

# SERIE HOKHMA

Pour mieux connaître notre revue,

Achetez la série, plus de 3500 pages de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

Il vous est possible d'acquérir la série 1976-1992 du n° 1 au n° 51 (n° 2, 3 et 5 exceptés, puisque épuisés) au prix de 180 FS, 550 FF, 4000 FB et 580 FF, soit une remise de 50 %.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.  
Remise pour les libraires.

Comité de rédaction :

Christophe Desplanque : responsable de la publication  
(70 rue Négrier F-59540 Caudry ; articles, courrier des lecteurs, échanges de revues à cette adresse)

Bernard Aubert (faculté d'Aix-en-Provence), Stéphane et Nathalie Guillet (Ecole de Théologie Evangélique de Bangui), Frédéric Sépari (faculté de Vaux-sur-Seine), Bernard Bolay, Serge Carrel, Donald Cobb, Marc Gallopin, Peter Geißbühler, Shafique Keshavjee, Mulongo Mulunda Mukena, Gérard Pella, Didier Rochat, Nicole Rochat, Jean-Michel Sordet.

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

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

Composition et mise en page : *Effigie*

1 rue d'Aix F-13510 Eguilles ☎ (16) 42 92 33 61

Impression : IMEAF F-26160 La Bégude de Mazenc. ☎ 75 90 16 37.

Dépôt légal : 1<sup>er</sup> trimestre 1993. N° d'impression 93085.

ISSN 0379 - 7465

# STRUCTURER LA THÉOLOGIE BIBLIQUE

Par Charles H. H. Scobie<sup>1</sup>

Professeur à l'Université de Mount Allison, Canada

Comme H. H. Schmid l'a relevé<sup>2</sup>, le concept de théologie biblique peut être considéré comme une tautologie ou comme une contradiction dans les termes. Tautologie parce que toute théologie qui se dit chrétienne, prétend aussi être en accord avec la Bible. (Ceci vaut pour les théologies catholique Romaine et protestante, bien que la relation entre Ecriture et tradition ecclésiale soit définie différemment). Contradiction dans les termes, parce que la Bible, avec sa grande variété de formes littéraires, contient en fait très peu de « théologie ». Si tout le monde est d'accord pour dire que la théologie dogmatique doit revendiquer une certaine forme d'autorité scripturaire, il n'existe pas la même unanimité pour dire s'il est possible de construire ou non un théologie biblique distincte de la dogmatique. A la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècle, on tenta de développer une théologie biblique indépendante, purement historique et descriptive. Cette tentative a rapidement abouti à un fractionnement de la théologie biblique en deux parties : la théologie de l'Ancien Testament et celle du Nouveau Testament. A leur tour, ces deux théologies cédèrent la place à des études de la religion de l'ancien Israël et de l'Eglise primitive.

Dans un article précédent<sup>3</sup>, nous avons essayé de plaider en faveur « d'une théologie biblique intermédiaire », discipline-charnière

<sup>1</sup> Cet article, paru dans le *Tyndale Bulletin* 42/2, 1991, sous le titre : « The structure of Biblical Theology », fait suite à « La Théologie biblique : un défi », *Hokhma* 51, 1992, pp. 1-32. Il paraît ici avec l'autorisation de l'auteur et de l'éditeur, que nous remercions. Sa traduction a été effectuée par Sylvie et Serge Carrel-Conod et révisée par Christophe Desplanque.

<sup>2</sup> H. H. Schmid, « Was heisst „Biblische Theologie“ ? », in H. F. Geisser et W. Mostert, *Wirkungen hermeneutischer Theologie*, Zurich, Theologischer Verlag, 1983, p. 35.

<sup>3</sup> C. H. H. Scobie, « La théologie biblique : un défi », *Hokhma* 51, 1992, pp. 1-32.

prenant en compte et acceptant les fruits de l'étude historique (et littéraire) de la Bible. Sa spécificité serait d'opérer une synthèse du donné biblique et de proposer un état intermédiaire des résultats de la recherche exégétique à ceux qui travaillent en théologie dogmatique et dans les disciplines voisines. Cette théologie biblique pourrait être considérée comme « canonique » de par le fait qu'elle s'attache à la fois à l'Ancien et au Nouveau Testament. Fondée principalement sur la forme canonique finale de l'Écriture, elle tiendrait compte de l'ensemble des matériaux canoniques. Il est possible d'élaborer ce type de théologie biblique dans le cadre de l'exégèse, de l'étude de livres ou de thèmes bibliques particuliers. Mais il est douteux qu'une étude aussi fragmentée puisse être poursuivie sans un cadre sous-jacent ou une structure suffisante permettant de comprendre la théologie biblique comme un tout. La question se pose à nouveau de savoir s'il est possible de tenter d'écrire une « théologie biblique » en dépit des violentes objections qu'un tel projet suscitera sans doute aucun chez beaucoup d'exégètes. Néanmoins, les tentatives récentes du théologien américain S. Terrien et de l'allemand H. Seebass nous incitent à poser quelques questions de fond sur la structure possible d'une telle théologie biblique<sup>4</sup>. Le débat sur la possibilité d'une « théologie fondée sur la totalité de la Bible » (*eine gesamtbiblische Theologie*) va dans le même sens.

Il sera évidemment utile d'examiner comment le problème de la structure a été traité par le passé. Quiconque écrit une théologie biblique, une théologie de l'Ancien ou du Nouveau Testament, doit adopter une certaine structure. Il s'agit de bien plus que d'ordonner les chapitres d'un livre ou de choisir des titres adéquats ; en fait nous touchons au cœur même de la compréhension de ce qu'est la théologie biblique.

Nous proposons ici une typologie distinguant entre les approches « systématique », « historique » et « thématique ». De l'aveu général, cette classification est quelque peu rudimentaire et rapide, une théologie ne peut pas toujours être classée dans l'une ou l'autre catégorie. Il existe d'ailleurs des théologies hybrides. Nous nous bornerons à donner des exemples des formes principales sans en fournir une liste exhaustive.

---

<sup>4</sup> S. Terrien, *The Elusive Presence : The Heart of Biblical Theology*, San Francisco, Harper and Row, 1978 ; H. Seebass, *Der Gott der ganzen Bibel*, Freiburg, Herder, 1982.

# I. L'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE BIBLIQUE

## 1.- L'approche systématique

L'approche la plus ancienne qui prévaut dans le domaine de la théologie biblique, c'est l'approche « systématique ». La théologie biblique y est structurée d'après les thèmes de la théologie dogmatique. En tant que discipline indépendante, la théologie biblique s'est développée d'abord au sein de l'orthodoxie luthérienne à partir de la compilation de textes-preuves (*dicta probantia* ou *dicta classica*), afin de démontrer les bases bibliques de la doctrine protestante. Ces collections, auxquelles on fait parfois référence sous le nom de « *collegia biblica* » (*collegium* signifiant « collection »), étaient largement utilisées à des fins d'enseignement. Les passages bibliques étaient habituellement assortis de commentaires exégétiques.

Il était d'usage de grouper les textes d'après les sujets principaux (*loci communes*) traités dans la théologie dogmatique protestante. Les *Loci communes rerum theologicarum* (première édition en 1521) du réformateur Philipp Melancthon eurent une influence considérable. La disposition adoptée par Melancthon est redevable à la structure de l'épître aux Romains et aux *Sentences* de Pierre Lombard, théologien du XII<sup>e</sup> siècle. Son plan aborde les vingt-quatre sujets suivants : Dieu, l'Unité, la Trinité, la création, l'homme, les facultés de l'homme, le péché et ses conséquences, les vices, la punition, la loi, les promesses, la restauration par le Christ, la grâce, les fruits de la grâce, la foi, l'espérance, la charité, la prédestination, les sacrements, les institutions humaines, les autorités, les évêques, la condamnation, la béatitude<sup>5</sup>.

Plusieurs ouvrages sur le modèle des « *dicta probantia* » ont été rédigés aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ; ils suivent généralement ce type de canevas, avec une différence significative : l'insertion du thème de « l'Écriture Sainte » à la première place des sujets traités. Alors que la publication de théologies bibliques indépendantes commençait à se développer au sein du piétisme et, notamment, sous la plume de théologiens rationalistes, on continua d'employer la structure systématique traditionnelle. On la trouve par exemple encore dans la théologie biblique de C. F. von Ammon, publiée en 1792<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Enumération reprise de J. H. Hayes et F. C. Prussner, *Old Testament Theology : Its History and Development*, Londres, SCM, 1985, p. 16s. Pour les *Loci communes*, je me suis inspiré des pp. 15-19.

<sup>6</sup> C. F. von Ammon, *Entwurf einer reinen biblischen Theologie*, Erlangen, J. J. Palm, 1792.

Avec G. L. Bauer, qui écrivit des théologies séparées de l'Ancien (1796) et du Nouveau Testament (1800, 1802), nous assistons à la fois à la séparation de la théologie biblique en deux disciplines distinctes et au début d'une approche historique de la structure. Néanmoins, l'approche systématique ne fut pas totalement abandonnée ; elle fut encore utilisée dans certaines théologies bibliques, quoique généralement combinée à une dose d'approche historique. Citons entre autres la théologie biblique de L. F. O. Baumgarten-Crusius (1828), composée de deux parties, la première traitant des questions historiques, la seconde des concepts bibliques avec les têtes de chapitre suivantes : Dieu, l'homme, le salut<sup>7</sup>. Relevons la théologie biblique de H. G. A. Ewald (1871-1876), travail remarquable datant de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle qui conserve le canevas systématique<sup>8</sup>.

Après une longue interruption, l'une des rares tentatives d'élaboration d'une véritable théologie biblique en notre siècle est celle de Millar Burrows, *An Outline of biblical Theology* (1946)<sup>9</sup>. « Le plan thématique découle autant que possible de la Bible elle-même » ; malgré cette affirmation de l'auteur, la structure est clairement basée sur les catégories propres à la dogmatique traditionnelle, comme le démontrent les principaux thèmes : Dieu, Christ, l'Univers, l'homme, le peuple de Dieu, l'exigence divine, le péché, le jugement et le salut, l'eschatologie et la vie future, le chemin du salut, la vie chrétienne, les ministères et les fonctions particulières, le culte, le service chrétien, les idées morales et sociales.

Avec le développement au XIX<sup>e</sup> siècle de la théologie de l'Ancien Testament en tant que discipline à part entière, l'approche historique tend à dominer. Toutefois, il est fréquent que les approches systématique et historique soient combinées, de différentes manières, par certains théologiens conservateurs ou modérément conservateurs comme H. A. C. Hävernick (1848), E. A. H. H. Schultz (1869), E. K. A. Riehm (1889) et C. F. A. Dillmann (1895)<sup>10</sup>. Même si, dans la

<sup>7</sup> L. F. O. Baumgarten-Crusius, *Grundzüge der biblischen Theologie*, Jena, F. Frommann, 1828.

<sup>8</sup> H. G. A. Ewald, *Die Lehre der Bibel von Gott, oder Theologie des Alten und Neuen Bundes*, 4 vol., Leipzig, F. C. W. Vogel, 1871-1876.

<sup>9</sup> M. Burrows, *An Outline of Biblical Theology*, Philadelphia, Westminster, 1946. La citation est tirée de la p. 6.

<sup>10</sup> H. A. C. Hävernick, *Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments*, Erlangen, Heyder & Zimmer, 1848 ; E. A. H. H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie : Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungstufe*, Frankfurt, Heyder & Zimmer, 1869 ; trad. anglaise : *Old*

préface de son importante théologie de l'Ancien Testament, A. B. Davidson donne la préférence à un traitement chronologique, il n'en utilise pas moins le plan : Dieu - homme - péché - rédemption - fin des temps<sup>11</sup>. Avec le renouveau de la théologie de l'Ancien Testament à partir des années trente, on observe le retour à une structure systématique chez certains théologiens comme L. Köhler (1935), O. J. Baab (1949) et P. van Imschoot (1954)<sup>12</sup>. L'influence des catégories de la théologie dogmatique est tout à fait évidente dans la théologie de l'Ancien Testament qu'a rédigée en précurseur le catholique romain Paul Heinisch (1940). Les divisions principales en sont : Dieu (avec des subdivisions sur la nature de Dieu), ses attributs, la préparation au mystère de la très sainte Trinité, la création, les actes humains, la vie après la mort et la rédemption<sup>13</sup>. Les têtes de chapitre de la *Théologie de l'Ancien Testament* (1955) d'Edmond Jacob suggèrent l'ouverture de nouveaux horizons : « Les aspects caractéristiques du Dieu de l'Ancien Testament », « L'action du Dieu de l'Ancien Testament », ainsi que « Contestation et triomphe final de l'action de Dieu ». Un examen plus précis néanmoins révèle que l'approche demeure, dans les faits, encore largement déterminée par les catégories de la dogmatique traditionnelle<sup>14</sup>.

Alors que la théologie du Nouveau Testament se développait de son côté, la plupart des ouvrages écrits au XIX<sup>e</sup> siècle suivirent dans une certaine mesure une structure historique. Au XX<sup>e</sup> siècle, certains théologiens revinrent à une approche systématique. Notons la *New*

---

*Testament Theology : The Religion of Revelation in its Pre-Christian Stage of Development*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1892, tiré de la 4<sup>e</sup> édition allemande : 1889 ; E. K. A. Riehm, *Alttestamentliche Theologie*, Halle, Eugen Strien, 1889 ; C. F. A. Dillmann, *Handbuch der alttestamentlichen Theologie*, Leipzig, S. Hirzel, 1895.

<sup>11</sup> A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1904. La contradiction s'explique par le fait que l'ouvrage, resté inachevé, fut publié *post mortem* sans grande mise à jour.

<sup>12</sup> L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1935 ; trad. anglaise : *Old Testament Theology*, Philadelphia, Westminster, 1957 ; O. J. Baab, *The Theology of the Old Testament*, New York, Abingdon, 1949 ; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, 2 vol., Tournai, Desclée et Cie, 1954, p. 56.

<sup>13</sup> P. Heinisch, *Theologie des Alten Testaments*, Bonn, Peter Hanstein, 1940 ; trad. anglaise : *Theology of the Old Testament*, Collegeville, Liturgical Press, 1950.

<sup>14</sup> E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955.

*Testament Theology* de F. C. Grant qui suit un plan systématique tout à fait conventionnel<sup>15</sup>. L'ouvrage de A. Richardson, *The Theology of the New Testament* (1958), opère quelques changements des têtes de chapitre. Après une discussion préliminaire de la foi et de la révélation, il procède en fait de façon tout à fait habituelle en traitant de Dieu, du Saint-Esprit, de la christologie et de l'expiation, alors que les chapitres de conclusion traitent de l'Eglise, du ministère et des sacrements<sup>16</sup>. L'œuvre en quatre volumes de K. H. Schelkle (1968-1976) adopte aussi une forme d'approche traditionnelle. Son premier volume parle de la création (le monde, le temps et l'histoire, l'homme), le deuxième du salut, de l'histoire, de la révélation (révélation, rédemption et salut, Esprit de Dieu, foi en Dieu et doctrine de Dieu). Le troisième volume traite de l'éthique (concepts de base, attitudes de base, objections, variété des domaines à prendre en considération). Le quatrième parle de l'autorité de Dieu (Eglise, eschatologie)<sup>17</sup>. L'ouvrage de D. Guthrie intitulé *New Testament Theology* (1981)<sup>18</sup> nous fournit un bon exemple de démarche hybride. Après avoir mesuré les avantages et les inconvénients des approches systématique et historique, Guthrie opte pour une approche systématique en ce qui concerne sa structure de base et développe d'importantes sections sur Dieu, l'homme, la christologie, la mission du Christ, le Saint-Esprit, la vie chrétienne, l'Eglise, l'avenir, l'éthique et les Ecritures. Cependant, l'approche est historique dans chaque section principale, comme dans chaque sous-section, avec une étude distincte du sujet, si c'est nécessaire, pour les synoptiques, la littérature johannique, les Actes, Paul, Hébreux, les autres épîtres et l'Apocalypse.

L'approche systématique compte encore sans aucun doute des défenseurs. A son avantage, on peut dire que, si le système dérive de la théologie dogmatique, la théologie dogmatique l'a reçu d'abord du donné biblique. On peut ajouter que cette approche correspond en fait aux questions fondamentales que soulève toute génération devant l'existence humaine ; ce procédé simple et logique vaut bien les autres<sup>19</sup>. A l'opposé, on dira que la démarche systématique impose des

<sup>15</sup> F. C. Grant, *The Thought of the New Testament*, Nashville, Abingdon, 1950.

<sup>16</sup> A. Richardson, *The Theology of the New Testament*, Londres, SCM, 1958.

<sup>17</sup> K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, 4 vol., Düsseldorf, Patmos, 1968-1976 ; trad. anglaise : *Theology of the New Testament*, Collegeville, Liturgical Press, 1971-1978.

<sup>18</sup> D. Guthrie, *New Testament Theology*, Leicester, IVP, 1981.

<sup>19</sup> Voir R. C. Dentan, *Preface to Old Testament Theology*, New York, Seabury, 1963<sup>2</sup>, pp. 119s ; D. Guthrie, *op. cit.*, p. 73.

catégories étrangères à la pensée biblique<sup>20</sup>. Selon S. Terrien, « il est maintenant reconnu que de telles tentatives, en partie héritées de la pensée conceptuelle platonicienne et de la logique aristotélicienne, ont pour but de traduire le génie propre de la foi biblique dans une façon de raisonner propre à la présentation didactique »<sup>21</sup>. Alors que quelques-unes des catégories traditionnelles correspondent tant bien que mal à des thèmes bibliques importants, on peut reprocher à l'approche systématique de laisser de côté d'importants aspects du matériau biblique. Par exemple, on n'y trouve pas de place pour la notion de « pays », thème qui joue un rôle non négligeable dans la théologie de l'Ancien Testament. Et surtout, cette approche n'intègre pas le thème de la « sagesse », alors qu'il a été reconnu dans la plupart des ouvrages récents comme un aspect majeur de la pensée biblique.

## 2. L'approche historique

A la fin du XVIII<sup>e</sup> et au début du XIX<sup>e</sup> siècle, l'approche historico-critique qui domine petit à petit le monde de la recherche biblique, a conduit non seulement à la séparation de la théologie biblique en théologies de l'Ancien Testament et en théologie de Nouveau Testament, mais aussi à la large adoption d'une méthode assez différente dans l'organisation du matériau. La Bible apparaît de moins en moins comme un recueil de textes de théologie systématique et de plus en plus comme un livre d'histoire. Le seul ordre contenu dans la Bible, affirmait-on, est l'ordre historique et chronologique dans lequel le peuple de Dieu (Israël et l'Eglise primitive) a reçu la révélation et l'a mise par écrit dans différents livres. Par conséquent, c'est cet ordre qui doit être suivi par les exégètes dans leur présentation du matériau biblique.

Nous avons déjà fait allusion aux débuts de l'approche historique avec G. L. Bauer. On trouve une attitude similaire chez W. M. L. De Wette (1813) et D. G. C. von Cölln (1836)<sup>22</sup>. De Wette a divisé la religion de l'Ancien Testament en « hébraïsme » et en « judaïsme » (post-exilique), un schéma suivi par bon nombre de spécialistes, généralement avec le présupposé de l'infériorité de la période postérieure sur la période la plus ancienne.

---

<sup>20</sup> Cf. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, Londres, SCM, 1961, vol. I, pp. 32s.

<sup>21</sup> S. Terrien, *The Elusive Presence*, p. 34.

<sup>22</sup> W. M. L. De Wette, *Biblische Dogmatik des Alten und Neuen Testaments, der kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judentums und Urchristentums*, Berlin, Realschulbuchhandlung, 1813 ; D. G. C. von Cölln, *Biblische Theologie*, 2 vol., Leipzig, J. A. Barth, 1836.

En théologie de l'Ancien Testament, J. K. W. Vatke<sup>23</sup> a été l'un des premiers à esquisser le développement historique de la pensée vétértestamentaire. Durant le XIX<sup>e</sup> siècle, on a modifié le schéma chronologique suivant le développement des études critiques. L'essor de la critique des sources du Pentateuque a introduit des changements importants dans le plan de ces théologies. Genèse 1 par exemple n'est plus attribué à Moïse, mais plutôt au rédacteur sacerdotal, la dernière des quatre sources principales. Par conséquent, ce chapitre est placé bien loin dans la table des matières. Les travaux sont basés non plus sur l'ordre traditionnel juif et chrétien, mais sur un ordre issu de la reconstruction des exégètes. C'est vrai notamment de tous ceux dont la démarche relevait de plus en plus de l'histoire des religions. L'étude historique de la religion d'Israël domina la discipline pendant quatre décennies, à partir de la publication de l'ouvrage de R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* (1893).

Au XX<sup>e</sup> siècle, avec le renouveau de la théologie de l'Ancien Testament, on rencontre un type assez différent d'approche « historique », notamment dans la vigoureuse et influente *Théologie de l'Ancien Testament* de G. von Rad<sup>24</sup>. Il rejette toute forme de plan systématique et prétend que la théologie de l'Ancien Testament a, avant tout, un caractère kérygmatic et confessant ; elle témoigne ainsi d'« une action continue de Dieu à travers l'histoire » (tome I, p. 98). Le premier volume suit l'ordre du Pentateuque et des livres historiques sous le titre de « Théologie des traditions historiques d'Israël ». Un chapitre final traite de la réponse d'Israël à l'histoire du salut au travers des Psaumes et de la sagesse. Cette démarche est assez différente d'une histoire d'Israël reconstruite d'un point de vue critique. Pour von Rad, la critique vétértestamentaire a détruit la fresque de l'histoire d'Israël, notamment de l'Israël primitif que contient l'Ancien Testament. Le véritable sujet d'une théologie vétértestamentaire est la proclamation

<sup>23</sup> J. K. W. Vatke, *Die Religion des Alten Testaments nach dem kanonischen Büchern entwickelt*, Berlin, Bethge, 1835.

<sup>24</sup> G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 97ss. L'approche de von Rad provoqua des débats interminables ! Voir à ce sujet G. Henton Davies, « Gerhard von Rad, Old Testament Theology » in R. B. Laurin, *Contemporary Old Testament Theologians*, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1970, pp. 63-89 ; H.-J. Kraus, *Die Biblische Theologie : Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen Vluyn, Neukirchener Verlag, 1970, pp. 133-139 ; D. G. Spriggs, *Two Old Testament Theologians*, Londres, SCM, 1974 ; M. Öming, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1987<sup>2</sup>, pp. 20-33, 58-80.

de la présence du Seigneur dans l'histoire, elle qui se donne à entendre dans les traditions historiques d'Israël.

Les théologies du Nouveau Testament qui se sont développées au XIX<sup>e</sup> siècle ont généralement adopté une structure historique. Le plan a donc aussi suivi les changements d'options critiques sur la paternité et la datation des livres du Nouveau Testament. La théologie du Nouveau Testament du conservateur modéré W. Bleyschlag (1891) illustre une position intermédiaire<sup>25</sup>. Il commence avec « L'enseignement de Jésus selon les Evangiles synoptiques », poursuit avec « L'enseignement de Jésus selon l'Evangile de Jean », puis traite des « Vues des premiers apôtres » – il utilise pour ce faire non seulement les Actes mais aussi Jacques et 1 Pierre, tous deux considérés comme authentiques –, du « Système paulinien », de « La continuation de la méthode apostolique primitive d'enseignement » (les Hébreux, l'Apocalypse et la littérature johannique), et des « Enseignements chrétiens largement répandus et post-apostoliques » (Jude, 2 Pierre et les épîtres pastorales, toutes considérées comme non authentiques).

Au gré des options critiques, des livres comme Jacques et 1 Pierre ont perdu le rôle qu'ils jouaient dans les synthèses antérieures. De nouvelles conceptions de la nature des évangiles eurent aussi un certain impact. Est-ce la vie et l'enseignement du « Jésus historique » qui intéressent la théologie du Nouveau Testament ou seulement le témoignage rendu à Jésus dans chacun des évangiles ? R. Bultmann est des plus radicaux : sa théologie du Nouveau Testament ne traite pas du tout de Jésus, mais considère « le Message de Jésus » comme un « présupposé » de la théologie du Nouveau Testament<sup>26</sup>. H. Conzelmann va dans le même sens, mais traite séparément du « kérygme synoptique »<sup>27</sup>. Ces travaux qui acceptent les résultats de la recherche plus radicale, tendent à dévaluer les écrits de Luc, les épîtres pastorales, les petites épîtres et l'Apocalypse. Lorsque cette démarche

---

<sup>25</sup> W. Bleyschlag, *Neutestamentliche Theologie oder geschichtliche Darstellung der Lehren Jesus und des Urchristentums nach den neutestamentliche Quellen*, 2 vol., Halle, Eugen Strien, 1891-1892 ; trad. anglaise : *New Testament Theology or Historical Account of the Teaching of Jesus and of Primitive Christianity According to the New Testament Sources*, 2 vol., Edinburgh, T. & T. Clark, 1899.

<sup>26</sup> R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 2 vol., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1948, p. 53 ; trad. anglaise : *Theology of the New Testament*, Londres, SCM, 1952-1955.

<sup>27</sup> H. Conzelmann, *Théologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1969.

se double de scepticisme à l'égard du Jésus historique, tout finit par se résumer à Paul et à Jean. On trouve une approche historique plus équilibrée dans les théologies du Nouveau Testament de M. Meinertz (1950), J. Bonsirven (1951), W. G. Kümmel (1969) et L. Goppelt (1975 et 1976), entre autres<sup>28</sup>.

Il existe une autre approche que l'on peut considérer peut-être comme une sous-catégorie de l'approche historique. Il s'agit de ces théologies qui traitent de livres ou de parties de l'Ancien et du Nouveau Testament en suivant vaguement l'ordre canonique. La *Theologie des Alten Testaments* de G. F. Öhler (1873)<sup>29</sup> est divisée en trois grandes sections : « Mosaïsme » (incluant toutefois Josué), « Prophétisme » et « Sagesse de l'Ancien Testament ». L'ouvrage de S. Terrien, *The Elusive Presence*, adopte une structure qui, au moins pour l'Ancien Testament, est proche de l'ordre canonique (hébreu). La *Biblical Theology* de G. Vos adopte un plan canonique incomplet qui couvre la loi et les prophètes dans l'Ancien Testament et les Evangiles dans le Nouveau Testament<sup>30</sup>. W. E. Ward affirme que « la structure ou le principe d'organisation d'une théologie biblique doit être déterminé par les unités littéraires à l'intérieur des canons de l'Ancien et du Nouveau Testament »<sup>31</sup>. Le théologien danois J. Høgenhaven propose une structure pour la théologie de l'Ancien Testament basée sur des unités canoniques, mais dans un ordre inhabituel : « Sagesse », « Psaumes », « Littérature narrative », « Loi » et « Prophétie »<sup>32</sup>. Un exemple néotestamentaire serait *La théologie du Nouveau Testament*

---

<sup>28</sup> M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments*, Bonn, Hanstein, 1950 ; J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris, Editions Montaigne, 1951 ; W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969 ; trad. anglaise : *The Theology of the New Testament*, Nashville, Abingdon, 1973 ; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, 2 vol., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, 1976 ; trad. anglaise : *Theology of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1981, p. 82.

<sup>29</sup> G. F. Öhler, *Theologie des Alten Testaments*, 2 vol., Tübingen, Heckenhauer, 1873, p. 74 ; trad. anglaise : *Theology of the Old Testament*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1874, p. 75.

<sup>30</sup> G. Vos, *Biblical Theology : Old and New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1948.

<sup>31</sup> W. E. Ward, « Towards a Biblical Theology », *Review and Expositor*, 74, 1977, pp. 383s.

<sup>32</sup> J. Høgenhaven, *Problems and Prospects of Old Testament Theology*, Sheffield, JSOT Press, 1987, pp. 111s.

(1974) de G. E. Ladd<sup>33</sup> qui suit strictement l'ordre canonique. « Les évangiles synoptiques », « L'évangile de Jean », « L'église primitive », « Paul », « Les épîtres générales » et « L'Apocalypse ». Il est évident que ces plans basés sur le canon ne sont que partiellement historiques.

Relevons que beaucoup de ces théologies « historiques » constituent en fait des types hybrides, car en traitant de livres, de périodes ou d'auteurs particuliers, elles suivent très souvent un ordre systématique. Dans les théologies du Nouveau Testament, c'est particulièrement vrai de la théologie paulinienne qui occupe toujours une place importante. W. Beyschlag, par exemple, traite de Paul sous les têtes de chapitre : « Chair et Esprit », « Adam et Christ », « Dieu et le monde », « La réalisation du salut », « Le chemin du salut », « La vie dans l'Esprit », « L'Eglise chrétienne » et « L'instauration du Royaume », alors que la section que Bultmann consacre à Paul révèle son approche fortement anthropologique, avec ses deux sections majeures : « L'homme avant la révélation de la foi » et « L'homme sous la foi »<sup>34</sup>.

La force de l'approche historique est qu'elle rend justice à la diversité de l'Écriture et rend compte du développement de la pensée biblique. Elle n'est pas très pertinente pour le traitement des Psaumes et de la littérature sapientiale, des textes écrits sur une longue période. Une structure purement historique rend aussi plus difficile l'articulation avec la théologie dogmatique.

### 3. L'approche thématique

Une approche thématique de la théologie biblique consiste à la structurer autour de thèmes ou de sujets tirés du donné biblique lui-même. Il ne s'agit donc pas ici d'imposer une structure sur la base d'un système dogmatique prédéterminé. Ainsi pour J. L. McKenzie, la théologie de l'Ancien Testament doit se fonder sur « les thèmes que l'on rencontre le plus fréquemment et qui sont spécifiques de la foi vétérotestamentaire »<sup>35</sup>. Il est clair qu'en certains cas la différence entre l'approche systématique et l'approche thématique est très ténue.

---

<sup>33</sup> G. E. Ladd, *Théologie du Nouveau Testament*, 3 vol., Lausanne-Paris, PBU-Sator, 1984.

<sup>34</sup> W. Beyschlag, *New Testament Theology*, II, pp. 27-281 ; R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, I, pp. 187-352.

<sup>35</sup> J. L. Mc Kenzie, *A Theology of the Old Testament*, Garden City, Doubleday, 1974, p. 24s. Il faut néanmoins relever que l'approche personnelle de McKenzie a tendance à être fragmentée, car il n'est pas persuadé que les différents thèmes puissent être intégrés dans une structure d'ensemble.

Ce qu'elles ont en commun, c'est la recherche d'une structure synchronique plutôt que diachronique.

L'approche thématique est relativement moderne ; toutefois remarquons que la reconnaissance de l' « alliance » comme thème-clé de la théologie biblique a de profondes racines en théologie Réformée, spécialement dans la pensée de Johannes Cocceius (1603-1669). Son œuvre est à l'origine de l'influente théologie de l'alliance<sup>36</sup>. Cocceius n'a pas suivi la structure habituelle des thèmes bibliques, mais il a organisé son système théologique autour d'un thème dérivé directement de la Bible : l'alliance. Il distingua l'alliance édenique des œuvres (*foedus operum*) ou alliance de la nature (*foedus naturae*), en vigueur avant la chute, de l'alliance de la grâce (*foedus gratiae*) qui suit la chute. A l'intérieur de cette dernière alliance, il définissait deux économies ou dispensations (on en rencontre parfois trois dans certaines formes de théologie fédérale). C'est ainsi qu'il intégrait une perspective historique.

Dès l'époque de De Wette, beaucoup de spécialistes de la théologie biblique ont recherché un principe structurant. Néanmoins, le débat moderne sur l'approche thématique a connu un regain d'intérêt avec la publication de l'importante théologie de l'Ancien Testament de W. Eichrodt<sup>37</sup>, dans laquelle il essaie de présenter une vue en coupe (*Querschnitt*) de la pensée de l'Ancien Testament. Rejetant à la fois les options systématique et historique, Eichrodt choisit le concept d' « alliance » comme principe d'organisation et arrange les principaux thèmes de l'Ancien Testament sous les trois têtes de chapitre suivantes : « Dieu et le peuple », « Dieu et le monde » et « Dieu et les hommes ».

Bien que le travail d'Eichrodt soit très éclairant, sa démarche n'a pas complètement réussi. L'alliance (comme de récentes recherches l'ont souligné) n'est pas un thème omniprésent dans l'Ancien Testament ; certaines parties de la structure qu'il propose y sont reliées de manière assez artificielle. L'ouvrage du théologien conservateur Barton Payne *Theology of the Older Testament*<sup>38</sup> utilise aussi

<sup>36</sup> J. Cocceius, *Summa doctrina de foedere et testamento Dei*, Lugduni Batavorum, Elsevirorum, 1648. Voir aussi C. S. McCoy, « Johannes Cocceius : Federal Theologian », *SJT* 16, 1963, pp. 352-370 ; J. C. McLelland, « Covenant Theology—A Re-Evaluation », *CJT* 3, 1957, pp. 182-188 ; J. H. Hayes et F. C. Prussner, *op. cit.*, pp. 19-23.

<sup>37</sup> W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1933, pp. 35 et 39 ; trad. anglaise : *Theology of the Old Testament*, Londres, SCM, 1961, p. 65.

<sup>38</sup> J. Barton Payne, *The Theology of the Older Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 1962.

« l'alliance » comme principe structurant (bien que Payne préfère la traduction « testament »).

L'ouvrage d'Eichrodt déclencha un long débat sur le « centre » ou le « cœur » (*Mitte, Zentrum, Mittelpunkt*) de la théologie de l'Ancien Testament<sup>39</sup>. Au cours de ce débat, de nombreuses suggestions ont été faites pour en trouver un plus approprié. Par exemple, W. C. Kaiser dans son ouvrage *Toward An Old Testament Theology*<sup>40</sup> utilise le thème de la « promesse » comme principe structurant, tout en le combinant avec une certaine dose d'approche historique qui divise l'Ancien Testament en onze périodes. Au contraire, von Rad déclare tout bonnement que l'Ancien Testament « n'a pas de centre (*Mitte*) comme on en trouve un dans le Nouveau Testament »<sup>41</sup>.

On a aussi parlé d'un « centre » du Nouveau Testament, souvent en relation avec la question de son unité<sup>42</sup>. Beaucoup l'ont situé dans l'événement du Christ, dans la christologie, ou alors, en accord avec la tradition luthérienne, dans le concept de « justification ». P. Stuhlmacher soutient que « l'Évangile de la réconciliation doit être le centre d'une théologie biblique du Nouveau Testament »<sup>43</sup>. D'autres

---

<sup>39</sup> Voir G. Fohrer, « Der Mittelpunkt einer Theologie des Alten Testaments », *TZ* 24, 1968, pp. 161-172 ; R. Smend, *Die Mitte des Alten Testaments*, Zurich, EVZ-Verlag, 1970 ; G. Hasel, *Old Testament Theology : Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, chap. IV, « The Center of the Old Testament and Old Testament Theology » ; W. Zimmerli, « Zum Problem der „Mitte des Alten Testaments“ », *Ev Th* 35, 1975, pp. 97-118 ; D. L. Baker, *Two Testaments, One Bible : A study of some modern solutions to the theological problem of the relationship between Old and New Testaments*, Leicester, IVP, 1976, « The Debate About the "Center" of the Old Testament », pp. 377-386 ; J. H. Hayes et F. C. Prussner, « The Problem of a Center of the Old Testament », in *Old Testament Theology : Its History and Development*, pp. 257-260 ; H. G. Reventlow, « The "Center" of the Old Testament », in *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century*, Londres, SCM, 1985, pp. 125-133 ; M. Öming, « Die „Mitte“ der Schrift ? », *op. cit.*, pp. 182-185.

<sup>40</sup> W. C. Kaiser, *Toward An Old Testament Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 1978. Cf. W. C. Kaiser, « The Center of Old Testament Theology : The Promise », *Them* 10:1, 1974, pp. 1-10.

<sup>41</sup> G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, p. 325.

<sup>42</sup> Voir G. F. Hasel, *New Testament Theology : Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids, Eerdmans, 1978, chap. III, « The Center and Unity in New Testament Theology ».

<sup>43</sup> Voir P. Stuhlmacher, « The Gospel of Reconciliation in Christ. Basic Features and Issues of a Biblical Theology of the New Testament », *HBT* 1, 1979, pp. 161-190.

ont été bien plus sceptiques quant aux chances de trouver un noyau commun aux diverses « théologies » du Nouveau Testament.

On l'a vu, trouver un thème central à l'Ancien Testament ou au Nouveau Testament pose problème. Chercher un thème qui servirait de principe structurant pour une théologie biblique qui embrasserait les deux Testaments paraît d'autant plus difficile. Cependant, jusqu'à présent, ce ne sont pas les suggestions qui ont manqué. Une des plus courantes est celle du « Royaume de Dieu »<sup>44</sup>. On la retrouve dans l'ouvrage récent de G. Goldsworthy, *Gospel and Kingdom*<sup>45</sup>. Il utilise la structure suivante : le Royaume-modèle établi (Eden), le Royaume promis (Abraham), le Royaume préfiguré (David, Salomon), le Royaume présent (Jésus-Christ) et le Royaume consommé (retour de Jésus-Christ). Ce recours à un seul mot comme clef de lecture de toute l'Écriture apparaît inévitablement quelque peu forcé et artificiel. Il y a tout de même problème avec l'expression « Royaume de Dieu » : s'il s'agit d'un thème majeur dans les évangiles synoptiques, la formule proprement dite n'apparaît même pas dans l'Ancien Testament et ne joue presque aucun rôle dans le Nouveau en dehors des synoptiques. On peut néanmoins soutenir qu'une expression plus générale comme « l'autorité de Dieu », « le règne de Dieu » ou la « souveraineté de Dieu », décrit réellement un des thèmes majeurs de la Bible. G. Fohrer soutient qu'il serait possible d'esquisser une théologie biblique sur la base de thèmes jumeaux : « l'autorité de Dieu » et « la communion entre Dieu et l'homme »<sup>46</sup>.

On a aussi mis en avant l'« alliance » comme thème central des deux Testaments <sup>47</sup>, mais en fait l'alliance est un terme encore moins utilisé dans le Nouveau Testament que dans l'Ancien. Un des plus sérieux prétendants à la place de thème unifiant de la théologie biblique a été le concept d'« histoire de la rédemption » ou d'« histoire du salut » (*Heilsgeschichte*). Elaboré au XIX<sup>e</sup> siècle par J. C. K. von Hoffmann et par l'École d'Erlangen, il a été développé plus récemment de différentes manières par G. von Rad, O. Cullmann, L. Goppelt et G. E. Ladd. Bien que ce concept mette en évidence un thème biblique

<sup>44</sup> Cf. G. Klein, « „Reich Gottes“ als biblischer Zentralbegriff », *EvTh* 30, 1970, pp. 642-670.

<sup>45</sup> G. Goldsworthy, *Gospel and Kingdom : A Christian Interpretation of the Old Testament*, Exeter, Paternoster, 1981.

<sup>46</sup> « Der Mittelpunkt einer Theologie des Alten Testaments », pp. 71s.

<sup>47</sup> Voir W. G. Most, « A Biblical Theology of Redemption in a Covenant Framework », *CBQ* 29, 1967, pp. 1-19 ; F. C. Fensham, « The Covenant as Giving Expression to the Relationship Between Old and New Testament », *TynB* 22, 1971, pp. 82-94.

central, on ne le retrouve pas dans tout le matériau biblique. Il est notamment absent des livres sapientiaux. *The Elusive Presence* de S. Terrien a comme thème principal : « la présence de Dieu », une présence qui, bien qu'au centre de la foi biblique, est toujours insaisissable. Ce thème incorpore mieux la théologie de la sagesse. Néanmoins, ici encore, on peut se demander si un seul thème peut avec succès rendre compte de tous les accents variés que renferme l'Écriture.

Hans Klein, dans un important article intitulé « Vie – vie nouvelle : possibilités et limites d'une théologie biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament »<sup>48</sup>, a proposé un nouveau thème central pour unifier la théologie biblique. Il faut, insiste-t-il, un concept ou une idée directrice (*Leitgedanke*) qui rendrait possible la mise en ordre et la compréhension du donné biblique. Pour une théologie de la Bible dans son entier, on a besoin d'un mot ou de quelques mots qui puissent relier entre eux les Testaments. La proposition de Klein vise à examiner l'Ancien Testament sous la rubrique « vie » et le Nouveau Testament sous celle de « vie nouvelle ». Le concept « vie » a l'avantage d'être mis en avant non seulement par la Torah (Deutéronome) et par les prophètes (Ezéchiel), mais aussi dans les Psaumes et dans la littérature de la sagesse. Pour Klein, les concepts de « vie » et « vie nouvelle » ne sont pas à considérer comme le centre (*Mitte*) respectivement de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais plutôt comme le but (*Zielpunkt*) qu'ils envisagent.

Il ébauche un plan en cinq parties sans entrer dans tous les détails. La première partie met en avant Dieu comme celui qui donne la vie et la vie nouvelle. Ici, la section néotestamentaire doit parler du Christ. Dieu pourrait être présenté comme celui qui crée, pourvoit et rachète (Koch), ou alors comme celui qui sauve et qui bénit (Westermann). La deuxième partie se concentrerait plus directement sur la « vie » et la « vie nouvelle ». La section vététotestamentaire débattrait de la signification de la Loi, de la sagesse et du culte, comme règles de vie, ainsi que du pays, de la bénédiction, de l'inspiration et de la révélation comme des dons de vie. La section du Nouveau Testament débattrait elle des différentes compréhensions du salut présentes dans les écrits néotestamentaires. La troisième partie parlerait des menaces qui pèsent sur la vie (et sur la vie nouvelle) : le péché, la mort et le diable. Elle pourrait inclure une discussion de l'appel prophétique à la justice et du problème de la souffrance dans la section consacrée à l'Ancien Testament. En ce qui concerne le Nouveau Testament, on

---

<sup>48</sup> *Evangelische Theologie* 43, 1983, pp. 91-107.

aborderait la victoire sur la tentation et les faux enseignements. Dans la quatrième, on pourrait traiter de l'attente de la vie nouvelle comme promesse de salut dans l'Ancien Testament et accomplissement dans le Nouveau. Une cinquième et dernière partie établirait – un peu tardivement peut-être – les relations entre les deux Testaments.

Voilà une des rares propositions en faveur d'une théologie de « toute la Bible », proposition attirante à certains égards. Elle essaie de rendre justice à l'Ancien Testament dans ses propres termes, soulignant que tous les domaines de la vie appartiennent à la vie avec Dieu. Elle cherche à reconnaître des éléments à la fois de continuité et de discontinuité dans la relation entre les Testaments (Klein reconnaît qu'il y a des différences considérables dans la compréhension de « la vie » dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament, tout comme dans les différentes parties du Nouveau Testament). Néanmoins, comme la structure est développée dans son entier, on est en droit de se demander si ce canevas ne devient pas artificiel. On note l'introduction de sous-thèmes qui ne sont pas en relation avec « la vie » dans le donné biblique lui-même. « La vie » est un thème biblique important, mais ce n'est pas le seul. Une fois de plus, la mise en avant d'un seul thème tend à disqualifier d'autres thèmes majeurs qui se retrouvent dans les deux Testaments (en l'occurrence, le thème du « Peuple de Dieu » est largement négligé).

Il est difficile de comprendre cette obsession à trouver un seul thème ou « centre » pour la théologie de l'Ancien ou du Nouveau Testament, voire pour une théologie biblique complète. Il semble acquis aujourd'hui que la quête d'un centre unique a échoué<sup>49</sup>. Une approche reconnaissant plusieurs thèmes apparaîtrait plus productive. C'est en tout cas la tendance de nombre de théologies de l'Ancien Testament assez récentes, celles de J. L. Mc Kenzie, W. Zimmerli, W. A. Dyrness et C. Westermann notamment<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> Cf. M. Öming, *op. cit.*, pp. 182-185.

<sup>50</sup> J. L. McKenzie, *op. cit.*; W. Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1978 ; W. A. Dyrness, *Themes in Old Testament Theology*, Downers Grove, InterVarsity, 1979 ; C. Westermann, *Elements of Old Testament Theology*, Atlanta, John Knox, 1982.

## II. VERS UNE NOUVELLE STRUCTURE POUR LA THÉOLOGIE BIBLIQUE

Le tour d'horizon que nous venons d'effectuer est révélateur des problèmes et des pièges que l'on rencontre en cherchant à structurer correctement une théologie biblique. Et ce tout particulièrement lorsque nous sommes en quête d'une théologie englobant la totalité de l'Écriture canonique. Nous essaierons dans ce qui suit d'ébaucher les traits principaux d'une structure adéquate pour une théologie biblique canonique.

### 1. Une approche multi-thématique

Une approche systématique, basée sur les catégories-mêmes de la théologie dogmatique, doit être rejetée. Elle déforme inévitablement la pensée biblique et n'arrive pas à traiter adéquatement tous les aspects du donné biblique. Une approche historique retraçant le développement de la pensée biblique période par période ou livre par livre est bien sûr tout à fait valable, mais elle appartient plutôt au genre d'étude historique de la Bible que présuppose une « théologie biblique intermédiaire ». L'approche la plus prometteuse est sans conteste l'approche thématique qui cherche à établir un plan basé aussi près que possible sur des thèmes tirés de la Bible elle-même. Comme notre tour d'horizon l'a montré, les tentatives qui consistaient à faire entrer toutes les données dans un schéma déterminé par un simple « centre » ou principe organisateur, n'ont pas connu de franc succès. Cependant une approche multi-thématique semble plus prometteuse<sup>51</sup>.

Deux récentes tentatives dans ce sens méritent d'être mentionnées. Dans son livre *Plot and Purpose in the Old Testament*<sup>52</sup>, E. A. Martens affirme que le sujet central de l'Ancien Testament est Yahvé et que le passage-clef d'Exode 5, 22-6,8 révèle le plan et le dessein de Dieu dans l'Ancien Testament. « Ce plan consiste pour Dieu à apporter la délivrance, à appeler un peuple qui sera tout spécialement le sien, à s'offrir lui-même à la connaissance de ce peuple et à lui donner un pays en accomplissement de sa promesse. »<sup>53</sup> E. A. Martens

<sup>51</sup> Proche de « l'étude sous plusieurs angles de thèmes, de motifs et de concepts constants », position fréquemment défendue par G. F. Hasel ; voir par exemple « Biblical Theology : Then, Now and Tomorrow », *HBT* 4:1, 1982, p. 80. Notons que Hasel donne peu sinon pas du tout d'indications sur la manière de coordonner les thèmes pour une structure d'ensemble de la théologie biblique.

<sup>52</sup> E. A. Martens, *Plot and Purpose in the Old Testament*, Leicester, IVP, 1981 ; paru aux Etats-Unis sous le titre de *God's Design : A Focus on Old Testament Theology*, Grand Rapids, Baker, 1981.

<sup>53</sup> *Op. cit.*, p. 20.

identifie donc quatre thèmes-clefs qui s'imbriquent l'un dans l'autre : salut/délivrance, communauté de l'alliance, connaissance/expérience de Dieu, et pays. Ils sont esquissés tour à tour au cours de la période pré-monarchique, de l'époque de la monarchie et de l'époque post-monarchique. C'est ainsi que se forme tout un réseau qui constitue la structure d'ensemble de la théologie. Un chapitre final débat de façon limitée de la manière dont les quatre thèmes sont exposés dans le Nouveau Testament, tout spécialement dans l'évangile de Matthieu et dans l'épître aux Romains.

La structure de Martens va sûrement dans le bon sens. Une de ses principales difficultés réside dans le thème du pays. En étant l'un des quatre thèmes majeurs, il tend à être suraccentué. Voilà qui fait problème dans la mesure où les thèmes doivent se retrouver à la fois dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament : le thème du pays est presque inexistant dans le Nouveau Testament. Martens essaie d'esquiver ce problème en soutenant que, dans la Bible, le pays devient en fait un symbole de la « vie » ou des « bénédictions d'une vie comblée ». Si c'est le cas, ne serait-il pas plus judicieux d'employer les termes de « vie » ou de « bénédiction » en guise de thème majeur ?

Une autre démonstration des possibilités ouvertes par une approche multi-thématique nous est donnée par W. Dumbrell dans son livre : *The End of the Beginning, Rev 21-22 and the Old Testament*<sup>54</sup>. Bien qu'il ne s'agisse pas d'une théologie biblique à part entière, Dumbrell identifie cinq thèmes apparentés qui apparaissent en Ap 21-22 : la nouvelle Jérusalem, le nouveau Temple, la nouvelle alliance, le nouvel Israël et la nouvelle création. Il esquisse ensuite le développement de ces « thèmes théologiques » au travers de l'Ancien Testament, des évangiles; des épîtres pour finir avec l'Apocalypse. Cette « méthode de théologie biblique » sert à montrer comment « toute la Bible se meut, grandit selon un dessein commun, en vue d'un but commun ». Dumbrell considère que ces cinq thèmes (qui bien sûr n'épuisent pas le donné biblique) sont en étroite relation au travers d'un concept « biblique » commun qui les rassemble, celui de Royaume de Dieu.

Pour une théologie biblique de grande envergure, il serait souhaitable d'identifier un nombre limité de thèmes majeurs autour desquels on pourrait regrouper les thèmes mineurs qui leur sont apparentés. En fait, parmi les nombreuses suggestions de « centre », la

---

<sup>54</sup> W. Dumbrell, *The End of the Beginning : Rev 21-22 and the Old Testament*, Grand Rapids, Baker, 1985. Les citations qui suivent sont tirées de l'introduction.

diversité n'est pas si grande. Les suggestions peuvent être rassemblées dans quatre groupes majeurs environ. C'est la base de l'approche multi-thématique que nous voulons développer plus loin.

## 2. Relier Ancien et Nouveau Testament

L'essence même de l'approche proposée ici consiste à esquisser les thèmes-clefs au travers de l'Ancien et du Nouveau Testament. La façon d'approcher la relation entre les deux Testaments est donc un problème majeur. Ce problème a préoccupé l'Eglise depuis ses débuts et a généré une littérature abondante.

Comme la majorité des théologies bibliques sont en fait des théologies de l'Ancien ou du Nouveau Testament, elles n'offrent pas beaucoup d'aide lorsqu'on traite des problèmes de structure. Beaucoup de théologies du Nouveau Testament tendent à considérer l'Ancien comme « toile de fond » uniquement (en fait, une parmi d'autres) de la pensée du Nouveau Testament. Dans l'ensemble, les théologies de l'Ancien Testament ont montré plus d'intérêt pour le lien entre les Testaments et un bon nombre ont inclus d'importants développements sur le sujet<sup>55</sup>.

Nous ne prétendons pas ici traiter de manière adéquate de ce vaste sujet. On peut trouver des résumés très utiles dans des travaux comme ceux de D. L. Baker et de G. F. Hasel<sup>56</sup>. Ils proposent une typologie des différentes façons d'envisager la relation entre les Testaments.

Dans l'histoire chrétienne on rencontre des formes de christianisme dans lesquelles l'Ancien Testament dominait le Nouveau. De nos jours, il est peu probable de trouver des partisans de cette approche que Hasel qualifie de « dépréciation du Nouveau Testament – survalorisation de l'Ancien ». A ce propos Baker parle de «

<sup>55</sup> Par exemple Vriezen, von Rad, Kaiser, Westermann.

<sup>56</sup> D. L. Baker, *op. cit.*, G. F. Hasel, *New Testament Theology : Basic Issues in the Current Debate*, chap. IV, « NT Theology and the Old Testament ». Voir aussi G. F. Hasel, *Old Testament Theology : Basic Issues in the Current Debate*, chap. V, « The Relationship Between the Testaments » ; H. G. Reventlow, *Problems of Biblical Theology in the Twentieth Century*, Philadelphia, Fortress, 1986, chap. II, « The Relationship Between the Old Testament and the New » ; J. Goldingay, *Approches to the Old Testament Interpretation*, Leicester, IV, 1990<sup>2</sup>, chap. 4, « The Old Testament as witness to Christ ». Pour des avis récents sur la possibilité d'une théologie biblique, voir P. Pokorny, « Probleme biblischer Theologie », *TL* 106, 1981, pp. 4-6 ; S. Wagner, « Zur Frage nach der Möglichkeit einer biblischen Theologie », *TL* 113, 1988, en particulier les pages 163s.

solutions "Ancien Testament" ». Les travaux de A. A. von Ruler ou K. H. Miskotte sont exemplaires de cette démarche<sup>57</sup>. Néanmoins, le point de vue opposé a eu de tout temps ses partisans : « survalorisation du Nouveau Testament – dépréciation de l'Ancien » (Hasel) et « solutions "Nouveau Testament" » (Baker). Désormais, il est du plus haut intérêt d'éviter des solutions et des structures qui dévaluent l'Ancien Testament. Le caricaturer au point d'en faire un simple « réservoir » de textes-preuves pour la messianité de Jésus est insuffisant. En rendre compte par la notion de « Loi » alors que le Nouveau Testament, lui, est dit « Evangile » ou en parler comme l'« histoire d'un échec » (Bultmann)<sup>58</sup>, voilà des tentatives qui sont tout à fait inappropriées. Il est vrai que le Nouveau Testament met en avant l'événement du Christ comme l'acte final, unique et décisif de Dieu pour le salut du monde et de l'humanité. Cet événement constitue donc évidemment une pièce maîtresse dans l'élaboration de toute théologie biblique. Toutefois le Dieu du Nouveau Testament est le même que celui qui parle et agit dans l'Ancien et l'Eglise chrétienne n'a pas seulement reconnu les passages de l'Ancien Testament cités dans le Nouveau. Au contraire, elle a fait sienne l'Ancien Testament dans son entier comme composante essentielle de l'Ecriture Sainte. La véritable tâche de la théologie biblique d'après B. S. Childs, « n'est pas de christianiser l'Ancien Testament en l'identifiant au témoignage du Nouveau, mais d'être plutôt à l'écoute de son propre témoignage théologique au Dieu d'Israël, Dieu que l'Eglise confesse aussi adorer »<sup>59</sup>.

La structure de la relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament doit naître de la Bible elle-même, ce qui implique clairement entre eux des éléments de continuité et de discontinuité. On doit constamment garder à l'esprit que « les Ecritures », c'était l'Ancien Testament pour les rédacteurs du Nouveau Testament. Si, par exemple,

---

<sup>57</sup> A. A. van Ruler, *The Christian Church and the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1971 ; K. H. Miskotte, *When the Gods are Silent*, Londres, Collins, 1967. Baker résume la position de van Ruler en ces termes : « L'Ancien Testament représente l'essentiel de la Bible, le Nouveau Testament en est le glossaire interprétatif » ; Backer écrit sur la position de Miskotte : « L'Ancien Testament est un témoignage indépendant au "Nom", le Nouveau Testament est sa suite chrétienne. »

<sup>58</sup> Cf. R. Bultmann, « Prophétie et accomplissement », in *Foi et compréhension*, vol. I, Paris Seuil, 1970, pp. 570-572. Voir les commentaires de M. Öming, *op. cit.*, pp. 17s.

<sup>59</sup> B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Londres, SCM, 1985, p. 9.

le thème de la Création n'est pas mis en évidence dans le Nouveau Testament, ce n'est pas parce qu'il n'avait pas d'importance aux yeux des rédacteurs, mais plutôt parce qu'ils avaient totalement intégré la vision du Dieu Créateur que développe l'Ancien Testament. Voilà qui illustre bien la claire reconnaissance par l'Eglise des deux Testaments comme partie intégrante de l'Ecriture. Il faut le traduire dans une théologie canonique.

Le dessein de Dieu qui se réalise dans l'Histoire au travers d'un peuple choisi pour le servir, voilà un thème majeur de l'Ecriture. Tout commence avec le peuple d'Israël dans l'Ancien Testament, puis continue et s'étend au travers de l'Eglise dans le Nouveau. Cette « histoire du Salut » (du jugement également) constitue un lien qui relie les Testaments l'un à l'autre. On peut dire que le donné biblique témoigne dans une certaine mesure d'une « révélation progressive »<sup>60</sup>, pour autant que l'on n'attende pas de la courbe une progression absolument régulière et pour autant, aussi, que l'on ne suppose pas que chaque avance vers un niveau supérieur implique l'abolition du palier précédent. Le Nouveau Testament atteste que l'événement du Christ est l'accomplissement des desseins de Dieu révélés dans l'Ancien ; accomplissement non pas dans le sens d'une abolition mais plutôt dans le sens d'une continuité et d'un complément de ce qui a précédé.

Le Nouveau Testament s'inspire constamment d'images, de personnes, d'événements de l'Ancien Testament pour mettre en valeur la signification de l'événement du Christ. On peut appeler cela « typologie » à condition que les images, personnes et événements originaux conservent une valeur propre et pas simplement celle de « types ». Autre réserve : l'emploi de la typologie par le Nouveau Testament ne signifie pas qu'il cherche à forcer l'accomplissement mécanique de prophéties. Le type ne s'y trouve pas seulement accompli mais transcédé. Il faut ainsi rendre justice à la place de Moïse dans l'Ancien Testament en tant que médiateur de la libération, de l'alliance et de la loi pour le peuple d'Israël. Dans le Nouveau Testament, Moïse sert aussi de type du Christ, mais il s'agit d'une relation complexe dans laquelle Jésus peut être considéré comme un nouveau ou un second Moïse (Matthieu), comme un prophète comparable à Moïse en Dt 18,15 (Luc), en opposition à Moïse (Jean).

---

<sup>60</sup> E. Jacobs préfère parler de « dynamisme de la révélation », comprise comme la volonté constamment renouvelée de dégager Dieu de son image afin qu'il puisse être saisi en réalité et en vérité ; voir « Possibilités et limites d'une théologie biblique », *RHPR* 46, 1966, p. 121.

Jésus peut aussi se trouver dans une relation à Dieu radicalement différente de celle de Moïse (Hébreux).

Nous proposons une structure qui met en corrélation les thèmes majeurs de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il faut un modèle à peu près standard pour décrire leur traitement au travers des deux Testaments. L'Ancien Testament insiste à la fois sur la *proclamation* et la *promesse*. Si la proclamation (*kerygma*) est un terme propre au Nouveau Testament, l'Ancien proclame aussi ce que Dieu a fait à la fois dans la nature et dans l'histoire. Dieu est celui dont dépendent tous les vivants et dont la domination peut être observée dans la création. Dieu est aussi celui qui a choisi Israël et qui est entré dans une relation privilégiée avec lui. Cette relation demeure constamment menacée par la désobéissance d'Israël.

Si l'Ancien Testament proclame ce que Dieu a fait, il contient aussi un accent fort sur le thème de la promesse. Israël vit entre le passé et l'avenir, entre le déjà et le pas encore, entre le souvenir et l'espoir, entre la proclamation et la promesse. La forme même du canon chrétien qui s'achève avec les livres prophétiques (en contraste avec le canon hébreu qui se termine avec les écrits...), fait de l'Ancien Testament un livre à la fois clos et ouvert, avec un accent important sur la promesse qui pointe vers l'avenir.

Le Nouveau Testament proclame que, dans l'événement du Christ, Dieu a agi pour le salut de l'humanité. Dans le contexte du canon, on peut considérer cela comme l'accomplissement global de l'Ancien Testament et notamment de la promesse. Néanmoins le Nouveau Testament est lui aussi à la fois clos et ouvert ; il renferme également une tension entre le déjà et le pas encore, attestée par l'attente de la Parousie et du triomphe final des desseins de Dieu. Le Nouveau Testament se penche sur l'accomplissement des promesses, mais il aspire aussi à la consommation finale. Contrairement à la perspective systématique traditionnelle qui place presque toujours l'eschatologie en dernier, cette proposition reconnaît que l'eschatologie est imbriquée dans la constitution de la quasi-totalité des thèmes bibliques.

Notre analyse suggère un cadre de discussion pour les principaux thèmes bibliques. Le rapport promesse-accomplissement ne relie pas seulement l'Ancien Testament au Nouveau, il leur est interne (il y a une tension entre proclamation et promesse dans l'Ancien, entre accomplissement et consommation dans le Nouveau). Le modèle proclamation/promesse/accomplissement/consommation permet d'aborder les thèmes majeurs, de façon à révéler leur dynamique

théologique interne plutôt que leur seul développement historique dans le cadre de la tradition.

### 3. Approche dialectique

Toute proposition de théologie biblique qui serait basée sur la Bible dans sa totalité et qui adopterait une approche thématique, doit faire face à l'inévitable critique : une telle démarche impose une fausse unité au donné biblique, elle le déforme et dévalue la riche diversité du témoignage biblique. On peut objecter à cela que c'est précisément une théologie biblique canonique qui va chercher à rendre justice à tout le champ de la pensée biblique. La structure proposée ici autorise le survol de tout l'éventail du donné biblique. Elle va bien sûr chercher à identifier les similitudes, la continuité et même l'unité de pensée là où celles-ci existent manifestement. Cependant elle laisse aussi une large place à la reconnaissance de la diversité, des tensions et mêmes des paradoxes dans la pensée biblique. Aucune option n'est écartée d'avance.

Ces dernières années, de plus en plus d'études ont paru sur la nature dialectique ou bipolaire de la théologie biblique<sup>61</sup>. Le « mouvement de la théologie biblique » avait mis fortement l'accent sur « l'histoire du salut » (*Heilsgeschichte*), sur « le Dieu qui agit » et sur la révélation dans l'histoire comme fil conducteur unique de la pensée biblique. Dernièrement cette suraccentuation a été mise en question sur plusieurs plans. Entre autres – et là n'est pas le moindre – elle néglige la place que la Bible donne à la création. A l'origine d'une telle critique, on trouve le renouveau des études portant sur la littérature de la sagesse et la reconnaissance que la théologie sapientiale est fondamentalement une théologie de la Création<sup>62</sup>.

Cependant il ne s'agit pas de jeter le bébé avec l'eau du bain. La Bible nous parle de l'activité de Dieu dans la nature comme dans l'histoire, par une dialectique constante. Cette dialectique se retrouve par exemple dans ce que P. Hanson appelle un « vecteur cosmique » et un « vecteur téléologique » au sein de l'Écriture<sup>63</sup>. De façon similaire,

---

<sup>61</sup> Cf. les affirmations de W. Brueggemann, « A Convergence in Recent Old Testament Theologies », *JOT* 18, 1980, pp. 2-18 ; B. C. Birch, « Biblical Hermeneutics in Recent Discussion : Old Testament », *Religious Studies Review* 10 : 1, 1984, pp. 1-3.

<sup>62</sup> Cf. C. H. H. Scobie, « The Place of Wisdom in Biblical Theology », *BTB* 14, 1984, pp. 43-48.

<sup>63</sup> P. D. Hanson, *Dynamic Transcendence*, Philadelphia, Fortress, 1978.

L. Thompson, dans un livre sur la critique littéraire de l'Écriture<sup>64</sup> parle de la « mythologie cosmogonique » et de la « mythologie de l'alliance » propre à la Bible. La dialectique de C. Westermann entre « le Dieu sauveur et l'histoire » et « le Dieu qui bénit et la création » y est apparentée également<sup>65</sup>. De manière plus significative, John Goldingay, dans une très importante étude intitulée *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament*<sup>66</sup>, évoque « la polarité entre l'engagement de Dieu dans les choses ordinaires de la vie (création) et ses actes de libération (rédemption) ». Il poursuit sur la relation dialectique entre la création et la rédemption en quatre chapitres : « Le monde que Dieu rachète est le monde de la création de Dieu », « Le monde que Dieu a créé est un monde qui devait être racheté », « Les êtres humains sont rachetés afin de vivre à nouveau leur vie créée devant Dieu » et enfin « L'humanité rachetée attend encore l'acte final de rédemption/recréation ». L'accent sur la création s'oppose à l'accent sur la rédemption ; mais la tension peut être créatrice. Le débat lancé par Goldingay montre tout l'intérêt d'une approche dialectique de la théologie biblique.

Le livre de Terrien, *The Elusive Presence*, étudie de façon très stimulante les dialectiques théologie du « nom »/théologie de la « gloire », culte/foi, esthétique du regard mystique/soif éthique de Parole, auto-révélation/auto-dissimulation de Dieu... Pour sa part, D. A. Carson a sondé la tension existant entre souveraineté divine et responsabilité humaine<sup>67</sup>. W. Brueggemann, quant à lui, soutient que « toutes les théologies de l'Ancien Testament doivent être bi-polaires »

---

<sup>64</sup> L. Thompson, *Introducing Biblical Literature : A More Fantastic Country*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1978.

<sup>65</sup> Voir C. Westermann, *Blessing in the Bible and in the Life of the Church*, Philadelphia, Fortress, 1978. Westermann utilise ces formules comme têtes de chapitre principales dans son ouvrage *Théologie de l'Ancien Testament*, trad. française de L. Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1985. Cf. aussi B. A. Meyer, « Critical Realism and Biblical Theology », in *Critical Realism and the New Testament*, Allison Park, Pickwick, 1989, p. 207 ; pour Meyer, l'affirmation « Dieu comme Seigneur de la nature et Seigneur des événements humains, Seigneur de son peuple et Seigneur de toute l'humanité », est un critère d'authenticité pour la théologie biblique.

<sup>66</sup> J. Goldingay, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1987.

<sup>67</sup> D. A. Carson, *Divine Sovereignty and Human Responsibility : Biblical Perspectives in Tension*, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1981.

et que la foi de l'Ancien Testament permet autant de « *légitimer sa structure que d'affronter la souffrance* »<sup>68</sup>.

Une théologie biblique n'a pas besoin de traiter des « doctrines » qui déforment la vraie nature du témoignage biblique. La structure que nous proposons ici permet d'incorporer la reconnaissance récente du caractère dynamique et dialectique d'une large part de la pensée biblique.

### III. LE SQUELETTE D'UNE THÉOLOGIE BIBLIQUE

Pour conclure, nous ferons quelques suggestions plus précises sur des thèmes qui pourraient être développés dans une théologie biblique élaborée en accord avec les principes que nous venons de souligner. Nous en proposons quatre qui nous semblent majeurs : « L'ordre divin », « Le serviteur de Dieu », « Le Peuple de Dieu », « Le chemin de Dieu ». Chaque thème majeur comprend un certain nombre de sous-thèmes. Nous souhaitons pouvoir esquisser chaque thème et chaque sous-thème à travers l'Ancien et le Nouveau Testament en suivant le schéma : proclamation, promesse, accomplissement et consommation. Cette structure n'est pas imposée au donné biblique de l'extérieur, mais elle en découle naturellement. Elle fournit un cadre à la discussion de la théologie biblique tout en limitant les déformations au maximum. En fait, ces thèmes majeurs nous viennent essentiellement des nombreuses propositions faites pour un « centre » à la pensée biblique. Ainsi on pourra dire que, dans un sens, les thèmes sont le fruit d'un consensus de la recherche biblique.

#### 1. L'ordre de Dieu

Affirmer, comme beaucoup l'ont fait, que Dieu est le centre de la théologie biblique (*theos* = Dieu) relève de l'évidence ; il faut toutefois bien plus pour former un principe organisateur d'une théologie complète de la Bible. De même ni le « monothéisme » (Hitzig), ni le premier commandement (W. H. Schmidt), ni un simple attribut de Dieu tel que la « sainteté » (Dillmann, Hänel, Sellin) ou la « présence » (Terrien) ne peuvent servir de clef de voûte. Plus stimulantes sont les suggestions aussi variées que « le Royaume de Dieu » (Baumgarten-Crusius, Steudel, Hävernick, Riehm, Schultz, Bright, Goldsworthy, Klein), le « règne de Dieu » (Fohrer) ou « la

---

<sup>68</sup> W. Brueggemann, « A Shape for Old Testament Theology, 1 : Structure Legitimation », *CBQ* 47, 1985, p. 30.

souveraineté de Dieu » (Jacob, cf. Calvin), ou encore « l'activité du Dieu souverain et indépendant » (Rowley). Nous avons déjà relevé les problèmes que pose le terme de « Royaume de Dieu ».

Mais les termes de règne, de souveraineté, d'activité de Dieu ne doivent pas être définis de manière trop étroite. Les thèmes du Salut et de la rédemption (Ewald, Hirsch), ou de « l'histoire du Salut » (von Hoffmann, Cullmann, von Rad) ont eu tendance à dominer la scène. Il nous faut reconnaître la dialectique existant entre Création et Rédemption. Dieu est celui qui crée, qui maintient et qui rachète ; il est actif dans la nature comme dans l'histoire ; il est en relation avec l'humanité tout comme avec Israël. Bref, la Bible discerne un « ordre » donné par Dieu à la fois dans la nature et dans l'histoire<sup>69</sup>.

L'Ancien Testament proclame que Dieu, le maître de l'histoire, a un plan pour son peuple, mais qu'il est aussi celui qui crée et qui maintient toutes choses, celui dont l'ordre peut être discerné dans la nature. Comme les desseins de Dieu ne sont pas complètement réalisés dans l'histoire et dans la création, l'Ancien Testament promet l'avènement d'un ordre nouveau dans le cadre duquel Dieu règnera vraiment et où la création elle-même sera renouvelée. Le Nouveau Testament proclame l'accomplissement de cette promesse : l'événement du Christ est l'aube d'un nouvel ordre ; le règne de Dieu est inauguré et la nouvelle création est déjà présente. Mais le Nouveau Testament croit aussi que ce n'est qu'à la consommation finale que tout ce qui s'oppose à la volonté de Dieu sera éliminé et que le monde actuel sera remplacé par une nouvelle terre et de nouveaux cieux.

D'autres thèmes mineurs peuvent être pris en considération dans cette section. L'un d'entre eux est la question des forces qui s'opposent à l'autorité de Dieu. Dans l'Ancien Testament, les adversaires appartiennent principalement à l'histoire, alors que, dans le Nouveau Testament, il s'agit largement de « principautés et puissances » de l'ordre créé, et l'« adversaire » est identifié à Satan. Un autre sous-thème qui relie les Testaments pourrait être l'Esprit de Dieu. Par conséquent, sous le titre général d'« ordre de Dieu », on pourrait insérer les chapitres suivants : « Le Dieu vivant », « Le Seigneur de la création », « Le Seigneur de l'histoire », « L'adversaire » et « L'Esprit ».

---

<sup>69</sup> H. H. Schmidt affirme que « l'ordre du monde » est une catégorie de base de la pensée biblique dans *Gerechtigkeit als Weltordnung*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968, et son « Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil : „Schöpfungstheorie“ als Gesamthorizont biblischer Theologie », *ZTK* 70, 1973, pp. 1-19. Voir aussi R. Knierim, « Cosmos and History in Israel's Theology », *HBT* 3, 1981, pp. 59-123.

## 2. Le serviteur de Dieu

Le Christ est assurément un centre, et même le centre du Nouveau Testament. Ce ne sont pas des éléments séparés comme la croix (Luz) ou comme la résurrection (Künneth) qui, bien que très importants, constituent le thème majeur du Nouveau Testament. Le thème majeur, c'est bien plutôt l'événement du Christ dans sa totalité (Reicke, Lohse). De nombreux spécialistes considèrent la christologie comme le centre du Nouveau Testament, mais son champ doit être assez large pour inclure ce que l'on désigne traditionnellement par la personne et l'œuvre du Christ. Certains mettent l'accent sur les conséquences bénéfiques de l'événement du Christ comme la justification des pécheurs (Käsemann, Schrage) ou la réconciliation (Stuhlmacher). Toutefois, l'équilibre est rompu, lorsque l'accent est mis sur l'anthropologie (Bultmann, Braun).

Dans cette section, le défi majeur est la corrélation du thème christologique néotestamentaire avec l'Ancien Testament. Une des formules proposées pour relier les Testaments suggère que « l'Ancien Testament dit ce qu'est le Christ, le Nouveau qui il est »<sup>70</sup>. Cette formule se révèle insuffisante sur deux points. Premièrement il n'existe pas dans l'Ancien Testament de conception claire du Messie qui vient. On rencontre bien plutôt une gerbe de conceptions variées. Ensuite le Nouveau Testament ne décrit pas Jésus comme celui qui accomplit une des conceptions du Messie. D'une certaine manière, il est relié à toutes les formes d'attente et aux divers types de l'Ancien Testament. Toutefois le Nouveau Testament décrit aussi Jésus comme celui qui transcende tous les types et toutes les attentes.

Une méthode est préférable à l'utilisation de textes messianiques comme « preuves » : la corrélation qui suggère de comparer les moyens par lesquels Dieu se fait connaître et agit afin de sauver son peuple dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. Nous suggérons ici comme thème déterminant celui de « serviteur de Dieu ». Dans l'Ancien Testament, Dieu agit au travers de serviteurs choisis ; Moïse premièrement, mais aussi des prophètes, des prêtres, des rois et des sages. L'échec de chacune de ces catégories génère des attentes à l'égard d'un serviteur futur ; le Nouveau Testament proclame comment Jésus accomplit et transcende chacune de ces catégories. Le livre de Daniel décrit un « fils de l'homme » qui va représenter l'humanité comme Dieu l'avait conçue originellement. Le Nouveau Testament

---

<sup>70</sup> W. Vischer, *L'Ancien Testament, témoin du Christ, La Loi ou les cinq livres de Moïse*, vol. 1, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949, p. 9.

voit Jésus comme l'Homme nouveau, l'être humain authentique et représentatif, le second Adam.

L'Ancien Testament peut aussi envisager Dieu à l'œuvre non pas au travers de serviteurs choisis, mais directement. Il aura recours alors aux concepts de Gloire de Dieu, de Parole et de Sagesse, afin de préserver la transcendance de Dieu, tout en lui permettant d'œuvrer sur la terre. Ces concepts, tout comme celui de filiation, forment la base de la christologie pleinement développée dans le Nouveau Testament.

L'Ancien Testament connaît aussi un serviteur de Dieu souffrant, particulièrement dans les Psaumes et dans Es 40-55, un serviteur qui souffre pour les péchés des autres mais qui, ultimement, sera justifié. Le Nouveau Testament rattache la figure du serviteur souffrant à celle du Messie et voit sa mort sur la croix comme l'expiation des péchés du monde, sa résurrection et son ascension comme sa justification.

En bref, l'Ancien Testament *proclame* que Dieu se fait connaître lui-même à son peuple au travers d'une série de serviteurs. Comme ils sont tous imparfaits, l'Ancien Testament *promet* la venue d'un nouveau serviteur, authentique médiateur entre Dieu et son peuple. Le Nouveau Testament proclame l'*accomplissement* de la promesse : Christ est le nouveau serviteur qui à la fois remplit et transcende toutes les formes d'attentes. Au travers de lui, Dieu vient en personne auprès de son peuple, et ce d'une nouvelle manière. Le serviteur vient incognito et doit faire face à la souffrance et à la mort. Lors de la *consommation* finale, cependant, il viendra en puissance et en gloire.

Les sous-thèmes de la section sur le serviteur de Dieu peuvent s'intituler : « Le Messie », « L'Humain par excellence », « Gloire, Parole, Sagesse », « La souffrance du serviteur », et « La justification du serviteur ».

### 3. Le peuple de Dieu

Beaucoup de spécialistes voient dans la relation entre Dieu et son peuple un thème biblique clé. Notamment, les théologiens qui font de l'« alliance » un principe structurant (Cocceius, Eichrodt, Procksch, Prussner, Payne). D'autres préfèrent parler de « communion entre Dieu et l'homme » (Vriezen, Fohrer). Beaucoup utilisent des formules comme « Yahvé, le Dieu d'Israël, Israël, le peuple de Yahvé » (Duhm, Wellhausen, Davidson, Stade, Noth, Smend). Le thème de l'élection (Dentan, Wildberger) est moins satisfaisant : il ne souligne qu'un

aspect de la relation. Le « peuple de Dieu » est assurément un thème majeur qui unit les deux Testaments <sup>71</sup>.

L'Ancien Testament *proclame* que, dans son souci de tous les êtres humains, Dieu établit un peuple particulier comme serviteur du Seigneur. L'Ancien Testament est aussi conscient des erreurs et des limites de ce peuple et met en avant la *promesse* d'un temps où le peuple de Dieu sera renouvelé, ressuscité et reconstitué. Le Nouveau Testament voit l'*accomplissement* de ces promesses dans la communauté que l'événement du Christ suscite, un peuple en continuité avec Israël, mais en même temps une nouvelle communauté ouverte à tous les autres peuples. L'Eglise est effectivement la communauté eschatologique, même si elle n'en demeure pas moins imparfaite. Le peuple de Dieu ne sera véritablement constitué que lors de la *consommation* finale.

Plusieurs sous-thèmes pourraient être rattachés au thème majeur de « Peuple de Dieu » : la relation d'Israël et de l'Eglise aux nations qui constituent l'humanité, la destinée du peuple de Dieu très étroitement rattachée à une terre sainte et fondamentalement à une cité sainte, l'identité du peuple de Dieu, découverte et exprimée dans le culte, lequel est dirigé par des ministres désignés par Dieu. Les sous-titres de cette section pourraient s'intituler : « La communauté de l'alliance », « Les nations », « Le pays et la cité », « Le culte » et « Le ministère ». Chaque sous-section devrait comprendre un parcours vétéro et néotestamentaire.

#### 4. Le chemin de Dieu

A la différence des trois sections précédentes, personne ne verrait dans « la piété », « la spiritualité », « l'éthique », ou « la mentalité » le centre de la théologie biblique, bien que l'on reconnaisse dans ces domaines un thème majeur. On s'est posé, par exemple, la question de « la Loi » comme thème de la théologie biblique (Siegwalt, Hübner, Stuhlmacher). On a peu creusé le champ de l'éthique biblique, quoiqu'on puisse noter actuellement quelques signes de progrès. Les chrétiens à ce sujet pourraient s'inspirer des juifs qui ont toujours souligné l'importance de la « halakah », c'est-à-dire des normes de conduite tirées de l'Ecriture. En énumérant quelques-unes des nombreuses suggestions faites pour un centre en théologie de l'Ancien

---

<sup>71</sup> Cf. H. Cazelles, « The Unity of the Bible and the People of God », *Scripture* 18, 1966, pp. 1-10 ; R. Deutsch, « The Biblical Concept of the "People of God" », *Southeast Asia Journal of Theology* 13, 1972, pp. 4-12 ; contra J.-M. Leonard, « Invitation à la prudence dans l'emploi de l'expression "Peuple de Dieu" », *Communio Viatorum* 19, 1976, pp. 35-60.

Testament, J. D. Levenson remarque l'absence de certains « candidats » importants : « Entre autres, les devoirs de l'humanité, un thème presque omniprésent, que ce soit au niveau des textes juridiques, prophétiques ou sapientiaux »<sup>72</sup>. Ce domaine en relation avec la vie ou le mode de vie du peuple de Dieu est d'importance centrale dans le matériau biblique lui-même.

L'image biblique très répandue du « chemin » paraît embrasser au mieux ce domaine si vaste. « L'image fondamentale de l'Ancien Testament pour exprimer la conduite ou le comportement, écrit James Muilenburg, c'est le "chemin" ou la "route" (*derek*). Il n'y a pas d'image plus riche et plus diverse, plus variée en nuances et acceptions »<sup>73</sup>. Ce terme se rencontre aussi bien dans la Torah, dans les prophètes ou les écrits. Les deux chemins ouverts à l'humanité sont indiqués clairement dans Dt 30,15-20 ; Jérémie rappelle au peuple que Dieu lui a dit : « Marchez dans tous les chemins que je vous prescris » (Jr 7,23) ; et le thème des deux chemins parcourt les neuf premiers chapitres des Proverbes. Jésus a enseigné « le chemin de Dieu » (Mc 12,14) et les premiers chrétiens étaient connus comme les « adeptes de la Voie » (Ac 9,2 ; etc.).

L'Ancien Testament *proclame* que Dieu a indiqué à Israël un style de vie qui mène à la bénédiction et à la vie. Il le lui fait connaître par l'enseignement de la Torah, dans la prédication des prophètes et au moyen de la sagesse. La désobéissance répétée d'Israël conduit à une compréhension approfondie de la nature pécheresse de l'homme, mais aussi à la *promesse* d'une vie renouvelée dans les temps qui viennent. Dans le Nouveau Testament, ces promesses trouvent leur *accomplissement* dans la nouvelle manière de vivre que Jésus démontre et communique. Les croyants peuvent commencer à expérimenter dans le présent cette condition nouvelle, même si elle ne sera pleinement vécue que lors de la *consommation* finale.

En guise d'introduction à la section, un examen de la compréhension biblique de la nature humaine serait ici très approprié. La réaction humaine à la démarche divine est tendue entre foi et doute. La base de l'éthique biblique se trouve dans le concept des « commandements divins » et l'impératif éthique central de la Bible, c'est le fameux : « Aime ton prochain ». Un « chemin » conduit toujours à une

---

<sup>72</sup> J. D. Levenson, « Why Jews Are Not Interested in Biblical Theology », in J. Neusner et alii (éd.), *Judaic Perspectives on Ancient Israel*, Philadelphia, Fortress, 1987, p. 299.

<sup>73</sup> J. Muilenburg, *The Way of Israel*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1962, p. 33.

destination. La description des deux chemins en Dt 30 culmine dans l'appel : « C'est la vie et la mort que j'ai mises devant vous, c'est la bénédiction et la malédiction. Tu choisiras la vie pour que tu vives, toi et ta descendance » (Dt 30,19). Un dernier sous-thème pourrait par conséquent être la « vie », la vie dont le peuple de Dieu jouit ici et maintenant en avant-goût de la plénitude de vie future que vise la promesse de Dieu. Les sous-thèmes de la section « le chemin de Dieu » pourraient donc avoir comme titre : « Nature humaine », « Foi et doute », « Les commandements divins », « L'amour du prochain » et « La vie ».

La théologie biblique, et les domaines qui en relèvent, ont suscité une abondante littérature, d'innombrables propositions et essais programmatiques. Mais les particularités d'une structure adéquate pour la théologie biblique ont été peu étudiées. Nous avons essayé d'examiner les principaux types de structure actuellement employés par les théologies bibliques et spécialement par les théologies de l'Ancien et du Nouveau Testament. Tout cela dans l'espoir de profiter de l'expérience d'autrui, d'intégrer des éléments prometteurs et d'éviter les faiblesses et les erreurs des schémas antérieurs. Nous avons concrétisé les résultats de la recherche en proposant une structure bien particulière. Il n'y a là rien de définitif, mais une base de discussion, une stimulation en vue du développement d'une structure convenable pour une théologie biblique canonique complète.

La revue Hekhma 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.
- **Jean-Claude BOUTINON**, pasteur, enseignant en Région Parisienne, 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.

**Inscription** : à envoyer au rédacteur avant le 5 avril 1993.

**Adresse** : Christophe Desplanque  
70 rue Négrier F-59540 Caudry

# LE PROPHÈTE OSÉE PRÊCHE SUR L'HISTOIRE DE JACOB

(Osée ch. 12)

par **Sylvain ROMEROWSKI**, rédacteur, enseignant  
à l'Institut Biblique de Nogent-sur-Marne

Le douzième chapitre du livre d'Osée est un texte intrigant. Sa cohérence échappe de prime abord. Il présente un intérêt tout particulier en ce qu'il reprend les récits de la vie de Jacob que l'on trouve dans la Genèse, ce qui permet de voir comment un auteur de l'Ancien Testament pouvait utiliser des textes sacrés antérieurs ; cependant, les passages concernés sont très difficiles, et ont donné lieu à de multiples interprétations. On peut se demander si le prophète a bien respecté le sens des textes de la Genèse, et s'il n'en a pas altéré les récits pour les adapter à ses buts propres. Bien des exégètes modernes trouvent que chez Osée, la présentation et l'appréciation du personnage de Jacob et des faits qui ont marqué sa vie divergent de celles que l'on trouve dans la Genèse. Nous nous proposons de refaire l'exégèse de cette page prophétique, en gardant présentes à l'esprit ces deux questions : celle de sa cohérence interne, et celle de sa cohérence avec les récits de la Genèse. Certains procédés d'écriture employés par le prophète retiendront aussi notre attention<sup>1</sup>.

Pour situer brièvement cette page prophétique dans son contexte historique, rappelons qu'Osée a exercé son ministère dans le royaume du Nord, au cours des dernières décennies de ce royaume. Dans son message, il dénonce l'idolâtrie et le syncrétisme religieux.

---

<sup>1</sup> Pour éviter de surcharger le texte de notes, nous nous contenterons, le plus souvent, de renvoyer à la bibliographie en citant simplement dans le texte le nom des auteurs auxquels nous nous référerons et, éventuellement, un numéro de page.

Les pratiques cananéennes se sont en effet frayé un chemin jusque dans le culte rendu au Seigneur, que l'on sert comme un Baal ; en particulier, les Israélites s'adonnent à la prostitution sacrée. Pour fustiger ces égarements, le prophète use d'un langage très parlant : le symbolisme conjugal, qui fait de la communauté d'Israël l'épouse infidèle, adultère, du Seigneur. En outre, Osée reproche à son peuple des fautes sociales, l'anarchie politique, et des alliances avec des nations étrangères. Au symbolisme conjugal se rattache le thème du procès : le Seigneur intente un procès à son peuple qui a transgressé l'alliance, et il le rejette en lui donnant sa lettre de divorce. Osée annonce alors la ruine imminente et l'exil. Enfin, il énonce des promesses de salut : après l'épreuve du désert (l'exil), le Seigneur reprendra son peuple, le fiancera à lui à nouveau et pour toujours (2,18ss).

### ELÉMENTS STRUCTURELS DANS LE CH. 12 D'OSÉE

A première vue, les vv. 1 et 2 semblent se situer à part du reste de ce chapitre. En effet, le v. 3 paraît marquer un début, avec le thème du procès. De plus, le v. 15 reprend des éléments du v. 3 : ces deux vv. ont la même structure, une phrase introductrice, suivie de deux affirmations parallèles où Dieu dit qu'il rétribuera son peuple pour ses actes, avec, dans la seconde de ces affirmations, l'emploi du verbe *šûb*. C'est dire que les vv. 3 et 15 forment une inclusion.

Cependant, les deux premiers vv. ne sont pas étrangers au reste du ch. Ils entrent dans une alternance de sections évoquant les fautes du peuple avec des sections parlant d'autre chose. On discerne ainsi sept sections dans le ch. : les vv. 1-2, 3-7, 8-9, 10-11, 12, 13-14, 15.

Chaque section d'accusation porte sur un type de fautes différent. Ce sont les alliances avec des nations étrangères (v. 1-2), les fautes sociales (v. 8-9), les fautes culturelles (v. 12) et les crimes de sang (v. 15). On retrouve d'ailleurs ici les fautes déjà dénoncées aux ch. 4-7.

Les trois sections restantes évoquent des figures et des événements du passé : le patriarche Jacob et divers épisodes de sa vie (v. 3-7), l'exode et le thème des prophètes (v. 10-11), Jacob et l'exode avec un prophète, c'est-à-dire Moïse (v. 13-14). D'autre part, chacun de ces trois morceaux mentionne des actions du Seigneur : le Seigneur rétribue Jacob et il a parlé avec nous (v. 3 et v. 5), le Seigneur fera habiter son peuple sous des tentes et parlera aux prophètes (v. 10 et 11), le Seigneur a fait sortir Israël d'Égypte (v. 14). Plus particulièrement, c'est de parole ou de révélation du Seigneur qu'il est question dans ces

trois sections : le Seigneur « a parlé avec nous » (v. 5), parlera par des prophètes (v. 11), et Israël a été gardé par un prophète (v. 14).

On retrouve la mention d'une action divine dans le v. 15, qui récapitule ainsi l'ensemble du chapitre.

La structure du chapitre apparaît donc comme ayant un caractère plus « géométrique » que logique, et elle intègre les vv. 1 et 2.

### **La trahison d'Ephraïm (vv. 1-2)**

Le peuple est d'abord accusé d' « entourer » le Seigneur de mensonge et de tromperie, ou de fraude. Le verbe « entourer » suggère que les fautes sont nombreuses, et le suffixe souligne que la faute est dirigée contre le Seigneur et l'atteint personnellement.<sup>2</sup> Stuart remarque ici une allusion aux Psaumes de lamentations où l'auteur, ou le peuple de Dieu, sont décrits comme entourés par l'ennemi qui agit envers eux avec « mensonge » et « tromperie » (Ps 22,13,17 ; 88,18 ; 118,10-12).

En tête du chapitre, l'accusation a peut-être une portée très générale. La faute visée ensuite (v. 2), les alliances avec des puissances étrangères, serait un premier exemple de la tromperie d'Ephraïm, d'autres exemples étant donnés dans les sections suivantes.

Israël prétend ou croit servir Dieu par sa piété (cf. 6,1-6), mais lui est en même temps infidèle et transgresse sa loi. Sans doute ces gens se trompent-ils eux-mêmes, pensant véritablement que leurs actes religieux satisfont Dieu (comme plus tard les Pharisiens dont beaucoup devaient être sincères). Une telle attitude révèle une méconnaissance du Seigneur : Yahvé est assimilé à un Baal qui aurait besoin des actes religieux humains avec lesquels on pourrait acheter ses faveurs. Les vv. 6 et 10 exprimeront une tout autre conception de Dieu.

Le thème de la tromperie, *mirmāh*, anticipe sur l'exemple du patriarche Jacob dont le nom ressemble au verbe « supplanter », « tromper ». Le terme *mirmāh* est d'ailleurs déjà utilisé à propos de

---

<sup>2</sup> D'autres pensent que ce suffixe se réfère au prophète. Ainsi Wolff, qui relève que les substantifs signifiant « mensonge » et « tromperie » concernent, ailleurs chez Osée, les rapports entre les hommes (4,2 ; 7,3 ; 12,8). Les vv. 4 et 11, où des prophètes sont mentionnés, pourraient favoriser la thèse d'une référence à des fautes commises contre le prophète Osée. Mais dans le ch. précédent, ou dans la suite du ch. 12, la première personne est toujours utilisée pour le Seigneur, et non pour le prophète. De plus, les fautes reprochées immédiatement après (v. 2) sont des alliances avec des nations étrangères, qui constituent des trahisons de l'alliance du Seigneur. Le suffixe a donc très vraisemblablement le Seigneur pour référent.

Jacob dans la Genèse (27,35). Israël ressemble à son ancêtre, procède de lui.

La deuxième partie du v. 1 est difficile. La traduction qui a notre préférence est la suivante : Juda marche avec Dieu ; parmi les saints, il est fidèle<sup>3</sup>.

Le v. 2 donne donc un premier exemple de tromperie, les alliances avec des nations étrangères (cf. 7,11 ; 10,6 ; 14,4). On ne peut servir deux maîtres, le Seigneur qui a fait alliance avec son peuple, et des suzerains païens. Une alliance avec des nations étrangères entraînait le risque de contamination religieuse et morale, risque qui s'est le plus souvent transformé en réalité. De telles alliances dénotaient aussi un manque de confiance dans le Seigneur. C'est pourquoi les prophètes les ont souvent condamnées (par exemple Es 30-32 ; Ez 16 ; 23).

Osée tourne ces alliances en ridicule. Les rechercher, c'est courir après le vent, image d'une entreprise impossible, et par conséquent vaine. Israël se nourrit d'illusion. Le vent d'est est un vent chaud, le sirocco, qui dessèche tout sur son passage (cf. Jb 27,21). Aller chercher ce vent, c'est donc travailler à sa perte (cf. Os 8,7). Le vent d'est peut évoquer l'Assyrie, mentionnée dans la suite, et d'où viendra la destruction.

<sup>3</sup> La forme verbale *rād* pose problème. La racine peut être *RWD*, qui a le sens « errer » (Jr 2,31), et, au hiphil, « errer » (Gn 27,40) ou « divaguer » (Ps 55,3). Ainsi, Keil, Rudolph, Stuart traduisent « Juda ne tient plus en place ». On l'a aussi rapprochée d'une racine akkadienne signifiant « suivre », d'où la traduction de la Traduction Œcuménique de la Bible : « Juda marche avec Dieu ». La préposition *'im* qui suit peut avoir le sens « avec », ou « contre ». En gros, deux traductions s'opposent, l'une qui prend Juda en mauvaise part, et l'autre en bonne part.

Dans le reste du livre, Osée a une opinion négative de Juda (5,5,10,12,13,14 ; 6,4 ; 8,14), ce qui tendrait à favoriser le premier type de traduction. Cependant la fin du v. admet difficilement un sens négatif. On y hésite sur le sens à donner au pluriel *q'dōšîm*. Le terme se réfère sans doute aux humains fidèles au Seigneur (cf. Ps 34,10 ; Dn 7,18,21). D'autres solutions ont été proposées mais nous paraissent moins probables : Certains comprennent le terme *q'dōšîm* comme un pluriel de majesté se référant à Dieu ; le sens est alors que Juda est fidèle au Saint. Pour Wolff, il s'agirait plutôt du cercle des prophètes et lévites (cf. 2 R 4,9 ; 2 Ch 35,3). Sellin et Weiser proposent les prostitués sacrés (d'après Wolff). Mays propose les dieux cananéens et les membres de la cour du dieu El.

Comme les versions ont compris diversement ce texte, on peut se demander s'il n'a pas souffert au cours du processus de transmission.

Au v. 2b, *il multiplie le mensonge et la destruction*, le terme « mensonge » rappelle le vent dont la poursuite est illusoire, et le terme « destruction »<sup>4</sup>, le vent d'Est destructeur du v. 2a. Le verbe « multiplier » et l'expression « à longueur de jour » indiquent qu'il ne s'agit pas d'une attitude d'un moment, mais d'une conduite dans laquelle le peuple s'est installé, d'un comportement qu'il adopte de façon habituelle, ou répétée<sup>5</sup>.

Dans la dernière partie du v., le prophète précise qu'il vise les alliances avec l'Assyrie (cf. 2 R 17,3-4) et avec l'Égypte. Mais quel rôle joue l'huile apportée en Égypte ? On y voit généralement un présent ayant pour but de solliciter une alliance. L'olivier ne poussait pas en Égypte et les Égyptiens importaient l'huile de Palestine. Cependant, comme cadeau pour obtenir une alliance, on offrait plutôt de l'argent et de l'or (1 R 15,19 ; 2 R 16,8 ; Es 30,6).

McCarthy donne une explication qui nous paraît convaincante. Il cite une inscription sur le prisme d'Essar-Haddon qui dit ceci : « Le peuple d'Assyrie a prêté serment par l'huile et par l'eau de me préserver la royauté. » Il trouve une formule semblable dans le récit de création babylonien, où les dieux jurent de mettre Mardouk à la tête du panthéon. Ou encore, dans les traités de vassalité d'Essar-Haddon qui interdisent aux vassaux de s'associer à des révoltés : « Tu ne feras pas de traité par un repas pris en commun, ou en buvant d'une coupe, en allumant un feu, ou par l'huile, ou en touchant la poitrine. » L'huile était donc un élément pouvant intervenir dans les cérémonies de conclusion d'alliance. Par conséquent, « livrer de l'huile » et « conclure alliance » sont deux expressions équivalentes, en parallèle.

Le prophète a relevé auparavant que l'huile était un don du Seigneur (2,10). Il s'agit donc d'un mauvais usage des dons du Seigneur ; les Israélites se servent de ses dons pour se révolter contre lui.

Outre une infidélité au Seigneur, l'alliance avec l'Égypte constituait peut-être aussi une infidélité à la parole donnée aux Assyriens. C'était le cas à l'époque du roi Osée d'Israël qui, après avoir été assujéti par les Assyriens, a conspiré contre eux avec l'aide

---

<sup>4</sup> Au lieu de *šod*, « destruction », la LXX a lu *šāwē*, (*mataia*), « ce qui est faux », « vain ».

<sup>5</sup> On notera aussi les jeux de sonorité : trois *daleth* au v. 1b : *wiyhūdāh 'od rād*, cinq *resh* encadrés de *pèh* au v. 2a : *'eprayim ro'eh rūah w'rodēp* ; *rodēp* « il poursuit » fait assonance avec *rād*, et *qādīm* « vent d'est » avec *qədōšīm* « les saints » (?).

égyptienne (2 R 17,3-4), et il est fort possible que l'oracle du ch. 12 date du règne d'Osée, soit de peu avant 722<sup>6</sup>.

### **Le procès (vv. 3-7)**

Le thème du procès d'alliance déjà rencontré aux chs. 2 et 4 revient ici, ouvrant la section au v. 3. Le procès a pour but la rétribution de la conduite (*derek*) et des actes (*ma'alāl*). Le thème du procès fait ressortir la notion de justice. Il ne s'agit pas de vengeance, ou de rendre le mal pour le mal, mais de payer au peuple son dû. Il n'y a là rien d'arbitraire : le Seigneur agit en fonction des clauses de l'alliance, expression de la justice.

La présence du nom Juda fait problème et beaucoup le remplacent par « Israël ». En effet, Osée s'adresse à l'Israël du Nord. Dans la suite, il nomme Ephraïm. De plus, il joue, au v. 4, sur le nom d'Israël, comme sur celui de Jacob, et si le v. 3 portait « Israël » au lieu de « Juda », on aurait un chiasme avec le v. suivant : Israël (v. 3a), Jacob (v. 3b), 'QB, « tromper » (v. 4a), ŠRH, « lutter » (v. 4b)<sup>7</sup>.

Le nom Jacob est choisi à cause du jeu de mots avec le verbe « tromper ». En fait, à l'origine, le nom avait été choisi pour un jeu avec le mot « talon » (Gn 25,36). C'est Esaü qui est responsable du second jeu de mots (Gn 27,36), lequel est repris ici (v. 4a) et le sera encore par Jérémie (9,3).

### **Les problèmes posés par les vv. 4 et 5 :**

Les vv. 4 et 5 utilisent les récits de l'histoire de Jacob dans la Genèse (chs. 25 ; 32 ; 35). Ils posent de nombreux problèmes (cf. les notes de la Traduction Œcuménique de la Bible, dorénavant TOB) et nous commencerons par en énoncer les principaux.

<sup>6</sup> Ezéchiel reprochera pareillement à Sédécias d'avoir violé le serment prêté au roi de Babylone en allant chercher le secours de l'Égypte pour se révolter contre lui (Ez 17,15ss).

<sup>7</sup> De plus, si Juda est pris en bonne part au v. 1, la mention de son nom au v. 3 est vraiment problématique, mais, comme nous l'avons signalé, l'interprétation du v. 1 n'est pas assurée. Certains critiques pensent que des Judéens ont remplacé le nom « Israël » par celui de Juda dans le but d'appliquer l'oracle à Juda, dans une « relecture » faite après la disparition du royaume du Nord. A la rigueur, on pourrait considérer que le prophète vise la totalité du peuple de Dieu, en désignant l'ensemble par le nom Jacob (v. 3b), et en nommant tantôt Juda (v. 3a), tantôt Ephraïm (v. 9) en particulier. Mais une erreur de scribe (par inattention) n'est peut-être pas à exclure, et il est très tentant de penser que l'original portait « Israël », bien qu'il faille être très prudent en ce domaine, en l'absence de soutien dans les manuscrits et les versions.

1) Le patriarche Jacob est-il considéré par Osée de façon positive ou négative ? La plupart des interprètes pensent aujourd'hui qu'il est vu négativement. Le v. 3 irait dans ce sens : le message serait qu'Israël ressemble à son ancêtre, il serait trompeur comme Jacob (cf. Jr 9,23 ; Es 43,27). La lutte de Jacob avec Dieu est alors vue comme un exemple d'orgueil (E. Jacob), de présomption (Cote, Monloubou), d'hybris (Vriezen) ; ou encore, on insiste sur le fait que c'est par sa propre force que Jacob a lutté.

Quelques-uns pensent au contraire qu'Osée considère Jacob de façon positive (Keil, Stuart).

Pour Ackroyd (cf. Gese), la Genèse mettrait l'accent sur la faveur divine : Dieu ordonne le cours des événements de telle sorte que Jacob obtienne la bénédiction. Ainsi, il lui accorde la priorité dès le sein maternel (Os 12.4a), lui fait remporter la victoire sur son divin adversaire au Jabbok (vv. 4b-5a), et lui accorde une communion intime avec lui à Béthel (v. 5b). Osée opposerait la volonté de Dieu de bénir et de protéger, illustrée par l'histoire de l'ancêtre d'Israël, à l'infidélité caractérisée de la communauté à l'époque d'Osée.

2) Beaucoup trouvent une contradiction au début du v. 5 : on ne comprend pas que Jacob pleure, car, en principe, un vainqueur ne pleure pas. D'autre part, il est question là d'un ange, alors que la Genèse ne mentionne pas d'ange. Enfin, le récit de la Genèse ne mentionne pas de pleurs (ch 32)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Pour éviter la contradiction, les rabbins faisaient de l'ange le sujet des verbes « pleurer » et « supplier » en trouvant là une allusion à la demande que le mystérieux adversaire avait adressée à Jacob pour que celui-ci le laisse partir (Gn 32,27).

D'autres (Monloubou, Wolff, Eslinger) modifient le texte. Ils suppriment la mention de l'ange, en la considérant comme une glose. Ils rattachent la forme verbale à la racine *ŠRR*, « gouverner », et non pas à la racine *ŠRH*, « lutter ». Ils lisent *'el*, « Dieu », au lieu de la préposition *'el*, « avec », en alléguant que cette préposition ne s'emploie pas avec le verbe *ŠRR*, et font de Dieu le sujet grammatical des verbes « gouverner » et « l'emporter ». Ils comprennent donc que Dieu s'est rendu maître de Jacob et l'a emporté sur lui, et que Jacob a pleuré et supplié.

Gertner trouve problématique que le v. 5a répète le v. 4b, et note que le verbe *ŠRH* ne s'emploie pas avec la préposition *'el*. Il rattache lui aussi la forme verbale à la racine *ŠRR*, lit *'el*, « Dieu » au lieu de la préposition, mais comprend : Dieu commanda à Jacob et le chargea (de quelque chose). Il voit là une allusion à l'ordre que Dieu avait donné à Jacob de se rendre à Béthel (Gn 35,1).

Rudolph, pour sa part, rattache la forme verbale à la racine *ŠWR*, qui serait équivalente à *ŠWR*, « changer », et comprend que Dieu s'était changé en ange.

3) Le complément du verbe parler à la première personne du pluriel (« avec nous »), à la fin du v. 5, est inattendu et les versions présentent des leçons divergentes.

Devant les différences avec le récit de la Genèse, d'aucuns pensent qu'Osée disposait d'autres sources que ce récit, des sources différentes, voire divergentes (cf. TOB). Ou encore, pour Gertner, le prophète aurait pris divers textes de la Genèse qu'il aurait combinés en un nouvel ensemble, altérant ainsi le sens du texte sur lequel il en a greffé d'autres. Gertner parle ainsi de midrash pour caractériser le genre adopté par Osée. De même, selon Hauret, la méthode d'exégèse du prophète contiendrait en germe les procédés de la littérature midrashique, et il souligne à ce propos la liberté prise par Osée par rapport à l'histoire de Jacob, et le non respect de la chronologie.

Nous tenterons de nous frayer un chemin à travers le dédale des interprétations.

### **La « conversion » de Jacob (v. 4-5a)**

Au v. 7, le prophète Osée appelle ses auditeurs à ce que nous appellerons une « conversion », c'est-à-dire à un retour au Seigneur qui se traduise par un changement de comportement dans la vie quotidienne (la pratique de l'amour et du droit). Notre thèse est qu'Osée a trouvé dans le ch. 32 de la Genèse, qui rapporte la rencontre du patriarche Jacob avec Dieu à Péniel, le récit d'une telle « conversion », et que c'est là le sujet des vv. 4 et 5.

Nous suivrons le fil du texte pour le montrer.

Le v. 4a fait allusion au récit de la naissance de Jacob dont la main avait agrippé le talon de son frère jumeau Esau (Gn 25) : *Dans le sein maternel, il a trompé son frère*. Avec le verbe 'QB, « tromper », le prophète joue sur le nom de Jacob. Certains (Keil, Stuart) veulent donc lui donner le sens « saisir par le talon », selon le jeu de mots de la Genèse (25,26). Cependant ce verbe n'est pas utilisé dans le récit de la Genèse, mais seul le nom signifiant « talon », et il n'est pas du tout assuré que le verbe ait pu prendre ce sens (cf. Vriezen). Dans le texte d'Osée, qui, comme on le verra, est bâti en jeux de mots, et où la tromperie est un thème clé, il doit y avoir une reprise des deux jeux de mots sur le nom de Jacob, et donc à la fois une allusion à la manière dont Jacob est né et à son caractère de trompeur, de supplantateur, relevé par Esau (Gn 27,36).

---

Vriezen essaie de résoudre les difficultés en lisant le v. 5 (et même l'ensemble du ch.) comme un dialogue entre le prophète et le peuple.

Hauret, quant à lui, interprète les larmes de Jacob comme une astuce pour obtenir un avantage.

Au v. 4b, le prophète fait référence à l'épisode qui s'est déroulé à Péniel, à ce que nous appelons la « conversion » de Jacob. La Genèse interprète positivement cet événement, et il sera plus sage, malgré les arguments contraires, de partir de l'hypothèse qu'Osée a bien respecté le texte qu'il a utilisé, et de n'y renoncer que si elle aboutit à une impasse.

Dans le récit de la Genèse, deux éléments suggèrent l'idée d'une « conversion », c'est-à-dire d'une réorientation fondamentale de la vie du patriarche découlant de sa rencontre avec Dieu. Le premier de ces éléments est le changement du nom de Jacob, qui reçoit le nom d'Israël. Ce changement de nom peut suggérer d'abord un changement de statut, de rôle social. Mais le nom Israël, qui signifie « il a lutté avec Dieu », renvoie à l'événement qui s'est produit à Péniel, et qui ne peut pas ne pas avoir profondément affecté la personne même de Jacob. Aussi la réception de ce nom nouveau signifie-t-elle que Jacob est devenu, en quelque sorte, un autre homme. Le changement de nom indique certainement ici une transformation intérieure et pas seulement un changement de statut. Deuxièmement, avant Péniel, Jacob appelait Dieu « le Dieu de ses pères » (22,21 ; 31,5,42,53 ; 32,10) : Dieu n'était pas encore son Dieu. Par contre, après Péniel, il l'appelle « son Dieu » (33,20 : 48,15 ; cf. 43,23), ce qui dénote un changement dans son rapport à Dieu. En outre, Osée pouvait s'appuyer sur le fait qu'avant l'expérience de Péniel, on voit Jacob user à plusieurs reprises de procédés pour le moins douteux (Gn 27 ; 30,37ss ; 31,20s), ce qui n'est plus le cas par après. Ce dernier trait a certainement été remarqué par Osée. En effet, dans deux des textes que nous venons de citer, c'est de tromperie qu'il est question (Gn 27,36 ; 31,20) ; or c'est bien le côté trompeur du patriarche qu'Osée souligne lorsqu'il évoque la vie de Jacob avant l'expérience de Péniel, et la même faute est plusieurs fois reprochée aux Israélites dans notre chapitre (Os 12,1,2,8) : pour le prophète, ses contemporains ressemblent au Jacob d'avant l'expérience de Péniel. C'est pourquoi il les invite à changer de comportement comme le patriarche à partir de Péniel.

Au v. 4, Osée évoque cette « conversion » en utilisant deux termes qui font jeu avec les deux noms Jacob et Israël. Dans la première partie du v., il présente le Jacob des débuts, le « trompeur ». Dans la seconde, il rappelle la « conversion » à Péniel, par laquelle Jacob est devenu Israël, en utilisant le verbe *ŠRH*, « lutter ». Il est aussi possible qu'il joue encore avec les expressions « dans le sein maternel » et « à l'âge mûr » : Osée voudrait par là opposer le Jacob de naissance, le Jacob « naturel », au Jacob parvenu à la maturité véritable, la maturité spirituelle, à laquelle l'âge adulte servirait d'image.

Essayons ensuite de prendre le début du v. 5 tel qu'il se présente dans le texte massorétique. Le plus naturel est de considérer Jacob comme le sujet grammatical des quatre verbes : *Il lutta avec un ange et l'emporta, il pleura et le supplia*. La victoire de Jacob consiste, d'après le texte de la Genèse, en l'obtention de la bénédiction (Gn 32,27-30). En ce qui concerne les pleurs du patriarche, Bentzen (suivi par Ackroyd) a montré qu'il n'y a pas là de contradiction réelle. Il souligne en effet que pleurs et supplications sont les moyens de fléchir Dieu et d'obtenir la bénédiction (il cite à ce propos Dt 9,9-10,11, et Ackroyd Ma 2,13). La victoire, Jacob l'a remportée dans la faiblesse et l'humiliation. C'est déjà ce qu'enseignait la Genèse, où la blessure à la hanche, qui allait faire boîter Jacob pour le reste de ses jours, doit être vue comme un signe d'humiliation. Jacob sort vainqueur de la lutte, mais profondément marqué, humilié dans sa chair et, par conséquent, dans son être intérieur. Le moyen de la victoire contraste avec les ruses du supplanté évoquées dans la première partie du v. 4. A Péniel, Jacob a changé de façon d'agir pour obtenir la bénédiction divine.

Pour ce qui est de la formule, *wayyāšar 'el*, « il a lutté avec », il est vrai que le verbe *ŠRH* n'est pas employé ailleurs avec la préposition *'el* (Gertner). Il est utilisé avec la préposition *'et* au v. 4, et avec *'im* dans la Genèse (32,29). De plus, la forme normale du verbe *ŠRH* serait *wayyīšreh*. Pourtant, le verbe renvoie de toute évidence au texte de la Genèse (32,29). Ne peut-on pas admettre une forme défective ? Celle-ci, ainsi que le choix de la préposition, en permettant d'écrire *WYŠRL*, pourraient avoir pour but de rendre plus transparente encore l'allusion au nom *YŠRL*, Israël.

Osée dit « ange », là où la Genèse parle d'un *'iš*, qui se traduit en général par « homme », mais qu'Andersen et Freedman proposent de rendre par « quelqu'un ». Il n'y a là aucun problème. Dans la Genèse, deux des personnages qui apparaissent à Abraham à Mamré sont d'abord appelés des hommes (18,2), puis des anges (19,1). Osée a toutes les raisons de comprendre que c'est un ange qui s'est présenté à Jacob sous forme humaine, et même l'ange du Seigneur, qui est une manifestation du Seigneur lui-même (Gn 32,30)<sup>9</sup>.

Les vv. 4b et 5a ne font donc pas double emploi comme le craignait Gertner (voir ci-dessus, note 9) : selon notre analyse, le v. 4 oppose le Jacob de naissance au Jacob parvenu à maturité, tandis que le début du v. 5 ajoute des précisions sur l'issue de la lutte de Jacob à Péniel et sur le moyen de la victoire.

<sup>9</sup> En Gn 48,15-16, l'ange et Dieu jouent le même rôle. En Gn 21,17 ; 31,11, Dieu apparaît sous une forme humaine, comme le personnage de Gn 32.

Il reste qu'il n'est pas question de pleurs et de supplications en Gn 32. Cependant, Holladay remarque que des pleurs sont mentionnés au ch. suivant (33,4) : lorsque Jacob et Esaü se retrouvent, ils s'embrassent en pleurant. De plus, le verbe *YTHNN*, « supplier », d'Osée rappelle le terme *hēn*, « grâce », de même racine, et qui revient plusieurs fois en Gn 32 et 33 (32,5 ; 33,8,10,15). En outre, le verbe *MŠ'*, « trouver », « rencontrer », qui apparaît dans la suite du v. 5 d'Osée est associé au mot *hēn* dans ces textes (dans l'expression « trouver grâce »), et est aussi employé par Jacob lorsqu'il se fait précéder de ses serviteurs et les charge d'aller trouver Esaü (Gn 32,20). Tout cela a-t-il un rapport avec notre texte ?

Il faut se souvenir qu'au moment de l'épisode de Péniel, Jacob est confronté à un grave problème : son frère marche à sa rencontre avec des intentions hostiles. Aussi Jacob cherche-t-il à « trouver grâce aux yeux » de son frère, car il ne pouvait pas éviter de le rencontrer, d'aller le « trouver », à la suite de ses serviteurs (*MŠ'*, Gn 32,20). Holladay propose donc de considérer que la portion de v. 5ab, *il pleura et le supplia*, concerne les rapports de Jacob avec Esaü, après la portion de v. 5aa qui concernerait les rapports de Jacob avec Dieu. Il obtient ainsi un chiasme :

- Os 12. 4a Jacob-Esaü  
           4b Jacob-Dieu  
           5aa Jacob-Dieu  
           5ab Jacob-Esaü.

Entendre la portion de v. 5ab comme évoquant simplement les rapports de Jacob avec Esaü nous paraît cependant forcé. Le changement de sujet (des rapports de Jacob avec Dieu à ses rapports avec Esaü) serait beaucoup trop abrupt et rien ne l'indique dans la formulation du texte. A notre sens, Osée joue sur deux plans : ce qui l'intéresse, ce sont les rapports de Jacob avec Dieu, et c'est bien cela qui est en cause au v. 5ab. Mais en même temps, par l'emploi des termes de Gn 32-33, le prophète suscite aussi le souvenir du problème relationnel de Jacob avec son frère.

Il peut d'autant mieux le faire que ces chapitres de la Genèse liaient déjà très intimement les rapports de Jacob avec Esaü à ses rapports avec Dieu. En effet, le contexte de la rencontre de Jacob avec Dieu à Péniel, c'est la perspective de la rencontre avec Esaü. Jacob va devoir bientôt voir la « face » d'Esaü, et pour cela, il lui est nécessaire de trouver le moyen d'apaiser la « face » d'Esaü. Ce problème est exposé en Gn 32.21 qui fait quatre fois usage de la racine *PN* du nom

qui signifie « face » : *j'apaiserai sa face (PNYW) par ce présent qui va devant moi (LPNY), et après cela je verrai sa face (PNYW) et peut-être relèvera-t-il ma face (PNY, c'est-à-dire : « Peut-être m'accueillera-t-il favorablement »)*. La suite du récit déplace le problème : à Péniel, c'est la « face » de Dieu que Jacob va voir, d'où ce nom, Péniel, qui signifie « face de Dieu » (Gn 32,31). La rencontre de Péniel, et le choix du nom qui la rappelle, montrent qu'au fond, le vrai problème de Jacob, c'est d'abord son rapport à Dieu. On ne règle vraiment le problème de ses relations avec les hommes qu'en réglant d'abord celui de sa relation avec Dieu.

Un autre jeu sur le mot « face » souligne que la solution du problème entre Jacob et Esau a découlé de la rencontre de Jacob avec Dieu, à Péniel. Jacob, après avoir été accueilli favorablement par Esau, dira en effet : *Si j'ai pu trouver grâce à tes yeux, tu accepteras de ma main ce présent, car j'ai vu ta « face » comme on voit la « face » de Dieu et tu m'as agréé* (Gn 33,10). Ce jeu de langage montre bien que pour l'auteur de la Genèse, si Jacob a pu regarder Esau en face et être bien accueilli par lui, c'est parce qu'il avait d'abord vu la face de Dieu et avait conservé la vie sauve (Gn 32,32). Esau l'a accueilli comme Dieu l'a d'abord accueilli, et même parce que Dieu l'a d'abord accueilli favorablement.

Mais ce n'est pas tout, car Jacob continue : *Accepte donc de ma part le cadeau qui t'a été apporté car Dieu m'a fait grâce* (Gn 33,11). Là encore, l'auteur indique que si Jacob a « trouvé grâce » aux yeux d'Esau (*MŠ HN*, v. 10), c'est parce que Dieu lui a d'abord fait grâce (*hannanû*, v. 11).

Nous avons déjà noté le rôle joué dans le récit de la Genèse, par le mot *hēn*, « grâce » – notamment dans l'expression « trouver grâce » –, auquel fait écho le verbe *yithanen* employé par Osée (v. 5ab). McKenzie a montré que le récit de la Genèse joue avec la paire des consonnes du mot *HN*. Ainsi, alors qu'il est en route pour retourner vers le lieu dont il est originaire, Jacob rencontre des messagers de Dieu et s'écrie : c'est un camp (*MHNH*) de Dieu, et il nomme l'endroit Mahanayim (*MHNYM*, Gn 32,3). D'emblée, l'auteur peut vouloir suggérer que Dieu a quelque chose à voir avec le problème qui va se poser à Jacob, celui de devoir trouver « grâce » (*HN*) aux yeux d'Esau. Puis à l'approche d'Esau, Jacob divise son clan en deux « camps » pour essayer d'en sauver au moins un (*MHNH, MHNWT* ; Gn 32,8,9,11,22), et il se fait précéder de présents (*MHHH*) destinés à lui faire trouver « grâce » (*HN*) aux yeux d'Esau (Gn 32,14,19,21,22). Par la suite, lorsqu'Esau le rencontre, il lui demande : *Que veux tu faire avec tout ce camp (MHNH) que j'ai croisé ?* A quoi Jacob répond qu'il lui a envoyé

cela pour « trouver grâce » (*HN*) à ses yeux (Gn 33,8). Enfin Jacob demande à Esaü d'accepter son présent (*MNHH*) en indiquant que cette acceptation prouvera qu'il a « trouvé grâce » (*HN*) à ses yeux (33,10). Ces jeux de sonorités suggèrent que les procédés utilisés par Jacob ont réussi à lui faire « trouver grâce aux yeux » d'Esaü. Mais la référence à la grâce de Dieu dans le même contexte (Gn 33,11) souligne que si ces procédés ont réussi, Jacob le doit d'abord à la grâce de Dieu, et que, en fin de compte, c'est la grâce de Dieu, bien plus que ces procédés, qui lui a fait « trouver grâce aux yeux » d'Esaü. Ainsi la grâce d'Esaü apparaît comme la manifestation de la grâce de Dieu que Jacob a obtenue à Péniel.

Cette compréhension du texte permet de rendre compte d'une formulation inattendue : il est en effet question de Dieu et des hommes avec lesquels Jacob a lutté victorieusement (Gn 32,29). Le pluriel « des hommes » surprend dans la mesure où, dans ce qui précède, un seul personnage est mentionné. Ce pluriel englobe sans doute Esaü, pour suggérer que la victoire de Jacob dans son problème avec son frère a été remportée là, à Péniel, dans la rencontre avec Dieu.

En Gn 33,4, les pleurs peuvent alors évoquer l'humiliation de soi par laquelle Jacob a gagné son frère, une humiliation qui découlait de l'humiliation de Jacob devant Dieu à Péniel. C'est peut-être une telle compréhension qui transparaît au v. 5ab d'Osée, où les pleurs de Jacob devant Esaü (Gn 33) deviennent des pleurs devant Dieu. Dans cette attitude d'humiliation, Jacob a supplié (*YTHNN*, Os v. 5ab), pour trouver grâce (*MS'* *HN*, d'après la Genèse), et Osée souligne qu'il a « trouvé » (*MS'*, v. 5ba). Si dans la Genèse, il s'agissait de « trouver grâce » auprès d'Esaü, Osée pour sa part retient essentiellement que Jacob a « trouvé » Dieu, car c'est là ce dont ses contemporains ont besoin. C'est pourquoi, dans la deuxième partie du v. 5, il rapporte à Dieu ce que la Genèse rapportait à Esaü. Mais le récit de la Genèse invitait déjà à cette transposition.

On le voit, en utilisant les verbes *YTHNN* et *MS'*, Osée renvoie à des termes-clé du récit de la Genèse. Ce faisant, il reprend habilement à son compte les enseignements de ce récit et les adapte à ses besoins.

### **La rencontre de Jacob avec Dieu à Béthel (vv. 5b-6)**

Le prophète poursuit son utilisation de l'histoire de Jacob en disant : *A Béthel il l'a trouvé, et là il a parlé avec nous* (les verbes sont à l'inaccompli mais l'inaccompli peut avoir un sens passé, cf. Rudolph, Coote). Dans la Genèse, c'est Esaü que Jacob « trouvait » (ou « rencontrait ») et aux yeux duquel il cherchait à « trouver grâce ». Ici, c'est Dieu que Jacob a « trouvé ». Le prophète utilise maintenant un

autre épisode de la vie de Jacob rapporté dans la Genèse, celui de sa seconde rencontre de Dieu à Béthel (Gn 35).

Dans ce récit, Dieu invite Jacob à aller le retrouver à Béthel (Gn 35,1) et il le bénit là (v. 9). En parlant de Dieu comme de celui qui lui a répondu lorsqu'il se trouvait dans la détresse et qui a été avec lui sur sa route (v. 3), Jacob pense sans doute plus particulièrement à ce qui s'est passé autour de Péniel. De plus, Dieu répète à Jacob les paroles mêmes que le mystérieux personnage avait prononcées à Péniel (v. 10, cf. 32,29). Ceci suggère que le retour de Jacob à Béthel était lié à l'expérience de Péniel et en découlait, et c'est pourquoi Osée établit un lien entre ces deux lieux : à Péniel, Jacob a lutté victorieusement, a pleuré et a supplié, et à Béthel, il a trouvé Dieu.

A Béthel, Dieu avait parlé à Jacob (Gn 35,3,7) et c'est encore ce que rappelle Osée (v. 5bb). Le terme *šām*, « là » d'Osée (là il a parlé) fait écho au double emploi du même terme dans la Genèse (j'érigerai là un autel, 35,3 ; Car là Dieu s'était révélé à lui, v. 7).

La préposition qui suit le verbe « parler », semble avoir le suffixe de la première personne du pluriel (*'immānū*) : *il a parlé avec nous*<sup>10</sup>. Il est possible que par une première personne du pluriel, Osée ait voulu indiquer que ses propos avaient des implications pour ses contemporains : par l'histoire de Jacob, c'est eux qu'il visait. On notera que déjà d'après la Genèse, ce qui s'était passé à Béthel concernait les descendants de Jacob (35,12). Dieu a parlé à Jacob, mais aussi aux Israélites du temps d'Osée. A moins qu'Osée veuille renvoyer à la révélation de Dieu à Israël lors de l'exode ; le v. suivant, on va le voir, rend l'hypothèse plausible.

Le v. 6 d'Osée est une affirmation du nom de Dieu : *C'est le Seigneur, le Dieu des armées ; le Seigneur, c'est ainsi qu'on parle de lui, ou, qu'on se réfère à lui (zikrō, littéralement « son souvenir »)*. Il fait pendant à Gn 35,11, où Dieu se présentait à Jacob. Le nom n'est cependant pas le même : El Shaddaï dans la Genèse, et « le Dieu des armées » ici. Le titre utilisé par Osée fait apparaître Dieu comme le maître des êtres les plus puissants (les armées sont celles des anges), et donc comme le Seigneur absolu. Le remplacement du titre est effectué sur la base de la révélation divine dans le livre de l'Exode (3,15-16).

---

<sup>10</sup> La LXX et la Syriacque ont lu « avec lui » et bien des exégètes corrigent (*'imō*). Ackroyd considère que l'on a le suffixe de la troisième personne du singulier avec un *noun energicum*, et Coote suggère que le *noun* a été rajouté pour le parallélisme avec *yimšā'ennū*, « il l'a trouvé », qui précède. McKenzie, quant à lui, renvoie à la préposition ougaritique 'MN.

Outre le nom divin, le terme *ZKR*, « souvenir », (Os 12,6b) est lui aussi emprunté au texte de l'Exode (v. 15). Le prophète utilise donc le nom par lequel Dieu s'est révélé au peuple d'Israël, en parallèle avec le nom par lequel Dieu s'est révélé à Jacob.

Ainsi, lorsqu'au v. 5, Osée affirme : « Il a parlé avec nous », peut-être faut-il y voir une allusion au texte de l'Exode : comme Dieu s'est révélé à Jacob à Béthel, il s'est révélé au peuple d'Israël en Egypte, par le prophète Moïse (cf. Os 12,14).

On a encore remarqué que le verbe *PQD*, « intervenir », « rétribuer », d'Os 12,3, se trouve aussi en Ex 3,16, qui contient l'annonce que Dieu va « intervenir » en faveur de son peuple pour le libérer de l'esclavage. Osée rappellera cette libération (12,10). Mais puisque le peuple court après les idoles, Dieu va à nouveau intervenir, pour le « rétribuer » cette fois (Os 12,3).

Un autre élément de la révélation de Dieu dans le récit de la Genèse mérite notre attention : Dieu s'y présente comme l'auteur de la fécondité et le donateur de la terre (35,11), un rôle qu'Ephraïm, sous l'influence cananéenne, attribuait à Baal (Os 2,7,10). Pour Osée, faire allusion au texte de la Genèse était donc un moyen d'appeler ses contemporains à plus d'orthodoxie.

## LES APPLICATIONS À TIRER DE L'HISTOIRE DE JACOB

Outre la pensée que nous venons de suggérer, en quoi l'ensemble de l'histoire de Jacob reprise par Osée concernait-elle ses contemporains ? Quelles implications ou applications le prophète voulait-il que ses auditeurs tirent de ces récits ?

Pour répondre à cette question, il faut replacer les vv. que nous venons d'étudier dans leur contexte immédiat, c'est-à-dire les vv. 3 à 9 qui forment un tout comme l'indique leur structure en chiasme. Cette structure confirme d'ailleurs notre lecture des vv. 4 et 5 et elle révèle le sens de la péricope :

Introduction (v. 3) mentionnant Israël (?) ou Juda (?) et Jacob.

a) Jacob I, le trompeur (v. 4a).

b) Jacob se « convertit » et devient Jacob II-Israël, (vv. 4b-5).

c) Le Seigneur, voilà comment on se réfère à lui (v. 6).

b') Appel à la « conversion » adressé à Ephraïm (v. 7)

a') L'Ephraïm actuel, le trompeur (vv. 8-9).

Ephraïm est donc, à l'époque d'Osée, comme Jacob avant Péniel, et il est invité par le prophète à passer par une expérience semblable à celle de son ancêtre, à se « convertir », à revenir à son Dieu qui, bien qu'Ephraïm ne se soit pas « converti », s'est déjà révélé à lui (selon Ex 3,15-16 cité en Os 12,6), comme il s'était révélé à Jacob à Béthel. Se « convertir », ce serait considérer le Seigneur autrement que comme un Baal, autrement que comme une idole dont on peut acheter les faveurs par le culte. Le Dieu d'Israël, c'est le Seigneur, le Maître souverain. Il n'a aucun besoin des hommes et de leur culte. Au contraire, c'est lui qui donne le premier, généreusement, gratuitement : Osée le soulignera en rappelant qu'il est le Seigneur, le Dieu d'Israël, depuis qu'il a libéré le peuple de l'esclavage en Egypte (v. 10). Et ici, la leçon sur Dieu est mise en valeur par sa place au cœur de la structure en chiasme.

A Béthel, Jacob devenu Israël (Gn 35,10), et donc « converti » (Os 12,4b-5) a invoqué Dieu comme il faut. Avant de partir pour Béthel, il s'est débarassé de ses idoles (Gn 35,2,4). Béthel était donc véritablement pour lui la « maison de Dieu » (c'est le sens du nom Béthel). Or l'Ephraïm du temps d'Osée a fait de Béthel un Beth Awen, c'est-à-dire « Maison d'iniquité », « du mensonge » ou « des idoles », en y rendant un culte aux idoles ou en y célébrant le culte de Yahvé avec des pratiques païennes. Béthel avait été choisi comme lieu de culte par le royaume du Nord, très certainement à cause des traditions patriarcales qui s'y rattachaient (1 R 12,29), tout comme Sichem (1 R 12,1-25 ; cf. Gn 33,18-20). Mais à une exception près (10,15), Osée, en dehors de notre texte, nomme toujours Béthel « Beth Awen » (4,15 ; 5,8 ; 10,5). Cela n'est pas innocent de la part d'un auteur qui choisit bien ses mots. Le prophète joue sur les noms Béthel et Beth Awen pour indiquer que, loin de se montrer fidèle aux traditions patriarcales, les Israélites ont fait à Béthel le contraire de Jacob.

Ce contraste est peut-être marqué d'une autre manière encore. A Béthel, Jacob a utilisé de l'huile pour rendre son culte au Seigneur (Gn 35,14). Mais Ephraïm se sert de son huile, don de Dieu (Os 2,20), pour conclure des alliances coupables et ainsi tromper le Seigneur (Os 12,1-2) !

Alors que Jacob a « trouvé » Dieu à Béthel (Os 12,5), Ephraïm court après les idoles et oublie le Seigneur (Os 2,15), mais viendra un temps où il ne « trouvera » plus ses idoles (2,8-9).

## L'appel à la « conversion » (vv. 7-9)

C'est plus précisément au v. 7 que le prophète adresse à Ephraïm un appel à suivre l'exemple de Jacob par la conversion : *Toi donc, tu reviendras chez ton Dieu.*<sup>11</sup>

C'est sans doute encore le ch. 35 de la Genèse qui est à l'arrière plan de la prophétie d'Osée, plus précisément le v. 1, où Dieu ordonnait à Jacob de « retourner » à Béthel et de s'y installer<sup>12</sup>. De même qu'après sa « conversion » à Péniel, Jacob a été invité à « retourner » à Béthel, la « maison de Dieu », donc chez Dieu, pour y habiter, Ephraïm est invité à « retourner » « chez son Dieu ».

Le peuple s'imagine imiter son ancêtre en célébrant un culte à Béthel. Osée le détrompe : le peuple ne sert pas Dieu et a besoin de retourner chez Dieu. Il s'est détourné de lui par des rites illicites, en des lieux de culte prohibés (dont Béthel), ainsi que par le culte des idoles, les alliances coupables, la malhonnêteté. Par son culte, le peuple a fait de Béthel un Beth Awen. Imiter l'ancêtre Jacob, c'est au contraire revenir chez Dieu, car tel était le vrai sens du culte de Jacob, pour qui le véritable Béthel était en fait Dieu lui-même (Gn 35,7). Le parallélisme avec la Genèse éclaire donc à nouveau le sens<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> La préposition *be* pose problème, car le verbe *šûb* se construit généralement avec les prépositions *le* ou *'el*. Osée lui-même emploie le plus souvent *'el* (5,4 ; 6,1 ; 7,10 ; 11,5 ; 14,3), et une fois *ad* (14,2). Diverses manières de comprendre ont été proposées : 1) « avec l'aide de ton Dieu » (Rudolph, Ward), mais alors la destination du retour n'est plus indiquée ; 2) « à moi en tant que ton Dieu » (Andersen – Freedman) paraît forcé ; 3) « à Dieu », la préposition *be* introduisant une note mystique d'union avec Dieu (E. Jacob), nous paraît aussi forcé ; 4) Keil cite Es 10,22 pour justifier la traduction « à Dieu » mais il s'agit d'une méprise, la préposition suffixée *bô* ne traduisant pas chez Esaïe l'idée d'un retour à Dieu mais d'un retour de certains parmi le peuple (par opposition à la totalité du peuple). La préposition *be* a souvent un sens locatif, et les prépositions hébraïques ont un usage assez flexible, c'est pourquoi nous suivons la TOB en traduisant « chez ton Dieu », bien que le cas soit, à notre connaissance, unique dans l'Ancien Testament. Ce sens convient bien au contexte.

<sup>12</sup> Ruppert rapproche notre texte du récit de la première rencontre de Jacob avec Dieu à Béthel. Il note que Dieu avait alors promis à Jacob de le « garder » et de le « faire revenir » dans son lieu d'origine (Gn 28,15), et qu'en Osée, Ephraïm est appelé à « revenir » à Dieu et à « garder » l'amour et la droiture. Mais les deux textes sont différents : le sujet grammatical des verbes est Dieu dans l'un, et son peuple dans l'autre.

<sup>13</sup> Il confirme que dans notre texte, il faut traduire la préposition *be* par « chez » ou « à », comme nous l'avons fait ci-dessus (cf. note 11).

La suite du v. énonce les implications du retour à Dieu. Celui-ci doit se manifester concrètement par la *hesed*, « l'amour »<sup>14</sup> et la *mišpaṭ*, le « droit », dont l'absence chez le peuple a déjà été déplorée par le prophète (4,1 ; 6,4 et 5,1 ; 10,4). Le premier de ces termes vise l'intériorité, l'attitude du cœur, la motivation, et le second la conformité à la Loi dans la vie quotidienne, et en particulier dans les rapports avec le prochain, qui découle de la *hesed* dans le cœur. Il s'agit là d'un amour qui se traduit en actes, et pas seulement d'un faire.

La relation à Dieu (v. 7a) et la façon de vivre (v. 7b) sont indissociables, alors qu'on risque trop souvent de favoriser la piété au détriment de la pratique de ce qui est juste, ou, inversement, de favoriser la pratique du droit au détriment de la piété.

Le prophète ajoute encore : *Attends-toi continuellement à ton Dieu ou Compte en tout temps sur ton Dieu*, ce qui pourrait être une formule liturgique (cf. Ps 25,5 ; 27,14 ; 37,34). C'est maintenant la foi que le prophète recommande, avec un adverbe qui traduit la constance, la durée, la permanence : il s'agit d'une foi qui demeure toujours, en toutes circonstances. Du coup, l'idée que l'amour et la pratique du droit, ou encore les rites culturels, pourraient mériter quelque chose se trouve écartée : en fait, c'est du Seigneur qu'il faut tout attendre. Et cette troisième exhortation montre aussi comment on parvient à l'amour et au droit : en les recevant de Dieu. Le ch. 2 confirme cette compréhension car la *hesed* et la *mišpaṭ* y sont présentées comme la dot que Dieu donnera à son peuple lorsqu'il le re-fiancera à lui de façon définitive (2,21-22), après la rupture annoncée par Osée et qui devait se concrétiser par la ruine du royaume du Nord. Le Seigneur donne ce qu'il ordonne à qui le reçoit par la foi.

Enfin, notons encore qu'au ch. 11, la *hesed* est une qualité de Dieu. Dans l'Ancien Testament, c'est même la qualité par excellence du Seigneur (on la trouve affirmée par exemple dans la confession de foi d'Israël d'Ex 33,19, souvent reprise, et dans le refrain liturgique du Ps 136 que l'on rencontre fréquemment ailleurs). En réponse à son amour, le Seigneur demande à son peuple l'amour, pour lui-même et pour le prochain (cf. 1 Jn 4,7ss).

En dépeignant, aux vv. 7 et 8, ce qu'est Ephraïm à son époque, Osée montre en quoi une « conversion » est nécessaire. Ephraïm pratique la tromperie, comme son ancêtre Jacob avant Péniel. Les fautes qui lui sont reprochées vont à l'encontre des lois de l'alliance (Lv 19,13,36 ; Dt 24,14 ; 25,13-16).

---

<sup>14</sup> Il ne faut pas traduire *hesed* par « fidélité », comme la TOB : voir notre article : « Que signifie le mot *hesed* ? », VT 40 (1990), pp. 89-103.

Ephraïm est appelé Canaan, terme qui, en hébreu, est un *gentilis* désignant les Cananéens, et qui peut aussi prendre le sens « marchand ». Osée joue sur les deux sens. Ephraïm est un marchand, mot qui véhicule ici une connotation péjorative, celle de malhonnêteté. Par la façon dont il mène ses affaires, il s'identifie aux Cananéens, dont il aurait dû se distinguer grâce aux lois exceptionnellement justes qu'il avait reçues (Dt 4,8). Il ressemble plus à Canaan, aux peuples que Dieu avait déposés pour lui, qu'au patriarche Israël.

L'usage de balances frauduleuses est donné comme un exemple de conduite malhonnête. Osée utilise ici le terme *mirmāh* qui renvoie au v. 2, et à l'attitude de Jacob avant Péniel (Gn 27,35). C'est l'opposé de la *mišpat* (« le droit »).

De plus, Ephraïm aime à opprimer, ou à commettre des exactions. Le verbe « aimer » appartient au domaine sémantique de la *hesed*. Mais ce qui est aimé est le contraire de la *hesed*. La paire « aimer-oppri-mer » est ironique. L'expression indique que le problème ne se situe pas seulement au niveau des actes, mais au niveau des dispositions intérieures et des motivations profondes, au fond du cœur. Autre trait d'ironie possible : Stuart note que le v. 8a a la forme d'une bénédiction tribale qui comporte en général le nom du destinataire, suivi d'une description métaphorique (cf. Gn 49,13,16,19,20,21,27). Dans la forme d'une bénédiction tribale, Osée a énoncé une description peu flatteuse.

Osée souligne ensuite (v. 9) que les Israélites ne sont pas conscients de leur culpabilité, ou qu'ils feignent de ne pas se sentir coupables. Il cite pour cela leurs paroles, comme il l'a déjà fait auparavant (6,1-3 ; 8,2 ; 10,3). De plus, il établit de nouveaux contrastes avec Jacob en jouant avec les mots. Ainsi, il emploie le terme *'ōn* avec le sens « richesse », alors qu'il l'avait utilisé au v. 4 avec le sens « âge mûr » : Jacob est parvenu à la maturité véritable, mais les Israélites courent après les richesses. Il reprend aussi, avec ce terme, le verbe *MŠ'*, « trouver » : Jacob avait trouvé Dieu à Béthel (v. 5), mais les Israélites trouvent la richesse ; autrement dit, ils servent Mammon au lieu de servir Dieu.

On peut traduire la suite, avec Keil : « *Tout ce que j'ai acquis ne me rend coupable d'aucune faute, qui serait péché.* »<sup>15</sup> Osée fait un

<sup>15</sup> Pour le v. 9b, la LXX a : *pantes hoi ponoi autou ouk heurethēsontai autō, di' adikias has hēmarten*. Elle a dû lire ... *yimāše'ū lō 'al 'āwōn* (Stuart), ou *yimāše'ū lō le 'āwōn* (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*), c'est-à-dire : « Tous ses profits ne lui serviront de rien à cause de toute l'iniquité qu'il a commise. » Stuart modifie l'hébreu d'après la version grecque parce qu'il trouve le TM inintelligible (de même Harper). Le v. 9b devient alors le début des paroles du Seigneur. Mais la

nouveau jeu de mots, avec 'WN, « richesse », et 'WN, « faute » : *māṣā'î* 'ōn lî, « j'ai trouvé la richesse » (v. 9a) et *lo' yimṣe'û-lî 'āwon*, « on ne trouvera pas en moi de faute » (9b).

Andersen et Freedman notent que le terme *yāgîa'*, « les profits », « ce qu'on a acquis », se trouvait déjà dans la Genèse, dans l'épisode où Laban rejoint son gendre en fuite. Jacob reproche alors à Laban de l'avoir exploité en le faisant travailler pour un piètre salaire et déclare (Gn 31.42), pour justifier qu'il ne s'en aille pas les mains vides mais avec des troupeaux dont Laban rétorquera qu'ils lui appartiennent (v. 43) : *Dieu a vu ma misère et toute la « peine »* (c'est ici un autre sens du terme *yāgîa'*) que je me suis donnée. Or Jacob venait juste de poser la question : *Quel est mon péché ?* Cette question peut être à l'arrière-plan de l'affirmation qu'Osée place dans la bouche d'Ephraïm en utilisant le même mot « péché » (v. 9b). Ephraïm se défend donc d'avoir péché, comme son ancêtre Jacob le trompeur, avant sa « conversion ». En fait, la Genèse suggère que Dieu a béni Jacob et l'a protégé pour lui rendre justice vis à vis de Laban qui l'avait honteusement exploité (31,7-13,24,42), mais qu'il l'a fait en dépit de ses pratiques douteuses, et sans que cela excuse Jacob d'avoir eu recours à des procédés qui ont l'air de relever de la superstition ou de la magie (30,29-43). Lorsque Dieu ordonne à Laban de ne rien dire à Jacob, ni en bien ni en mal (Gn 31,24), il reconnaît peut-être implicitement qu'il n'y aurait pas grand chose de positif à dire au sujet de Jacob ; autrement, n'aurait-il pas fait valoir ce positif aux yeux de Laban ? (Cette intervention de Dieu en faveur de Jacob auprès de Laban n'est d'ailleurs pas sans analogie avec ses interventions en faveur d'Abraham lorsque celui-ci s'est mis, par sa faute, dans le « pétrin », Gn 12,17-20 ; 20,3-7). De même, la richesse de certains Israélites pouvait être un signe de la bonté de Dieu envers eux, mais elle n'excusait pas leurs fautes et leurs procédés oppressifs. Ainsi, en cherchant à s'enrichir de façon malhonnête, Ephraïm ressemble à Jacob le trompeur, au lieu d'imiter Jacob-Israël qui a « cherché » Dieu.

### **Le ministère prophétique du nouvel exode (vv. 10-14)**

Cette nouvelle section aborde principalement deux thèmes : le nouvel exode, dont l'annonce (v. 10b) est introduite par le rappel du premier exode (v. 10a), et le ministère prophétique (v. 11). Ces deux

---

présence de *w'ānokî* au début du v. 10 indique que le début des paroles du Seigneur se trouve là, plutôt qu'au v. 9 (ainsi Rudolph).

thèmes sont associés dans le v. 14 qui évoque le ministère prophétique de Moïse lors de l'exode.

Le Seigneur commence par rappeler qu'il est le Dieu d'Israël depuis qu'il l'a délivré de l'esclavage en Egypte (v. 10a), sans doute pour dire que le Dieu d'Israël, c'est lui et non Baal. Il veut peut-être aussi souligner la différence entre Baal et lui-même : contrairement à l'idole dont les faveurs s'achètent par le culte, le Seigneur a pris l'initiative en apportant la délivrance à Israël. Le rappel de l'exode prépare en outre l'annonce d'un nouvel exode (v. 10b).

L'idée de répétition, de nouvel exode, est traduite par le terme *ʿōd*, « encore » : *Je te ferai encore habiter sous des tentes*. L'habitation sous des tentes évoque la période des quarante ans au désert, châtement infligé par Dieu aux Israélites parce que ceux-ci avaient refusé d'entrer en terre promise lorsqu'il le leur avait demandé. Le désert avait des résonances terribles pour un Israélite (cf. Dt 8,15). Le retour à une situation comparable à celle du désert est nécessité par le refus de la « conversion ». Comme le dit E. Jacob, au refus du *šūb* (« retourner », v. 7), le Seigneur répond par un *hōšīb* (hiphil de *YŠB*, « faire habiter »).

Ce n'est pas la première fois qu'Osée annonce un retour au désert (2,16). Cette expérience aura pour but de couper les Israélites de leurs idoles (2,8s) et de les priver des biens et des richesses de leur pays. Ces biens étaient des dons du Seigneur, mais les Israélites les attribuaient à Baal, et les utilisaient pour rendre un culte à l'idole (2,10-14). Le ch. 13 reprendra l'idée qu'après la rencontre du Seigneur avec son peuple au désert, la prospérité en terre de Canaan a été pour Israël l'occasion de sa chute (v. 4-6). Le châtement que le Seigneur va ainsi infliger à son peuple a un but pédagogique : il vise à faire prendre conscience aux Israélites que leurs idoles ne peuvent rien pour eux, et à amener le fils prodigue (ou plutôt l'épouse prodigue) à « revenir à son Dieu » (2,9)<sup>16</sup>, et à lui répondre comme lors du premier exode (2,17). Le déracinement est donc nécessaire et a pour but une « décananéisation ». Par la suite, le Seigneur transformera son peuple pour qu'il lui reste fidèle (2,21-22), il lui rendra la prospérité (2,23-24) et Israël lui restera attaché sans plus courir après les idoles (2,25). Ajoutons que remettre le peuple dans la situation du désert, c'était encore le placer dans une situation de totale dépendance par rapport au Seigneur, pour lui apprendre à compter sur son Dieu (Os 12,7 et cf. Dt 8,1-5).

---

<sup>16</sup> Les paroles mises dans la bouche de l'épouse infidèle au v. 9b ressemblent fort à celles que Jésus mettra dans la bouche du fils prodigue (Lc 15,18). Jésus s'est sans doute inspiré d'Osée.

Ainsi, aux « je me suis enrichi », « je me suis acquis la prospérité » (Os 12,9), le Seigneur oppose son « je » et son action : c'est lui qui est le libérateur. Il l'a montré lors de l'exode, et pour le rappeler à son peuple, il privera celui-ci des biens qu'il s'est acquis afin de lui apprendre que c'est le Seigneur qu'il faut « trouver » (v. 5b) et non la fortune (v. 9).

A la fin du v., *kymēy mō'ēd* est rendu par certains « comme aux jours de la rencontre » (Wolff, TOB). Il s'agirait là d'une allusion à la rencontre du Seigneur avec Israël au désert. Mais le terme *mō'ēd* ne semble pas s'employer ainsi. Il désigne une fête, un temps fixé pour une fête, ou encore s'emploie dans l'appellation « tente de la rencontre ». A notre avis, il se réfère ici à la fête des Tabernacles qui rappelait le séjour d'Israël au désert (Lv 23,39-43). Keil note que la formule qui expliquait la raison d'être de la fête, *j'ai fait habiter les Israélites sous des tentes* (Lv 23,43) devient ici *Je vous ferai habiter sous des tentes* : ce qui était célébré par la fête comme événement passé redeviendra présent.

Le retour au désert est évidemment une image pour évoquer l'exil, la déportation par les Assyriens (Os 11,5). Le nouvel exode présuppose l'exil et implique un retour de l'exil. Mais ce retour de l'exil n'est en fait qu'un prélude au nouvel exode, qui, au delà de ce retour, consiste surtout en un retour à Dieu (Os 2,17-18 ; cf. Es 10,20-21), dans le cadre d'une alliance nouvelle, qu'Osée a évoquée au ch. 2 à l'aide de l'image du mariage et des re-fiançailles (2,18,21-22), et par la reprise, sous forme de dialogue, de la formule qui définit l'alliance dans son essence : « Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple » (2,25). Ce retour à Dieu, cette alliance nouvelle, seront accompagnés d'une transformation opérée par le Seigneur dans l'être intérieur des Israélites, et que le prophète évoque à l'aide de l'image de la dot : lors des re-fiançailles avec son peuple, le Seigneur lui fera don de la justice, du droit, de l'amour, de la compassion et de la fidélité (2,21-22 ; Jérémie apportera le même message dans sa prophétie sur la nouvelle alliance, Jr 31,31-34).

Au v. 11, Osée traite du rôle des prophètes. Faut-il lire au passé (Keil, Stuart), au futur (Gese, TOB ou encore la première partie au passé et la seconde au présent ou au futur (Bible en Français Courant) ?

Plusieurs de ceux qui lisent au passé voient ici un élément visant à accentuer la culpabilité d'Israël : Dieu a parlé à son peuple et l'a averti par ses prophètes ; ce n'est donc pas sans qu'il leur ait reproché leurs fautes que les Israélites lui sont infidèles. Ils sont coupables en pleine connaissance de cause, à cause de leur refus d'écouter le Seigneur.

Mais le v. 14, en évoquant le ministère prophétique exercé lors du premier exode, suggère autre chose : le Seigneur se servira encore

de prophètes lors du nouvel exode. Si on traduit le v. 11 au passé, Osée rappelle donc le ministère prophétique exercé lors du premier exode pour dire que le nouvel exode sera aussi accompagné par des prophètes.

Si par contre on traduit au futur, il s'agit alors des prophètes du nouvel exode. Osée pouvait s'appuyer sur la tradition exposée dans le Deutéronome d'une succession de prophètes prolongeant le ministère de Moïse (Dt 18,18ss ; cf. Gese, p. 44s).

Le v. 11 contient quelques jeux de mots. Ainsi, « j'ai parlé », ou « je parlerai » répond à « Ephraïm dit » (v. 9) : le Seigneur oppose sa parole transmise par les prophètes aux paroles du peuple. Puis, « je multiplierai les révélations », renvoie à « il multiplie le mensonge et la destruction » (v. 2) : les révélations prophétiques, qui sont vérité, s'opposent aux mensonges du peuple ; là où le peuple fait abonder le mensonge, la grâce fera surabonder la vérité. Enfin, *beyad*, « par l'intermédiaire de » (« je parlerai en paraboles par l'intermédiaire de prophètes ») renvoie peut-être à *beyādō*, « dans sa main » (« Ephraïm a dans sa main des balances trompeuses », v. 8) : les prophètes, porteurs de vérité, dont se servira le Seigneur, s'opposent aux balances truquées dont se servent les Israélites.

Le v. 11 nous amène à souligner le rôle privilégié de la parole, et donc du ministère prophétique, dans les relations du Seigneur avec son peuple. Contrairement aux idoles, le Seigneur n'est pas un Dieu qui se voit mais qui parle. C'est la leçon du Sinaï, dans le désert (Dt 4,15), qu'Israël a oubliée (d'où, encore une fois, la nécessité du retour au désert). La Parole de Dieu fonde et permet le rapport entre Dieu et son peuple. Elle est le médiateur indispensable à toute relation vraie avec Dieu.

Au v. 12, Osée dénonce une nouvelle fois les fautes d'Israël, avec, là encore, bien des jeux de mots. Le sens du texte n'est pas toujours très clair.

Le prophète nomme Galaad et Guilgal, qui se situent respectivement à l'est et à l'ouest du Jourdain. Galaad a déjà été mentionnée par Osée comme un lieu où se commettent des meurtres, ou comme un repaire de meurtriers (6,8), ce qu'on a parfois rapproché d'un incident qui s'est déroulé sous le règne de Péqahyia (2 R 15,25). Guilgal est aussi mentionnée plusieurs fois, comme le lieu d'un sanctuaire illégitime (4,15 ; cf. Am 4,4), ou comme un endroit où règne la perversité (9,15).

Le thème de la tromperie revient ici, avec le reproche de fausseté qui est adressé à Galaad.

Galaad est, ou deviendra *'āwen*, « néant ». Le sens est incertain. Le prophète peut vouloir dire : *Puisque Galaad est fausseté, il sera réduit à néant*, ou bien *Puisque Galaad est fausseté, ils sont néant* – c'est-à-dire qu'on ne peut pas compter sur eux. En outre, le terme *'āwen* fait penser à la ville de Béthel, qui est qualifiée elle aussi par ce terme, en tant que sanctuaire d'idoles de néant. Guilgal qui est mentionné ici avec Galaad, a déjà été nommée en parallèle avec Beth Awen (4,15), et au ch. 10, l'ensemble des hauts-lieux étaient appelés « hauts-lieux d'Awen ». Il est possible qu'Osée joue avec cet autre usage du terme *'āwen*, pour suggérer qu'il vise Galaad en tant que localité où l'on se rend coupable d'idolâtrie.

Mais ce n'est pas tout. Le terme *'āwenn* renvoie au terme *'ōn*, dont les consonnes sont identiques, et qui signifiait « l'âge mûr » (v. 4), puis la richesse (v. 9), ainsi qu'au mot *'āwōn*, « faute » (v. 9). Le peuple n'est donc pas seulement coupable d'avoir poursuivi les « richesses », mais aussi les « idoles de néant », au lieu d'avoir cherché à atteindre « l'âge mûr ». Enfin, le même terme renvoie encore au ch. 6 où Galaad était décrit comme une cité qui pratique l'*'āwen*, en faisant référence aux crimes de sang (v. 8). Osée joue avec tous les sens qu'il peut utiliser des mots *'WN* et *'WN* !

Galaad peut évoquer encore un épisode de la vie de Jacob, celui où on le voit conclure une alliance avec Laban (Gn 31,44ss). C'est alors que la localité reçoit le nom de Galaad qui rappelle le tas de pierre érigé comme témoin de cette alliance. Dans le contexte, une tromperie de Jacob est en cause (v. 26), et c'est elle qui conduit Laban à demander qu'une alliance soit conclue entre les deux hommes. Laban veut se prémunir ainsi contre un éventuel mauvais coup de son gendre. Par association d'idées, la mention de Galaad renvoie ainsi au thème des alliances coupables. Le terme *šāwe'*, « fausseté », rappelle d'ailleurs le ch. 10 où de faux (*šāwe'*) serments et les alliances avec des nations étrangères sont mis en parallèles (v. 4). Voir une correspondance entre ces textes pourrait paraître forcé si Osée n'invitait lui-même à ce rapprochement. En effet, il attire notre attention sur l'allusion au texte du ch. 10 en reprenant, à la fin d'Os 12,12, l'expression « sur les sillons des champs » qui clôt Os 10,4 (ce lien entre les deux textes a été relevé par Coote).

Quant à Guilgal, il se voit reprocher de sacrifier des taureaux (*šāworîm*, seul emploi de ce mot au pluriel). La faute consiste sans doute dans le fait de sacrifier ailleurs qu'à Jérusalem, ce qui contrevenait à la loi sur l'unicité du lieu de culte (Dt 12).

La suite annonce certainement la mise en pièces des autels sur lesquels ont lieu ces sacrifices : les autels deviendront des tas de

pierres. Galîm, « tas », fait assonance à la fois avec Guilgal et avec Galaad. On notera en outre la présence d'un chiasme :

*zibbeḥū* (« ils sacrifient »)    Guilgal

*gallîm* (« tas »)

*mizbbeḥōtām* (« leurs autels »)

Galaad et Guilgal deviendront donc des tas de pierres, témoins de la rupture de l'alliance par les Israélites, comme le tas de pierres dressé par Jacob et Laban servait de témoin à leur alliance.

### La femme et le prophète (vv. 13-14)

Ces deux vv. contiennent peut-être une parabole comme en annonçait le v. 11. Un nouvel épisode de l'histoire de Jacob est utilisé. La référence à Jacob est un lien formel avec les vv. 3-9, mais les événements de sa vie auquel Osée fait allusion ne sont pas les mêmes : ils se situent avant Péniel et le retour de Jacob à Béthel.

L'interprétation de ces deux vv. n'est pas non plus aisée et a donné lieu à des solutions diverses.

Osée se réfère d'abord à la fuite de Jacob devant Esaü qui voulait le tuer (Gn 28,6ss), et au service qu'il a accompli chez son oncle Laban pour pouvoir épouser sa fille (Gn 29,15-30 ; 31,41). Le prophète pense-t-il à Léa, ou bien à Rachel ? Il ne le précise pas et cela n'a donc pas d'importance<sup>17</sup>.

Puis Osée évoque l'exode et le rôle prophétique joué alors par Moïse<sup>18</sup>. Il semble donc poursuivre la pensée exprimée aux vv. 10 et 11.

Le prophète établit un parallélisme, ou une opposition, entre le patriarche Jacob et le peuple d'Israël, à l'aide de divers éléments :

i. Le nom Israël est donné au patriarche (v. 13), puis au peuple issu de lui (v. 14).

ii. Il y a un mouvement : vers Aram, (v. 13) puis de l'Egypte (v. 14). Le fait qu'il s'agisse de deux terres étrangères sert de point

<sup>17</sup> Andersen et Freedman suggèrent que, puisque l'expression « pour une femme » est répétée deux fois, elle doit viser une fois l'une et une fois l'autre des deux épouses. Cela est possible, mais pas nécessaire.

<sup>18</sup> Andersen et Freedman pensent que le prophète n'est pas le même dans les deux cas. Après Moïse, il serait question d'un autre, Elie ou Samuel. Le fait qu'on hésite sur l'identité du second prophète milite contre cette interprétation. Car si le prophète mentionné la seconde fois n'est plus Moïse, on n'a aucun moyen de savoir de qui il s'agit. Or en employant le singulier, « un prophète », Osée montre qu'il pense à quelqu'un de particulier et il serait surprenant qu'il ne permette pas de l'identifier. On est plutôt porté à croire qu'il continue à parler de Moïse, que le début du v. permet de reconnaître facilement.

commun, mais les deux mouvements sont opposés, l'un étant dirigé vers la terre étrangère, l'autre ayant la terre étrangère pour point de départ.

iii. Une différence est à noter : dans le premier cas, c'est Jacob qui est le sujet grammatical, tandis que dans le second, c'est le Seigneur et non Israël.

iv. L'expression « par (préposition *b<sup>e</sup>*) un prophète », qui apparaît deux fois, correspond à l'expression « pour (même préposition) une femme », qui est aussi utilisée deux fois. Si la préposition est identique dans les deux versets, elle n'a cependant pas le même sens : elle se traduit « pour » et indique le but au v. 13, tandis qu'au v. 14, elle se traduit « par » et introduit l'intermédiaire puis le complément d'agent.

v. Le verbe « garder » est utilisé dans les deux cas, mais avec deux différences : il est d'abord à l'actif, puis au passif. Il a pour agent Jacob dans le premier cas, et le prophète, et non Israël, dans le second.

Quel message Osée a-t-il voulu transmettre dans ce passage ? Nous commencerons par un échantillonnage (non exhaustif) des interprétations qui ont été données à ces vv., puis nous proposerons quelques réflexions.

1) Pour Ackroyd, Osée jugerait Jacob positivement. En effet, prendre le v. 13 comme une appréciation négative se heurterait au fait que l'obtention d'une femme représentait une nécessité importante en vue de l'accomplissement des promesses que Dieu avait faites aux patriarches, en particulier celle d'une descendance nombreuse. Osée voudrait donc rappeler que Dieu a conduit Jacob à la prospérité et à la bénédiction malgré les vicissitudes qui ont jalonné sa route, et au travers d'elles. Gese reprend cette interprétation et ajoute qu'Israël se retrouvera dans une condition d'esclavage (v. 10b) semblable à celle de Jacob, ce qui constituera un jugement de Dieu. Comme Jacob, cependant, il sera protégé et gardé, et pourra sortir de cette situation grâce à un nouvel exode (v. 11).

Le texte ne nous paraît cependant pas orienter vers une interprétation qui mette en avant l'œuvre de Dieu en faveur de Jacob. En effet, au v. 13, ce n'est pas Dieu qui est l'agent. Il n'y est même pas mentionné. Au contraire, on a plutôt l'impression (voir iii, ci-dessus) que l'auteur oppose une situation où l'homme (Jacob) est l'agent, à une situation où c'est le Seigneur qui est l'agent (v. 14).

2) Pour Coote, Osée établirait une similitude. La ressemblance résiderait dans le fait que le héros (Jacob au v. 13, le Seigneur au v. 14)

s'est rendu en terre étrangère pour y prendre une épouse et l'en ramener (Israël étant considérée comme l'épouse du Seigneur).

Cette lecture ignore la différence de mouvement que nous avons relevée plus haut (ii) : si la terre étrangère est bien la destination du mouvement du v. 13, elle est au contraire le point de départ du mouvement du v. 14.

3) Pour Good, Osée ferait allusion, au v. 13, aux alliances coupables, et en particulier à la coalition syro-ephraïmite qui s'est formée contre Juda vers 735 (voir 2 R 16 ; 2 Ch 28 ; Es 7). Comme son ancêtre Jacob, Israël se tourne vers la Syrie (Aram). Au v. 14, Osée exhorterait le peuple à retourner à ses propres fondements, la parole prophétique. Monloubou note, de même, qu'avec ses mésalliances, Israël ressemble à Jacob qui s'est enfui en territoire ennemi.

4) Pour Henri Blocher<sup>19</sup>, lorsqu'Israël suit sa propre inclination, il quitte la terre promise et s'attire le malheur (v. 13). Le Seigneur lui fait suivre le mouvement inverse : il le ramène au pays et l'entoure de ses soins (v. 14).

Cette interprétation a l'avantage de prendre en compte l'opposition entre les mouvements et la différence d'agents dans les deux vv. : Jacob s'enfuit à l'étranger, mais le Seigneur fait revenir Israël de l'étranger.

5) Pour Hauret, la passion pour une femme serait mise en opposition aux motifs impérieux qui devraient guider le peuple de Dieu, et l'exil pour une femme serait mis en opposition à l'entrée en possession de la terre promise grâce au ministère d'un prophète. C'est dire qu'Osée opposerait deux manières de vivre, d'une part la vie inspirée exclusivement par les préoccupations « naturelles » et, d'autre part, l'existence réglée par la Parole de Dieu transmise par la prédication des prophètes. La première mène à la servitude, alors que la seconde va de pair avec la libération.

6) Pour E. Jacob, la femme et la recherche de la femme représenteraient « Israël selon la chair ». La critique d'Osée viserait non seulement Jacob, mais aussi le peuple, et il trouverait dans l'attrait pour « l'éternel féminin » une constante de la nature d'Israël. Ainsi, Israël pratique une recherche de la femme d'un genre particulier, en s'adonnant aux cultes étrangers où le mythe cultuel de la recherche par le dieu de sa partenaire était actualisé par des rites humains semblables. Cet Israël contrasterait avec un autre Israël, celui de l'exode.

---

<sup>19</sup> Le professeur Blocher nous a aimablement autorisé à citer ici son cours sur le livre d'Osée professé en 1976-1977 à l'Institut Biblique de Nogent-sur-Marne.

Mays voit de même dans le v. 13 une allusion aux cultes de fertilité, et Monloubou note que Jacob, pour l'amour des femmes, s'était abaissé jusqu'à se faire le serviteur de quelque étranger, et que c'est à un abaissement identique que conduit la scandaleuse pratique de la prostitution sacrée. Au lieu de se laisser attirer par des femmes comme Jacob, que le peuple se laisse plutôt conduire par les prophètes, comme lors de l'exode.

Cette interprétation, parce qu'elle prend en mauvaise part la recherche d'une épouse par Jacob, se heurte à l'objection d'Ackroyd, que nous avons citée plus haut. Dans le contexte de la Genèse, en vue de l'accomplissement de la promesse d'une postérité nombreuse, se trouver une épouse était tout à fait souhaitable pour Jacob. Les motivations du patriarche et la façon dont il est parvenu à cette fin peuvent ne pas avoir été légitimes, mais la recherche en elle-même l'était tout à fait. Ne doit-on pas d'abord essayer de comprendre la prophétie d'Osée d'une manière qui s'accorderait avec l'enseignement du texte dont il s'inspire, avant d'admettre qu'il ait pu en prendre le contrepied ?

### *Quelques réflexions*

Les interprétations 3 à 6 ne s'excluent pas mutuellement. Elles peuvent contenir chacune une part de vérité. Osée ne nous a-t-il pas habitués, dans ce chapitre, à un langage aux multiples facettes ?

Le prophète nous présente d'abord un Jacob qui se débrouille tout seul, à sa manière, et par tous les moyens ; c'est le Jacob d'avant Péniel. Ainsi, par la tromperie (Gn 27,35,36), Jacob a arraché la bénédiction paternelle au lieu de compter sur Dieu (cf. Os 12,7) qui avait promis qu'il hériterait de cette bénédiction (Gn 25,23). Et c'est bien là ce qui l'a obligé à fuir la terre promise. A la lumière de l'interdiction qu'Abraham avait faite à son serviteur de ramener son fils Isaac dans son pays d'origine pour lui trouver une épouse (Gn 24,6), la fuite de Jacob à Paddan Aram paraît une solution illégitime. Ces « combines » de Jacob l'ont donc conduit à l'esclavage pour une femme, but légitime en soi et tout à fait nécessaire à l'accomplissement des promesses de Dieu, mais obtenu à quel prix !

Comme son ancêtre, le peuple d'Israël se tourne maintenant vers l'étranger. La question des alliances avec des nations étrangères est sans doute en cause ici : c'est là un moyen illégitime dont Israël se sert pour se débrouiller par lui-même, au lieu de compter sur le Seigneur. Peut-être les cultes de fertilité, adoptés sous l'influence étrangère, sont-ils aussi visés. Par ces cultes, Israël trompe son Dieu et vise à rendre Baal redevable à son égard de la pluie fertilisante et de la

fécondité. Tous ces moyens par lesquels Israël entend se débrouiller pour parvenir par lui-même à ses fins lui attireront, en fait, l'esclavage en une terre étrangère, comme ce fut le cas pour Jacob.

Une autre voie cependant lui est offerte, celle de la rédemption, de la libération dont le Seigneur a l'initiative et qu'il accorde gratuitement, par grâce, à ceux qui reviennent à lui pour pratiquer l'amour et la justice en comptant sur lui (v. 7).

Osée met donc bien en contraste deux manières de vivre : d'une part le baalisme, qui recherche le bonheur, le contentement de soi, comme seuls buts, et qui, pour les atteindre, se débrouille par ses propres moyens, souvent par tous les moyens (et en particulier la tromperie) ; d'autre part, le Yahvisme, la vie régie par l'alliance, qui repose sur une initiative du Seigneur, sur un acte libérateur de sa part, et qui attend tout de lui. Le baalisme est égocentrique. L'alliance de Yahvé ouvre à l'amour et à la pratique du droit. Ainsi Jacob garde pour son profit personnel, mais Yahvé garde Israël pour le profit d'Israël, pour le sauver. Par sa propre force, Jacob sert pour une femme, mais par l'initiative de Yahvé, Moïse est mis au service du peuple.

Osée avait déjà évoqué ces deux voies au début du ch. 11. L'une est la voie de l'exode, sur laquelle le Seigneur prend soin de son peuple ; mais celui-ci s'en est détourné pour suivre l'autre voie, la voie du baalisme qui le mènera en exil puisqu'il refuse de revenir au Seigneur (11,1-7).

L'adoption de la voie du Yahvisme, par le retour au Seigneur, est rendue possible grâce au ministère prophétique. Le prophète est le médiateur de l'alliance : grâce à sa parole l'homme s'approche du Seigneur, s'il prend cette parole à cœur. Osée rappelle le rôle essentiel joué par un prophète (Moïse), et donc par la Parole du Seigneur, dans son œuvre de salut lors du premier exode. Il souligne ainsi la nécessité incontournable, pour qui veut emprunter la voie du Yahvisme, de prêter attention à cette Parole.

Voilà donc ce que le Seigneur offre maintenant à son peuple, par l'intermédiaire d'Osée, prophète chargé de porter la Parole de Dieu. Et c'est surtout ce que le Seigneur donnera lors du nouvel exode (v. 10-11), puisque dans l'immédiat, le peuple le refuse.

Le jeu linguistique d'Osée oppose bien ces deux voies : Jacob s'enfuit à l'étranger, mais le Seigneur fait revenir Israël de l'étranger. Jacob y sert comme un esclave, mais le Seigneur tire Israël de l'esclavage. Jacob se débrouille, mais le Seigneur agit pour son peuple. Ainsi Jacob a gardé, mais Israël a été gardé. Si « par un prophète » correspond à « pour une femme », ce n'est pas nécessairement pour opposer le prophète à la femme, mais pour opposer le fait que Jacob a

servi et gardé pour une femme, au fait que le Seigneur a libéré Israël de l'esclavage et qu'Israël a été gardé par un prophète.

Aux Israélites qui se prétendent fidèles aux traditions de leur ancêtre (en pratiquant leur culte à Béthel), Osée montre qu'en fait, c'est autrement qu'il imite Jacob, et que cette imitation le conduit, comme Jacob, à l'esclavage.

Avec E. Jacob, on peut encore noter que le verbe *šMR*, « garder », avec lequel Osée joue ici, se trouvait déjà au v. 7, dans l'exhortation à « garder l'amour et la justice ». Le peuple est donc appelé lui aussi à « garder », mais à « garder » non pas dans l'esclavage, mais dans la liberté, non pas pour lui-même, mais pour l'amour du Seigneur et du prochain se manifestant dans la pratique du droit. Le peuple est appelé à « garder » en étant « gardé » par le Seigneur, et parce qu'il est « gardé » par le Seigneur, et non pas pour lui-même, ou par lui-même, comme Jacob.

Cette analyse permet maintenant de discerner la structure des vv. 10-14. On peut considérer que le v. 12 montre en quoi les Israélites ressemblent à leur ancêtre Jacob : par leurs alliances, ils recherchent une aide étrangère, par les cultes idolâtres et la fausseté, ils se laissent entraîner par l'influence étrangère ; ainsi, comme Jacob, ils se « débrouillent » par leurs propres moyens en se tournant vers l'étranger, au lieu de compter sur le Seigneur. On découvre donc une structure en chiasme :

- a) Le nouvel exode et le rôle des prophètes (v. 10-11)
- b) Les fautes d'Israël (v. 12)
- b') Les œuvres de Jacob auxquelles ressemblent les fautes d'Israël (v. 13)
- a') La rédemption par un prophète lors de l'exode (v. 14).

### **L'annonce du châtement (v. 15)**

Dans ce dernier verset, le prophète revient aux fautes d'Ephraïm. Celui-ci « irrite » le Seigneur : le verbe utilisé sert à évoquer les transgressions de l'alliance dans le Deutéronome (4,25-26 ; 32,19,21). Les fautes mentionnées sont d'abord les crimes de sang. Osée avait déjà dénoncé de tels crimes commis à Galaad, qui a été nommée au v. 12 (Os 6,8). Le Seigneur « laisse » ces fautes sur le peuple, c'est-à-dire qu'il laisse peser sur le peuple le poids de sa culpabilité ; le peuple reste dans l'obligation de payer pour expier ces fautes, selon les sanctions prévues par l'alliance ; pour les crimes de sang, le châtement était la peine capitale. Le prophète reproche encore à Ephraïm ses outrages, sans doute ceux qu'il inflige au Seigneur en

méprisant sa loi. On voit que, d'une certaine manière, le péché affecte le Seigneur personnellement : il l'irrite et l'outrage.

Le Seigneur fera donc retomber sur le peuple ses outrages, selon un principe biblique : celui qui creuse une fosse y tombe et celui qui fait rouler une pierre se fait écraser par elle (Pr 26,27). Le péché revient frapper son auteur comme un boomerang, le mal que l'on veut faire à d'autres retombe sur soi. Dieu fait en sorte qu'il en soit ainsi. C'est la pensée du v. 3 qui est reprise ici, avec le même verbe *šūb*.

De plus, l'emploi de ce verbe renvoie, par un dernier jeu de mots, au v. 7 : puisque le peuple ne « revient » pas au Seigneur (v. 7), le Seigneur fera « revenir » sur lui ses outrages.

Si Osée dénonce encore des fautes d'Ephraïm dans cette fin du chapitre, c'est peut-être pour souligner que, pour le moment, le peuple ne répond pas aux exhortations à revenir au Seigneur, et que, à cause de ce refus de se repentir, c'est le châtement qui l'attend. Si par le prophète Osée, le Seigneur offre réellement la libération, à cause du refus de son peuple d'écouter sa Parole, le châtement précèdera le salut. Le peuple « retournera en Egypte » (8,13) et « au désert », c'est-à-dire en exil en Assyrie (11,5), avant de vivre un nouvel exode.

## REMARQUES DE CONCLUSION

Notre étude du ch. 12 du livre d'Osée révèle d'abord sa cohérence. Le prophète dénonce les fautes du peuple de Dieu pour l'appeler à une « conversion », à un retour au Seigneur. Sans doute parce que le peuple se prétend fidèle aux traditions patriarcales sur Béthel, Osée reprend divers épisodes de la vie de Jacob pour montrer qu'en fait, les Israélites sont loin d'une bonne imitation du patriarche. Celui-ci est passé par une « conversion » qui a changé son rapport avec Dieu et sa vie ; mais au lieu de suivre cet exemple, les Israélites se comportent comme Jacob dont la vie, avant cette expérience, était caractérisée par la tromperie. En agissant ainsi, le peuple renie ses propres origines, et ce qui l'a constitué peuple de Dieu : l'événement libérateur de l'exode et la révélation prophétique qui l'a accompagné. Le Seigneur, pour sa part, ne renie cependant pas son peuple. Il lui fera vivre un nouvel exode au cours duquel il lui adressera de nouveau sa parole par l'intermédiaire de ses prophètes. Mais auparavant, puisque le peuple refuse d'entendre la parole du prophète, il devra porter son châtement.

Outre la cohérence du chapitre, nous croyons avoir montré que le prophète Osée a utilisé les textes de la Genèse rapportant la vie de

Jacob en en respectant la signification. Il est vrai qu'il reprend ces textes avec une certaine liberté, en procédant par allusions ou associations d'idées d'une façon qui peut parfois surprendre. Il est cependant loin de pratiquer une lecture qui s'écarterait du sens des textes. Au contraire, ce sont précisément les enseignements qui se trouvent dans les récits de la Genèse qui lui ont fourni les éléments de son argumentation. Cela ne veut pas dire qu'Osée n'a fait que répéter ; mais il a suivi la même direction de pensée que l'auteur de la Genèse en en dégageant certaines implications, et ce qu'il a dit se fonde sur les significations présentes dans les récits de la Genèse.

Ceci suppose – et en même temps, pour nous, ceci confirme –, que le prophète Osée, au VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, connaissait, sous leur forme actuelle, les traditions patriarcales contenues dans la Genèse, et donc que les récits de la Genèse, tels qu'ils se présentent aujourd'hui, lui sont antérieurs.

Nous avons aussi attiré l'attention sur les nombreux jeux de mots, assonances et associations d'idée contenus dans le texte. On peut se demander si tous étaient vraiment conscients et voulus de la part de l'auteur.

Ici apparaissent les limitations du travail exégétique. Une des règles de base de l'exégèse (même si certains la contestent de nos jours) reste la recherche de « l'intention de l'auteur ». Mais les textes ne révèlent pas toujours précisément jusqu'où elle va et où elle s'arrête, et, dans le cas de la Bible, l'intention a péri avec les auteurs (nous parlons bien sûr des auteurs humains ; pour ce qui est de l'intention divine, elle ne nous est pas non plus accessible autrement que par le texte).

Mais même si Osée était vivant aujourd'hui et que nous puissions lui demander si tel jeu de mots de son texte était voulu, il se pourrait qu'il réponde : « Je ne m'étais pas aperçu de la présence de ce jeu de mots dans mon texte, mais je suis heureux que vous l'ayez remarqué, car il va tout à fait dans le sens de ce que je voulais dire ! »

De plus, les associations d'idées par jeux de mots, assonances ou allusions à des textes antérieurs ont un pouvoir suggestif et évocateur qui dépasse le contrôle de ceux qui en usent. De par la nature même de ces procédés, un auteur donne à ses auditeurs la possibilité d'établir des relations, et donc de trouver des significations auxquelles il n'avait pas lui-même pensé. Car suggérer ou évoquer, c'est inviter l'imagination d'autrui à travailler, tout en l'orientant dans une direction donnée.

Même s'il ne fait aucun doute qu'Osée a abondamment utilisé des jeux de mots et d'assonances, il est donc impossible de déterminer s'il a pensé à toutes les associations d'idées que nous avons relevées, mais

cela est d'une importance toute relative. Ce qui importe, c'est d'abord le texte qu'il nous a laissé. Or dans le texte, il y a des significations qu'Osée a imbriquées dans des réseaux de relations : des relations de sens, de sons, et de mots, à l'intérieur du chapitre, à l'intérieur de tout le livre, et aussi avec d'autres textes, ceux de la Genèse principalement. Ces réseaux de relations révèlent une intention qu'il faut respecter et qui doit impérativement orienter l'interprétation : il ne s'agit pas de faire dire au texte ce que l'on veut. Mais à l'intérieur de ces réseaux, à côté de toutes les relations qu'Osée a établies consciemment, il peut y en avoir d'autres dont il n'était pas conscient. Aussi, lorsque nous découvrons de telles relations dans un texte, sans toujours pouvoir être sûrs que l'auteur les ait voulues, nous nous devons cependant de respecter l'intention générale du texte. C'est ce que nous avons tenté de faire, en rapportant les jeux de mots, assonances et associations d'idées aux significations que nous avons trouvées dans le texte et à ce que nous avons compris de sa perspective d'ensemble.

D'aucuns trouveront peut-être que notre manière de lire les textes de la Genèse et d'Osée s'apparente, par certains côtés, au midrash. Nous croyons cependant, et nous avons essayé de le montrer, que les textes eux-mêmes nous invitent à une telle lecture et que c'est leur être fidèle que la pratiquer.

### BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE SUR OSÉE ch. 12<sup>20</sup>

- Ackroyd, P. R., « Hosea and Jacob », *VT* 13 (1963), pp. 245-259.
- Andersen, F. I., and D. N. Freedman, *Hosea* (Anchor Bible), New York : Doubleday, 1980.
- Bentzen, A., « The Weeping of Jacob, Hos XII 5a », *VT* 1 (1951), pp. 58-59.
- La Bible Annotée, Les douze petits prophètes*, St Léger : P. E. R. L. E., 1981.
- Coote, R. B., « Hosea XII », *VT* 21 (1971), pp. 389-402.
- Emmerson, G. I., « Hosea, an Israelite Prophet in Judean Perspective », *JSOT Supp.* 28 (1984).
- Eslinger, L.M., « Hosea 12.5a and Genesis 32.29. A Study in Inner Biblical Exegesis », *JSOT* 18 (1980), pp. 91-99.
- Fishbane, M., « Composition and Structure in the Jacob Cycle (Gen 25.19-35.22) », *JJS* 26 (1975), pp. 15-38.
- Gertner, M., « Appendix. An Attempt at an Interpretation of Hosea XII », *VT* 10 (1960), pp. 272-284.
- Gese, H., « Jakob und Mose : Hosea 12.3-14 als einheitlicher Text », in *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays*

<sup>20</sup> On obtiendra une bibliographie plus complète en s'adressant au G.R.E.S.A., Palais Universitaire, Bureau 127, 67084 Strasbourg cedex, France.

- in *Honor of Jürgen C.H. Lebram*, eds. J.W. Van Henten, H.J. De Jonge, P.T. Van Rooden, J.W. Wesseliuss, Leiden, 1986, pp. 38-47.
- Ginsburg, H. L., « Hosea's Ephraim, More Fool than Knave : A new Interpretation of Hosea 12.1-14 », *JBL* 80 (1961), pp. 339-347.
- Good, E. M., « Hosea and the Jacob Tradition », *VT* 16 (1966), pp. 137-151.
- Harper, W. R., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Hosea* (ICC), New York : Scribners, 1905.
- Hauret, C., *Amos et Osée* (Verbum Salutis AT 5), Paris : Beauchesne, 1970.
- Holladay, W. L., « Chiasmus, the Key to Hosea XII 3-6 », *VT* 16 (1966), pp. 53-64.
- Jacob, E., Carl-A. Keller, Samuel Amsler, *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, Genève : Labor et Fides, 1982.
- , « La femme et le prophète. A propos d'Osée 12,13-14 », *Hommage à W. Vischer*, Montpellier : Castelnau, 1960, pp. 83-87.
- Kaiser, W.C., « Inner Biblical Exegesis as a Model for Bridging the 'Then' and 'Now' Gap : Hos 12.1-6 », *JETS* 28 (1985), pp. 33-46.
- Kidner, D., *The Book of Genesis, An Introduction and Commentary* (TOTC), London : The Tyndale Press, 1967.
- , *Love to the Loveless. The Story and Message of Hosea*, Downers Grove : IVP, 1981.
- Mays, J. L., *Hosea*, Philadelphia : Westminster Press, 1969.
- McCarthy, D. J., « Hosea XII : Covenant by Oil », *VT* 14 (1964), pp. 215-221.
- McKeating, H., *The Books of Amos, Hosea and Micah* (Cambridge Bible Commentary), Cambridge : University Press, 1971.
- McKenzie, S. L., « The Jacob Tradition in Hosea XII.4-5 », *VT* 36 (1986), pp. 311-322.
- , « You Have Prevailed. The Function of Jacob's Encounter at Penuel in the Context of the Jacob Cycle » *RQ* 23 (1980), pp. 225-231.
- McPherson, A., *Amos and Hosea*, Chicago : ACTA Foundation, 1971.
- Monloubou, L., *Amos et Osée*, Paris : Fleurus, 1964.
- Rudolph, W., *Hosea*, (KAT XIII/1), Gütersloh : G. Mohn, 1966.
- Ruppert, L., « Herrkunft und Bedeutung der Jakob-Tradition in Hosea » *Bib* 52 (1971), pp. 488-504.
- Snaith, N.H., *Amos, Hosea and Micah*, London : Epworth, 1956.
- Stuart, D., *Hosea - Jonah*, (Word Biblical Commentary), Waco : Word, 1987.
- Vriezen, Th.C., « Hosea 12 », *Nieuwe Theologische Studiën* 24 (1941), pp. 144-149.
- Vuilleumier, R., « Les traditions d'Israël et la liberté du prophète : Osée », *RHPR* 59 (1979), pp. 491-498.
- Ward, J. M., *Hosea : A Theological Commentary*, New York : Harper & Row, 1966.
- Wolff, H. W., *A Commentary on the Book of the Prophet Hosea* (Hermeneia), Philadelphia : Fortress Press, 1974.

## DE L'ACTUALITÉ DE LA PRÉDICATION

Par Mulongo MULUNDA MUKENA,  
Pasteur, communauté des églises zaïroises en France.

Lorsque nous nous interrogeons sur l'actualité de la prédication dans nos Eglises, ce qui nous incombe, c'est de discerner si la Parole que nous prêchons est bien celle que Dieu veut faire entendre aux hommes d'aujourd'hui. C'est aussi de savoir si, en acceptant ou en fuyant notre prédication, le peuple de nos paroisses se décide pour ou contre le Seigneur, ou si ses faveurs et ses dédains s'arrêtent à la façon dont nous servons sa Parole. Suffira-t-il de dire que notre prédication est conforme à l'Écriture ? Qu'elle ne trahit sur aucun point la confession de foi de notre Eglise ? Rejetterons-nous toute critique, si la doctrine est correcte, en prétendant que ceux qui sont déçus n'ont que ce qu'ils méritent, qu'ils attendent de la prédication ce qu'elle n'est pas et que, s'ils n'y entendent pas la voix de Dieu, c'est qu'ils refusent de se rendre là où Dieu les assigne ? Chercherons-nous quelques apaisements faciles dans une doctrine de l'endurcissement ou le repos dans une application illicite de la doctrine de l'élection ?<sup>1</sup>

Celui qui porte dans la crainte et le tremblement son titre de pasteur sait bien qu'il ne le doit qu'à la grâce inouïe du Bon Berger, de celui qui cherche la brebis perdue jusqu'à ce qu'il l'ait trouvée. Il ne cherchera pas à se justifier à bon compte. Et celui qui a accepté comme un service le ministère de la Parole se sentira toujours en-deçà des exigences de ce service<sup>2</sup>. Depuis toujours, des hommes ont prêché. Dieu

---

<sup>1</sup> Le pasteur qui n'a pas une assistance importante lors de ses prédications peut soit se croire inutile, soit sacraliser son échec : « Ceux qui viennent au culte sont élus, les réprouvés ne viennent pas au culte... » Cf l'article de Jean-François Collange et Johannes Gleede, « Le gagnant et le pasteur » in *Positions Luthériennes*, n° 4, octobre-décembre 1991.

<sup>2</sup> La difficulté du ministère pastoral consiste à savoir s'il est une vocation ou un métier. En 1961, Jean Rillet a écrit un livre : *Le pasteur et son métier* – il y eut un tollé pour dire que le pastorat était une vocation et non pas un métier. Le livre de Jean-Paul Willaime, *Profession : pasteur*, Genève, Labor et Fides

s'est rendu témoignage par la voix de ces prédicateurs. Cette Parole a édifié l'Eglise<sup>3</sup>, elle a appelé, exhorté, repris, consolé, elle a été vivante, actuelle et cependant, parmi ces milliers de sermons, lequel pourrait tel qu'il est, même transcrit en notre langue d'aujourd'hui, être prêché dimanche dans une quelconque Eglise ? Quelques lettrés, quelques théologiens en recevraient peut-être grand profit, mais serait-ce pour l'Eglise le pain quotidien qu'elle demande à Dieu dans sa prière ?

Une enquête de Jean-Paul Willaime constate qu'aujourd'hui, la grande majorité des pasteurs considèrent la prédication comme une tâche essentielle<sup>4</sup>. Chacun sait combien le pasteur, harcelé par mille soucis divers, doit lutter pour défendre le temps nécessaire à l'étude de la Bible et à la prédication de ses sermons. Trop d'urgences s'opposent à cette urgence première de la charge du prédicateur<sup>5</sup>. Aujourd'hui dans certaines églises<sup>6</sup>, le débat est ouvert entre ceux qui professent que ce qui compte, dans le culte, c'est le sermon, et ceux qui réclament que sa place soit réduite, pour laisser plus d'espace au recueillement, à la liturgie. Les premiers n'ont pas encore entendu l'invitation qui les appelle à adorer en joignant leurs prières et leurs louanges à celles de l'Eglise universelle, qui combat sur la terre et qui célèbre le culte céleste. Les seconds oublient qu'ils cheminent sur la terre où Jésus-Christ est venu, sous la forme d'un serviteur, et que c'est là qu'il vient leur parler par la voix d'un homme.

---

1986, semble recueillir un consensus général. Beaucoup de pasteurs sont d'accord pour dire que le pastorat, tout en étant une vocation, est aussi une profession.

<sup>3</sup> Depuis les origines et aujourd'hui encore, la prédication reste au cœur du protestantisme. Au XVI<sup>e</sup> siècle, à une époque où les curés avaient tendance à la négliger, les Réformateurs ont agi par la prédication et ont écrit de nombreux commentaires bibliques à l'usage des prédicateurs. Pierre Chaunu, *Eglise, culture et société*, Sedes, 1981/1 pp. 352-353, souligne « la force séductrice » qu'a exercée « la prédication inlassable » des pasteurs. Selon Marc Lienhard, *Martin Luther : Un temps, une vie, un message*, Le Centurion/Labor et Fides 1983, p. 195, « Le mouvement évangélique s'est imposé par la prédication plus encore que par l'écrit. » On prêchait énormément, plusieurs fois par semaine ; on a conservé le texte de 1200 sermons de Calvin qui en prononçait de 12 à 16 par mois. Cf Richard Stauffer, *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*, Peter Lang 1978, pp. 9-10.

<sup>4</sup> J.-P. Willaime, *les pasteurs de France (sauf Alsace-Moselle)*, Strasbourg, Centre de sociologie du protestantisme, 1982.

<sup>5</sup> Si leurs collègues occidentaux prennent « parfois » des vacances, les pasteurs africains en prennent rarement et sont les bons-à-tout-faire de leurs paroisses !

<sup>6</sup> Nous pensons aux églises dites « historiques ».

## CE QUE LA PRÉDICATION N'EST PAS...

L'Eglise n'a jamais été relevée de l'ordre de prêcher et elle ne peut pas se laisser guider par les fluctuations de l'audience qu'elle rencontre. Toutefois la question reste entière de savoir si notre prédication d'aujourd'hui est bien celle que Dieu destine aux hommes de notre temps et d'abord si elle est bien une prédication. Nous aurions peut-être à nous demander quel est, dans le cadre étendu du ministère de la Parole, le rôle spécifique dévolu à la prédication, ce qui la distingue de l'étude biblique, de la catéchèse, de l'entretien dans la cure d'âme. Il est impossible d'assigner à ces divers actes du ministère des limites précises, mais la confusion des genres peut être ruineuse. L'étude biblique suppose la recherche en commun du sens de l'Écriture ; elle va à la découverte, elle explore, elle n'est pas orientée dans le sens d'une action prévue, d'une décision recherchée. La catéchèse résume, ordonne systématiquement les données de la Révélation, elle expose le dessein de Dieu, fixe des repères, mais son intention didactique place le pasteur et les catéchumènes dans une situation qui n'est pas exactement celle du culte. L'entretien de cure d'âme est une forme de prédication ; la Parole de Dieu est adressée à un homme, mais il y est confronté personnellement, dans le secret. La prédication a des traits communs avec ces actes divers du ministère de la Parole, elle ne se confond pourtant avec aucun d'entre eux. Notre prédication peut-elle devenir une pure méditation de l'Écriture<sup>7</sup>, où celui qui parle se contente de poursuivre à haute voix son dialogue avec elle, comme s'il n'avait à prononcer que son débat, son émerveillement ou sa crainte ? Le sermon risque alors de se présenter comme étude biblique. Mais parce que le dialogue n'est pas réellement ouvert avec l'assemblée, les fidèles ont de la peine à suivre le prédicateur dans sa recherche et ses démarches. Aussi riche que soit cette méditation, l'auditeur n'est pas sûr que cela le concerne directement<sup>8</sup>. Il peut s'étonner des connaissances bibliques du pasteur, il peut être édifié par

---

<sup>7</sup> Si l'on en croit Jean-Paul Willaime, « le pasteur est situé entre le docteur et le prophète parce que la forme de présentification de Dieu dans laquelle il opère est la prédication (p. 55), la prédication est en principe *création d'un discours original* qui dimanche après dimanche, est censé manifester la vérité de l'Écriture (p. 53). L'auditoire attend autre chose que la répétition de la doctrine, il attend un discours qui l'interpelle (p. 55) ». Jean-Paul Willaime, *Profession : pasteur*, Labor et Fides 1986.

<sup>8</sup> H. Blocher écrit : « La "Galaxie Mc Luhan" à l'âge des médias électroniques étouffe le goût et la capacité de suivre le discours du prédicateur, la sensibilité qui correspond à la génération du "baladeur", rejette la dissymétrie symbolisée

la façon dont la pensée de celui-ci se soumet à l'Écriture ; il peut se sentir aussi très découragé en sentant qu'il ne pourra jamais méditer la Parole de Dieu comme il vient de l'entendre faire et que, somme toute, la Bible n'ouvre ses trésors qu'aux seuls théologiens<sup>9</sup>.

## LA PRÉDICATION N'EST PAS UNE PAROLE EN L'AIR

Elle a ceci de particulier qu'elle est réellement adressée à l'homme, comme une lettre adressée à quelqu'un. Nous ne prêchons que dans la mesure où nous remettons le message qui nous est confié à son adresse. Nous ne pouvons pas nous contenter de parler au hasard en ajoutant mentalement la mention « faire suivre ». Mais ceci implique la nécessité de savoir où se trouve l'homme d'aujourd'hui. Nous ne sommes plus les sentinelles de Dieu si nous ne découvrons pas le point où se prépare l'attaque, où va s'ouvrir la brèche – c'est un avertissement trop vague que de dire : « Veillez. » Le vague de la prédication ne peut pas être corrigé par l'emploi, même massif, du mot « concret ». L'Écriture ne se contente pas de ce pseudo-réalisme. Elle nous place devant des hommes de chair et de sang – et devant un Sauveur venu en « chair ». A nous de l'interpréter en nous gardant de l'abstraction, des généralités et en restituant son « actualité ». Cela exige un rude labeur et un constant recours au Saint-Esprit. Nous nous trouvons placés devant une somme de risques qu'il faut affronter dans la foi. Les textes bibliques ne se laissent pas plaquer sur nos situations. Ils ne s'y confrontent que par leur relation avec le Christ, notre éternel contemporain qui, lui, domine l'Histoire et son déroulement. Il serait ruineux de considérer que notre prédication pourrait retrouver sa vigueur et son attrait par un regain d'actualité, si cette actualité nous menait à la situer hors de l'actualité de Jésus-Christ. Il ne s'agit pas de montrer que le pasteur vit dans son temps, qu'il est à la page, mais de démontrer que cette page de l'histoire où nous sommes arrivés n'a de sens que dans sa relation avec la mort et la résurrection de Jésus et dans la perspective de son règne. Jésus-Christ ne s'identifie avec aucune option humaine. Découvrir la situation du monde, ses problèmes sociaux, politiques, ne consiste pas à discerner ici-bas des chemins de salut et des voies de perdition, mais bien à montrer ce que ces options

---

par la chaire surélevée de nos temples : monologue d'autorité d'une part, et docilité muette d'autre part. » (cf note 12) .

<sup>9</sup> C'est pourquoi le pasteur que l'on aime aujourd'hui n'est plus l'homme de la parole, mais l'homme de l'écoute. Nous pensons que les deux sont indispensables pour un ministère pastoral équilibré.

ont de précaire, d'illusoire ou d'abusif, et de dire au chrétien : quoi que tu fasses, quoi que tu choisisses, quelque solidarité humaine que tu acceptes, fais-le en chrétien, sachant bien que tu n'as qu'un Sauveur et que tu fais, partout et avant tout, partie de *son* peuple.

C'est bien ce qu'il faut dire à ceux qui voudraient que la prédication soit *actuelle* à la manière dont sont actuels les partis et leurs propagandes. Serait *actuelle*, à leurs yeux, la prédication qui leur donnerait des mots d'ordre pour s'enrôler avec bonne conscience sous tel ou tel drapeau.

Si c'est cette sorte d'actualité qui est demandée à la Parole de la chaire, nous devons la refuser, faute de quoi la seigneurie de Jésus-Christ se trouvera niée et engloutie par des prétentions totalitaires. Lorsque Paul s'adresse aux Athéniens, leur annonçant la mort et la résurrection de Jésus, ils répondent : « Là-dessus, nous t'entendrons une autre fois » (Ac 17,32). Cette prédication leur paraissait suprêmement « *inactuelle* ». Il y a beaucoup d'Athéniens de par le monde... Que nous les abordions résolument ou mollement, que nous fassions le plongeon ou que nous entrions dans l'eau froide pas à pas, le moment doit venir où nous devons annoncer cet Evangile qui reste scandale et folie.

## LA PRÉDICATION ACTUALISE CE QUI EST ÉTERNEL<sup>10</sup>

C'est l'Esprit Saint qui nous donne la capacité de prêcher en venant à notre secours<sup>11</sup>. Le Saint-Esprit agit du côté de l'auditeur en ouvrant le « cœur » ; ce dernier est par nature incapable de recevoir le message éternel parce qu'il le juge orgueilleusement comme « une folie ». Mais le Saint-Esprit, maître de l'audition, donne des oreilles pour entendre – c'est-à-dire qu'il guérit la surdité volontaire. Le Saint-

---

<sup>10</sup> Nous empruntons ce titre à Alexandre Vinet qui écrit très finement que la prédication se doit « d'actualiser ce qui est éternel et d'éterniser pour ainsi dire ce qui est actuel », *théologie pastorale*, Paris, 1850, p. 269. Si actualiser est la mission spécifique de tous les prédicateurs, faut-il confondre les actualisations de la Bible et ses réécritures ? Que penser de la transcription actualisante qui se veut fondamentalement une prédication ? Odon Vallet, lors d'un colloque à Paris sur l'actualisation de l'Écriture les 13-14 janvier 1990, observait que le mot « actuel » a trois acceptions possibles : présent par opposition au passé, réel par opposition à virtuel, actif par opposition à passif. Il montre que les titres donnés aux paraboles en infléchissent la lecture : dire « le bon Samaritain » ou « le fils prodigue » est déjà un jugement de valeur !

<sup>11</sup> L'apôtre Paul en 1 Th. 1,4-5 montre le sens de la dépendance qu'il avait à l'égard du Saint-Esprit pour que l'événement de la prédication se produise.

Esprit agit du côté du prédicateur, même si son inspiration n'est pas du même degré que celle des prophètes et des apôtres canoniques. L'Esprit remplit, anime, fortifie, dirige le prédicateur, « si bien que celui-ci est un instrument vivant, responsable, non pas inerte, robotisé, mais un instrument dans la main de Dieu, de telle sorte que l'auditeur se sent convaincu, qu'il voit les secrets de son cœur comme dévoilés. »<sup>12</sup>

Pour l'ensemble des protestants, la prédication est un acte capital, parce qu'en elle et par elle Dieu vient vers nous et nous rencontre. Calvin affirme : « La prédication de l'Évangile, c'est comme une descente que Dieu fait pour venir nous chercher... Dieu nous visite et s'approche de nous. » Elle constitue donc, selon une expression de Richard Stauffer commentant Calvin, « une espèce d'épiphanie divine », une « théophanie » ou une « christophanie »<sup>13</sup>.

Barth et Bultmann réagissent contre une banalisation de la prédication dans le protestantisme de la fin du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle. Ils la présentent l'un et l'autre comme l'événement eschatologique, c'est-à-dire la rencontre décisive entre Dieu et l'homme. Le Christ, affirme Bultmann, « devient présent dans la Parole qui le prêche » : « La véritable forme de la présence actuelle du Christ est la prédication ; en elle Jésus vient à nouveau et vient toujours à nouveau. »<sup>14</sup> Dans cette perspective, on a parfois soutenu que la prédication joue le même rôle et a la même valeur pour les protestants que l'eucharistie pour les catholiques. Ainsi C. Hauter écrit-il : « La prédication est essentielle au culte, elle remplit le rôle de la transformation des éléments dans la messe, c'est-à-dire amène la présence de la divinité »<sup>15</sup> – d'où l'expression fort heureuse qu'a forgée Jean-Paul Willaime : présentification de Dieu. La prédication est l'un des aspects de la « présentification » protestante ou tout simplement chrétienne, de Dieu, dans l'exacte mesure où elle est en même temps, mais aussi constitutivement, annonce discursive de la

---

<sup>12</sup> H. Blocher, « De la Prédication », *cahiers de l' A.F.P.* 21/1990, pp. 37-38. La première condition de l'actualité de la Parole prêchée, c'est que cette prédication soit tirée de la révélation toujours actuelle des Saintes Écritures !

<sup>13</sup> R. Stauffer, *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*, Peter Lang, 1978, pp. 169, 170, 183 ; cf aussi « les enjeux théologiques d'un ouvrage récent », *Annales*, mai-juin 1983.

<sup>14</sup> Bultmann, *Foi et compréhension*, vol. 1, p. 166 ; vol. 2, p. 127. Toutefois, Bultmann ne dit pas quel est le seul lieu de présence du Christ. Dans sa *Dogmatique*, vol. 22, p. 96, Barth revient sur son affirmation antérieure du caractère eschatologique de la prédication qu'il juge excessive.

<sup>15</sup> C. Hauter « *Le problème sociologique du protestantisme* » *Revue d'histoire et Philosophie Religieuse*, 1923/1, p. 33.

Parole, du *logos* divin. Ce qui n'exclut ni les silences, ni les recours aux modes non-verbaux de communication. C'est une constatation bien connue : les catholiques « administrent » les sacrements, les orthodoxes « célèbrent » les saints mystères, les anglicans « prient » les psaumes, les luthériens les chantent, les pentecôtistes « guérissent », les salutistes « agissent », les évangéliques « louent », les réformés « parlent »...

La prédication actualise ce qui est éternel en s'éloignant :

a) de l'intellectualisme : la tradition culturelle occidentale a tendance à confiner la foi dans le cérébral, empêchant parfois de faire droit à l'exigence bien connue : l'Évangile tout entier pour l'homme tout entier.

A quelle prédication va le plus souvent le reproche d'être trop intellectuelle ? on découvrirait probablement qu'il ne vise pas celles qui sont bien pensées et solidement argumentées, mais celles qui font état d'un savoir exégétique ou culturel mal intégré dans la réflexion qu'il est censé étayer.

b) de la langue de bois (autre travers qui ne cesse de ronger la prédication de l'intérieur). A force de dénoncer le conformisme langagier derrière lequel se réfugient les citoyens des pays à idéologies totalitaires, on oublie que la langue de bois est un phénomène très répandu dans les discours ecclésiastiques. Elle se manifeste en particulier chaque fois que l'on dit non ce que l'on pense, ce que l'on croit ou ce dont on doute vraiment, mais ce que l'on pense ou croit devoir dire étant donné la fonction qu'on assume.

c) du vedettariat : il est le danger qui menace toujours les bons prédicateurs et leurs auditoires. Le prédicateur-vedette est celui que l'on vient écouter comme on aime entendre pour la énième fois une vedette de la chanson. On aime en eux le bercement flatteur d'une rengaine sans surprise, mais aussi sans effet. On sort de l'écoute de tels sermons comme on y est entré. On attend d'être conforté dans sa bonne conscience, sa spiritualité ou ses opinions, et on se déclare satisfait quand le résultat correspond à cette attente.

## LA PRÉDICATION DOIT ÊTRE SCRIPTURAIRE<sup>16</sup>

« Il faut qu'elle ait sa source et sa norme dans la Bible qui est elle-même Parole de Dieu – car la parole prêchée, tirée de l'Écriture, est une parole de Dieu. »<sup>17</sup> Nous n'avons pas à parler sur la Bible mais de la Bible – en tirant de l'Écriture ce que nous prêchons. La mission

<sup>16</sup> H. Blocher, *op. cit.* p. 33.

<sup>17</sup> *ibid.*

du prédicateur consiste à faire entendre la parole de Dieu, et non une parole, si pertinente soit-elle, sur Dieu. Calvin, parlant du prédicateur, écrit que « la parole qu'il administre est la parole de Dieu, non la sienne »<sup>19</sup>.

L'action constante du Saint-Esprit exclut-elle la préparation minutieuse, le sermon appris par cœur ou lu en chaire ? Pierre Marcel polémique contre le sermon tout prêt, il déclare avec vivacité : « Seule l'intervention de l'Esprit peut faire que cette parole ne soit ni une lecture, ni une récitation, ni un discours, ni une allocution, ni une méditation mais une prédication, une parole parlée selon la vivacité de l'Esprit, donc prêchée. »<sup>20</sup> Comment le prédicateur peut-il éviter la dérive subjective ? Autrefois, dans certains milieux illuministes, on estimait qu'il devait rester aussi passif que possible ; on lui déconseillait de préparer sa prédication (car dans ce cas, inévitablement, il exposerait ses propres idées) pour s'ouvrir à l'inspiration et se laisser envahir par l'Esprit. Pour les prédicateurs des Eglises historiques, cette attitude, au contraire, conduit à se proclamer soi-même, à substituer à la Parole de Dieu ses impressions et ses émotions. Ils voient dans l'exégèse le meilleur garde-fou contre les déviations.

Il est d'usage qu'une partie du culte soit consacrée à la lecture d'un extrait de l'Ecriture, puis à la prédication. Cette pratique s'avère légitime, dans la mesure où elle respecte les conditions présidant à une juste transmission de la foi. La polarité Ecriture-Prédication nous apprend deux choses :

— L'Ecriture ne se suffit pas à elle-même. L'Ecriture seule n'aboutit pas *ipso facto* à éclairer le croyant et à l'édifier, mais appelle un discours qui l'explique, qui la commente, qui « l'actualise ». Elle est en attente d'interprétation.

— Le canon est clos, mais son sens est à dire toujours à nouveau.

D'autre part – et à l'inverse – la prédication qui se veut formulation actuelle et prégnante de la foi, n'est pas abandonnée à l'arbitraire du prédicateur. La lecture biblique qui la précède indique qu'elle s'enracine dans une référence « éternelle » et qu'elle se soumet à une contrainte. La prédication devrait considérer qu'à travers la collection de textes bibliques s'exprime de façon indépassable le projet libérateur de Dieu pour l'homme. La polarité lecture biblique –

---

<sup>18</sup> *Commentaire sur le Nouveau Testament*, vol. 4, Meyreis, 1855, p. 607.

<sup>19</sup> Pierre Marcel, « l'actualité de la prédication », *La Revue Réformée*, n° 73/1951.

prédication souligne que si l'Écriture appelle un commentaire toujours nouveau (actualisé) qui tient notamment dans la prédication, cette dernière à son tour se constitue et s'oriente par la référence éternelle qu'elle se donne. Deux écueils antithétiques sont à éviter :

### *1. L'absolutisation du pôle Écriture*

Le texte biblique est réputé se suffire à lui-même, être clair par lui-même et ne nécessiter aucune démarche interprétative. Il s'applique immédiatement à l'auditeur sans qu'il soit besoin de passer par le relais d'un commentaire. Ce qui est nié dans cette perspective, c'est le fait que l'Écriture appelle son propre renouvellement par l'interprétation. Le prédicateur peut tomber dans le même travers à partir de présupposés contraires ; lorsque la prédication se limite à opérer une explication exégétique du texte (historico-critique), le passage biblique est certes clarifié, mais du coup il est enfermé dans sa contingence historique. Les auditeurs suivent le sens de la péricope, mais ils n'aperçoivent pas en quoi cet extrait biblique les rejoint, les interpelle et les concerne. A nouveau, le pôle Écriture prend une importance exclusive et la dialectique créatrice est perdue !

### *2. L'oubli du pôle Écriture*

Il advient par exemple lorsque le texte biblique devient le lieu où le prédicateur se projette et perd sa fonction de référence. Le prédicateur se sert alors de l'Écriture pour développer les thèmes qui lui sont chers, pour exprimer les préoccupations qui l'habitent, pour justifier sa théologie de prédilection. L'Écriture perd son rôle de vis-à-vis incitateur et critique. Elle est réduite à une fonction de miroir. L'oubli du pôle de l'Écriture se produit également à chaque fois que le prédicateur se plie à un magistère ecclésiastique. La source du message n'est plus alors tel passage biblique mais les décisions doctrinales dictées par son Église. Dans ce cas, l'Écriture est redressée, domestiquée par le discours officiel de l'autorité. L'occultation du pôle de l'Écriture peut enfin advenir lorsque le prédicateur fait de son vécu la substance de son message. Les expériences qu'il a accumulées, qu'elles soient religieuses ou non, deviennent le registre de référence qui alimente la formulation du message. Le prédicateur est lui-même la source et la norme de son discours. L'Écriture remplit son rôle quand elle fait du prédicateur son interprète, voire son actualisateur. Cette capacité à inscrire la pertinence de la foi dans le quotidien vécu est la vérification d'un juste rapport au texte biblique.

## PRÊCHER, C'EST...

— Enseigner sans doute, et nos communautés ont le plus urgent besoin de sortir de la confusion, du vague doctrinal, de l'incertitude qui paralyse les décisions et le témoignage. Pouvons-nous dire cependant que le prédicateur accomplit toute sa fonction lorsque, en chaire, il se fait professeur ? Ce serait supposer que l'Eglise, aujourd'hui, manque uniquement de connaissance. Nous savons bien que nous sommes pasteurs et docteurs et que la connaissance de Jésus-Christ n'est pas comme les autres connaissances. Pour cela, justement, nous sommes coupables si le sermon se réduit à une leçon.

— S'adresser à tous. Une prédication est-elle vraiment pastorale, lorsqu'elle est dominée par le souci d'un seul membre du troupeau ? Lorsqu'elle prend la place de l'entretien de cure d'âme, parce qu'il est plus facile de dire en chaire, sous une forme impersonnelle, ce qu'il faudrait avoir le courage de dire de personne à personne, de la part du Seigneur ? N'est-ce pas ici que nous tombons parfois dans l'injustice, après avoir cédé à la lâcheté (quand le prédicateur adresse telle apostrophe véhémement à l'assemblée, alors qu'il avait seulement à l'esprit telle situation précise) ?

— Annoncer Jésus-Christ à l'Eglise rassemblée en son nom et en même temps à tous ceux qui s'approchent de cette proclamation publique de sa Parole.

— Déclarer au nom du Seigneur sa volonté de salut pour tous les hommes. C'est transmettre, de sa part, aux hommes d'aujourd'hui, un message « éternel » qui n'est pas le nôtre mais dont nous sommes constitués témoins.

— Parler sous l'autorité de Dieu, telle qu'elle s'impose à nous dans l'Ecriture, sous la conduite du Saint-Esprit, pour annoncer la Bonne Nouvelle de l'amour de Dieu, manifesté en Jésus-Christ. Ce message ne nous appartient pas et la chaire n'est pas plus à nous que ne l'est la table de communion. Que dire de l'effusion sentimentale, du lyrisme, de la rhétorique ou du verbiage de ceux qui discutent, dissertent, exposent leurs idées, étalent leur pauvre moi ou qui trouvent bon de jouer avec l'esprit et le cœur de leurs auditeurs ? Si nous prêchons, c'est que nous sommes commissionnés pour le faire et nous n'avons ni à nous exprimer nous-mêmes ni à exprimer le sentiment de la communauté qui est devant nous.

Le prédicateur se trouve donc placé dans cette situation redoutable du porte-parole de Dieu. Et cependant, cette parole est livrée à notre faiblesse, aux limites de notre connaissance, elle est sujette à nos erreurs. Il faut bien s'étonner du miracle par lequel Dieu use de ce

moyen fragile pour s'adresser à son peuple et pour accomplir dans le temps présent l'œuvre de son salut. Mais précisément Dieu s'adresse aux hommes qui cheminent sur la terre par le moyen d'un compagnon de leur pèlerinage. Il veut que « l'Évangile éternel » rencontre l'homme d'aujourd'hui par la voix d'un homme d'aujourd'hui. Le prédicateur qui porte cette responsabilité devant Dieu la porte aussi devant ceux à qui Dieu s'adresse. La prédication est un acte de Dieu, mais c'est un acte accompli par un homme et l'œuvre de l'amour de Dieu est toute entière placée, pour celui qui y est engagé, sous l'autorité du sommaire de la Loi.

— Écouter<sup>20</sup> Dieu mais aussi écouter l'homme. A bien des égards, le premier temps de la prédication est celui du recueillement, d'un silence, de la prière. Dans ce sens-là, le sermon est un acte prémédité, il suppose et appelle une adoration, dont la précédence a quelque chose de fondamental. On pourrait même dire que l'orateur suit, en quelque sorte, l'ad-orateur et que le premier impératif de la devise *Ora et labora* (prie et travaille) fait en réalité intimement partie de l'entreprise homilétique. Georges Casalis écrit : « Tout d'abord, il ne saurait y avoir de distance entre celui qui parle et ceux qui écoutent l'Évangile, car avant d'en être le messager j'en suis d'abord l'auditeur ; me voilà parlant et pourtant sans cesse, je suis écoutant. »<sup>21</sup> Dans la polarité Écriture – prédication, l'écoute correspond à une actualisation créatrice qui nous oblige à ne pas limiter notre sermon au seul enseignement technique et scientifique, à l'analyse exégétique d'un texte biblique alors enfermé dans sa contingence historique, comme l'écrit Jean Zumstein, qui ajoute : « l'Écriture n'a pas à devenir une cage dans laquelle s'enferme la prédication, une clôture qu'elle s'interdit de franchir ; l'Écriture ne doit pas rendre la parole captive. La référence scripturaire est là pour situer et orienter le regard du

---

<sup>20</sup> Laurent Gagnebin, « Prêcher, c'est écouter », *Lumière et vie*, 1990, pp. 45-54. P. 45, l'auteur propose quatre verbes : écouter, enseigner, proclamer, interpeller. Pour Laurent Gagnebin, le verbe écouter paraît le plus important des quatre mentionnés. ) Cf. André Gounelle, « Le culte selon la tradition réformée », *Information-Evangélisation*, 1988/1 pp. 2-13 (p. 11 : l'auteur retient trois termes pour la prédication : enseignement, interpellation et actualisation) ; Henri Blocher, « De la prédication », *Cahiers de l'Association des Pasteurs de France*, 1990/21 pp. 29-39 (pp 31-32 : l'auteur propose quatre verbes : prêcher, enseigner, évangéliser, attester.)

<sup>21</sup> Georges Casalis, *Prédication, acte politique*, Paris, Cerf, 1970, p. 22.

prédicateur. »<sup>22</sup> « Il nous plaît que l'écoute devienne là un... regard ! » écrit Laurent Gagnebin<sup>23</sup>.

Ecouter Dieu dans la démarche homilétique est inséparable d'une écoute des hommes, tant il est vrai qu'en Jésus-Christ l'homme et Dieu sont réunis, que la divinité et l'humanité forment un tout. L'écoute de Dieu lui-même passe très souvent par celle des autres, messagers, envoyés... Le Dieu de Jésus-Christ est toujours présent en l'autre, glorifié ou crucifié. Le « chaque fois que vous avez fait ceci à l'un de ces plus petits » de Mt 25,40 peut devenir ainsi non seulement un « c'est à moi que vous l'avez fait », mais « c'est à moi que vous l'avez dit » ou « c'est de moi que vous l'avez entendu ». Cette rencontre de Dieu en l'autre, cette écoute exigeante, quotidienne, accueillante, ne peut que nourrir, inspirer, enrichir notre prédication soigneusement préparée et vécue dans cette attention à l'autre, quel qu'il soit<sup>24</sup>.

« Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée et de toute ta force » (Mc 12,30), ce n'est pas seulement l'objet de la prédication, mais sa condition. La condition nécessaire, unique, de son actualité. Voilà ce qui fait de nous des serviteurs, et pas seulement des répéteurs, ou des sermonneurs. Voilà l'attitude qui donne à la Parole prêchée sa réalité : elle est prononcée dans le respect, la foi, la reconnaissance dus à la présence de celui dont l'amour a suscité cette réponse d'amour. Mais voici le second commandement, semblable au premier : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Le pasteur est bien réellement membre de la communauté à laquelle il s'adresse. Dans l'acte de la prédication il est pourtant face à l'Eglise. Sans doute, il prêche aussi à lui-même, mais il est un signe dressé devant le peuple de Dieu. Il est pris à partie par le Seigneur, mais il prend à partie l'assemblée. L'actualité de la prédication est-elle à rechercher ailleurs que dans cette relation ? Avons-nous autre chose à faire que d'approfondir la réalité du prochain et de l'amour pour lui ? L'apôtre Paul demande de professer la vérité dans la charité. Le 13<sup>e</sup> chapitre de la première aux Corinthiens trouve une application dans le domaine de la prédication.

Cet homme que nous appelons d'une façon presque banale notre prochain, jusqu'à quel point nous sommes-nous rapprochés de lui ? Est-il vraiment proche, est-il seulement réel à l'heure où nous

---

<sup>22</sup> Jean Zumstein, « la référence biblique de la prédication », *Le Protestant*, 1989/10, p. 3.

<sup>23</sup> Laurent Gagnebin ; *op. cit.*, p. 48.

<sup>24</sup> Jean-Paul Willaime, *Profession : pasteur*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 251.

composons notre sermon ? L'avons-nous présent à l'esprit et au cœur, ou sommes-nous hypnotisés par les lignes que nous écrivons ?

Est-il devant nous, dans sa réalité et sa diversité, ou isolons-nous mentalement telle personne ou tel groupe de notre auditoire ? Nous pensons souvent à l'auditeur exigeant, mais il s'agit alors souvent d'une exigence intellectuelle ou esthétique et nous oublions le plus petit de nos frères, celui que marque l'exigence première du Seigneur, celui dont il est plus difficile de s'approcher. Un prédicateur sait bien dans quel état d'esprit il composera son sermon, lorsqu'il apprend que tel de ses collègues l'écouterà le dimanche suivant ! Cet auditeur lui masque l'assemblée. Tel pasteur qui prêchait excellemment dans son village change dangereusement de style dans la chaire d'une grande ville et oublie que la majorité des fidèles qui l'écoutent sont des gens tout aussi simples que les paysans auxquels il s'adressait naguère ; il ignore, de même, que ceux auxquels il croit faire honneur lui seraient reconnaissants de leur épargner le langage savant et les termes de l'école théologique. L'amour du prochain ne provoque pas seulement des rencontres. Il nous entraîne parfois à faire beaucoup plus de chemin que nous ne l'avons prévu (voir la parabole du bon Samaritain). Cependant, nous croyons qu'il suffit de suggérer, d'indiquer : nos sermons sont « prolixes » et, par un singulier retour, ils restent cruellement « elliptiques ». Le problème du langage et celui de la composition des sermons est à la fois plus sérieux et moins grave qu'on ne le pense ! Les difficultés que nous éprouvons sont le plus souvent de l'ordre des égards envers le prochain. Nous utilisons les termes qui nous sont familiers, les plus rapides, les plus commodes ; nous laissons cependant aux autres le soin de les interpréter<sup>25</sup>, de les traduire. De même, un sermon mal composé ne révèle pas forcément notre inaptitude ou notre maladresse à ordonner notre exposition ; il révèle au moins autant un amour nonchalant, le parti-pris de laisser aux autres le soin de faire à notre place ce que nous devons faire pour eux.

---

<sup>25</sup> La formule herméneutique d'intégration des sciences humaines est : expliquer pour comprendre mieux. Elle est ignorée parfois par certains prédicateurs. Il est aussi vrai qu'une lecture instruite de la Parole devrait faire partie d'une lecture confessante de la Parole. Sous l'égide d'une intelligence de la foi.

# LE GRAND SIÈCLE D'UNE MISSION PROTESTANTE

La Mission de Paris, de 1822 à 1914



Le XIX<sup>e</sup> siècle a-t-il quelque chose à nous apprendre sur nous-mêmes ? Siècle de colonisation et de mission chrétienne, il a été perçu pendant les années 1960 comme celui dont il fallait se défaire. Pourtant, il a vu naître la plupart des Eglises de l'hémisphère sud, qui occupent aujourd'hui une place essentielle dans la communauté chrétienne mondiale.

On ne peut donc pas faire l'économie d'un bilan de l'héritage missionnaire du XIX<sup>e</sup> siècle. Jean-François Zorn se livre à cet exercice en soumettant les archives de la Société des Missions évangéliques de Paris à l'esprit critique qui manquait aux écrits missionnaires traditionnels, tout en gardant de cette tradition le sens du récit.

Aussi découvre-t-on dans ce livre une Société de mission dont l'engagement international remarquable éclaire d'un jour nouveau le rôle des protestants français, suisses et vaudois d'Italie dans leur propre pays il y a un siècle.

Il n'y a guère de préoccupations actuelles en faveur du tiers monde, des droits humains, du dialogue inter-religieux, de l'œcuménisme, qui ne puisent leur sens dans le « siècle des missions ».

*Jean-François Zorn, né en 1946, est pasteur chargé des questions de formation dans l'Eglise réformée de France. Sociologue et docteur en histoire, il enseigne une missiologie mettant en dialogue les acquis de ses recherches avec la connaissance profonde qu'il a des Eglises d'Europe et d'Outre-Mer.*

## UNE COÉDITION KARTHALA - LES BERGERS ET LES MAGES

A paraître le 15 mai 1993 - 800 pages - 195 F.

Prix du livre après expiration de la souscription : 250 F.

---

### BON DE SOUSCRIPTION - Valable jusqu'au 30 avril 1993

à retourner à : Les Bergers et les Mages, 47 rue de Clichy, 75009 Paris.

Mme, Mlle, M. : .....

Adresse : .....

Code postal : ..... Ville : .....

Souscrit .....exemplaires de « Le grand siècle d'une mission protestante »

1. Chèque ci-joint (195 F. franco de port)

2. Pour l'étranger : règlement exclusivement par mandat international

Date : .....Signature : .....

## POUR DIALOGUER EN ÉGLISE ET ENTRE ÉGLISES LOCALES

*« Quelle unité pour le protestantisme ? », c'est le thème retenu pour le colloque théologique francophone qui aura lieu à la communauté de Pomeyrol du 17 au 19 avril 1993 (Voir p. 32). Comme lecture préparatoire, l'équipe Hokhma a jugé intéressant de proposer le texte qui suit. Ce document commun est né de rencontres entre quelques responsables de communautés réformées et évangéliques (dans un sens large, comprenant aussi des pentecôtisants), tous de Suisse romande et plus particulièrement du Canton de Vaud. Ce texte – qui n'engage que ses auteurs et non leurs Eglises respectives – est, comme tout texte, tributaire de son contexte, notamment suisse (où les Eglises réformées sont la plupart liées à l'Etat). Cela étant reconnu, le processus même d'une quête d'unité qui cherche à élaborer un accord dans une commune reconnaissance des points d'accord et de désaccord peut être fructueux en dehors du contexte qui l'a vu naître. De même, la volonté de lire certaines des divergences les plus irréductibles comme des lieux où une complémentarité reste possible. Aux lecteurs d'en juger.*

# ***Document commun entre responsables de communautés réformées et évangéliques du Canton de Vaud<sup>1</sup>***

*Avec l'aide du Dieu Unique  
Père, Fils et Saint Esprit*

## **La prière de Jésus**

*« Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que  
je suis en toi, qu'ils soient en nous aussi, afin que le monde croie  
que tu m'as envoyé ; et moi je leur ai donné la gloire que tu m'as  
donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en  
eux comme toi en moi, pour qu'ils parviennent à l'unité parfaite*

## **1 Origine et histoire de ce document**

L'Eglise Evangélique Réformée du Canton de Vaud a constitué un Comité de Relation Avec la Mouvançe Evangélique (COREAME). Ce comité a invité quelques membres de mouvements évangéliques actifs dans notre canton à préparer avec lui le présent document de travail. Cette réflexion est destinée à stimuler des rencontres et un dialogue entre réformés et évangéliques. Le premier jet de ce texte est dû à la plume de Shafique Keshavjee. Le document a été retravaillé lors de plusieurs séances par un groupe auquel ont participé :

— Jean-Pierre Chappuis (Eglise évangélique de la Fraternité chrétienne)  
— Luc Genin (Ligue pour la lecture de la Bible)  
— Armand Heiniger (Assemblées évangéliques de Suisse romande)  
— Jean-Charles Moret (Assemblées évangéliques de Suisse romande) et les membres de COREAME  
— Martine de Simone et Luc Bader (laïcs), Jean-Maurice Donzel, Serge Fustier, Christian Glardon et Shafique Keshavjee (pasteurs).  
Jean-Claude Chabloz et Olivier Favre (Eglise apostolique évangélique), Tom Bloomer et Heinz Suter (Jeunesse en Mission) ainsi que Marc Lüthi (Institut biblique Emmaüs) ont participé à une séance de travail. Ils ont pu exprimer des remarques que le présent document a cherché à intégrer.

Toutes les réflexions, remarques ou critiques que ce texte pourra susciter seront accueillies avec intérêt. Veuillez les adresser s.v.p. au président de COREAME, M. Serge FUSTIER, La Cure, CH-1064 Saint-Cierges.

*et qu'ainsi le monde puisse connaître que c'est toi qui m'as  
envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé. »*

Jn 17,22-23

## PRÉAMBULE

Conscients de ce qui reste inaccompli malgré la prière de Jésus, conscients de nos richesses reçues et de nos incomplétudes respectives, conscients de nos manquements passés et de nos aveuglements possibles, nous, responsables de communautés réformées et évangéliques du Canton de Vaud, tenons à *exprimer* ce qui nous *unit déjà* et nous *différencie encore* afin qu'ensemble nous puissions cheminer par l'Esprit Saint vers cette unité parfaite qui au ciel glorifie le Père et sur terre, rend témoignage au Fils.

### NOS PROPRES DIVERSITÉS AU SEIN DE NOS COMMUNAUTÉS

**• Nous reconnaissons, en premier lieu, qu'il existe au sein de nos propres communautés respectives, une grande diversité de pratiques voire de théologies.**

• Il existe de nombreuses polarités aussi bien chez les réformés (pôles « évangélique » et « libéral » ; « liturgique » et « charismatique » ; « socialisant » et « radical » ; etc.) que chez les évangéliques (pôles « littéraliste » et moins « littéraliste » ; « pentecôtisant » et « anti-pentecôtisant » ; « darbyste » – c.-à-d. privilégiant la rupture et l'autonomie de la communauté – et « méthodiste » – c.-à-d. privilégiant le dialogue et les relations entre communautés, etc.).

Mais alors que le pluralisme théologique constitue une valeur pour bien des réformés, il est un problème pour la plupart des évangéliques.

Tandis que les réformés se trouvent rassemblés par leur appartenance à une même institution (sans confession de foi commune), les évangéliques se retrouvent ensemble dans leur reconnaissance d'une même confession de foi – telle celle de la FREOE<sup>1</sup> ou de l'Alliance évangélique – (sans appartenir toutefois à une même institution).

Il s'ensuit des compréhensions différentes, de part et d'autre, de ce que doivent être l'unité et la diversité au sein de l'Eglise.

---

<sup>1</sup> Fédération Romande d'Eglises et Œuvres Evangéliques (n.d.l.r.).

- Cela dit, nous nous engageons en premier lieu à :
  - œuvrer pour plus de dialogue, de connaissance mutuelle et d'unité au sein de nos propres communautés et à
  - combattre les jugements hâtifs sur les autres communautés.

## NOTRE VOLONTÉ COMMUNE DE FIDÉLITÉ ET NOS DANGERS COMMUNS D'INFIDÉLITÉ

- Nous nous reconnaissons les uns et les autres comme des communautés héritières du grand mouvement de la Réforme et ayant une même volonté de fidélité à l'amour gratuit et libérateur du Dieu Vivant, Père, Fils et Saint-Esprit tel que la Bible le révèle.

- Mais alors que les réformés ont privilégié, à la suite des Réformateurs, la réforme de l'Eglise en collaboration avec l'Etat, les évangéliques ont privilégié, à la suite des anabaptistes et des mouvements de Réveil (méthodiste, piétiste, salutiste, baptiste, pentecôtiste, etc.) le renouveau de l'Eglise indépendamment de l'Etat.

Il s'ensuit que les réformés ont eu tendance à privilégier un *schème de liaison* (Eglise-Etat ; Eglise-monde ; Eglise-Académie ; etc.) et que les évangéliques ont eu tendance à privilégier un *schème de rupture* (Eglise/Etat ; Eglise/monde ; Eglise/Académie ; etc.). De ces tendances peuvent naître des contestations réciproques.

Les évangéliques peuvent reprocher à certains réformés de se laisser anesthésier par leurs liens privilégiés avec l'Etat et de faire des compromis qui émoussent le tranchant de l'Evangile.

Les réformés peuvent reprocher à certains évangéliques de s'isoler des réalités de ce monde et de proposer un Evangile désincarné qui désolidarise des problèmes (politiques et d'éthique sociale) complexes auxquels tous sont confrontés.

Or, ces deux contestations peuvent l'une et l'autre trouver des justifications dans l'Evangile qui invite les chrétiens à *ne pas être du monde* (longtemps valorisé par les évangéliques) et à *être dans le monde* (constamment valorisé par les réformés), à être lumière qui tranche avec les ténèbres (encouragé par les évangéliques) et à être sel qui s'intègre à la terre pour mieux la transformer (encouragé par les réformés).

- En nous réjouissant de l'évolution interne à nos communautés respectives qui rend bien des stéréotypes caducs (

« les réformés n'évangélisent pas » ; « tous les évangéliques sont insensibles aux questions sociales ») nous nous engageons à

— nous stimuler réciproquement afin que les réformés au cœur de leurs liens institués osent appeler clairement à la rupture (conversion personnelle, évangélisation, etc.) et que les évangéliques au cœur de leur distanciation osent appeler clairement à la solidarité (transformation de ce monde, etc.).

## NOS PRATIQUES ET NOS PERSPECTIVES DU BAPTEME

• Nous reconnaissons les uns et les autres que c'est par la foi en la mort et la résurrection du Christ, exprimées dans le baptême, que nous sommes incorporés dans l'Eglise et rendus bénéficiaires du don de la vie éternelle accordée par Dieu.

• Mais alors que les réformés ont privilégié le baptême des petits enfants (en valorisant la *continuité* entre l'Eglise et le peuple tout entier), les évangéliques ont privilégié le baptême des croyants (en valorisant la *rupture* entre convertis et non-convertis).

Il s'ensuit que bien des réformés défendent une perspective *multitudiniste* (l'Eglise est constituée de tous les baptisés, même de ceux qui ne reconnaissent pas encore explicitement l'Evangile, car la grâce précède la foi) et que la plupart des évangéliques défendent une perspective *confessionnaliste* (l'Eglise n'est constituée que des professants, car c'est par la foi seule que la grâce devient effective).

Or ces deux affirmations de la priorité de la grâce et de la nécessité de la foi trouvent des justifications dans l'enseignement même du Nouveau Testament. Dieu seul sauve en Jésus-Christ, mort et ressuscité pour nous, et ce salut ne dépend pas de l'action humaine. L'homme est appelé à répondre personnellement à ce don gratuit de Dieu, sans quoi ce don devient inopérateur.

• C'est pourquoi, nous nous engageons à reconnaître la complémentarité de ces deux affirmations et à nous laisser stimuler par celle qui nous est moins proche.

Si les réformés invitent au baptême des petits enfants (à côté de la possibilité des « actes d'intercession pour les parents » ou des « présentations » d'enfants), alors ils sont encouragés à trouver des signes individualisés et clairs qui permettent à des croyants adultes d'exprimer, à un moment donné de leur cheminement, leur volonté personnelle de s'engager à la suite du Christ.

Quand les évangéliques accueillent des adultes qui, dans leur conversion, choisissent de s'engager personnellement à la suite du Christ, alors ils sont encouragés à leur enseigner que la foi elle-même est un don de la grâce.

Parce que la plupart des réformés ne peuvent accepter l'idée d'un « re-baptême », qui minimiserait la grâce première de Dieu, ils invitent leurs frères et sœurs évangéliques à ne pas faire pression dans ce sens sur des personnes baptisées enfants et qui souhaitent s'engager en tant qu'adultes dans leurs communautés.

Parce que la plupart des évangéliques ne peuvent accepter l'idée d'un baptême qui minimiserait la foi personnelle de l'homme, ils invitent leurs frères et sœurs réformés à tout mettre en œuvre pour que la conversion individuelle soit aussi annoncée, et à poursuivre leur cheminement sur la question du baptême.

**Par delà nos pratiques différentes du baptême, nous voulons nous reconnaître complémentaires dans la proclamation de la grâce de Dieu qui sauve et de la foi qui l'accueille, de l'amour du Christ pour la *multitude* et de la louange par l'Esprit des *confessants*.**

## NOS ECCLÉSIOLOGIES RESPECTIVES

**• Nous reconnaissons, à la suite de la Réforme, l'importance du sacerdoce universel des croyants et la nécessité de ministères reconnus par tous.**

• Mais alors que les réformés sont héritiers d'une conception presbytéro-synodale de l'Eglise (l'autorité finale appartenant aux « anciens » – actuellement des délégués – rassemblés en synode), les évangéliques sont généralement tributaires d'une conception congrégationnaliste de l'Eglise (l'autorité finale appartenant à chaque communauté locale).

Il s'ensuit que les réformés vivent au sein de structures plus résistantes aux changements (aussi bien positifs que négatifs) et les évangéliques au sein de structures, aujourd'hui, plus perméables aux changements (aussi bien positifs que négatifs).

• Nous nous engageons à :

— tenir compte de nos différences de structures dans tous nos dialogues ultérieurs (lenteur et centralisation du côté réformé ; difficultés d'avoir des représentants autorisés du côté évangélique ; difficultés à innover du côté réformé ; impatience à prendre des initiatives du côté évangélique ; etc.) et à

— faire ce qui est en notre pouvoir pour créer un lieu souple et reconnu de part et d'autre qui puisse faciliter de tels dialogues régionaux ou locaux.

• Alors que les réformés ont surtout valorisé les ministères pastoral et doctoral (nécessairement des universitaires reconnus par l'Etat) – avec le double risque de surévaluer le pôle intellectuel dans la proclamation de l'Évangile et de dévaluer le Neuf qui pourrait jaillir en dehors de l'Institué), les évangéliques ont surtout valorisé les ministères de prédicateurs-évangélistes, de prophètes et d'apôtres (souvent des non-universitaires) – avec le double risque de dévaluer le pôle intellectuel dans la proclamation de l'Évangile et de surévaluer l'Événement aux dépens de l'Institution.

Il s'ensuit que les réformés sont régulièrement guettés par l'émergence en leur sein d'un clergé de théologiens et d'universitaires (qui ne laisse pas une pleine et effective liberté d'expression et de création à tous les croyants) et que les évangéliques sont parfois guettés par une simplification de l'Évangile (qui ne fait pas justice à la richesse de son contenu).

Or nous reconnaissons que la Bible nous invite à prendre au sérieux à la fois l'établissement de l'Institué et l'émergence du Neuf, les ministères de consolidation (pastoral et doctoral) et ceux de création (d'évangéliste, de prophète et d'apôtre), un enseignement savant et une proclamation simple.

• En nous réjouissant de l'apparition au sein de nos communautés respectives de « nouveaux » ministères (diaconal, chez les réformés, pastoral et doctoral chez les évangéliques), nous nous engageons à :

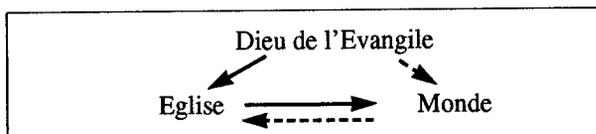
— encourager la diversité des ministères au sein de nos propres communautés et à

— faire appel aux ministères développés dans d'autres communautés, afin que l'Église du Christ formée d'évangéliques et de réformés (entre autres) soit édifiée par les ministères que le Christ leur a de part et d'autre déjà confiés.

## NOS CONCEPTIONS DE L'ÉVANGÉLISATION

- Nous reconnaissons les uns et les autres que la Bonne Nouvelle de l'amour libérateur de Dieu, offert en particulier dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus, concerne tous les hommes. L'Eglise a comme vocation de témoigner au monde de cette grâce communiquée dans l'Évangile du Christ.

- Mais alors que les réformés ont tendance à envisager ce témoignage dans une perspective triangulaire, les évangéliques ont



tendance à l'envisager dans une perspective linéaire.



Bien des réformés, à cause de leur rapport au monde (primat d'un schème de liaison), de leur conception de l'Eglise (multitudiniste) et de leur compréhension de l'Évangile (la grâce précède la foi) sont ouverts à reconnaître l'action du Saint Esprit déjà à l'œuvre dans le monde (éléments positifs dans la société, la culture, voire dans les religions non-chrétiennes).

*L'évangélisation* consistera dès lors à faire germer le salut qui a déjà été semé (en particulier par le baptême) et à expliciter le Christ de l'Évangile déjà implicitement à l'œuvre dans la vie des interlocuteurs. L'accent sera mis sur la nécessaire *suivance* du Christ.

Bien des évangéliques, à cause de leur rapport au monde (primat d'un schème de rupture), de leur conception de l'Eglise (confessionnaliste) et de leur compréhension de la grâce (la foi accueille la grâce) sont réticents à reconnaître la vie du Saint Esprit hors des croyants mais reconnaissent son action dans le monde en vue de le conduire à Jésus-Christ.

*L'évangélisation* consistera dès lors à semer afin que quelque chose puisse germer et à annoncer le Christ de l'Évangile pas encore à l'œuvre dans la vie des interlocuteurs. L'accent sera mis sur la nécessaire *conversion* au Christ.

La *sotériologie* (conception du salut) des réformés est généralement *inclusive* (le Christ est le Sauveur de *tous les hommes* et l'Eglise est le lieu qui anticipe la reconnaissance de ce salut) et celle des évangéliques est généralement *exclusive* (le Christ est le Sauveur de *tous les chrétiens* qui seuls forment l'Eglise, lieu où se vit ce salut).

L'*eschatologie* (conception des fins dernières) des réformés tend souvent à minimiser (voire à nier) la réalité de la condamnation éternelle (enfer), alors que celle des évangéliques l'affirme.

Chez les réformés, la motivation principale pour l'évangélisation réside dans la volonté de voir le Royaume de Dieu être anticipé ici dans la *vie présente* du plus grand nombre de personnes.

Chez les évangéliques, une des motivations importantes pour l'évangélisation réside dans la volonté d'épargner l'enfer dans la *vie future* à bien des personnes.

Il s'ensuit que les réformés peuvent être guettés par la paresse dans l'évangélisation (si le Christ est déjà à l'œuvre, pourquoi l'annoncer ? Si tous participent au salut, pourquoi le proclamer ?). Pour eux, l'important en évangélisant, c'est d'être présents au monde, de dialoguer et si possible de témoigner.

Les évangéliques peuvent être guettés par l'agressivité dans l'évangélisation (puisque le Christ n'est pas en l'autre, pourquoi dialoguer sur pied d'égalité ? Puisque l'enfer le guette, il est urgent de l'en arracher). Pour eux, l'important c'est de témoigner et d'appeler.

Or, nous reconnaissons que la Bible nous invite à prendre au sérieux à la fois l'appel à la conversion au Christ et l'appel à la suivance du Christ, celui qui sème et celui qui arrose, le salut offert pour tous les hommes et le salut manifesté dans la vie des croyants (1 Tm. 4,10). Elle nous enseigne avec beaucoup de clarté qu'après le *déjà* du Royaume de Dieu qui commence dans cette vie, il y aura un *pas encore* que Dieu a préparé. Elle nous enseigne avec beaucoup de sobriété que le *déjà* de l'enfer dans lequel demeurent enfermés bien des hommes sera suivi d'un *pas encore* dont Dieu ne nous a pas révélé tous les mystères. Elle nous affirme que le Christ est la véritable lumière qui venant dans le monde éclaire *tout* homme (Jn 1,9) (d'où l'importance du *dialogue* pour reconnaître ses traces), et aussi que le monde ne l'a pas reconnue ni reçue (Jn 1,10s) (d'où l'importance du *témoignage* pour la faire découvrir).

• Vu la déchristianisation de notre société qui appelle les réformés à repenser leur conception du multitudinisme et vu les traces de la lumière du Christ en dehors de l'Eglise qui appellent les évangéliques à repenser leur conception du témoignage, nous nous engageons à

— nous stimuler mutuellement en vue d'un renouveau de l'évangélisation qui concerne à la fois la vie présente et la vie future et qui soit à la fois un témoignage fier et un dialogue humble.

Vu l'inséparabilité dans la prière de Jésus entre la communion des chrétiens et la force de leur rayonnement, nous nous engageons à

— collaborer concrètement sur le terrain dans nos efforts d'évangélisation et non à nous concurrencer.

### NOS FONDEMENTS THÉOLOGIQUES RESPECTIFS

• Nous reconnaissons ensemble que la Bible est le lieu prioritaire par lequel Dieu nous parle.

• Les réformés, à cause de leur schème de continuité (Dieu agit dans ce monde qui change) ont un grand sens de l'histoire des textes inspirés (et du conditionnement historique de chaque interprétation de ces textes). C'est pourquoi ils peuvent être guettés par des lectures relativisantes qui évacuent l'actualité de certaines paroles.

Quant aux évangéliques, à cause de leur schème de rupture (le Dieu qui ne change pas nous appelle hors de ce monde) ils ont un grand sens de l'actualité immédiate des textes inspirés, mais ils peuvent être guettés par des lectures anachroniques qui déforment le sens de certaines paroles.

Les réformés, à cause du privilège accordé aux ministères doctoral/pastoral (nécessairement d'universitaires) accordent un statut élevé à la raison. C'est pourquoi, ils peuvent être guettés par des lectures unilatéralement intellectualistes voire aux yeux de certains évangéliques, hypercritiques, c.-à-d. qui subordonnent les textes de la Bible à des critères amenuisant la souveraine liberté de Dieu (miracles, création d'un monde d'anges et de démons, réalité de l'enfer, etc.).

Quant aux évangéliques, à cause de la place réelle accordée à des ministres non forcément universitaires, ils accordent un statut élevé au « cœur » mais ils peuvent être guettés par des lectures

unilatéralement spiritualisantes, voire aux yeux de certains réformés, trop naïves, c.-à-d. qui sous-estiment les facteurs humains constitutifs des textes bibliques (facteurs psychologiques, sociologiques, culturels, etc.).

Bien des évangéliques reprochent aux réformés de ne pas avoir une confession de foi claire et bien des réformés reprochent aux évangéliques d'avoir une confession de foi trop claire.

C'est pourquoi, les évangéliques encouragent les réformés à formuler une base doctrinale qui explicite les convergences et les divergences en son sein. C'est pourquoi, les réformés encouragent les évangéliques à formuler une confession de foi qui soit suffisamment ouverte pour faire justice à la diversité des témoignages bibliques.

• **Nous nous engageons à**

— **mieux nous comprendre théologiquement voire à nous reprendre, afin que la Sagesse multiforme de Dieu contenue dans la Bible nous soit toujours plus accessible aux uns comme aux autres.**

## **INCIDENCES PRATIQUES**

**Suite à ces convergences et divergences reconnues, nous nous engageons**

— **à prier les uns pour les autres ;**

— **à favoriser les rencontres sur le terrain pour mieux nous compléter ;**

— **à ne pas faire de prosélytisme envers des chrétiens fréquentant une autre communauté que la nôtre ;**

— **à encourager le passage d'une personne de notre communauté vers une autre si cela peut être utile dans son cheminement ;**

— **à soumettre nos décisions à la recherche du bien de l'ensemble des communautés chrétiennes et pas seulement de la nôtre.**

*Texte rédigé et approuvé en l'an de grâce 1992 à Lausanne.*





## POUR APPROCHER LA COMPLEXITÉ DE L'ÉGLISE

Par Jean-Michel SORDET,  
pasteur, assistant à la Faculté de théologie de  
Lausanne, Suisse

Les participants du Séminaire de Culture Théologique sont des hommes ou des femmes intéressé(e)s par la théologie et dont certain(e)s se destinent à devenir diacre dans l'une des Eglises Réformées de Suisse romande. Ils ont à leur programme une unité d'ecclésiologie. Dans ces rencontres, ils découvrent l'Eglise, un phénomène complexe, et l'ecclésiologie, c'est-à-dire une description et une théorie de l'Eglise encore plus compliquée !

Dans ce parcours, quel que soit le niveau auquel on parle de l'Eglise – Eglise universelle, grandes familles confessionnelles, Eglise nationale, régionale ou locale, communauté, groupuscule –, le besoin se fait sentir d'un instrument d'analyse assez simple pour être utilisable par des non-spécialistes, et assez fin pour ne pas tomber d'emblée dans la caricature. C'est cet outil que j'ai présenté oralement aux participants du SCT et que voilà rédigé pour un plus large public. Je fais deux détours préalables pour mieux situer par rapport aux ecclésiologies plus traditionnelles ma démarche qui se rapproche de l'analyse des organisations.

### 1. L'ecclésiologie par concepts synthétiques

Les théologiens ont souvent emprunté le chemin de la définition synthétique pour cerner la réalité de l'Eglise. Ils tentent de rassembler ce qui est le plus caractéristique, le plus durable, le plus significatif de l'Eglise dans une formulation brève : une phrase, voire un mot, un bref résumé ou une thèse qu'on peut ensuite développer, préciser, discuter. La couleur de cette définition est souvent théologique en ce sens qu'elle rapporte le sujet « Eglise » à



une doctrine centrale de la théologie, comme celle de Dieu, de Jésus-Christ, ou du salut.

K. Blaser, de la faculté de théologie de Lausanne, fournit un exemple protestant typique de cette démarche. Pour lui, l'Eglise « est la *troisième* réponse à la question du lieu de la révélation (après Jésus-Christ et l'Écriture) »<sup>1</sup>. L'Eglise se comprend donc en fonction de la doctrine de Dieu et de la révélation : Dieu qui se révèle en Jésus-Christ premièrement, par l'Écriture ensuite, se trouve aussi révélé (sous certaines réserves que Blaser expose ensuite) dans l'Eglise.

L'ancienne définition des Réformateurs, prolongeant la pensée de St Augustin, soulignait que la véritable Eglise est en réalité invisible, formée par les vrais croyants et connue de Dieu seul. Dans certain courant catholique romain d'avant Vatican II, l'Eglise est comprise comme une « incarnation continuée », un « corps mystique » du Christ, selon une perspective qui se limite au pur domaine de la grâce ou qui intègre plus ou moins les structures concrètes de l'Institution ecclésiastique<sup>2</sup>. Le projet catholique moderne en ecclésiologie est décrit ainsi : « ... présenter l'Eglise à partir de son fondement trinitaire, en référence à l'œuvre du Fils et de l'Esprit, dans le cadre d'une vision d'ensemble de l'économie du salut »<sup>3</sup>.

Un auteur réformé, écrivant dans une revue du milieu évangélique, utilise la définition synthétique en la mariant avec des images bibliques. Pour lui l'Eglise est un « mystère de foi », elle est « *le peuple de Dieu, le troupeau dont Jésus-Christ est le berger, le corps du Christ, l'épouse de l'Agneau, le temple de Dieu où habite l'Esprit, la colonne et l'appui de la vérité* »<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Klauspeter Blaser, *Esquisse de la dogmatique*, Lausanne, Université de Lausanne, 1985, p. 35.

<sup>2</sup> Pour connaître l'évolution de la pensée ecclésiologique catholique, on consultera avec profit Bernard Lauret et François Refoulé (éd.), *Initiation à la pratique de la théologie*, Paris, Cerf, 1986, Tome III : Dogmatique 2, pp. 65-74.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>4</sup> Pierre Courthial, « Pour l'œcuménisme évangélique », *Ichthus* 1/1970, p. 20.



L'avantage certain de cette méthode est qu'elle tend vers l'essentiel, décrivant ce qui est le plus spécifique et le plus nécessaire pour que l'Eglise soit l'Eglise. Les définitions ainsi formulées fournissent de bons tests pour mesurer l'ecclésialité des Eglises concrètes dont on veut parler. La contrepartie est un triple désavantage : parce que brèves, ces définitions risquent d'être trop générales et d'oublier les dimensions plus concrètes de l'Eglise ; pour la même raison, elles risquent d'être unilatérales, et parfois contradictoires entre elles (comparez l'Eglise lieu de révélation et l'Eglise invisible !) ; parce qu'imaginées, elles risquent d'être ambivalentes. (Dans l'image du troupeau, que faut-il choisir : le fait que le troupeau est domestiqué ? qu'il est attaché à son berger – voire dépendant de lui ? ou qu'il est protégé par lui ? Comment rattacher le berger unique et la masse indistincte du troupeau à l'image plus riche, plus complexe du corps, avec ses parties distinctes, différenciées, coordonnées par la tête ?)

## **2. L'ecclésiologie par catalogage**

Pour échapper à la généralité, à l'ambivalence et à la trop grande abstraction des définitions synthétiques, le théologien se dirige souvent vers une description plus concrète des Eglises. Et voilà que le pluriel du mot Eglise devient nécessaire : dans la grande nébuleuse du christianisme au sens large, divers sous-ensembles se profilent. Ils forment les diverses confessions : catholicisme, orthodoxie, protestantisme, luthéranisme, méthodisme, etc. La démarche ici consiste à chercher les frontières, les différences ou les repères délimitant sur le terrain les diverses Eglises. Il s'agit de décrire, de quantifier, de qualifier, de nommer, de comparer et de regrouper correctement, pour donner un tableau réaliste du « terrain ». Cette manière d'aborder l'Eglise conduit à prendre conscience de l'extraordinaire variété des façons de croire, des façons de s'organiser, de pratiquer la célébration, la mission ou la diaconie chrétienne, et même des façons de se comprendre en tant qu'Eglise.



Cette ecclésiologie de terrain tend à s'organiser de plusieurs manières :

— La première, que je viens de décrire, cherche à mettre les bonnes étiquettes à la bonne place, en conformité si possible avec les étiquettes que les Eglises elles-mêmes se donnent. Cet effort de description est primordial si l'on veut faire l'ecclésiologie des Eglises concrètes. Il ne suffit pourtant pas, tout comme la médecine ne saurait se contenter de la description anatomique des organes humains pour comprendre la maladie et la santé !

— La deuxième essaie de regrouper des Eglises (ou des tendances en leur sein) qui se ressemblent entre elles, indépendamment des étiquettes officiellement portées. C'est la démarche typologique qui décrit des types d'Eglise : contrairement à la définition synthétique, le type n'est pas gouverné par une réflexion théologique ou doctrinale d'abord ; il est bien davantage l'expression de caractéristiques et de ressemblances visibles sur le terrain. On définira ainsi les types pyramidal-hiérarchique, la communion dans la diversité, la communautés de base, ou le cocon, etc. Ces termes ne sont pas chargés obligatoirement d'un contenu théologique. Ils naissent plutôt de la comparaison avec des groupements humains du même genre, mais que l'on rencontre en dehors du monde ecclésial. La faiblesse des types réside le plus souvent dans leur incapacité à rendre compte de la complexité des Eglises. Ils ont la force et la faiblesse des caricatures !

— La troisième consiste essentiellement à comparer les théologies ou les doctrines respectives de chaque Eglise (si tant est que chaque Eglise possède une théologie propre ; peu d'Eglises publient et explicitent officiellement leur théologie). Si important que soit cet aspect des choses pour le théologien professionnel, on peut se demander si ce sont vraiment les différences théologiques qui font les différentes Eglises...



### 3. Pour aborder la complexité...

...voici maintenant l'outillage proprement dit ; assez simple pour tenir en sept questions ; assez polyvalent pour déchiffrer l'Eglise à ses divers niveaux, du modeste groupe à l'Eglise universelle ; assez bien assorti pour dépasser les simplifications rapides et les généralisations trompeuses.

J'ai rédigé ces questions et les brèves explications qui les accompagnent en ayant constamment à l'esprit un ecclésiologue non spécialiste, un participant du SCT, un groupe d'étude, un conseil de paroisse, etc. qui cherche à comprendre l'Eglise. Peu m'importe la taille et le genre de cette Eglise sur le terrain, s'il est entendu que notre ecclésiologue a en tête un groupement d'hommes et de femmes concrets. Ce sera une paroisse, une communauté, l'Eglise d'un pays, une confession ou même l'Eglise comprise comme le christianisme dans son ensemble, je dirai chaque fois simplement « cette Eglise » ou « l'Eglise ».

1. *Dans cette Eglise, qu'est-ce qui rassemble, qu'est-ce qui associe les gens entre eux ? Qu'est-ce qui les différencie de ce qui n'est pas cette Eglise ?*

Christian Duquoc, théologien catholique de Lyon a donné un exemple clair de réponse à cette question au niveau de l'Eglise universelle : « Pour l'observateur non croyant, les Eglises désignent des groupes d'hommes et de femmes qui affichent publiquement leur conviction que Jésus de Nazareth - présenté par le NT comme un prophète incomparable - est le Messie attendu par le peuple d'Israël, qu'après sa mort injuste, il fut ressuscité par Dieu, établi ainsi par Lui donateur de l'Esprit et maître de l'histoire. Cette conviction se traduit dans des pratiques culturelles, morales et sociales qui permettent à l'observateur de repérer des axes communs de l'attitude des chrétiens et de les distinguer des modes de croire ou d'exister d'autres groupes religieux »<sup>5</sup>. Mais on peut imaginer d'autres facteurs, parfois moins théologiques ou spirituels : qu'on pense aux Eglises dites « nationales » où le domicile dans

<sup>5</sup> *Des Eglises provisoires : essai d'ecclésiologie œcuménique*, Paris, Cerf, 1985, p. 23.



une aire géographique délimitée est un critère associatif important !

Parmi les facteurs associatifs, on peut cerner les intérêts communs, les buts, les désirs, les projets, les ambitions, les besoins, les satisfactions plus faciles à obtenir ensemble que séparément ; ou encore les caractéristiques communes comme le lien familial, ethnique, racial, national ; les opinions, les critères d'âge, de classe sociale, de tradition, d'histoire, de géographie, de langue, etc.

A tous les niveaux d'existence de l'Eglise, il y a quelque chose qui « met ensemble » des hommes et des femmes, ou qui les distingue d'autres groupes ou associations. Formuler ce « quelque chose » est un pas important de l'ecclésiologie qui permet aux membres d'un tel groupe de s'identifier à ce groupe, et aux autres de ne pas s'identifier avec lui.

## *2. Que veut cette Eglise ? Quelles sont ses finalités, ses buts ? Vers quoi tend-elle ?*

Les personnes qui s'identifient à tel groupement ecclésiastique ont en commun des intentions, des finalités plus ou moins formulées, clarifiées ou implicites. Ils auront des buts, une politique ou une stratégie pour les atteindre et, souhaitons-le, une attitude assez critique pour se demander si ces buts sont atteints ou non !

Ces intentions peuvent être formulées de manière vague ou précise (p. ex. : « faire progresser le Royaume de Dieu » ; « implanter une nouvelle Eglise dans chaque ville du pays comptant plus de 20 000 habitants », etc.) ; de manières emboîtées ou étagées (« Pour implanter une nouvelle Eglise dans ce quartier, établir 5 groupes de prières et d'études bibliques à domicile avec 10 personnes par groupes avant d'acheter un local consacré à la célébration commune »). Les intentions seront plus concrètes si elles sont assorties de délais de réalisation, plus vagues et moins contraignantes, mais néanmoins motivantes, en dehors de tout calendrier.

En dehors des sphères ecclésiales, la notion de finalités, de buts et de stratégies est bien connue : en particulier dans le monde des entreprises commerciales ou



industrielles. Sans tomber dans le travers de penser qu'on peut manipuler l'œuvre de Dieu ou l'action du Saint Esprit, les Eglises gagneraient sans doute à être plus au clair sur leurs finalités, et sur la vérification sans complaisance des finalités atteintes ou non.

On prendra garde enfin à identifier les finalités explicites ou avouées de cette Eglise, qu'un Synode, un évêque ou une commission peut rédiger dans un texte officiel. Ces finalités formulées ne recouvrent souvent pas, et de loin, les finalités implicites, qui gouvernent souterrainement les activités et les choix de cette Eglise. En analysant certains symptômes comme les budgets, le temps consacré à telles activités mais pas à d'autres, l'énergie investie dans telle formation des ministres au détriment d'une autre, l'ecclésiologue pourra reconstruire et mettre à jour les finalités non officiellement prises en compte dans cette Eglise.

### *3. Que fait cette Eglise ? Quelles sont ses tâches, ses activités, par quels travaux atteint-elle les buts qu'elle s'est fixés ?*

Il est souvent plus facile de parler des activités que des buts d'une Eglise. Faire la liste des activités en cours, proposées, prévues, souhaitées, est un exercice que tous les conseils de paroisses connaissent. Clarifier les buts est moins courant, et plus ardu.

Il est tentant de confondre les deux catégories en déclarant par exemple que l'Eglise a pour buts la catéchèse, la célébration cultuelle ou la mission. Il est plus judicieux de se demander quels sont les buts de l'Eglise qui sont atteints grâce aux activités catéchétiques, quelle finalité se cache derrière les activités cultuelles, etc. Un programme catéchétique est une activité qu'on met sur pied, qu'on accomplit avec plus ou moins de bonheur. Mais on la fait *pour quelque chose*, en vue de produire un état de fait qui n'existerait pas sans l'activité en question. Le but pourrait se formuler dans des phrases comme celles-ci : que les jeunes gens et jeunes filles, sujets de la catéchèse, aient acquis, à l'issue de cette catéchèse, des connaissances sur Dieu, Jésus-Christ et la Bible ; ou bien : qu'ils aient, après la



catéchèse, une relation croyante, aimante et personnelle avec le Seigneur Jésus-Christ...

On notera le statut particulier de deux types d'activités : a) celles qui visent à la subsistance même de l'Eglise en question, la « maintenance » (qu'on pense aux rapports qu'exigent les autorités d'une Eglise de la part des paroisses, des commissions, etc., et qui ne contribuent que de très loin aux buts premiers de l'Eglise) ; b) celles qui visent à la formation (des ministres et d'autres responsables qui sont ainsi mis en mesure d'accomplir leurs activités et de conduire ceux qui leur sont confiés à atteindre les buts fixés). Au sein des infinies tâches proprement dites, ces activités sont particulières en ce sens qu'elles ne contribuent qu'indirectement à réaliser les buts de l'Eglise.

#### *4. Quelles sont les ressources, les contraintes et le contexte de cette Eglise ?*

Pour accomplir ses tâches et atteindre ses buts, cette Eglise dispose de moyens : des personnes disponibles, formées, compétentes, douées de charismes ; de l'argent, des locaux, du matériel ; de l'expérience individuelle ou communautaire, une tradition, du temps. Ce sont ses ressources. Que ces ressources soient abondantes, et voilà cette Eglise riche ! Qu'elles soient plus rares, que le temps manque, que l'argent soit difficile à trouver, que la tradition se fasse enfermante et lourde, et voici que les ressources se transforment en contraintes. Comment faire avec si peu de gens disponibles ou compétents ? Comment faire avec des règlements, des autorités ou des habitudes si étroites ?

L'abondance ou la rareté des ressources est parfois liée à la dynamique propre de cette Eglise, mais elle peut être liée à l'environnement, au contexte dans lequel cette Eglise est plongée. La question de l'argent dans la communauté ne se pose pas de la même façon au Cameroun qu'en Suisse ; la compétence théologique des ministres ne peut se comparer dans une Eglise où les ministres sont des théologiens universitaires et dans une Eglise pentecôtiste sans ministre professionnel, issue d'un milieu socialement défavorisé... La situation sociologique



de majorité ou de minorité religieuse influence fortement l'identité d'une Eglise dans la société.

L'importance cruciale du contexte pour l'Eglise se mesure particulièrement au fait que l'Eglise n'a généralement que peu ou pas d'emprise sur ce contexte : il change, il évolue, il est bouleversé ou stable sans qu'elle le veuille. Et elle en subit l'influence, bon gré, mal gré.

#### 5. Quelles sont les structures de cette Eglise ?

Aucune Eglise n'est simplement la juxtaposition d'individus croyants. Vu le nombre de personnes liées à elle, vu ses buts, ses activités, etc., chaque Eglise tend à se donner des structures et des formes, c'est-à-dire une organisation qui la structure de l'intérieur et qui lui donne des limites et une autonomie vis-à-vis de l'extérieur.

Le schéma classique qui représente les structures d'une organisation est l'organigramme. Les différents éléments de cette Eglise peuvent y être représentés avec les liens qui les unissent, avec les canaux qui permettent la circulation et le contact entre les parties.

Comme pour les finalités, il est certainement opportun de différencier les structures officielles, voire réglementaires, des structures cachées et spontanées. Telle commission peut avoir une existence officielle dans l'organigramme mais être inefficace, voire inexistante sur le terrain ; tel groupe de personnes peut apparaître comme un seul ovale sur l'organigramme, mais être en réalité scindé en deux clans, avec ses forces, ses activités et ses buts différenciés.

#### 6. Qui gère les décisions, l'autorité et le contrôle dans cette Eglise ?

Cette question est liée de près à celle de l'organigramme, mais mérite un traitement séparé à cause de son importance. Dans les structures et les activités d'une Eglise (comme de toute organisation), il en existe qui ne servent qu'à prendre des décisions, à les faire exécuter et à contrôler qu'elles le sont effectivement. Ce sont les structures d'autorité : assemblée, présidents, ministres (encore qu'on peut se demander s'ils sont à placer toujours



dans cette catégorie ou dans celles des ressources !), évêques, anciens, synodes, conseils, etc.

Officiellement reconnue dans telle ou telle structure, subrepticement ou inconsciemment cachée dans telle ou telle prise de pouvoir spontanée, l'autorité est un organe qui définit les objectifs et les finalités, qui décide des activités à accomplir et des moyens appropriés, qui gère les ressources et fait face aux contraintes, et qui, *last but not least*, contrôle que ses décisions soient appliquées – d'où l'existence, parfois, d'une sorte de bureaucratie !

Deux remarques encore permettront de mieux cerner l'autorité :

a) L'autorité n'est jamais entièrement concentrée entre les mains d'une seule personne ou d'un seul organe. D'une part, l'autorité est souvent déléguée à des sous-instances (responsable d'un projet, comité *ad hoc*, etc.) et, d'autre part, même l'acteur le plus bas dans la hiérarchie conserve le « pouvoir du zèle ou du freinage » (en particulier dans l'Eglise, le croyant conserve toujours le pouvoir de s'absenter !). Toute Eglise est le lieu d'un jeu de pouvoir et de contre-pouvoir.

b) L'autorité s'appuie soit sur la raison (on peut montrer le bien-fondé d'une décision de l'autorité grâce à des arguments raisonnables) ; soit elle s'appuie sur la tradition (les décisions sont conformes à ce qu'on a toujours fait) ; soit encore elle s'appuie sur le rayonnement dit « charismatique » de ceux qui prennent les décisions. Le visage des Eglises change fortement en fonction du type d'autorité qui s'y exerce.

*7. Quelle est l'évolution de cette Eglise ? Où et comment est-elle née ? Où et comment change-t-elle ? Où et comment meurt-elle ?*

Tout serait simple si chaque Eglise restait stable au fil des années. Mais pour l'ecclésiologue, la diversité des Eglises dans leur état actuel se complique au gré de l'évolution propre à chaque Eglise à travers le temps. La conformation actuelle d'une Eglise remonte à une évolution, à des périodes de crises et de transformations qui



ont pu faire d'une ou de plusieurs Eglises antérieures l'Eglise qui s'offre maintenant aux regards.

Il suffit que l'un des six éléments décrits jusqu'à présent évolue pour que change l'Eglise. Que les buts changent, et les activités se modifieront ; que le contexte se transforme, et le facteur associatif n'assurera plus aussi bien la cohésion communautaire. Qu'il y ait inflation (ou indigence !) de structures, et l'organisation ecclésiastique ne sera plus adaptée à ses finalités, ou à ses moyens. L'histoire d'une Eglise peut donc se comprendre comme la combinaison des histoires et des influences réciproques des différents facteurs qui composent cette Eglise.

L'ecclésiologue verra d'emblée le poids et l'espérance de cette constatation : le poids d'une complexité des facteurs dont il faut tenir compte, et l'espérance de changements possibles puisqu'il suffit d'avoir prise sur l'un des facteurs pour que l'ensemble soit reconfiguré.

#### **4. Conclusion**

J'avais annoncé sept questions utilisables pour cerner la réalité d'une Eglise. J'en ajoute maintenant une huitième, à peine esquissée, et pourtant inévitable.

*8. Comment cette Eglise se comprend-elle elle-même ? Quelle image donne-t-elle d'elle-même ? Quel discours tient-elle sur elle-même pour se décrire, s'affirmer, se positionner ?*

En posant cette question, l'ecclésiologue cherchera dans deux directions. D'abord il se mettra en quête du discours officiel que tient cette Eglise sur elle-même. Quelle est l'ecclésiologie avouée et explicitée de cette Eglise (si elle en possède une qui puisse se donner dans des textes réglementaires, des documents pédagogiques ou des ouvrages de réflexion théologique) ? Il comparera avec profit ce discours-là avec sa propre analyse. Mais ensuite, il cherchera « entre les lignes » les images que donne cette Eglise d'elle-même. Un seul exemple pour illustrer ce point : de quelle façon des conseillers de paroisses parlent-ils de leur Eglise (de leur paroisse, de leurs projets, etc.) autour



d'un café ou d'un verre après la séance de conseil ? Que ressort-il des conversations ? Découragement, dynamisme, résignation, conformisme, conscience de l'identité ecclésiale, sentiment de brasser du vide ? Va-t-on parler uniquement au niveau « paroisse » ? Parle-t-on ou non des connexions plus larges, nationales ou internationales de l'Eglise dont on fait partie ? Parle-t-on sans cesse d'une Eglise « qui n'est plus ce qu'elle était » ?

En fin de compte, il s'agit de se demander si l'image de l'Eglise intégrée dans le réseau concret des croyants et l'image officielle de l'Eglise sont cohérentes. De la réponse donnée à cette dernière question, tout autant qu'aux sept autres, dépendent la crédibilité et la santé de l'Eglise.

## COURRIER DES LECTEURS

### A propos du dossier sur la démonologie<sup>1</sup>

Je remercie les auteurs des répliques à mon article « Diableries et naissance d'un sujet devant Dieu ». Leurs textes sont stimulants, positifs et appellent un « toujours au-delà » de la réflexion théologique. Je me contenterai ici de relever quelques malentendus dont je prends l'entière responsabilité : j'aurai dû préciser clairement que, dans un article de sept pages, un auteur ne pouvait être compris que sur la base de ses publications plus larges (ouvrages et articles de fond).

1. Je viens de consacrer un livre entier à l'épistémologie qui devrait rassurer le pasteur Keshavjee<sup>2</sup> : tout savoir implique un modèle interprétatif qui n'épuise pas le réel mais le capte « d'un point de vue ». C'est pourquoi je ne pratique pas la démythologisation tous azimuts : oui, il y a du reste ; celui-ci se redouble du fait que l'antécédance dont je parlais est largement inconsciente. C'est pourquoi je disais en introduction que les symboles de « péché originel » et de « diable » étaient indépassables. Le récit de Marc résiste donc à toute interprétation et subsiste en lui-même « malgré » ses lectures successives.

Par contre je ne comprends pas sa note 6 (p. 64) : dans la mesure où le « mal-dit/mot-dit/maudit » s'inscrit dans la suite des générations, il ne s'agit pas de culpabiliser les parents ou autres tiers ! L'auteur ne confond-il pas *coupable* et *responsable* ? Être coupable appelle remords au pire ou repentir au mieux, dettes et réparations ; être responsable appelle *metanoia*, demi-tour du regard et de la décision : parce que le drame ne se passe pas sur la scène d'un « arrière-monde », je peux me lever, prêcher, accompagner ; bref, contribuer à rompre la chaîne des répétitions, sans m'inquiéter de savoir qui est coupable (cf. le début de Jn 9).

2. Je précise à l'intention de D. et N. Rochat que je ne voulais pas dégager une thérapie des psychotiques, en sept pages ! Mais prendre le « possédé » de Mc 5 pour type de toute souffrance, en tout cas lorsqu'elle contient une large dimension « psychologique ».

---

<sup>1</sup>Cf. Hokhma 51/1992, pp. 53-76.

<sup>2</sup>L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures, Paris, Cerf, 1991.

Quand je dis qu'on ne peut pas savoir ce qui s'est passé réellement entre Jésus et lui, je n'entends pas fuir dans l'idéalisme, comme ils le craignent ; mais affirmer que les récits que nous avons sont réduits à leurs articulations significatives car l'échange a dû être plus long. (Comme j'imagine que l'entretien entre Jésus et la Samaritaine a dû durer plus longtemps). Dans cet axe, et parce que je ne suis pas totalement sans quelques expériences cliniques, je comprends bien « qu'il ne suffit pas de prononcer le nom », si cette expression est prise au pied de la lettre : il s'agit d'une démarche souvent longue, qui se résume dans « dire le nom », « restituer une identité devant l'Autre », et non d'un mot magique à prononcer. Je suis étonné qu'on ne l'ait pas compris ainsi.<sup>3</sup>

3. Ch. Desplanque, en exégète attentif, entend faire résister tout le texte ; il a raison. Mais quand il prêche, restitue-t-il toutes les pistes de ce texte ou n'en suit-il qu'une, celle qu'il croit importante dans la situation présente de ses auditeurs ?

Par contre, et sur la base de mes publications, il comprendra que je ne réduise pas le Christ à un logothérapeute parmi d'autres : prononcer le nom, c'est ici dire l'adoption filiale que Dieu prononce en Christ et qui implique tout le procès de la justification telle qu'elle se résume en Rm 7 et 8, (loi, *metanoia*, paroles de réconciliation). *La thérapie de la foi est une retombée de la sotériologie* ; la dernière phrase de ma p. 57 l'atteste. J'ai été assez souvent traité de théologien « néo-piétiste » pour avoir cru possible de me résumer dans l'allusion au *sola fide*.<sup>4</sup>

Il est donc clair que, dans la cure d'âme, le « pasteur » est témoin d'une rencontre entre le Christ et celui qui souffre, rencontre qui ouvre sur la justification du pécheur, préalable à la restauration du souffrant dans des repères symboliques moins pathogènes. Seul le Christ et sa Parole opèrent dans ce sens.

4. Je dois dire enfin mon accord et mon désaccord à J.-M. Sordet : il a fait une analyse linguistique tout à fait recevable (articulation du signifiant, du signifié et du référent). Mais ce fonctionnement du langage n'est exact que dans une analyse *in vitro* de ce même langage. Par contre, ces lois ne jouent plus pour le langage *in vivo*, et surtout dans une relation transférentielle.<sup>5</sup> Ici, signifiants, signifiés et référents perdent très souvent leurs liens et fonctionnent chacun de manière autonome, voire indépendante : un même signifiant peut accueillir des signifiés successifs qu'aucun dictionnaire ne peut imaginer ; les signifiants peuvent aussi fonctionner de par leur dynamique propre sans aucun

---

<sup>3</sup> J'ai d'ailleurs noté la résistance à la guérison sur laquelle nos deux auteurs insistent avec raison.

<sup>4</sup> Sur la base de mon traité sur la cure d'âme, je ne pensais pas le contre-sens possible. Cf. *Le dialogue pastoral*, Genève, Labor et Fides, 1986.

<sup>5</sup> Relation transférentielle : relation où le vis-à-vis est investi par le souffrant de demandes de savoir, de pouvoir, de guérison, etc. Toute une dynamique spécifique se met alors en place qui modifie les lois du langage.

rapport à quelque référent que ce soit. Une écoute pastorale clinique implique donc l'accueil d'un langage autrement actif que dans les lois de la linguistique.

Merci encore aux responsables de la Revue et aux « répliqueurs » pour ce débat fructueux. Qu'ils m'excusent d'avoir prêté à quelques malentendus pour avoir trop cru qu'il fallait être bref.

**Jean Ansaldi**  
**Professeur de Théologie Systématique**  
**Montpellier**

## **Petite note complémentaire sur 1 Tm 2,8-15**

Ayant perdu dans un déménagement le n° 44/1989 de *Hokhma*, je n'ai pris connaissance que tardivement de l'article d'Anne-Laure Danet sur 1 Tm 2 et le ministère féminin. Il m'a beaucoup intéressé et je pense que les réflexions de Paul visent beaucoup plus l'Eglise que les femmes en tant que telles.

Mais sans aborder une question qui est controversée, je voudrais me limiter à faire une simple remarque complémentaire portant très particulièrement sur le verset 15 dans sa version syriaque.

Le texte grec comporte déjà une petite difficulté ; le premier verbe *elle sera sauvée* est au singulier mais le second est au pluriel : *si elles restent*. Peu de traductions en rendent compte et on explique généralement ce passage du singulier au pluriel par un simple effet de style. Cependant, la Colombe mentionne en note la possibilité de lire : *s'ils* (ses enfants) *persévèrent* ou : *s'ils* (les deux époux) *persévèrent*.

Or, la *Peschitta*, la Bible syriaque, a un texte différent qui peut, mot à mot, se lire ainsi (je prends les vv. 14 et 15) :

*et Adam ne se trompa pas ; or la femme se trompa et transgressa le commandement*  
*or (elle est) vivante par le moyen de ses enfants*  
*s'ils sont debout dans la foi,*  
*et dans l'amour,*  
*et dans la sanctification,*  
*et dans la modération (ou bon sens).*

Quelques précisions :

*Vivante* : dans la majorité des cas, les mots qui, en grec, expriment l'idée de salut, sont rendus en syriaque par des mots de la racine qui signifie *vie*. De plus cette racine évoque également, dans cette langue, Eve (comme en hébreu), mais aussi le serpent.

*Ses enfants* (à elle) rend le mot grec plus abstrait : *enfantement*.

*S'ils sont debout* : le verbe syriaque (*qwm*) exprime l'idée d'être debout, d'où découlent les sens de : se dresser, ressusciter, demeurer, s'acquitter, persévérer. Il est donc proche du sens du verbe grec (*meinôsin*) et il

est, lui aussi, au pluriel. En revanche, il est au masculin : en effet, le syriaque distingue dans la conjugaison entre le masculin et le féminin ; le sujet de ce verbe *demeurer* ne peut être *les femmes* : il est *les enfants*. Cela rend mieux compte de ce verbe qui en grec est au pluriel sans explication. Le syriaque a-t-il voulu rendre plus clair un texte difficile ou serait-il le témoin d'un texte plus ancien que celui qui nous est transmis par le grec ?

Il est difficile de répondre à cette question, et au fond elle est secondaire. Ce qu'on peut retenir, c'est que dans son expression, le syriaque ne présente pas le sort de la femme comme une malédiction et sa condition de mère comme une possibilité d'expier, ce qui est souvent l'interprétation implicite de ces versets. Nous ne sommes pas sous une sorte de condamnation où Eve nous aurait entraînés ; nous n'avons pas à imiter ce benêt d'Adam qui dit à Dieu : c'est la faute de la femme que tu as mise à mes côtés (Gn 3,12). Ce que dit le texte syriaque, c'est que nous n'avons pas à rejeter sur Eve les causes de notre malédiction, mais que nous, ses enfants, l'Eglise, nous sommes responsables par notre comportement du salut d'Eve. C'est dans ce sens-là que s'exprime ici la solidarité entre Eve et nous.

Nous avons sans doute là l'ébauche de toute une réflexion sur Marie et Eve qu'on trouve dans les premiers écrits chrétiens (Irénée de Lyon, par exemple). Mais ceci est une autre histoire.

**Alain-Georges Martin**  
**Professeur de Nouveau Testament**  
**Aix-en-Provence**

**Avez-vous pensé à renouveler votre  
abonnement pour 1993 ?  
Merci de le faire tout de suite pour  
nous éviter des frais de rappel...**

*Voir page 3 de couverture*

## ***Chronique de livres***

par Jean-Joseph Hugé

### **Emanuela Trevisan-Semi : *Les Caraïtes. Un autre judaïsme.***

Ed. Albin Michel, Coll. *Présences du Judaïsme* n° 10, Paris 1992, 152 p.

A côté du judaïsme rabbinique, dont l'essor remonte à la fondation de l'Académie de Jabné après la destruction du Temple de Jérusalem en 70, il existe d'autres courants issus du judaïsme vétérotestamentaire : ceux des Sadducéens, des Samaritains, des Esséniens de Qumran, et le dernier en date, celui des Caraïtes. Ces mouvements religieux juifs se caractérisent par un attachement exclusif à la Loi écrite, Torah de Moïse ou Pentateuque, et, par le rejet de la tradition orale de la Mishna et de la Guemara réunies dans le Talmud.

Un livre de vulgarisation intéressant pour connaître ce mouvement dissident ses origines, ses figures illustres, son évolution au XX<sup>e</sup> s., ses aspects socio-religieux mais qui présente quelques difficultés pour les néophytes en raison de l'absence d'un glossaire traduisant et expliquant les nombreux termes hébraïques usités dans l'ouvrage.

### **Joseph Tolédano : *Les Sépharades***

Ed. Brépols, coll. *Fils d'Abraham*, Turnhout, 1992, 200 p. + photos,

Journaliste et écrivain juif né à Meknès (Maroc) et descendant d'une illustre famille tolédane expulsée d'Espagne en 1492, Joseph Tolédano était tout désigné pour nous parler de l'histoire, des traditions religieuses et de la culture de ces juifs ibériques nommés sépharades.

Dans un précédent ouvrage de la même collection, l'auteur retraçait le parcours d'une partie importante de ces expulsés installés en Afrique du Nord : « Les Juifs maghrébins. » (Voir recension dans *Hokhma* 45/1990, p. 67). Dans cette nouvelle contribution, Joseph Tolédano s'intéresse davantage au courant judéo-espagnol dispersé en Europe et dans l'Empire ottoman et, actuellement, presque totalement regroupé en Israël.

L'ouvrage se termine par une bibliographie de 9 pages, 4 pages d'annexes et 33 photographies presque toutes en couleur.

### **La Spiritualité de François d'Assise**

par les Rédacteurs d'*Evangile Aujourd'hui*, Revue de Spiritualité

Franciscaine. les Editions Franciscaines, Paris, 1991, 288 p., 22 x 15 cm.

François d'Assise a toujours fasciné bien des gens, pas seulement les théologiens et les chrétiens, et sa spiritualité comme sa charité évangélique plaisent aux protestants. Un des meilleurs biographes du frère François, en ce

début de siècle, était le pasteur et professeur Paul Sabatier. L'importance de son œuvre nous était encore rappelée par Maurice Causse dans les trois derniers numéros de 1991 de la revue montpelliéraine *Etudes Théologiques et Religieuses*.

Le collectif que nous proposons les rédacteurs de la Revue de Spiritualité Franciscaine, *Evangile Aujourd'hui* est une approche des différents aspects de la vie spirituelle de l'homme d'Assise qui, après Jésus de Nazareth, demeure une des toutes grandes figures du christianisme.

L'ouvrage compte vingt-sept contributions d'auteurs divers, tous franciscains ou capucins. Vingt-sept chapitres rassemblés en quatre sections majeures :

— « François devant Dieu », Père, Fils et Esprit et pour qui l'essentiel est de suivre Jésus, être son ombre.

— « François dans l'Eglise », humble fils de l'Eglise, il en est aussi un réformateur qui propose le changement par une consécration sans mesure, la conversion profonde de l'âme. Il ne prêche pas l'Evangile, il le vit dans la simplicité, la joie et l'amour, de tout son être, de toute sa pensée, de toutes ses faibles forces.

— « François parmi les hommes » dont le dévouement s'accompagne du dépouillement. La pauvreté est le chemin de la fraternité. Devant la souffrance, il réaffirme la compassion de Dieu en la vivant, corps fragile, de toutes les fibres de son être, tissant partout des liens de paix et d'amitié.

— « François face au monde créé », devant cette nature belle et généreuse, admire et s'incline. Tout vient de Dieu et doit nous inspirer le respect et la reconnaissance. Il chante donc les louanges de Dieu et de sa création avec une joie indicible, si puérile et profonde, qu'elle lui donne de toucher l'Eternité dans la célébration de la mort du Seigneur et jusque dans sa propre mort.

Bien sûr, il y a le François de l'Histoire, un homme simple, volontairement pauvre, infiniment bon, un être de chair et de sang, une passion de vie et une vie de passion, un homme du commun et si peu ordinaire, qui force l'admiration par sa simplicité et sa bonté.

Puis il y a le saint auréolé avec les fioritures des siècles et des dévotions, le saint des chapelles et des églises, le saint des bondieuseries, de la superstition et de toutes les commodités.

Par bonheur, ce n'est pas cela qui nourrit la réflexion des intervenants dont les apports, d'inégale valeur, sont tous empreints des écrits et des biographies primitives de François d'Assise.

La théologie de ce grand mystique du XIII<sup>e</sup> siècle n'est pas exempte de faiblesses, à nous d'en faire le tri et s'il est vrai que c'est à lui que revient la paternité de l'adoration du Saint-Sacrement et la Crèche de Noël, cela ne devrait pas nous empêcher d'admirer et d'imiter cet homme de prière qui devint tout entier prière, amour, compassion, joie et paix.

Un *Sommaire chronologique* de la vie de François d'Assise en tête de l'ouvrage et six pages d'une bibliographie toute récente en fin de volume accompagnent utilement cette collection d'articles.

**Christian Bobin : *Le Très-Bas***

Ed. Gallimard, Coll. *L'un et l'autre*, Paris, 1992, 133p.

« D'ailleurs il n'y a pas de saints. Il n'y a que de la sainteté.  
La sainteté c'est la joie. elle est le fond de tout. » C.B. p. 24.

Entre le fatras des légendes discursives et l'intellectualisme de la recherche scientifique dont nous sommes si souvent gavés, Christian Bobin nous propose une lecture philosophique et psychologique de la vie de François d'Assise. Parcours imaginaire, sans doute, mais animé d'une telle vraisemblance qu'il rend à cet homme du XIII<sup>e</sup> siècle un visage humain proche de celui de Jésus et de chacun de nous.

Ni un roman ni un nouveau mythe, mais une approche intuitive et poétique.

François d'Assise découvre en Dieu, – que l'on nomme habituellement le Seigneur, le Tout-Puissant, le Très-Haut –, un être proche, serviteur, à la mesure du plus petit des hommes : le Très-Bas. C'est de celui-ci qu'il se fait le disciple et le héraut.