

LA THÉOLOGIE BIBLIQUE : UN DÉFI

Par Charles H. H. SCOBIE*,
Professeur à l'Université de Mount Allison, Canada

L'emploi de l'expression « théologie biblique » est aujourd'hui largement répandu. Il existe des encyclopédies de théologie biblique ; des revues lui sont consacrées et certains théologiens occupent même des chaires de théologie biblique. Ces dernières années, le débat a repris à nouveaux frais autour de la possibilité de mettre sur pied une théologie biblique ; ce qui a éveillé bien des espoirs chez certains et de la suspicion chez d'autres¹. Un examen rapide des diverses utilisations du terme de théologie biblique permet de mettre en évidence un désaccord général concernant sa signification. D'après J. L. McKenzie, « la théologie biblique est la seule discipline ou sous-discipline en matière de théologie, qui manque de principes largement acceptés, de méthodes et de structure. Il n'existe même pas de consensus concernant l'utilité et le but de la démarche »². De fait, au regard de certaines définitions, il est probable que la théologie biblique pour beaucoup de spécialistes, n'existe pas ou ne devrait pas exister du tout.

* Cet article, traduit de l'anglais par Sylvie et serge Carrel, est paru dans le *Tyndale Bulletin* 42/1, 1991, sous le titre « The Challenge of Biblical Theology ». Nous remercions les éditeurs et l'auteur de nous avoir autorisés à le mettre à la disposition des lecteurs francophones.

¹ Cf. P. Höffken, « Anmerkungen zum Thema Biblische Theologie », in M. Öming et A. Graupner, *Altes Testament und christliche Verkündigung*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1987, p. 13.

² J.L. McKenzie, *A Theology of the Old Testament*, Garden City, Doubleday, 1974, p. 15.

1. Le problème de définition

Si l'on veut que de réels progrès soient réalisés dans l'étude de la théologie biblique, la question de la définition est manifestement cruciale. Pour ce faire, la procédure la plus simple (et de loin !) consiste à revenir aux origines de l'expression actuelle de « théologie biblique » (*theologia biblica*, *biblische Theologie*) et en particulier de relier la définition de la théologie biblique au fameux discours inaugural de J.-P. Gabler donné à l'Université d'Altdorf en 1787 et intitulé « Discours solennel à propos de la distinction adéquate entre la théologie biblique et la théologie dogmatique et les objectifs propres à chacune d'entre elles »³. On suppose généralement que Gabler a préconisé une séparation nette entre le biblique et le dogmatique. La théologie biblique est par conséquent définie comme une discipline purement historique et descriptive, extérieure à la tradition chrétienne.

Nous allons étudier cette approche et faire quelques commentaires sur les problèmes que cette perspective entraîne ; à la suite de quoi nous proposerons aussi une approche différente de la définition, approche qui cherche à définir la théologie biblique en relation avec la tradition chrétienne, plutôt qu'en contradiction avec elle. Par ailleurs, nous évaluerons les mérites respectifs de ces deux approches sous le double éclairage de l'histoire de la théologie biblique de ces deux derniers siècles et de l'impasse dans laquelle cette discipline se trouve aujourd'hui. Enfin, après avoir parcouru brièvement certains développements récents qui annoncent l'ouverture de nouveaux horizons, nous essaierons de définir et de décrire une approche pertinente de la théologie biblique aujourd'hui.

³ « *Oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus* », in T. A. Gabler et J. P. Gabler (éd.), *Kleinere theologische Schriften*, vol. II, Ulm, Verlag der Stettinischen Buchhandlung, 1831, pp. 179-198. Une traduction anglaise est disponible dans J. Sandys-Wunsch et L. Eldredge, « J. P. Gabler and the Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology : Translation, Commentary and Discussion of His Originality », *SJT* 33, 1980, pp. 133-158. Le bicentenaire de la proclamation de ce discours a accéléré sa réévaluation académique : cf. M. Saebo, « Johann Philip Gablers Bedeutung für die biblische Theologie : zum 200-jährigen Jubileum seiner Antrittsrede vom März 1787 », *ZAW* 99, 1987, pp. 1-16 ; R. Morgan, « Gabler's Bicentenary », *ET* 98, 1987, pp. 164-168.

1.1 La théologie biblique en dehors de la tradition chrétienne

Aujourd'hui, toute discussion en matière de théologie biblique commence par un bref renvoi aux origines supposées de cette discipline à la fin du XVIII^e siècle. Plusieurs études très valables sur l'histoire de la théologie biblique ont été publiées ces vingt dernières années, ce qui a largement contribué à la compréhension de l'histoire de l'étude de la Bible.

L'emploi le plus ancien que nous connaissons du terme « théologie biblique » se rencontre dans le titre d'un livre de W.J. Christmann publié en 1629 (aucune copie connue de ce livre ne nous est parvenue)⁴. Quinze ans plus tard, H.A. Diest publie un ouvrage intitulé *Theologia Biblica*⁵. Ces textes sont les premiers exemples d'une série de travaux publiés au sein de l'Orthodoxie protestante des XVII^e et XVIII^e siècles. Il s'agit de collections de preuves scripturaires (*dicta probantia*) dont on fit une compilation (avec des commentaires exégétiques) afin de démontrer les bases bibliques de la doctrine protestante. En fait cette approche « chercha à réduire la Bible dans les limites étroites d'un système dogmatique plutôt qu'elle ne permit à l'Écriture de parler pour elle-même »⁶.

L'emploi de l'expression « théologie biblique » eut beaucoup plus d'influence au sein des courants piétiste et rationaliste, deux courants qui représentent des réactions différentes contre l'orthodoxie protestante. Ces deux courants furent influencés par l'émergence de l'approche historico-critique (ou grammatico-historique) de l'étude de la Bible. Le mouvement piétiste s'est tourné vers la Bible non pas en quête de preuves scripturaires, mais principalement pour y trouver une nourriture spirituelle et théologique. P. J. Spener (1635-1705) opposa la théologie biblique (*theologia biblica*) à la théologie scolastique

⁴ H. J. Kraus, *Die Biblische Theologie : Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1970 ; W. Harrington, *The Path of Biblical Theology*, Dublin, Gill and Macmillan, 1973 ; G. F. Hasel, *Old Testament Theology : Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975 (éd. rév.) ; G. F. Hasel, *New Testament Theology : Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978 ; H. G. Reventlow, *Problems of Biblical Theology in the Twentieth Century*, Philadelphia, Fortress, 1977 ; J. Smart, *The Past, Present and Future of Biblical Theology*, Philadelphia, Westminster, 1979 ; M. Oeming, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart*, Stuttgart, Kohlhammer, 1987².

⁵ H. A. Diest, *Theologia Biblica*, Daventriae, Ioannem Janssonium, 1643.

⁶ J. H. Hayes et F. Prussner, *Old Testament Theology : Its History and Development*, Atlanta, John Knox, 1984, p. 19.

protestante en vogue (*theologia scholastica*)⁷ ; au XVIII^e siècle par ailleurs, on retrouve le terme « théologie biblique » dans le titre de nombreux travaux publiés par des auteurs piétistes. L'autre assaut contre l'Orthodoxie vint du rationalisme de la fin du XVIII^e siècle, qui se développa à partir du déisme anglais et de l'*Aufklärung*. Il cherchait à extraire de la Bible des vérités universelles et intemporelles conformes à la raison en les distinguant de ce qui est pur conditionnement historique et vérité liée au temps. On trouve tout particulièrement l'illustration de cette approche dans le travail de K.F. Bahrdt⁸ et dans les cinq volumes de la *Biblische Theologie* de G.T. Zachariä, publiés entre 1771 et 1786⁹. W. F. Hufnagel affirme dans son *Handbuch der biblischen Theologie* (1785-1789) que « les preuves scripturaires doivent être utilisées pour corriger le système théologique et non pas l'inverse »¹⁰.

C'est justement à ce propos que le discours de Gabler auquel on se rapporte souvent déploie toute sa pertinence. De récentes études ont permis de situer la dette de Gabler envers ses prédécesseurs et ont par la même remis en question sa portée novatrice¹¹. Quoi qu'il en soit, le titre de l'allocution de Gabler est l'indice d'une manière de penser hautement révélatrice qui avait déjà cours en 1787 et qui, peu à peu, gagna en influence au point de demeurer active jusqu'à nos jours. On tient par là à distinguer très nettement la théologie biblique, science purement historique et descriptive, de la théologie dogmatique qui a pour tâche, toujours à nouveau, de relier les vérités bibliques à la vie et à la pensée contemporaine. En fait une telle perspective demeure la base de la plupart des définitions modernes de la théologie biblique : d'après G. Ebeling, la théologie biblique doit être comprise comme la « théologie contenue dans la Bible, la théologie de la Bible elle-même », ce qui en fait un « concept historique », et non la « théologie qui s'accorde avec la Bible, la théologie scripturaire » qui, elle, est un

⁷ Cf. G. Ebeling, « The Meaning of « Biblical Theology » », in *Word and Faith*, Philadelphia, Fortress, 1963, p. 84.

⁸ *Versuch eines biblischen Systems der Dogmatik*, 2 vol. , Gotha/Leipzig, Heinsius, 1769-1770.

⁹ *Biblische Theologie, oder Untersuchung des biblischen Grundes der vornehmsten theologischen Lehren*, Tubingen, Frank und Schramm, 1771-1786. Cf. J. Sandys-Wunsch, « G.T. Zechariä's Contribution to Biblical Theology », *ZAW* 92, 1980, pp. 1-23.

¹⁰ Cité dans R. C. Dentan, *Preface to Old Testament Theology*, New York, Seabury, 1963, p. 20.

¹¹ Cf. en particulier J. Sandys-Wunsch et L. Eldredge, *op. cit.*

« concept normatif »¹². Dans un article maintes fois cité de l'*Interpreter's Dictionary of the Bible*, Kristar Stendahl exprima cette distinction en mettant en avant que la théologie biblique s'attache à étudier ce que le texte biblique « signifiait », alors que la théologie dogmatique s'intéresse à ce qu'il « signifie »¹³.

Cette approche de la définition de la théologie biblique pose nombre de problèmes tout à fait épineux.

a) Premièrement, relevons que la définition la plus usuelle n'est pas en accord avec l'utilisation la plus ancienne du terme de théologie biblique. On y faisait plutôt référence aux « *dicta probantia* » (preuves scripturaires), perspective que personne ne veut plus soutenir aujourd'hui.

Il paraît, de plus (nous en reparlerons en détail par la suite), que la définition la plus usuelle n'est pas entièrement en accord avec la pensée de Gabler lui-même, contrairement à l'impression que nous donne le titre de son allocution. (Beaucoup de théologiens semblent n'avoir lu que le titre de l'allocution et omis de la lire dans son entier). Autrement dit, et ce dès le début, le terme même de théologie biblique est ambigu. Par conséquent, faire référence uniquement aux origines du terme s'avère de peu d'utilité. La définition se doit d'avoir un point d'ancrage plus solide.

b) Deuxièmement relevons que la théologie biblique, considérée comme champ d'étude, ne doit pas nécessairement être limitée par l'utilisation du label (relativement moderne) de théologie biblique. Inversement, ce qui a été désigné comme théologie biblique ces deux ou trois derniers siècles ne mérite pas nécessairement cette appellation.

c) En dernier lieu, et comme nous le verrons plus en détail par la suite, le programme élaboré pour faire de la théologie biblique une discipline indépendante, purement historique et descriptive, ceci dès la fin du XVIII^e siècle, n'a pas conduit au développement de la théologie biblique mais surtout à sa division, à son déclin et quasiment à sa mort. Sous l'influence de l'évolution rapide de la méthode historico-critique, la théologie biblique (comme on l'appelle) n'a fait que creuser de plus en plus le fossé entre l'étude académique de la Bible et l'utilisation de celle-ci par l'Eglise en matière de dogmatique et dans les domaines y afférant. La théologie biblique a été (et demeure pour beaucoup) définie comme étant à l'opposé de la tradition chrétienne habituelle.

¹² G. Ebeling, *op. cit.*, p. 79.

¹³ K. Stendahl, « Biblical Theology, Contemporary », *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, New York, Abingdon, 1962, vol. I, pp. 418-432.

1.2 La théologie biblique en relation avec la tradition chrétienne

Une procédure, à notre avis plus satisfaisante, consiste d'abord à considérer la Bible comme les Ecritures canoniques de l'Eglise chrétienne, ensuite à faire un examen des différentes composantes de l'expression « théologie biblique ». L'adjectif « biblique » vient du mot « Bible » qui, à son tour, puise son origine dans le grec *ta biblia*, et qui signifie « les livres ». Il est possible de donner un sens très vague au terme de bible (par exemple, le Coran est la bible de l'Islam) ; cependant ce terme renvoie ici aux livres ou aux écritures acceptés comme canoniques par l'Eglise chrétienne, à savoir les livres de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament réunis.

Le mot « théologie » caractérise l'objet de la discipline : *theos*, c'est-à-dire Dieu. Une théologie biblique traitera de Dieu comme il s'est révélé lui-même, dans la tradition biblique, ce qui inclut – logiquement – la relation de Dieu au monde et à l'humanité. Dans une telle perspective, il y a certainement de la place pour des différences d'opinion à propos des frontières d'une telle théologie. Doit-on, par exemple, inclure au moins des bases théologiques de l'éthique ou est-ce que l'éthique biblique est un sujet complètement différent de la théologie biblique ?

Le mot « théologie » signifie le *logos* de *theos* et cela soulève peut-être l'aspect le plus contesté de toute définition de la théologie biblique. *Logos* (parole, langage, raison), dans ses composés, rend compte généralement de l'étude écrite, rationnelle, systématique et scientifique d'un sujet donné. Le matériau biblique étant très divers, et composé d'une large variété de formes littéraires (histoire, poésie, dramaturgie, épîtres, etc.) ne contenant que peu de théologie, certains prétendent à partir de là qu'une théologie biblique est quasiment impossible. Une telle perspective, affirment les détracteurs de la théologie biblique, présuppose une conception très étroite de la théologie, rigide, systématisée, doctrinale et propositionnelle dans sa forme. Au travers de ses différentes formes littéraires, la Bible permet l'expression d'une compréhension (ou de compréhensions) de Dieu dans sa relation au monde et à l'humanité. C'est le témoignage de la communauté qui accepte la Bible comme Ecriture canonique. Cette compréhension, bien que fort diverse et conditionnée du point de vue culturel, est néanmoins basée sur la révélation de Dieu ; dans et par des mots humains, on peut discerner la Parole de Dieu. Cette compréhension de la révélation de Dieu peut aussi faire l'objet d'une étude approfondie. Celle-ci, comme dans n'importe quelle discipline, doit être entreprise en respectant une certaine manière de faire. Il est

important que cette manière de faire soit établie à partir du sujet et qu'elle soit appropriée à la matière même du sujet¹⁴.

On peut par conséquent définir d'une manière assez large la théologie biblique en la considérant comme l'étude ordonnée de la compréhension de la révélation de Dieu contenue dans les écrits canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'Eglise dès l'origine a dû faire face à deux défis majeurs, implicites dans cette définition. Tout d'abord, identifier l'unité dans la diversité de l'écriture. Quand le terme de *biblia* est passé du grec au latin, il est aussi passé du pluriel « les livres » au féminin singulier (« le livre »). Le terme même de Bible est un rappel marquant de la tension existant entre la diversité et l'unité, une tension qui survient dans sa forme la plus aigüe par la juxtaposition de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament en une seule Bible. L'autre défi consiste à discerner comment la Parole de Dieu, si étroitement liée à l'histoire passée, peut toujours à nouveau parler à la communauté des croyants et ce au long des siècles. De récentes études historiques ont encore élargi le fossé séparant le milieu culturel dans lequel les livres bibliques ont été écrits de celui dans lequel l'interprète moderne se trouve, démarche qui a exacerbé le problème. Brièvement résumé, il s'agit du défi de l'interprétation biblique ou de l'herméneutique, défi avec lequel l'Eglise a constamment maille à partir et auquel une variété de réponses ont été données au cours des siècles.

2. L'histoire de la théologie biblique

2.1 Une théologie biblique intégrée

Au vu de cette définition, il est clair qu'une certaine forme de théologie biblique a été pratiquée tant par l'Eglise des premiers siècles que par celle des époques patristique et médiévale¹⁵. Irénée, bien avant

¹⁴ Cf. G. F. Hasel, « The Relationship Between Biblical Theology and Systematic Theology », *Trinity Journal* 5, 1984, p.126 : « Il est inévitable de devoir, dans une certaine mesure, systématiser le contenu des livres bibliques ainsi que celui des groupes d'écrits, mais les principes conduisant cette systématisation doivent être dérivés de l'écriture elle-même. »

¹⁵ Cf. H. Clavier, « Les données bibliques et leur interprétation : principes de théologie biblique », in E.A. Livingstone (éd.), *Studia Biblica* 1978. I. *Papers on Old Testament and Related Themes*, Sheffield, JSOT Supp. II, 1979, p. 65 ; P. Robertson, « The Outlook for Biblical Theology », in D. F. Wells, C. H. Pinnock (éd.), *Toward a Theology for the Future*, Carol Stream, Creation House, 1971, p. 65.

la clôture définitive du canon du Nouveau Testament, est un écrivain chrétien qui, tout en défendant la foi chrétienne face à la menace gnostique, se tourne vers les Ecritures de l'Eglise et cherche à les comprendre de manière ordonnée en traitant à la fois de la relation de l'Ancien Testament aux nouvelles Ecritures chrétiennes et du problème de la diversité – comme nous l'avons relevé – dans la pluralité des évangiles¹⁶.

Il est vrai qu'aucune distinction n'était faite entre l'étude de la compréhension de Dieu et de son dessein dans l'Ecriture et ce que nous appelons aujourd'hui la théologie dogmatique ; la première démarche se mêlait à l'autre ou était intégrée purement et simplement. On pourrait taxer d'« intégrée » la théologie biblique pratiquée par de nombreux Pères de l'Eglise et ce jusqu'à l'époque médiévale. A cette époque, l'interprétation allégorique était la méthode la plus usitée ; elle permettait de prendre en compte la diversité de l'Ecriture.

En ce qui concerne les Réformateurs, il est encore plus difficile de nier que Luther et Calvin aient pratiqué une forme de théologie biblique ; et tout spécialement au vu de leur appel à enseigner l'Ecriture (*sola Scriptura*) en passant par-dessus des siècles de tradition de l'Eglise. Ils ont essayé de saisir la structure globale de la compréhension biblique de Dieu et des relations de celui-ci avec l'humanité ; au travers de tout cela ils ont été confrontés à quelques-uns des défis les plus fondamentaux de la théologie biblique. La dialectique propre à Luther – la Loi et l'Evangile – et son usage de la « justification par la foi » qu'il considère comme une clé herméneutique, sont des contributions importantes et originales à la solution du problème de l'unité et de la diversité dans l'Ecriture. Même eux pourtant, et nous avons du mal à le comprendre de notre point de vue, ne faisaient pas de différenciation explicite entre la théologie biblique et la dogmatique, car la théologie biblique était intégrée à la théologie dogmatique.

2.2 Une théologie biblique indépendante

Comme nous l'avons déjà relevé, l'idée d'une théologie biblique indépendante surgit à la fin du XVIII^e siècle. Elle apparaît dans un contexte marqué par les réactions des mouvements piétiste et rationaliste contre l'Orthodoxie protestante sous l'impulsion de la méthode historico-critique, qui fourbit ses premières armes. Les rationalistes ont vu dans cette nouvelle approche une méthode

¹⁶ Cf. J. Lawson, *The Biblical Theology of St. Irenaeus*, London, Epworth, 1948.

objective leur permettant de se libérer des entraves de siècles de dogme chrétien et l'occasion de revenir à un enseignement véritable de la foi chrétienne. En quête du Jésus historique, les libéraux du XIX^e siècle ont utilisé la critique historique qui leur permettait de rechercher les normes d'une vie chrétienne dans l'enseignement du véritable Jésus révélé par leur propre méthode.

L'approche historique a suscité de nouveaux problèmes et engendré de nouveaux défis pour la théologie biblique, alors qu'elle commençait à mettre de plus en plus en lumière la diversité et le développement à l'intérieur même du donné biblique, et qu'elle soulignait particulièrement la distance séparant l'Ancien Testament du Nouveau. Il est vrai qu'un certain nombre de théologies bibliques continuèrent à être publiées dans la première moitié du XIX^e siècle ; mais déjà, en 1796, G. L. Bauer ouvrit la voie en écrivant une *Biblishe Theologie des Alten Testaments*, qui fut suivie, quelques années plus tard, par une *Biblishe Theologie des Neuen Testaments*, assez différente¹⁷. Au milieu du siècle, la publication de « théologies bibliques » a quasiment cessé et la publication de théologies séparées de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament devient la règle, même parmi les théologiens relativement conservateurs.

Vers la fin du XIX^e siècle, les soi-disant théologies de l'Ancien et du Nouveau Testament deviennent de plus en plus des histoires de la religion d'Israël et du christianisme primitif. La masse des documents disponibles sur le Proche Orient ancien et le monde gréco-romain s'accroît et encourage une approche à partir de l'histoire des religions (*Religionsgeschichte*), ce qui pour beaucoup sembla mettre en question le caractère unique de la foi biblique. On considéra le matériau à disposition dans la Bible comme étant non pas de la théologie mais de la religion. L'historien devant considérer l'ensemble des données disponibles, l'idée de canon fut rejetée comme étant non pertinente. Selon W. Wrede, la théologie du Nouveau Testament est purement historique et descriptive ; elle est donc « totalement indifférente à tout dogme ou théologie systématique »¹⁸.

Wrede nous amène à une théologie biblique complètement indépendante. Cette approche a continué à se développer et à

¹⁷ G.L. Bauer, *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig, Weygand, 1796 ; *Biblishe Theologie des Neuen Testaments*, Leipzig, Weygand, 1800-1802.

¹⁸ W. Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentliche Theologie*, Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1897 ; traduction anglaise dans R. Morgan, *The Nature of New Testament Theology*, Londres, SCM, 1973, p. 69.

s'épanouir dans les milieux universitaires, phénomène qui, dans le contexte européen, a partie liée avec le déplacement d'une partie considérable de l'étude de la Bible du séminaire théologique à l'université. En Amérique du Nord, dans la seconde moitié du XX^e siècle, le développement d'une telle approche coïncide avec l'apparition des « départements d'études religieuses » au sein des universités. Même s'il est dangereux de généraliser, il apparaît néanmoins qu'une telle approche, libre de toute présupposition de dogmatique chrétienne, passe pour neutre et objective, ce qui en fait souvent, implicitement, la seule considérée comme possible dans les milieux spécialisés et universitaires.

On peut se demander néanmoins si une telle approche est encore « biblique » ou « théologique ». Lorsque les limites du canon sont totalement ignorées, lorsque le livre d'Hénoch est autant une source d'information que le livre d'Esaië, lorsque l'on met sur le même pied I Clément et I Corinthiens, il devient difficile de dire que cette discipline s'intéresse encore à la « Bible », les Ecritures canoniques de l'Eglise chrétienne. Le terme de théologie est-il toujours celui qu'il faut employer quand le seul intérêt est de décrire la religion de ces communautés et qu'on ne considère pas les documents comme étant normatifs sur le plan de la théologie ? Nous n'avons pas l'intention ici de nier la légitimité d'une approche à partir de l'histoire des religions – savoir si cette démarche peut vraiment être neutre et sans présuppositions est un autre problème – ; ce que nous mettons en question, c'est la pertinence des termes comme théologie biblique, théologie de l'Ancien Testament ou théologie du Nouveau Testament pour caractériser une telle démarche.

Wrede, lui, dans le titre de son essai méthodologique se réfère à la « soi-disant (*sogennante*) Théologie du Nouveau Testament ». Dans son « Lehrbuch des alttestamentlichen Religionsgeschichte » paru en 1893, R. Smend inaugure une série de travaux généralement désignés comme des « histoires de la religion ». Néanmoins l'usage n'a pas été logique et le terme de théologie biblique est encore employé dans un sens très large, faisant référence à des études de la Bible à partir d'une approche générale d'histoire des religions. Il serait utile qu'une telle utilisation abusive puisse être évitée.

2.3 *Grandeur et décadence de la théologie biblique*

La théologie biblique – en tout cas les publications portant ce titre – a alors quasiment disparu et ce pour un bon siècle. Bien sûr, tous n'ont pas été entraînés par le courant de la *Religionsgeschichte*.

Certains théologiens conservateurs modérés se sont battus pour ouvrir une voie médiane entre le rationalisme et le libéralisme d'un côté et la vieille orthodoxie stérile de l'autre. Ils se sont aussi battus afin de parvenir à un accord avec l'approche historico-critique de la Bible en maintenant le fait de considérer les Ecritures comme normatives pour la foi et la vie chrétiennes. Adolf Schlatter (1852-1938) fut une figure marquante de cet effort, et il est significatif qu'on ait récemment marqué un intérêt renouvelé pour son travail, même si ses vues sur certains sujets nécessitent quelques modifications¹⁹.

Après la Première Guerre mondiale, la sphère théologique connaît un retour de balancier majeur. La réaction, qui traverse la théologie parmi les systématiciens et qui est conduite par Karl Barth, se fait sentir jusque dans la sphère biblique ; et ce, par un intérêt renouvelé, particulièrement en Allemagne, pour la théologie de l'Ancien Testament et, dans une certaine mesure, pour la théologie du Nouveau Testament. W. Eichrodt est le plus représentatif et le plus doué des tenants de cet accent renouvelé mis sur la théologie. Il a cherché à « comprendre le domaine de la foi dans l'Ancien Testament dans son unité structurelle » aussi bien que dans « sa cohérence essentielle avec le Nouveau Testament »²⁰. En ce qui concerne le Nouveau Testament, le travail le plus connu est la *Theologie des Neuen Testaments* de Rudolph Bultmann, ouvrage aussi brillant que controversé.

Depuis, toute une série de théologies de l'Ancien et du Nouveau Testament ont vu le jour, représentant une grande variété d'approches. S'agit-il pour autant d'un renouveau de la théologie biblique ? Malgré la réaffirmation de la théologie, il est significatif que la division aujourd'hui traditionnelle entre la théologie de l'Ancien Testament et celle du Nouveau Testament ait été maintenue. Il est vrai que, dans le monde anglophone surtout, on peut constater un large engouement que certains ont appelé le « mouvement de la théologie biblique » et qui a eu son apogée dans les années cinquante. Ce « mouvement » s'est attiré de grosses critiques de théologiens comme James Barr, et ses carences ont été analysées rétrospectivement par B. Childs²¹. Mouvement

¹⁹ Cf. R. Morgan, *op.cit.* ; P. Stuhlmacher, « Adolph Schlatter's Interpretation of Scripture », *NTS* 24, 1977-1978, pp. 433-446.

²⁰ W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, vol. I, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1933 ; traduction anglaise : *Theology of the Old Testament*, vol.I, Londres, SCM, 1961, p.32.

²¹ B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia, Westminster, 1970.

fécond, mais qui n'a pas pu produire une seule œuvre majeure en théologie biblique²². Les travaux d'O. Cullmann, notamment sur la pensée biblique : *Christ et le temps* (1946) et *Le salut dans l'histoire* (1965), sont ceux qui s'en approchent le plus.

En butte à des faiblesses internes et à des pressions extérieures, le « mouvement de la théologie biblique » a rapidement décliné et les années soixante et soixante-dix ont vu naître une réaction forte avec une mise en avant sans précédent de la diversité et du développement au sein de l'Écriture elle-même. Non seulement la possibilité d'une théologie biblique a été niée, mais même la mise par écrit d'une véritable théologie de l'Ancien Testament ou du Nouveau Testament a été exclue. Au mieux, la théologie de l'Ancien Testament avait affaire avec la théologie deutéronomiste, avec la théologie sacerdotale, avec celle du deutéroésaïe, etc., alors que la théologie du Nouveau Testament cédait la place à la théologie de Paul, de Jean, du « catholicisme primitif », etc. La plupart des études académiques de la Bible sont imprégnées de cette vaste entreprise de morcellement du donné biblique²³. Les théologiens semblèrent de plus en plus partager le point de vue d'E. Käsemann qui soutenait qu'une « théologie biblique développée à partir d'une seule origine et en continuité totale avec ce pôle premier est une illusion et une chimère »²⁴.

3. Développements récents

Ces dernières années ont vu beaucoup de développements importants laissant suggérer qu'il est un peu tôt pour préparer les funérailles de la théologie biblique. Nous tenterons ici une brève esquisse de certaines de ces orientations significatives.

²² On peut voir une exception possible durant cette période dans le travail de M. Burrows, *An Outline of Biblical Theology*, Philadelphia, Westminster, 1946. Cet ouvrage est écrit à partir d'un point de vue protestant libéral ; en fait il est plus apparenté à un dictionnaire de thèmes bibliques qu'à une théologie à part entière. Notons l'ouvrage conservateur, malheureusement incomplet, de G. Vos, *Biblical Theology : Old and New Testaments*, Grand Rapids, Eerdmans, 1948.

²³ Cf. L. Houlden, « Is the Bible Still There ? », *Theology* 89, 1986, p. 87.

²⁴ E. Käsemann, « Neutestamentliche Frage von heute », *ZTK* 54, 1957, p. 18. Cf. J. Barr, « Trends and Prospects in Biblical Theology », *JTS* 25, 1974, p. 270. « La tendance actuelle nous pousse à dire qu'il n'y a pas de théologie unique, que ce soit de l'Ancien ou du Nouveau Testament, et encore moins de la Bible dans son entier. »

3.1 La critique historique

Le rôle de la critique historique est de plus en plus remis en cause, non seulement par les tenants d'une exégèse traditionnelle, mais même chez les biblistes du courant prédominant. Il ne s'agit pas d'un cas de « fin de la méthode historico-critique »²⁵. La méthode elle-même n'est pas remise en question mais bien plutôt l'utilisation qui en a été faite et tout spécialement les revendications formulées à son sujet.

Les théologiens partisans de la critique historique ont fréquemment considéré le matériau biblique comme des données à partir desquelles il était possible de reconstruire l'histoire et la religion d'Israël ou de l'Eglise primitive. Ils ont eu tendance à ne pas regarder tant au texte biblique qu'au travers du texte, à l'histoire sous-jacente, même si les résultats d'une telle reconstruction historique sont loin d'être garantis. On a souvent eu tendance à considérer comme seule authentique la forme originale d'une tradition. Ainsi, par exemple « l'annexe de l'espoir » (Amos 9,8c-15) doit être supprimée afin de revenir à l'Amos historique ; de même, l'évangile de Jean doit être dépouillé de l'(hypothétique) eschatologie du rédacteur ecclésiastique et de son sacramentalisme afin de révéler la véritable théologie johannique.

La critique canonique de J. A. Sanders a réagi contre cela. Il a insisté sur le fait que ce ne sont pas simplement les niveaux originels de la tradition qui comptent, mais aussi le processus entier de transmission, de rédaction et de mise en forme des données au sein de la communauté croyante et même la forme canonique définitive²⁶.

On remet largement en question la prétention de la critique historique à contourner le dogme et la tradition chrétienne plus tardive et à redécouvrir d'une manière objective et impartiale le « véritable Jésus » ou « l'essence du christianisme ». C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation de C. Davis comme quoi « la critique historique de la Bible, si elle a peut-être encore un futur glorieux en tant que branche d'histoire, semble être à la fin de sa carrière en théologie »²⁷.

²⁵ C'est le titre d'un livre de G. Maier, *The End of the Historical Critical Method*, St. Louis, Concordia, 1977. Pour une critique voir P. Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*, Philadelphia, Fortress, 1977, pp. 66-71.

²⁶ J. A. Sanders, *Identité de la Bible*, trad. franç. de P. Mailhé, Paris, Cerf, 1975 ; *Canon and Community : A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia, Fortress, 1984.

²⁷ Cf. son article perspicace, « The Theological Career of Historical Criticism of the Bible », *Cross Currents* 32, 1982, pp. 267-284, citation tirée de la page 267.

On a donné de plus en plus de crédit au fait qu'il ne peut y avoir d'interprétations de textes sans présupposés. Sous l'influence des recherches de H. G. Gadamer²⁸ la théorie herméneutique moderne reconnaît non seulement que le texte est conditionné historiquement, mais qu'il en est de même pour l'interprète ; nous apportons tous en abordant un texte nos préjugés personnels (*Vorurteil*). Gadamer voit l'interprétation comme une démarche impliquant la « fusion des horizons » (*Horizontverschmelzung*) – à savoir l'horizon du texte et l'horizon de l'interprète. Cela ne signifie pas pour autant que les préjugés de l'interprète demeurent non questionnés ou qu'ils déterminent l'interprétation du texte. Au contraire, l'interprète se doit de rester ouvert au texte, à sa « qualité de nouveauté » et il doit être préparé à modifier ses préjugés²⁹. Les hypothèses sous-jacentes de bien des praticiens de la critique historique ont souvent été rationnelles et positivistes. Alors qu'ils se prétendaient neutres et objectifs, de nombreux spécialistes ont en fait ignoré les affirmations les plus centrales des textes bibliques eux-mêmes, à savoir ceux qui sont en relation avec la présence et l'activité de Dieu au sein à la fois de la nature et de l'histoire humaine. Des théologiens comme P. Stuhlmacher ont réagi à de telles fausses prétentions d'objectivité et ils ont appelé à une « herméneutique qui dit oui aux textes bibliques », qui sera marquée par la « volonté de nous ouvrir à nouveau à l'affirmation de la tradition, du présent et de la transcendance »³⁰. G. F. Hasel a, quant à lui, plaidé en faveur d'une approche de la théologie biblique « qui cherche à faire justice à toutes les dimensions de la réalité dont le texte biblique témoigne »³¹. A ceci s'ajoute une prise de conscience

²⁸ H. G. Gadamer, *Vérité et méthode, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. franç., Paris, Seuil, 1976. Cf. la discussion détaillée dans A. C. Thiselton, *The Two Horizons : New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980. Un résumé concis et utile se trouve dans R. L. Maddox, « Contemporary Hermeneutic Philosophy and Theological Studies », *Religious Studies* 21, 1985, pp. 517-529.

²⁹ Cf. A. C. Thiselton, *op. cit.*, pp. 304s ; Maddox, *op. cit.*, p. 522. Cf. également la réflexion de H. H. Schmidt sur l'impossibilité de séparer une description objective et une réflexion herméneutique dans « Was heisst Biblische Theologie ? » in H. F. Geisser et W. Mostert, *Wirkungen hermeneutischer Theologie*, Zurich, Theologischer Verlag, 1983, p. 43.

³⁰ P. Stuhlmacher, *op. cit.*, pp. 83 et 85.

³¹ G. F. Hasel, « Biblical Theology : Then, Now and Tomorrow », *HBT* 4:1, 1982, p. 66.

progressive de l'impossibilité de faire une distinction très nette entre ce qu'un texte « signifiait » et ce qu'il « signifie »³².

3.2 *L'approche littéraire*

Ces dernières années, on a assisté à un regain d'intérêt pour la Bible en tant que littérature. Il existe un foisonnement d'« approches littéraires », cependant beaucoup s'accordent au moins sur le fait de prendre en compte la forme finale du texte. Leur approche tend à être synchronique plutôt que diachronique. Les partisans de cette méthode essaient d'appréhender le texte en tant que tel plutôt que de parvenir au travers du texte à l'histoire cachée derrière lui. Ils soulignent ainsi qu'un travail littéraire, une fois qu'il a atteint sa forme écrite définitive, acquiert une vie pour lui-même, indépendante des circonstances historiques qui lui ont donné naissance. Certains des chefs de file de l'approche littéraire se sont concentrés sur des portions relativement petites des textes bibliques ; le structuralisme, par exemple, a été appliqué aux paraboles ou aux récits de la Passion. Le critique littéraire Northrup Frye, pour sa part, considère la Bible entière comme une entité littéraire. Alors qu'il est bien au fait des conclusions de la critique historique (par exemple l'analyse des sources du Pentateuque), Frye les considère comme hors de propos pour son approche qui s'attache à la Bible comme elle a été transmise dans la tradition chrétienne et en tant qu'ouvrage qui a exercé une influence extraordinaire sur la littérature anglaise. Ce qui l'impressionne, c'est la continuité de la pensée biblique qu'il considère comme une séquence ou une progression dialectique composée de sept phases principales allant de la création à l'apocalypse³³.

3.3 *L'histoire de la tradition*

Des signes récents ont montré que la science biblique ne pouvait continuer à se satisfaire de la division stricte établie entre les études de l'Ancien Testament et celles du Nouveau Testament. Voilà qui est particulièrement vrai dans l'approche « de l'histoire des traditions » associée aux noms de H. Gese et P. Stuhlmacher, démarche où l'on ressent l'influence des travaux de G. von Rad. Pour Gese, le canon de

³² Cf. le débat contenu dans l'article de G. F. Hasel, « The Relationship Between Biblical Theology and Systematic Theology », pp. 117-125.

³³ N. Frye, *Le Grand Code, La Bible et la littérature*, trad. franç. de C. Malamoud, Paris, Seuil, 1984.

l'Ancien Testament n'était pas encore clos à l'époque de Jésus et ce dont la théologie biblique s'occupe, c'est d'un processus unifié de la tradition de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament considérée comme un tout³⁴. La révélation divine ne se situe pas uniquement dans les formes primitives de la tradition, mais plutôt dans le processus complet, qui fut long et complexe, tandis que les traditions étaient continuellement sélectionnées, rédigées et réinterprétées. H. Gese, par exemple, a étudié le concept de sagesse dans l'Ancien Testament, puis dans la période intertestamentaire et jusqu'au Nouveau Testament, où ce concept contribue de façon majeure à la christologie³⁵. De la même façon, P. Stuhlmacher a étudié « la loi comme un thème de la théologie biblique » mettant en avant des concepts de la loi différents et en expansion tout au long des deux testaments³⁶.

Cette approche a été saluée comme une nouvelle forme de théologie biblique bien qu'elle ait fait l'objet dans le même temps de nombreuses critiques³⁷. Le processus de tradition est une affaire de reconstruction historique impliquant des hypothèses fréquemment remises en cause par d'autres spécialistes de la critique. L'esquisse d'un développement continu de la tradition implique aussi l'emploi du matériau inter-testamentaire, non canonique. A cet égard, il s'agit-là d'une approche plus historique que canonique. De plus, quand la révélation se situe dans le processus entier de l'histoire de la tradition, il n'est pas toujours évident de voir où la foi chrétienne doit trouver sa norme. Malgré ces critiques, cette approche a beaucoup de valeur, car elle comble le vide existant entre la connaissance de l'Ancien Testament et celle du Nouveau Testament.

A cet égard, il est aussi significatif de relever l'engouement, dans les années quatre-vingt, pour des monographies sur des thèmes bibliques particuliers, qui s'inspirent tout à la fois de l'Ancien

³⁴ H. Gese, *Essays on Biblical Theology*, Minneapolis, Augsburg, 1981, p. 15.

³⁵ H. Gese, « Wisdom, Son of Man and the Origins of Christology : The Consistent Development of Biblical Theology », *HBT* 3, 1981, pp. 23-57. Voir aussi *Vom Sinai zum Zion : alttestamentliche Beiträge zum biblischen Theologie*, Munich, Kaiser, 1977.

³⁶ Cf. *Reconciliation, Law and Righteousness*, Philadelphia, Fortress, 1986, pp. 110-133.

³⁷ Cf. H. G. Reventlow, *Problems of Biblical Theology in the Twentieth Century*, pp. 149-154 ; H. Hübner, « Biblische Theologie und Theologie des Neuen Testaments : Eine programmatische Skizze », *KD* 27, 1981, pp. 3-5. G. F. Hasel se demande s'il s'agit là en fait de théologie biblique ou d'une « théologie de la construction de la tradition » ; cf. « Biblical Theology : Then, Now and Tomorrow », p. 66.

Testament et du Nouveau Testament. On en rencontre dans la collection *Overtures to Biblical Theology* publiée chez Fortress Press, de même que dans *Biblical Encounters*, parue chez Abington. N'ignorant pas la diversité, ces ouvrages tendent à mettre en évidence la continuité des thèmes bibliques tout en présentant le matériau de façon à rencontrer les intérêts du croyant contemporain³⁸. « Les aspirations ainsi que les attentes des croyants, aux dires des éditeurs de la collection *Overtures*, ne permettront pas à la théologie biblique de se voir assigner la seule tâche descriptive. La force grandissante du protestantisme évangélique ainsi que le phénomène en plein développement du catholicisme charismatique ne sont que des rappels du fait que des gens cherchent dans la Bible une source pour un autre système de valeurs. De par son caractère propre et de par la place qu'elle occupe dans notre culture, la Bible ne restera pas facilement une pièce de musée. »³⁹

3.4 *La communauté interprétative*

Ce dont nous venons de parler va de pair avec une autre tendance, qui a pris passablement d'importance ces dernières années. De tout temps, certains spécialistes du donné biblique ont tenté de combler le fossé existant entre l'étude académique de la Bible et son application pratique dans la vie de l'Eglise, même si leurs voix ont été la plupart du temps étouffées dans un monde de spécialisation académique croissante. De plus en plus de biblistes reconnaissent maintenant, bien que tardivement, leur responsabilité envers la communauté des croyants. Une des critiques majeures faites à l'approche historico-critique de la Bible concerne la manière dont elle a tenté de séparer l'Écriture de la vie et du travail de l'Eglise, la communauté à qui appartient la Bible. Des types variés « de réponse du lecteur à la critique » ont souligné le rôle du lecteur dans l'interprétation du texte. Dans la pensée de Stanley E. Fish, les textes n'acquièrent un sens qu'en contexte de « communauté interprétative »⁴⁰. Il est maintenant clair que la « communauté interprétative » propre à la Bible, c'est l'Eglise, la communauté qui accepte la Bible comme ses Écritures canoniques. La Bible est interprétée en adéquation

³⁸ Cf. W. Brueggemann, *The Land, Overtures to Biblical Theology 1*, Philadelphia, Fortress, 1977 ; E.S. Gerstenberger et W. Schrage, *Suffering*, Biblical Encounters Series, Nashville, Abingdon, 1980.

³⁹ W. Brueggemann, *op. cit.*, p. x.

⁴⁰ S. E. Fish, *Is There a Text in This Class ? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, Harvard University Press, 1980, pp. 171s.

maximale avec son intention canonique si elle est lue en tant que Parole de Dieu par le peuple de Dieu, et non si elle est disséquée par les critiques historiques. C'est l'Eglise qui constitue le véritable lectorat de la Bible⁴¹, même si elle doit constamment examiner sa foi et sa vie à la lumière de la Parole de Dieu véhiculée par l'Écriture⁴².

L'Eglise n'a jamais cessé d'utiliser la Bible dans son élaboration continue de la théologie dogmatique, dans son face-à-face avec les questions d'éthique contemporaine, dans son culte (cf. l'utilisation croissante d'un lectionnaire pour les lectures de l'Ancien Testament, des épîtres et des évangiles), dans d'innombrables sermons hebdomadaires, dans des groupes d'étude biblique, etc. Tout cela va forcément de pair avec un certain type de théologie biblique, ou alors au moins avec une compréhension provisoire de Dieu dans sa relation au monde et à l'humanité telle qu'elle est contenue dans les écritures tout à la fois de l'Ancien et du Nouveau Testament. Alors que des millions de chrétiens se battent pour obtenir une forme plus satisfaisante de théologie biblique, il est quelque peu ridicule qu'un nombre encore considérable de biblistes continuent de nier son existence⁴³.

C'est dans un tel contexte que W. Wink déclare, de façon peut-être exagérément dramatique, que « la critique historique de la Bible est une faillite ». Il ne veut pas dire par là que l'approche historique est sans valeur : « La critique biblique n'est pas en faillite parce qu'elle est à cours de choses à dire ou à cours de nouveaux terrains à explorer ; elle est en faillite uniquement parce qu'elle est incapable de réaliser ce que

⁴¹ P. D. Hanson, « The Responsibility of Biblical Theology to the Community of Faith », *TT* 37, 1980, pp. 39-50, souligne que le texte biblique et la vie contemporaine de la communauté de foi forment les deux pôles du processus interprétatif. Cf. S. Schneider, « Church and biblical Scholarship in Dialogue », *TT* 42, 1985, pp. 353-358.

⁴² Cf. G. Siegwalt, « La théologie biblique : concept et réalisation », *ETR* 54, 1979, p. 400. « La théologie biblique ne peut être qu'une science ecclésiale. Elle est au service de l'édification de l'Eglise, et elle a une fonction critique vis-à-vis de l'Eglise. »

⁴³ Voir S. Wagner, « Zur Frage nach der Möglichkeit einer biblischen Theologie », *TL* 113, 1988, p. 163 : « Les prédicateurs impliqués dans un travail de paroisse sont ainsi contraints, à cause des besoins pastoraux, de pratiquer une « théologie biblique », sans considération pour le fait qu'elle puisse avoir été ou non pensée. Ils ont conscience de cela et ils le pratiquent tel quel, sans aide effective de la part de la théologie académique ». Cf. aussi B. S. Childs, « Some Reflections on the Search for a Biblical Theology », *HBT* 4:1, 1982, particulièrement p. 8.

la plupart de ses spécialistes considèrent comme son but : interpréter les Ecritures de façon à ce que le passé devienne vivant et illumine notre présent de nouvelles possibilités pour notre transformation personnelle et sociale. »⁴⁴

3.5 L'approche canonique

La démarche la plus significative de toutes pour l'avenir de la théologie biblique, c'est le développement de « l'approche canonique » de l'écriture. On l'associe surtout au nom de Brevard Childs qui affirme que le vrai contexte de la théologie biblique nous est fourni par la forme canonique finale des écrits de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament. D'après Childs, « La forme finale du texte biblique signifie qu'elle seule témoigne de l'histoire entière de la révélation »⁴⁵. Les propositions de Childs ouvrent une nouvelle direction pour la théologie biblique ; on les trouve énoncées pour la première fois dans *Biblical Theology in Crisis*, puis dans un commentaire sur l'Exode, dans des introductions à la fois à l'Ancien et au Nouveau Testament et en particulier, plus récemment, dans un volume sur la théologie de l'Ancien Testament⁴⁶. Quelques critiques ont été alarmés par ce qu'ils considéraient comme un déni de l'approche historico-critique⁴⁷ ; par ailleurs, la relation entre les approches historique et canonique a peut-être encore besoin de quelques clarifications complémentaires. Jusqu'à ce jour, le travail de Childs est resté conforme à la séparation habituelle entre Ancien et Nouveau Testament et n'a pas avancé en direction d'une théologie véritablement « biblique », mais sa démarche peut y mener⁴⁸.

⁴⁴ W. Wink, *The Bible in Human Transformation : Toward a New Paradigm for Biblical Study*, Philadelphia, Fortress, 1973, pp. 1 et 2.

⁴⁵ B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, Fortress, 1979, p. 40. Voir le débat lancé par S. Fowl, « The Canonical Approach of Brevard Childs », *ET* 96, 1985, pp. 173-176, où il compare Childs à Gadamer en relevant leur insistance commune sur la nécessité d'interpréter un texte à l'intérieur d'une tradition.

⁴⁶ B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Londres, SCM, 1985.

⁴⁷ Voir par exemple les critiques de Birch, Knight, Mays, Polk et Sanders, et la réponse de B. S. Childs dans *HBT* 2, 1980, pp. 113-211. Voir aussi S. Wagner, « Zur Frage nach der Möglichkeit einer biblischen Theologie », p. 65.

⁴⁸ *Old Testament Theology in a Canonical Context*, malgré quelques essais timides visant à lier certains thèmes de l'Ancien Testament avec le Nouveau Testament, reste surtout une théologie de l'Ancien Testament dans le contexte

4. Une nouvelle approche de la théologie biblique

Il nous faut maintenant soigneusement examiner, et évaluer de façon critique, chacune de ces nouvelles tendances. On peut néanmoins suggérer qu'il existe une certaine convergence dans les tendances contemporaines. Elles rendent possible une nouvelle approche de la théologie biblique.

4.1 Une théologie biblique intermédiaire

Depuis l'avènement de la conscience historique moderne, il ne peut être question de revenir à une « théologie biblique intégrée » précritique. Par ailleurs, la recherche d'une « théologie biblique totalement indépendante » (distincte d'une histoire des Israélites ou de la religion chrétienne primitive) a prouvé son caractère infructueux. L'approche la plus prometteuse est celle qui voit la théologie biblique comme une discipline qui fasse office de pont⁴⁹ entre l'étude historique (et littéraire) de l'Écriture d'un côté et son emploi par l'Église en théologie dogmatique (et dans les domaines y afférant) de l'autre. Voilà ce que l'on peut appeler une « théologie intermédiaire ».

Il n'est nullement question de se passer ici de l'approche historico-critique (même s'il faut poser la question de ses présupposés). La critique historique peut être de grande valeur, car elle éclaire « l'horizon du texte ». Les questions de paternité d'un texte, de dates, etc. doivent être fondées sur un examen critique de tous les témoignages. Il n'y a pas de chemins de traverse qui permettraient de s'épargner l'exégèse des textes bibliques. L'étude de la Bible, livre par livre et auteur par auteur, est une tâche légitime et nécessaire. Une telle démarche sera parfaitement assumée et acceptée par la théologie biblique intermédiaire. Une fois tout le travail d'analyse accompli, il reste la possibilité et bien sûr la nécessité de tenter une certaine synthèse du donné biblique. C'est cet aspect-là qui est fortement souligné par E. A. Martens, quand il définit la théologie biblique

du canon de l'Ancien Testament, plutôt que théologie de l'Ancien Testament dans le contexte du canon biblique.

⁴⁹ A propos de la métaphore du « pont », voir G. Goldsworthy, *Gospel and Kingdom: A Christian Interpretation of the Old Testament*, Exeter, Paternoster, 1981, p. 43. Ce que R. P. Knierim dit de la théologie de l'Ancien Testament est également applicable à la théologie biblique : « Il s'agit d'une étape intermédiaire indispensable et distincte entre l'exégèse et la théologie systématique ou l'herméneutique » (*HBT* 6:1, 1984, « The Task of Old Testament Theology », p. 47).

comme « l'approche de l'Écriture qui essaie de voir le matériau biblique de manière globale et de décrire cette globalité ou cette synthèse en catégories bibliques. La théologie biblique essaie de saisir tout le message biblique et d'arriver à une cohérence intelligible du tout malgré la grande diversité des parties. Autrement dit : la théologie biblique examine les thèmes présentés dans l'Écriture et définit leurs interrelations. La théologie biblique est une tentative d'arriver au cœur théologique de la Bible »⁵⁰.

D'une certaine manière, la théologie biblique essaie encore d'éclairer « l'horizon du texte », dans toute sa plénitude et sa complexité, tout en restant dans le contexte du canon biblique entier. Il serait naïf de penser pouvoir accomplir cette tâche de manière neutre ou objective. La théologie biblique fait inmanquablement partie du processus herméneutique et se trouve impliquée dans le mouvement vers la « fusion des horizons ». On ne prétend pas là être purement descriptif ou objectif. Ces présupposés fondés sur une démarche de foi impliquent que l'on croit que la Bible renferme une révélation divine, que la Parole de Dieu dans l'Écriture constitue la norme de la foi et de la vie chrétiennes et que le matériau bigarré de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament peut, d'une certaine manière, être mis en relation avec le plan et le but du Dieu unique de toute la Bible. Une telle théologie biblique se situe quelque part entre ce que la Bible « signifie » et ce qu'elle « signifie ». Elle cherche à mettre les résultats de l'exégèse spécialisée à la portée de ceux qui cherchent à s'appropriier et à mettre en pratique la Parole de Dieu véhiculée par l'Écriture, avec, en point de mire, la foi et la vie de l'Église aujourd'hui⁵¹.

Il est intéressant de relever que J.-P. Gabler, dans sa déclaration de 1787, inclut dans ses propositions ce qui peut être désigné comme une forme de « théologie biblique intermédiaire »⁵². Il est bien entendu

⁵⁰ E. A. Martens, « Tackling Old Testament Theology », *JETS* 20, 1977, pp. 123-132.

⁵¹ Cf. l'appel d'E. Jacob pour un dialogue entre la théologie biblique et la dogmatique : « Possibilités et limites d'une théologie biblique », *RHPR* 46, 1966, p. 117 ; voir aussi P. Pokorny, « Probleme biblischer Theologie », *TL* 106, 1981, p. 1. H. Seebass qui définit la théologie biblique comme la théologie contenue dans la Bible, met en avant qu'elle ne peut être entreprise qu'en relation avec les défis lancés à l'Église chrétienne aujourd'hui : *Der Gott der ganzen Bibel*, Fribourg, Herder, 1982, pp. 7-27.

⁵² Cf. A. W. Walker-Jones, « The Role of Theological Imagination in Biblical Theology », *HBT* 11:1, 1989, pp. 75-78. Il relève que l'intérêt principal de Gabler portait non pas sur l'histoire de la religion mais sur la théologie et sur l'Église.

qu'il n'est nulle part écrit que la théologie biblique doit être ce que J.-P. Gabler voulait qu'elle fût ! Gabler se définissait lui-même comme un de « ceux qui vouent un respect profond à la foi sacrée du christianisme », qui « professent d'une seule voix que les livres sacrés, particulièrement le Nouveau Testament, sont une source limpide d'où l'on tire toute connaissance véridique de la religion chrétienne »⁵³. Gabler distinguait non pas deux mais trois étapes dans l'usage chrétien des « livres sacrés ». Les deux premières, il les plaça sous le chapitre : « Théologie biblique », bien qu'il fit plus tard une distinction entre elles en « véritable (*wahre*) théologie biblique » et en « pure (*reine*) théologie biblique »⁵⁴. La première étape vise l'étude historique de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament, des différents auteurs et des périodes respectives. La deuxième étape consistait « en une comparaison sobre et minutieuse des différentes parties attribuées à chaque Testament » (p. 190), le but étant de distinguer les opinions « qui ont trait au testament immuable de la doctrine chrétienne et qui, par conséquent, sont en rapport direct avec nous », de celles qui « s'adressent aux hommes d'une époque ou d'un testament en particulier » (p. 191). En d'autres termes, cette partie de la théologie biblique n'était pas uniquement descriptive, mais à coup sûr interprétative ; elle sélectionnait les vérités universelles et immuables de la Bible. Celles-ci devaient être « soigneusement rassemblées », « assimilées comme il convient » et « prudemment comparées entre elles » (p. 191). Cette accumulation de matériau montrerait alors « avec des mots non ambigus la forme de la foi vraiment divine » (p. 192) et son résultat serait « une théologie biblique au sens strict du terme » (p. 192). Cette « théologie biblique pure » sera ensuite utilisée par les dogmaticiens et mise en relation avec la pensée du monde contemporain.

Cette « théologie biblique pure » devient, de cette manière, une discipline intermédiaire disposant d'un lieu entre la forme exclusivement historique et descriptive de la théologie biblique et la théologie dogmatique qui, elle, est exclusivement normative. Les propositions de Gabler étaient si étroitement liées à ses présupposés rationalistes que, dans les faits, la deuxième étape était ignorée et Gabler se vit de plus en plus cité comme le défenseur d'une séparation

⁵³ J. Sandsys-Wunsch et L. Eldredge, *op. cit.*, p. 179s.

⁵⁴ J. Sandsys-Wunsch et L. Eldredge, *op. cit.*, p. 157, note 1. Dans ce paragraphe, les numéros des pages entre parenthèses font référence à la traduction faite par Sandsys-Wunsch et Eldredge du discours de Gabler. Cf. le débat in J. H. Hayes et F. C. Prussner, *op. cit.*, pp. 62-65.

complète des théologies historique et dogmatique, descriptive et normative. L'approche rationaliste de Gabler est tout a fait inacceptable, car elle réduit le donné biblique à des vérités universelles et intemporelles, en négligeant de prendre en compte la nature de la révélation dans l'histoire. Une telle démarche élimine en fait une quantité non négligeable de données bibliques, en les qualifiant de non adéquates pour le croyant moderne. Dans le même temps, Gabler limite sévèrement le champ d'activité laissé à Dieu dans la nature et l'histoire. Néanmoins, nous suggérons ici de reprendre à nouveau frais un aspect de la proposition de Gabler, à savoir la position intermédiaire accordée à la théologie biblique : entre l'étude historique et dogmatique. Pour cela nous emploierons une nouvelle méthodologie.

4.2 Une théologie biblique canonique

Ce qui a fait sortir de l'impasse l'exégèse biblique contemporaine, c'est la reconnaissance de l'importance centrale du canon biblique pour la théologie biblique. La théologie biblique est une théologie canonique. Les études littéraires, comme nous l'avons relevé, ont apporté leur contribution en attirant notre attention sur le texte canonique. Ce sont toutefois les propositions de B. Childs qui ont eu le plus d'impact. La théologie biblique est une théologie canonique de trois manières.

4.2.1 La théologie biblique est une théologie canonique, car *elle s'attache à l'Ancien Testament et au Nouveau Testament conjointement*. Récemment, le débat en Allemagne s'est concentré autour de la question d'une *gesamtbiblische Theologie* (une théologie du tout biblique), une expression utilisée pour indiquer que, ce que l'on souhaite, ce n'est pas une théologie de l'Ancien Testament plus une théologie du Nouveau Testament, mais une théologie qui embrasse les deux testaments⁵⁵.

Ici, il faut signaler deux exigences inséparables.

D'une part, une théologie biblique canonique doit chercher à rendre pleine justice à l'Ancien Testament. Bien trop souvent, la

⁵⁵ Sur cette affirmation voir P. Höfken, *op. cit.*, p. 13 ; de même H. Hübner, « Biblische Theologie und Theologie des Neuen Testaments », p. 2. Hübner, lui, pense cependant « qu'actuellement au moins il n'est pas question de mettre sur pied un concept d'ensemble dans lequel l'Ancien Testament et le Nouveau Testament – dans leurs affirmations centrales qui diffèrent – seraient présentés de manière convaincante en tant que tout théologique » (p. 8).

séparation de la théologie biblique en théologie de l'Ancien Testament et en théologie du Nouveau Testament a signifié une mise à l'écart ou une dépréciation de l'Ancien Testament. Une théologie biblique renouvelée peut jouer un rôle majeur en dépassant ce travers. S. Terrien a même déclaré : « Pour la première fois dans l'histoire de l'Eglise, l'Ancien Testament commence à recevoir une place adéquate et les formes modernes de marcionisme sont enfin rejetées en tant qu'anti-sémitisme théologique. »⁵⁶ Terrien a lui-même ouvert la voie avec son ouvrage *The Elusive Presence*, qui représente le premier essai majeur d'un spécialiste pour rédiger une théologie vraiment biblique embrassant à la fois l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, et ce depuis plus d'un siècle⁵⁷. Horst Seebass, spécialiste de l'Ancien Testament, d'origine allemande, l'a suivi avec un travail similaire *Der Gott der ganzen Bibel (Le Dieu de la Bible entière)*⁵⁸. Ce qui caractérise ces deux travaux, c'est une présentation bienveillante de l'Ancien Testament.

D'autre part, en matière de théologie biblique canonique, l'Ancien Testament ne peut être perçu pour lui-même, mais seulement à partir d'une perspective qui fait fond sur le canon chrétien dans sa totalité. Cela a pour conséquence que « la théologie de l'Ancien Testament », en tant que partie de la théologie biblique, doit être une discipline chrétienne. Il est clair que ce que les chrétiens appellent « l'Ancien Testament », constitue aussi l'Ecriture propre au judaïsme. On a souvent relevé le peu et même le manque d'intérêt des juifs pour la théologie biblique. Si cela vient en partie d'un accident historique⁵⁹, il ne faut pas négliger non plus la nature du judaïsme, plus intéressé par l'orthopraxie que par l'orthodoxie. Le judaïsme ne s'est pas intéressé à la systématisation de la foi et, pour lui, la relation du Tanakh au Talmud et au Midrash est assez différente de la relation entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament⁶⁰. Quoi qu'il en soit, il pourrait

⁵⁶ S. Terrien, « The Play of Wisdom ; Turning Point in Biblical Theology », *HBT* 3, 1981, p. 125.

⁵⁷ S. Terrien, *The Elusive Presence : The Heart of Biblical Theology*, San Francisco, Harper and Row, 1978.

⁵⁸ H. Seebass, *op. cit.*

⁵⁹ Voir W. E. Lemke, « Is Old Testament Theology An Essentially Christian Theological Discipline ? », *HBT* 11:1, 1989, p. 60.

⁶⁰ Cf. M. Tsevat, « Theology of the Old Testament – A Jewish View », *HBT* 8:2, 1986, p. 36s ; J. D. Levenson, « Why the Jews Are Not Interested in Biblical Theology », in J. Neusner et alii (éd.), *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, Philadelphia, Fortress, 1987 ; W.E. Lemke, *op. cit.*

tout à fait y avoir une théologie juive des Ecritures hébraïques, mais cela ne pourrait, par définition, être une théologie de l'Ancien Testament ou même une théologie biblique. Il serait plus judicieux de l'appeler « théologie du Tanakh »⁶¹ ; ses présupposés seraient bien entendu différents de ceux de la théologie de l'Ancien Testament⁶². Les disciplines de la théologie du Tanakh et de la théologie de l'Ancien Testament ou de la théologie biblique pourraient avoir une existence parallèle, engager un dialogue et apprendre l'une de l'autre ; elles ne pourraient par contre jamais se fondre l'une dans l'autre⁶³.

Plusieurs théologiens ont récemment remis en question la théorie faisant de la théologie de l'Ancien Testament une discipline chrétienne. J. L. Mc Kenzie déclare avoir écrit sa théologie de l'Ancien Testament « comme si le Nouveau Testament n'existait pas »⁶⁴. R. P. Knierim, quant à lui, a appelé à « s'attacher à l'Ancien Testament dans ce qu'il a de spécifique »⁶⁵ et R. Rendtorff a prétendu « que nous devrions examiner la théologie de la Bible des Hébreux indépendamment de tout développement religieux ultérieur, qu'il soit chrétien ou juif »⁶⁶. Ces théologiens sont en réaction contre une fausse « christianisation » de l'Ancien Testament et font preuve d'un désir louable de faire entendre la voix authentique de l'Ancien Testament. Une telle démarche revêt toute sa pertinence au niveau de l'étude historique de l'Ancien Testament, mais une théologie biblique canonique, comme nous la définissons ici, s'attache à l'Ancien Testament en relation avec le Nouveau Testament et considère les deux comme deux parties de l'Ecriture canonique, ce qui par conséquent implique inévitablement des présupposés chrétiens. Notre souhait dans

⁶¹ Cf. M. Goshen-Gottstein, « Tanakh Theology : The Religion of The Old Testament and the Place of Jewish Biblical Theology », in P. D. Miller et alii (éd.), *Ancient Israelite Religion*, Philadelphia, Fortress, 1987, pp. 617-644.

⁶² Cf. P. Pokorny, « Probleme biblischer Theologie », p. 4s ; P. Höffken, *op. cit.*, p. 17.

⁶³ Malgré l'article cité plus haut, J. D. Levenson dans son *Sinai and Zion* (Minneapolis, Winston, 1985) a écrit une étude importante portant sur deux thèmes majeurs des Ecritures hébraïques, ce qui en fait est une forme de théologie du Tanakh ! S'étant inspiré du travail de théologiens chrétiens et juifs, il espère par là que son étude puisse aider les chrétiens à entendre « des nuances que renferme sa propre tradition » (p. 12).

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 319.

⁶⁵ R. P. Knierim, *op. cit.*, p. 52.

⁶⁶ R. Rendtorff, « Must « Biblical Theology » Be Christian Theology ? », *Bible Review* 4, 1988, p. 42.

toute cette réflexion, c'est que la théologie biblique puisse à la fois rendre justice à une étude historique de l'Ancien Testament et soutenir que, dans le contexte du canon, le Nouveau Testament en est sa continuation et son accomplissement.

G. F. Hasel affirme que « la théologie biblique doit intégrer la théologie de l'Ancien Testament et celle du Nouveau Testament de manière dynamique, en dépassant la juxtaposition actuelle »⁶⁷. On rend compte ainsi d'un intérêt majeur de la théologie biblique pour la compréhension de la relation théologique entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, une question avec laquelle l'Eglise a été aux prises, non seulement lors de la période historico-critique, mais aussi tout au long de l'époque de la « théologie biblique intégrée »⁶⁸.

4.2.2 La théologie biblique est une théologie canonique parce qu'elle est fondée essentiellement sur la forme canonique finale de l'Écriture. « Essentiellement » est un terme important. En tant que discipline qui fait le pont entre deux autres, une théologie biblique intermédiaire fonde ses présupposés et se construit sur l'étude historique (et littéraire) des livres et des auteurs particuliers. Mais elle part de là pour reconnaître que ce que l'Eglise a toujours accepté comme canonique est en fait la forme finale du texte. L'Eglise n'a pas canonisé J, E, D, ou P ni Q, ni le proto-Luc. Ce qui est significatif à propos du livre d'Amos, c'est qu'il n'a pas été accepté dans le canon sans « l'annexe de l'espoir », de même que Jean n'a pas été accepté uniquement sous la forme de la « rédaction ecclésiastique » (si l'on en croit l'hypothèse). Un livre peut avoir un sens par lui-même et dans son contexte historique original. Placé au sein du canon, il acquiert un renouveau de signification et c'est bien de cette signification canonique plus large dont la théologie biblique doit essentiellement s'occuper.

⁶⁷ G. F. Hasel, « Biblical Theology : Then, Now and Tomorrow », p. 74. Cf. G. Siegwalt, « La théologie biblique ; concept et réalisation », p. 409 : « La théologie biblique bien comprise ne se limite pas à l'Ancien ou au Nouveau Testament, mais elle les voit dans leur ensemble » ; R. de Vaux, « A propos de la Théologie Biblique », ZAW 68, 1956, p. 227 : « Ainsi, pour le savant chrétien qui travaille à la lumière de sa foi, il n'y a pas une théologie de l'Ancien Testament séparée d'une théologie du Nouveau Testament, il n'y a qu'une théologie biblique, fondée sur les deux Testaments qui contiennent tous les deux la Parole de Dieu. »

⁶⁸ Cf. G. Ebeling, « The Meaning of « Biblical » Theology », p. 96 : « En matière de « théologie biblique », le théologien qui se voue spécialement à l'étude des liens entre l'Ancien et le Nouveau Testament doit rendre compte de sa compréhension de la Bible en tant qu'entité propre. »

4.2.3 La théologie biblique est une théologie canonique en ce qu'elle s'attache à prendre en main l'éventail complet des matériaux canoniques, ce qui signifie aussi une opposition résolue à toute forme de « canon dans le canon ». Depuis l'aurore de la chrétienté, on rencontre des partisans d'une interprétation sélective de l'Écriture, interprétation qui met en valeur certains passages plus appropriés et qui confère moins d'importance à des portions de l'Écriture qui ne s'accordent pas avec l'option théologique choisie. Une telle approche est séduisante, car elle ouvre la voie à une gestion de la diversité de l'Écriture et fait ainsi naître une interprétation plus unifiée de ladite Écriture.

Ainsi, déjà au II^e siècle, Marcion rejetait non seulement l'Ancien Testament mais n'acceptait que l'évangile de Luc et dix des lettres de Paul (et ce uniquement dans une version éditée et expurgée par ses soins). Le canon de Marcion était autrement plus compact et cohérent que celui que l'Église a finalement reconnu ; cependant il est hautement significatif que l'Église ait fermement rejeté un « canon dans le canon » drastique et ait opté pour une sélection sur des bases beaucoup plus larges, intégrant une diversité considérablement plus grande que celle que Marcion était prêt à accepter.

On peut dire de Luther qu'il a produit son propre « canon dans le canon » de par sa mise en avant des livres du Nouveau Testament « qui montrent le Christ », des écrits qui sont en conformité avec son principe herméneutique de la « justification par la foi ». Ici aussi, l'unité est acquise au prix de la dévaluation du statut canonique de livres tels que l'épître aux Hébreux, Jacques, Jude et l'Apocalypse. On peut facilement percevoir les échos d'une telle option dans la valorisation de Paul et de Jean – ceci à l'exclusion de fait des autres livres et auteurs du Nouveau Testament – que renferme la *Theologie des Neuen Testaments* de R. Bultmann⁶⁹. Les théologiens libéraux ont produit un « canon dans le canon » quelque peu différent. Ils ont fait de

⁶⁹ Il est utile de relever que Bultmann n'utilise le terme de « théologie » que dans les paragraphes traitant de Paul et de Jean ; « Le message de Jésus », « Le kerygme de l'Église primitive » et « Le kerygme de l'Église hellénistique en dehors de Paul », tous ces paragraphes sont placés dans le chapitre « Présuppositions et motifs de la théologie du Nouveau Testament », alors qu'il est traité de tous les livres restant sous la rubrique suivante : « Développement vers l'Église ancienne », incluant une subdivision sur « Le développement de la doctrine » (*Die Entwicklung der Lehre*). Dans sa *New Testament Theology* (Grand Rapids, Zondervan, 1986, p. 9), L. Morris souligne que pour Bultmann une bonne part du Nouveau Testament n'est pas de la théologie, alors que chez Paul et Jean nous trouvons deux théologies.

l'enseignement du Jésus historique (redécouvert et reconstruit) leur clef herméneutique au détriment de Paul et des écrits plus tardifs du Nouveau Testament qui, pour eux, représentaient une « mise en perspective théologique » et une « hellénisation » progressives du message simple de Jésus. A l'inverse de ces démarches, les partisans de la théologie biblique canonique doivent faire tous les efforts possibles pour rendre justice au matériau biblique dans sa totalité. Tout naturellement, il importe de se soucier de trouver un ou des principes qui apporteront de la cohérence à la grande masse du donné biblique ; cependant il faut malgré tout résister à la tentation de vouloir trouver un raccourci au travers de la sélection d'un « canon dans le canon ». Citons P. D. Hansen : « Nous plaidons en faveur d'une ouverture à la totalité du message de l'Écriture par crainte d'être tenté de sélectionner uniquement ce qui renforce nos vues présentes et d'exclure toute possibilité de les étendre »⁷⁰.

En conséquence de ce que nous venons de développer, il est tout à fait souhaitable – et c'est peu dire – d'inclure dans le cadre de la théologie biblique canonique un débat sur les bases biblico-théologiques de l'éthique. Le donné biblique lui-même propose un lien extrêmement fort entre la foi et la vie ; une éthique biblique est une éthique théologique. A quelques exceptions près, l'éthique biblique fut jusqu'à tout récemment un domaine tristement négligé par les spécialistes de la Bible. De façon significative, une des raisons invoquées à l'échec du soi-disant « mouvement de la théologie biblique », est ce sentiment qu'il n'avait aucune pertinence face aux crises des années soixante⁷¹. B. S. Childs s'est battu pour que les exégètes travaillent les questions-clefs d'aujourd'hui, à savoir les relations entre homme et femme, la théologie de la libération, la création et l'écologie, le mariage et la famille⁷². Le débat actuel sur les problèmes contemporains d'éthique appartient à cette sphère de l'éthique chrétienne qui se devra de prendre en considération non seulement l'évidence biblique mais aussi tous les facteurs significatifs de la situation contemporaine. Au vu de sa position intermédiaire entre l'étude historique de l'Écriture et la réflexion théologique moderne, la

⁷⁰ P. D. Hanson, *The Diversity of Scripture : Trajectories in the Confessional Heritage*, Philadelphia, Fortress, 1982, p. 4.

⁷¹ Voir J. D. Smart, *The Past, Present and Future of Biblical Theology*, p. 131s. Cf. de même B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, au chapitre 7.

⁷² B. S. Childs, « Some Reflections on the Search for a Biblical Theology », p. 9.

théologie biblique canonique devra promouvoir les bases bibliques qui permettront la prise de décisions éthiques.

4.3 Une théologie biblique élaborée en équipe

Avouons-le : nombreux sont aujourd'hui les biblistes qui regardent le type de théologie biblique ébauché ici comme une entreprise tout à fait mal orientée et par conséquent totalement impossible à réaliser. D'autres manifestent des réserves, non pas tant sur le principe, mais sur une base plutôt pratique : une telle entreprise est de loin au-delà de la compétence d'un seul individu dans un monde où la spécialisation académique va toujours croissant⁷³. Il est fort probable que la théologie biblique doive de plus en plus devenir une aventure collective plutôt qu'un travail individuel⁷⁴.

Une véritable théologie biblique aurait sans aucun doute beaucoup à gagner d'une coopération entre spécialistes de l'Ancien et du Nouveau Testament⁷⁵. Il est certain qu'il faut trouver des lieux qui permettent de surmonter l'hyperspécialisation malsaine qui considère les études de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament comme des disciplines entièrement distinctes, chacune allant son propre chemin. La coopération entre un H. Gese et un P. Stuhlmacher nous donne l'exemple de spécialistes de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament qui dynamisent et enrichissent leurs travaux réciproques.

Il peut y avoir une autre forme de coopération, celle entre dogmaticiens et biblistes⁷⁶. Si la théologie biblique est une discipline-

⁷³ Cf. H. Hübner, « Biblische Theologie und Theologie des Neuen Testaments », p. 6 : « Au vu de la complexité des disciplines qui s'attachent à l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament, acquérir la maîtrise de ces deux domaines et être en mesure de risquer la rédaction d'une théologie embrassant les deux Testaments dépasse la compétence de toute démarche exégétique individuelle. »

⁷⁴ Cf. B. A. Meyer, « Critical Realism and Biblical Theology », in *Critical Realism in the New Testament*, Allison Park, Pickwick, 1989, p. 208. Il affirme que toute démarche de théologie biblique « présuppose un effort de collaboration très important entre spécialistes ».

⁷⁵ Cf. G. Ebeling, « The Meaning of « Biblical Theology » », p. 96. Dans la pratique, les études en théologie biblique (couvrant les deux Testaments) ont plus souvent été le fait de théologiens de l'Ancien Testament que de théologiens du Nouveau Testament.

⁷⁶ Cf. S. Wagner, « Zur Frage nach der Möglichkeit einer biblischen Theologie », p. 163 ; D. Jodock, « The Reciprocity Between Scripture and Theology ; The Role of Scripture in Contemporary Theological Reflection », *Int* 44, 1990, pp. 369-382.

charnière qui relie entre elles les études bibliques historiques et la théologie dogmatique ainsi que ses champs d'application, alors elle pourrait charrier un trafic considérable et ce dans les deux sens ! Il est d'ailleurs symptomatique de relever que la maison d'édition S.P.C.K. a lancé récemment une nouvelle série : « *Les fondements bibliques en théologie* », des ouvrages écrits conjointement par des spécialistes du biblique et de la dogmatique⁷⁷.

Il est aussi significatif de relever la coopération croissante entre biblistes issus d'arrière-plans dénominationnels et confessionnels différents⁷⁸. Pour les théologiens, la théologie biblique représente un défi persistant à prendre à bras-le-corps la totalité de la vérité biblique en l'affranchissant des œillères de leurs propres traditions. On peut rappeler l'assertion suivante : le protestantisme est la religion de Paul, le catholicisme romain la religion de Pierre et l'orthodoxie celle de Jean. Une telle déclaration relève un fait intéressant : l'étude de la théologie de la Bible est facilement limitée par les perspectives tronquées que les théologiens des différentes traditions chrétiennes apportent à leur labeur.

Un des développements les plus significatifs du XX^e siècle a été le changement d'attitude de l'Eglise catholique romaine face à l'étude des Ecritures. Les catholiques romains ont pu ainsi entrer de plein pied dans le débat biblique. Le changement d'attitude des évangéliques conservateurs a été tout aussi important ; il a eu pour conséquence un niveau de compétence toujours plus grand et une volonté d'entrer en dialogue avec le monde spécialisé de l'étude de la Bible. Les contributions de l'orthodoxie orientale ont été sur ce terrain moins nombreuses ; il n'en demeure pas moins qu'elles sont les bienvenues⁷⁹.

4.4 Une théologie biblique structurée

La théologie biblique est-elle une activité ou un genre littéraire ? Est-ce une dimension de l'exégèse, de l'étude de livres particuliers ou de thèmes, ou alors doit-on constituer des volumes portant le titre de

⁷⁷ Voir le premier volume de J. G. D. Dunn et J. P. Mackay, *New Testament Theology in Dialogue*, Londres, SPCK, 1987.

⁷⁸ Cf. E. Jacob, « Possibilités et limites d'une théologie biblique », p. 129s ; P. S. Watson, « The Nature and Function of Biblical Theology », *ET* 73, 1961-1962, p. 200.

⁷⁹ Concernant l'exégèse orthodoxe de la Bible, voir les publications de la maison d'édition du Séminaire de St Vladimir et plus spécialement G. Cronk, *The Message of the Bible : An Orthodox Christian Perspective*, Crestwood, N.Y., St. Vladimir's Seminary Press, 1982.

« théologie biblique » ? Le premier terme de l'alternative ne manque pas de défenseurs. H. H. Schmidt, par exemple, ne considère pas du tout la théologie biblique comme un sujet séparé mais plutôt comme « une tâche confiée à toutes les disciplines théologiques »⁸⁰. Pour B. C. Ollenberger, la théologie biblique est « plus une activité (aidant l'Eglise à s'engager dans une réflexion critique sur sa propre pratique au travers de la lecture auto-critique de son texte canonique) qu'un type de littérature »⁸¹.

A coup sûr, l'exégèse d'un texte peut faire partie de la théologie biblique pour autant que le texte en question soit considéré non pas seulement dans le contexte du livre où il apparaît mais dans le contexte biblique global. L'étude des livres particuliers ne fait pas en elle-même nécessairement partie de la théologie biblique, à moins que cette étude ne soit appréhendée non pas isolément mais dans le contexte canonique global. L'étude de thèmes ou de sujets particuliers menée au travers de l'Ancien et du Nouveau Testament constitue certainement une forme de théologie biblique.

Dans tout cela, il faut néanmoins soulever la question de savoir si la théologie biblique peut se contenter d'une approche fragmentée ou si toutes les études des textes particuliers, des livres et des thèmes, n'impliquent pas – implicitement si ce n'est explicitement – un cadre ou une structure plus large de quelque sorte que ce soit, afin d'appréhender la matière canonique en tant que tout. Est-ce que tout thème ou passage de l'Ancien Testament peut être étudié dans le contexte de la foi chrétienne sans que l'on se pose de question sur la relation qu'il entretient avec les passages et thèmes correspondants dans le Nouveau Testament ? Est-ce qu'une telle démarche n'implique pas inévitablement une plus grande structure pour comprendre la relation entre les testaments ? Est-ce qu'un passage biblique sur une question particulière d'éthique peut être étudié sans qu'il soit mis en relation avec les autres passages bibliques importants sur le même thème ? Tout cela pose inévitablement la question d'un cadre plus large permettant de prendre en compte les questions d'unité et de diversité des Ecritures.

A l'époque de « la théologie biblique intégrée », voilà des questions qui furent d'un enjeu considérable pour l'Eglise (bien qu'il ne nous soit aujourd'hui pas possible de souscrire à toutes les méthodes

⁸⁰ H. H. Schmidt, « Was heisst « Biblische Theologie » ? », p. 49.

⁸¹ B. C. Ollenberger, « Biblical Theology : Situating the Discipline », in J. T. Butler et alii (éd.), *Understanding the Word : Essays in Honor of Bernhard W. Anderson*, Sheffield, JSOT Press, 1985, p. 51.

proposées pour résoudre de tels problèmes). La période de la « théologie biblique indépendante » commença avec l'apparition de « théologies bibliques ». Mais le genre disparut quand on perdit de vue le contexte canonique, et la théologie biblique fut alors considérée comme une discipline purement historique et descriptive. Actuellement, dans la situation nouvelle que l'on connaît, la question qui se pose est la suivante : l'écriture d'une nouvelle sorte de « théologie biblique » peut-elle procurer un « cadre plus large » ou une structure essentielle à la compréhension des péripécies, des livres et des thèmes de la Bible ? Les questions de méthodologie et de structure que comporte une telle proposition sont complexes ; le débat autour de tout cela, nous le réservons à un prochain article. Produire une telle théologie biblique peut sembler une tâche surhumaine. Néanmoins, nous croyons que l'on peut dire qu'il s'agit là du plus grand défi de notre temps lancé aux spécialistes de la Bible.

Aujourd'hui, comme durant les cent-cinquante dernières années, la possibilité même d'une théologie biblique est remise en question par de nombreux spécialistes. Pour beaucoup le concept même de théologie biblique est mort ; mais il est possible qu'il ressuscite... comme il se doit dans le monde biblique.

La deuxième partie, « La structure de la théologie biblique », paraîtra dans le prochain numéro de Hokhma.

Dossier sur la démonologie

L'existence des esprits mauvais et du Diable est une certitude pour les uns, fait sourire les autres et embarrasse le reste !

Comment articuler sur ce sujet une réflexion fidèle à l'Écriture et qui fasse simultanément la part du contexte culturel et religieux où elle a pris naissance – ce qui est une condition de fidélité, d'ailleurs – ? Le dossier que nous présentons au lecteur ne prétend pas épuiser la question, mais mettre en relief les enjeux et présenter une diversité d'opinions. A ce titre, nous sommes reconnaissants à M. le Professeur Jean Ansaldi d'avoir bien voulu nous dire sa pensée, tout en sachant que le comité de Hokhma la publierait sans l'approuver en tous points, et même en entrant modestement en débat avec lui sur ce sujet... brûlant !

LA POSSESSION DEMONIAQUE ET L'EXORCISME DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Par James D. G. Dunn,
chargé de cours à l'Université de Nottingham,
et Graham H. Twelftree*

Depuis l'incontournable travail de D. F. Strauss sur la nature mythique des récits de miracles dans les évangiles¹, la théologie s'est montrée hésitante à l'égard des miracles attribués à Jésus². Les miracles de guérison ont été généralement moins embarrassants, peu de théologiens ayant contesté que certaines personnes aient expérimenté la guérison au travers du ministère de Jésus. Mais faire de ces guérisons des *exorcismes* – expulsions de démons ou d'esprits impurs – a posé des problèmes à ceux qui défendaient une vision scientifique du monde et de la maladie. On a souvent cité Rudolf Bultmann.

« Il est impossible de se servir de la lumière électrique et du télégraphe, de profiter des découvertes médicales et chirurgicales récentes, et en même temps de croire au monde néotestamentaire de démons et d'esprits. »³

* Cet article a été publié en anglais dans *Churchman* 94, pp. 210-225. Traduit avec l'aimable autorisation de la Church Society, Whitefield House, 186 Kenington Park Road, London SE11 4BT par Didier Rochat et Jean-Michel Sordet.

¹ D.F. Strauss, *The life of Jesus Critically Examined*, (1835, réimprimé en 1892), Londres, SCM Press, 1973.

² Dans la recherche du Jésus historique les études qui suivirent se concentrèrent sur l'enseignement de Jésus – les récits de miracles posant trop de difficultés. Voir aussi E. et M.-L. Keller, *Miracles in Dispute : A Continuing Debate* (1968), Londres, SCM Press, 1969).

³ «New Testament and Mythology», dans H. W. Bartsch, éd., *Kerygma and Myth* (Londres, SPCK, 1953), p. 5. Précédemment W. Wrede s'était servi du

La lettre ouverte de Don Cupitt et du Professeur G. W. H. Lampe à l'archevêque, aux évêques et aux membres du Synode général de l'Eglise d'Angleterre en mai 1975 témoigne de la même veine.⁴

Devant de tels assauts, comment les chrétiens devraient-ils traiter les récits d'exorcisme pour être simultanément en accord avec le Nouveau Testament et la science moderne ? Ont-ils une compréhension primitive, pré-scientifique de la maladie incompatible avec les bases théoriques et pratiques de la médecine ? Expérimentent-ils une vision du monde qui demeure valide en elle-même et apporte un important correctif à la conception simpliste d'une vision du monde scientifique et moderne ? Ou est-ce encore autre chose ?

Nous nous arrêterons tout d'abord sur les données fondamentales du Nouveau Testament pour essayer d'évaluer l'historicité de la représentation évangélique du Jésus exorciste. Ensuite nous nous demanderons comment Jésus et les premiers chrétiens comprenaient la « possession démoniaque ». Enfin, nous explorerons la question du sens attribué à l'exorcisme par Jésus et par les auteurs du Nouveau Testament.

1. Jésus l'exorciste

Jésus a sans aucun doute eu la réputation d'être un exorciste efficace. Des treize récits de miracles de l'évangile de Marc, la catégorie la plus répandue est celle des exorcismes. Il y en a quatre : Mc 1,21-28, l'homme possédé d'un esprit impur dans la synagogue à Capharnaüm ; 5,1-20, le démoniaque (Matthieu parle de deux hommes) habité par une légion d'esprits impurs au milieu des tombes de Gérasa ; 7,24-30, la fille de la femme syro-phénicienne possédée par un esprit impur ou un démon ; 9,14-29, le garçon avec un esprit muet, souvent appelé le garçon épileptique. Matthieu et Luc se servent des mêmes histoires (Matthieu omet la première et Luc la troisième). Ils mentionnent aussi Jésus qui chasse un démon d'un homme muet (un démon muet) en Mt 12,22s. et Lc 11,14. Ajoutons le sommaire faisant

caractère (à son sens) indéniablement non-historique d'une connaissance surnaturelle détenue par les démons (tel qu'attesté par les exorcismes des évangiles) comme le point de départ de sa célèbre thèse, *The Messianic Secret* (1901), Cambridge, James Clarke, 1971.

⁴ Réédité dans D. Cupitt, *Explorations in Theology* 6, Londres, SCM Press, 1979) p. 50-54.

référence au ministère d'exorcisme de Jésus en Mc 1,32-34, 39 et 3,11 ; Lc 7,21 et 13,32. La réputation de Jésus exorciste semble bien établie.

Néanmoins, nous devons nous demander si cette réputation était bien fondée sans escamoter la question. En effet, lorsqu'un trait caractéristique du ministère de Jésus trouve des parallèles dans le milieu de son époque, de nombreux spécialistes se montrent réticents à en reconnaître l'historicité⁵, les histoires captivantes et les récits populaires ayant tendance à se cristalliser autour d'une figure connue. Ainsi, on pourrait développer l'argument voulant que, dans un contexte où le pouvoir sur les démons était considéré comme une marque d'autorité spirituelle, l'Eglise primitive ait cherché à décrire Jésus comme un exorciste, même s'il n'avait jamais essayé de « chasser un démon ».

Il est certain que la croyance en la possession démoniaque et la délivrance par l'exorcisme était répandue dans l'Antiquité. Par exemple, le récit populaire de Tobit qui devait être familier à Jésus et ses contemporains⁶ relate l'expulsion d'un démon hors de l'épouse de Tobit (Tobit 6-8). Dans l'Apocryphon de la Genèse, un des rouleaux de la mer morte, Abraham exorcise Pharaon par la prière et l'imposition des mains (IQGA 20). Josèphe, l'historien juif de la seconde moitié du premier siècle après J.-C., raconte comment il vit un Juif, Eléazar, chasser un démon devant l'empereur Vespasien (*Antiquités* 8,45-49). Il ne reste qu'à mentionner les papyrus magiques qui contiennent des incantations traditionnelles, des charmes et des remèdes pour contrôler les démons et qui, indéniablement, révèlent les croyances et les pratiques courantes à l'époque de Jésus et des évangélistes. Nous ne sommes pas surpris de trouver le reflet exact de ce panorama dans le Nouveau Testament lui-même. Mt 12,27 et Lc 11,19 font allusion à des exorcistes juifs ; Mc 9,38s. se réfère à un exorciste qui se sert du nom de Jésus (une pratique à laquelle Jésus ne semble pas s'opposer) ; et Ac 19,13-19 relate une anecdote fascinante, celle des exorcistes itinérants juifs, les sept fils d'un grand-prêtre appelé Scéva. Pour les premiers chrétiens, décrire Jésus comme un exorciste n'aurait suscité aucun étonnement parmi les auditeurs. L'exorciste, y compris l'exorciste juif, était une figure familière de l'Antiquité.

⁵ Le « critère de non-ressemblance » a été traité très finement par N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (Londres, SCM Press, 1967) : « La plus ancienne forme d'une parole de Jésus que nous pouvons établir peut être considérée comme authentique dans la mesure où elle diverge aussi bien des traits caractéristiques du judaïsme antique que de ceux de l'Eglise primitive » (p. 39).

⁶ Des fragments hébreux et araméens de ce texte ont été trouvés à Qumrân.

En outre, sur plusieurs points de forme et de contenu, on peut facilement mettre en parallèle les récits d'exorcisme en notre possession.

a) L'esprit impur s'adresse à Jésus. Mc 1,24 « De quoi te mêles-tu, Jésus de Nazareth ? Es-tu venu pour nous détruire ? Je sais qui tu es, le Saint de Dieu » ; 5,7 « De quoi te mêles-tu, Jésus, Fils du Dieu Très-haut ? Je t'adjure par Dieu, ne me tourmente pas. » Que le démon parle en pareil cas est bien connu, comme le montre Lucien de Samosate (III^e siècle) « Le patient est lui-même silencieux, mais l'esprit répond en grec ou dans la langue du pays d'où il vient. » (*Lover of Lies* 16 ; cf. Ac 19,15, « Je connais Jésus et je connais Paul ; mais qui es-tu ? » ; Philostrate, *Vie d'Apollonius* 3,38, 4,20)⁷.

b) Jésus s'adresse à l'esprit impur. Mc 1,25 « Tais-toi et sors de cet homme » ; 5,9 « Quel est ton nom ? » ; 9,25 : « Esprit sourd et muet, je te l'ordonne, sors de cet enfant et n'y rentre plus. » L'ordre de sortir (de l'homme) est également commun à d'autres formules d'exorcismes (cf. Philostrate, *Vie* 4,20 ; Lucien, *Lies* 11,16 ; *PGM* IV : 3013)⁸. De même, l'expression « Je t'ordonne » est courante dans les incantations magiques cherchant à contrôler les démons et les dieux (p. ex. *PGM* I :253,324 ; II :43-55 ; IV :3080 ; VII :331 ; XII :171) ; l'expression « N'y rentre plus » peut trouver un parallèle dans Josèphe, *Antiquités* 8,47 et Philostrate, *Vie* 4,20. On connaît aussi des exemples où l'exorciste demande le nom du démon pour chercher à gagner le contrôle sur lui (*PGM* I :162 ; IV :3037)⁹.

c) En Mc 5 figure l'épisode embarrassant des démons qui reçoivent l'ordre de sortir pour pénétrer dans un troupeau de porcs. Celui-ci se précipite ensuite dans la mer du haut de l'escarpement et se noie (5,10-13), ce qui pouvait être compris comme une confirmation

⁷ Apollonius est approximativement un contemporain de Jésus et des premiers chrétiens ; La *Vie* de Philostrate a été écrite au début du 3^e siècle. Cf. aussi O. Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen im Markusevangelium* (Stuttgart, 1927), p. 13ss. ; R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* (Oxford, Blackwell, 1963), p. 209, n. 1 ; T. A. Burkill, *Mysterious Revelation* (Cornell University Press, New York, 1963), p. 74s.

⁸ *PGM* = K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae : die griechischen Zauberpapyri* (Leipzig & Berlin), 3 vol., 1928, 1931, 1942. Voir aussi A. Deissmann, *Light from the Ancient East* (Londres, Hodder & Stoughton, 1910), p. 254-264 (p. 256 et 260, n. 1) ; J. M. Hull, *Hellenistic Magic and the Synoptic Tradition* (Londres, SCM Press, 1974), surtout chap. III.

⁹ Cf. Deissmann, *Light*, p. 257 et 261, n. 7 ; E. Klostermann, *Markusevangelium* (Tübingen, 1950), p. 49 ; C. Bonner, «The Technique of Exorcism», *Harvard Theological Review* 36, 1943, p. 44ss.

que les démons avaient bel et bien quitté l'homme, une preuve de guérison – comme chez Josèphe où la guérison est prouvée par le démon qui fait bouger un bol d'eau (*Antiquités* 8,48), ou chez Philostrate par une statue qui est renversée (*Vie* 4,20)¹⁰. Il est plus vraisemblable d'y voir l'idée ancienne selon laquelle, dans un exorcisme, il est nécessaire que l'esprit passe d'une personne à un objet (caillou, morceau de bois) qui peut ensuite être jeté¹¹.

Deux arguments sont possibles. Soit ces éléments apparaissent dans les évangiles simplement parce que c'est la façon de raconter les exorcismes, mais ils ne sauraient remonter au ministère de Jésus avec certitude. Soit Jésus était reconnu comme exorciste simplement parce que ces caractéristiques étaient visibles dans son ministère : des individus ont réagi comme le font les démoniaques en général devant un pouvoir supérieur, et Jésus a exercé son autorité, conscient de posséder un tel pouvoir. En d'autres mots, Jésus est entré en contact avec plusieurs personnes qui manifestaient les symptômes reconnus de la possession démoniaque et il a agi en conséquence.

Si donc nous employons les techniques traditionnelles de la critique historique et formiste, les données que nous avons examinées ne conduisent à aucune conclusion claire au sujet de l'historicité des récits d'exorcisme dans les évangiles. Il demeure que notre présentation des données relatives à l'exorcisme n'est que partielle. Lorsque nous la complétons, le tableau se précise.

a) En dehors du Nouveau Testament, Jésus est aussi présenté comme exorciste dans certains témoignages. En particulier, ce souvenir semble avoir été préservé par des rabbins au début de la période où ce genre de traditions étaient rassemblées et codifiées (70-200 après J.-C.) :

« Jésus fut pendu la veille de la pâque. Quarante jours avant, le précurseur avait crié, "Il sera emmené pour être lapidé parce qu'il a pratiqué la sorcellerie, égaré Israël et l'a entraîné à l'apostasie". » (*Sanhedrin* 43a).

Mc 3,22 a probablement préservé un écho de l'accusation des pharisiens contre Jésus : « Il a Béalzéboul en lui » ; « c'est par le chef des démons qu'il chasse les démons ». Ces deux sources très

¹⁰ Cf. M. Dibelius, *From Tradition to Gospel* (Londres, Nicholson & Watson, 1934), p. 89. Mais dans ces cas une preuve définitive est demandée ou apportée. Il n'en est rien dans Mc 5, ou du moins c'est le retour du démoniaque à une santé totale qui est considéré comme une preuve suffisante en soi.

¹¹ Comte d'Alviella, *Lectures on the Origin and Growth of the Conception of God* (Londres, Williams & Norgate, 1892), p. 88s. ; M. P. Nilsson, *A History of Greek Religion* (Oxford, Clarendon Press, 1949), p. 85s.

différentes se confirment mutuellement : les pharisiens et leurs héritiers n'ont pas pu s'attaquer à la renommée de Jésus et de son pouvoir sur les démons et les esprits mauvais. La seule solution était de mettre en doute la source de ce pouvoir¹². La tradition sur les prouesses de Jésus devait donc être bien fondée sur ces réminiscences historiques et leur authenticité ne pouvait être mise en doute.

b) L'emploi du nom de Jésus par d'autres atteste que Jésus était un exorciste célèbre et doué. Non seulement ses propres disciples se sont servi de son nom avec succès avant et après Pâques (Lc 10,17 ; Ac 16,18), mais d'autres ont cherché à s'approprier le même pouvoir en invoquant le nom de Jésus de la même manière (Mc 9,38 ; Ac 19,13). La renommée durable de Jésus, exorciste puissant, est attestée par les occurrences de son nom dans les incantations préservées dans les *Papyri magiques* (PGM IV :1233, 3020)¹³. Sans conteste, le pouvoir attribué au nom de Jésus dans les exorcismes reflète le succès considérable du ministère de Jésus lui-même.

c) Dans les évangiles, nous ne possédons pas uniquement des récits d'exorcismes mais aussi des paroles où Jésus se réfère explicitement à ses propres exorcismes. Plusieurs de ces paroles ont été rassemblées par Marc et Q (l'autre source de Matthieu et Luc).

1. Mc 3,22-26, la réponse de Jésus à l'accusation d'exorciser par Bézélzéboul (parallèle en Q, Mt 12,24-26/Lc 11,15-18) : « Comment Satan peut-il chasser Satan ? Si un royaume est divisé contre lui-même, ce royaume ne peut se maintenir.... Et si Satan s'est élevé contre lui-même et qu'il est divisé, il ne peut subsister, mais arrive à sa fin. »

2. Mt 12,27s/Lc 11,19s, parole sur l'Esprit ou le doigt de Dieu : « Si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, alors le Règne de Dieu vient de vous atteindre. »

3. Mc 3,27, parole sur l'homme fort (Mt 12,29 suit Marc ; Lc 11,21s garde probablement la version Q) : « Personne ne peut entrer dans la maison de l'homme fort et piller ses biens, s'il n'a d'abord ligoté l'homme fort ; alors il pillera sa maison. »

4. Mc 3,28s, parole sur le blasphème (Lc 12,10 garde le parallèle de Q dans un contexte différent, alors que Mt 12,31s. a réuni

¹² Cf. J. Klausner, *Jesus of Nazareth* (Londres, Allen & Unwin, 1925), p. 18-47 ; H. van der Loos, *The Miracles of Jesus*, supplément au *Novum Testamentum* IX, 1965, p. 156-175. Celse (deuxième moitié du deuxième siècle après. J.-C.) lança la même accusation de sorcellerie contre Jésus (Origène, *Contra Celsum* I :6, cf. I :38).

¹³ Voir aussi A. Fridrichsen, *The Problem of Miracle in Primitive Christianity* (Minneapolis, Augsburg, 1972), p. 170, n. 29 ; F. F. Bruce, *Acts* (Londres, Tyndale Press, 1951), p. 358.

les deux versions dans une seule parole) : « En vérité je vous le déclare, tout sera pardonné aux fils des hommes, les péchés et les blasphèmes aussi nombreux qu'ils en auront proféré. Mais si quelqu'un blasphème contre l'Esprit Saint, il reste sans pardon à jamais : il est coupable de péché pour toujours. »

Aujourd'hui, peu de gens nient à Jésus la paternité de ces paroles. D'ailleurs, tout semble dériver d'une ou de plusieurs situations où les exorcismes de Jésus ont suscité la controverse. Comme les réponses aux accusations faites contre lui, elles nous donnent un précieux aperçu sur la compréhension que Jésus avait de son propre ministère et du sens qu'il donnait à ses exorcismes (cf. *infra*, section 3). Pour l'instant notons simplement que, puisque ces paroles remontent à Jésus lui-même, elles nous donnent une confirmation solide que Jésus, quoi qu'il ait fait par ailleurs, pratiquait l'exorcisme avec succès.

d) Si la description du Jésus exorciste était entièrement la création de l'Eglise primitive, la forme des récits d'exorcisme pourrait s'apparenter de plus près aux parallèles de cette époque. Par exemple, nous n'avons aucun indice que Jésus se soit servi d'accessoires matériels, comme chez Tobit (qui brûle le coeur et le foie d'un poisson), ou chez Josèphe (le parfum d'une racine), ou dans les *Papyrus magiques* (l'usage d'amulettes). Il ne prie même pas, comme le fait Hanina ben Dosa (*Berakhoth* 34b)¹⁴, ni ne pose ses mains sur le démoniaque, comme dans l'Apocryphon de la Genèse. Le plus frappant, c'est qu'il n'invoque aucune autorité ni source de pouvoir. L'usage d'un nom puissant était très répandu dans les exorcismes¹⁵, de même, la formule « Je te l'ordonne par ... » qui est fréquente dans les papyrus magiques postérieurs (p. ex. *PGM* IV). Si l'Eglise primitive avait voulu illustrer une parole comme Mt 12,28 (cf. *supra*, section 2), nous pourrions trouver quelque chose comme « Je te l'ordonne par l'Esprit de Dieu ... » Et là où Jésus prie si souvent, comme dans Luc, on attendrait une prière avant que Jésus ne s'adresse aux démons. Mais Jésus dit : « Je te l'ordonne » (Mc 9,25), sans invoquer aucune source extérieure de puissance et d'autorité. La manière d'agir de Jésus est cohérente avec son enseignement (« et moi, je vous dis... » ; « En vérité,

¹⁴ Cf. G. Vermes, *Jesus the Jew* (Londres, Collins, 1973), p. 74.

¹⁵ Mc 9,38 ; Mt 7,22 ; Lc 10,17 ; Ac 16,18 ; 19,13 ; Josèphe, *Antiquités* 8,47 ; Pseudo-Philon, *Antiquités bibliques* 60 ; Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon* 30,3 ; Origène, *Contre Celse* I,6.25 ; *PGM* IV. Voir C. Bonner, *Studies in Magical Amulets* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1950), p. 171, 227s. ; E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period II* (New-York, Bollingen Foundation, 1953), p. 223s., 226.

je vous le déclare »¹⁶. En conclusion, la forme d'exorcisme attribuée à Jésus dans les évangiles donne au moins un clair écho du style de Jésus lui-même et l'essentiel des récits attestent clairement le succès de son ministère d'exorciste.

En méprisant les données à disposition et en remettant en cause l'historicité de base des récits évangéliques qui décrivent Jésus comme un exorciste, la méthode historico-critique conduirait à de graves abus. On se rappelait un Jésus qui chassait les démons avec autorité pendant son ministère – souvenir conservé dans la tradition chrétienne et ailleurs. Il avait une telle réputation que des exorcistes amateurs invoquaient fréquemment son nom, durant son ministère même, puis après. Cette conclusion étant maintenant suffisamment établie, nous pouvons passer à la question suivante.

2. La compréhension traditionnelle de la possession démoniaque

Qu'est-ce que les évangélistes sous-entendaient quand ils décrivaient une personne « ayant un esprit impur » ? Qui ou qu'est-ce que Jésus et les premiers chrétiens pensaient rencontrer dans leurs exorcismes ? Comment comprenaient-ils la possession démoniaque ?

« Dans les termes de la croyance populaire grecque de l'époque, le démon est un être souvent compris comme l'esprit d'un mort, doué de pouvoirs surnaturels, capricieux et incalculables, se rendant présent dans des lieux peu communs et à des heures particulières, agissant dans des événements terrifiants de la nature ou de la vie humaine, mais pouvant être calmé, contrôlé ou au moins tenu à distance par des moyens magiques ».¹⁷

Ce concept reflète l'usage grec bien attesté de démon (*daimôn*) au sens plus large de « pouvoir divin » ou d' « être divin »¹⁸, ainsi que la compréhension grecque typique du divin et de la vie après la mort.

Néanmoins, la pensée juive parle d' « anges » et d' « esprits » plutôt que de démons. Les anges étant assimilés à des messagers de

¹⁶ Voir en particulier J. Jeremias, *New Testament Theology : The Proclamation of Jesus* (Londres, SCM Press, 1971), p. 35s., 250-255. Cf. Mc 1,27 (Lc 4,36), «Qu'est-ce que cela ? Voilà un enseignement nouveau, plein d'autorité ! Il commande même aux esprits impurs et ils lui obéissent». Il y a une nette différence avec Hanina ben Dosa dont l'autorité est reconnue par le démon parce qu'elle entend une voix du ciel qui s'adresse à lui (*Pesahim* 112b ; Vermès, *Jesus*, p. 76).

¹⁷ W. Forester, *Theological Dictionary of the New Testament*, II, p. 8.

¹⁸ Liddel & Scott, *Greek-English Lexicon*, article «daimôn».

Dieu¹⁹, ils apparaissent sur terre sous une forme humaine (p. ex. Gn 18-19 ; Dn 10,18). Le concept d' « esprit », plus large (cf. Hb 1,14), désigne en particulier la puissance mystérieuse de l'inspiration (surtout 1 R 22,19-23). Mais pour la foi juive, la notion dominante est celle du monothéisme, la conviction que Yahvé, le Dieu unique, surpasse toutes les autres forces spirituelles et les gouverne. Ainsi les dieux païens sont probablement assimilés par le monothéisme juif aux « fils de Dieu », aux « êtres saints », aux « hôtes des cieux », et ils sont simplement décrits comme une suite royale à la seule gloire de Yahvé (p. ex. Dt 33,2 ; Ne 9,6 ; Jb 38,7 ; Ps 89,5-8, 148,2). Satan est simplement l'un d'eux et il reçoit l'autorisation divine de tenter Job (Jb 1-2). Même les esprits désignés comme « esprits mauvais » sont réduits au rang d'émissaires de Yahvé (Jg 9,23 ; 1 S 16,14-16). Ni les anges ni les esprits ne sont donc indépendants de Yahvé. On pourrait même dire qu'ils correspondent simplement à une façon de parler et qu'ils servent à conceptualiser le but et le pouvoir de Dieu dans certaines circonstances particulières²⁰.

L'angéologie et la pneumatologie s'épanouissent dans la période intertestamentaire. Les anges sont des messagers, les esprits contrôlent les mouvements de la nature (vents, saisons, étoiles), ou fonctionnent comme les anges gardiens des nations, etc. (p. ex. Jubilés 2,2s. ; 1 Enoch 82,10-20 ; IQH 10s ; 2 Enoch 4,1s). Les anges sont conçus comme une armée qui prendra part à la guerre finale contre le mal (p. ex. Testament de Levi 3,3 ; IQM 15,14). Leur chef est généralement l'un des archanges : Michaël ou le Prince de Lumière (cf. 1 Enoch 10,11 ; IQS 3,20). A l'opposé, les anges hostiles (déchus) ou les esprits mauvais (p. ex. 1 Enoch 15,8-12, 16,1 ; Jubilés 12,20 ; IQM 13,10-12) sont placés sous l'autorité d'un être appelé Satan, Mastema ou Béliar (p. ex. Jubilés 1,20, 11,4s. ; 1 Enoch 54,6 ; IQS 1,23s.).

Dans toutes ces citations, les parallèles avec le concept grec de « démon », se limitent à quelques chevauchements. Tout d'abord, le terme « démon » est utilisé péjorativement pour parler des dieux païens du culte des idoles (version grecque du Ps 96,5 et Es 65,3.11 ; Baruch 4,7 ; Jubilés 1,11 ; 1 Enoch 19,1, 99,7). Le récit de possession rapporté par Tobit où intervient un démon dénommé Asmodée (Tobit 3,8.17) est unique dans la littérature juive pré-chrétienne. De même, la compréhension selon laquelle les démons de la possession seraient les

¹⁹ Tant en hébreu qu'en grec, le mot signifie « ange » ou « messager ».

²⁰ Cf. G. von Rad : « Les anges de l'angéologie juive sont toujours des représentations naïves de la Parole omniprésente et omnisciente et de la volonté de Yahvé » (*Theological Dictionary of the New Testament* I, p. 81).

esprits des morts n'apparaît clairement dans les sources juives de cette période que dans Josèphe (*Guerre juive VII* : 185 définit les démons comme « les esprits de gens mauvais qui pénètrent dans les vivants et les tuent à moins que de l'aide n'arrive »)²¹. Mais ce sont avant tout les caractéristiques de la foi juive qui prédominent. Les anges hostiles ainsi que les esprits mauvais ont été créés par Dieu (Jubilés 2,2 ; 2 Enoch 29), sont soumis à Dieu (Jubilés 10,7-11 ; IQS 3,18s), et seront finalement détruits par Dieu (Jubilés 5,1-16 ; 1 Enoch 6-16)²².

C'est sur l'arrière-plan juif que l'enseignement et les exorcismes de Jésus et des premiers chrétiens sont le plus compréhensibles. *Daimônion* est fréquemment utilisé dans les évangiles synoptiques, mais n'apparaît que sporadiquement ailleurs. Marc le considère clairement comme une traduction équivalente d'« esprit impur » (Mc 6,7.13 ; 7,25s), et Luc semble délibérément éviter le terme « démon » en décrivant les exorcismes de l'Eglise primitive (Ac 5,16 ; 8,7 ; 16,16 ; 19,11-16 ; cf. 17,18). Nulle part, les démons ou les esprits impurs ne sont conçus comme les esprits des morts. Ils sont simplement les serviteurs de Satan, des manifestations particulières du mal dans un monde hostile à Dieu (cf. Ap 16,13s.). Notons enfin que l'antagonisme entre des armées d'anges est une idée reprise par les auteurs du Nouveau Testament, en particulier dans l'Apocalypse (12,7-9 ; cf. Mt 25,41).

Sur cet arrière-plan plus large, d'autres points peuvent encore clarifier le problème.

a) Il ne faut pas présupposer que ces concepts de démons et de possession démoniaque relevaient d'un simplisme naïf. Il n'existait aucune représentation précise d'un démon, par exemple sous la forme d'un animal, ou d'une personne humaine. Au contraire, les esprits impurs étaient invisibles – d'où la nécessité d'un signe physique pour prouver l'exorcisme (cf. *supra*, 1c)²³. Toutes les maladies n'étaient pas non plus attribuées à des démons ou à la possession démoniaque. Certaines maladies bien connues comme la fièvre, la lèpre et la

²¹ Dans 1 Enoch 15,8-12 n'apparaissent que les esprits des géants (résultat de l'union mentionnée en Gn 6,1-4).

²² Cf. aussi D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Londres, SCM Press, 1964), chap. IX ; pour les données rabbiniques, cf. Strack & Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, vol. IV, excursus 21.

²³ Des descriptions de démons commencent à apparaître au deuxième siècle ; voir Lucien, *Lies* 16 (« noir et de couleur de fumée ») ; *Les Actes de Thomas* 42-46 (« Il apparaît comme il l'entend ») ; et en particulier *Testament de Salomon* 7, 10, 13, 47, 51, 54, etc.

paralyse n'étaient pas nécessairement attribuées à Satan ou aux démons (Mc 1,29-31²⁴ et 40-44 ; 2,1-12 ; cf. Mc 4,19). On pouvait attribuer à Satan certaines circonstances quand leur cause était inexplicable, ou quand elles manifestaient particulièrement le règne de Satan sur ce siècle (Lc 13,16 ; Ac 10,38 ; cf. Mc 4,15 ; Mt 13,39). On réservait l'idée de possession démoniaque à certaines situations où l'individu semblait totalement pris dans les griffes d'un pouvoir mauvais (qui utilise sa voix, Mc 1,24 ; 5,7.9 ; Ac 16,16 ; le convulsionne, Mc 1,26 ; 9,20-22.26 ; lui confère une force surhumaine, Mc 5,3s ; Ac 19,16).

b) L'absence de terminologie fixe indique que les auteurs du Nouveau Testament n'avaient pas une conception précise de ces êtres. Comme nous l'avons mentionné plus haut, « esprit » et « démon » sont plus ou moins interchangeables dans les Évangiles synoptiques, et Paul n'hésite pas à se servir du terme « ange/messager » pour décrire l'action de Satan (2 Co 11,14 ; 12,7). En outre, il semble peu important de savoir si la possession d'un individu par un pouvoir mauvais est le fait d'un seul ou de plusieurs démons (Mc 1,23-27 : « un esprit impur », « nous », « des esprits impurs » ; 5,2.8-13 : « un esprit impur », « mon nom ... nous sommes nombreux », « lui », « ils »)²⁵.

c) Les esprits impurs ne sont pas considérés comme des entités indépendantes de Satan. Il faut prendre ici en compte les paroles de Jésus répondant à l'accusation de chasser les démons par le prince des démons : « Comment Satan peut-il chasser Satan ? » (Mc 3,22s. ; cf. Lc 13,11.16 ; Jn 8,44). Manifestement, chaque fois que Jésus est concerné, les formes particulières de possession se limitent à des manifestations d'un unique pouvoir hostile à Dieu (Lc 10,19)²⁶. De même que, dans la pensée juive, la Sagesse de Dieu, la Parole de Dieu ou l'Esprit de Dieu ne sont que différentes manières de parler de l'action de Dieu dans et avec sa création²⁷, de même le registre néotestamentaire des esprits impurs et des démons peut être compris comme une variété de façons

²⁴ Mais Luc peut attribuer la fièvre à un démon – Jésus lui « ordonne » (cf. Klostermann, *Lukasevangelium*, Tübingen, 1929), p. 67.

²⁵ Cf. Klostermann, *Markus*, p. 49. Voir aussi Mt 12,43-45 ; Lc 11,24-26.

²⁶ Cf. Jeremias, *Theology*, p. 93s. ; B. F. Meyer, *The Aims of Jesus* (Londres, SCM Press, 1979), p. 156. Même dans le cas de la parabole du retour en force de l'esprit impur (Lc 11,24) nous pouvons relever que Q (dont l'ordre est très certainement préservé par Luc) enchaîne avec la collection des paroles sur l'exorcisme dont le thème commun est la défaite de Satan (Lc 11,14-23).

²⁷ J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (Londres, SCM Press, 1980), chap. V-VII.

de parler du pouvoir du mal et de ses manifestations particulières dans un monde hostile à Dieu (« le mauvais », Mt 5,37 ; 6,13 ; 13,19.38).

Une conception claire des démons n'émerge donc pas des évangiles. De toute évidence, il n'y avait aucun intérêt réel pour les démons en tant que tels, et la question : « Que sont les démons ? » ne se posait guère. Le mot « démon » correspondait à une manière contemporaine de décrire certaines manifestations particulières d'un pouvoir mauvais conçu comme unique par les auteurs du Nouveau Testament. En opposition avec la pensée populaire grecque (cf. *supra*), ni eux ni Jésus ne comprenaient les démons comme les esprits individuels des morts agissant de leur propre chef. Le mal, ainsi que l'hostilité envers Dieu, étaient perçus de façon plus unifiée et délibérée, et les démons, isolés ou multiples, n'étaient que des façons de comprendre ou de décrire les effets malins de cette volonté unique s'opposant à Dieu. Jésus et les premiers disciples étaient bien conscients non seulement de l'imperfection du monde, mais aussi d'un centre du mal, unifié et bien organisé, qui se manifestait dans une aliénation partielle de certaines personnes ou dans une domination totale sur d'autres (=possession démoniaque).

Il vaut la peine de s'arrêter un instant sur la théologie de Paul. Dans les lettres pauliniennes, les démons ne sont mentionnés qu'une fois (1 Co 10,20s. ; ailleurs, seulement en 1 Tm 4,1) : « ... comme les sacrifices sont offerts aux démons et non pas à Dieu, je ne veux pas que vous entriez en communion avec les démons. Vous ne pouvez pas boire à la fois à la coupe du Seigneur et à la coupe des démons ; vous ne pouvez prendre part à la fois à la table du Seigneur et à celle des démons. »

Paul reprend ici la polémique juive typique contre l'idolâtrie : ceux qui adorent des idoles adorent en définitive les démons (cf. *supra* ; de même Ap 9,20). Toutefois, ce que Paul croit n'est pas absolument clair, comme nous le montre le commentaire qu'il fait peu avant en 1 Co 8,5s. : « Car bien qu'il y ait de prétendus dieux au ciel ou sur la terre, – et il y a de fait plusieurs dieux et plusieurs seigneurs –, il n'y a pour nous qu'un seul Dieu, le Père, ..., et un seul Seigneur, Jésus Christ... »

Cette formulation laisse songeur : Paul croit-il réellement à l'existence de nombreux dieux et de nombreux seigneurs ? Ou bien fait-il simplement état de la croyance et des pratiques courantes ? Il se pourrait que son raisonnement soit simplement que si de nombreux dieux et de nombreux seigneurs sont adorés, c'est là la réalité (ces croyances et ces pratiques) dont les chrétiens doivent tenir compte dans leur évangélisation et dans leur propre culte.

Ailleurs, il préfère parler de « principautés et de pouvoirs » ; il utilise d'autres termes semblables (p. ex. Rm 8,38 ; 1 Co 15,24 ; Ga 4,3.9s ; Col 1,16) et se réfère souvent à Satan²⁸. A nouveau, on peut se demander si la première catégorie désigne des êtres indépendants. Lorsque Paul détaille les pouvoirs qui asservissent et corrompent l'homme, les trois qui apparaissent fréquemment forment le dangereux triumvirat péché (personnifié au singulier) – loi – mort (cf. en particulier Rm 7,5-13 ; 8,2 ; 1 Co 15,56 ; 2 Co 3,6s ; Ga 3,22s.). Dans les Galates, notons encore que Paul semble identifier la soumission aux esprits élémentaires (« éléments du monde » dans la TOB. NdT.) avec l'assujettissement à la loi (4,1-5 et 8-10). Ce sont eux qui, chez Paul, prennent la place des esprits mauvais des évangiles. Ils représentent les manifestations et les instruments particuliers dont Satan se sert pour s'opposer à la volonté de Dieu.

En bref, Paul et les autres auteurs du Nouveau Testament ne doutent pas que le mal provienne d'une rébellion consciente et délibérée contre Dieu, qu'il existe un principe personnifié du mal (Satan) cherchant sans cesse à contrecarrer la volonté de Dieu (cf. p. ex. Mc 1,13 ; Jn 13,2.27 ; Hb 2,14 ; Jc 4,7 ; 1 Pi 5,8 ; Ap 12,9). C'est pour décrire ces effets particuliers du pouvoir mauvais que Paul se sert de concepts variés. Il demeure une incertitude, à savoir s'il conçoit une multitude d'êtres mauvais (anges déchus, esprits démoniaques) ou simplement un foyer d'hostilité à Dieu avec des proportions cosmiques (c'est-à-dire non réductibles à des névroses d'ordre psychologique ou sociologique) se manifestant dans la vie des individus et des sociétés. En d'autres termes, il n'est pas très important de savoir de quelle façon l'action de Satan est conceptualisée ; elle ne requiert pas une définition méticuleuse et consistante. C'est à la réalité du mal, des êtres humains asservis par un ou plusieurs pouvoirs hostiles à Dieu (peu importe leur description), à la réalité du dessein de Dieu attaqué et contrecarré par des forces antagoniques (quelle que soit leur conception), que Paul a affaire et à laquelle il offre la réponse de l'Évangile.

3. La signification des exorcismes de Jésus

²⁸ Satan : Rm 16,20 ; 1 Co 5,5 ; 7,5 ; 2 Co 2,11 ; 11,14 ; 12,7 ; 1 Th 2,18 ; 2 Th 2,9 ; 1 Tm 1,20 ; 5,15. Le diable : Ep 4,27 ; 6,11 ; 1 Tm 3,6s.11 ; 2 Tm 2,26 ; 3,3 ; Tt 2,3. Le Malin : Ep 6,16 ; 2 Th 3,3. Le dieu de ce monde : 2 Co 4,4. Bélier : 2 Co 6,15. Le chef de la puissance de l'air : Ep 2,2 (cf. TOB, note x. NdTr).

Ici plus qu'ailleurs dans notre enquête nous pouvons nous fonder directement sur les paroles de Jésus.

a) Il découle de notre deuxième partie que les exorcismes de Jésus sont pour lui le renversement de Satan. Il chasse Satan en personne (Mc 3,23). Il est plus fort que l'homme fort (Satan) qui a vaincu Satan et pillé ses biens (Mc 3,27). Quand ses disciples se réjouissent de l'assujettissement des démons à son nom, Jésus répond : « Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair » (Lc 10,18). En d'autres termes, quand Jésus exorcise, il cherche moins à guérir un mal physique pur ou une maladie mentale qu'à arracher certaines personnes aux griffes ou à l'influence dominatrice de Satan. Non seulement Jésus regarde certaines maladies comme des manifestations du seul pouvoir du mal (Satan), mais il proclame aussi que la guérison peut être obtenue en attaquant la maladie (quelles que soient ses manifestations physiques) à ses racines et à sa source spirituelle.

b) Jésus lui-même considère ses exorcismes comme le fruit du pouvoir de l'Esprit. « C'est par l'Esprit (ou le doigt) de Dieu que je chasse les démons » : tel est son message spécifique (Mt 12,28 / Lc 11,20)²⁹. De là découle la mise en garde au sujet du blasphème contre l'Esprit : si, de façon tellement évidente, les effets bénéfiques de ses exorcismes viennent de Dieu et sont forgés par son Esprit, les attribuer à Satan devient la pire des perversions. La volonté délibérée de confondre l'Esprit de Dieu avec le pouvoir de Satan revient à tourner le dos à Dieu et à son pardon (Mc 3,29). Ces paroles ne font pas que nous rappeler que Jésus a effectivement guéri et libéré des personnes (il parlait et quelque chose se passait, celui qui souffrait était guéri, le prisonnier était libéré, le mal avait disparu), elles nous livrent sa propre explication de son succès. Il n'avait pas trouvé une thérapie pour névrotiques, il n'avait pas simplement une « forte personnalité » ; son témoignage consiste à voir ces guérisons comme l'effet d'une force autre : la puissance de Dieu agissant au travers de lui. Ainsi, la domination de Satan se voit confrontée, défaite par la puissance de Dieu, par l'Esprit de Dieu agissant en Jésus et par lui.

c) Enfin, nous pouvons dire que les exorcismes de Jésus sont pour lui la manifestation finale du Royaume de Dieu. « Mais si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, alors le règne de Dieu vient de vous atteindre » (Mt 12,28)³⁰. L'enchaînement des puissances du mal devait correspondre à la fin des temps³¹. Quand Jésus dit avoir

²⁹ Au sujet des versions divergentes (Esprit ou doigt) voir J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (Londres, SCM Press, 1975), p. 44-46. Sur ce point, les deux concepts sont synonymes.

ligoté l'homme fort et pillé ses biens (Mc 3,27 ; cf. Lc 10,18) ses lecteurs comprennent donc à quoi il fait allusion : la fin des temps se présente à eux ; les caractéristiques du règne final de Dieu se voient inaugurées dans son ministère ; ils sont en train de découvrir le pouvoir des temps à venir, à l'oeuvre dès aujourd'hui. C'est cela qui différencie pour Jésus sa conception de l'exorcisme de celle des autres juifs (cf. Mt 12,27). Ses exorcismes sont l'oeuvre de la puissance de l'Esprit (Mt 12,28), et puisque l'Esprit était communément considéré comme retiré jusqu'à la fin des temps³², sa propre onction de guérisseur et d'exorciste par la puissance de l'Esprit était une preuve suffisante de l'irruption de la fin des temps (Mt 11,5 ; 12,28)³³.

Le Royaume de Dieu forme donc un thème central de la proclamation de Jésus. Ce fait étant largement reconnu, on ne peut ignorer, comme on l'a fait pendant longtemps³⁴, le lien que Jésus établit entre ses exorcismes et le Royaume. Du moins sera-t-on empêché de réduire le Royaume à une idée purement « spirituelle » ou à une catégorie morale étroite. Le Royaume, gouvernement final de Dieu, se manifeste dans les guérisons et dans les soins qui libèrent des individus à tous les niveaux de leur être, aussi bien physique que mental. Où que Satan exerce son emprise, la proclamation du Royaume et sa puissance viennent apporter le repos et la libération.

Si les exorcismes sont si importants pour Jésus, nous ne pouvons pas ignorer un fait embarrassant que nous n'avons pas encore discuté, à savoir l'absence d'exorcisme dans l'évangile de Jean. Pourquoi le quatrième évangéliste passe-t-il sous silence les exorcismes de Jésus ? Deux réponses valent la peine d'être prises en considération :

a) Jean pourrait simplement sélectionner quelques signes marquants parmi tous ceux (Jn 20,30) qui sont à sa disposition. Les signes qu'il répercute sont tous significatifs, y compris l'homme infirme de Jn 5 (malade pendant trente-huit ans) et l'aveugle-né de Jn 9. Ils symbolisent très bien les différents aspects du sens global de la vie,

³⁰ «Esprit de Dieu» et «royaume de Dieu» sont mis en évidence en grec. Cf. aussi note 16 *supra*.

³¹ Es 24,21s. ; 1 Enoch 10,4ss. et 11ss ; 1QS 4,18s. ; cf. 1 Enoch 54,4ss. ; Ap 19,20 - 20,15 ; Testament de Siméon 6,6 ; Testament de Levi 18,12.

³² Cf. Dunn, *Jesus*, p. 82 et n. 81.

³³ Dunn, *Jesus*, p. 47s. ; Meyer, *Aims*, p. 156-158.

³⁴ Cf. R. H. Hiers, *The Historical Jesus and the Kingdom of God* (Gainesville, Université de Floride, 1973), p. 60.

de la mort et de la résurrection de Jésus (l'eau changée en vin ; le passage des ténèbres à la lumière, de la mort à la vie ; etc.). En regard de cela les exorcismes n'avaient rien d'extraordinaire pour un auditoire qui connaissait les exorcistes itinérants (cf. section 1 *supra*), et la libération du pouvoir de ce monde se voyait mieux illustrée par la résurrection d'un homme mort depuis quatre jours que par des exorcismes.

b) Une autre raison pourrait être que Jean choisit de ne pas s'attarder sur l'enseignement de Jésus au sujet du Royaume dont il semble avoir une conception différente (il ne se sert du terme qu'en 3,3.5 ; 18,36). Mais Jésus comprenait spécifiquement ses exorcismes comme des manifestations du Royaume, comme le pouvoir ultime du règne final de Dieu. Il se pourrait bien que Jean choisisse de montrer tout le ministère de Jésus sous un angle qui l'empêche de reprendre ses exorcismes et les enseignements correspondants, d'où la manière bien différente de traiter l'accusation selon laquelle Jésus est lui-même possédé par un démon (7,20ss. ; 8,48ss. ; 10,20 ; cf. Mc 3,22ss.).

Moins frappant, le silence relatif de l'Eglise post-pascale au sujet de l'exorcisme appelle tout de même un commentaire. Contrairement au mandat que les disciples reçoivent dans la mission pré-pascale (Mc 6,7 ; Mt 10,1 ; Lc 9,1), l'ordre final de Jésus ne mentionne pas l'exorcisme (Mt 28,18-20 ; Lc 24,46-49 ; Jn 20,21-23 ; Ac 1,8)³⁵. Les Actes ne mentionnent que deux exorcismes des premiers missionnaires chrétiens (Ac 8,7 ; 16,16-18 ; cf. 19,11-20). Aucune mention spécifique n'est faite dans les autres documents néotestamentaires, avec une allusion possible toutefois dans des passages tels que Rm 15,19, 1 Co 12,9s et Hb 2,4.

La raison, s'il en faut une, pourrait se révéler très complexe. Par exemple, la diminution des cas d'exorcisme va de pair avec le déclin du discours sur le Royaume. Là où Jésus parle surtout du Royaume, les premiers évangélistes chrétiens parlent d'abord de Jésus et de sa résurrection. Puisque les exorcismes ne sont pas très loin de la magie dans le monde hellénistique (cf. section 1 *supra*), peut-être l'Eglise missionnaire ne pratique-t-elle l'exorcisme qu'en cas de nécessité (cf. Ac 16,18) ; Luc, en tout cas, distingue nettement le ministère de Paul de la magie (Ac 19,11-20)³⁶. Et en général nous pouvons affirmer que Paul ne conçoit pas l'Esprit comme renouvelant le *ministère* de Jésus,

³⁵ Mc 16,17 appartient à la finale longue de l'évangile de Marc. On admet généralement qu'elle fut ajoutée au deuxième siècle ; cf. la finale de Freer ajoutée au v. 14.

mais bien plutôt comme une réactualisation du *caractère* et de la *grâce* du Christ dans la communauté chrétienne (le Corps du Christ), dans ses dons (ou charismes = manifestations de la grâce) et dans l'amour (cf. en particulier 1 Co 12s)³⁷.

Quelle que soit la raison qui a conduit l'Eglise post-pascale à négliger les exorcismes, il faut éviter deux conclusions erronées : minimiser l'importance de l'exorcisme dans le ministère de Jésus³⁸, alors que nous possédons les enseignements explicites de Jésus à leur sujet ; jouer le ministère d'exorcisme de Jésus contre son ministère de guérison et contre celui des premiers chrétiens. Les manifestations de l'autorité de Satan, l'étreinte du mal et les conséquences de la maladie ne se limitent pas à la possession démoniaque : Paul et les autres auteurs du Nouveau Testament ont une conscience avertie du pouvoir maléfique du Malin qui enténébre la pensée de l'homme, asservit ses passions et corrompt son corps. L'Évangile et l'Esprit de Dieu sont la parade la plus radicale de Dieu contre le mal dans toute son étendue et ses manifestations.

4. Conclusion

a) Le Nouveau Testament ne contient pas une démonologie entièrement définie et ne s'y intéresse pas. Quand le Nouveau Testament parle de démons, c'est pour décrire différentes manifestations d'un asservissement qui est d'ordre spirituel. Ces liens sont caractérisés comme le fait « d'avoir un esprit impur » ou d'être « dominé par Satan », ce qui revient au même que le fait d'être « asservi aux éléments spirituels », d'être « aveuglé par le Dieu de ce monde », d'être affligé par « un ange/messager de Satan », ou d'être inspiré par « l'Esprit de l'Antichrist ». La « possession démoniaque » est une manière de comprendre et de représenter ces liens, plus particulièrement en présence de plusieurs manifestations physiques perturbatrices, mais ce n'est pas la seule façon.

b) Le Nouveau Testament brosse un portrait du mal cohérent, avec un centre personnel unifié, organisé à une échelle cosmique (pas simplement sociale), et caractérisé essentiellement par une hostilité

³⁶ Voir A. Deissmann, *Bible Studies* (Edinburgh, T. & T. Clark, 1901), p. 323 et la note 5.

³⁷ Cf. Dunn, *Jesus*, pp. 319-322.

³⁸ Comme le fait p. ex. K. Grayston, «Exorcism in the New Testament», *Epworth Review* 2, 1975, pp. 90-94.

envers la bonté du plan de Dieu dans la création et la rédemption. Dans cette perspective, les manifestations du pouvoir maléfique sont multiples – de la corruption d'un cosmos assujéti au non-sens (Rm 8,20) à la séduction particulière du péché qui agit au travers de la faiblesse de la chair (Rm 7). Dans cet espace, toute maladie ou défaillance peut être rapportée à une manifestation de la corruption satanique (Lc 13,16 ; Ac 10,38 ; 2 Co 12,7). Et dans les cas où le pouvoir du mal domine totalement un être, il peut être considéré comme possédé – possession par un « esprit impur », dans les évangiles, bien que tous les cas de possession ne présentent pas clairement des perturbations physiques.

c) Quelques cas de possession démoniaque peuvent toutefois être « démythologisés » jusqu'à un certain point. En particulier, dans Mc 9,14-26 nous pouvons reconnaître les signes d'une épilepsie et ainsi recatologuer le récit de façon appropriée. Marc 9 est sans doute typique de l'homme pré-scientifique qui attribue à la possession une maladie qu'on a appris depuis à identifier et à contrôler en grande partie. Toutefois, la démythologisation ne devrait pas aller jusqu'au point d'éliminer la dimension spirituelle de cette maladie-là, ou à plus forte raison de toutes les maladies. Il est même plus important de reconnaître que de nombreuses maladies ont des ramifications dans l'être spirituel de l'homme. Nous nous apercevons en définitive que le désordre mental peut avoir des symptômes physiques, autrement dit que de nombreux maux physiques trouvent leur racine dans l'esprit de l'homme. Dès que nous reconnaissons que l'homme est esprit, âme et corps, il va de soi qu'une maladie physique ou mentale peut avoir une origine spirituelle. L'expression « possession démoniaque » n'a jamais été très précise, et s'il est nécessaire d'une part de la délimiter plus soigneusement afin de tenir compte de notre compréhension globale du fonctionnement du corps humain et de sa pensée, nous devons d'autre part donner plus de poids au Malin qui agit au niveau spirituel, lequel constitue un aspect de chaque maladie et la racine de nombreux maux.

d) Il en découle que le noyau de sens de l'exorcisme ne doit pas être relié à une conception particulière de la possession démoniaque. L'exorcisme peut être compris, au sens restreint, comme le traitement d'une aliénation spirituelle formulée alors en terme de possession démoniaque ou bien, dans un sens plus large, comme le traitement donné, par le biais de la dimension spirituelle appropriée, d'une humanité déséquilibrée. Le point essentiel est que le traitement du mal doit sérieusement prendre en compte les différents niveaux ou dimensions de la maladie. Et pour être efficace, il peut s'avérer très utile d'agir à tous les niveaux. Il est aussi insensé de traiter une maladie

d'ordre spirituel comme une simple maladie physique ou mentale que de traiter un déséquilibre essentiellement mental comme s'il s'agissait d'une possession démoniaque³⁹. Mais il serait faux de croire que le diagnostic efficace d'une maladie complexe ainsi que son traitement à tous les niveaux aboutit inévitablement à la guérison. Si la maladie fait partie de ce monde déchu, il ne sera jamais possible d'y échapper totalement. Aussi longtemps qu'il sera dans la volonté de Dieu que ce monde continue, la maladie en fera nécessairement partie.

e) Par contre, les chrétiens peuvent s'attendre à ce qu'au moins en certaines occasions l'action exercée sur une maladie aux racines spirituelles (ministère d'exorcisme) soit un ministère qui porte des fruits. Par exemple, lorsque l'état d'une personne résulte d'un lien spirituel spécifique (avec Satan), une autre personne, remplie de l'Esprit du Christ, devrait être en mesure d'apporter la délivrance, comme le fit Jésus. Les chrétiens devraient être ouverts à ce ministère, et l'Eglise apprendre à encourager ceux en qui elle discerne l'émergence d'un tel ministère. Une guérison qui s'étend à l'homme tout entier demeure une caractéristique du Royaume de Dieu. La libération des captifs reste un signe de ce que Dieu attend pour ses enfants et pour la création.

³⁹ Un exemple de ce type est 'le cas Barnsley' où un homme tua sa femme après avoir été exorcisé (voir *The Times*, 26 mars 1975, p. 4 ; 27 mars 1975, p. 6). Sur l'ensemble du sujet, on se référera au traitement très équilibré de K. McAll, «The Ministry of Deliverance», *Expository Times* 86, 1974-75, pp. 296-298.

DIABLERIES ET NAISSANCE D'UN SUJET DEVANT DIEU

**Par Jean Ansaldi, professeur de théologie systématique à la
Faculté de théologie protestante de Montpellier**

I. DE QUELQUES FONDEMENTS

Les remarques qui suivent sont posées de manière théorique. Elles ne peuvent s'évaluer positivement ou négativement qu'à leur capacité à contribuer à la lecture du texte qui suivra, celui de Marc 5,1-20.

Nous ne venons pas au monde dans une totale transparence et une pleine virginité. Nous sommes précédés par des discours qui tendent à nous assigner des places, qui nous libèrent ou nous aliènent :

– Si une famille désire avec trop de lourdeur un garçon, qu'arrive une fille et que, comme par hasard, on la prénomme Dominique, celle-ci aura tendance à venir occuper la place que lui désigne le désir parental : garçon manqué ou homosexuelle.¹ Dans son aliénation, elle désire du désir de l'Autre (l'Autre est un lieu ici occupé par les parents).

– Si un garçon est mis au monde à la suite du décès de son frère aîné, qu'on lui donne le prénom du disparu et qu'on attend de lui qu'il ait les mêmes performances que son prédécesseur pour en tenir lieu et combler le deuil parental, cet enfant aura tendance à ne pas désirer comme un sujet libre mais comme quelqu'un d'aliéné au désir de l'Autre.

– L'histoire des patriarches est reliée par un commun désir enraciné dans l'ancêtre Abraham : une terre et une descendance

¹Prénom ambigu quant à la sexuation du récipiendaire. On notera aussi que je dis « aura tendance », sans poser un destin inéluctable.

nombreuse. C'est déjà le désir de Dieu transmis en promesse à Abraham ; celui-ci se met à à son tour à désirer du désir de Dieu et chaque membre de la généalogie viendra occuper cette place. Voyez le rêve de Joseph : le symbole de la gerbe dressée condense à la fois le désir inconscient d'une terre fertile et d'une puissance sexuelle fécondante.² Voyez aussi le rêve de Jacob : malgré, ici aussi, l'effort du rédacteur qui veut réduire le contenu à la légitimation d'un sanctuaire, le rêve révèle et occulte deux symboles : le va-et-vient sur l'échelle avec ses dimensions sexuelles de fécondité et la possession de la terre.³

— Mais tous ces discours qui nous précèdent et qui font en nous inconscient ne pèsent pas de la même manière : il y en a de bons qui nous poussent à émerger comme des sujets autonomes, des *bénédictions* en quelque sorte⁴ ; il y en a de mauvais qui nous aliènent, nous rendent étrangers à nous-mêmes, nous asservissent au désir de l'Autre, des *malédiction*s en quelque sorte.

Or, pour en rester à ces dernières, on mesure que deux notions sont indépassables : celle de « péché originel » qui, débarrassée de ses composantes biologiques et sexuelles, dit l'antécédence d'un discours d'idolâtrie et donc d'incrédulité qui agit en amont de toute vie ; mais aussi celle de « diable », dans la mesure où les discours qui m'aliènent sont extérieurs, opaques à la conscience et me rendent étrangers à moi-même (être possédé par un Autre). Les qualificatifs sont d'ailleurs exacts :

Diable, dia-bolos, le contraire de *sum-bolon*, l'opposé du pacte entre Dieu et les hommes d'une part, entre les hommes d'autre part. Le discours de l'Autre c'est ici ce qui vient déchirer le langage qui unit dans l'Alliance : conflit, mensonge, dissimulation, obscurité, chaînes, tombeaux, mort.

Satan : quand on est possédé par ce désir maudit (« mot-dit/mal-dit ») de l'Autre, on n'arrête pas d'être en faute vis-à-vis de cette place mortifère qui nous est désignée, d'où l'alternance de l'accusation et de l'auto-accusation, de l'agression et de l'auto-agression.

² Genèse 37, 5-8. Malgré l'effort du rédacteur final qui semble interpréter au premier degré comme désir de puissance créant la jalousie.

³ Genèse 28, 10-22

⁴ On voit comment cette notion de bénédiction pourrait renouveler la théologie du pédobaptême : une promesse, une bonne parole qui, inscrite au début d'une vie, va y cheminer d'abord inconsciemment puis consciemment pour agir sur l'émergence d'un « homme intérieur », d'un sujet ossifié devant Dieu ; ce cheminement étant d'ailleurs compréhensible par les lois du langage isolées aujourd'hui et donc dans une théologie de la croix.

Point n'est donc besoin d'accumuler les obstacles devant l'homme moderne pour qu'il accède à la foi : le scandale central et inéconomisable de la croix suffit sans y ajouter la mise en place de tout un arrière-monde infalsifiable.⁵ Et cela, sans rien perdre de l'essentiel du message scripturaire quant à ce qui concerne cette extériorité de malédiction qui nous précède et nous environne.

II. MARC 5, 1-20

Avant d'entrer dans ce texte, je voudrais faire deux séries de remarques préalables :

– Les hommes du premier siècle exprimaient la maladie dans des notions qui ne sont plus les nôtres. Nous pensons qu'il est possible de recevoir les Ecritures sans adopter la cosmologie ou les classifications zoologiques de leurs auteurs ; alors pourquoi le faire pour leur nosologie médicale et nous achopper sur leur manière de comprendre qui n'est plus nôtre ?

Ils n'avaient pas non plus la même notion de l'histoire que nous : celle-ci était davantage construite en vue d'un message à transmettre que d'une situation de réalité à restituer. Dans le cas qui nous intéresse, à partir de faits reçus de la tradition orale, Marc ré-écrit un récit qui veut rendre compte de sa foi et la faire partager. Il nous est impossible de remonter à ce qui s'est réellement passé entre Jésus et le psychotique ; il nous est par contre possible de saisir le vouloir-dire de l'évangéliste.

– Notons que Jésus traverse le lac de Galilée et s'aventure en pays païen. C'est important pour comprendre : ennemis héréditaires des juifs, les habitants de ce territoire bénéficiaient alors du malheur d'Israël occupé par les Romains. Il fallait nourrir l'armée friande de porc ; les Juifs ne pouvaient en produire pour des raisons religieuses, d'où le *boom* économique des voisins. Occupés à s'enrichir, ces païens n'avaient plus de temps pour personne : le désir de l'Autre est ici tourné vers la production et nul ne se soucie de saluer par son nom celui qui meurt de cette non-reconnaissance.

⁵ Le critère de la scientificité n'est plus aujourd'hui la preuve mais la falsification possible d'une assertion. Est réputé scientifique une affirmation qui pourrait être démontrée éventuellement fausse.

1. « Un homme possédé d'un esprit impur. » « Possédé » ? C'est-à-dire non-maître de lui-même, « aliéné ». Il n'est pas le sujet de son langage mais « ça parle en lui ». Cette « étrangeté » l'excluait de la vie culturelle ; il demeurait comme un mort parmi les morts. D'ailleurs il était si peu considéré comme un sujet que le seul projet des villageois était de l'attacher. Les signifiants abondent qui attestent la nuit, la capture, l'étrange, l'occulte, la mort.

2. Le dialogue entre Jésus et lui est révélateur : le Maître cherche à lui faire *dire son nom* ; cette expression de « nom » désigne, dans la Bible, la concentration extrême d'un sujet, son unicité, sa « vocation », sa spécificité. Jésus entre donc en dialogue ; l'essentiel de sa thérapie est ici une *logothérapie*. N'est-il pas le *Logos* ?

Or *le seul nom que ce malheureux se connaisse est « légion », justement le nom d'un Autre*. L'aliénation est ici double de part l'ambiguïté de ce signifiant : d'une part elle réside justement dans le fait qu'il n'a plus de centre unique, qu'il n'est pas sujet mais qu'il est éclaté, déchiré entre plusieurs discours et donc plusieurs puissances qui parlent en lui.⁶ D'autre part « légion » fait aussi allusion à l'armée romaine. Son malheur vient aussi de là : trop occupés à produire des porcs pour les soldats, les siens n'ont pas pris le temps de cet échange de paroles, de cette nomination ; leur désir est tourné vers les légions occupantes et le psychotique se donne le nom de leur désir.

Dans son fonctionnement de « cure d'âme », Jésus réussit à laisser émerger le signifiant condensé disant ses expropriations, le nom du désir étranger qui l'habite et ses effets de malheur.⁷ On remarque alors sans peine que les « démons » sont un autre nom de ce qui aliène le malade, de ce qu'il ne peut posséder mais qui le possède.

3. C'est en raison de ce désir de l'Autre étranger que la thérapie christologique ne peut se réduire à ce tête-à-tête entre Jésus et le possédé : certes celui-ci doit être nommé et reconnu comme un sujet ; mais il faut y associer ceux qui répercutent cette possession : il faut que quelque chose « tombe », ce quelque chose à qui l'Autre (ici les proches) s'identifiait : les cochons. D'où l'épisode des porcs précipités dans le lac.

⁶ Il ne parle pas comme un « je » mais « ça » parle en lui.

⁷ Je ne peux m'étendre mais ceux qui ont quelque expérience de la cure d'âme repèreront sans peine la résistance à la guérison qui est toujours présente (verset 7 entre autres).

Il en est toujours ainsi : la malé-diction d'un enfant appelle une rectification familiale ; mais aussi une rectification paroissiale pour le travail de la cure d'âme auprès d'un seul ; dans une communauté religieuse, la libération d'un frère/une sœur ne se fait pas sans que la situation communautaire ne se déplace. D'où les résistances collectives que nous connaissons bien, que le village atteste dans cette histoire⁸, et qui fait parfois préférer la persistance des symptômes chez un seul à la modification de tous.

4. Le travail de libération de Jésus n'est pas fini : celui qui avait été « démoniaque » demande à Jésus la permission d'aller avec lui. C'est trop tôt : faut-il remplacer une aliénation par une autre ? Créer une dépendance thérapeutique en quelque sorte ? Jésus refuse et le renvoie chez les siens. « Va [...] et rapporte leur... » ; va et deviens *sujet d'une parole*. « L'homme s'en alla et se mit à proclamer... »

L'histoire commence par la constatation que « ça parle en lui » et finit par une parole dont le désaliéné est le sujet. L'histoire commence par « un homme possédé par un esprit impur... » et finit par « L'homme s'en alla... » La chute du qualificatif mais aussi le passage d'un article indéfini à un article défini attestent encore l'accession au statut de sujet de la parole.

5. J'insiste ! On remarquera que tout tourne autour d'un processus de parole. Certes, l'auteur et les lecteurs vivaient dans un contexte culturel plus ouvert que nous au merveilleux et au spectaculaire, à quelque chose de l'ordre de « forces » en action, qu'elles soient démoniaques ou bénéfiques ; mais Marc réussit à limiter cela au minimum. L'essentiel de la scène se joue autour du langage : « ça parle », Jésus parle, « quel est ton nom ? » « légion, répond-il », « va et proclame », etc. C'est bien le langage qui est au centre de cette guérison, mais pas n'importe quel langage : la parole de Jésus proclamant un évangile libérateur car individualisant : « Je t'ai appelé par ton nom, tu m'appartiens », « Il (le bon berger) les appelle chacune (les brebis) par son nom », etc. S'opposant aux forces anonymes et dépersonnalisantes, l'Évangile repris par la Réforme pose le *sola fide* comme échange de paroles de reconnaissance : au « Tu es mon fils adoptif en Christ » répond un « *Abba*, Père ».

⁸ Cf. le verset 17, entre autres.

III. CONCLUSIONS

Au terme de ce court trajet, je reste traversé par un certain nombre de questions : quel est l'intérêt épistémologique, dogmatique et pratique de maintenir un langage qui traduisait l'état d'un savoir à un moment donné de l'histoire ?

1. Sur un plan épistémologique d'abord : il serait stupide d'imaginer que notre modernité a fait, sur le plan de l'humain, des découvertes totalement originales. Les pasteurs d'hommes qu'étaient les prophètes, les apôtres, les docteurs anciens comme Antoine, Augustin, Bernard de Clairvaux et d'autres, ne pouvaient pas ne pas percevoir que « quand les pères mangent des raisins verts, les enfants en ont les dents agacées ».⁹ Ce qu'ils n'avaient pu établir, c'était les trajets de ces aliénations. Par contre, ils en ont bien senti la *puissance quasi irrésistible et l'extériorité* : aussi n'est-il pas étonnant qu'ils aient eu tendance à personnaliser le désir ou le discours de l'Autre dans des « esprits » ou des « diables », en tout cas quand il est malédiction, ce qui n'est pas toujours le cas et de loin. Ce faisant, ils ne manquaient ni de sens de l'observation ni d'un réel talent de synthèse. Je crois que leurs analyses sont encore aujourd'hui indépassables.

Mais devant des modèles interprétatifs nouveaux *qui ne contredisent en rien les observations passées*, je ne vois pas l'intérêt de conserver le langage de la personnification des puissances de malédiction qui précèdent et environnent notre vie. Sauf à vouloir multiplier les obstacles inutiles sur le chemin de la foi ; or, croire en Christ signifie recevoir le Ressuscité qui est toujours conjugué au présent de notre vie, et non être obligé de redevenir un homme du premier siècle.

2. Sur un plan dogmatique, l'abandon de la personnalisation du « diable » ne me paraît compromettre ni l'autorité des Ecritures, ni l'affirmation de la non-neutralité de l'homme avant la foi, sa capture « originelle ».

En effet, la Révélation est révélation du Christ et non d'un savoir sur le corps ou le psychisme. Cette communication s'incarne dans le langage humain de l'évangéliste et de l'auditeur potentiel ; et qui dit langage dit *Weltanschauung*, c'est-à-dire « compréhension unifiée du monde ». Mais si l'Évangile est révélation, la compréhension « scientifique » d'un temps passé est véhicule de cette

⁹ On savait aussi avant Newton que les pommes tombaient vers le sol.

révélation et non objet de celle-ci. Recevoir le Christ n'implique pas d'adhérer à une cosmologie, une zoologie, une botanique, une géographie et une nosologie médicale qui ne fonctionnent plus pour nous.

3. Sur un plan de théologie pratique enfin, je discerne mal l'intérêt d'une lecture au premier degré de Satan et de ses diableries. Celle que j'ai proposée ouvre immédiatement sur une cure d'âme libératrice et opérationnelle qui mobilise l'Eglise dans une reconnaissance de l'unicité de chacun et oblige l'environnement à se remettre en question.

Une lecture « personnalisant le diable » permet à à ce même environnement de comprendre le malheur comme destin, intervention d'une puissance étrangère qui ne la concerne pas directement et dont elle n'a pas à se repentir. Elle appelle une thérapie évangélique de combat contre des forces obscures, des pratiques quasi magiques où le fidèle « possédé » fonctionne comme un pion malmené d'une puissance à l'autre. Le tout dans un isolement culturel incompréhensible.¹⁰

Autrement dit, sans rien perdre de la vigueur et de la rigueur d'analyse de Marc – pour en rester à mon exemple –, il s'agit de poursuivre le combat thérapeutique de Jésus par la prédication d'un Evangile personnalisé, en un langage compréhensible et qui ne cède rien à un humanisme rationaliste et sceptique qui ne voit là que fables alors même que s'y joue la vie ou la mort d'un être humain.

¹⁰ Sans compter les effets nocifs : trop de pasteurs ont dû « rattraper » tant bien que mal, et plutôt mal que bien, les résultats d'« exorcismes » ou autres pratiques semblables sur des personnalités hystériques par exemple.

L'OISEAU ET LA GRENOUILLE

Point de vue méthodologique

Par S. Keshavjee

Pasteur et docteur en théologie, Jongny (Suisse)

Une grenouille tomba au fond d'un puits. Malgré tous ses efforts, elle ne put regagner la margelle. Les semaines passèrent et la grenouille fut contrainte de s'accommoder de sa nouvelle situation. Stoïquement, elle se mit même à apprécier son sort. Les algues tapissant les parois du puits n'étaient finalement pas si désagréables et la lumière qui glissait jusqu'à elle fort appréciable. Un jour, un oiseau passa par là. Jetant un regard dans l'eau, quelle ne fut sa surprise d'y voir une grenouille. Pris d'affection pour elle, l'oiseau chercha un moyen pour la faire sortir de sa prison. Offusquée, celle-ci lui vanta les bienfaits de son nouveau logis. L'oiseau, espérant réveiller en son interlocutrice le souvenir bienheureux de la vie en liberté, lui chanta les merveilles de la terre et l'infinie grandeur du ciel.

— Comment, l'infinie grandeur du ciel ? s'exclama la grenouille. Je ne vois aucun intérêt à faire l'éloge de l'étendue du ciel alors qu'il est évident pour tous que celui-ci est aussi vaste... que l'orifice de mon puits !

Nous sommes tous des grenouilles au fond d'un puits. Par les aléas de notre existence, il y a des réalités que nous voyons parfaitement bien... et d'autres qui nous échappent. Quand des oiseaux chantent au-dessus de nos têtes, qu'il nous est difficile d'être réceptifs à leurs mélodies !

M. Jean Ansaldi, de façon remarquable, a mis en évidence combien des paroles maléfiques peuvent être possédantes et aliénantes et combien des paroles bénéfiques peuvent être restauratrices et libératrices. Le Jésus de Marc 5 est certainement un logo-thérapeute exceptionnel. Mais n'est-il que cela ? Le ciel se limite-t-il à cet orifice là ? M. Ansaldi ne voit pas l'intérêt de maintenir un langage passé, témoin d'une vision dépassée. Par un souci de communication fort

louable pour rejoindre « l'homme moderne » (mais qui est-il au juste ? un collègue universitaire épris de sciences humaines, mais peut-être aussi un lecteur quotidien d'horoscopes fasciné par le « Nouvel Age » ?), il ne souhaite pas encombrer son chemin vers la foi de résidus métaphysiques datant d'un autre siècle.

La question herméneutique n'est certainement pas simple. Tous les textes de la Bible sont marqués par leur temps, leurs cultures, les connaissances « scientifiques » d'alors. Il est certain que bien des choses ne peuvent être dites aujourd'hui comme elles l'ont été hier. Alors qu'au temps de David ou de Jésus, il allait de soi que les comportements agressifs d'un Saül (I Sm 16,14-23) ou les forces indomptables de l'homme du pays des Geraséniens (Mc 5,1-20) devaient s'expliquer par la présence d'esprit(s) mauvais, il n'en va plus du tout de même de nos jours et sous nos latitudes. Grâce à différentes découvertes (occidentales) de type psychologique, sociologique, voire biologique, nous sommes contraints de prendre en considération d'autres facteurs explicatifs. Le démonologique (et l'angélologique) relèveraient-ils alors d'un « arrière-monde infalsifiable » sans aucun intérêt pour aujourd'hui ? Sommes-nous obligés de réinterpréter radicalement tous les textes qui nous parlent de ces entités dans le but de les dépouiller de toute personnalisation ?

Je vois deux objections majeures à l'option proposée par M. Ansaldi, qui à ces deux questions répond par l'affirmative. La première est de principe, la seconde d'expérience.

— Si les esprits impurs et méchants doivent être éliminés de notre compréhension du monde en tant qu'entités personnalisées, pourquoi maintenir la foi en un Esprit Saint, pur et bon confessé comme un « dynamisme » doué de « personnalité » ? Le Saint-Esprit ne devrait-il pas aussi être réinterprété comme étant la somme des paroles bienfaisantes prononcées en amont et en cours de vie ? Beaucoup de théologiens contemporains sont prêts à renoncer – et de fait ont déjà renoncé – à intégrer dans leur vision du monde les réalités démoniaques et angéliques, mais sont très réticents à évacuer la réalité théologique de l'Esprit Saint. N'est-ce pas une incohérence ? On me rétorquera certainement que l'ordre de réalité du Saint-Esprit est différent de celui des esprits impurs. Je répondrai simplement : si un monde non visible existe, pourquoi ne pourrait-il pas être aussi diversifié que notre monde visible ?

— L'objection par l'expérience est délicate. Toute expérience en effet peut être lue dans différentes catégories. Un même événement peut être compris en se référant à des facteurs non humains comme il peut l'être sans ces références. L'affirmation théiste que le monde est

l'œuvre d'un Créateur, repose sur la foi – qui n'est pas sans justifications rationnelles – qu'une autre Réalité intervient mystérieusement dans celle que nous voyons et touchons. Or ce même monde peut être compris sans cette référence-là. Par une foi exclusive en d'autres facteurs explicatifs – foi elle aussi non sans justifications rationnelles – l'affirmation athéiste cherche à rendre compte autrement de la réalité visible et palpable. Comment opter pour l'une ou l'autre vision du monde ? L'hypothèse qui reçoit notre foi doit pouvoir rendre compte d'un champ de réalités toujours plus vaste et être confirmée par des expériences sujettes à des vérifications au moins partielles¹. Si Dieu existe et qu'il est priable comme la Bible l'affirme, *alors* je dois pouvoir expérimenter des « signes » de sa présence dans mon histoire et celle des hommes. Il est vrai, ces signes peuvent toujours (ou presque) être compris autrement, en référence à une vision close du monde. Cela dit, si des signes me surprennent et continuent de se manifester, alors une conviction peut naître qu'un Créateur existe vraiment, confirmant ainsi l'hypothèse théiste.

Cette même démarche peut s'appliquer aux questions de démonologie. L'hypothèse démonologique comme l'hypothèse « adémonologique » doivent pouvoir rendre compte d'un champ toujours plus vaste d'expériences humaines et être sujettes à des vérifications au moins partielles. Or il se peut que je puisse lire toutes mes propres expériences sans référence à un monde démoniaque. Complexes, pulsions de mort, rapports familiaux et sociaux morbides... peuvent éventuellement en rendre compte. Cela dit, l'expérience humaine se limite-t-elle à mon expérience et celle de mes proches ? Comment intégrer ces « chants d'oiseaux » que sont les compte-rendus des « exorcistes » contemporains ?

Je ne citerai qu'un seul auteur. L'abbé Georges Schindelholz dans son ouvrage *Exorcisme, un prêtre parle. Petite anthologie de la possession aujourd'hui*² cite de nombreuses expériences de prêtres et de pasteurs où l'« Etrange » fait irruption dans la vie d'hommes et de femmes de *ce siècle* et de *chez nous*. Comment rendre compte de

¹ Chaque expérience humaine étant par définition unique (i.e. marqué par ses propres contingences spatiales et temporelles), elle n'est pas totalement répétable. Les vérifications ne peuvent donc qu'être partielles. C'est volontairement que je n'oppose pas ici expérience (relatif à l'existentiel) à expérimentation (relatif à la connaissance « scientifique »). Et cela pour mettre en évidence que par delà leurs différences, il existe une similitude de processus de découverte (hypothèse formulée, vérification par l'expérience, reformulation de l'hypothèse, nouvelle expérience, etc.).

² Ed. Pierre-Marcel Favre, 1983.

l'expérience du Père Gesland, exorciste du diocèse de Paris³ ? Lors d'une de ses rencontres, alors qu'il avait commencé les prières d'exorcisme, « la femme bondit et se mit à grimper au mur en face d'elle, à parcourir le plafond la tête en bas, à redescendre le mur opposé, et elle fit ainsi à plusieurs reprises le même tour, à la façon d'une mouche... » (p. 65). Hallucination ? Invention ? Et que dire de celle du R. P. Mathieu, exorciste du diocèse de Besançon, confronté à un homme tourmenté, doué d'une force inouïe, capable de s'élever dans l'espace même tenu par six hommes (pp. 69-79) ? Et comment comprendre celle de l'abbé G. Schindelholz lui-même avec « Barbara » habitée par sept voix et qui avait été confiée à ses soins par le professeur Naegeli, psychiatre à Zurich ? A un moment donné de l'accompagnement de cette femme, les « esprits » furent expulsés dans une porcherie voisine... acte qui provoqua dans ce lieu un vacarme épouvantable. Coïncidence ? Peut-être, mais peut-être pas.

Même si certaines des méthodes de l'abbé Schindelholz heurtent la sensibilité d'un non-catholique, ses expériences – ainsi que celles des pasteurs cités et bien connus (M. Ray, K. Koch, etc.) – obligent les grenouilles que nous sommes tous à nous demander si le ciel n'est pas plus vaste que ce que nous imaginons. On peut certes essayer de lire les expériences mentionnées sans référence à un monde démoniaque (comme on peut essayer de comprendre le monde sans référence à un Créateur). Je dirais même, on *doit* essayer de les comprendre dans un premier temps sans cette référence (de même qu'un savant chrétien doit dans un premier temps essayer de comprendre le monde sans référence à Dieu)⁴. Mais dans un deuxième temps, si l'hypothèse est acceptée que la réalité est plus complexe que ce que nous percevons et qu'un monde spirituel diversifié peut exister, alors des pans entiers de l'expérience humaine se trouvent éclairés autrement. L'hypothèse, mise au contact d'une large gamme d'expériences, peut ainsi se trouver confirmée. Certes il faut rester ouvert à d'autres explications possibles. En d'autres termes, l'hypothèse démonologique ne doit pas être une hypothèse bouche-trou. Peut-être dans l'avenir, d'autres facteurs encore inconnus de nous

³ Ce prêtre, fort prudent, ne reconnaît dans les plus de 10 000 cas rencontrés que 4 ou 5 présentant les caractéristiques de la possession.

⁴ Mésestimer l'importance de cette première démarche, c'est se condamner à devenir des grenouilles peut-être « spirituelles » mais certainement myopes. La foi en un monde spirituel actif n'offre pas un certificat assuré contre l'égarement. Loin de là ! Que de traumatismes produits par des apprentis exorcistes sourds à l'égard des chants d'oiseaux que sont les recherches et les avertissements venant de thérapeutes même incroyants ou agnostiques.

aujourd'hui pourront-ils rendre compte de cet extra-ordinaire. Mais de même que la foi en un Dieu Créateur n'exclut pas la prise au sérieux des facteurs humains et naturels que la raison humaine peut rechercher et reconnaître, de même l'acceptation de l'hypothèse démonologique n'exclut pas la prise en considération des facteurs connus, voire encore inconnus, que les « sciences » pourront mettre en évidence. Et de même que le croyant peut reconnaître des traces de son Dieu non seulement dans les événements *extra-ordinaires* – dont sa foi seule semble pouvoir rendre compte – mais aussi dans les événements *intra-ordinaires*, de même la prise au sérieux démonologique peut impliquer un déchiffrement d'une présence mystérieusement maléfique – une logique du mal – dans les réalités quotidiennes et pas seulement *exceptionnelles*⁵.

Quel intérêt y a-t-il donc à maintenir le langage de la personnification des puissances de malédiction ? Si ces êtres existent vraiment – comme bien des chrétiens (et non-chrétiens !) le supposent – alors dans certaines situations pathologiques, la thérapie devra explicitement en tenir compte. Seule une parole prononcée contre ces puissances au nom du Christ pourra être réellement libératrice. Sans quoi, leur mystérieuse force d'accusation (« satanique ») et de division (« diabolique ») continuera de s'exercer⁶.

Heureusement pour nous, et malgré nos coassements, des oiseaux continuent de chanter...

⁵ Bien des questions restent ouvertes. Celle en particulier des représentations symboliques. De même que la théologie a dû rendre compte des images véhiculées à propos de Dieu (Dieu comme Père au ciel, etc.), de même la démonologie et l'angéologie devront rendre compte de l'imagerie liée aux esprits (ailes, cornes, etc.) autant de symboles lourds de sens et pourtant sources de mécompréhensions et de rejet.

⁶ Parmi d'autres intérêts à maintenir le langage de la personnification des puissances néfastes, je vois celui de ne pas faire porter la responsabilité de tout mal aux seuls agents humains. M. Ansaldi semble heureux de ce que sa nouvelle compréhension de la démonologie « oblige l'environnement à se remettre en question ». Assurément, il y a des abus dans la désresponsabilisation. « Ce n'est pas de ma faute... c'est celle du démon ». Et malheureusement bien des ouvrages d'exorcistes mal formés induisent une telle attitude. Cela dit, il y a aussi des abus dans la surresponsabilisation. « C'est évidemment la faute des parents, de l'école, de l'église, de la société, etc. » Certains discours en sciences humaines peuvent glisser parfois vers des prises de pouvoir « occultes » (sic !) en prétendant pouvoir déterminer par leur seul savoir où se trouve la responsabilité du mal(heur). Accepter la possibilité démonologique, c'est accepter que les causes du mal soient éminemment complexes.

QUI EST NOMMÉ ? Point de vue exégétique

Par Christophe Desplanque, pasteur à Caudry (Nord)

Victor Hugo écrivait que traduire, c'est transvaser une liqueur d'un vase à col large dans un vase à col étroit : il s'en perd beaucoup. En entreprenant de transvaser le récit d'exorcisme de Mc 5 dans la vision du monde d'aujourd'hui, Jean Ansaldi recueille des données précieuses, une liqueur stimulante ! Entre autres, la mise en valeur du vocabulaire « nocturne » de l'aliénation (la description de l'homme de Gerasa est en effet plus riche chez Marc que chez Matthieu ou Luc), du jeu de la parole libératrice de Jésus, sans oublier l'intégration, par une interprétation très suggestive du nom démoniaque, d'éléments à première vue disparates : le territoire païen, la connotation romaine de « Légion », les porcs, l'attitude de habitants du pays¹.

Mais à mon sens, il se perd beaucoup, dans cette lecture, du vouloir-dire de l'évangéliste. Comme le rappelle Jean Ansaldi, la révélation dont Marc est porteur est révélation du Christ. C'est justement sur ce point que le bât blesse. Le v. 7 confesse l'identité de Jésus avant d'exprimer une « résistance au processus de guérison » (note 7, p. 56). Dans les mêmes circonstances (Mc 1,24), et dans d'autres (Jn 2,4), la question « de quoi te mêles-tu ? » vient marquer, entre les démons et le fils du Très-Haut, la distance infinie de la transcendance divine. Le démon reconnaît et craint la divinité de son adversaire. Curieusement, Jean Ansaldi insiste sur la nomination de celui qui est délivré. Il ne s'agit pas de nier l'importance de ce

¹ L'interprétation de « Légion » – allusion à l'occupant romain, donc, par ricochet, aux porcs et aux préoccupations exclusivement économiques des habitants – est astucieuse. Toutefois, le terme renvoie d'abord au grand nombre, et donc à la force (Cf. 5,9. Voir aussi Mt 26,53, seul autre emploi dans le Nouveau Testament), mais aussi à l'anonymat. Le démon ne veut pas que Jésus le nomme et donc ait prise sur lui. Jean Valette rapproche ce procédé de la ruse d'Ulysse face au cyclope : « Mon nom est Personne » (*L'Évangile de Marc. Parole de puissance, message de vie*, Les Bergers et les Mages, 1985, vol. I, p. 133).

recouvrement d'identité (il deviendra l'objet du témoignage de l'homme guéri, 5,19) mais de noter le déplacement de perspective.

Ce déplacement n'aurait pas grande importance si le nom laissé de côté n'était celui du Christ ! Jean Ansaldi voit en Mc 5 un thérapeute à l'œuvre, un « logothérapeute », mais il a beau insister sur le fait que le langage de Jésus n'est pas n'importe lequel, on se demande en quoi le Nazaréen aurait l'apanage d'une parole qui reconnaît autrui comme personne à part entière et le nomme comme sujet de son propre désir. Il est significatif à ce sujet que Jean Ansaldi nous encourage à poursuivre le combat thérapeutique de Jésus, dont l'œuvre racontée en Mc 5 est ramenée à un « fonctionnement de cure d'âme ». Pourtant, cette œuvre est avant tout signe du Royaume et attestation de la messianité de Jésus. Ce qui importe au démon, c'est moins la parole prononcée que l'identité de celui qui la prononce (v.7).

Qui est Jésus ? C'est la question (formulée en 4,41, et indirectement en 6,3) à laquelle Marc veut répondre dans le récit qui nous intéresse et dans son contexte : les péripécies de la tempête apaisée, de l'hémorroïsse et de la résurrection de la fille de Jaïrus. L'ensemble court de 4,35 à 5,43. Marc y décrit Jésus aux prises avec des forces à dimensions cosmiques qui menacent d'engloutir les hommes : la tempête, les esprit mauvais, la maladie et la mort. La mer, unité de lieu de cette dramatique (sa mention en 4,35, 5,1, 5,21, sert de transition entre les péripécies), joue le rôle symbolique qui lui est propre dans l'Écriture : c'est le chaos, la non-crédation, le lieu où la vie n'est plus (cf le déluge, le passage de la mer rouge, etc.). La chute du troupeau de porcs dans la mer (5,13) renvoie à cette symbolique : en venant en ce monde, le Fils de Dieu rejette de la création ce chaos qui veut anéantir la créature (cp 4,37s), détruire l'homme par l'aliénation ou la mort (ici s'éclaire la mention de tombeaux en 5,5, à rapprocher bien sûr de la résurrection de la fille de Jaïrus).

Sans s'étendre trop longuement, on peut affirmer à ce point de notre lecture de Marc que la portée de la délivrance du démoniaque dépasse le cadre thérapeutique, même collectif, que Jean Ansaldi lui assigne. Répétons-le : la « logothérapie » qu'il y discerne pourrait être l'œuvre de n'importe quel bon psychologue, fût-il athée ! Or Jésus s'affronte non seulement au symptôme, mais aussi et d'abord à l'origine même du mal, à l'Ennemi. Le jeu du singulier et du pluriel pour désigner la puissance démoniaque (cp les vv. 6-9 d'une part et 10-13 d'autre part) dit bien la multiplicité des manifestations du mal comme l'unicité de son origine, son centre mystérieux que précisément l'Écriture *nomme*.

Le mal ne peut plus s'expliquer, dès lors, qu'en termes psychologiques, ni dans tout autre langage propre aux sciences humaines. Bien sûr, c'est leur rôle que de démonter le mécanisme des maux qui nous assaillent ; soulignons à nouveau ici la finesse de l'analyse que Jean Ansaldi propose de l'aliénation décrite en Mc 5. Mais qu'on s'en tienne là et que l'on respecte le « pourquoi » que l'Écriture désigne derrière tous les « comment ».

Revenons à l'exégèse ! On ne peut lire ce texte d'exorcisme sans écouter ce que Jésus dit aux disciples penauds de leurs vaines tentatives d'exorcisme, en Mc 9,29 : « Ce genre d'esprit, rien ne peut le faire sortir, que la prière. » Os Guinness² interprète magistralement cette parole : qui d'autre que Dieu lui-même peut délivrer du mal ? Qui d'autre que son Fils peut venir régner sur tous pouvoirs en ce monde ? Ironie tendre de l'Évangile envers nos esprits imbus d'efficacité technique, cette parole intervient au terme de la guérison d'une « possession » que Dunn lui-même (cf *supra*, p. 51) reconnaît « démythologisable ». Le malade en effet présente les symptômes de l'épilepsie. La médecine sait peut-être soigner aujourd'hui l'épilepsie, mais la parole de Jésus reste vraie.

J'avouerais, en conclusion, mon étonnement devant cette remarque de Jean Ansaldi (cf. p. 59) : « Certes, l'auteur et ses lecteurs vivaient dans un contexte culturel plus ouvert que nous au merveilleux et au spectaculaire, à quelque chose de l'ordre des « forces en action »... *mais Marc réussit à limiter cela au minimum* » (c'est nous qui soulignons). Si Marc avait voulu éviter le merveilleux, il se serait dispensé du « détail » des deux mille porcs se jetant dans la mer... Mais s'il tient au contraire à nous rappeler la multiplicité des démons expulsés, par cette précision que seul un rationaliste peut traiter *a priori* de mythologique³, c'est pour nous dire la puissance du Fils, de sa croix et de sa résurrection. Et nous inviter à espérer en lui.

² Os Guinness, « La Mission face à la modernité », *Hokhma* 46- 47/1991, pp. 108s.

³ C'est le type même d'événement dont il est impossible, en restant sur le seul terrain de l'enquête historique, de prouver le caractère fabuleux ou au contraire l'historicité.

UNE PAROLE D'AUTORITÉ

Point de vue pratique

Par Didier et Nicole Rochat, pasteurs à Baden, Suisse

Une question, qui se pose de manière répétée dans le ministère pastoral, est de savoir si l'accompagnement de cure d'âme ou même une psychanalyse peuvent suffire à entraîner un processus de « guérison » pour des personnes souffrant d'aliénation ou de déséquilibre psychique, et si ce « remède » est applicable dans tous les cas.

Notre expérience en ce domaine nous a conduits à une certaine réserve, car, si des améliorations – aussi petites soient-elles – peuvent être obtenues dans certains cas par un accompagnement personnalisé, il arrive aussi que des limites infranchissables apparaissent au fur et à mesure que l'on s'approche du cœur du problème.

Ces empêchements de progresser peuvent être de divers ordres ; par exemple un refus net d'entrer en matière parce que la blessure est trop grande, une forte agressivité envers le thérapeute qui ose aborder tel ou tel sujet brûlant, ou encore une volonté délibérée de fausser les faits, afin que l'entretien n'avance pas. Dans la plupart des cas, il s'agit d'un blocage d'ordre psychique, mais quelque fois, malgré la volonté de progresser, aucun résultat concret n'est obtenu et l'accompagnement est voué à s'enliser. Ne pouvons-nous pas établir un lien entre cette impossibilité de dépasser un certain stade, et la « domination », où nous nous trouvons en présence d'une force qui se joue de la personne, la privant de toute chance de s'en sortir ?

C'est sur ce point que les textes bibliques deviennent éclairants. Comme le démontre bien James Dunn, le Christ a bel et bien joué un rôle d'exorciste, bien que son ministère ne s'y réduise pas et qu'il donne à l'exorcisme des dimensions nouvelles comme signes anticipateurs du Royaume à venir.

Cette constatation faite, il nous reste néanmoins plusieurs grilles de lecture qui, chacune à sa manière, influencera la portée des récits bibliques en vue d'une pratique applicable à notre temps. En voici trois :

a) le ministère d'exorcisme de Jésus correspondrait à une période historique bien précise ; l'église primitive n'aurait que peu suivi son exemple et à plus forte raison ce langage se trouve aujourd'hui en porte-à-faux avec notre temps. Cette perspective évacue toutefois les phénomènes rencontrés dans les mouvements spirites, ainsi que dans de nombreuses régions d'Afrique noire, phénomènes révélant un centre maléfique personnifié. Or, dans ces contextes, l'envoûtement et la possession se manifestent de manière non réductible aux critères psychologiques, ou ethno-sociologiques, et les exorcismes font partie d'un vocabulaire et d'une pratique répandus.

b) considérer les actes d'exorcisme de Jésus comme des modèles à suivre aujourd'hui. Certains n'hésiteront pas à en déduire un mode d'emploi, ce qui aboutit inévitablement à un foisonnement de pratiques contradictoires qui se prétendent toutes à l'image de l'Évangile.

c) accepter la singularité du ministère de Jésus, mais en mettant en avant les éléments qui restent pertinents en vue d'une pratique actuelle. Cette option tient compte du décalage historique, mais ne s'y enferme pas. Au contraire, elle tente le difficile travail de « traduction », de mise en perspective et d'actualisation. Là aussi il n'existe pas un seul courant et les présupposés, avant tout théologiques, jouent à plein : Quelle distance notre lecture prend-elle vis-à-vis des textes bibliques ? Sur quels éléments se joue la continuité ?

A ce sujet Jean Ansaldi apporte une perspective éclairante et stimulante, mais non moins empreinte de présupposés qui forcent certaines affirmations sans laisser l'ouverture attendue. Son exégèse du « possédé » de Marc 5 devient extrêmement suggestive homilétiquement parlant, mais reste très éloignée d'une thérapie réelle, où il ne suffit pas de prononcer le nom de ce qui aliène une personne pour obtenir sa guérison. Le récit peut avoir plusieurs niveaux de compréhension qui ne s'excluent pas, mais cantonner cette pluralité dans une interprétation unique réduit le texte à sa seule dimension typologique.

« Il nous est impossible de remonter à ce qui s'est réellement passé entre Jésus et le psychotique », écrit J. Ansaldi. Autrement dit, le récit devient une histoire stimulante, mais sans base historique. Le problème essentiel de cette lecture réside dans sa partialité ; mettant en avant quelques paroles ou éléments du texte, elle en néglige d'autres. Dans le récit de Marc 5, ce qui résiste à l'interprétation de J. Ansaldi, ce sont les porcs qui se précipitent dans la mer. Marc aurait sans autre pu éviter cet élément bizarre s'il n'apportait rien au sens du récit. Par

contre, son invraisemblance augmente sa crédibilité, ou, au moins, celle d'un événement fondateur.

Si je peux m'inspirer de l'exégèse de J. Ansaldi pour une prédication ou mon édification personnelle, je ne peux toutefois pas faire miennes toutes ses conclusions. Autant il serait erroné de généraliser un quelconque récit biblique et de l'appliquer tel quel dans une pratique libératrice, autant il est faux de retirer toute pertinence à un langage qui, malgré son décalage dans le temps, garde une actualité incontournable.

Si les situations de possession se présentent rarement dans les termes du Nouveau Testament, entre autres du fait des progrès de la médecine, il me semble possible de retenir quelques éléments-clés pour une pratique libératrice :

1. Jésus chasse les esprits mauvais par l'Esprit de Dieu (Mt 12,28).

a. Il prononce une parole d'autorité (Mt 8,16 ; Mc 5,8).

b. Il nomme souvent clairement l'esprit indésirable (Mc 9,25).

2. Jésus envoie ses disciples chasser les démons (Mt 10,1 ; Mc 6,7 ; Lc 9,1).

a. La communauté post-pascale prononcera cette parole d'autorité « au nom de Jésus » (Ac 16,18).

3. Une telle parole d'autorité devrait être prononcée par une personne qui a la foi (Mt 17,20) et qui vit une relation étroite avec Dieu dans la prière (Mt 7,23).

4. La collaboration de la personne concernée est précieuse ; il est bon qu'elle ait le désir d'un changement et qu'elle croie que le changement en question sera pour son bien (Mt 15,28).

A partir de ces quatre lignes directrices, le pasteur ou thérapeute peut oser une parole d'autorité en fonction de ce qu'il croit discerner chez la personne dont il s'occupe (I Co 12,10). Gardons-nous toutefois de tout mode d'emploi simplificateur ; Jésus lui-même n'a pas eu une seule technique de guérison ou de délivrance, mais il a utilisé différentes méthodes, allant jusqu'à s'inspirer de la médecine traditionnelle de son temps (Jn 9,6). A nous donc d'oser faire le lien avec les techniques modernes !

Si une parole d'autorité peut véritablement briser le lien existant entre une « force maléfique » et la personne, soyons toutefois au clair sur nos motivations : les chrétiens ne sont pas exempts de tout désir de pouvoir. C'est pourquoi gardons les yeux fixés vers un seul but : faire la volonté du Père (Mt 7,21).

MARTIENS ET DÉMONS

Point de vue linguistique

Par Jean-Michel Sordet, Institut Romand de Pastorale,
Lausanne (Suisse).

L'approche psychanalytique de J. Ansaldi et l'approche démonologique qui accorde une existence littérale aux démons tels que décrits dans le récit de Marc 5 semblent apparemment irréconciliables. Les remarques qui suivent examinent le rapport qui unit ces deux approches : sont-elles deux façons de parler de la même chose, mais avec des langages, des discours et des notions différentes, ou bien sont-elles des explications de deux sortes de phénomènes ne présentant que quelques ressemblances de surface, mais essentiellement irréductibles l'un à l'autre ? La psychanalyse est-elle un exorcisme déguisé ou l'exorcisme est-il une psychanalyse qui s'ignore ?

Dans son analyse de Marc 5, J. Ansaldi a mis l'accent sur l'importance du discours, de la « logothérapie ». Mes remarques se centreront sur un problème particulier des règles du discours : l'acte de référence. Rappelons les deux notions suivantes¹ :

— L'élément fondamental du discours est le signe, avec ses deux facettes indissociables : d'une part le signifiant, c'est-à-dire le signe dans sa matérialité graphique ou sonore ; d'autre part le signifié, c'est-à-dire le signe pris au niveau de ce que chacun peut comprendre et identifier lorsqu'il l'entend ou le lit. Par exemple, je peux représenter un chien avec des signifiants divers : le mot « chien », le mot « Hund », un dessin de chien, voire un mime. Il n'y a aucune matérialité commune à ces signifiants, mais ce qu'ils ont en commun, c'est l'idée ou le concept qu'ils portent avec eux. Pourvu que je connaisse les langues en question, que j'entende « chien » ou « dog » ne change rien à la signification de ce que j'entends. On appelle généralement sens cette structure interne du signe.

¹ Ducrot, Oswald et Todorov, Tzvetan, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972, pp. 131-139 et 317-324, fournit une excellente base pour comprendre le signe et la référence.

— Le sens d'un signe se distingue du rapport que le signe peut entretenir avec un objet réel, dans la réalité concrète et non langagière. Dans la phrase « Le chien de ma voisine dort dans sa niche », le signe « chien » (signifiant et signifié ensemble) ne peut pas mordre, mais ce que ce signe désigne est un chien réel, qui aboie et mord. Ce rapport du signe à un objet² est appelé la référence et l'objet auquel il est fait référence le référent. Un seul exemple clarifiera la différence entre cette notion et la précédente. Je peux parler de l'animal de compagnie de ma voisine en utilisant deux signes différents : « son chien » ou « son cabot ». Les signifiés sont différents (*cabot* comporte un trait péjoratif que n'a pas *chien*), mais le référent est parfaitement identique, c'est l'animal de ma voisine.

Entre psychanalyse et démonologie, y a-t-il un débat qui porte sur les signifiés ? Ou porte-t-il sur la manière de gérer le rapport des signes à leurs référents ?

Dans le débat qui nous occupe, trois personnes au moins font un acte de référence : l'auteur de l'évangile (« un homme possédé d'un esprit impur... », « les esprits impurs » ou « le démoniaque » des v. 2, 12 et 15) ; Jésus (« cet homme » et « esprit impur ! » dans la parole d'exorcisme du v. 8) ; J. Ansaldi lui-même, lorsqu'il parle du « psychotique » dans ses remarques préalables à l'analyse de Marc 5. A y regarder de plus près, ces actes de référence appellent quelques remarques.

Il est tout à fait possible que des expressions différentes puissent désigner le même référent. Par exemple « le père du petit Paul » ou « Monsieur Dupont » désignent bien la même personne réelle, mais en soulignant des propriétés de signifié différentes. « Le psychotique » ou « le démoniaque » désignent bien cette personne que Jésus a rencontrée, mais on peut se demander si ces expressions sont judicieusement choisies : il existe en effet des références réussies au moyen de signifiants/signifiés incorrects (un enfant peut réussir à désigner un mouton en disant « cette sorte de gros chien »). Qui donc, de Marc, de Jésus ou d'Ansaldi a fait le choix le plus judicieux ? Plus précisément, l'objectif du débat dans lequel Ansaldi est entré est-il de clarifier les propriétés du sens de signes comme « démon », « esprit impur », etc., ou bien le débat porte-t-il sur les propriétés et la légitimité des actes de référence réalisés avec ces signes-là ? La nécessité de désimbriquer deux débats pourtant liés me paraît importante.

² Ce rapport n'existe pas toujours. Je peux utiliser le mot chien sans établir de rapport à un objet concret et réel, comme dans la phrase : « Le chien est un quadrupède, le plus fidèle ami de l'homme. »

Déplaçons quelque peu le problème : comment désigner, non la personne que Jésus a guérie, mais le trouble dont cette personne souffrait ? La référence que je viens d'écrire (« le trouble dont cette personne souffrait ») est sans doute judicieuse, car les traits caractéristiques du signifié sont suffisamment généraux pour rallier un consensus et ne pas créer d'obstacle à l'acte de référence. Mais dire « un esprit impur possédant, aliénant cette personne » ou « un trouble psychique, une psychose » implique des signifiés trop différents pour ne pas influencer sur l'acte de référence : soit ces expressions se réfèrent au même « trouble », et les utilisateurs de ces expressions ont simplement un angle de vue différent sur la même réalité, soit elles ne se réfèrent pas à la même chose et, dans ce cas, ils doivent d'abord préciser de quoi ils parlent en réalité. A l'extrême, ils se trouvent dans un cas où les signifiés sont trop différents et rendent impossible l'existence d'une même référence (à moins d'égratigner gravement les règles de la communication, le « mouton noir que je vois à gauche du pré » ne peut pas être la « chèvre blanche à droite du pré »).

Pour conclure ce paragraphe, il faut se demander quel est le critère de l'utilisation « judicieuse » d'une expression lors d'un acte de référence. A mes yeux, le plus important est la réussite de la communication, à savoir : l'interlocuteur peut-il comprendre ce qui est dit ? Le discours fait-il appel à des notions qu'il partage avec le locuteur ? Peut-il identifier correctement l'objet des divers actes de référence ?

Ce critère implique ce qui suit :

— Ne pas sacraliser les signifiants : ce n'est pas parce qu'une terminologie est biblique qu'elle communique plus opportunément les signifiants et les références. Les tenants d'une terminologie démonologique de type charismatique-pentecôtiste devraient donc honnêtement se poser la question de la réussite de leur effort de communication lorsqu'ils interprètent un récit biblique d'exorcisme (ou lorsqu'ils abordent des situations actuelles de « démonisation/possession »). Cela vaut, d'ailleurs, pour une terminologie dite scientifique, psychanalytique, ou moderne !

— Ne pas sacraliser les jeux de signifiés : ce n'est pas parce que dans une culture un ensemble de signifiés permet de rendre compte d'un certain nombre de phénomènes ou de bien se comprendre à leur sujet qu'ils doivent automatiquement se poser comme vrais. Après tout, le poète est libre de dire « étoile du soir » ou « étoile du matin » en parlant de Vénus. Cette liberté, voire cette pluralité de cultures et de perspectives doit être respectée. Je crois donc plausible d'envisager une coexistence des points de vue : après tout, pourquoi une terminologie

charismatique/pentecôtiste ne serait-elle pas opérationnelle dans certains contextes socio-culturels ou dans certaines situations de communication ?

— Faire l'effort de l'honnêteté : une démonologie de type charismatique-pentecôtiste, tout autant qu'une perspective analytique (pour ne prendre que celle-ci dans les psychologies), si elles se réfèrent en termes différents aux mêmes « troubles » doivent s'ouvrir à une contre-épreuve dont le critère est finalement simple. Il s'agit de savoir laquelle contribue le mieux à guérir, à libérer, à désaliéner, à réintégrer dans une identité individuelle et sociale équilibrée, etc. On sera donc plutôt pragmatique que dogmatique (à moins qu'il n'y ait un bénéfice secondaire à rester dogmatique ? Je soupçonne les tenants de la perspective démonologique de faire de ce type de langage un signe de ralliement dans leur milieu ; et chez les autres, y aurait-il un secret désir d'être reconnu dans notre monde moderne en adoptant une position « scientifique » ?)

— Si les vocabulaires respectifs de ces différentes approches tendent à se référer à des « troubles » différents, ces approches devraient faire la démonstration de leur capacité à rendre compte du réel, à décrire et à interpréter les manifestations observables ; chacune devrait aussi avoir une manière de rendre compte de ce que décrit l'autre, et chacune devrait se déterminer sur l'une des propriétés importantes de la référence, à savoir son « univers ».

L'acte de référence a en effet la propriété de sous-entendre si fortement l'existence réelle de l'objet auquel on se réfère que si cette existence fait défaut, il se produit un effet de discours qui se solde par la création d'un univers fictif. Quand un tel cadre fictif est accepté, la référence contenue dans l'exemple suivant devient possible : « Les habitants de Mars fêtaient le départ de leur troisième fusée terrienne »³. Par extension, dans un univers fictif, n'importe quelle référence cohérente avec l'univers en question est possible ! Les tenants de l'existence des « esprits impurs » les conçoivent-ils dans le cadre de l'univers réel où nous vivons concrètement ? Ou présupposent-ils subrepticement un univers fictif ? Les remarques d'Ansaldi sur l'obstacle d'un « arrière-monde infalsifiable » sont-elles une accusation de fiction ? Peut-être, sauf qu'il s'en défend plus loin en se démarquant du rationalisme qui ne voit que fables dans les récits d'exorcismes.

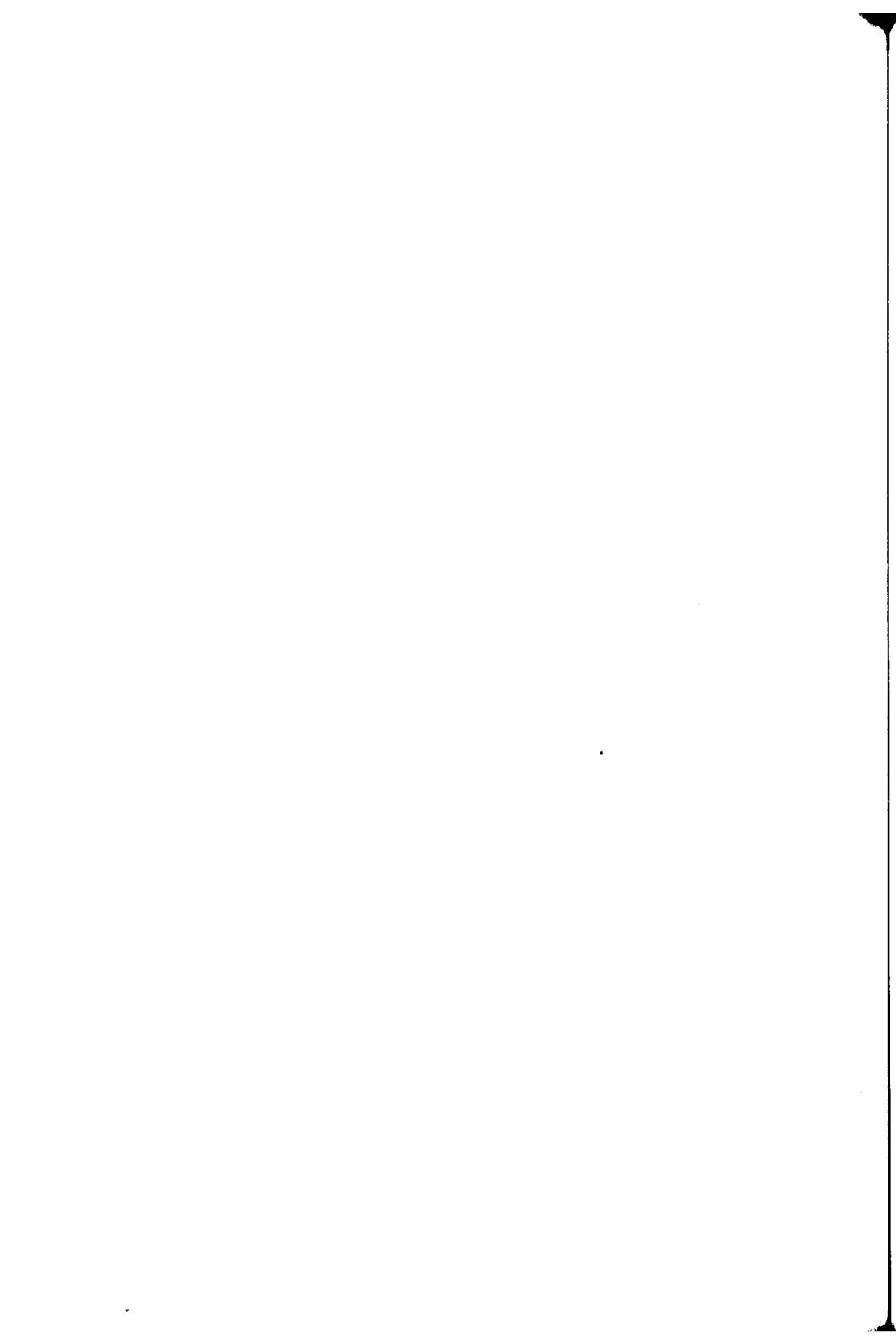
L'effet de discours mentionné peut également se solder par la création d'un univers, non pas fictif, mais métaphorique. Cela revient

³ L'exemple est fourni par Ducrot, *op. cit.* p. 321.

alors à faire référence à une chose (un trouble, une psychose, une inadaptation sociale, une aliénation spirituelle...) en se servant d'une autre qui entretient avec la première un certain degré de ressemblance, par le biais des signifiés (un démon, un esprit impur). Si nous sommes dans cette catégorie-là avec les récits d'exorcisme, alors le problème est le même que précédemment : cette fonction métaphorique de la référence sert-elle à la réussite de la communication ?

L'existence de « démons » ou « d'esprits » purs ou impurs, dans un univers réel, fictif ou métaphorique semble donc se décider au cœur d'une conviction qui n'est pas le fruit d'un raisonnement, d'une argumentation, mais d'un événement de rencontre qui s'enracine largement dans la réalité expérientielle et existentielle. Le parallélisme avec la question de l'existence de Dieu donne à réfléchir !

Ces quelques lignes ont donc invité aussi bien à clarifier le rapport mutuel des signifiés utilisés par les tenants de l'une ou l'autre position : y a-t-il concurrence, recouvrement partiel, incompatibilité, remplacement possible de certains signifiés par d'autres ? On serait alors essentiellement devant un problème de traduction entre deux manières concurrentes de décrire les mêmes phénomènes et réalités. L'autre problème possible est que les choses auxquelles on se réfère en disant « démon », « trouble psychique », etc. ne sont peut-être pas identiques, et peut-être pas dans le même univers. La décision finale à ce propos consiste à décider si l'acte de référence relie le signe avec la réalité « habituelle », celle où je vis moi-même, ou s'il s'appuie sur un univers fictif. La frontière entre le réel et le fictif varie d'une personne à l'autre, d'une culture à l'autre et d'une époque à l'autre, mais elle se décide en fin de compte, non pas à l'issue d'un raisonnement ou d'une analyse rationnelle, mais peut-être bien en ce lieu existentiel, lieu de la conviction intime, là où se jouent mes conceptions fondamentales sur le monde où je suis.





ET SI ON DISCUTAIT LES PRÉDICATIONS ?

Ou comment mettre sur pied une démarche communautaire d'évaluation de la prédication

Par Eberhard Kerlen¹

I. UNE CONSTATION : LE DIALOGUE N'A PAS LIEU

Dans et hors de nos cultes, nous avons des difficultés à discuter les prédications qui y sont données ; incontestablement, le phénomène est très répandu. Le prédicateur a peu d'échos à ses prédications. Il s'est donné de la peine à les préparer ; il a dit des choses très personnelles ; il a bien remarqué quelques réactions sur le visage de ses auditeurs, tantôt un certain assentiment, tantôt un désaccord, parfois simplement de la difficulté à suivre l'enchaînement de

La boîte à outils

Aborder les pratiques concrètes de la foi, de la spiritualité, de l'Eglise et du service chrétien avec la boîte à outils

- une rubrique régulière ;
- des propositions simples dans un langage aussi peu technique que possible ;
- des marches à suivre originales ou éprouvées ;
- du pratique accessible sans détours théoriques ;
- du concret qui ne tombe pas dans le truc.

¹ Cet article est la traduction d'une contribution des *Studienbriefe*, le supplément de la revue *Das missionarische Wort* (6/1987), éditée par l'*Arbeitsgemeinschaft missionarische Dienste*, un groupe de pasteurs allemands qui visent à promouvoir la réflexion sur la pratique pastorale. Nous publions cet article avec l'autorisation de l'auteur et de l'éditeur. La traduction a été réalisée par Jean-Michel Sordet et Serge Carrel.



ses idées, mais ce qui se cache derrière le visage s'exprime rarement. Pour qu'une opposition ou un assentiment se manifeste, il faut avoir laissé échapper une formule crue qui semble dévier de la ligne habituelle ou qui est ressentie comme une prise de position unilatérale. Cependant, même dans ce cas, la faculté de nos auditoires à avaler ce qui se présente est tout à fait impressionnante. Un constat s'impose donc : ce qui entoure les prédications, c'est le silence.

« Chez nous l'habitude veut que nous prenions congé de la communauté à la sortie, remarque un pasteur. De temps en temps, il arrive qu'une dame d'un certain âge nous dise : « C'était une bonne prédication aujourd'hui. » Je me rappelle aussi un quadragénaire qui, à la sortie de l'Eglise, me serra la main avec force et me regarda avec sérieux droit dans les yeux... Il est difficile de faire quelque chose de tout cela. A l'issue du culte, je suis encore bien trop centré sur mon agitation intérieure pour analyser tous les échos que suscite mon intervention. »

Un autre pasteur raconte : « Mon épouse est le seul interlocuteur dont je dispose pour parler de mes prédications. Elle vient parfois dans mon bureau avant le culte et me demande si elle peut parcourir mon texte. Elle connaît mes faiblesses, ma propension à en dire beaucoup trop et à parler de façon abstraite. C'est là mon grand problème. Ma prédication, c'est l'enfant que je ne veux pas donner. Pourtant, après le culte, je suis presque en manque tant que je ne suis pas au bénéfice de l'appréciation de mon épouse. Je me glisse dans la cuisine et je suis soulagé quand elle dit : « C'était vraiment un bon culte ! » Mais qu'elle essaie d'entrer dans le détail, et, très vite, je redeviens le spécialiste qui ne s'en laisse point conter. »

Au cours d'une pastorale, un responsable de la formation des pasteurs a décrit la situation de la façon suivante : « Nous avons un bon climat de travail. Nous mettons également sur pied des activités qui nous font plaisir : des excursions, des visites, des réunions le soir dans les foyers. Nous travaillons théologiquement avec des exposés et au travers de discussions. Cependant, nous



La boîte à outils

avons des difficultés lorsqu'il s'agit de prier ensemble ou de discuter de nos prédications. Quoi qu'il en soit, nous nous souhaitons des temps de prière authentiques et humains dans notre communauté et nous aimerions parler de ce qui, souvent pour nous, est le plus important : notre prédication. »

Le silence qui entoure la prédication peut avoir différentes raisons. Le pasteur est tout simplement le spécialiste à qui l'on reconnaît une compétence et à qui, en tant que laïc, on ne doit pas tenir tête ; telle est souvent la conception dominante parmi les membres de nos Eglises. Les pasteurs peuvent aussi développer, par leur attitude, une atmosphère de distance ou de supériorité qui rend difficile pour le membre d'une Eglise l'instauration d'un dialogue. D'ordinaire les prédicateurs ont un avantage non négligeable : ils se sont longuement occupés du texte biblique qu'il fallait commenter dans la prédication. Ils ont déjà pensé de long en large la thématique présentée par leurs soins ; ils disposent d'ailleurs dans ce domaine d'une facilité à s'exprimer tout à fait appréciable. Il est donc clair que les membres de l'Eglise ont des difficultés à surmonter un tel handicap.

Pourtant, la prédication s'adresse à eux ; ils devraient donc être interpellés, encouragés ou provoqués. Elle devrait être un message qui met en lumière ce qui est commun à la communauté. Pensée comme un dialogue, la prédication met en question, en la rapportant à Dieu, la vie concrète des membres de la communauté. Elle suscite alors, au moment de sa proclamation, un dialogue intérieur qui débouche sur une réflexion, un acquiescement ou un refus. Ce dialogue intérieur se poursuit par le fait que, dans la vie quotidienne, on va s'efforcer de vivre d'après ce qui a été entendu, par le fait qu'on se réjouit de la prochaine prédication ou que, dorénavant, on se refusera à aller au culte à cause, justement, de la prédication. Il est aussi probable que la prédication suscite une discussion au sein de la famille des auditeurs ou entre amis.

Toutefois, ces réactions atteignent difficilement les oreilles des prédicateurs. Ceux-ci sont renvoyés à leurs



propres sentiments d'échec ou de réussite et souvent se retrouvent seuls, même si certains bénéficient de la critique de leur conjoint. Il est bien rare de pouvoir compter sur les remarques des collègues dans la situation de concurrence qui prévaut, alors que l'hyper-sensibilité domine. Il peut y avoir un bref échange lors de la poignée de mains à la sortie ou, souvent, une indifférence qui pousse à la résignation. Quand de la joie est partagée ou quand un accord se manifeste, il se limite souvent à des formules très générales. En fait, pour la pratique de la prédication, il y a peu de choses à en tirer ; nos forces ou nos faiblesses, du point de vue du contenu ou du point de vue formel, ce n'est pas au travers de ces échanges succincts qu'on les découvrira.

Soyons clair ! Il n'est pas bon pour la prédication qu'elle aboutisse dans le silence. Sa mission est trop précieuse, trop importante pour qu'elle soit abandonnée aux terrains vagues de la mémoire ou qu'on la laisse entre les seules mains du soliste de service. De plus, on ne rend pas justice à la communauté si l'on ne suscite pas en elle la passion des débats autour de la prédication. La foi de la communauté devient imprécise, sa doctrine perd tout contour. On le sait bien, ce n'est qu'au travers d'une discussion que le propos tenu devient vraiment clair et que les conséquences qu'il entraîne apparaissent. Lorsqu'on réinterroge ce qui a été dit dans la prédication, elle apparaît avec beaucoup plus de clarté, car le débat a des vertus clarificatrices. Les membres de l'Eglise ont une longue expérience de ce dont il s'agit dans la prédication. Dans ce domaine ils sont tout autant professionnels que les prédicateurs. Par ailleurs, les jeunes de nos Eglises ne parviennent à une meilleure compréhension de leur foi que s'ils ont la possibilité de poser des questions. Pour les prédicateurs, un écho clair à leur labeur peut être l'occasion d'un encouragement explicite qui les entraînera à poursuivre leur travail au vu d'une opposition formulée ou à reprendre certaines questions soulevées. Ils pourraient découvrir également, par un assentiment clairement énoncé, où résident leurs dons et comment ils peuvent développer leur aptitude de base.



Un pasteur stagiaire témoigne des profits qu'il a retirés de la discussion autour de sa prédication : « Dans un premier temps, j'ai été follement énervé par la critique de mon maître de stage. Je le trouvais arrogant. Je me disais : « Lui ne s'en sort pas mieux. » Ce sentiment m'a habité jusqu'à ce que je remarque qu'il mettait le doigt sur un endroit meurtri. Il soulignait la propension qui était la mienne à livrer dans ma prédication des formulations dogmatiques bien compactes sans ouverture à une discussion ultérieure. »

Voilà les propos d'un autre stagiaire : « En préparant ma prédication, j'avais une peur terrible, parce que je n'avais mis en évidence, de façon tout à fait unilatérale, que la bonté de Dieu et sa fidélité. Consciemment, j'avais travaillé à supprimer la moindre trace de légalisme et de participation de l'homme à l'œuvre de Dieu. Comment allait donc réagir la partie engagée de ma communauté à de tels propos ? Je fus vraiment surpris : plusieurs vinrent tout contents vers moi et me remercièrent. Je devais avoir déclenché quelque chose en eux ; et cela m'a beaucoup fortifié. »

Ne soyons pas dupes ! Le prédicateur n'échappe pas au désir d'être apprécié de tous. Une telle attitude suscite dans l'auditoire des réactions trop compréhensives à l'égard des prédications. Le prédicateur peut ainsi devenir quémandeur de l'approbation générale. Il s'est beaucoup exposé et s'est intéressé de près à des choses très personnelles. Dans la durée, cela dépendra de lui de vouloir vivre ou non avec cette sorte de halo d'approbation. De la communauté dépendra aussi le fait d'apprendre à s'opposer avec doigté aux cliques partisans, et ce tout particulièrement dans la discussion même d'une prédication.

Malheureusement, nous n'avons souvent pas les outils pour mettre ainsi en discussion la prédication. Nous manquons d'expérience et d'exemples. La bonne volonté et le désir d'un dialogue sont souvent là, mais l'insécurité et le manque de connaissance des formes d'un tel dialogue bloquent la réalisation de ce désir. Ce n'est donc pas le temps qui manque. Celui qui fait l'expérience du gain que



peut représenter la discussion sérieuse de prédications, sera toujours prêt à mettre à disposition le temps nécessaire.

Dans ce qui suit, nous allons essayer de présenter des formes de discussion qui sont à même de mettre en route le débat ô combien nécessaire autour de la prédication, tant dans un cercle de pasteurs que dans un cadre communautaire. L'avantage de cette démarche réside dans le fait qu'elle rend possible, au travers d'une manière de procéder clairement articulée, de prendre en compte une prédication à partir de différents points de vue. Le prédicateur obtient en retour un rapport structuré qui lui permet de repartir avec quelque chose. On en arrivera à une confrontation, mais elle aura cette caractéristique d'aider à aller plus loin. Les auditeurs seront obligés de formuler avec une grande précision leurs impressions. Pour eux le gain résidera dans le fait de devoir rendre compte très clairement de leur compréhension des prédications, tant du point de vue de leur propre foi que du point de vue de la proclamation de l'Évangile.

II. TROIS FORMES DE DISCUSSION

A. L'analyse des impressions

La discussion se déroule en trois étapes :

- Première étape : formulation d'une impression personnelle après l'écoute de la prédication
- Deuxième étape : travail sur le texte écrit de la prédication
- Troisième étape : discussion commune d'un ou deux points importants

Pour le bon déroulement de la discussion, il est nécessaire d'avoir recours à un animateur qui veillera à l'observation des trois étapes, qui protégera également le prédicateur et qui lui accordera la parole. C'est donc le devoir exprès de l'animateur de veiller à maintenir un tel avantage en faveur du prédicateur.

Pour que l'analyse des impressions se déroule bien, il faut constituer un groupe, fixer un rendez-vous et mettre au



point une procédure, tous ces éléments étant fixés à l'avance. Il est recommandé tant pour le groupe stable de l'Eglise que pour le groupe de pasteurs, d'avoir un soir réservé dans le mois. Lors de cette soirée doit dominer une atmosphère de travail clairement exprimée ; fumer, manger ou boire n'ont pas leur place au cours d'une telle activité. Un salon ou une petite salle de rencontre sont tout à fait appropriés. Il faudra aussi veiller à une disposition en cercle afin que tous puissent se voir. A plus de huit personnes, le groupe doit être partagé. Par ailleurs le travail en commun ne doit pas dépasser trois heures ; une pause d'une demi-heure au milieu de l'effort fait beaucoup de bien. Il est clair que la durée des débats doit être fixée à l'avance.

1. La formulation de l'impression

Le point de départ, c'est la prédication qui a été entendue. L'animateur invite les participants à la discussion à répondre pour eux-mêmes par écrit aux trois questions suivantes, tout cela en trois à cinq minutes – pas plus longtemps ! – et avec le minimum de mots ou mieux encore à l'aide d'un seul mot :

– Quel est le sentiment qui domine en moi maintenant à propos de la prédication (perplexité, agacement, joie) ?

– Comment ai-je perçu le prédicateur (interpellant, sûr) ?

– Qu'ai-je retenu comme message pour moi (l'affirmation la plus importante – aucun résumé du contenu !) ?

L'animateur demande aussi au prédicateur de répondre pour lui-même à trois questions par écrit :

– Quel sentiment dominant ai-je voulu susciter ?

– Comment est-ce que je me suis perçu et ressenti ?

– Quel a été pour moi le message le plus important ?

Après cela, on demande à chaque intervenant d'énoncer les réponses aux questions, qu'il a mises par écrit au préalable ; ces réponses sont inscrites dans trois colonnes séparées : sentiment, prédicateur, message. Les réponses du prédicateur sont mises à part et écrites au bas du tableau. Ce tableau, pour le prédicateur, c'est l'occasion d'une confrontation. Il apprend ce qu'il a déclenché chez



ses auditeurs et peut ainsi comparer ce résultat avec ce qu'il avait souhaité. Le détour par le tableau objective la démarche et rend possible un débat à partir d'une impression globale représentative. Mettre par écrit sa réponse évite toute influence mutuelle qui pourrait se produire à l'occasion de la restitution des réponses.

L'animateur donne ensuite la possibilité au prédicateur de choisir dans les trois colonnes une réponse qu'il aimerait voir développée. Les participants qui sont interrogés peuvent enchaîner. L'animateur doit se montrer vigilant. Il ne faut pas que ce qui est dit ici dépasse la capacité d'absorption du prédicateur. A tout moment, le prédicateur doit avoir la possibilité de mettre un terme à l'échange sur une question, et cela au moment où il le souhaite. En règle générale le tableau apporte son lot d'enseignements frappants. On peut voir ainsi les relations entre les trois colonnes, entre les impressions fondamentales et le message entendu. Le prédicateur se demandera pourquoi de tels résultats sont intervenus. Mais c'est là anticiper sur la deuxième étape du travail.

2. Travail sur le texte écrit de la prédication

On distribue maintenant la prédication mise par écrit. Le prédicateur est donc obligé de rédiger mot à mot sa prédication, même s'il a l'habitude de prêcher à partir de notes², il est important qu'il y ait adéquation entre ce qui a été dit lors de la prédication et ce que les participants ont sous les yeux.

Dix à quinze minutes sont à disposition pour bien lire la prédication et réfléchir à deux questions :

— Est-il possible de situer mes impressions personnelles dans le texte écrit de la prédication ? (Ici s'enracine mon impression centrale. Ici j'ai entendu le message le plus important pour moi.)

— Est-ce que je remarque, du point de vue du contenu ou de la forme, d'autres éléments que je souhaiterais pouvoir discuter ?

² Le prédicateur peut aussi faire enregistrer sa prédication et la mettre par écrit à partir de l'enregistrement (N. d. t.).



A nouveau, c'est au tour de chaque membre du groupe d'être sollicité et de répondre à la première et à la deuxième question dans l'ordre. L'animateur conduit la discussion tout en permettant des redites. A la fin, il essaie de concentrer le débat sur les points les plus frappants et les plus difficiles. Le prédicateur a l'opportunité de développer sa propre perspective et de mettre en avant ses propres difficultés. Voilà qui nous amène déjà au troisième point.

3. Discussion commune d'un ou deux points centraux

Il est impératif, dans cette troisième étape, de voir la discussion se détacher de la prédication que tout le monde a sous les yeux pour déboucher sur un débat autour des déclarations de la prédication et autour des problèmes de forme. Tous les participants sont impliqués, tous sont des professionnels, tant dans la responsabilité face au contenu que dans leur responsabilité d'auditeur. C'est le moment de proposer des améliorations qui peuvent concerner à la fois la construction ou le langage de la prédication. C'est aussi l'occasion de se préoccuper du contenu même de ce qui a été dit. On peut ainsi revenir encore une fois sur le texte biblique et sur la situation que la prédication essayait de déterminer. L'animateur évitera qu'un trop grand nombre de propositions soient faites en vue d'améliorer la qualité du propos, et il s'attachera à ce que le prédicateur s'en tienne tout particulièrement au point à propos duquel il a beaucoup appris durant la discussion qui a précédé.

Au centre de cette discussion, il y a aussi la contribution de la prédication. Il s'agit là de répondre de ce qui a été dit dans le cadre du culte. Ce temps de l'échange n'est pas facile à gérer. L'animateur doit veiller à ce que l'entretien ne dévie pas dans une discussion exégétique, dans un débat sur la situation de la communauté ou sur les conséquences à tirer de ce qui a été entendu dans la prédication. Tout importants que ces points paraissent, une petite question leur sert de contrepoids décisif : « Comment pourrais-je le dire à un enfant ? »

A la fin de la discussion, l'animateur accorde au prédicateur la possibilité d'apprécier l'apport de la discussion et la façon dont elle s'est déroulée. Ensuite il



demande à chaque participant de s'exprimer tour à tour sur le déroulement de la rencontre. Une telle manière de conclure est nécessaire, car, dans cette façon très personnelle de dialoguer, on a pu faire naître en secret toute une série de blessures ou de mouvements d'humeur. Par ailleurs, une telle reprise de la discussion permet également aux participants de mieux se connaître et de tisser des relations plus étroites entre chacun d'eux.

B. L'analyse du texte

Pour que cette forme de discussion puisse être opérante, il faudra que la prédication écrite soit à disposition du groupe de discussion à l'issue du culte ou alors très rapidement après le culte pour que celui-ci puisse l'examiner en toute tranquillité à domicile. Quatre questions principales structurent l'examen de cette prédication :

— Comment intervient le texte biblique ? (Comment a-t-il été utilisé, transposé et travaillé ?)

— Comment interviennent les auditeurs ? (Qui sont les auditeurs supposés, que dit-on à leur propos, comment sont-ils interpellés ?)

— Comment le prédicateur intervient-il lui-même ? (Au travers de quelles formulations, avec quelle attitude ?)

— Que dit-on de Dieu ? (Quel est le vocabulaire utilisé, quelles sont les orientations de fond qui déterminent le discours ?)

La discussion se déroule en trois étapes :

— Première étape : mise en commun des réponses aux quatre questions

— Deuxième étape : prise de position du prédicateur et questions en retour

— Troisième étape : discussion commune d'un ou deux points importants

1. Mise en commun des réponses aux quatre questions

L'animateur demande aux participants de répondre aux questions dans l'ordre. Il doit essayer de conserver sur un tableau ou sur une feuille de papier un condensé des réponses données, tout cela afin qu'une impression



d'ensemble se dégage. Des doublets dans les remarques sont du plus haut intérêt, car ils viennent renforcer un point à discuter. Dans cette première étape, l'animateur ne pose que des questions de compréhension aux participants ; on ne discute pas de la pertinence des observations. Tout au long de cette mise en commun, le prédicateur ne s'exprime pas.

2. Prise de position du prédicateur et questions en retour

C'est maintenant seulement que le prédicateur a la parole. Il a la possibilité de demander des précisions aux intervenants. Ils essaient de ne pas se défendre ; dans cette étape-ci, on ne discute pas. Ce qui importe, c'est une plus grande clarté de l'ensemble du débat. Le prédicateur tire lui-même le bilan de ce qui a été entendu. Dans un tel contexte, diriger les débats ne sera pas chose facile. A coup sûr des points de vue vont s'affronter. Une idée pourra être attaquée ou alors défendue et des coalitions pourront se former. Il est important que l'animateur prenne bien soin d'accorder à chaque participant une prise en compte loyale de son observation. Il veillera aussi à ce qu'une objection sur le bien-fondé du propos ou sur sa vérité soit repoussée jusqu'à ce que l'image de la prestation de la prédication soit la plus complète possible. C'est alors seulement qu'il sera temps d'aborder l'étape suivante.

3. Discussion commune d'un ou deux points importants

L'animateur doit maintenant nouer la gerbe. Il doit obtenir l'accord des participants à propos des points à discuter. Divers intérêts vont se manifester, mais c'est le prédicateur qui doit avoir la priorité. Ce n'est qu'à condition que le prédicateur reconnaisse ce lieu comme un endroit protégé qu'il pourra apprendre et mettre en commun ses propres embarras. Ainsi seulement le groupe assistera à une discussion fructueuse. Quand bien même les participants se sentiraient blessés ou peu pris au sérieux, une solution ou une amélioration n'est possible qu'au cas où le prédicateur est prêt à s'y ouvrir.

Cette étape dans la démarche conduit sans nul doute au débat de fond sur la pertinence ou la non-pertinence,



sur l'à-propos de la prédication. Les points forts et les carences d'une prédication apparaissent au grand jour. Pour cette raison, il est important que l'animateur se tienne aux côtés du prédicateur afin que ce dernier puisse dire, grâce à la discussion, où résident ses difficultés, ce que sont ses erreurs ou ses points forts et ce qu'il devra continuer à travailler. Le progrès du prédicateur, tant du point de vue du contenu que de la forme, doit demeurer le fil conducteur de la discussion.

Tout au long de cette démarche, les participants se découvrent une responsabilité commune pour la prédication et perçoivent peut-être des difficultés qu'ils n'avaient pas soupçonnées ; ils prennent part à une découverte communautaire des buts et des possibilités d'une prédication et se rendent compte qu'ils sont eux-mêmes pris dans certains clichés. Ils peuvent pour la prédication mettre à disposition une nouvelle expérience ou un nouveau langage. A la fin de cette troisième étape, la discussion peut se transformer en atelier dans le cadre duquel on travaille ensemble à la prédication de l'Évangile.

On peut se lancer dans les pistes de travail suivantes :

— Essayer de percevoir le cœur du texte biblique à frais nouveaux et en faire, avec un langage adéquat, le centre de la prédication. En fait, en tant que tel, le texte doit occuper la majeure partie de la prédication. On cherchera des exemples, des comparaisons, des formes d'interpellation qui soulignent ce centre et qui permettent de le transmettre à l'auditeur dans ce qu'il a de spécifique.

— Refaçonner le début de la prédication. On sait à quel point les cinq premières minutes de la prédication sont décisives et comme il est important que tout de suite un bon contact s'instaure avec l'auditoire. On réfléchira à la nécessité de discuter plus longuement le texte biblique qui a été lu, vu qu'il est encore bien présent aux oreilles des auditeurs. On essaiera ensuite de lui donner couleur et pouvoir attractif en le décortiquant, en l'illustrant ou en l'insérant tout de suite dans un dialogue avec les auditeurs. Il est aussi important de réfléchir à l'exemple ou à la petite histoire qui devrait agrémenter le début de la prédication et plaire aux auditeurs sans les distraire du texte biblique. On



discutera aussi le penchant de nombreux prédicateurs à faire de longues introductions historiques ou à distiller des analyses critiques de la situation culturelle d'aujourd'hui et d'hier.

— Il est possible de discuter la conclusion de la prédication : doit-elle prendre la forme d'une fin plaisante ou édifiante ? On cherchera comment ne pas terminer fatalement par un appel ou une exhortation et comment ne pas s'allonger interminablement.

— On pourra parler de l'importance d'une implication personnelle du prédicateur. Beaucoup de gens apprécient que le prédicateur mette en avant sa propre personne, avec le risque toutefois d'un effet écrasant si, en sous-main, la personnalité du prédicateur revêt par trop une fonction exemplaire.

— On discutera également du nombre d'exemples et de témoignages, des illustrations et des comparaisons, puis on essaiera de décider ce qui doit être intégré ou abandonné.

En guise de conclusion à la démarche, l'animateur donnera la priorité au prédicateur pour qu'il fasse part de son appréciation de la discussion et qu'il en énumère les conséquences ; ensuite, après l'intervention du prédicateur, vient le tour des participants de faire part de leurs remarques.

C. L'échange

Il ne sera pas toujours possible de pratiquer les deux formes de discussion que nous venons de développer, que ce soit au niveau d'un cercle de pasteurs ou d'un groupe issu de la communauté. Si certaines conditions sont impossibles à réunir, il n'en demeure pas moins que la discussion autour de la prédication devrait avoir lieu, même sous la forme plus réduite de l'échange.

On demande à un membre de l'Eglise ou à un pasteur de prendre en main la conduite de la discussion. Il n'est pas conseillé au prédicateur de le faire lui-même, car il sera trop souvent partie prenante. Les participants à la discussion indiquent dans l'ordre ce qui leur est apparu comme le plus



important. Pour ce faire, il est tout à fait avantageux de s'accorder dix minutes de silence durant lesquelles chacun récapitulera encore une fois ce qu'il a entendu de la prédication. S'il existe une version écrite de la prédication, on peut la parcourir avec soin en une quinzaine de minutes.

Les contributions des participants sont classées par ordre de priorité pour la discussion. Tous ceux qui se sont annoncés pour prendre la parole ont la possibilité, dans un premier temps, de développer de façon complète ce qui leur est apparu comme le plus important. Il s'agit ici non pas seulement de questions critiques, mais également de faire ressortir les grands axes de la prédication. L'animateur demande chaque fois au prédicateur de prendre position. Il s'agit ici d'une tâche assez délicate pour l'animateur ; en effet il lui faudra trouver le chemin étroit qui passe entre une simple défense ou répétition de la prédication par le prédicateur et une discussion désordonnée. Il est primordial de garantir aux deux parties la chance d'une écoute et d'une compréhension authentiques, dans la mesure où il s'agit de progresser tant dans l'acte de prêcher que dans celui d'écouter.

Le moment peut arriver où le prédicateur souhaite faire part de façon exhaustive de l'ensemble du processus d'élaboration de la prédication. Les participants ont alors un aperçu de ce que fut l'atelier de sa prédication. Ils apprennent ainsi les options théologiques ou personnelles qui ont présidé à la confection de la prédication. L'animateur doit expressément inciter à une telle mise en commun. Ce moment personnel ne doit pas faire défaut lors de l'échange. L'un ou l'autre des participants peut faire part de ce que certains passages de la prédication signifient pour sa propre vie ou de ce que ces mêmes passages ont déclenché en lui. Le prédicateur acquerra ainsi une vision plus exacte de ce qui fait la vie et la sensibilité de ses auditeurs.

A la fin de la discussion, l'animateur incitera les participants à reformuler l'essentiel de l'échange afin que tous cernent clairement où réside le gain et sur quoi la responsabilité commune doit déboucher. Finalement, il



donnera au prédicateur et à tous les participants l'occasion de s'exprimer sur l'échange qui vient d'avoir lieu.

III. COMMENT COMMENCER ?

Si nous reposons la question de départ (pourquoi amorce-t-on si peu de discussions à propos de la prédication ?), il faut y répondre, aussi étonnant que cela paraisse, en invoquant le quotidien du pasteur. En effet, la plupart des pasteurs diront que dans leur emploi du temps hebdomadaire, ils ne disposent pas du temps suffisant pour se livrer à une analyse en profondeur de leurs prédications. Ils n'ont pas que la responsabilité de la prédication dominicale à assumer. Ils doivent encore assurer toute une série d'allocutions et de brèves prédications, de nombreux dialogues, la supervision de plusieurs groupes, du travail administratif. A peine ont-ils terminé leur prêche dominical qu'il faut déjà se mettre en route pour le suivant. Le déroulement de la semaine qui laisse souvent peu de temps pour reprendre haleine, n'autorise pas en règle générale l'aménagement d'un temps où pourrait s'effectuer une reprise critique approfondie de la prédication.

Il est clair également que plusieurs pasteurs ont fait des expériences pénibles dans la discussion de prédications. Dans le cercle des collègues, on se dévalorise les uns les autres avec fort peu de doigté ; dans le cadre communautaire prédomine une forme d'ergotage en matière spirituelle, ce qui décourage toute velléité de mener à bien des discussions de prédications. Pour discuter avec profit une prédication qu'on a personnellement et courageusement élaborée, il est indispensable qu'une atmosphère d'amitié et d'ouverture prévale au sein du groupe. Ce que nous souhaitons faire ici n'a rien à voir avec une polémique sur la place du marché. C'est pour cette raison qu'il faut bien réfléchir à la mise sur pied et au style de travail d'une discussion de la prédication.

Un pasteur relate son expérience de la façon suivante :
« Dans notre pastorale, tous avaient émis le désir de discuter nos prédications, mais, dans le même temps, tous avaient



peur de le faire ; deux décisions simples ont permis la réalisation de ce souhait :

— Nous nous sommes engagés à présenter chacun à notre tour une prédication. Nous avons même fixé l'ordre de passage ; nous ne souhaitions pas conduire cette démarche sur la base de la bonne volonté de chacun afin d'éviter toute coquetterie et de démasquer toute timidité.

— Parce que nous ne connaissions aucun schéma d'analyse clair, nous avons convenu qu'après avoir écouté la prédication chacun de nous devait dire ce qui le réjouissait ou lui faisait de la peine. Dans un premier temps nous avons interrompu les collègues ergoteurs ou compassés parce que mieux au fait de la question ; ce type de discours, il faut bien l'admettre, prévaut trop souvent entre collègues. »

A ce sujet, voici le propos d'une lettre d'un membre d'Eglise : « Nous voulions à tout prix d'une discussion régulière de la prédication dans le cadre de nos cultes. Nous voulions aider notre pasteur, mais aussi mettre en route quelque chose pour la qualité de notre écoute et de notre compréhension. Ce fut un chemin douloureux. Nous n'avions par le passé jamais parlé de questions de foi. Quelques membres de la communauté que je connaissais depuis longtemps me sont apparus, au travers de leurs points de vue, carrément étrangers. Nous avions aussi au milieu de nous de véritables moulins à paroles. Assez rapidement, les pasteurs ont voulu mettre un terme à l'expérience, fatigués qu'ils étaient d'être soumis à une critique aussi nourrie. Un de nos pasteurs pouvait d'ailleurs à peine écouter. Il causait, causait... et se répétait constamment. Nous avons dû laisser sombrer notre première tentative. De ma propre initiative, j'ai alors rassemblé des gens que je pensais capables de se soumettre à une discipline de discussion et aptes à ne pas se vexer pour une demande de précisions. Le pasteur volubile, nous ne l'avons plus invité même s'il avait bien besoin de voir ses prédications discutées. »

Pour la plupart des prédicateurs, leur activité relève du domaine public. Il ne s'agit donc pas d'une discussion d'arrière-boutique. Cependant ils ne sont pas disposés à



encourir le feu de la critique comme pour toute activité publique. Entre la prétention et le fait de s'exposer aux conséquences de cette prétention, il y a souvent un profond fossé. A côté de cela, il y a aussi ceux qui perçoivent la prédication et son élaboration comme une affaire tellement personnelle qu'elle ne saurait faire l'objet d'une discussion communautaire. La figure du prophète ou du prêtre n'est ici pas très éloignée. N'y a-t-il pas d'autres professions comme celle d'instituteur, de musicien, de technicien ou d'homme d'affaires où on n'est pas constamment obligé de rendre compte publiquement de son activité ? A chaque sphère d'activité sa propre responsabilité, et en dernière instance, la prédication se joue devant Dieu ! Néanmoins, tout musicien cherche l'échange à l'occasion de chacune de ses prestations. Les instituteurs savent combien il est précieux de comparer les démarches d'enseignement. Dans l'industrie ou les affaires, chaque technicien ou chaque businessman est dans l'obligation d'expliquer ses propres projets et de les voir critiqués. En comparaison, les pasteurs ont une existence en solo tout à fait enviable... et dangereuse.

Cette incitation à une critique régulière de la prédication devient pour les pasteurs l'occasion d'une interpellation fondamentale de leur pratique professionnelle. Leur manière d'être souvent bousculés par le temps, leur agenda extrêmement rempli, leur mentalité d'individualiste, leur désordre théologique : tout cela peut être débattu. L'introduction de la critique de la prédication dans la communauté n'est pas qu'un problème technique. On touche là à l'existence même du pasteur ainsi qu'aux relations qu'entretiennent les membres de l'Eglise les uns avec les autres. La plupart du temps, la communauté ne vit pas comme un corps avec des membres qui se complètent ou comme un orchestre qui joue en harmonie. Pour ce qui est le plus important en son sein – le développement de l'Evangile –, elle ne peut souvent que prier, incapable qu'elle est de rassembler ses énergies pour une prise de responsabilité communautaire. En bref, elle est souvent incapable de collaboration.



Pour la démarche que nous proposons, il y a de nombreux exemples encourageants, dont quelques-uns ont été rapportés. Ce qui me paraît décisif pour lancer la démarche, c'est qu'il y ait une demande émanant d'un pasteur ou d'un autre membre de la communauté. Il y a là une requête à prendre au sérieux. Demander la mise en place dans un cadre communautaire de discussions autour de la prédication, c'est souhaiter approfondir des relations avec des gens qui ont la même aspiration. C'est aussi savoir qu'avant d'entreprendre une évaluation de la démarche, un long chemin devra être parcouru. En s'y lançant, chacun doit savoir que cette initiative propulsera le groupe dans des terres inconnues et toujours menacées.

De nombreux exemples montrent comment des groupes qui se sont adonnés à cette pratique ont découvert peu à peu qu'il y avait là quelque chose d'extraordinaire. Ils se sont rendu compte qu'il n'y avait pas, pour parler de sa foi personnelle ou communautaire, de meilleur lieu qu'une communauté de travail qui voue le plus clair de son temps à la discussion des prédications.

BIBLIOGRAPHIE :

Rudolf H. Bohren, *Predigtlehre*, Munich, Ch. Kaiser, 1986⁵, pp. 545- 553.

Hans van der Geest, *Du hast mich angesprochen. Die Wirkung von Gottesdienst und Predigt*, Zurich, Theologischer Verlag, 1983².

Eberhardt Kerlen, *Zu den Füßen Gottes. Untersuchungen zur Predigt Christoph Blumhardts*, Munich, Ch. Kaiser, 1981.

Hans Christoph Piper, *Predigtanalysen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

Ancien Testament

Philippe Reymond : *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques* (DHAB), Ed. du Cerf et Société Biblique Française, Paris, 1991 ; 449 p.

Philippe Reymond, spécialiste de l'Ancien Testament (A.T.), professeur émérite de l'Université de Genève, coordinateur de l'édition de l'A.T. dans la T.O.B., collabore depuis 1970 à la réédition du fameux *Hébraïches und Aramaïches Lexicon zum A.T.* (H.A.L.) de Köhler-Baumgartner, publié depuis 1967 en 4 volumes (le 5ème étant annoncé pour la fin de l'année) aux éditions Brill à Leiden (N-L).

Il faudra à l'avenir s'accommoder de ce nouveau sigle. Au dire des éditeurs, ce dictionnaire devrait permettre aux étudiants francophones de travailler les textes bibliques en attendant de maîtriser suffisamment la langue hébraïque pour utiliser avec profit des instruments plus spécialisés.

On devrait donc se réjouir de la parution dans la langue de Voltaire d'un dictionnaire hébreu-français pouvant, enfin, remplacer les anciens Sanders-Trenel et M. Ennery. Les hébraïsants chevronnés y trouveront le bénéfice de l'évolution de la connaissance des langues sémitiques anciennes. Quant aux néophytes et non-spécialistes, nous voyons mal comment ils pourraient faire l'économie des anciens ouvrages mentionnés ci-avant, pour des raisons trop évidentes : à quelques rares exceptions près, le genre des noms communs est omis ; les noms propres sont rarement traduits ; les noms de lieux, de montagnes, de rivières... ne sont ni traduits, ni localisés, et sont presque toujours dépourvus de références bibliques. Les mots rares ou usités une seule fois (*hapax*) ne sont pas toujours expliqués et dans bien des cas l'auteur se contente de renvoyer le lecteur au H.A.L.

Par contre, il faut signaler l'intérêt de la mention, pour chaque racine verbale, de toutes les formes existant dans la Bible hébraïque.

Evidemment, chacun pourra encore critiquer ce travail à l'aune de sa propre recherche, mais nous avons simplement voulu exprimer notre regret qu'un ouvrage si précieux et si attendu puisse contenir des lacunes aussi grandes. Il est également regrettable, vu les moyens informatiques dont on dispose aujourd'hui, que la présentation du texte en deux colonnes ne soit pas plus fonctionnelle. On aurait quand même pu revenir à la ligne à chaque nouvelle acception d'un terme et le faire précéder d'un chiffre en gras (ou d'un tiret) pour le distinguer des références bibliques.

L'intérêt de ce dictionnaire est donc assez limité et nous sommes convaincu que ces déficiences auraient pu être évitées si l'ouvrage avait été le fruit d'une véritable collaboration.



Pour la démarche que nous proposons, il y a de nombreux exemples encourageants, dont quelques-uns ont été rapportés. Ce qui me paraît décisif pour lancer la démarche, c'est qu'il y ait une demande émanant d'un pasteur ou d'un autre membre de la communauté. Il y a là une requête à prendre au sérieux. Demander la mise en place dans un cadre communautaire de discussions autour de la prédication, c'est souhaiter approfondir des relations avec des gens qui ont la même aspiration. C'est aussi savoir qu'avant d'entreprendre une évaluation de la démarche, un long chemin devra être parcouru. En s'y lançant, chacun doit savoir que cette initiative propulsera le groupe dans des terres inconnues et toujours menacées.

De nombreux exemples montrent comment des groupes qui se sont adonnés à cette pratique ont découvert peu à peu qu'il y avait là quelque chose d'extraordinaire. Ils se sont rendu compte qu'il n'y avait pas, pour parler de sa foi personnelle ou communautaire, de meilleur lieu qu'une communauté de travail qui voue le plus clair de son temps à la discussion des prédications.

BIBLIOGRAPHIE :

Rudolf H. Bohren, *Predigtlehre*, Munich, Ch. Kaiser, 1986⁵, pp. 545-553.

Hans van der Geest, *Du hast mich angesprochen. Die Wirkung von Gottesdienst und Predigt*, Zurich, Theologischer Verlag, 1983².

Eberhardt Kerlen, *Zu den Füßen Gottes. Untersuchungen zur Predigt Christoph Blumhardts*, Munich, Ch. Kaiser, 1981.

Hans Christoph Piper, *Predigtanalysen*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

Ancien Testament

Philippe Reymond : *Dictionnaire d'Hébreu et d'Araméen Bibliques* (DHAB), Ed. du Cerf et Société Biblique Française, Paris, 1991 ; 449 p.

Philippe Reymond, spécialiste de l'Ancien Testament (A.T.), professeur émérite de l'Université de Genève, coordinateur de l'édition de l'A.T. dans la T.O.B., collabore depuis 1970 à la réédition du fameux *Hébraïshes und Aramaïshes Lexicon zum A.T.* (H.A.L.) de Köhler-Baumgartner, publié depuis 1967 en 4 volumes (le 5ème étant annoncé pour la fin de l'année) aux éditions Brill à Leiden (N-L).

Il faudra à l'avenir s'accommoder de ce nouveau sigle. Au dire des éditeurs, ce dictionnaire devrait permettre aux étudiants francophones de travailler les textes bibliques en attendant de maîtriser suffisamment la langue hébraïque pour utiliser avec profit des instruments plus spécialisés.

On devrait donc se réjouir de la parution dans la langue de Voltaire d'un dictionnaire hébreu-français pouvant, enfin, remplacer les anciens Sanders-Trenel et M. Ennery. Les hébraïsants chevronnés y trouveront le bénéfice de l'évolution de la connaissance des langues sémitiques anciennes. Quant aux néophytes et non-spécialistes, nous voyons mal comment ils pourraient faire l'économie des anciens ouvrages mentionnés ci-avant, pour des raisons trop évidentes : à quelques rares exceptions près, le genre des noms communs est omis ; les noms propres sont rarement traduits ; les noms de lieux, de montagnes, de rivières... ne sont ni traduits, ni localisés, et sont presque toujours dépourvus de références bibliques. Les mots rares ou usités une seule fois (*hapax*) ne sont pas toujours expliqués et dans bien des cas l'auteur se contente de renvoyer le lecteur au H.A.L.

Par contre, il faut signaler l'intérêt de la mention, pour chaque racine verbale, de toutes les formes existant dans la Bible hébraïque.

Evidemment, chacun pourra encore critiquer ce travail à l'aune de sa propre recherche, mais nous avons simplement voulu exprimer notre regret qu'un ouvrage si précieux et si attendu puisse contenir des lacunes aussi grandes. Il est également regrettable, vu les moyens informatiques dont on dispose aujourd'hui, que la présentation du texte en deux colonnes ne soit pas plus fonctionnelle. On aurait quand même pu revenir à la ligne à chaque nouvelle acception d'un terme et le faire précéder d'un chiffre en gras (ou d'un tiret) pour le distinguer des références bibliques.

L'intérêt de ce dictionnaire est donc assez limité et nous sommes convaincu que ces déficiences auraient pu être évitées si l'ouvrage avait été le fruit d'une véritable collaboration.

Yohanan Aharoni & Michaël Avi-Yonah : *La Bible par les cartes*. La Palestine de 3000 av. J.-C. à 200 ap. J.-C., 264 cartes commentées. Ed. Brepols, Turnhout, 1991, 185 p.

Cet atlas assez complet de Y. Aharoni et M. Avi-Yonah, tous deux décédés, anciens professeurs d'archéologie et auteurs d'ouvrages sur le pays de la Bible, décrit les multiples aspects de l'histoire biblique, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Le graphisme simple, en deux couleurs (noir et bleu en deux tons), traduit visuellement un vaste panorama d'événements qui s'étendent, comme le sous-titre l'indique, des années 3000 avant à 200 après notre ère.

L'édition française de cet ouvrage hébraïque, déjà vieux de près de 25 ans pour la première édition, a déjà été remise à jour dans la seconde édition de 1977, et ensuite par une équipe de spécialistes du Centre « Informatique et Bible » de Maredsous en tenant compte des résultats des recherches plus récentes.

Vouloir détailler la présentation d'un tel labeur tient de la gageure. Disons simplement que ce livre nous a séduit par sa richesse. Il passe en revue les mouvements de populations, les conflits et conquêtes, les routes commerciales et les ressources naturelles, le développement des relations internationales... les districts de la Palestine, les champs de fouille archéologique, la Diaspora juive et l'implantation et l'expansion de l'Eglise chrétienne aux deux premiers siècles de l'ère commune.

L'ouvrage est accompagné d'un index biblique, d'un tableau chronologique général et d'un index des noms géographiques qui en font un outil indispensable pour les enseignants et étudiants.

Un petit regret. Il manque un chapitre sur la faune et la flore de la Terre Sainte et quelques cartes oro-hydrographiques en quadrichromie. Il est vrai que cela se trouve déjà publié ailleurs.

Frédéric MANNIS : *Le Midrash. Approche et commentaire de l'Ecriture*.

Franciscan Printing Press, Jerusalem, 1990, 162 p.

Cet ouvrage est d'un intérêt évident. Frédéric Mannis, professeur de Judaïsme et de Nouveau Testament au Studium Biblicum Franciscanum de Jérusalem, nous offre quelques exemples du fonctionnement du midrash. Rappelons que le terme midrash provient du verbe hébreu *darash* qui signifie chercher, consulter, interroger. Il s'agit donc d'une recherche exégétique interprétant tel passage de l'Ecriture. S'adressant à tous ceux qui, soucieux de mieux comprendre l'enracinement et le développement des théologies vétéro- et néo-testamentaires, veulent élargir le champ de leurs investigations, l'auteur nous introduit dans cet univers du commentaire actualisé et nous en fait découvrir la complexité et la réalité. Aucun chercheur biblique ne peut ignorer cette vaste production littéraire juive gravitant autour de la Bible et qui n'est autre qu'un ensemble de relectures circonstanciées de l'Ecriture.

Sans préliminaire, F. Mannis nous plonge dans la réalité du midrash. On le découvre déjà au sein même des livres de l'Ancien Testament et il remonte sans doute à la mise en commun des traditions d'origines diverses, forçant le rédacteur à y ajouter l'un ou l'autre commentaire afin d'en rendre l'ensemble plus cohérent et compréhensible. L'Ecriture n'étant pas l'histoire révolue d'un

peuple mais plutôt l'histoire d'un peuple en marche, la Parole a toujours besoin d'être redite et réentendue d'une manière nouvelle, actualisée, adaptée aux conditions de l'heure, dans un souci de clarté et de réinterprétation.

C'est ainsi que l'auteur passe en revue, suivant l'ordre chronologique des textes, les éléments du midrash dans l'Ancien Testament et dans ses traductions grecque de la Septante et araméenne du Targum. Il aborde ensuite successivement la littérature extra-biblique avec une approche des livres d'Hénoch éthiopiens, des Jubilés, de Qumrân, du *Liber Antiquitatum Biblicarum* du Pseudo-Philon, des Psaumes de Salomon, des œuvres de Flavius Josèphe et de Philon d'Alexandrie ; puis celle de la littérature rabbinique des midrashim proprement dit, et enfin, celle issue du christianisme.

Dans le Nouveau Testament, qui a aussi connu une période de tradition orale, Jésus est présenté comme un interprète de la Loi et un commentateur avisé de l'Écriture. Ses disciples, après lui, n'hésiteront pas à considérer la tradition du Premier Testament comme un terrain préparatoire à l'avènement de l'Alliance nouvelle inaugurée et scellée par le Christ, véritable clé herméneutique des Écritures. La communauté de foi devient pour eux l'Israël nouveau. L'enracinement vétéro-testamentaire de la prédication de Jésus et de ses disciples est clairement attesté dans toute la littérature apostolique.

Avant 70, le paysage littéraire et religieux du Judaïsme est pluraliste. S'y côtoient les courants apocalyptique, hassidique, sadducéen, pharisien, qumranien... et chrétien. Chaque mouvement tirant profit d'une lecture particulière de l'Écriture pour nourrir la communauté qu'il rassemble. Avec la disparition du Temple, seul le parti pharisien se maintient et s'endurcit fasse à un christianisme de plus en plus conquérant.

En appendice (pp. 121-148), l'auteur nous donne la traduction de divers passages où le midrash est exploité, faisant ainsi découvrir au lecteur une part non négligeable de ce trésor littéraire.

On regrette vivement que l'ouvrage n'ait pas été suffisamment conçu d'une manière didactique. Ainsi, il faut attendre la page 80 pour trouver une explication, un peu trop succincte d'ailleurs, des principales règles exégétiques (*middot*) du midrash, alors qu'on en parle abondamment dans bien des pages qui précèdent. Le glossaire est lapidaire, l'explication de certaines abréviations manque, et un index des textes (bibliques et autres) cités qui aurait tellement facilité l'emploi de cet instrument par les débutants, fait défaut. Malgré cela, il s'agit d'un complément indispensable à l'*Introduction au Talmud et au Midrash* de Strack - Stemberger (Cerf) que nous vous signalions dans une précédente recension (*Hokhma* n° 45, p. 65). L'ouvrage est diffusé par les Editions Franciscaines 9, rue Marie-Rose 75014 Paris. Prix 50 FF.

Judaïsme

Elie Wiesel : Célébration talmudique, Portraits et légendes.

Ed. du Seuil, Paris, 1991, 365 p...

Une introduction scientifique, méthodologique, pédagogique et limpide - en français - du Talmud reste à faire, faute de quoi cet antique condensé de la sagesse d'Israël demeurera longtemps encore inaccessible au commun des mortels, non-hébraïsants, et pénible d'accès aux autres.

Dans ce nouvel ouvrage littéraire, le vœu d'Elie Wiesel n'est certes pas de pallier à cette lacune en nous initiant au langage talmudique ou en nous faisant entrer - car le vrai problème est bien là - dans le dédale des supputations et autres évaluations théologico-juridiques de la *Halakah* (lois, règles, décisions). Comme le sous-titre « Portraits et légendes » l'indique, le souhait de ce chantre de la mémoire et de l'histoire* est de partager avec nous quelques pages lumineuses de la vie des grands Maîtres talmudistes qui ont rassemblé, par écrit - au long de six siècles -, cette ancienne et longue tradition orale que d'aucuns prétendent remonter à Moïse ; et qui, avec la Torah, forme l'héritage éthique et spirituel du peuple juif. C'est donc la *Aggadah* (récits, conversations, maximes) avec son goût du détail et de l'anecdotique qui inspire cette œuvre, purement littéraire, d'Elie Wiesel.

L'amour du Talmud et la passion pour son enseignement, allant de pair avec l'étude de l'Écriture, sont une invitation à la découverte qui donne réellement envie de suivre et d'aimer la sagesse de ces hommes illustres du passé.

Chaque ouvrage d'Elie Wiesel est un événement attendu et salué. Celui-ci, nous n'en doutons pas, forcera l'admiration de beaucoup en révélant la profondeur de l'existence et de l'enseignement des sentences souvent lapidaires de ces savants toujours vivants à travers leurs aphorismes quasi universels.

Après le prix Nobel de la Paix en 1986, un jour peut-être celui de littérature ?

* Cf. les autres ouvrages d'E. Wiesel :

- *Célébration hassidique*, Seuil, col. Points Sagesses n° 3, Paris, 1972, 287 p.

- *Célébration biblique*, Seuil, col. Points Sagesses n° 42, Paris, 1975, 203 p.

Mark Saperstein : *Juifs et chrétiens : moments de crise.*

Ed. du Cerf, Paris, 1991, 131 p.

Ce livre traduit de l'américain est le fruit de cinq conférences - une par chapitre de l'ouvrage - sur l'histoire et les enjeux des relations judéo-chrétiennes au cours de deux mille ans de coexistence peu pacifique. Mark Saperstein, médiéviste de formation, rabbin de la branche « réformée libérale » du judaïsme, est professeur d'histoire et de la pensée juive à l'université de Saint-Louis au Missouri.

Si, dans le courant des trois premiers siècles, la conjoncture est d'abord favorable au judaïsme, il en ira tout autrement à partir de la conversion de Constantin en 312. Elle fera du christianisme une religion d'Empire.

Le premier chapitre traite des juifs et des chrétiens dans l'Antiquité et décrit ce renversement de pouvoir. La religion juive reconnue n'est plus que tolérée. Le christianisme, petite secte juive persécutée, va désormais se ranger du côté des puissants et des persécuteurs. Saperstein nous rappelle les propos souvent peu charitables tenus alors à l'égard des juifs par des Pères de l'Église tels Justin Martyr, Jérôme, Jean Chrysostome... Comme le faisait remarquer ironiquement Moïse Mendelsohn - cité par l'auteur - les juifs doivent peut-être leur salut à cette étonnante attitude d'Augustin, évêque d'Hippone, garantissant aux juifs la sécurité physique pour qu'ils servent de témoignage et de légitimité

au christianisme tout en les maintenant dépendants de leurs voisins chrétiens. Quant aux rédacteurs du Talmud, bien qu'opposés au mouvement chrétien, ils n'ont jamais élaboré de synthèse doctrinale prenant à partie leurs principaux rivaux.

Le début du haut Moyen Age (ch. II), est relativement favorable aux juifs en raison de la position de Grégoire I^{er} qui leur reconnaît le droit à la tolérance chrétienne. Thomas d'Aquin n'a pas les mêmes égards. Il considère les hérétiques passibles de mort et relevant des tribunaux de l'Inquisition. On devine les multiples conséquences pour les juifs, convertis par un baptême forcé, qui continuent à vivre selon les principes du judaïsme.

L'an 1096 marque un tournant dans l'histoire juive. L'air du temps est aux croisades, on veut libérer le tombeau du Christ tombé aux mains des infidèles musulmans. Les juifs subissent les effets néfastes de quelques débordements. Au cours du XII^e siècle, lors de la deuxième croisade, l'intervention d'un Bernard de Clairvaux s'avère nécessaire pour plaider la cause des juifs et éviter l'effusion de sang. Il n'est pas toujours entendu et bientôt circulent des rumeurs de meurtres rituels et les pires fantaisies à l'encontre des infortunés. On s'en prend au Talmud dont on prétend qu'il véhicule des erreurs et des mensonges anti-chrétiens. De gardiens des Ecritures, les juifs deviennent des falsificateurs de la Révélation divine. A la fin du XV^e siècle, ils sont chassés de nombreux pays d'Europe Occidentale et malgré l'avènement de la Renaissance et de la Réforme, l'horizon reste obscur et chargé.

Au moment de la Réforme (ch. III), de nouveaux espoirs naissent mais le désenchantement ne tarde pas. Catholiques et protestants rendent les juifs responsables des erreurs de leurs opposants, les uns accusant les autres de judaïser. Luther s'adonne aux pires invectives, stupides et ruineuses. Pourtant, le retour à l'Ecriture et l'étude de l'hébreu laissent percer quelque espoir de part et d'autre. Les uns attendent la conversion des chrétiens au judaïsme, les autres espèrent qu'un christianisme plus humain attirera la grande majorité des juifs en son sein. La désillusion est grande, les réactions amères. Dans son traité de 1543 sur « Les juifs et leurs mensonges », Luther, vieilli, sombre dans l'ignominie en faisant preuve d'intolérance, d'insanité ordurière pendant plus de cent pages. Il va jusqu'à élaborer un plan pratique de persécution que les nazis quelques siècles plus tard s'empresseront de mettre en œuvre. L'incitation est d'autant plus grave et dangereuse que Luther était un docteur écouté.

L'auteur reconnaît toutefois que les effets de la Réforme n'ont pas été totalement négatifs, la liberté de conscience, la tolérance religieuse et la séparation de l'Eglise et de l'Etat en sont des fruits positifs.

Le chapitre IV intitulé « L'Eglise et l'holocauste » parcourt à grandes enjambées ce chemin d'enfer qui débouche sur la « Solution finale nazie ». Rappelant les principes de Luther largement exploités et diffusés par les nazis, Saperstein souligne, par ailleurs, l'inertie particulière des autorités religieuses catholiques de l'époque, cloîtrées dans un mutisme criminel, permettant à l'anti-sémitisme nazi de développer une théorie pseudo-scientifique étayée par des idéologies mystico-romantico-nationalistes du XIX^e siècle et non par les enseignements d'Augustin ou de Luther. Certes, il n'y a jamais eu de la part des autorités de cette Eglise une justification de l'extermination massive fondée sur

la tradition religieuse, mais elle n'en est pas moins restée muette, s'abstenant d'agir vigoureusement en faveur des juifs. Il y eut des mouvements de résistance, tant du côté catholique avec Mgrs Saliège et Théas, que du côté protestant avec le pasteur Trocmé au Chambon-sur-Lignon, mais cela relève davantage de l'initiative individuelle. Même en Pologne, où étaient établis ces camps de la mort, des chrétiens se sont trouvés assez courageux pour défier les menaces des autorités et venir en aide aux juifs traqués. Le peuple se montrant « plus disposé que les princes de l'Eglise à résister à l'extermination » (p. 92). On peut songer, avec Saperstein, que si l'Eglise de Rome, dans une Europe majoritairement catholique et occupée par l'envahisseur ne s'était confinée dans un silence complaisant et ne s'était abstenue d'agir vigoureusement en faveur des masses juives, les nazis auraient sans doute été contraints de faire volte face devant une vague d'indignation généralisée.

Cette analyse historique sans animosité ni passion est un condensé d'une objectivité exemplaire et Saperstein termine son cycle de conférences par un cinquième chapitre en considérant que, malgré le poids du passé, les chances d'un dialogue et d'une compréhension mutuelle sont encore possibles dans et pour l'avenir.

En dépit d'une pensée catholique, trop timide, toujours opposée à la reconnaissance officielle de l'Etat d'Israël et d'une avancée protestante évangélique qui accorde un appui politique et économique à l'Etat et au Gouvernement israélien à la faveur d'une conception eschatologique du salut et d'intérêts touristiques, Mark Saperstein, qui reconnaît l'importance du dialogue fondé sur le respect mutuel pouvant déboucher sur une authentique coopération non dépourvue de critique, chère aux protestants, invite tous les chrétiens à mieux connaître le judaïsme dans ses profondeurs spirituelles en ayant recours à la Bible hébraïque plus riche que n'importe quelle traduction scientifique. Saperstein demande aussi aux chrétiens de réviser leurs perspectives missionnaires et surtout leurs prétentions à détenir seuls la vérité, comme s'ils étaient les seuls investis à dire la volonté de Dieu.

Cet ouvrage écrit sans intention polémique se termine sur un message d'espoir et un appel prophétique à œuvrer ensemble pour la Paix et la Création. Aurons-nous les uns et les autres, chrétiens et juifs, la volonté et le courage de l'entendre et d'y répondre en toute humilité, dans un esprit d'amour, de compréhension et de fraternité ? L'avenir est aussi entre nos mains.

La revue Hokhma vous invite à un
**COLLOQUE THEOLOGIQUE
FRANCOPHONE**

*Pour étudiants et enseignants en théologie, pasteurs,
laïcs.*

**Quelle unité pour le
protestantisme ?**

Communauté de Pomeyrol, St-Etienne du Grès,
(près de Tarascon, France)

Dates à réserver dès aujourd'hui : **17-19 avril 1993**

Avec les interventions de :

- **Jean ANSALDI**, professeur d'éthique, Faculté de théologie protestante de Montpellier (I.P.T.).
- **Henri BLOCHER**, professeur de théologie systématique, doyen de la Faculté de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine.
- et d'**un théologien Pentecôtiste**.

... et la libre participation à la vie liturgique de la Communauté d'accueil.

Prix de l'inscription au Colloque (pension comprise) :
300 FF. *Etudiants* : 200 FF. *Pasteurs* : 250 FF
Possibilité de loger sur place dès le vendredi 16 au soir.

Pour tous renseignements, écrire au rédacteur. Le numéro 52/1993 de *Hokhma* contiendra toutes précisions sur le programme du colloque et les questions pratiques.

Adresse : Christophe Desplanque
70 rue Négrier F-59540 Caudry

Annonciation

Elle aimait regarder ses mains. Des mains que le travail avait sculptées comme le bois qu'il travaillait. Elle aimait regarder ses mains blanchies de sciure et parfois ensanglantées lorsque la fatigue ou la maladresse se mettait de la partie. Parfois, quand l'ouvrage lui en accordait le loisir, elle se rendait en cachette juste en face de l'atelier. Elle voyait de là les mains expertes dompter les bois les plus rebelles, leur donner vie et forme avec une infinie patience. La sueur perlait à la racine des poils, et, sous l'éclat du soleil, paraît ses mains de nacre. Heureux l'homme à qui étaient ces mains, heureuse la femme à qui elles étaient promises.

Vint le jour où elle dut annoncer la nouvelle. Elle y avait réfléchi, dix fois, cent fois, sans trouver les mots. Elle dirait, bien sûr, les mots mêmes du messenger, mais sans l'éclat, sans la présence. Jamais elle ne s'était sentie aussi seule, elle qu'on avait dit heureuse. Les pensées s'entrechoquaient, mêlant le désespoir et l'espérance. Et plusieurs fois, une pensée fulgurante la traversa : elle crut apercevoir ces mains qu'elle aimait tant s'abattre sur elle et la repousser.

Elle parla. Les mains ne bougèrent pas. Puis elles se tordirent comme de vieilles racines en feu, se communiquant l'une à l'autre l'intense souffrance. Puis elles remontèrent jusqu'au visage pour masquer les larmes. Elle n'en vit plus que le revers, elle n'en vit plus que le refus.

Le lendemain, elle ne voulut voir personne. Comment était-il entré ? Pourquoi ne l'avait-elle pas entendu ? Elle sentit deux mains sur ses épaules, et le fardeau qui l'accablait se fit léger. Au bout des mains, un sourire bienveillant, le messenger était passé. Dès lors, c'était ensemble qu'ils allaient attendre, protéger celui qui un jour verrait ses mains percées de les avoir trop tendues, la paume ouverte, offerte.

Salut Joseph, toi qu'on oublie trop vite au fond de l'atelier. Salut Joseph, toi pour qui la grâce a pu paraître disgrâce. Salut Joseph, toi qui as vu ta vie basculer pour un enfant que tu n'avais pas désiré. Salut Joseph, toi qui un instant as hésité. Et si ta main s'était fermée ? Et si ton poing s'était levé devant le messenger ?

Bernard Bolay

