.12. David et Salomon accumulent tous deux d'immenses richesses : 1 Ch 18,2.6-8.10-11; 20,2; 22,3-5.14-16; 28,1.14-18; 29,2-5.6-8.12.21.28; 2 Ch 1,12.14-17; 2,6-9; 3,4-7; 4,7-8.18-22; 5,1; 8,17-18; 9.1.9-28 et le Chroniste souligne l'utilisation culturelle d'une bonne partie d'entre elles : 1 Ch 18,8.11; 22; 28,14ss.; 29,2-8.21; 2 Ch 2,6-9; 3,4-7; 4,7-8.18-22; 5,1; 9,10-11. Le nombre des textes propres à l'auteur des Chroniques laisse apparaître son intérêt plus marqué que celui de S - R pour ce thème. Richesse et gloire, auxquelles on peut ajouter la grandeur (1 Ch 11,9; 14,2.17; 29,25; 2 Ch 1,1; 9,22), sont susceptibles, elles aussi, d'évoquer le règne messianique. L'afflux des biens

² En 2 S 6,13, le texte parallèle, le TM a un texte différent de Ch. La LXX, la Vulgate et Josèphe (*Antiquités juives* VII,84) introduisent encore d'autres variantes, en particulier la mention de sept choeurs (en hébreu *shorim*, une méprise pour *shirim*, "boeufs" ?). Cependant, un manuscrit de S à Qumrân s'accorde avec Ch contre tous ces témoins d'après Lemke, HTR, 58 (1965). 353. La différence se trouvait donc probablement déjà dans le texte de S utilisé par le Chroniste. Cependant, les Chroniques présentent un certain nombre d'affinités avec Ez 40-48 et leur auteur a pu voir un rapprochement entre les sacrifices du v. 26 et ceux d'Ez 45 qu'on ne retrouve ailleurs qu'en Nb 23,1.29 et Jb 42,8.

¹ Il y a donc en 2 Ch 7,2 une double allusion : à Ex 40,34-35 (*Hokhma* 31, p. 19) et à Ez 44,4.

² Page 211.

des nations à Jérusalem, qu'il s'agisse du butin des campagnes militaires, des tributs prélevés sur les états assujettis, de recettes commerciales, de présents provenant de nations amies, ou finalement des offrandes de tous les rois de la terre (2 Ch 9,23-24), rappelle des textes prophétiques comme Es 60,5-9.16; Ag 2,7. L'argent et l'or aussi abondant que les pierres, le grand nombre de cèdres et les présents de la reine de Saba (2 Ch 1,15; 9,27 et 9,1.9) font penser à Es 60,17.13 et 6.

Le Chroniste fait ressembler David et Salomon à des prêtres. Ainsi von Rad écrit : "Nous pouvons sûrement mesurer l'image de celui qu'il attend à la dimension de son type, David : ce serait un roi sur les épaules duquel reposerait deux offices, l'office royal et l'office sacerdotal"¹. Von Rad s'appuyait alors sur le fait que le Chroniste voit l'une des tâches principales de David dans sa préoccupation pour le sanctuaire et l'organisation des fonctions sacrées. Un certain nombre d'éléments relevés par Noordtzijs permettent d'aller un peu plus loin². En 1 Ch 15,27, David porte le même accoutrement que les lévites : un manteau ou une robe de byssus, ce qui n'apparaît pas dans le texte de S³. David a de plus un éphod de lin, l'éphod ordinaire dont se revêtaient les prêtres (1 S 2,18; 22,18). L'AT ne spécifie pas expressément qu'il leur était réservé, mais l'expression "porter l'éphod" était devenue synonyme d'"être prêtre" (1 S 22,18). Dans le même contexte, David bénit le peuple (1 Ch 16,2). Or la loi avait mis à part les lévites et les prêtres pour accomplir cet acte (Dt 10,8; 21,5). Salomon, quant à lui, intercède en faveur du peuple (2 Ch 6,12ss.). David et Salomon offrent des sacrifices (1 Ch 16,2; 21,26.28; 2 Ch 8,12).

Deux remarques s'imposent ici. Premièrement, il n'est pas vraisemblable que le Chroniste ait carrément voulu identifier ces figures royales à des prêtres, au regard de l'histoire d'Ozias (2 Ch 26,16-20) et du souci qu'il manifeste à l'égard de la "règle" (1 Ch 15,13). Tout au plus pouvait-il les faire ressembler à des prêtres, de manière à suggérer la fonction sacerdotale du Fils de David à venir.

On constate deuxièmement que peu de textes qui font ressembler David et Salomon à des prêtres sont propres aux Chroniques. Il est néanmoins possible qu'ils aient acquis une signification particulière pour le Chroniste, sous l'influence des prophéties de Zacharie annonçant la réunion de l'office royal et de l'office sacerdotal en une seule personne. En effet, en Za 3, c'est Josué le grand prêtre qui fonctionne comme présage de "Mon Serviteur-Germe" dont le titre permet l'identification au Messie davidique selon Jr 23,5 et 33,15. Puis en Za 6, Josué reçoit une couronne, insigne de la royauté, pour préfigurer à nouveau "Mon Serviteur-Germe", qui doit bâtir le temple du Seigneur, une prérogative royale, qui sera revêtu de majesté, un attribut royal (Ps 21,6; Jr 22,18; Dn 11,21), et qui siègera sur son trône pour gouverner. Za 6,13 dit

¹ *Théologie de l'AT*, Labor et Fides, 1963, vol. 1, p. 303.

² Page 162.

³ Il y a de fortes chances pour que le début du v. 27 soit une addition du Chroniste vu l'abondante matière concernant les lévites qui lui est propre dans ce chapitre.

enfin : "Il sera prêtre sur son trône et il y aura un conseil de paix entre les deux", c'est-à-dire, sans doute, entre la fonction royale et la fonction sacerdotale. L'addition (si c'en est bien une) de 1 Ch 15,27a au texte de S constitue un petit indice que le Chroniste a voulu dépeindre David et Salomon comme des quasi-prêtres.

Newsome, quant à lui, souligne que le Chroniste fait porter à David le manteau prophétique. Ainsi David prononce trois sermons lévitiques (1 Ch 22,7-16; 28,2-8.9-10). La formule de 1 Ch 22,8 (cf. 28,6) "La parole du Seigneur me fut adressée en ces termes", introduit couramment les oracles prononcés par les prophètes (2 S 24,11; 1 R 12,22; 13,20; 16,1; 18,1 et les titres des livres prophétiques du canon). David a reçu les plans du futur temple dans un écrit de la main du Seigneur, tout comme d'ailleurs Moïse, le prophète par excellence de l'ancienne alliance, a reçu les tables de la loi écrites du doigt de Dieu (Ex 31,18) et a vu le plan du tabernacle sur la montagne du Sinaï (Ex 25,9.40). 2 Ch 29,25 place David au rang des prophètes¹. Ces traits peuvent renvoyer au rôle prophétique du serviteur des quatre fameux poèmes d'Ésaïe (Es 42,4.6-7; 49,2.5-6; 50,4-5.10) que Zacharie avait déjà identifié, croyons-nous, en Za 3,8, au Messie de Jr 23,5; 33,15)².

Qu'une bonne partie des données que nous venons de présenter aient eu une signification messianique ou eschatologique pour le Chroniste nous semble probable pour trois raisons au moins : 1) La place que tient l'oracle dynastique dans son oeuvre et la foi qu'il professe en l'établissement définitif de la monarchie davidique. 2) L'existence des prophéties messianiques que nous avons rappelées et que le Chroniste connaissait sans aucun doute (cf. son allusion à Mi 5,1). En particulier le statut typologique acquis par David et Salomon dans certaines de ces prophéties (Ez 34; Za 6,13). 3) Le caractère idéal du tableau que nous peint le Chroniste des règnes de David et de Salomon. Nombreux sont les textes à signification messianique ou eschatologique qui, dans l'AT, utilisent le souvenir d'événements (comme l'exode) ou de héros historiques, ou encore des institutions de l'ancienne alliance, pour communiquer leur vision d'avenir. Ils le font en indiquant comment l'eschaton dépassera ces "types". Telle peut être aussi, dans les Chroniques, la fonction de l'idéalisation des règnes de David et de Salomon. Ceci dit, il faut bien reconnaître l'impossibilité pour nous de déterminer jusqu'à quel point toutes les significations que nous avons proposées entraient dans les intentions de notre auteur. A-t-il voulu toutes les relations que nous avons trouvées entre son portrait de David et de Salomon et le portrait du Messie que nous peignent d'autres textes de l'AT ? Une large part de la matière à laquelle nous avons

¹ Pages 203-204, 212. Newsome (p. 203) utilise encore 1 Ch 21,26b dans le même sens : le Chroniste verrait en David un proto-Elie, mais voir nos remarques en *Hokhma* 31, p. 9, n. 8. De même 2 Ch 7,1 ne fait pas de Salomon un proto-Elie, mais un nouveau David (*Hokhma* 31, p. 15).

² Dans la mesure où, comme l'ont montré Noordtzijs et Newsome, d'autres rois de Juda jouent un rôle de quasi-prêtre ou de prophète, ils sont eux aussi des types du Messie.

prêté une signification messianique se trouvait d'ailleurs déjà présente dans la *Vorlage* du Chroniste. Il reste possible que notre auteur, en la reprenant, l'ait investie de significations nouvelles, mais nous ne pouvons l'établir avec une entière certitude dans tous les cas¹.

4. L'ouverture universaliste des Chroniques

La lecture des livres des Chroniques comme un traité polémique anti-samaritain découlait de la thèse les attribuant au même auteur que les livres d'Esdras et de Néhémie. Puisque ces derniers traitent le problème des mariages mixtes auxquels ils s'opposent farouchement et rapportent quelles difficultés les peuplades voisines ont causées aux Judéens, on pensait devoir retrouver dans les Chroniques certaines préventions à l'encontre des tribus du nord : le Chroniste se serait fait l'avocat d'une pureté sans mélange du peuple de Dieu. L'absence d'une histoire du royaume du Nord, en quoi les Chroniques diffèrent des Rois, semblait indiquer que l'Israël du Chroniste se réduit à Juda seulement. Une lecture attentive des Chroniques pour elles-mêmes, indépendamment du rouleau d'Esdras-Néhémie, conduit à des conclusions radicalement différentes.

Il est vrai que le Chroniste ne reconnaît pas la légitimité du royaume du Nord, comme le montre le discours d'Abiya en 2 Ch 13. C'est là la raison qui lui fait omettre l'histoire de ce royaume. Les tribus du nord se trouvent dans un état de rébellion contre le Seigneur en ce qu'elles ont abandonné la dynastie davidique (vv. 5-8) et le culte de Jérusalem (vv. 8-11). De cette situation découle la condamnation du Royaume du Sud pour ses alliances avec le royaume du Nord dans des textes propres aux Ch : 2 Ch 19,1-3; 20,37; 25,7-9.

Dans cet état de rébellion, les habitants du nord demeurent cependant des fils d'Israël et le Seigneur reste le Dieu de leurs pères (2 Ch 13,12). Williamson a très bien su analyser cette situation d'apostasie. Il relève que les tribus du nord ne sont d'aucune manière reléguées au rang de nation païenne. Elles se trouvent en fait dans une condition qui est parfois celle du royaume du Sud (2 Ch 12,1; 21,6.10ss.; 22,3-5; 24,17-20.24; 25,14-15.20; 28). Le

¹ La signification d'un texte se limite-t-elle aux intentions conscientes de son auteur ? D'une part, nous n'avons pour nous guider dans l'interprétation des textes bibliques aucun accès direct aux intentions de leurs auteurs humains; nous ne disposons que des textes. D'autres part, un auteur humain est-il parfaitement maître de la signification de son texte ? Cette signification ne dépasse-t-elle pas toujours ses intentions ? Alors faut-il que le Chroniste ait été conscient de toutes les relations qui existent entre le portrait qu'il nous a laissé de David et de Salomon et le portrait du Messie que nous peignent d'autres textes de l'AT, pour que ces relations soient significatives pour nous ? Ne peut-on pas considérer comme suffisant que les significations que nous découvrons soient conformes à l'intention générale de notre auteur telle que nous avons pu la dégager de son texte ?

Seigneur avait anticipé sur ces défaillances dans sa réponse à la prière de Salomon et avait prévu le moyen de sortir de cet état de rébellion : la repentance (2 Ch 7,14). Des prophètes le rappelleront au cours de l'histoire (par exemple 2 Ch 12,7; 15,2-7; cf. 30,6-9.18-19). De plus le Chroniste approuve le retour des Nordistes repentants dans le giron du royaume du Sud (2 Ch 11,13-17; 15,8-15). Il montre en cela que la possibilité d'un retour de tous les Nordistes reste théoriquement ouverte. En fait, le discours d'Abiya ne doit pas être pris comme une polémique négative. Puisqu'Abiya concède avec tact aux tribus du nord qu'elles ont eu quelques raisons de se révolter contre Roboam (2 Ch 13,7), puisqu'il continue de les considérer comme le peuple de Dieu et leur reproche simplement d'avoir abandonné le Seigneur (v. 11), son discours doit être compris comme un appel à la repentance¹.

L'histoire des "bons Samaritains" en 2 Ch 28,9-15 nous décrit les habitants du nord sous un jour très favorable. Le Chroniste s'attache aussi à relever toutes les occasions où les gens du nord ont participé aux manifestations culturelles du sud. Ainsi une oeuvre missionnaire de Josaphat depuis Béer-Sheva jusqu'à la montagne d'Ephraïm obtient le succès (2 Ch 19,4). Après la chute de Samarie, Ezéchias adresse aux populations de l'ex-royaume d'Israël un nouvel appel à la repentance et les invite à participer à la célébration de la Pâque (2 Ch 30). Il n'hésite pas à prendre des mesures d'exception pour que des gens du nord qui n'avaient pu se purifier à temps puissent participer à cette manifestation et il reçoit en cela l'approbation divine (vv. 18-20). Suite à ces événements, il entreprend une réforme religieuse pour faire disparaître, jusque dans le territoire de l'ancien royaume du Nord, les objets ayant servi à des pratiques idolâtres (31,1).

Josias, à son tour, s'emploie à une réforme semblable qui s'étend à tout le pays d'Israël : 2 Ch 34,6-7. Là où 2 R 23,15-20 ne mentionne que Béthel et Samarie, 2 Ch 34,6 en rajoute : "Dans les villes de Manassé, d'Ephraïm, de Siméon et même de Nephtali, et dans les territoires avoisinants,...". Puis 2 Ch 34,9 souligne la participation financière de Manassé, d'Ephraïm et de tout le reste d'Israël aux travaux de réfection du temple; ceci n'apparaissait pas en 2 R 22,4. Ayant entendu la lecture du rouleau de la loi retrouvé au temple, Josias envoie consulter le Seigneur pour lui-même, pour Juda et aussi pour le reste d'Israël (2 Ch 24,21 ≠ 2 R 22,13). Après avoir conclu alliance avec le Seigneur, Josias se lance dans une nouvelle réforme dans tous les pays appartenant aux fils d'Israël et oblige tous ceux qui s'y trouvent à servir le Seigneur leur Dieu (2 Ch 34,33). Enfin, des fils d'Israël participent à la célébration pascale sous le règne de Josias (2 Ch 35,17).

Mais il y a plus, car l'ouverture des Chroniques ne se borne pas aux populations du nord. Ainsi les louanges entonnées par les chœurs lévites après le transport de l'arche contiennent des accents universalistes (1 Ch 16,8.23-24.28-31). Selon David, le temple doit connaître un rayonnement universel (1 Ch 22,5). Dans sa prière, Salomon donne à l'étranger la possibilité de venir prier vers le temple et demande au Seigneur d'exaucer alors

¹ Williamson, *Israël...*, pp. 113-114.

l'étranger (2 Ch 6,32-33; ce texte reprend 1 R 8,41-43, mais le Chroniste l'aurait omis s'il n'avait pas servi ses desseins). On voit, en 2 Ch 2,10-11, Hiram de Tyr bénir le Seigneur; sa prière contient une confession du Dieu créateur qui est absente en 1 R 5,21. La reine de Saba bénit à son tour le Seigneur en 2 Ch 9,8 (= 1 R 10,9). Des étrangers participent à la construction du temple (2 Ch 2,16-17 ≠ 1 R 5,27-30)¹. En 2 Ch 16,7-10, le prophète Hanani reprend Asa pour une mésalliance qui manifeste un manque de foi dans le Seigneur (v. 7). Le v. 9 signifie qu'il ne suffit pas d'être de Juda pour bénéficier du soutien du Seigneur : le Seigneur soutient ceux dont le coeur est entièrement à Lui. Ce verset semble même envisager qu'il puisse y avoir, en tout lieu sur la terre, des fidèles du Seigneur que le Seigneur soutiendrait plutôt que des Judéens infidèles. Enfin, 2 Ch 35,22 fait du pharaon Néko un prophète aux paroles inspirées par Dieu !

Ces textes ne sont bien sûr pas à proprement parler messianiques. A l'époque du Chroniste, ils offrent la possibilité de la repentance à quiconque, du nord ou du sud. En même temps, ils recommandent aux Judéens d'après l'exil une attitude d'accueil, d'abord envers ceux du nord, mais aussi envers tout homme qui viendrait se joindre à eux par la repentance et célébrer le culte du Seigneur. Plus encore, on y retrouve une théologie missionnaire². Mais un tel message trahit l'espérance - il n'aurait autrement pas lieu d'être - que les rangs des Judéens grossiront un jour, renforcés des gens venus du nord et aussi de toutes les nations, pour servir le Seigneur et rendre leurs hommages au Messie, tout comme la reine de Saba à Salomon. Ici encore, de nombreux textes prophétiques pouvaient orienter les premiers lecteurs des Chroniques dans cette direction (Es 2,2-5; 11,10-16; 19,19-25; 42,1-6; 49,6; 54,1-3; 56,1-8; 66,18-23; 'So 3,9-10 par exemple) et en particulier les oracles récents de Zacharie (2,15; 8,20-23; 9,1-2.7-8; 14,16). La participation d'étrangers à la construction du temple de Salomon pouvait aussi faire penser au texte de Za 6,15³.

¹ C'est là un parallèle avec Jos 9, 26-27 où Josué astreint les Gabaonites à un service cultuel, au profit de l'autel. Ce parallèle s'ajoute à la liste de ceux qui font de Salomon un nouveau Josué et que nous avons donnée en *Hokhma* 31, pp. 15-16.

² Il n'y a pas là contradiction avec les messages d'Esdras-Néhémie où ce sont les mélanges avec des populations n'ayant pas embrassé la foi Israélite qui sont condamnés. (Même en Esd 4, 2, ils s'agit de gens pratiquant une religion syncrétiste et non une véritable fidélité au Seigneur). Ceci n'exclut donc pas l'accueil d'étrangers se repentant et adoptant la foi en Yahvé. Nous croyons simplement que lorsque le Chroniste a composé son oeuvre, soit ces problèmes n'avaient pas encore surgi, soit ils avaient déjà été réglés. Ils ont acquis en effet à l'époque d'Esdras et de Néhémie une grande ampleur nécessitant la prise de mesures draconiennes (Esd 10). Dans cette situation de crise aiguë, le message du Chroniste aurait détourné la communauté judéenne des préoccupations urgentes du moment. Il aurait en outre couru le risque d'être très mal interprété. Il n'appartient donc vraisemblablement pas à l'époque d'Esdras et de Néhémie.

³ Cf. le sens donné par Paul en Ep 2,13.17 à l'expression "ceux qui sont au loin" que nous avons ici en Za et qui vient d'Es 57,19. La proximité d'Es 56,1-8 autorisait

5. Le Nouvel Israël d'après 1 Ch 1—9

Il reste une section des Chroniques que nous n'avons pas encore examinée, la première, que l'auteur a consacrée à des listes généalogiques (1 Ch 1—9). Ces listes englobent l'ensemble du peuple d'Israël et font ainsi apparaître la communauté judéenne au sein de laquelle vit le Chroniste comme une réduction du peuple de Dieu. Pourquoi commencer son oeuvre par ces généalogies, sinon par nostalgie du passé et parce que le passé présage d'un avenir plus glorieux que le présent ? Dans le cadre de notre étude, nous nous bornerons à trois remarques sur ces chapitres.

La première concerne la répartition d'Israël en douze tribus. Après avoir nommé les douze fils de Jacob (1 Ch 2,1-2), le Chroniste donne les listes généalogiques de chaque tribu (1 Ch 2,3 - 8,40). Les fils de Joseph, c'est-à-dire, la demi-tribu transjordanienne de Manassé (7,14-19) et la tribu d'Ephraïm (7,20-29), sont comptés comme trois tribus. Pour rétablir le compte de douze tribus au total, le Chroniste omet Dan et Zabulon. Nous pourrions voir là l'indice que le Chroniste, en livrant un tableau de l'Israël du passé, y a apporté quelques retouches pour indiquer comment il concevait l'Israël idéal, l'Israël restauré de l'avenir. En accordant à la demi-tribu tranjordanienne de Manassé la place d'une tribu à part entière, le Chroniste a pu vouloir suggérer que le territoire de l'Israël idéal s'étendrait au-delà du Jourdain (cf. 5,23). L'omission de deux tribus pourrait signifier que l'Israël idéal n'est pas tout l'Israël ancien. L'Apocalypse reprendra le même procédé : l'Israël stylisé du ch. 7 ne comprend pas non plus Dan, ce qui peut signifier que le nouvel Israël, l'Israël de la nouvelle alliance, ne comprend pas tout l'Israël "selon la chair", l'Israël de l'ancienne alliance. Le Chroniste avait derrière lui suffisamment de textes pour connaître la théologie du reste enseignée par les prophètes (Mi 2,12; 5,6-7; Es 4,3; 6,13; 10,20-22; 11,11.16; 28,5; 49,6; So 2,7; 3,13; Jr 23,3; 31,7; 50,20) et il l'a peut-être énoncée à son tour, à sa façon.

La deuxième remarque concerne la structure de l'ensemble des généalogies des douze tribus. Les listes de la tribu de Juda viennent en premier lieu. La raison en est donnée en 5,2 : Juda est le plus grand car de lui est sorti le roi. Ces listes reçoivent un long développement (2,3 - 4,23). Elles sont suivies des listes brèves de quatre tribus. Le tour de la tribu de Lévi vient ensuite, avec des développements importants (5,27 - 6,66). Suivent les six tribus restantes qui sont traitées rapidement. Pour finir, le Chroniste revient aux Benjaminites (8,1-40) dont il avait fourni une première liste auparavant (7,6-12). Les listes de Juda, Lévi et Benjamin, placées aux extrémités et au centre, et plus développées que les autres, structurent donc l'ensemble. Lévi se trouve au centre, tout comme en Ez 48 le territoire des prêtres et lévites se situe au centre de la carte de l'Israël eschatologique. Juda et Benjamin encadrent les autres tribus. Or, Juda, Benjamin et Lévi formaient l'essentiel du royaume de Juda (2 Ch 11,12.13-14) et l'essentiel des Judéens rentrés d'exil (1 Ch 9,1-3). La Paul à lire en 57,19 une référence aux païens. Voir de même Za 2,15 et 8,20-23 pour l'interprétation de 6,15.

structure fait apparaître les trois tribus comme la charpente du peuple de Dieu. Les Judéens d'après l'exil ne doivent pas se refermer sur eux-mêmes, car à partir d'eux se constituera un nouveau peuple de Dieu.

Notons aussi qu'au centre des listes généalogiques de la tribu de Juda, le Chroniste a placé une liste des descendants de David jusqu'à son époque (1 Ch 3)¹. C'est encore là un indice qu'il s'attend à voir la lignée davidique jouer à nouveau un rôle de premier plan dans le peuple de Dieu.

La dernière remarque porte sur les habitants de Jérusalem après le retour de Babylone en 1 Ch 9,2-34. Les vv. 2-17 ont leur parallèle en Ne 11,3-19. Parmi les habitants de Jérusalem, le Chroniste mentionne des fils d'Ephraïm et de Manassé (v. 3), alors que ceux-ci n'apparaissent pas en Ne 11,4 et que notre auteur ne fournit d'eux aucune liste dans la suite. Il s'agit donc vraisemblablement là d'une addition de sa part pour indiquer que Dieu a déjà commencé à reconstituer le "tout-Israël". Pour le Chroniste, la communauté judéenne post-exilique fonctionne comme le noyau qui doit attirer les futurs membres du peuple de Dieu².

Nous avons trouvé suffisamment de données nous permettant d'affirmer la présence de perspectives messianiques dans les Chroniques. Ces perspectives prennent un relief plus marqué lorsqu'on fait porter sur l'oeuvre du Chroniste la lumière des oracles des prophètes qui l'ont précédé. Contrairement à l'avis de Rudolph, les livres des Chroniques ont bien leur place parmi les oracles que Dieu a confiés aux Juifs.

¹ Au v. 21, on peut comprendre que les fils de Refaya, les fils d'Amân, etc., sont des descendants de Hananya. Il faut alors dater les Chroniques de la fin du Vème siècle, vu le nombre de générations envisagées après Zorobabel (vv. 19-23). Mais on peut aussi considérer que les fils de Refaya etc. sont simplement juxtaposés, dans la liste, aux fils de Hananya, sans que ne soit impliqué un lien direct entre eux. Ceci permet alors de situer la rédaction des Chroniques dès le début du Vème siècle.

² Cf. la remarque de Williamson dans son commentaire sur 1 Ch 9,3.

6. Supplément bibliographique³

Braun, Roddy L.

"A Reconsideration of the Chronicler's Attitude Toward the North", *JBL* 96 (1977), 59-62.

Halpern B.

"Sacred History and Theology : Chronicles Thematic Structure. Indications of an Earlier Source", *The Creation of Sacred Litterature*, éd. R. E. Friedman, 1981, 35-45.

Myers, J. M.

"Kerygma of the Chronicler", *Interpretation* 20 (1966), 259-73.

Saebo S.

"Messianism in Chronicles ?" *Horizons in Biblical Theology*, vol. 2 (1980), 85-109.

Stinespring, W. F.

"Eschatology in Chronicles", *JBL* 80 (1961), 209-19.

³ Ce Supplément vient s'ajouter à la bibliographie que nous avons donnée en *Hokhma* 31, p. 23. Nous apprenons la parution de S. L. Mc Kenzie, *The Chronicler's Use of the Deuteronomic History*, Atlanta, 1985, qui aurait pu figurer dans la première bibliographie.

Le don que tu me fais, Seigneur

Le don que tu me fais, Seigneur, est pardon, amour et vie
Parce que tu m'aimes, tu me libères de mes fautes, de mes péchés.
Tu me rends sensible à ce qui t'est agréable, à ce qui est parfait.
Tu m'offres, avec ton pardon, la force de continuer la route.
Tu crées et tu recrées en moi la paix profonde et la joie.
Tu effaces ce qui nuirait à ma rencontre avec Toi et avec les autres.

Le don que tu me fais, Seigneur, est pardon, amour et vie
Cette certitude creuse en moi un chemin où se fait la rencontre.
Rencontre avec toi, Père, Fils et Saint-Esprit.
Rencontre d'amour où tu me dis que tu m'aimes.
Rencontre d'amour où, à mon tour je te dis que je t'aime.
Rencontre où tu m'apaises, me consoles, m'encourages.

Le don que tu me fais, Seigneur, est pardon, amour et vie
Pour que je puisse répondre à ton appel, tu me donnes ta vie.
Ta vie qui me stimule et me pousse en avant.
Ta vie qui me conduit vers les autres et vers toi.
Ta vie qui me libère de l'envie, de la tristesse, du découragement.
Ta vie qui fait de moi un être debout devant toi.

Le don que tu me fais, Seigneur, est pardon, amour et vie
Pour aller vers les autres, pardonnée, aimée et sauvée.
Tu m'offres tout ce qui m'est nécessaire pour répondre.
Tu me donnes ce qu'il faut pour encourager, enseigner ou servir.
Tu me donnes ce qu'il me faut pour te rendre témoignage.
Tu me donnes l'amour des autres et la joie de les rencontrer.

Le don que tu me fais, Seigneur, est pardon, amour et vie
Tu m'envoies vers tous ceux qui croisent mon chemin
C'est ainsi que je les rencontre, les encourage, les comprend
C'est ainsi que je suis témoin de ton pardon, de ton amour.
C'est ainsi que je me sens servante, que je donne un regard, un mot.
C'est ainsi que j'apporte ce que tu m'as donné dans notre rencontre.

Le don que tu me fais, Seigneur, est pardon, amour et vie
O Dieu notre Père, tu me donnes la vie et l'être.
O Jésus, notre frère, tu me donnes le salut et l'éternité.
O Esprit consolateur, tu me donnes l'amour, la paix et la joie.
O Dieu trois fois saint, tu me crées et me recrées sans cesse.
O Dieu trois fois saint, tu es l'AMOUR EN MOI, éternellement.

Le don que tu me fais, Seigneur, est pardon, amour et vie

*Soeur Simone Rochat (diaconesse de Saint Loup),
Romainmôtier*

RENSEIGNEMENTS

La revue HOKHMA publie trois numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant à un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT 87	Suisse	France	Belgique
étudiants	25 Fr S	65 Fr F	430 Fr B
normal	31	80	500
soutien	100	300	1 300

PRIX DU NUMERO

étudiants	9 Fr S	25 Fr F	180 Fr B
normal	11	30	230

POUR TOUT PAIEMENT VEUILLEZ INDIQUER LE MOTIF PRECIS.

Les demandes d'abonnement, le courrier et les paiements doivent être adressés aux pays respectifs des lecteurs :

SUISSE : REVUE THEOLOGIQUE HOKHMA
Case Postale 48 1315 LA SARRAZ
CCP 10-24712 HOKHMA

BELGIQUE : J.J. Hugé - Hokhma
107, rue de la Garenne
7658 WIERS
C.G.E.R. 001 1324462 03

FRANCE : Pierre Gardien
50, rue Louis-Blériot
COULOUNIEIX-CHAMBIERS
24660 PERIGUEUX
CCP Bordeaux 5 102 56 V
(La mention HOKHMA ne doit pas figurer
sur le libellé du chèque)

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