

SERIE HOKHMA COMPLÈTE

Pour mieux connaître notre revue,

Achetez la série, plus de 3700 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 en photocopies, puisque épuisés) au prix de 190 FS, 600 FF, 4300 FB et 630 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, services de presse, 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 Equilles ☎ (16) 42 92 33 61

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

Dépôt légal : 2^e trimestre 1993. N° d'impression 93286.

ISSN 0379 - 7465

LES RELATIONS ENTRE LES DEUX NATURES DU CHRIST

Luthériens et Réformés sur la communication des idiomes

**Par Sylvain TRIQUENEAUX, étudiant à la Faculté Libre de
Théologie Réformée d'Aix-en-Provence***

D'aucuns se demanderont quel intérêt il y a à se préoccuper d'un tel sujet dans une période où les débats (?) théologiques sont ailleurs, les domaines pastoral et éthique reléguant au second plan le domaine dogmatique. Il nous semble, au contraire, qu'un tel sujet n'est pas sans pertinence. Se plonger dans les joutes christologiques c'est, sans aucun doute, réfléchir sur les relations entre le divin et l'humain, entre le Créateur et la créature, en ces temps où l'homme est devenu un dieu pour l'homme. C'est aussi, peut-être, l'occasion de reconsidérer sa propre conception de la Cène. Mais c'est avant tout, et sur-tout, se rapprocher de Celui à qui nous devons tout et qui est le « sujet » – objet convient mieux mais on voit ce que cela peut avoir d'ambigu – de notre foi : Jésus-Christ, Dieu incarné pour nous sauver. L'article qui suit ne prétend pas apporter d'éléments originaux, mais bien plutôt présenter les deux positions, luthérienne et réformée, touchant aux rapports des deux natures dans la personne de Jésus-Christ.

* Cet article était à l'origine un devoir académique effectué en cours de licence. Il a été remanié pour les besoins de la publication.

INTRODUCTION : LA CONFESSION CHRISTOLOGIQUE EST UN DON DE DIEU

« Mais vous, qui dites-vous que je suis ? Simon Pierre répondit : Tu es le Christ, le Fils de Dieu vivant. Jésus reprit la parole et lui dit : Tu es heureux, Simon, fils de Jonas ; car ce ne sont pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux » (Mt 16,15-17). Une confession christologique est toujours l'objet d'une révélation de Dieu, c'est un don qu'il nous fait (Mt 11,27 ; 1 Jn 5,1). Pour cette raison la confession de l'Eglise quant à Jésus-Christ ne sera jamais une connaissance dont l'Eglise pourra s'enorgueillir. Le Concile de Chalcédoine (451) n'échappe pas à cette règle quand il confesse « un seul et même Christ, le Fils, le Seigneur, l'Unique, révélé en deux natures sans confusion, sans transformation, sans division, sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, mais la propriété de chaque nature étant plutôt sauvegardée et concourant dans une seule personne et une seule hypostase ». Une telle déclaration ne fut jamais égalée au cours de l'histoire de l'Eglise, mais à la Réforme, une controverse surgit à propos de la nature de cette union hypostatique.

La Réforme et la communication des idiomes

L'opposition entre la conception alexandrine et la conception antiochienne, qui avait animé les joutes patristiques en matière de christologie, se ranima à l'occasion de la controverse sur la Cène (1527-1528) qui séparait Luther des autres Réformateurs. Cependant, au temps de la Réforme, à la différence des discussions du V^e siècle, discussions qui avaient conduit au brillant énoncé de Chalcédoine, l'unité de personne dans le Christ était présumée comme un résultat acquis par l'Eglise ancienne, résultat reconnu fidèle à l'enseignement biblique. Les débats allaient porter sur les conséquences de cette union et les rapports entre les deux natures dans la personne alors que, jusqu'au V^e siècle, ils avaient porté sur ce qui constituait l'unité dans le Christ. Le litige se cristallisera sur ce qu'on appelle la « communication des idiomes ». On entend par là « l'attribution à l'humanité du Christ de certaines propriétés de sa nature divine et, inversement, l'attribution de propriétés de sa nature humaine à sa nature divine. »¹ Il faut s'empresse d'ajouter qu'à la Réforme, cette doctrine sera comprise différemment par Luther, Calvin et Zwingli. Pour le

¹ F. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Genève, Labor et Fides, *Histoire et société* n° 9, 1985, 2^e édition, p. 166. Le terme « idiome » est calqué sur le mot grec idioma qui signifie « propriété ».

Réformateur de Zurich ce n'est qu'une métaphore, une figure de style et c'est même une manière inadéquate de parler. Par conséquent l'idée même d'une communication des idiomes est inconcevable. Le Réformateur de Genève, quant à lui, la considère aussi comme une « forme de parler ». Mais il ajoute : « Ce qui a été fait en sa nature humaine est improprement appliqué à la divinité, bien que ce ne soit pas sans raison. »² Il la comprend, à la suite de toute une tradition de l'Eglise, comme une communication à la personne et non entre les natures. Le Réformateur de Wittenberg ira plus loin en considérant qu'il y a réellement communication des propriétés entre les natures.

Elaboration de la doctrine avant la Réforme

Pour l'Eglise ancienne les deux natures étaient clairement distinctes, tout en étant unies. Comment alors expliquer que des textes du Nouveau Testament attribuent des propriétés purement humaines au Fils de Dieu et des prérogatives divines à l'homme Jésus ? L'idée d'une communion plus étroite entre les deux natures habitant l'une dans l'autre et se communiquant réciproquement leurs propriétés semblait fournir une solution à ce problème herméneutique³. Ce furent les Grands Cappadociens⁴ qui formulèrent les premiers cette communion en parlant même de mélange. Ils maintiennent la distinction des deux natures en usant de comparaisons imagées. La divinité pénètre l'humanité de Jésus comme le feu fait rougir un morceau de fer et l'humanité se dissout dans la divinité comme une goutte de vinaigre dans l'océan⁵. A partir de là deux conceptions différentes vont s'affronter. La christologie alexandrine envisage la communication des idiomes comme une pénétration⁶ des

² J. Calvin, *Institution de la religion Chrétienne* (IC), Aix-en-Provence/Seine-la-Vallée, Kerygma-Farel, 1978, II, XIV, 2 p. 239.

³ M. Lienhard, *Luther témoin de Jésus-Christ*, Paris, Cerf, *Cogitatio fidei* n° 73, 1973, p. 346.

⁴ On nomme Grands Cappadociens trois théologiens de la province de Cappadoce de la seconde moitié du IV^e siècle : Basile de Césarée (env. 329-379), Grégoire de Nysse (330-env. 395) et Grégoire de Nazianze (330-389).

⁵ Ces images seront utilisées par des adversaires de la christologie alexandrine : Apollinaire de Laodicée et Théodoret de Cyr, représentant de la christologie antiochienne (cités par W. Pannenberg, *Esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, *Cogitatio fidei* n° 62, 1971, p. 379 note 39).

⁶ « Grégoire de Nazianze parlera d'une interpénétration, d'une circumincession (*perichorèsis*), mais c'est surtout Jean Damascène qui développera cette conception » (Lienhard, *op. cit.*, p. 346). Circumincession vient du latin

propriétés « dont la pente va de la nature divine à la nature humaine »⁷. Elle tombera quelquefois dans le docétisme⁸. Pour la christologie antiochienne, en revanche, la communication des idiomes est comprise comme la communication des propriétés tant divines qu'humaines à la personne. Aucun échange entre les deux natures n'est envisagé. Nier cet échange c'est ébranler l'unité réelle du Dieu-homme et tendre vers le nestorianisme⁹. Mais l'affirmer c'est risquer de tomber dans le monophysisme¹⁰. C'est à ce dilemme que la théologie médiévale tentera d'apporter une solution.

Ainsi Thomas d'Aquin, reprenant Léonce de Byzance, pour qui la communication des idiomes est essentiellement une règle de langage, parlera de ce dogme comme d'une façon de s'exprimer. De plus elle concerne la personne unique de Jésus-Christ et non les deux natures. Thomas use d'une image pour expliciter cela : dire que l'Ethiopien est blanc paraît insensé lorsqu'il s'agit d'une proposition générale, mais prend un sens lorsqu'on entend par là : « Il est blanc quant à ses dents. »¹¹ Calvin suivra Thomas et la haute scolastique sur ce point tandis que Luther héritera des vues alexandrines avec les dangers y afférents. De là résidera une importante différence entre Luther et les Luthériens, d'une part, et Calvin et les Réformés, d'autre part, sur les effets de l'union hypostatique.

circumincessio ou *circuminsessio* correspondant au grec *perichôrêsis*, qui a donné péricorêse. Ce terme désigne la présence mutuelle des trois personnes divines l'une en l'autre (cf. Jn 10,38). C'est par extension qu'on appela également ainsi l'immanence de la divinité du Christ dans son humanité.

⁷ Pannenberg, *op. cit.*, p. 379.

⁸ Nom qui vient du grec *dokein* (« sembler », « paraître ») et qui désigne un courant hérétique selon lequel Jésus-Christ n'était pas un homme véritable, mais n'en avait que l'apparence. Cette vision mine sérieusement non seulement l'incarnation, mais aussi l'expiation et la résurrection.

⁹ Enseignement hérétique que l'on doit à Nestorius, mort en 451, qui considérait deux personnes dans le Christ : une humaine et une divine. Cet enseignement fut condamné par le concile d'Ephèse en 431.

¹⁰ Ce courant prétend protéger l'enseignement de l'unité de la personne du Christ en affirmant que, dans l'incarnation, il n'y a eu qu'une seule (*monos*) nature (*physis*) et non deux. L'accent est mis sur la nature divine au détriment de la nature humaine de Jésus-Christ. Ce mouvement est né en réaction aux déclarations du concile de Chalcedoine (451). Il eut comme précurseur Eutychès (env. 378-454) qui, après le concile d'Ephèse, persista à refuser les deux natures dans la personne du Christ.

¹¹ Cité par M. Lienhard, *op. cit.*, p. 347.

La conception luthérienne et le monophysisme

Pour la doctrine luthérienne les propriétés d'une nature sont attribuées à l'autre sur la base d'un transfert réel. Selon elle, l'unité de la personne ne peut être sauvegardée qu'à ce prix : « L'union hypostatique ne peut ni exister ni être conçue sans une communion réelle des natures. »¹² Les Luthériens se défendent de l'accusation de monophysisme¹³ car pour eux il s'agit d'un mélange, terme déjà employé dans l'Eglise ancienne, mais pas d'une confusion : *mixtio* mais pas *confusio*¹⁴. Le monophysisme est d'ailleurs condamné dans la *Formule de Concorde*¹⁵. Il est cependant intéressant de noter que Luther n'a pas bien saisi la pensée d'Eutychès. Celui-ci, condamné à Chalcédoine, s'opposait à Nestorius en accentuant à tel point l'unité du Christ que sa divinité absorbait son humanité. Luther lui reproche, souligne Lienhard¹⁶, ce qu'on pouvait difficilement lui reprocher, à savoir de ne pas avoir lié suffisamment l'humanité à la divinité, puisqu'il refusait, selon l'interprétation de Luther, d'appliquer les « idiomes » de la divinité à l'humanité. En réalité Eutychès le faisait trop, si bien que l'humanité disparaissait. Lienhard¹⁷ ajoute que « d'ailleurs Luther se sent mal à l'aise en face d'Eutychès. Il a le sentiment de ne pas bien le comprendre. » De plus il n'a pas tellement d'estime, semble-t-il, pour le concile de Chalcédoine : « Que faudrait-il faire, si ce Concile était perdu ? La foi Chrétienne ne s'effondrerait pas pour autant, puisqu'il a été perdu bien plus et bien plus utile que ce Concile. »¹⁸

Avant même Eutychès on trouve chez Apollinaire, qui nie l'intégrité de la nature humaine assumée par le Verbe – l'âme humaine

¹² *Formule de Concorde* dans A. Birmelé & M. Lienhard Ed., *La foi des Eglises luthériennes. Confessions et catéchismes*, Paris/Genève, Cerf-Labor et fides, 1991, VIII, 1068, pp. 510-511. On notera l'ambiguïté du terme « communion » employé ici.

¹³ *Formule de Concorde* dans *op. cit.*, VIII, 1079, p. 516.

¹⁴ *Formule de Concorde* dans *op. cit.*, VIII, 1067, p. 510.

¹⁵ « Nous rejetons et nous condamnons unanimement, de bouche et de cœur [l'erreur qui consiste] à croire et à enseigner que, du fait de l'union hypostatique, la nature humaine se confond avec la nature divine ou se change en celle-ci. », *op. cit.*, 1087, p. 520. Eutychès est mentionné dans l'*Epitomé* de la *Formule de Concorde* (*op. cit.*, 915, p. 438).

¹⁶ *Op. cit.*, p. 324.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 325.

¹⁸ A sa décharge, rappelons qu'il se plaint particulièrement du manque d'information sur le sujet traité à ce concile, affirmant que ses sources lui font défaut. (M. Lienhard, *op. cit.*, p. 323).

étant occupée par le *Logos* – comme chez les penseurs d’Alexandrie, une exploitation de la communication des idiomes telle qu’on la retrouve chez Luther. « La chair du Seigneur, bien qu’elle reste chair même dans l’union, sa nature n’étant ni changée ni détruite, participe aux noms et propriétés du Verbe ; et le Verbe, bien qu’il demeure Verbe et Dieu, dans l’incarnation participe aux noms et propriétés de la chair. »¹⁹

L’influence du débat eucharistique

Jusqu’en 1517, Luther ne fait que reprendre la christologie traditionnelle. Il maintient l’union et la distinction des deux natures²⁰, tout en insistant sur le « *vere homo* » (vrai homme) de la déclaration de Chalcédoine. Le Christ est véritablement devenu homme comme nous. Comme le fait remarquer Congar²¹, c’est de sa rencontre avec Zwingli que l’on peut tirer les formules christologiques les plus nettes chez Luther. En effet, la controverse sur la Cène (1523-1528), qui l’opposera au Réformateur zurichois, marquera un tournant majeur. Elle révélera sa véritable pensée sur les relations entre les natures de la personne du Christ²². Le Réformateur allemand va utiliser l’image du fer rougi par le feu, image chère aux Cappadociens, et que la *Formule de Concorde*²³ reprend pour tenter d’expliquer que les propriétés divines sont communiquées à la nature humaine du Christ sans que l’essence ni les propriétés de chaque nature soient changées. A partir de cette controverse

¹⁹ Cité par J. N. D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l’Eglise*, Paris, Cerf, 1968, p. 305. Il ajoute : « Dans l’emploi qu’en fait Apollinaire, ce n’est pas cependant un simple échange de mots et de titres rendu possible par le fait qu’une seule Personne est le sujet en cause. Comme le révèle le fait que la chair peut être adorée, cela implique un échange réel d’attributs. »

²⁰ Il écrira par exemple : « Ainsi le Fils de Dieu, étant mortel et immortel dans la même personne, a, certes, été offert en sacrifice, mais seule sa chair, c’est-à-dire son humanité, a été tuée. » (cité par M. Lienhard, *op. cit.*, p. 79 note 148).

²¹ Cité par Lienhard, *op. cit.*, p. 198.

²² Les avis sont partagés quant à savoir si c’est la christologie qui a influencé sa conception eucharistique ou le contraire. Sans doute les deux sont interdépendants. Torrance pense que c’est la conception de l’espace qu’a Luther qui influence les deux (T. F. Torrance, *Space, Time and Incarnation*, London, Oxford University Press, 1969, pp. 30-37).

²³ Dans *op. cit.*, 1080, pp. 516-517. On notera en outre que l’article VIII intitulé « De la personne du Christ » commence par un rappel de la controverse avec les sacramentaires. La Sainte Cène (art. VII) est d’ailleurs traitée avant la personne du Christ, ce qui en dit long sur l’influence de ce débat.

on peut discerner chez Luther un certain recul par rapport à l'insistance sur l'humanité véritable du Christ.

Pour Luther parler de l'unité de la personne ne signifie pas seulement une participation de la divinité à l'humanité mais aussi l'inverse. Il continue toutefois à bien distinguer ce qui appartient à une nature et ce qui doit être attribué à l'autre²⁴. « Quand il affirme sa préexistence, le Christ parle en tant que Dieu, quand il parle de son ignorance au sujet de l'heure du dernier jour, ou de la supériorité du Père auquel revient seul le droit de placer quelqu'un à sa droite ou à sa gauche, il parle en tant qu'homme ». « Il crée toutes choses en tant que Dieu, mais, en tant qu'homme, il ne crée rien ». « Le Christ a été présenté de deux manières dans l'Écriture, comme homme et comme Dieu. Lorsque l'Écriture indique comment il est né, comment il a tété²⁵, elle montre qu'il est un homme. En d'autres endroits elle montre qu'il est Dieu ». « Tout ce qui est dit de l'abaissement et de l'élévation du Christ, doit être attribué à l'homme, car la divinité ne peut être ni abaissée ni élevée. » Il précisera bien que la divinité ne peut ni souffrir ni mourir mais « comme la divinité et l'humanité sont une seule personne en Christ, l'Écriture attribue à la divinité tous les caractères de l'humanité, en raison même de cette union personnelle. »

Cependant, parce qu'il admet la réciprocité de la communication des propriétés entre les deux natures, on peut se demander, avec Lienhard²⁶, « s'il ne tend pas vers un certain monophysisme, c'est-à-dire vers une certaine confusion des natures. La communion est tellement soulignée que certaines expressions laissent entendre que sa pensée s'oriente dans ce sens ». Il se défendra face à l'accusation de vouloir diviniser la nature humaine, notamment en attaquant Schwenckfeld²⁷.

²⁴ Les citations qui suivent sont reprises de Lienhard, *op. cit.*, p. 173.

²⁵ On notera quelques différences avec d'autres citations (Lienhard, *op. cit.*, p. 369) : « Cet homme a créé les étoiles ; que Dieu gémit dans le berceau ; que celui qui a créé toutes choses... a tété les seins de sa mère. » Même si la théorie de la communication des idiomes permet de le dire n'est-ce pas aller un peu loin ? Ne faudrait-il pas s'en tenir aux expressions bibliques dans ce domaine ? Il ne faut pas oublier que le symbole de Chalcédoine, s'il proclame Marie « mère de Dieu » (*theotokos*), ajoute que c'est « selon l'humanité ».

²⁶ *Op. cit.*, p. 357, où il continue : « Dans un sermon sur Col 1,18-20 de 1537, le Réformateur dit : « On parle de « *communicatio idiomatum* » lorsqu'on unit et mélange les propriétés des natures en Christ, de même qu'on unit et mélange les natures, Dieu et l'homme, en une personne. » Souvent il remplace le terme « *communicatio* » par des expressions telles que « communion », « mélanger », « confondre », « partager », etc. »

²⁷ Celui-ci ne fait que prolonger logiquement la pensée de Luther sur l'ubiquité du Christ. Selon lui, « en sa nature humaine glorifiée, le Christ n'était plus une

L'ubiquité, attribut nécessaire pour Luther

Le point en particulier sur lequel portera la critique à l'adresse de Luther (et de la doctrine luthérienne) de son vivant même est l'attribution de l'ubiquité au corps du Christ, de par son union avec la nature divine. Cet attribut est essentiel à Luther pour deux raisons. D'une part, selon lui, « depuis l'incarnation nous n'avons plus à rencontrer Dieu en dehors de Jésus-Christ. L'action de Dieu s'exerce en fonction de l'homme Jésus. Celui-ci participe à l'action du Père et l'éclaire. Là où est Dieu, là se trouve aussi l'homme Jésus. L'ubiquité vise ainsi le cœur même d'une théologie de la révélation »²⁸. D'autre part, on le sait, la justification par grâce au moyen de la foi est au cœur de la théologie de Luther. Or, cette justification n'est possible que parce que Jésus-Christ s'est offert dans son humanité en sacrifice au Père. Il faut donc que l'humanité du Christ soit présente dans le sacrement de la Cène. La communication de l'omniprésence, attribut divin, à la nature humaine du Christ rend possible cette présence. Comment alors échapper au docétisme ? La communication des idiomes a ainsi fourni un fondement théologique à sa conception de l'omniprésence de l'homme Jésus. Il doit probablement cette doctrine de l'ubiquité à son professeur, Bartholomé Arnoldi von Usingen (env. 1464-1532), et, par lui, à Gabriel Biel (env. 1420-1495). Mais chez le nominaliste Biel celle-ci est postulée sur la base des possibilités infinies de la liberté de Dieu. « A l'arrière-plan on retrouve l'idée d'un *Deus ex lex*, un Dieu au delà de la Loi, qui n'est pas lié même à sa propre œuvre et donc tout à fait capable de créer un corps illimité. »²⁹

créature, l'unité entre la divinité et l'humanité étant telle que la première avait en quelque sorte absorbé ou radicalement transformé la seconde » (Lienhard, *op. cit.*, p. 343).

²⁸ Lienhard, *op. cit.*, p. 238.

²⁹ O. Weber, *Foundations of Dogmatics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983, vol. 2, p. 130 note 112. On notera aussi l'influence d'Occam dans sa christologie jusqu'en 1517, influence dont il se détachera et à laquelle il s'opposera dans ses *Disputations* de 1539-1540. Cependant il maintiendra une vision occamista dans sa doctrine de la Cène, tant sur l'ubiquité que sur la consubstantiation (Lienhard, *op. cit.* p. 132 note 81). L'insistance sur la divinité de l'homme Christ au point de tomber dans un certain monophysisme et l'élaboration d'un enseignement sur l'ubiquité du Christ tel qu'on les trouve chez Luther étaient préfigurés chez Gerhoh et Arno de Reichenberg, deux théologiens allemands du XII^e siècle (Lienhard, *op. cit.*, p. 30).

Le genre idiomatique

Il appartiendra à l'orthodoxie luthérienne de développer d'une manière plus scolastique cette doctrine de la communication des idiomes telle qu'elle apparaît chez Luther. Elle la subdivise en trois genres. Le premier est le genre idiomatique (*genus idiomaticum*) qui veut que les attributs propres à la nature humaine ou divine du Christ soient conférés à la personne. Ce qui est vrai de chaque nature est vrai de la personne. La théologie réformée, qui est d'accord avec ce genre, distingue trois types³⁰ de passages dans le Nouveau Testament.

D'abord il y a les passages, les plus nombreux, où ce qui est dit de Jésus-Christ est vrai seulement en vertu de tout ce qui appartient à sa Personne divino-humaine. On trouve dans cette catégorie les passages où il porte des titres tels que Rédempteur, Seigneur, Roi, Prophète, Prêtre, Berger, etc. Ces choses sont vraies en tant qu'il est le Dieu-homme. De même quand il est dit s'être humilié, s'être donné pour nous (Ep 1,22 ; 4,15 ; 5,23 ; Col 1,18), être le chef de l'Eglise (Ga 1,4 ; Tt 2,14 ; 1 Tm 2,6), notre vie, notre sagesse, justice, sanctification (1 Co 1,30) ; quand il est dit être élevé au dessus de toutes principautés et puissances (Ph 2,9 ; 1 Tm 3,16 ; He 7,26 ; Ep 1,21 ; 1 Pi 3,22), qu'il est assis à la droite de Dieu (Rm 8,34 ; Ep 1,20 ; Col 3,1 ; He 1,3 ; 8,1 ; 10,12 ; 12,2) et qu'il viendra pour juger le monde (2 Tm 4,1 ; Rm 2,16).

Puis il y a les passages où la personne est le sujet mais ce qui en est dit n'est vrai qu'en vertu de sa nature divine, du Logos (Jn 8,58 ; 17,5 ; He 1,10).

Enfin il y a les passages où la personne est le sujet mais ce qui en est dit n'est vrai qu'en vertu de sa nature humaine (Jn 11,35 ; 19,28 ; Mt 26,38 ; Lc 19,41). Y sont inclus tous les passages où il nous est dit qu'il mangeait, dormait, marchait, qu'on le voyait et le touchait. On peut subdiviser ce dernier type de passage en deux classes : celle où la personne est désignée par un titre divin et dont les actes ou qualités attribués sont humains (Ac 20,28³¹ ; Col 1,13-14 ; 1 Co 2,8 ; 1 Jn 1,7 ; Mc 13,32 ; Lc 1,43

³⁰ Hodge en relève quatre. Le quatrième est en fait une subdivision du premier. Il s'agit des passages où la personne porte un titre divin – mais ce qui est dit n'est pas vrai de la nature divine en elle-même mais seulement du Dieu-homme. Il classe dans cette catégorie 1 Co 15,28 ; Jn 14,28, 5,26. Hodge cite He 1,2-3 comme regroupant les quatre types. (*Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, Vol. II, pp. 393-394).

³¹ Calvin commente ainsi ce passage : « Parce que les natures sont distinctes en Christ, l'Écriture relate quelquefois à part ce qui est propre à chacune d'elles. Mais quand elle nous propose Dieu manifesté en chair, elle ne sépare point sa nature

pour Marie mère du Seigneur) et celle où des qualités et des actions divines sont attribuées à la personne décrite par des titres humains (Jn 3,13 ; 6,62 ; Rm 9,5).

Le genre apotélesmatique

Le second genre, sur lequel s'accordent aussi les théologiens réformés³², est le genre apotélesmatique (*genus apotelesmaticum*³³). Selon ce genre dans tous les actes³⁴ de l'œuvre rédemptrice du Christ, « la personne n'agit pas dans, avec, par ou selon une seule nature, mais dans, avec, selon et par les deux natures, ou, comme le dit le concile de Chalcédoine, chacune des deux natures opère, conjointement avec l'autre, ce qui lui est propre »³⁵. Ce genre apparaît comme central dans la pensée de Calvin³⁶ dans la mesure où le concept pivot de sa christologie est celui de Médiateur. Il est d'ailleurs important, comme le souligne Mueller, quand « on considère que le Christ ne pouvait accomplir son œuvre rédemptrice que parce qu'en Lui, la nature divine et la nature humaine étaient unies »³⁷. Ce genre signifie que la cause efficiente de l'œuvre rédemptrice est le sujet personnel indivisible en Christ, que cette dernière est effectuée par la coopération des deux natures, que chaque nature travaille selon sa propre efficacité (*energeia*) et que le résultat forme une

humaine de la Divinité. Toutefois parce que les deux natures sont tellement unies en Christ, qu'elles constituent une personne, ce qui convient vraiment à l'une, est quelquefois improprement transféré à l'autre. Comme en ce passage S. Paul attribue sang à Dieu : parce Jésus-Christ homme, qui a répandu son sang pour nous, était Dieu aussi. Les anciens ont appelé cette manière de parler, communication de propriétés : d'autant que la propriété de l'une des natures est accommodée à l'autre. »

³² Malgré ce que peut écrire Mueller (*La doctrine chrétienne*, Strasbourg, Ed. « Le Luthérien », 1987, p. 333).

³³ Adjectif qui vient de *apotelesma* signifiant « résultat final » (de l'œuvre rédemptrice accomplie par Jésus-Christ).

³⁴ Terme utilisé par Gerhard, théologien luthérien (cité par Mueller, *op. cit.*, p. 332) et par Hodge, théologien réformé (*op. cit.*, p. 394). On parle aussi d'opérations (L. Berkhof, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1988, 4^e édition, p. 324) ou d'actions (H. Bavinck cité par G. C. Berkouwer, *The Person of Christ*, Grand Rapids, Eerdmans, 1954, p. 293).

³⁵ *Formule de Concorde* dans *op. cit.*, 1075, p. 514.

³⁶ Calvin s'intéresse au fait que dans le vrai homme Jésus le vrai Dieu agit en notre faveur tandis que ce qui préoccupe Luther c'est que Dieu vraiment nous rencontre en Christ (Weber, *op. cit.*, p. 128).

³⁷ *Op. cit.* p. 332.

unité indissoluble parce que c'est l'œuvre d'une seule personne³⁸. On rapporte à ce genre des passages comme 1 Co 15,3 ; Ga 1,4 ; Ep 5,2. On retrouve dans cette classe les passages ayant trait à son triple office de prêtre, roi et prophète.

Le genre majestatique

Le troisième genre est celui qui constitue, selon la formule de Blocher³⁹, « l'exclusivité luthérienne » : il s'agit du genre majestatique (*genus majestaticum*). On peut le définir comme « celui selon lequel le Fils de Dieu, de par l'union personnelle, communicque réellement et pleinement à la nature humaine dont il s'est revêtu, les propriétés de la nature divine, de sorte qu'il y a dès lors possession, utilisation et désignation en commun »⁴⁰. Dans cette compénétration des natures, la nature divine étant supérieure fait participer la nature humaine à ses propriétés mais ne participe pas en retour aux imperfections de cette nature. En effet l'orthodoxie luthérienne rejette le genre tapeinotique (*genus tapeinoticon*) selon lequel les propriétés de la nature humaine sont attribuées à la nature divine. Ce concept constitue à ses yeux une limitation de la nature divine. En cela elle n'est pas fidèle à Luther lui-même qui envisage une participation « *in concreto* »⁴¹, c'est-à-dire en Jésus-Christ, de la nature divine à la faiblesse humaine⁴². Il est vrai que la *Formule de Concorde*, en

³⁸ Berkhof, *op. cit.*, p. 324.

³⁹ *Christologie*, Vaux-sur-Seine, Faculté Libre de Théologie Evangélique, Fac Etude, 1986, p. 123.

⁴⁰ Mueller, *op. cit.*, p. 323.

⁴¹ On oppose à cela une réflexion « *in abstracto* » qui consiste à envisager la divinité en tant que telle, de façon abstraite tandis que le « *in concreto* » renvoie à une réflexion à partir du Fils incarné. *In abstracto* il faut dire, selon Luther, que Dieu ne souffre pas (cf citations de Luther dans Lienhard, *op. cit.*, p. 350 note 110). La théologie réformée ne considère pas non plus la nature divine d'une manière absolue et en elle-même mais dans la personne du Fils de Dieu. Et comme le signale Berkhof (*op. cit.*, p. 323) : « Il vaut mieux dire que la personne du Fils de Dieu s'est incarnée que de dire que la nature divine a assumé la chair humaine. L'incarnation est un acte personnel. »

⁴² « Certes la souffrance, la mort sont des propriétés étrangères, que d'habitude on ne peut pas attribuer à la nature divine, seulement à la nature humaine [...]. Ce qui advient et arrive à cette personne, le Christ, cela advient et arrive aussi à ce Dieu et à cet homme. De là vient que les deux natures en Christ se communiquent l'une à l'autre leurs idiomes et leurs propriétés [...]. Ainsi, naître, souffrir, mourir, etc sont des idiomes, des propriétés de la nature humaine, auxquelles la nature divine a part, elle aussi, dans cette personne qui s'appelle le Christ [...]. Il faut donc croire avec

accord avec des affirmations occamistes, rétablit le « *in abstracto* » qui avait été rejeté par la haute scolastique, comme le fait remarquer à juste titre Weber⁴³.

Mais le sens unique de communication n'est pas la seule restriction que va opérer l'orthodoxie luthérienne. Elle va distinguer entre les attributs opérants et les attributs latents. Les attributs opérants sont les attributs de la majesté divine, savoir l'omniscience, l'omnipotence et l'omniprésence ; tandis que les attributs latents sont l'infinité, l'éternité et l'immensité. Seuls les attributs opérants sont transférés à la nature humaine. Cependant même les attributs latents ne sont pas tout à fait exclus de l'activité divino-humaine du Christ : « ils s'exercent *ad extra* par l'intermédiaire des attributs opérants »⁴⁴.

Les attributs opérants

En ce qui concerne la connaissance de Jésus-Christ la doctrine luthérienne distingue, comme la doctrine réformée⁴⁵, deux connaissances, l'une divine et infinie et l'autre celle que la nature humaine possède par essence. Mais, à la différence de la doctrine réformée, la doctrine luthérienne considère que la connaissance divine est communiquée à la nature humaine, sur la base de Col 2,3. L'ignorance de Jésus (Mc 13,32) s'explique par le fait que le Christ incarné, dans son état d'humiliation, s'abstenait du plein usage des attributs communiqués lorsque la chose n'était pas nécessaire à l'œuvre rédemptrice.

Pour la dogmatique luthérienne l'Écriture enseigne que le Christ, selon sa nature humaine, a reçu l'omnipotence divine (Dn 7,13-14 ; Mt 16,27 ; 28,18 ; He 2,8 ; Jn 5,26-27 ; Lc 22,69 ; Col 2,9). C'est ce pouvoir tout-puissant qui lui permettait d'accomplir miracles et guérisons. Mais le Christ, dans son état d'abaissement, possédait aussi un pouvoir fini et limité. Avant de passer au troisième attribut opérant, il est intéressant de noter que Luther ne prône pas la toute-puissance de l'humanité du Christ.

certitude que tout ce qui revient et advient en propre à la nature humaine en Christ, cela est communiqué, approprié et donné aussi à la nature divine. » *Propos de Table* cité par Lienhard dans *Au cœur de la foi de Luther : Jésus-Christ*, Paris, Desclée, *Jésus et Jésus-Christ* n° 48, 1991, p. 176.

⁴³ *Op. cit.*, p. 127. Il ajoute que c'est ce qui lui attirera l'opposition non seulement des Réformés et de l'école de Mélanchthon mais aussi du luthéranisme strict.

⁴⁴ Mueller, *op. cit.*, p. 332.

⁴⁵ « Christ dans sa nature humaine a une connaissance limitée et dans sa nature divine une connaissance infinie » (R. L. Dabney, *Systematic Theology*, Edinburgh, The Banner of Truth Trust, 1985, p. 467).

Il écrit ceci : « L'humanité du Christ, comme celle de tout autre homme saint et véritable, n'a pas toujours pensé, dit, voulu, remarqué toutes choses, comme certains font de lui un homme tout-puissant, mélangeant et confondant inconsidérément les deux natures et leur œuvre. »⁴⁶

La propriété la plus discutée est sans aucun doute l'omniprésence. Les Luthériens se basent sur des textes comme Mt 28,18-20, Ep 1,20-23 ; 4,10 ou Jn 1,14 et Col 2,9 qui enseigneraient que partout où le *Logos* est présent, depuis l'incarnation, il l'est en tant que Fils de Dieu incarné : ni le *Logos* hors de la chair ni la chair hors du *Logos*. Luther, reprenant une triple distinction introduite par la scolastique et employée par Occam, distingue trois genres de présences qu'il attribue à la nature humaine du Christ : le mode local, circonscrit (Jn 4,4) ; le mode illocal, définitif – c'est le cas des anges et du Christ ressuscité (Jn 20,19) – et enfin le mode surnaturel, seul divin (Ep 1,23 ; 4,10). L'omniprésence de la nature humaine relève de ce troisième mode. Ces trois attributs ne sont pleinement révélés, épanouis que dans l'état d'exaltation. Dans l'état d'humiliation, ils étaient présents mais soit exercés en secret soit retenus volontairement.

Un fondement scripturaire fragile

Après avoir présenté la doctrine luthérienne il nous faut à présent l'interpeller et la critiquer⁴⁷. Il ne suffit pas de qualifier cette doctrine, comme Dabney le fait, « d'absurde et impossible »⁴⁸. Le manque de cohérence dans l'approche de l'Écriture pour justifier la vision luthérienne de la communication des idiomes constitue la première critique que l'on peut adresser à l'encontre de cette doctrine. En effet, si on doit déduire de Jn 3,13 que la nature humaine de Christ a reçu l'omniprésence, il faut alors déduire de 1 Co 2,8 que la capacité à souffrir a été communiquée à la nature divine. Ce que l'orthodoxie luthérienne n'accepte pas. Sur ce point Luther

⁴⁶ Cité par Lienhard, *Luther...*, p. 170.

⁴⁷ Lienhard fait la critique de Luther en utilisant Luther (par exemple dans *Luther...*, pp. 174, 239, 247 et 359). Nous n'avons pas adopté la même démarche. D'abord parce que nous ne connaissons pas suffisamment les écrits du Réformateur. Ensuite, la confrontation avec la pensée réformée nous paraissait plus fructueuse, notamment parce qu'elle offre une alternative que nous présentons dans cet article. Enfin, de nombreux lecteurs francophones ne connaissent pas ou, ne lisant pas l'anglais, n'ont pas accès aux grands théologiens réformés que sont, entre autres, C. Hodge (1797-1878), L. Berkhof (1873-1957) et G. C. Berkouwer, né en 1903.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 469.

est conséquent à la différence de ceux qui le suivront. De même, Mt 28,18 ne prouve pas plus que sa nature humaine est toute puissante que Jn 8,58 ne prouve que son humanité est éternelle. D'autant que l'éternité est un attribut latent (ou quiescent) et, par conséquent, non communiqué.

La séparation entre la nature et les attributs

En second lieu on est en droit de se demander comment les attributs d'une nature peuvent se transmettre alors que les natures elles-mêmes demeurent distinctes. Si l'on retire les attributs la nature disparaît. C'est en effet une impossibilité physique que les attributs soient séparés des substances dont ils sont la manifestation. Hodge fait remarquer que « les propriétés ou les attributs d'une substance constituent son essence, de sorte que si elles sont enlevées ou si d'autres d'une nature différente leur sont ajoutés, la substance elle-même est changée [...]. Si des attributs divins sont conférés à l'homme il cesse d'être un homme, et si des attributs humains sont transférés à Dieu, il cesse d'être Dieu. »⁴⁹ L'argument nous semble fort car il renvoie à la doctrine eucharistique luthérienne qui est en partie à l'origine de la communication des idiomes chez Luther. Il s'agit d'une objection soulevée par les Luthériens à la doctrine catholique romaine de la transsubstantiation en ce qu'elle suppose qu'existent toujours les accidents du pain et du vin alors que leur substance n'existe plus. De la même façon, selon la doctrine luthérienne, les attributs de la nature ou de l'essence divine sont transférés à une autre essence. Si un tel transfert n'a pas lieu alors la nature humaine du Christ n'est pas plus omnisciente ou toute-puissante que celui qui opère un miracle n'est omnipotent. Si la nature divine exerce seulement son omnipotence en lien avec l'activité de l'humanité, alors l'humanité n'est qu'un simple organe ou instrument de la nature divine. Or, les Luthériens n'acceptent pas cette idée. De plus l'omniprésence et l'omniscience ne sont pas des attributs dont une créature peut être fait l'organe. La connaissance est quelque chose de subjectif. Si un esprit connaît tout alors cet esprit, et non pas un autre en relation avec lui, est omniscient. Si le corps du Christ est partout présent alors c'est la substance de ce corps, et non pas l'essence de Dieu, qui est omniprésente. Il est contradictoire de dire que l'humanité de Christ reçoit des attributs infinis et demeure pourtant finie⁵⁰. Une telle communication aboutit à un mélange du divin et de l'humain et porte atteinte à l'intégrité de l'humanité du Christ.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 390.

⁵⁰ Berkhof, *op. cit.*, pp. 417-418.

L'humanité véritable de Jésus-Christ remise en cause

Ceci nous amène à la troisième critique. Le corps présent dans la Cène est le même corps que celui sacrifié pour nous sur la croix. Sur la base de l'union avec la nature divine, ce corps a don d'ubiquité. Mais un corps ainsi omniprésent est-il encore un corps humain, soumis aux lois de l'espace et du temps ? N'est-ce pas diviniser de façon illégitime l'humanité du Christ et tomber en fait dans le docétisme ? Ce corps est-il encore consubstantiel à notre humanité ? Il est permis d'en douter.

C'est « dès le premier instant de l'union personnelle »⁵¹ que la nature humaine a reçu les attributs opérants. Ce qui fait surgir une nouvelle critique. En effet cela paraît inconséquent avec l'image du Christ incarné pendant son humiliation tel qu'il nous est présenté dans les récits évangéliques. Ce n'est pas le portrait d'un homme omniprésent et omniscient qui nous est fourni. Cela ne laisse plus de place pour un développement, une croissance de sa nature humaine (Lc 2,40,52).

Cela va même plus loin et détruit l'incarnation, c'est la cinquième critique. Les Luthériens distinguent entre l'incarnation et l'abaissement (ou humiliation). *Le Logos* n'est le sujet que de l'incarnation. « Il rend la nature humaine réceptive pour l'habitation de la plénitude de la divinité et lui communique quelques attributs. Mais en faisant cela il fait disparaître la nature humaine en l'assimilant à la divine qui seule reste. »⁵² En pratique cela va annuler la distinction entre l'état d'humiliation et l'état d'exaltation. Brenz dit même que ce ne sont pas des états successifs mais qu'ils ont coexisté pendant la vie terrestre de Jésus⁵³. Pour échapper à la difficulté ici, les Luthériens ont introduit dans la doctrine de l'humiliation dont le Dieu-homme est le sujet (et non le Logos) le fait qu'il se soit pratiquement vidé de lui-même ou qu'il ait laissé de côté les attributs divins. Ce qui donnera naissance à la doctrine kénotique au milieu du XIX^e siècle.

L'incohérence de la doctrine luthérienne

Le manque de cohérence de la doctrine constitue une sixième possibilité de critique. Si certains attributs sont communiqués alors tous doivent l'être. Nous l'avons déjà signalé, mais il est bon de le rappeler ici,

⁵¹ Mueller, *op. cit.*, p. 329.

⁵² Berkhof, *op. cit.*, p. 326.

⁵³ En outre il dira que le corps du Christ est présent dans tous les événements parce que la nature humaine participe aux attributs de majesté (genre majestatique) de Dieu et donc partage leur ubiquité. Luther approuvera (Weber, *op. cit.*, p. 129).

l'interpénétration des natures, telle qu'elle est conçue par les Luthériens, nécessite une communication réciproque de propriétés entre les natures et pas seulement dans un sens.

Enfin, et c'est la septième interpellation adressée à cette doctrine, on est en droit de se demander comment peuvent cohabiter dans la même nature deux propriétés qui s'excluent. En effet on ne peut concevoir une nature humaine ignorante et omnisciente à la fois. Alors que le problème ne se pose plus dès que l'on abandonne l'idée d'une communication entre les deux natures et qu'on s'en tient à l'attribution des propriétés de chaque nature à la personne.

La doctrine de l'ubiquité du corps du Christ a obligé les Luthériens à riposter aux théologiens réformés, au premier rang desquels se trouve Calvin⁵⁴, face à l'affirmation que le Verbe était et est dans la chair et hors de la chair à la fois. Le Fils de Dieu était complètement mais pas entièrement présent dans le Christ historique et il est complètement mais pas entièrement avec nous⁵⁵. Ils donnèrent à cette doctrine biblique, selon l'expression de Blocher⁵⁶, « le vilain nom d'*extra-calvinisticum* »⁵⁷. Ils oubliaient que les Pères grecs à l'origine de leur conception de la communication des idiomes, à savoir Cyrille d'Alexandrie et Jean Damascène, n'en admettaient pas moins que, dans son être et son action, la nature divine dépassait infiniment la nature humaine. Et si, face à l'accusation de monophysisme, les Luthériens lancèrent à l'adresse des Réformés celle de nestorianisme, il faut se rappeler que celle-ci fut aussi faite, en son temps, à Chalcédoine.

Cette négation de l'*extra-calvinisticum* et du *Logos asarkos* (*Logos* hors la chair) ne porte-t-elle pas atteinte à la liberté de Dieu ? Luther ne renverserait-il pas le concept d'anhypostasie, qui veut que l'humanité du Christ n'ait pas existé à part de la divinité, en disant en quelque sorte que la divinité n'existe pas sans l'humanité ?

En contraste avec la simplicité de l'Évangile qui nous présente le Christ, Dieu et homme, en deux natures distinctes et une personne pour toujours, la doctrine luthérienne apparaît comme « un essai d'expliquer l'inscrutable »⁵⁸.

⁵⁴ Cf *JC* II, XIII, 4 et IV, XVII, 30.

⁵⁵ Weber, *op. cit.*, p. 132.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 125.

⁵⁷ Berkouwer écrit : « Le fait que cette défense ait été connue sous l'horrible nom d'*extra-calvinisticum* est une page sombre dans l'histoire des dogmes » (*op. cit.*, p. 326).

⁵⁸ Hodge, *op. cit.*, p. 414.

La proposition réformée

Au genre majestatique de la communication des idiomes, la théologie réformée oppose une communication des grâces ou des dons. Selon ce type de communication la nature humaine du Christ fut parée, depuis le tout premier moment de son existence, de toutes sortes de dons riches et glorieux. Ces dons lui étaient nécessaires pour remplir sa mission. Ce n'est pas l'offre du surnaturel à la nature humaine mais l'équipement, par les dons de l'Esprit, de Jésus-Christ pour accomplir l'œuvre qui lui était assignée. Grâce à cette doctrine, la théologie réformée a résisté à toute déification de la nature humaine du Christ. Dans cette doctrine il y a place pour un développement humain de Jésus-Christ. L'Écriture parle de l'Esprit qui lui fut donné sans mesure (Jn 4,34). Parmi les dons on compte, d'une part, la grâce et la gloire d'être uni au divin Logos – ce qu'on appelle la grâce « éminente » – par laquelle la nature humaine est élevée au-dessus de toutes les créatures et devient même l'objet d'une adoration ; et d'autre part la grâce « habituelle » qui consiste en les dons du Saint Esprit, particulièrement ceux de l'intellect, de la volonté et de la puissance par lesquels la nature humaine de Christ fut élevée au-dessus de toutes les créatures dotées d'intelligence. Entre dans cette catégorie l'impeccabilité⁵⁹. Berkouwer peut dire : « La confession de la communication des dons est un résultat direct de la confession de l'Église à Chalcédoine. Nous sommes témoins ici que la nature humaine de Jésus-Christ n'a pas été consumée dans l'union avec la nature divine, mais qu'elle fut réellement unie avec cette nature divine pour l'accomplissement de l'office du Christ. »⁶⁰

Conclusion : foi et sagesse

L'office primordial du Christ fut de nous sauver. Luther et Calvin ont eu la même approche sotériologique de la doctrine des deux natures. Il faut que Dieu s'unisse à l'humanité pour sauver celle-ci⁶¹. Mais Calvin

⁵⁹ Berkhof, *op. cit.*, p. 324.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 295.

⁶¹ « Il est nécessaire que le même sujet qui doit accomplir cette satisfaction soit lui-même à la fois Dieu parfait et homme parfait, puisque cette satisfaction n'est possible qu'à un Dieu véritable et qu'elle n'est due que par un homme véritable » (Anselme de Cantorbéry, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, Paris, Cerf, *Sources chrétiennes* n° 91, 1963, II, VII, p. 367). Ou comme le dira la *Confessio Belgica* (art. XIX) : « Voilà pourquoi nous le confessons être vrai Dieu et vrai homme : vrai Dieu pour vaincre la mort en sa puissance, et vrai homme, afin qu'il pût mourir en la chair de son infirmité. »

s'efforcera de maintenir nette la distinction Créateur-créature, même dans la personne du Christ, tandis que Luther fera de l'humanité le révélateur de la divinité. Les deux Réformateurs aborderont l'incarnation comme un acte et leur réflexion se fera « *in concreto* », échappant ainsi aux catégories du fini et de l'infini⁶². Dans sa conception de la personne du Christ, Calvin ira moins loin que Luther emporté par sa controverse eucharistique, et, en cela, sera plus fidèle à Chalcedoine, mais plus important encore, au « mystère de Dieu, Christ » (Col 2,2).

La doctrine luthérienne de la communication des idiomes est, s'il en était besoin, une mise en garde à l'adresse de ceux qui voudraient, dans leurs affirmations christologiques, aller plus loin que la magnifique déclaration équilibrée de Chalcedoine. L'au-delà de Chalcedoine, c'est l'Écriture, le texte biblique qui révèle le Christ plus profondément que ne pourra jamais le faire le langage de l'Église. Le but des textes confessionnels est d'en faire prendre conscience au chrétien. C'est seulement par la foi que l'unité du Christ, telle que la Bible nous la présente, peut être comprise. Mais cette compréhension du grand mystère (1 Tm 3,16), aussi grand peut-être que celui de la Trinité, c'est plutôt une vie de communion avec celui qui, bien qu'il fût le Fils, est pourtant devenu l'un de nous. Que faire d'autre que prier et adorer le Dieu-Homme :

« Je bénis ton saint nom et te glorifie de tout mon cœur, Dieu tout-puissant et miséricordieux, pour cette admirable et inexprimable union de la divinité et de l'humanité en une seule personne, qui fait qu'il n'y a pas un Dieu et un homme, mais un seul et même Dieu et homme, homme et Dieu. Bien qu'avec son admirable bonté le Verbe se soit fait chair, aucune de ses deux natures n'a changé de substance. Au mystère de la Trinité ne s'est pas ajoutée une quatrième personne. Oui, la substance du Verbe Dieu et homme n'est pas mélange, mais une, de sorte que ce qui était né de nous est entré en Dieu, et ce qui n'avait jamais cessé d'être est demeuré ce qu'il avait toujours été. O mystère admirable ! ô échange inexprimable ! ô merveilleuse et toujours étonnante bonté de la miséricorde divine ! Nous étions indignes d'être esclaves, et voilà que nous sommes devenus fils de Dieu ; héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, comment cela nous est-il arrivé, qu'avons-nous fait pour cela ?

⁶² La formule « *finitum non capax infiniti* » ne se trouve pas chez Calvin. Elle a son origine à Antioche, dans la christologie de Nestorius. On la retrouvera chez Thomas d'Aquin puis elle sera figée dans la scolastique réformée. Blocher (*Christologie, op. cit.*, pp. 125-126) a raison de renvoyer dos à dos les deux adages, les Luthériens ayant rétorqué par un « *infinitum capax finiti* ».

» Mais je te demande, Père très clément, par ta bonté inestimable, par ton amour et ta charité, que tu nous rendes dignes des belles promesses du même Jésus-Christ, ton Fils, notre Seigneur. Envoie ta puissance, et affermis l'œuvre que tu as commencée en nous. Achève ce que tu as entrepris, pour que nous puissions parvenir à la plénitude de la grâce de ton amour. Fais que nous comprenions par l'Esprit-Saint, que nous méritions et que nous vénérions toujours d'une même louange ce grand mystère d'amour qui s'est manifesté dans la chair, a été justifié dans l'Esprit, est apparu aux anges, a été proclamé aux nations, cru dans le monde et élevé dans la gloire. »

Jean de Fécamp (990-1078)⁶³

⁶³ *Les Méditations selon s. Augustin*, Paris, Migne, *Les pères dans la foi*, 1991, p. 66.

COURRIER DES LECTEURS

Nous publions ci-dessous une réaction à la recension par J.-J. Hugé du nouveau dictionnaire Hébreu-Français, mis au point par Ph. Reymond (Hokhma 51/1992, p. 95). Nous n'entendons pas désavouer les réserves de notre collaborateur sur le D.H.A.B. (partagées par d'autres : cf D. Bourguet in E.T.R. 1993/2, pp. 270-271), mais un ouvrage aussi important pour la recherche biblique francophone méritait la confrontation des points de vue ! Merci au professeur Keller, qu'une amitié ancienne lie à Hokhma (cf Hokhma 2/1976, p. 68s) de nous livrer le sien...

Je suis atterré par le compte-rendu du *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen biblique* de Philippe Reymond, paru dans *Hokhma* n° 51. Au lieu de se féliciter du fait qu'un véritable spécialiste des problèmes de lexicographie hébraïque s'est donné la peine et a pris le temps d'offrir aux hébraïsants débutants un outil de travail indispensable, et de recommander vivement son utilisation, l'auteur du compte-rendu cherche la petite bête et reproche au spécialiste d'avoir fait usage de ses compétences. La petite bête : traduction manquante de quelques noms propres – comme si une telle traduction était toujours possible ; noms de lieux pas localisés – est-ce que l'auteur du compte-rendu sait toujours les localiser ? ; les *hapax* pas toujours expliqués – alors que très souvent il n'est tout simplement pas possible de les expliquer : on n'a pas l'impression que l'auteur du compte-rendu se soit suffisamment familiarisé avec la problématique. Enfin, le genre des substantifs ne serait pas toujours indiqué – alors que dans 99 % des cas, le genre apparaît clairement dans la forme même du substantif.

Il est profondément regrettable qu'une revue qui est surtout lue par des personnes qui s'intéressent à la Bible comme témoignage de la Parole de Dieu décourage ses lecteurs et les mette en garde contre un outil de travail parfaitement valable. Après avoir consacré sa vie à l'enseignement de l'hébreu biblique, le soussigné recommande très vivement à tous les jeunes hébraïsants d'acquérir sans tarder ce volume extrêmement utile.

Carl-A. Keller

LA MÉTAPHORE DANGEREUSE : ÊTRE ET NE PAS ÊTRE L'ÉPOUX D'ISRAËL*

Lecture d'Osée 2,4-25

Par Stéphane Guillet, enseignant à l'École
de Théologie Evangélique de Bangui (RCA)

« ... les métaphores sont une chose dangereuse.

On ne badine pas avec les métaphores.

L'amour peut naître d'une seule métaphore. »

Milan Kundera, *L'insoutenable légèreté de l'être*

INTRODUCTION

Les livres prophétiques font un usage abondant du langage métaphorique. La métaphore conjugale y tient une place importante et le prophète Osée est le premier à la développer pour en tirer un enseignement et même une théologie de l'histoire.

Pourtant l'adoption d'une telle métaphore en Israël pose question. En Egypte, où le thème de la création par procréation est abondamment

*Cet article est la reprise remaniée du chapitre II de notre mémoire de maîtrise : *La métaphore conjugale : contribution à l'étude d'une métaphore prophétique*, soutenu à la Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg. Nous tenons à remercier nos professeurs pour leurs encouragements et leurs suggestions ainsi que le G.R.E.S.A. (Groupe de Recherches et d'Etudes Sémitiques Anciennes) qui a aimablement mis à notre disposition sa bibliographie sur le prophète Osée.

Rappelons au lecteur ce qu'est une métaphore, en nous inspirant de Paul Ricœur : « le fait de décrire une chose dans les termes d'une autre qui lui ressemble, et qui appartient à un autre secteur de vocabulaire (ou « isotopie »). Chez Osée, l'Alliance entre Dieu et son Peuple est décrite dans les termes de l'union d'un homme et d'une femme ».

représenté, l'image aurait paru moins insolite. Ou encore dans la religion cananéenne, avec les cultes de fertilité. Mais en Israël, le risque était évident. On peut certes reconnaître que l'adoption de cette métaphore a été motivée par les cultes de fécondité qui avaient infiltré la théologie yahviste – et c'est vrai – mais pour l'auditeur de la prédication d'Osée, qui n'était par rompu aux « controverses théologiques », n'y avait-il pas le risque de tout confondre ? E. Jacob a raison de souligner ce qu'il appelle la « méthode homéopathique » de la prédication oséenne : il s'agit d'entrer dans « l'arène du baalisme », d'en assumer certains traits pour pouvoir guérir le culte yahviste du syncrétisme religieux¹. Mais le risque encouru était grand et il fallait que le jeu en vaille la chandelle. Était-ce le cas ?

Le début du ministère d'Osée fut marqué par le meurtre de Zacharie, descendant de Jéhu, roi d'Israël (2 R 15,8-10). Selon A. Caquot, la conviction du prophète était que ce meurtre annonçait, pour le peuple d'Israël, le « commencement de la fin »². Dans ce cas Osée devait être obnubilé par la fin toute proche de son peuple et ceci n'a pu qu'imprégner profondément son message. Dans ces temps difficiles il convenait d'annoncer la volonté divine (la chute inéluctable d'Israël) mais en même temps d'affirmer que tout espoir n'était pas perdu, que Dieu ne se laissait pas dépasser par les événements qui s'accéléraient mais que, les intégrant dans son dessein, il ouvrait une porte à son peuple. Nous proposons que la métaphore conjugale sert précisément ce projet. Si Dieu est comme l'époux d'Israël et qu'Israël lui est infidèle, il ne peut fermer les yeux sur cette faute. En revanche il ne peut pas non plus se résoudre à condamner à mort son peuple pour adultère comme le prévoyait la loi car il risquait alors de se renier lui-même ainsi que ses promesses. La métaphore conjugale permet de présenter ce Dieu qui ne peut s'enfermer ni dans le légalisme, ni dans le laxisme éthique mais qui ouvre une troisième voie pour son peuple déchu.

STRUCTURE D'OS 2,4-25

Pour faire ressortir la structure de ce passage, l'accent a souvent été mis sur la triple répétition des formules *lākēn* (c'est pourquoi : vs. 8,11 et 16) et *bayyōm hahū'* (dans ces jours-là : vs. 18,20 et 22)³. Mais il a aussi

¹ E. Jacob, « L'héritage cananéen dans le livre du prophète Osée », *RHPR* 43/1963, p. 251.

² A. Caquot, « Osée et la royauté », *RHPR* 41/1961, p. 130.

³ Cf par exemple D. Lys, « J'ai deux amours ou l'amant jugé », *ETR* 51/1976, p. 63 ; W. Vogels, « "Osée-Gomer" car et comme "Yahweh-Israël", Os 1-3 », *Nouvelle Revue de Théologie* 103/1981, pp. 716 ss.

été remarqué que la conjonction *lākēn* n'a pas la même fonction dans les trois versets où elle apparaît. Normalement, dans la littérature prophétique, elle marque la transition entre une preuve de culpabilité et une annonce de châtement. C'est le cas ici au v. 11 mais les vs. 8 et 16 font exception. Ils n'introduisent pas une menace de châtement mais plutôt une mesure éducative contre le péché⁴. A cause de cette distinction importante, nous rechercherons d'autres indices littéraires permettant de mettre en valeur la forme de cette péricope.

Nous remarquons tout d'abord que les vs. 7 et 15 utilisent la même formule pour décrire le péché d'Israël : *hālak 'āhārēy me 'ahābay* (aller après les amants) . Ceci nous pousse à les mettre en relation. La suite du v. 7 nous apprend la raison pour laquelle Israël va après ses amants : ils seraient les donateurs des biens de la terre. Là encore la correspondance s'établit tout naturellement avec le v. 14b qui présente la même idée :

v. 7			v. 14	
<i>'āmerāh</i>	(elle disait)	a	a'	<i>'āmerāh</i>
<i>me'ahābay</i>	(mes amants)	b	c'	<i>nātenū</i>
<i>notnēy</i>	(les donateurs)	c	b'	<i>me'ahābay</i> ⁵

Le v. 7 nous présente le péché du peuple (aller après les amants) suivi de la cause de ce péché (ils sont considérés comme les donateurs des produits du sol). Les vs. 7 et 14 forment une inclusion et ceci nous pousse à les considérer comme une unité⁶.

Nous avons déjà souligné que le v. 15 mentionne aussi le péché du peuple. Si nous poursuivons la lecture de ce verset, nous nous apercevons qu'il présente ensuite la conséquence du péché : *we'oi šākekḥāh* (et moi, elle m'oubliait). Dans la structure mise à jour par E. Galbiati et reprise par B. Renaud⁷, le v. 15 correspond au v. 19 avec les expressions *jours des Baalim* et *noms des Baalim*. Cette relation en fait apparaître une seconde qui est plus thématique : l'oubli de YHWH au v. 15 et le non-souvenir des

⁴ Cette distinction entre les formules du v 11 et des vs. 8 et 16 a été faite par H.W. Wolff, *Hosea, A Commentary on the Book of the Prophet*, Philadelphie, 1974, pp. 35-36. Elle est accréditée par le fait qu'aux vs. 8 et 16 *lākēn* est suivi du pronom *hineni* (ou *hinnēh 'ānokī*), voici, moi, je..., et d'un participe. P. Humbert a montré que cette formule signale l'imminence d'une intervention divine. Cf *Opusculs d'un hébraïsant*, Neuchâtel, 1958, pp. 54-59.

⁵ Remarquons que l'ordre abc a'b'c' est aussi utilisé pour les noms des enfants du prophète : Izréel – Lo Ruhama – Lo Ammi (Os 2,23-24).

⁶ Ces versets mettent l'accent sur la cause du péché comme le montre l'importance du verbe « donner » dans cette section.

⁷ B. Renaud, « Genèse et unité rédactionnelle de Os 2 », *RSR* 54/1980, p. 3.

noms des *Baalim* au v. 19. Comme nous le montrerons ci-après, le v. 20 doit être rattaché au v. 19. Les vs. 15-20 forment donc une unité.

En lisant les vs. 7-20 on s'aperçoit que toute une histoire se déroule entre Dieu et Israël. Retraçons-en les différentes étapes. Dans les vs. 7-14, après l'évocation du péché et de sa cause (v. 7), Dieu décide d'intervenir en empêchant son peuple de suivre ses amants (v. 8a-b). Cette intervention provoque une conversion (v. 8b-9) suivie d'une nouvelle intervention divine (vs. 10-14). Dans les vs. 15-20 faisant suite à une nouvelle évocation du péché et à ses conséquences (v. 15), nous trouvons une intervention de Dieu qui conduit son peuple au désert et lui rend ses biens (vs. 16-17a), puis une annonce de la conversion d'Israël (vs. 17b-18) et, enfin, encore une fois, une intervention de YHWH (vs. 19-20). Nous remarquons que les deux sections suivent un déroulement semblable :

B1 : le péché d'Israël et sa cause (v. 7)

B2 : intervention de Dieu pour combattre le péché (v. 8a-b)

B3 : conversion d'Israël (vs. 8b-9)

B4 : intervention de Dieu (châtiment) (vs. 10-14)

B'1 : le péché d'Israël et sa conséquence (v. 15)

B'2 : intervention de Dieu pour combattre le péché (vs. 16-17a)

B'3 : conversion d'Israël (vs. 17b-18)

B'4 : intervention de Dieu (offre du salut) (vs. 19-20)

Deux remarques complémentaires permettent d'étayer cette analyse.

1) Tout d'abord la correspondance des étapes parallèles est appuyée par des indices littéraires. Ainsi les vs. 7 et 15 ont en commun l'expression *hālak 'ahārēy m'ahābay* (aller après les amants) qui exprime la nature du péché ; les vs. 8a-b et 16-17a commencent de la même façon : *lakēn + hinēnī* + participe, expression qui annonce l'imminence de l'intervention divine ; les vs. 8b-9 et 17b-18 contiennent le terme *'šī* qui montre qu'Israël reconnaît Dieu comme son époux ; enfin les vs. 10-14 et 19-20 ont en commun l'expression *hayyat haššādēh* (les bêtes sauvages).

2) Ce découpage est aussi suggéré par les sujets qui accomplissent les diverses actions. Dans les étapes a et c Israël est sujet des actions décrites (seule exception au v. 15 : *ūpāqadī* – je ferai rendre compte – avec Dieu pour sujet) alors que dans les étapes b et d c'est YHWH (exceptions au v. 10 : *yād'āh* et *'āšū* avec Israël pour sujet)⁸.

⁸ Ces exceptions montrent certainement que le chapitre est composé d'oracles indépendants à l'origine et que le compilateur (Osée ou un de ses disciples) ne se sentait pas libre de les modifier. L'exception du v. 15 montre que dans l'oracle originel, le v. 15 se rattachait aux vs. précédents. Mais dans la forme finale du chapitre, ces deux vs. s'articulent différemment. Cf note suivante.

Nous avons mis à jour deux sections bien délimitées et construites avec une grande précision : les vs. 7-14⁹ et 15-20. Ceci place donc aux deux extrémités les vs. 4-6 et 21-25 qu'il nous faut maintenant examiner.

Une analyse attentive des vs. 4-6 et 21-25 permet de se rendre compte qu'ils sont aussi construits suivant la méthode du parallélisme et que, de par leur position, ils enveloppent le noyau central. Nous allons ici nous contenter d'exposer le déroulement parallèle de ces deux sections ; l'analyse détaillée en montrera plus loin le bien-fondé.

A1 : rupture du lien conjugal (v. 4a)

A2 : risque de mise à mort par une sécheresse (vs. 4b-5)

A3 : répudiation des enfants (v. 6)

A'1 : restauration du lien conjugal (vs. 21-22)

A'2 : vie rendue possible grâce à la fertilité de la terre (vs. 23-24)

A'3 : retour en grâce des enfants (v. 25)

La correspondance A1/A'1 a déjà été soulignée par B. Renaud¹⁰ ; A2/A'2 sont reliés par un mot commun, 'ereš (terre), et leur thème commun se répond parfaitement (cf plus loin l'étude détaillée) ; A3/A'3 se répondent aussi par la racine *rāham* (aimer) et par leur thème commun. Ces quelques remarques permettent de se rendre compte que les vs. 21-25 reprennent point par point les éléments des vs. 4-6 pour montrer le renversement total de situation. Ce renversement est rendu possible grâce

⁹ A notre connaissance personne n'a placé l'articulation du chapitre entre les v 14 et 15. Généralement l'articulation se trouve après le v 15 (ainsi la TOB et F. I. Andersen et D. N. Freedman, *Hosea, a New Translation with Introduction and Commentary*, (AB), New-York, 1980) ou, plus souvent, après le v 17 (ainsi, H. W. Wolff, *Hosea*, E. Jacob, *Osée*, (CAT XI a), Genève, 1982² et J. L. Mays, *Hosea, A Commentary*, Londres, 1969). Mais il nous semble que ces découpages ne tiennent pas compte du développement du texte. Il est impossible en effet de détacher le v. 16 du v. 15 car la conjonction *lākēn* les relie étroitement. M. A. Friedman, « Israel's Response in Hosea 2,17b : « You are my Husband » », *JBL* 99/1980, p. 201, a montré qu'il était arbitraire de séparer les vs. 17 et 18 car le v. 18 présente la réponse annoncée au v. 17. Nous proposons quant à nous d'articuler le texte après le v. 14 à cause du verbe *pāqad* (demander des comptes) qui est à la première personne du singulier avec YHWH pour sujet et qui prend la suite des actions commencées au v. 10. Cet argument doit être pris au sérieux. Il montre, comme nous l'avons dit précédemment, que le v. 15 était originellement rattaché au v. 14. Mais nous pensons qu'en rédigeant Os 2 à partir de différents oracles, le compilateur proposait une articulation différente de ces versets.

¹⁰ B. Renaud, « Genèse et unité... », p. 3. Pour ces deux passages il n'y a pas de terme commun mais leur thème suffit à les mettre en relation.

aux événements décrits dans le noyau central. Nous voyons que dans ce chapitre rien n'est laissé au hasard. La construction est d'une précision remarquable et cela ressortira encore mieux de l'analyse qui va suivre.

ÉTUDE D'OSÉE 2,7-20

Nous allons maintenant analyser chaque verset de ce chapitre en commençant par le noyau central : les vs. 7-20. Afin de mieux faire ressortir le parallélisme mis à jour ci-dessus, nous allons étudier ensemble les deux étapes correspondantes de chaque sous-section. Ceci permettra de souligner leur profonde correspondance thématique.

Osée 2,7 et 15 : le constat d'adultère

Les vs. 7 et 15 nous renseignent sur le péché du peuple d'Israël : il va après ses amants. L'expression *hālak 'ahārēy me'ahābay* (aller après les amants) ne se trouve que chez Osée et seulement dans les deux versets que nous étudions ici. Les deux premiers mots impliquent très souvent une relation entre deux « choses ». Cette expression existe dans le domaine des relations conjugales¹¹. Elle se dit de la femme qui suit un serviteur pour se marier avec son maître (Gn 24,5-8-39-61; 1 S 25,42 ; le fait de suivre le serviteur constituait déjà un engagement) mais aussi de relations sexuelles illicites (Rt 3,10 ; Pr 7,22). Cette expression est aussi utilisée pour désigner la relation qui existe – ou qui devrait exister – entre Israël et Dieu (Dt 13,5; 1 S 12,14 ; 1 R 14 ,8 ; 18 ,21 ; 2 R 23,3 ; Jr 2,2 ; Os 11,10 et 2 Ch 34,31) mais aussi la relation illicite entre Israël et les idoles (Dt 4,3 ; 1 R 11,2-4 ; Jr 2,5-8-23-25... Os 2,7-15 etc.)

Le fait qu'Osée utilise le terme *me'ahābay* (mes amants) – le préfixe *'āhab* (aimer) désigne toujours l'amour en dehors du mariage¹² – pour désigner les idoles que suivent les Israélites, montre que l'expression *hālak 'ahārēy* (aller après) a un double sens : l'idolâtrie et l'infidélité conjugale. Cette infidélité se manifeste dans les cultes cananéens. Au v. 15 l'expression *hālak 'ahārēy* est précédée de deux expressions désignant chacune un acte cultuel : brûler des offrandes et porter des bijoux¹³. Dans

¹¹ B. Margalit a récemment montré l'importance de cette expression dans le contexte conjugal en s'appuyant sur les découvertes de Kuntillet 'Ajrud. Cf « The Meaning and Significance of Asherah », VT 40/1990, pp. 280-284.

¹² Cf H.W. Wolff, *Hosea*, p. 35.

¹³ Le mot *nezem* désigne probablement des boucles d'oreilles et *helyat* des colliers. Cf E. Jacob, *Osée*, p. 29. Le port de bijoux faisait partie des actes culturels cananéens.

ce contexte, *aller après les amants* désigne aussi un acte cultuel, peut-être une procession¹⁴. Le péché d'Israël est donc d'ordre cultuel mais il est aussi représenté comme une infidélité à l'égard de YHWH, l'époux légitime. Il conviendra de se demander pourquoi la terminologie conjugale est utilisée. Notons pour l'instant qu'elle est étroitement reliée au culte cananéen.

Sur la base de ce qui vient d'être dit, la cause et la conséquence du péché d'Israël se comprennent fort bien. Examinons la cause qui est donnée au v. 7. Israël va après les Baals pensant qu'ils sont les donateurs des biens nécessaires à la vie. Baal était le dieu de la fertilité : « Dispensateur de la pluie vivifiante, seigneur des eaux, source de la terre nourricière, du renouveau de la nature, qui, comme elle, meurt et ressuscite chaque année, maître de la végétation. Baal est appelé à jouer un rôle primordial dans cette religion d'agriculteurs et de pâtres. Dieu de l'agriculture, activité principale des Ougaritains, établis sur des terres fertiles près de la mer, il est tout naturellement le dieu, le fécondateur par excellence... »¹⁵

Ce qui est dit des Ougaritains est en grande partie valable pour les habitants de la Palestine. Ils étaient aussi un peuple d'agriculteurs et de pâtres et devaient compter sur les pluies du printemps pour fertiliser les sols¹⁶. Si ces pluies ne venaient pas ou n'étaient pas suffisantes, on courait à la catastrophe. En s'installant en Canaan, les Israélites arrivent dans une terre où le culte de Baal est très répandu. Oubliant que YHWH est celui qui dispense la pluie, ils ont, à l'instar des cananéens, attribué cette action vitale à Baal.

On sait que le culte de Baal comportait le rite du *hieros gamos* (le mariage sacré). L'union d'une prostituée sacrée et du représentant de Baal devait actualiser et appeler l'action fécondante de la divinité. La prostituée qui s'adonnait à ce rite recevait la nourriture, le vêtement et les boissons enivrantes. On comprend alors qu'Israël affirme recevoir de Baal le pain et l'eau, la laine et le lin, l'huile et les boissons fortes (2,7). Ceci est considéré comme un salaire (2, 4). Telle est la cause du péché d'Israël.

Venons-en maintenant à la conséquence de cet acte. En offrant un culte à Baal, Israël oublie YHWH. Dans le contexte cultuel du v. 15, le verbe *šākah* (oublier) prend tout son sens : il est synonyme de *lo' zākar* (ne

¹⁴ Cf M. J. Mulder, « Baal in the OT », *TDOT* II, p. 198.

¹⁵ Cf A. Caquot et M. Sznycer, « Textes ougaritiques », dans R. Labat et al, *Les religions du Proche-Orient*, Paris, 1970, p. 368.

¹⁶ Cf J. H. Negenman dans A.S. Van Der Woude éd., *The World of the Bible*. Grand Rapids, Michigan, 1968, p. 19.

pas se souvenir)¹⁷. Or on sait que le verbe *zākar* ne signifie pas seulement ressasser des souvenirs du passé mais commémorer, revivre, actualiser dans le cadre du culte tout particulièrement. Ainsi, dans un contexte cultuel, oublier ou ne pas se souvenir c'est ne pas offrir un culte. Osée reproche à Israël d'avoir abandonné le culte de YHWH pour les cultes de Baal. C'est la conséquence logique du péché du peuple de Dieu.

Ces remarques montrent que les vs. 7 et 15 offrent des rapprochements thématiques importants. Ils présentent tous deux le péché d'Israël : le premier examine en plus la cause de ce péché alors que le second en montre la conséquence tragique. Ces deux vs. ont une forte saveur culturelle. Dans le cadre du culte cananéen, et plus particulièrement du rite du *hieros gamos*, on comprend que Baal soit considéré comme l'amant d'Israël. Non seulement en s'adonnant au culte cananéen Israël fait acte d'allégeance à l'égard de ce dieu, bafouant ainsi le lien d'alliance qui l'unissait à YHWH, mais, en plus, le rite du mariage sacré impliquant l'union sexuelle appelait presque inévitablement l'usage de la métaphore conjugale faisant d'Israël une femme adultère qui délaisse son mari pour ses amants.

Osée 2,8a-b et 16-17 : Dieu sépare les amants adultères

Ces deux passages présentent une intervention de Dieu. Comme on l'a déjà dit, il s'agit de mesures éducatives dans le but de provoquer un changement. Le v. 8 pose un problème de critique littéraire. La place qu'il occupe actuellement avec le v. 9 a surpris plus d'un exégète. Diverses tentatives ont été faites pour tenter de résoudre les difficultés. On en dénombre trois :

1) Les vs. 8-9 ont été déplacés de leur contexte originel. Il faut les replacer à la suite du v. 15. Cette proposition a été adoptée entre autres par P. Humbert¹⁸ et la Bible de Jérusalem. Mais H.W. Wolf note avec raison que si la transition du v. 9 au v. 10 est abrupte, celle du v. 9 au v. 16 ne serait pas sans poser de problèmes¹⁹. Pourquoi conduire au désert ce peuple qui vient de manifester son désir de revenir à Dieu ? L'hypothèse d'un déplacement ne paraît donc pas satisfaisante.

¹⁷ Cf Es 17,10; 65,16c-17 et certainement aussi Dt 9,7 et 1 S 1,11 ou les verbes « oublier » et « ne pas se souvenir » sont synonymes. Voir aussi E. Jacob, *Osée*, p. 30 et D. J. A. Clines, « Hosea 2 : Structure and Interpretation », dans *Studia Biblica 1978 I. (JSOTS 11)*, Sheffield, 1979, p. 92 et note 36.

¹⁸ P. Humbert, « La logique de la perspective nomade chez Osée et l'unité d'Os 2,4-22 », *BZAW 41/1925*, p. 164.

¹⁹ H. W. Wolff, *Hosea*, p. 35.

2) Ces vs. seraient une insertion dans un oracle plus ancien. Cette hypothèse a été récemment adoptée par B. Renaud²⁰. Il montre que l'insertion des vs. 8-9 est difficile autant d'un point de vue logique (passage abrupt du v. 9 au v. 10) que rythmique : ces vs. cassent le rythme régulier des vs. 4-7 + 10-15. Par contre les vs. 7 et 10 s'enchaînent parfaitement et suivent un raisonnement logique. Les vs. 7 + 10-15 sont même bâtis selon un schéma concentrique précis : A (v. 7b, Israël va après ses amants) B (v. 7c, les amants donnent...) B' (v. 10, Israël n'a pas reconnu que c'est YHWH qui donne) B (v. 14b, le salaire donné par les amants) A (v. 15b, Israël va après ses amants). On peut toutefois se demander pourquoi les vs. 4-6, s'ils font partie de l'unité originelle, ne sont pas intégrés à cette structure. En outre on remarque que les vs. 11-13 trouvent difficilement leur place dans cet ensemble. L'hypothèse d'une insertion telle que la présente B. Renaud, même si elle possède de solides arguments, n'est pas non plus entièrement satisfaisante.

3) Enfin, certains pensent que ces vs. sont ici à leur place. H.W. Wolf a proposé, en faveur de cette dernière solution, un argument important : l'expression du v. 9b (*we āmerāh 'ēlekāh* et elle dira : « Je vais aller... ») semble répondre à l'expression similaire du v. 7²¹. Mais cette proposition ne tient pas compte du passage abrupt du v. 9 au v. 10 et de l'enchaînement apparemment logique des vs. 7 et 10.

Que choisir parmi toutes ces solutions ? Remarquons que dans la structure d'ensemble des vs. 4-25 que nous avons mise à jour, les vs. 8-9 occupent bien leur place. Toutefois, il faut reconnaître que le passage du v. 9 au v. 10 est abrupt. Mais ceci peut s'expliquer en partie par la nature même d'un recueil de prophéties. Un tel recueil est constitué de divers oracles et a donc nécessairement subi un travail rédactionnel pour arriver à sa forme finale. On peut donc supposer que le rédacteur du ch. 2 a placé les vs. 8-9 entre les vs. 7 et 10 afin de les faire correspondre, dans la structure d'ensemble, aux vs. 16-17. Leur bonne intégration dans le ch. 2 fait penser qu'ils ont été rédigés tout spécialement pour être placés ici. Si tel est le cas, il faudra encore expliquer la raison de leur insertion à cet endroit. C'est ce que nous ferons à la fin de cet article²².

²⁰ B. Renaud, « Genèse et unité... », pp. 6-11.

²¹ H. W. Wolff, *Hosea*, p. 35. La correspondance de ces expressions avait déjà été soulignée par U. Cassuto dans un article écrit en 1927 et publié en 1973 « The Second Chapter of the Book of Hosea », *Biblical & Oriental Studies* 1/1973, p. 109.

²² Cf ci-après pp. 18-19. Avec B. Renaud nous pensons que ces vs. 8-9 peuvent être attribués au prophète Osée lui-même. Cf « Genèse et unité... », p. 12-13.

Revenons au v. 8a-b. Que nous dit-il ? Il nous présente l'intervention de Dieu. Celle-ci est exprimée par les deux verbes *sūk* et *gādar*. Le sens de ces deux verbes est difficile à cerner avec exactitude à cause de leur emploi peu fréquent dans l'AT. Le premier se trouve dans notre verset et en Jb 1, 10. Dans le livre de Job il signifie : protéger d'un enclos. Dans les écrits de Qumrân, ce verbe apparaît aussi avec l'idée de protection. Cf *Règle de la Communauté* 10,25 : « ...je [la (la connaissance)] protégerai d'une frontière ferme... » et *Hymnes* 2,21 : « ...et tu m'as protégé de tous les pièges de la Fosse. »²³ Dans Os 2,8, le contexte suggère l'idée de fermer le chemin. Le texte d'Osée est antérieur aux textes cités ci-dessus, mais il n'est pas exclu qu'il faille faire remonter l'idée de protection jusqu'à l'époque du prophète. Par cet enclos, YHWH sépare le peuple de ses amants et le protège de leur influence néfaste. Le second verbe, *gādar* a certainement une signification assez proche. Son sens est celui de barrer un chemin à l'aide d'une barrière ou d'un mur de pierre (cf Lm 3,9). Bien que ces verbes soient peu usités dans l'AT, le sens du verset est clair : YHWH veut empêcher Israël d'aller vers ses amants en plaçant des obstacles sur son chemin.

Comme nous allons le voir, les vs. 16-17 expriment une idée assez semblable. Mais avant d'en rechercher le sens, il convient de dire quelques mots de l'assertion de B. Renaud selon laquelle ces vs. seraient, tout comme les vs. 8-9, une insertion secondaire ajoutée à l'ensemble des vs. 7 + 10-15²⁴. Son principal argument est que, dans la structure mise à jour par H. Krszyna²⁵ et adoptée par B. Renaud, les vs. 16-17 ne s'intègrent pas bien. Un tel argument pourrait à la limite paraître valable si l'on adoptait l'hypothèse de H. Krszyna, mais il est à rejeter si ce n'est pas le cas²⁶.

Voyons maintenant le sens de ces vs. Comme au v. 8, la conjonction *lākēn* introduit une action de Dieu. Cette action vise encore à séparer Israël

²³ La traduction des textes est tirée de A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (éd.), *La Bible : Ecrits intertestamentaires*, Paris, 1987, pp. 42 et 239.

²⁴ B. Renaud, « Genèse et unité... », pp. 11-13.

²⁵ H. Krszyna, « Literarische Struktur von Os 2,4-17 », *BZ* 13/1969, pp. 41-59.

²⁶ Les autres arguments présentés par B. Renaud ne sont pas plus convaincants. Ainsi l'inclusion faite par le mot « désert » aux vs. 5 et 16 est à rejeter si l'on adopte la structure que nous avons mise à jour. Enfin B. Renaud pense que le mot *lākēn* (c'est pourquoi, v. 16) a été ajouté par un rédacteur pour lier les vs. 16-17 au v. 15. L'ajout plus tardif de ce mot se verrait à l'irrégularité rythmique du v. 16a. L'argument du rythme ne nous paraît pas suffisant pour rejeter l'authenticité d'un mot et ce d'autant plus que la conjonction *lākēn* peut être considérée comme une anacrouse, c'est-à-dire un temps faible précédant le premier temps marqué.

de ses amants. En l'attirant au désert, Dieu conduit son peuple dans un lieu où Baal ne se trouve pas. Etant le dieu de l'orage et de la pluie, il n'a aucun pouvoir dans le désert et donc n'y réside pas. Un des buts évidents de l'action de YHWH est d'éloigner Israël de la zone d'influence de Baal.

Pour attirer son peuple au désert, le texte nous dit que Dieu va le séduire. Le verbe *pātah* est plusieurs fois utilisé dans un contexte conjugal (cf Ex 22,15; Jg 14,15; 16,5; Jb 31,9). Dans le premier et le dernier passage il est clairement rattaché à l'idée de relation sexuelle. Si le verbe ne désigne pas directement les relations sexuelles, il en désigne au moins les préliminaires. Ce sens apparaît moins nettement dans Jg 14,15 et 16,5 mais, vu les penchants de Samson, il n'est pas exclu qu'il s'y trouve aussi²⁷. F.I. Andersen et D.N. Freedman signalent que le verbe se trouve aussi dans la littérature ougaritique avec le même sens²⁸. Si en Os 2,16 le verbe a aussi ce sens, nous sommes en présence d'un anthropomorphisme audacieux. YHWH joue sur la faiblesse d'Israël et se transforme en séducteur pour l'attirer à lui. Mais il faut remarquer que cette tactique de Dieu correspond à la faute mentionnée au v. 15. Si Israël a oublié son Dieu, celui-ci doit « repartir à zéro » pour se rappeler à son souvenir.

Le but de cette opération est exprimé dans les termes *dābar 'al lēb* (parler au cœur). Cette expression se trouve sept fois dans l'AT (Gn 34,3; 50,2; Jg 19,3; 2 S 19,8; Es 40,2; Rt 2,13; 2 Ch 30,22), dont deux dans le contexte d'une relation homme/femme (Gn 34,3 et Jg 19,3). Dans ces deux cas il s'agit de paroles prononcées dans le but de convaincre, voire même de forcer à une décision. Il ne faut donc pas y voir un sens trop sentimental²⁹. Malgré cela le verbe semble bien faire partie de l'isotopie « amoureuse »³⁰.

Il est probable que dans ce contexte le verbe suivant appartienne aussi à la terminologie conjugale. Nous apprenons que, du désert, Dieu donne (*natan*) à Israël ses vignes. Cette mention est intéressante car elle

²⁷ Lorsque le verbe ne se trouve pas dans le contexte d'une relation homme/femme, il a plutôt le sens d'abuser, profiter de la naïveté ; cf par exemple Os 7,11 et Jr 20,7. Mais il ne faut pas trop séparer ces deux sens. Dans les textes se référant au domaine sexuel, celui ou celle qui se laisse séduire n'oppose pas beaucoup de résistance.

²⁸ F. I. Andersen et D. N. Freedman, *Hosea*, p. 271.

²⁹ Cf A. Neher, « Le symbolisme conjugal : expression de l'histoire dans l'Ancien Testament », *RHPR* 34/1954, p. 32, n 5 et F. Van Dijk Hemmes, « The Imagination of Power and the Power of Imagination : An Intertextual Analysis of Two Biblical Love Songs : The Song of Songs and Hosea 2 », *JSOT* 44/1989, p. 84, qui soulignent tous les deux l'idée de la violence contenue dans cette expression.

³⁰ Cf H. W. Wolff, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, 1974, p. 52.

semble bien correspondre à une coutume de l'époque à l'occasion d'un mariage. R. de Vaux signale que des cadeaux étaient offerts par le fiancé à la fiancée si celle-ci répondait favorablement à la demande de mariage³¹. Des échos de cette tradition se trouvent dans l'AT (cf Gn 24,53; 34,12). Notons que ce dernier passage appelle le cadeau « *mattān* » (remarquons toutefois que ce mot est absent de la LXX). La racine de ce mot est *natan* : c'est ce verbe qu'Osée utilise au v. 17³². Il se peut donc bien que le verbe donner désigne ici le cadeau que faisait le fiancé à sa fiancée. Un texte d'Ougarit offre un parallèle intéressant. Il s'agit du poème intitulé *Les Noces de la Lune*. *Yarikh*, le dieu lunaire, veut épouser *Nikkal*, la déesse lunaire. Pour ce faire il est prêt à verser le don nuptial (le *mohar*) au beau-père (il s'agit d'argent, d'or et de pierres précieuses) et il ajoute : « ... je lui donnerai (*atn*; même racine que *nātan* en hébreu) pour domaine des vignes (*krmm*, c'est le même mot qu'en Os 2,17 *krāmeyah*) »³³. Ce parallèle est intéressant car il utilise deux mots importants d'Os 2,17 et il montre que des vignes pouvaient faire partie du cadeau du fiancé à sa promise. Il n'est donc pas exagéré de penser qu'Os 2,17 parle du cadeau de YHWH à sa fiancée même si le terme *mattān* n'est pas utilisé.

Le fait que ce cadeau soit donné au désert n'est pas sans importance. Comme on l'a déjà dit, le désert est le lieu où Baal n'est pas et donc, en donnant les vignes de cet endroit, Dieu manifeste que c'est lui le donateur des biens du sol. De cette façon la confusion avec Baal n'est plus possible. Mais le désert est aussi le lieu de la première rencontre (cf Os 12,10-11) et, en se retrouvant à cet endroit, ce temps heureux ne peut que remonter à la mémoire du peuple. En conduisant Israël au désert, YHWH met toutes les chances de son côté.

³¹ R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament* vol. 1, Paris, 1982⁴, p. 50.

³² Cette coutume existait aussi chez les Babyloniens et les Assyriens. Le code de Hammurapi (§§ 150 et 171-172 ; cf A. Finet, *Le code de Hammurapi*, LAPO 6, Paris, 1983²) et les lois Assyriennes (Tablette A, § 27 ; cf G. Cardascia, *Les lois Assyriennes*, LAPO 2, Paris, 1969) utilisent le terme *nudunnu* pour désigner ce cadeau. Le mot *nudunnu* vient de la racine akkadienne *nadanu* qui signifie « donner » (cf KB p. 642). La même relation philologique existe entre *nudunnulnadānu* et *mattān/nātan*. Selon W. Kornfeld (« Mariage », SDB V, col 914) le *nudunnu* est certainement l'équivalent du *mattān*. C'est aussi l'avis de F. I. Andersen et D. N. Freedman, *Hosea*, p. 274.

³³ Cf *Les Noces de la lune*, lignes 21-22 ; citation d'après A. Caquot et M. Sznycer « Textes ougaritiques » p. 448. D'après ces auteurs et aussi F. I. Andersen et D. N. Freedman (*Hosea*, p. 273) les vignes ne font plus partie du *mohar* mais sont offertes à *Nikkal*.

Les deux passages étudiés ci-dessus offrent donc des points communs évidents. Dans les deux cas l'intervention de Dieu a pour but de séparer l'épouse adultère de ses amants. De cette façon YHWH s'attaque directement au péché (aller après les amants). Il y a cependant une nette évolution du premier au second passage. Au v. 8a-b, Dieu veut seulement empêcher Israël d'aller vers ses amants, dans le but de provoquer son retour. Aux vs. 16-17a Dieu reconduit son peuple au désert (la séparation d'avec les amants est encore plus radicale) pour rendre possible une nouvelle rencontre : loin des amants, en « tête à tête » avec YHWH, sur les lieux de la première rencontre et après le don du fiancé, Israël la promesse ne pouvait que répondre positivement. C'est d'ailleurs cette réponse que l'on trouvera dans la suite.

Osée 2,8bβ-9 et 17b-18 : Israël revient vers son mari

Ces deux passages ont plusieurs points communs. Il y a tout d'abord le terme *ʾšr* auquel est associée l'idée de retour. Tous les verbes d'action de ces versets ont Israël pour sujet. Les actions de YHWH ont donc provoqué un changement dans le peuple, changement que nous allons maintenant examiner.

Aux vs. 8b -9 nous apprenons qu'Israël, ne trouvant plus ses amants pourtant recherchés avec ardeur, décide de retourner vers son « premier mari ». Dans ce passage plusieurs termes semblent appartenir à la terminologie conjugale. E. Jacob a signalé l'appartenance du motif « cherche/trouve » au rituel du mariage. Il rapproche Os 2,9a de Ct 3,1-3³⁴. Comme l'a récemment noté F. Van Dijk Hemmes, il y a une différence importante entre ces deux textes : Ct 3,1-3 parle de l'amour légitime et pas de la poursuite des amants³⁵. P.A. Kruger a rapproché notre texte de Pr 7,15 où il est question du thème « cherche/trouve » – avec les racines *šāhar* et *māsā* dans le cadre de l'amour illicite (la femme adultère qui cherche et trouve le jeune homme)³⁶. Ces références nous montrent que ce motif appartient à la terminologie conjugale. Le thème « cherche/trouve » appartient aussi au langage culturel comme cela apparaît nettement en Os 5,6 ; 15. L'aspect rituel est ici évident. Les Israélites viennent avec des sacrifices pour chercher et trouver mais cette fois-ci auprès des faux dieux. R. Vuilleumier a remarqué que l'association des verbes *rādap*. (chercher) et *biqēš* (trouver) chez Osée est caractéristique d'une démarche culturelle

³⁴ E. Jacob, « l'héritage cananéen dans le livre du prophète Osée », *RHPR* 43/1963, pp. 255-256.

³⁵ F. Van Dijk Hemmes, « Imagination of Power... », p. 81.

³⁶ P. A. Kruger, « Israel, the Harlot (Hos 2,4-9) », *JNSL* 11/1983, PP 115s.

idolâtre³⁷. L'aspect rituel et cultuel de ce passage ne doit pas être négligé. C'est au travers des cultes idolâtres qu'Israël commet l'adultère.

La démarche auprès des faux dieux n'ayant pas abouti, Israël décide de retourner vers son « premier » mari. L'expression *īšī hārišon* (premier mari) signifie-t-elle qu'il y a eu un second mari ? Cette expression se retrouve sous une forme un peu différente (*ba'lāh hārišon*) dans Dt 24,4, loi qui interdit précisément le retour vers le premier mari lorsqu'il y a eu un remariage entretemps. Osée connaissait certainement cette loi du Deutéronome³⁸. Les deux expressions doivent donc avoir le même sens. Le changement *ba'lāh* en *īšī* (ces deux mots signifient « mari »), comme aux vs. 4 et 18, est intentionnel. Le mot *ba'al* rappelait trop les cultes cananéens pour qu'Osée l'applique à YHWH. Mais si l'expression désigne le premier mari comme en Dt 24,4³⁹ comment expliquer qu'un retour soit encore possible ? Pour ceux qui pensent qu'il n'y a pas eu de divorce entre Dieu et Israël, le problème ne se pose pas. Le v. 9 exprime une simple réconciliation au sein du couple⁴⁰. Pour les autres, le problème a été esquivé en affirmant qu'Israël n'a pas eu de second mari mais seulement des amants⁴¹. Toutefois le sens normal de l'expression « premier mari » sous-entend qu'il y en a eu un second. C'est le cas en Dt 24,4, c'est aussi le cas de l'expression *hāwirum* dans le code de Hammurapi³⁸, c'est aussi très certainement le cas en Os 2,9. Si donc il y a eu divorce puis remariage avec un second mari, comment le retour vers le premier est-il possible ? Nous tenterons une réponse à cette question à la fin de l'article.

L'étude de M.A. Friedman⁴² a permis de faire un pas important pour la compréhension des vs. 17b-18. Elle montre que le v. 18 ne peut être détaché du v. 17 : alors que le v. 17 annonce une réponse d'Israël, le v. 18 nous donne le contenu de cette réponse. Cela ne signifie pas que les vs. 17 et 18 constituaient, à l'origine, un seul oracle. En fait il semble que le rapprochement des deux soit l'œuvre du rédacteur et ceci pour deux raisons :

³⁸ Que le livre du Deutéronome soit antérieur ou postérieur à Osée, il est probable que cette loi ait été connue du prophète. Cf H. H. Rowley, « The Marriage of Hosea », *BJRL* 39/1956, pp. 227.

³⁹ Peut-être notre expression et celle de Dt 24,4 ont-elles leur équivalent dans le Code de Hammurapi §§1 135, 174 et 177 avec le mot *hawirum* que A. Finet (*LAPO* 6) traduit par « époux initial ».

⁴⁰ Cf par exemple dans ce sens D. Stuart, *Hosea – Jonah* (WBC 31), Waco, Texas, 1987, p. 49. Pour la question débattue du divorce, cf ci-après p. 12 ss.

⁴¹ C'est l'avis par exemple de N.P. Bratsiotis, « *ish – ishshah* » *TDOT* 1, p. 231.

⁴² M. A. Friedman, « Israel's... » *JBL* 99/1980, pp. 199-204.

1) Selon M.A. Friedman la formule du v. 18 aurait dû être *ʾišī ʾattāh*, toi, [tu es] mon mari. Mais on ne trouve que *ʾišī*, mon mari. On peut penser qu'Osée, reprenant divers matériaux plus anciens pour composer ce chapitre, n'a pas jugé utile de les modifier. Chacun devait comprendre que cette formule était, dans la forme finale du chapitre, la réponse annoncée au v. 17.

2) Si les deux matériaux étaient indépendants à l'origine, on comprend que le mot *yōm* (jour) renvoie à des jours différents aux vs. 17 et 18. Dans le premier cas il renvoie aux jours passés de l'exode, dans le second, au jour à venir de l'intervention de Dieu.

Il est certain que si le v. 18 se trouve actuellement après le v. 17, cela n'est pas dû au hasard. Les vs. 16-17a nous avaient déjà placés dans le contexte conjugal en présentant YHWH comme le séducteur qui veut convaincre celle qu'il aime et comme celui qui se présente devant sa fiancée avec des cadeaux. Les vs. 17b-18 prennent tout naturellement la suite en annonçant qu'Israël répondra et en donnant même le contenu de cette réponse. M. J. Geller et M.A. Friedman ont montré que la parole d'Israël : « mon mari » sous-entend certainement la formule légale de mariage qui devait ressembler à *ʾišī ʾattāh* ou, plus probablement, *baʿlī ʾattāh*⁴³. Sur le remplacement du mot *baʿlī* par *ʾišī*, se reporter à ce que nous avons dit ci-dessus.

Le v 18 utilise donc encore la thématique du mariage. Il annonce le « remariage » de YHWH et Israël qui sera célébré dans le désert (cf v. 17b : *lā* renvoie au désert du v. 16) « en ce jour là ». Cette expression désigne l'époque à venir de l'intervention divine.

Qui ne voit le lien étroit qui unit les vs. 8b-9 et 17b-18 ? Non seulement ils sont réunis par le mot *ʾišī*, mais ils annoncent tous deux un retour d'Israël vers Dieu. On remarque aussi une nette évolution : dans le premier passage, Israël, privé de ses amants, décide de revenir vers Dieu se souvenant que c'était mieux avec lui à l'époque où la relation était encore bonne. Dans le second, c'est parce qu'il a été séduit, convaincu par les paroles de YHWH. Israël ne revient plus à cause d'un manque mais avec le profond désir de « repartir à zéro. » Le nouveau départ se fera sur des bases nouvelles. La sincérité, la fidélité et l'amour en seront les motifs profonds.

⁴³ M. J. Geller, « The Elephantine Papyri and Hosea 2,3. Evidence for the Form of The Early Jewish Divorce Writ », *JSJ* 8/1977, p. 141 ; M. A. Friedman, « Israel's... », p. 200.

Osée 2,10-14 et 19-20 : Châtiment et salut

On a déjà remarqué que ces deux passages se correspondent dans la structure générale du ch. 2. Il reste maintenant à montrer que la mention répétée des « bêtes sauvages » cache une correspondance thématique plus profonde. La tâche peut sembler difficile car c'est la différence entre les deux passages que l'on remarque d'abord. Le premier annonce le jugement de Dieu, le second annonce la grâce. Mais une analyse plus profonde nous permettra de démontrer que les thèmes abordés dans ces versets sont très proches.

Voyons tout d'abord les vs. 10-14. Après un rappel de la cause du péché (v. 10), les vs. 11-14 nous présentent le châtiment qui va frapper le peuple et que l'on peut résumer ainsi :

1. v. 11 : Dieu reprend les biens qu'il a donnés et qu'Israël n'a pas reconnus.

2. v. 12 : Dieu humilie Israël en dévoilant son « infâmie » aux yeux de ses amants.

3. v. 13 : Dieu fait cesser le culte entaché d'idolâtrie.

4. v. 14 : Dieu ôte toute sécurité et les bêtes sauvages deviennent agressives.

Aux vs. 19-20 nous retrouvons deux des thèmes des vs. 11-14.

1. v. 19 : Cessation du culte idolâtre (cp. v. 13).

2. v. 20 : Grâce à l'alliance conclue avec les animaux (parmi lesquels les bêtes sauvages), Israël pourra dormir en sécurité (cp. v. 14).

Vs. 13 et 19 : cessation du culte

Ces deux vs. annoncent la fin du culte. H. W. Wolff commente ainsi le v. 13 : « Yahweh apportera une fin à ces jours saints parce qu'ils étaient dédiés au baalisme et représentaient ainsi la relation adultère d'Israël avec ses amants. »⁴⁴ Ces fêtes religieuses étaient marquées par des débordements de joie et E. Jacob, à la suite de P. Humbert, en rappelle l'arrière plan cananéen⁴⁵. Le v. 19 annonce aussi la fin du culte : « J'ôterai de sa bouche les noms des Baals » signifie que Dieu mettra fin aux invocations adressées à Baal (cf 1 R 18,26 qui mentionne ces invocations). La suite du v. 19 a aussi une dimension culturelle. Ne plus se souvenir du nom, c'est ne plus le célébrer dans le culte. Une attention toute particulière est accordée à la suppression des cultes et ceci se comprend fort bien si Osée les considérait comme le moyen par excellence pour Israël de commettre l'adultère.

⁴⁴ H. W. Wolff, *Hosea*, p. 38.

⁴⁵ E. Jacob, *Osée*, p. 29.

Vs. 14 et 20 : la sécurité perdue et retrouvée

Ces deux vs. véhiculent les mêmes idées. Tout d'abord l'idée de la sécurité. La vigne et le figuier (v. 14) sont une image de la sécurité, de la prospérité et du bonheur (1 R 5,5 ; Mi 4,4 ; Za 3,10 ; 1 M 14,12). Or le v. 20 nous dit que Dieu va permettre à Israël de dormir en sécurité. Remarquons que ces diverses expressions sont associées en 1 R 5,5 : « Juda et Israël demeurèrent en sécurité chacun sous sa vigne et son figuier. » Ces différents termes expriment donc la même idée. Au v. 14 la vigne et le figuier sont réduits en fourrés et dévorés par les bêtes sauvages. Selon E. Jacob « il se peut fort bien qu'il (Osée) pense que les bêtes sauvages ne deviennent dangereuses qu'à la suite des destructions opérées par les guerres »⁴⁶. L'idée de la guerre n'est donc peut-être pas absente du v. 14. Or ces trois idées (sécurité, bêtes sauvages et guerre) se retrouvent au v. 20. Grâce à l'alliance que YHWH va conclure avec les bêtes et grâce à l'élimination des armes de guerre, Israël pourra dormir en sécurité.

Comment ne pas rapprocher ces vs. 14 et 20 ? Le temps du jugement est marqué par la fin de la sécurité à cause des guerres et de l'agressivité des bêtes sauvages ; le temps de la grâce, au contraire, sera marqué par la fin de l'animosité du monde animal, la cessation des guerres et le retour à la sécurité⁴⁷.

Restent les vs. 11 et 12 qui ne semblent pas avoir leur correspondant dans les vs. 19-20. On trouve cependant des idées parallèles au v 17a.

Vs. 11 et 17a : le cadeau de la fiancée

Au v. 11 Dieu annonce qu'il va reprendre les biens qu'il avait donnés. Au v. 17a nous apprenons qu'il donnera à nouveau les vignes. Le lien est évident et il a été noté par F.I. Andersen et D.N. Freedman⁴⁸. En étudiant le v. 17aα on a dit que les vignes représentaient le cadeau que YHWH offrait à Israël. Or il est intéressant de noter que les lois assyriennes prévoient que le mari reprenne ce cadeau en cas de répudiation de la femme⁴⁹. Il n'est pas impossible que dans l'ancien Israël aussi, le mari qui avait répudié sa femme reprît le *matān* qu'il lui avait offert. Le v. 11 serait

⁴⁶ E. Jacob, *Osée*, p. 32.s

⁴⁷ Il faut aussi noter la dimension eschatologique de ces expressions. Sur la restauration de la relation avec le monde animal, cf Lv 26,6 ; Es 11,6-8, 65,25 ; Ez 34,25 ; Za 9,10 ; Jb 5,23. Sur la fin de la guerre cf Es 2,4 // Mi 4,3.

⁴⁸ F. I. Andersen et D.N. Freedman, *Hosea*, p. 272.

⁴⁹ Cf Tablette A, § 27. La loi elle-même ne mentionne pas la raison de cette reprise du cadeau. Mais G. Cardascia, en commentant ce texte – cf *LAPO* 2, p. 157 – dit que les raisons devaient être la répudiation de la femme ou son décès.

l'écho de cette coutume. Quoi qu'il en soit, les vs. 11 et 17a sont bien reliés par un thème commun : YHWH qui avait repris, donne à nouveau.

Vs. 12 et 17aβ

Ici le rapprochement est moins évident. Au v. 12 on nous dit que YHWH va dévoiler les *nablūt* d'Israël. Le sens de ce mot n'est pas clairement défini. Pour de nombreux auteurs, rapprochant ce mot de l'akkadien *baltu*, il désigne les organes génitaux de la femme⁵⁰. Mais F.I. Andersen et D.N. Freedman ont contesté ce sens. Le mot dériverait en fait de l'hébreu *nebālāh* qui désigne un grave péché pouvant être d'ordre sexuel (cf Jg 19,3; 2 S 13,12; Gn 34,7; Dt 22,21) mais pas nécessairement (cf Jos 7,15...) ⁵¹. Si cette hypothèse est juste le rapprochement avec Jos 7,15 est intéressant. Le péché d'Acan, appelé *nebālāh*, qui eut lieu dans la vallée d'Akor, a amené le malheur sur Israël (cf Jos 7). Une fois que ce péché fut dévoilé puis puni, la conquête pu se poursuivre. De même chez Osée le péché d'Israël aurait dû amener le malheur sur le peuple (divorce et mise à mort, cf plus loin l'étude des vs. 4-6). Mais ce péché va être dévoilé et puni (cf v. 12 ; l'expression « personne ne l'arrachera de ma main » évoque le châtement inéluctable qui va venir ; cp. Os 5,14). Ainsi, la vallée d'Akor (v. 17a), la vallée du malheur, se changera en porte d'espérance. En Jos 7 tout comme en Os 2,11-14, le péché du peuple doit être puni avant que ne se poursuive le dessein de Dieu.

Cette analyse nous montre que les quatre points du châtement (vs. 11-14) trouvent leur correspondant dans la seconde partie (v. 17a et 19-20). Ceci fait encore ressortir l'extrême précision de la construction de ce chapitre. Mais on peut se demander pour quelle raison le v. 17a ne se trouve pas à la suite du v. 18 et ce d'autant plus qu'il semble interrompre la séquence des vs. 16, 17b⁵². Ajoutons encore que si le v. 17a se trouvait avant le v. 19 les quatre points des vs. 11-14 se trouveraient dans le même ordre dans la séquence 17a, 19-20. L'hypothèse d'un déplacement n'est pas à exclure et paraît même séduisante. Pourtant, s'il y eu déplacement, celui-ci ne s'est pas fait accidentellement mais pour deux raisons au moins :

1. Si le don des vignes (et de l'espérance ?) est considéré comme le cadeau du fiancé à sa promise, il est normal qu'il soit fait au moment même de la demande en mariage ;

⁵⁰ Cf par exemple P. Humbert, « La logique... », p. 163 ; H. W. Wolff, *Hosea*, pp. 37-38 ; E. Jacob, *Osée*, p. 29 ; J. L. Mays, *Hosea*, p. 42.

⁵¹ F. I. Andersen et D. N. Freedman, *Hosea*, p. 248.

⁵² H. W. Wolff remarque qu'il est surprenant que le v. 17 ne commence pas par la mention de la réponse alors que le v. 16 venait de dire que Dieu parlait « cœur à cœur » avec Israël. Cf *Hosea*, p. 42.

2. Il était important que YHWH rende les vignes depuis le désert pour bien manifester que ce n'est pas Baal qui donne tout cela.

Même s'il y a eu déplacement du v. 17a, il n'y a pas lieu de changer sa position actuelle car celle-ci est certainement voulue par le rédacteur du ch. 2.

Mais une question importante demeure. Pourquoi la manifestation de la grâce aux vs. 17a, 19-20 correspond-elle point par point au châtement des vs. 11-14 qui suit, rappelons-le, la conversion du v. 9b ? Nous tenterons de répondre à cette question à la fin de l'article.

ÉTUDE D'OSÉE 2,4-6 ET 21-25

On a déjà fait ressortir ci-dessus la correspondance des vs. 4-6 et 21-25. Il reste maintenant à en montrer le bien-fondé.

Osée 2,4-6 : Un divorce en bonne et dûe forme ?

Un débat s'est engagé sur le sens de ces vs. : prononcent-ils oui ou non le divorce de Dieu et Israël ? Un rapide survol des arguments est ici nécessaire. A la suite de C. Kuhl⁵³ C.H. Gordon a fait apparaître trois arguments en faveur de l'hypothèse du divorce :

1. le verbe *rib* (faire un procès) montre que nous sommes dans un contexte juridique ;

2. la formule « Elle n'est pas ma femme et moi je ne suis pas son mari » est l'équivalent hébreu des formules de divorces accadiennes « Toi tu n'es pas ma femme » et « Toi tu n'es pas mon mari » ;

3. enfin la mise à nu de la femme fait partie de la procédure de divorce⁵⁴. Reprenons chacun de ces arguments plus en détail.

⁵³ C. Kuhl, « Neue Dokumente zur Verständnis von Hos 2,4-15 », ZAW 11/1934, pp. 102-109.

⁵⁴ C. H. Gordon, « Hos 2,4-5 in the Light of New Semitic Inscriptions », ZAW 54/1936, pp. 277-280. Ceux qui acceptent ces arguments sont nombreux. Citons H. W. Wolff, *Hosea*, p. 33 ; M. Weinfeld, « Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature », VT 27/1977, pp. 187-188 ; M. J. Geller, « The Elephantine Papyri... », p. 141 ; M. A. Friedman, « Israel's Response... », p. 199 ; J. Huehnergard, « Biblical Notes on some New Akkadian Texts from Emar (Syria) », CBQ 47/1985, pp. 428-434. Mais ceux qui s'opposent à l'hypothèse d'un divorce sont aussi nombreux. Citons J. Coppens, « L'histoire matrimoniale d'Osée », BBB 1/1950, p. 44 ; R. Gordis, « Hosea's Marriage and Message : A New Approach », HUCA 25/1954, p. 20, note 30a ; H. H. Rowley, « The Marriage... », p. 227s ; J. L. Mays, *Hosea*, pp. 37-38 ; F. I. Andersen et D. N. Freedman, *Hosea*, p. 221ss. Une solution intermédiaire est proposée par D. J. A. Clines pour qui Osée utilise bien le

1. Il est généralement reconnu que la racine *rīb* a une forte connotation juridique. Selon J. Limburg *rīb* + *b*^e signifie « faire un procès contre... »⁵⁵ Or c'est précisément cette expression que l'on trouve en Os 2,4. Nous sommes donc placés d'emblée dans le contexte d'un procès.

2. La formule « Elle n'est pas ma femme et moi je ne suis pas son mari » est-elle une formule de divorce ? Les avis sont partagés. Il faut reconnaître que cette phrase est très proche des formules attestées ailleurs. Par exemple un texte de Nuzi dit : « L'homme dit à la femme : tu n'es pas ma femme et elle dit : tu n'es pas mon mari et on la fera sortir nue. »⁵⁶ Les contrats de mariage de la colonie juive d'Eléphantine s'expriment aussi dans des termes assez semblables : « Ananyah dit : Je répudie ma femme Yohayishma, elle ne sera plus ma femme » et « Je te répudie, je ne serai plus ta femme. »⁵⁷ Tous ces exemples font penser qu'Os 2,4a est bien une formule de divorce.

Les arguments généralement proposés à l'encontre de cette hypothèse sont les suivants :

— La législation vétéro-testamentaire ne mentionne nulle part cette formule. R. Gordis s'appuie sur cela pour rejeter l'hypothèse du divorce (référence n° 55). C'est un argument *e silentio* et donc insuffisant. En outre, les textes législatifs reconnaissent bien l'usage d'actes de divorce⁵⁸. Or il fallait bien noter quelque chose sur ces actes. Pourquoi pas notre formule comme c'était le cas à Nuzi et à Eléphantine ?

— Os 2,4b laisse entendre que le divorce n'a pas été prononcé. En effet, comment expliquer que le mari, après le divorce, interdise à son ex-femme d'aller vers un autre homme ? Cette question se pose d'autant plus que selon M. J. Geller, la seconde clause du document de divorce qu'il reconstruit donnait toute liberté à la femme d'aller vers un autre homme⁵⁹.

langage juridique du divorce mais seulement pour en montrer la possibilité. Le v. 4 ne serait qu'une menace ; cf « Hosea 2... », p. 89 et note 21. Une autre solution médiane a été proposée par U. Cassuto pour qui YHWH annule *en son cœur* le mariage contracté. Cf « The Second Chapter... », p. 120 et 122-123. Cf aussi dans ce sens G. I. Emmerson, *Hosea, An Israelite Prophet in Judean Perspective*, (JSOTS 28), Sheffield, 1984, p. 15.

⁵⁵ J. Limburg, « The Root ריב and the Prophetic Lawsuit Speeches », *JBL* 88/1969, pp. 301-302.

⁵⁶ Cité d'après E. Jacob, *Osée*, p. 27.

⁵⁷ La citation est tirée du contrat n° 48, lignes 21 et 25, d'après la numérotation de P. Grelot, Documents Araméens d'Égypte, *LAPO* 5, Paris 1972. Cf aussi des formules un peu différentes aux n° 38, lignes 23 et 27 et n° 43, lignes 7 et 9.

⁵⁸ Cf Dt 24,1.

⁵⁹ M. J. Geller, « The Elephantine Papyri... », p. 148.

De même Dt 24,1-4 laisse entendre qu'après le divorce la femme peut se remarier. Nous examinerons un peu plus loin Os 2,4b et verrons qu'il ne s'oppose pas à l'hypothèse du divorce.

3. Venons-en au troisième argument. C'est à notre avis le plus problématique. La mise à nu de la femme faisait-elle partie de la procédure de divorce dans la législation israélite ? Les textes invoqués à l'appui de cette hypothèse sont de plus en plus nombreux.

— C. Kuhl avait présenté deux textes : une tablette en cunéiforme de Hana et un texte de Nuzi⁶⁰.

— C. H. Gordon a ajouté un nouveau texte de Nuzi⁶¹.

— E. Cassin a encore présenté deux textes de Nuzi⁶².

— Enfin, récemment, J. Huehnergard a ajouté deux nouveaux textes provenant d'Emar⁶³.

Le dossier devient donc de plus en plus lourd. Il est à noter toutefois que la plupart des textes invoqués à l'appui (ceux de Nuzi et ceux d'Emar) sont des testaments stipulant que si la femme, *après la mort de son mari*, va vers un autre homme étranger à la famille et désire se remarier avec lui, elle sera mise à nu par les enfants du premier mari. Ce n'est donc pas la même situation que dans notre texte d'Os. Il semble que la mise à nu de la veuve était nécessaire non seulement pour humilier la femme mais aussi pour montrer symboliquement qu'elle se dépossédait de tout ce qui appartenait à son ancien mari. Il ne fallait pas qu'un étranger puisse acquérir les biens de la famille⁶⁴. Si la mise à nu avait ce motif économique, il n'est pas impossible qu'elle ait aussi fait partie de la procédure de divorce à Nuzi et à Emar. La femme ne pouvait pas quitter la maison de son mari avec des biens qui ne lui appartenaient pas mais elle devait partir dans une totale nudité. Ceci est appuyé par le texte de Hana qui mentionne la mise à nu dans le contexte d'un divorce, alors que le mari était encore vivant.

Mais le nombre de ces textes contraste avec le silence de l'AT. La mise à nu n'est pas mentionnée dans les textes législatifs sur le divorce, en particulier Dt 24,1-4. Par contre, plusieurs autres textes mentionnent la mise à nu mais à chaque fois il s'agit plutôt d'un châtiment réservé à une femme adultère (cf Jr 13,26 ; Ez 16,37-40 ; 23,10 ; 26 ; Na 3,5). Ajoutons

⁶⁰ C. Kuhl, « Neue Dokumente... », pp. 105-106.

⁶¹ C. H. Gordon, « Hos 2,4-5... », pp. 279-280.

⁶² E. Cassin, « Pouvoir de la femme et structures familiales », RA 63/1969, p. 136.

⁶³ J. Huehnergard, « Biblical Notes... », pp. 433-434.

⁶⁴ J. Huehnergard, « Biblical Notes... », p. 432.

que dans deux cas la mise à nu est suivie de la mort par lapidation (Ez 16,40) ou par l'épée (Ez 23,10). On peut donc supposer que le châtement infâmant de la dénudation précédait la mise à mort⁶⁵. Remarquons qu'Os 2,6 mentionne après la mise à nu, la mort. Tous ces textes s'accordent donc bien avec la loi qui stipulait que la femme adultère devait être mise à mort (cf Lv 20,10 et Dt 22,20-22). Ailleurs, cependant, l'AT sous-entend que le divorce pouvait être pratiqué en cas d'adultère (cf Jr 3,8). Si l'on tient compte de tous ces textes il ressort que l'adultère pouvait être puni de deux façons différentes :

— La première suivait la législation israélite : c'était la mise à mort qui pouvait être précédée de la mise à nu. Toutefois la dénudation n'étant pas mentionnée dans les recueils de lois, il faut admettre qu'il s'agit plutôt d'un usage repris du Proche-Orient ancien.

— La seconde ne tenait pas compte de la législation. En cas d'adultère un acte de divorce était remis à la femme. Outre le texte de Jr 3,8 on trouve un écho de ce droit plus coutumier en Mt 1,19 ; apprenant que Marie était enceinte – et donc qu'elle était censée avoir commis l'adultère puisque les fiancés étaient tenus par les mêmes exigences de fidélité que les mariés – Joseph voulut la répudier secrètement. C'est sans doute la dureté du châtement en cas d'adultère qui a poussé certains à adopter un droit coutumier au détriment de la loi.

Dans ce cas il faut admettre que la mise à nu ne faisait pas partie, en Israël, et ce contrairement aux pays assyro-babyloniens, de la procédure de divorce⁶⁶.

Curieusement, notre texte d'Osée semble faire état de ces deux coutumes. Le v. 4a semble bien être une formule de répudiation alors que le v. 5 annonce la mise à nu puis à mort de la femme adultère. Comment concilier ces deux éléments ?

La femme répudiée était normalement libre d'aller vers un autre homme. Or le prophète semble lui refuser ce droit. Ainsi faut-il comprendre le v. 4b. L'épouse répudiée est sommée de ne pas persister dans l'adultère et la prostitution en ôtant tout ce qui servait à attirer les amants : les bijoux, les cordelettes et autres apparats de ce type. Tous ces objets qu'Osée appelle *z'nūnīm* (prostitutions) et *na'apūpīm* (adultères) servaient certainement à la prostitution sacrée (cf Lm 42). Or si l'épouse est accusée de continuer la prostitution sacrée cela signifie qu'Israël continue d'aller après ses amants, les Baals. Et c'est précisément ce que Dieu ne veut pas. H.W. Wolff affirme avec raison que le dessein de Dieu

⁶⁵ Cf dans ce sens, U. Cassuto, « The Second Chapter... », p. 120.

⁶⁶ Sur ce point nous sommes d'accord avec R. Gordis.

c'est la réconciliation et non le rejet définitif⁶⁷. Si YHWH répudie le peuple d'Israël c'est en laissant ouverte la possibilité d'un retour. D'où cette exigence apparemment contradictoire du v. 4b. Si Israël persiste dans sa débauche, alors tout retour deviendra impossible. La seule possibilité qui restera sera la mise à nu suivie de la mort (v. 5). On remarque que l'ordre de ces idées n'est pas très logique. Après la répudiation le mari semble conserver ses droits sur son ex-femme. Juridiquement, cela n'a pas de sens (cf cependant note 76 ci-dessous). Théologiquement, le prophète veut dire que l'épouse répudiée ne pourra revenir que si elle ne persiste pas dans sa débauche⁶⁸.

Il reste encore quelques mots à dire des vs. 5 et 6. Les commentateurs considèrent généralement qu'au v. 5 la métaphore subit un glissement. Au début c'est le peuple qui est représenté sous des traits féminins et au milieu du verset c'est la terre⁶⁹. F.I. Andersen et D.N. Freedman ont contesté cette exégèse. Os 2,5 ne dit pas que la terre-épouse va devenir un désert, mais il annonce que le peuple va retourner au désert⁷⁰. C'est un retour à la condition d'Israël au moment de sa naissance, une sorte de renversement d'Ez 16, passage très proche du nôtre. Il nous semble que cette interprétation rend mieux justice au passage et ceci pour plusieurs raisons :

1. Le v. 5 est introduit par la préposition *pen* (sinon) qui régit les cinq clauses qui suivent. Il y a donc des chances pour que chacune des cinq clauses ait un sens assez proche l'une de l'autre.

2. Les cinq verbes du v. 5 portent le suffixe de la 3^e personne du féminin singulier. Il est fort probable que ce suffixe renvoie toujours au même antécédent : le peuple ou la terre. Les deux premiers suffixes et le dernier renvoient au peuple. Pourquoi pas alors le troisième et le quatrième ?

⁶⁷ H. W. Wolff, *Hosea*, p. 33.

⁶⁸ On peut remarquer que les prophètes qui dépendent d'Osée pour cette métaphore reprennent chacun une des coutumes sus-mentionnées. Jr 3,6-11 affirme qu'Israël a été répudié et a reçu son billet de divorce. Ez 23,5-10 par contre annonce qu'Ohola, persistant dans sa prostitution, a été mise à nu et condamnée à mort.

⁶⁹ Cf par exemple H. W. Wolff, *Hosea*, p. 34 ; E. Jacob, *Osée*, p. 27 ; J. L. Mays, *Hosea*, p. 36 ; D. Stuart, *Hosea*, p. 47.

⁷⁰ F. I. Andersen et D. N. Freedman, *Hosea*, p. 225s.

3. Les verbes *yāsag*, *šīm* et *šit* sont placés en parallèle et semblent être synonymes⁷¹. Si c'est le cas il est fort probable qu'ils veulent exprimer une même idée. On aurait un parallélisme à trois membres ou *tricolon*⁷².

4. En traduisant 5b « Je la mets comme au jour de sa naissance », traduction généralement retenue par tout le monde, on sous-entend la présence de la préposition *be* (dans) entre *ke* (comme) et *yōm* (jour). Il est donc probable qu'il faille aussi sous-entendre cette préposition entre *ke* et *midbār* (désert) et entre *ke* et *'ērēš* (terre)⁷³. L'omission de la préposition *be* après *ke* est un phénomène courant en hébreu⁷⁴.

5. Ez 16,4-5, texte qui semble être de la même veine que le nôtre, dit que Jérusalem, à sa naissance, fut jetée dans un champ. Dans un récent article, M. Malul a montré que le champ d'Ez 16,5 est à peu près synonyme de désert. C'est un lieu sans loi, en dehors de la société, où rugissent les bêtes de proie, les démons et autres esprits malveillants⁷⁵. C'est dans ce lieu qu'Ezékiel place la première rencontre de YHWH et Jérusalem. L'origine cananéenne de Jérusalem, rappelée en 16,3, permet de comprendre ce choix. Mais la tradition relative au peuple d'Israël dans son ensemble place la première rencontre au désert (cf Os 9,10 ; 13,5 ; Dt 32,10 ; Jr 31,2 et peut-être Jr 2,6). Il se pourrait très bien qu'Osée fasse allusion à cette tradition qui dit que Dieu a rencontré son peuple au désert pour l'adopter.

Si ces remarques sont justes, la mise à nu, qui se réfère au châtement de la femme adultère avant sa mort, conduit Osée à se souvenir de la nudité dans le désert, à l'époque où Dieu a recueilli son peuple⁷⁶. Mais cette fois-

⁷¹ Ce n'est pas le seul endroit où ces verbes sont synonymes. En Gn 30,38 et 41-42, les verbes *yāsag* et *šīm* sont synonymes. En Gn 48,14 et 18 ce sont les verbes *šīm* et *šit*.

⁷² Cf L. Alonso Schökel, « Poésie hébraïque », *SDB* 8, col 71.

⁷³ Cf déjà dans ce sens P. Humbert, « la logique... », p. 163.

⁷⁴ Cf la grammaire Joüon, § 133h, p. 408.

⁷⁵ M. Malul, « Adoption of Foundlings in the Bible and Mesopotamian Documents : A Study of Some Legal Metaphors in Ezekiel 16,1-7 », *JSOT* 46/1990, pp. 102-103.

⁷⁶ Pour E. Jacob, *Osée*, p. 70 dit que c'est un trait caractéristique du prophète est de méditer sur l'histoire du peuple. C'est ce qu'il fait ici. Ce recours à la métaphore de l'enfant adopté dans le désert est peut-être un moyen de montrer pourquoi YHWH conserve ses droits sur le peuple. En effet Israël n'est pas seulement l'épouse répudiée, c'est aussi l'enfant adopté dans le désert. (Os 11,1). En rappelant ce double statut, le prophète montre que YHWH conserve encore ses droits sur l'Israël infidèle en tant que père adoptif. Ceci permettrait d'expliquer pourquoi, après la répudiation, Dieu se permet d'interdire au peuple d'aller vers ses amants.

ci, si Dieu place son peuple comme dans le désert, il ne le recueillera pas, il le laissera mourir de soif. Ce v. 5 est donc une menace de mort à l'endroit du peuple et une annonce que YHWH ne sera pas miséricordieux comme il le fut autrefois si Israël persiste dans sa débauche⁷⁷.

Le v. 6 revient aux enfants. Il nous apprend qu'ils seront répudiés de la même façon que leur mère. Les enfants désignent certainement les habitants du pays.

Ces vs. 4-6 annoncent donc la répudiation du peuple par Dieu. La métaphore conjugale est utilisée pour faire cette annonce. C'est pour cela que l'on trouve la mention du divorce. Toutefois, nous avons remarqué que le développement de la métaphore n'entre pas dans une logique juridique : la répudiation n'a pas pour but une séparation définitive. YHWH semble conserver certains droits sur son épouse répudiée, et cela pour laisser ouverte la possibilité d'un retour. Mais si Israël persiste dans sa débauche, la rupture risque de devenir définitive car YHWH, qui possède toujours des droits sur Israël, pourra pousser le châtement jusqu'à la mise à mort. Tout retour sera alors impossible.

Osée 2,21-25 : De nouvelles fiançailles

Dans la structure mise à jour par E. Galbiati et reprise par B. Renaud, les vs. 21-22 correspondent au v. 4a⁷⁸. Au thème du divorce correspond l'annonce du nouveau mariage. Le terme le plus important de ces vs. est le verbe *'āraś*. Il est répété trois fois et se traduit par : fiancer. Il est intéressant de noter que dans l'AT ce verbe n'est utilisé que pour les jeunes filles vierges. *Les péchés anciens d'Israël sont véritablement oubliés, effacés et YHWH peut considérer son peuple comme une jeune fiancée qui n'a jamais connu d'autre homme.*

D'un point de vue légal, les fiançailles dans l'AT étaient très proches du mariage. Les fiancés se devaient fidélité de la même façon que les époux⁷⁹. Les fiançailles avaient donc un caractère définitif, caractère qui est marqué dans notre texte par le mot *le 'ōlām* (pour toujours). H. W. Wolff remarque que ce mot est un terme légal pour désigner un

⁷⁷ Selon cette interprétation, le v. 5 ne fait pas allusion au mythe du mariage entre Baal et la terre. D'ailleurs E. Jacob rappelle que les textes mythiques n'ont livré aucune attestation explicite d'un mariage entre Baal et la terre. Cf *Osée*, pp. 27-28.

⁷⁸ B. Renaud, « Genèse et unité... », p. 3.

⁷⁹ Selon Dt 22,23-24, la jeune fiancée qui couche volontairement avec un homme autre que son fiancé subit le même châtement qu'une femme adultère et celui qui a couché avec elle est aussi mis à mort car il a possédé la femme (*iššah*) de son prochain. Légalement la fiancée était la femme de son fiancé. Cf W. Kornfeld, « Mariage », col 913.

engagement à vie⁸⁰. La même formule figure dans les contrats de mariage d'Eléphantine : « Elle est ma femme et je suis son mari, à partir de ce jour et pour toujours. »⁸¹

En Israël c'est au moment des fiançailles que le *mohar* ou don nuptial était versé aux parents de la fiancée⁸². Pour cette raison de nombreux commentateurs considèrent que les mots justice, droit, amour, tendresse et fidélité désignent ce don. Cette hypothèse est renforcée par le fait que ces mots ont le préfixe *b^e* tout comme en 2 S 3,14 le *mohar* apporté par David à Saül. J.L. Mays fait remarquer cependant que l'analogie n'est pas parfaite car il n'y a pas de père pour recevoir ce don nuptial⁸³. En fait YHWH est lui-même père et époux.

Etant donné les limites de cet article, il est impossible de faire une étude détaillée de ces mots importants. Nous nous contenterons de quelques remarques. Nous n'allons pas entrer ici dans le débat sur le sens du mot « justice » et à l'encontre de G. Von Rad⁸⁴ nous accepterons la proposition d'E. Jacob qui nous semble plus juste : « La justice de Dieu ne peut pas être séparée du Dieu-juge. »⁸⁵ Si cette affirmation est juste, le mot *šedeq* (justice), accompagné dans notre texte du mot *mišpāt* (droit), rappelle que Dieu a dû juger et punir son peuple comme cela était exprimé en 2,10-14. Pourtant la justice et le droit ne sont pas une fin en eux-mêmes. Ils doivent aboutir à la grâce. Le *mišpāt* n'a pas pour but de détruire l'homme pécheur, mais de le conduire à la grâce (cf Jr 10,24). Aussi ces deux mots sont-ils suivis, dans notre texte de *hēsēd* (amour) et *rahamim* (la tendresse). Après avoir rappelé que le nouveau mariage n'a été possible que par la justice et le jugement (cf. Es 1,27), YHWH apporte maintenant l'amour et la tendresse comme base de la nouvelle relation. Un nouveau départ est possible grâce à ces sentiments que le prophète Osée a su dépeindre ailleurs avec tant de force (cf Os 11,8-9).

Dans ce contexte le verbe *yāda* (connaître) n'a probablement pas de connotation sexuelle. Il semble en effet qu'en Israël la fiancée devait rester vierge jusqu'à la célébration du mariage⁸⁶. C'est seulement au v. 25 que le prophète poussera la métaphore jusqu'à ce point.

⁸⁰ H. W. Wolff, *Hosea*, p. 52.

⁸¹ P. Grelot, *Documents araméens...*, contrats n° 38, l. 4 ; n° 43, l. 4 ; n° 48, l. 4.

⁸² W. Kornfeld, « Mariage », col 913 ; R. de Vaux, *Les institutions...* tome I, p. 57.

⁸³ J. L. Mays, *Hosea*, p. 51.

⁸⁴ G. Von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, tome 1, Genève 1971, p. 320s.

⁸⁵ E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1968, p. 75ss ; citation p. 77.

⁸⁶ R. de Vaux, *Les institutions...*, tome I, p. 60.

Les vs. 21-22 annoncent donc le nouvel engagement entre Dieu et Israël et c'est l'image des fiançailles qui sert à le traduire dans les termes de la métaphore. Ceci ne doit pas nous étonner car, comme nous l'avons déjà dit, les fiançailles, en Israël, signifiaient déjà un engagement.

Nous avons vu que le v. 5 devait être compris comme une menace de mort à l'endroit du peuple par le moyen d'une sécheresse. Les vs. 23-24 disent précisément le contraire. Le Seigneur donnera l'eau pour que le sol puisse être fertilisé et que les produits vivriers puissent pousser. Il répondra ainsi à l'attente d'Israël qui représente ici tout le peuple. H.W. Wolff pense que la réponse est l'exaucement d'une prière faite à cause d'une sécheresse⁸⁷. Le contexte culturel ne doit donc pas être négligé. D. Lys quant à lui voit dans le verbe *'ānah* (répondre) les accents joyeux d'une fête. Il le traduit d'ailleurs par l'expression « chanter réponse »⁸⁸. Si cette idée est juste, la célébration d'une fête était peut-être présente à l'esprit de l'auteur. Dans le contexte des vs. 21-25, est-ce trop s'avancer que de dire que le prophète avait en tête la célébration d'un nouveau mariage ?⁸⁹ Si l'on considère que le verbe *'ānah* fait aussi peut-être une allusion au devoir conjugal (cf Ex 21,10 où la racine *'nh* est utilisée dans ce sens), alors il ne paraît plus trop improbable de penser que les vs. 23-24 poursuivent la métaphore conjugale.

L'expression *zera'tiāh lī* (je l'ensemencerais pour moi ; v. 25) mérite quelques commentaires. Le suffixe de la 3^e personne du féminin singulier renvoie à un antécédent non-mentionné. La BHS propose de mettre le suffixe au masculin pour renvoyer à Israël mais ceci apparaît comme une *lectio facilior*. La proposition de H.W. Wolff nous paraît peu probable. L'antécédent du suffixe est la mère des enfants. Celle-ci était peut-être mentionnée dans une protase du v. 25 aujourd'hui perdue⁹⁰. Mais il faut noter que si, pour le rédacteur, le v. 25 correspondait au v. 6, la précision pouvait paraître superflue car aux vs. 5 et 6 ce même suffixe renvoyait déjà à la mère. Si cette proposition est juste, c'est la mère des enfants qui va être ensemencée.

Dans ce cas nous avons ici une allusion à la consommation du mariage. Rappelons que le verbe *zāra'* peut avoir une connotation sexuelle (cf Nb 5,28). La séquence des vs. 21-25 suivrait alors un ordre logique.

⁸⁷ H.W. Wolff, *Hosea*, p. 53.

⁸⁸ D. Lys, « J'ai deux amours... », p. 64.

⁸⁹ On sait que les fêtes de mariage étaient l'occasion de nombreuses réjouissances et chansons. Cf Jr 33,11.

⁹⁰ H.W. Wolff, *Hosea*, p. 54.

Après les fiançailles et le paiement du *mohar*, on arrive à la célébration du mariage puis à sa consommation.

Que signifie cet ensemenement ? Le parallèle avec Jr 31,27 pousse à dire que le prophète avait en vue le repeuplement du pays. Plus précisément c'est l'annonce du retour des captifs emmenés en exil en 733 sous Téglat Phalazar III⁹¹. Les enfants naissant de cette union sont, comme au v 6, les membres du peuple. Leur retour est annoncé par une image audacieuse : ils sont le fruit de l'union des deux époux⁹². Les anciens enfants (notons qu'ils ont les mêmes noms que les enfants du premier mariage sans la particule négative) sont présentés comme de nouveaux enfants. Sans donner à l'expression son sens néotestamentaire, ils sont passés par une nouvelle naissance. La même nouveauté se trouvait aux vs. 21-22 ; si l'épouse de YHWH était toujours le peuple d'Israël, elle était cependant considérée comme une nouvelle épouse, une vierge qui en est à sa première expérience.

Le retour en grâce du peuple est considéré comme un renouvellement complet de l'ancienne relation. C'est ce que veulent exprimer les nouvelles fiançailles et la « nouvelle naissance » des enfants. Le v. 25 exprime plus particulièrement le retour en grâce des enfants – les membres du peuple – et correspond parfaitement au v 6 qui annonçait leur répudiation.

REMARQUES FINALES

Nous avons remarqué que le chapitre est formé de quatre parties construites parallèlement deux à deux et disposées en chiasme. Ainsi A (vs. 4-6) correspond à A' (vs. 21-25) et B (vs. 7-14), à B' (vs. 15-20). Le rédacteur a assemblé plusieurs oracles à l'origine indépendants⁹³ pour faire apparaître un message particulier.

Quel est ce message ? Nous avons vu que la situation décrite en A est totalement renversée en A'. Il est évident que ce sont les sections centrales qui permettent ce renversement. Or précisément B et B' nous

⁹¹ Cf dans ce sens H.W. Wolff, *Hosea*, p. 54.

⁹² La Bible se différencie nettement des mythes du Proche-Orient ancien qui parlent de l'activité sexuelle de leurs dieux. Pour le prophète Osée il ne s'agit que d'une métaphore même si elle est audacieuse.

⁹³ Nous avons mis l'accent sur l'étude de la forme finale du texte. Mais nous avons cependant reconnu, lorsque le texte nous y poussait, l'existence d'un travail rédactionnel.

racontent l'histoire des relations agitées entre YHWH et son peuple. On y trouve les séquences suivantes :

B : péché d'Israël – intervention divine – conversion – châtement

B' : péché d'Israël – intervention divine – conversion – salut.

On ne peut qu'être frappé par la ressemblance de ces séquences mais aussi par leur différence : le châtement en B correspond au salut en B'.

L'auteur veut certainement nous montrer que le châtement était inéluctable. Ceci se comprend fort bien à partir du contexte historique. Nous savons qu'en 733/732 av. J. C., le roi assyrien Téglath Phalazar III envahit et démembré le royaume du Nord. Israël perd trois provinces : la Galilée, Galaad et le littoral au sud du Carmel⁹⁴. Une partie de la population fut déjà déportée à cette époque⁹⁵. Pour le royaume du Nord, ces campagnes militaires annonçaient la fin toute proche. Témoin de ces événements, le prophète y a vu le châtement de Dieu⁹⁶. Il lui fallait donc les inscrire dans sa synthèse théologique. Ces événements précurseurs annonçaient des jours plus sombres encore et en 722 c'est la capitale, Samarie, qui fut envahie. En étudiant le v. 14 nous avons signalé que le prophète faisait certainement allusion à la guerre. Dieu a châtié son peuple en le déportant en Assyrie. Mais le prophète annonce aussi que tout espoir n'est pas perdu. Ainsi, un jour, Dieu interviendra en sa faveur et le fera revenir dans son pays.

Toutefois certaines difficultés subsistent. Nous avons déjà noté le passage abrupt du v. 9 au v. 10 où le châtement divin suit la conversion d'Israël. Nous avons aussi signalé que Dieu ne respectait pas la loi de Dt 24,1-4 en reprenant à lui son peuple qui s'était remarié après répudiation. Nous avons enfin remarqué que le texte n'était pas très logique d'un point de vue juridique. Essayons de résoudre toutes ces difficultés.

La métaphore conjugale est le thème clé de ce chapitre. Elle apparaît à tous les moments importants de l'histoire : le péché évoqué comme un adultère, la rupture présentée comme un divorce ou une mise à nu et une mise à mort, enfin le retour décrit comme un nouveau mariage

⁹⁴ H. Cazelles, *Histoire politique d'Israël des origines à Alexandre le Grand*, PBSB AT 1, Paris, 1982, p. 171.

⁹⁵ A. Lods, *Les prophètes d'Israël et les débuts du judaïsme*, Paris, 1969, p. 31.

⁹⁶ De nombreux commentateurs considèrent qu'Os 1,5 fait directement allusion à ses campagnes militaires. Cf par exemple H. W. Wolff, *Hosea*, p. 20 ; E. Jacob, *Osée*, p. 21 ; J. L. Mays, *Hosea*, p. 28 ; F. I. Andersen et D. N. Freedman, *Hosea*, pp. 185-186.

avec les fiançailles, la célébration des noces et la consommation du mariage. La métaphore est donc bien exploitée par le prophète.

Dans un ouvrage important, P. Ricœur a brillamment décrit le fonctionnement de la métaphore⁹⁷. Il a entre autre montré que toute métaphore implique une tension entre deux énoncés⁹⁸. Appliquée à notre texte, cette tension devrait être formulée ainsi : YHWH est l'époux d'Israël métaphoriquement mais littéralement il ne l'est pas. En interprétant une métaphore, deux pièges sont à éviter. Le premier consisterait en l'identification du métaphorisant (l'époux dans notre texte) et du métaphorisé (Dieu) : YHWH n'est pas un époux semblable à tous les époux humains. Le second piège est de dévaluer la métaphore et de la considérer comme une simple illustration. Ainsi, si Dieu n'est pas un époux (au sens littéral) cette métaphore nous dit cependant quelque chose de son être et de sa relation avec Israël. Et s'il est un époux (au sens métaphorique) il ne faudrait pas l'enfermer dans cette description car Dieu est bien plus que cela. La vérité métaphorique met en tension ces deux affirmations : YHWH est et n'est pas l'époux d'Israël.

Or cette tension semble pleinement exploitée par le prophète. Dieu se conduit d'abord comme l'époux qui ne peut reprendre à lui son épouse à cause de la loi et cela malgré le désir d'Israël. Ainsi s'explique le passage abrupt du v. 9 au v. 10 : l'épouse répudiée et remariée décide de revenir vers son premier mari (vs. 8-9), mais, à cause de Dt 24,1-4, tout retour est impossible (vs. 10-14).

Mais Osée ne tombe pas dans le premier piège mentionné ci-dessus. Dans la séquence B' il nous montre que le retour a eu lieu (vs. 19-20) après qu'Israël en eut exprimé le désir (vs. 17b-18). Si YHWH n'est pas un époux au sens littéral – et ailleurs le prophète a soin de rappeler que Dieu est Dieu, il n'est pas un homme et donc n'agit pas comme un homme (Os 11,8-9) – alors le retour est possible et la loi de Dt 24,1-4 n'entre plus en vigueur. Ainsi se trouve expliquée cette autre difficulté de même que le manque de cohérence juridique.

Les séquences B et B' jouent donc sur la tension entre l'affirmation et la négation de Dieu comme époux et donc entre la non-possibilité et la possibilité d'un retour. Si le retour est impossible, pour le peuple d'Israël c'est la fin de l'histoire, ou ce qu'A. Neher appelle la non-histoire⁹⁹, c'est-à-dire la rupture définitive des relations de Dieu avec son peuple. Mais le retour doit être possible car Dieu aime son peuple et fait tout ce qui est en son pouvoir – allant même jusqu'à se transformer en séducteur ! – pour le

⁹⁷ P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

⁹⁸ P. Ricœur, *La métaphore...*, p. 313ss.

⁹⁹ A. Neher, « Le symbolisme... », pp. 44ss.

ramener à lui et permettre la continuation de l'histoire. Comment donc le prophète va-t-il sortir de cette tension entre la non-histoire inimaginable à cause de l'amour de Dieu et l'impossible continuation de l'histoire à cause de la loi ?

La réponse vient aux vs. 21-25. Il ne s'agit ni de la venue d'une non-histoire, ni de la continuation de l'histoire, mais du surgissement d'une nouvelle histoire. Israël n'est pas l'ancienne épouse adultère et pardonnée, mais une nouvelle épouse encore vierge. Ainsi peuvent se dérouler les fiançailles, la célébration des noces et la consommation du mariage. Les enfants qui naissent de ce mariage ne sont pas ceux qui avaient été répudiés dans le passé, mais de nouveaux enfants. Et pourtant il faut affirmer une continuité entre l'ancienne épouse et la nouvelle¹⁰⁰, de même entre les nouveaux enfants et les anciens¹⁰¹. Le prophète ne pense pas seulement à une restauration de l'ancien, mais véritablement à une re-création. Ce message extraordinaire sera encore plus clairement exposé, un siècle plus tard, par Jérémie, un disciple d'Osée. Il affirmera en effet que le Seigneur crée du nouveau (31,22). Pour ces deux prophètes, le nouvel ordre sera le fruit d'un acte créateur (cf aussi Es 65,17). On ne peut s'empêcher de penser aux prolongements néo-testamentaires de ce message avec les thèmes de la nouvelle naissance et de la nouvelle création.

Comme nous l'avons souligné en introduction, une telle métaphore était dangereuse en Israël car le risque était grand de confondre Yahwisme et culte de fécondité. Mais Dieu a pris ce risque qui n'était pas inutile au vu des conséquences. Il a permis en effet de poser les bases d'une nouvelle relation entre Israël et son Dieu ainsi que la réalisation d'une nouvelle histoire.

PISTES DE RÉFLEXION

Pour conclure nous aimerions proposer quelques pistes qui permettront de prolonger l'étude du texte et de l'appliquer.

Nous pourrions tout d'abord souligner l'importance du langage métaphorique pour parler de Dieu. N'est-ce pas en fait le langage le plus adapté ? La métaphore en effet nous présente un aspect de Dieu sans toutefois l'enfermer dans cette description : d'une certaine façon Dieu est

¹⁰⁰ Ce n'est pas une seconde épouse comme le montre le suffixe de la 3^e personne du féminin singulier qui renvoie au même antécédent dans le v. 25 et les vs. 5-6.

¹⁰¹ Ils ont le même nom sans la particule négative.

vraiment ce que dit la métaphore mais d'une autre il ne l'est pas ou plutôt il est bien au delà. La métaphore permet de ne pas réduire Dieu à une simple « image » (cf Dt 5,8). Compte tenu de l'interdit de toute image de Dieu dans l'ancien Israël, il n'est pas étonnant que l'on trouve autant de métaphores dans l'Ancien Testament.

Notre sujet n'a-t-il pas quelque chose à apporter à l'éthique chrétienne ? De nombreux ouvrages d'éthique en effet parlent du mariage et du divorce. Les auteurs d'ailleurs se renvoient fréquemment la balle avec d'un côté les tenants d'une éthique dite de situation qui insiste sur la grâce. Mais, de l'autre côté, elle est jugée trop laxiste, trop libérale par les défenseurs d'une morale chrétienne qui mettent en exergue la loi et se font traiter de légalistes par les premiers. Et si notre texte offrait une alternative ? La réflexion éthique ne se situerait pas dans le rejet de la norme biblique au profit du contexte ambiant (dans notre texte, Dieu qui n'aurait tenu aucun compte de Dt 24,1-4), pas plus que dans l'imposition de cette norme au détriment du contexte (Dieu qui aurait appliqué à la lettre Dt 24,1-4 empêchant ainsi la continuation de l'histoire), mais dans une troisième voie qui tient compte et de la norme et du contexte, et qui résulte de leur tension. Ainsi la question de l'éthique du mariage ne trouverait certainement pas les mêmes solutions selon que l'on se situe en contexte européen ou africain : la mise en tension de l'un et de l'autre avec la même norme biblique donnera des résultats différents.

Enfin, si Dieu est capable de créer du nouveau, cela signifie que, pour lui, aucune situation n'est désespérée, même quand à nos yeux elle nous paraît totalement bloquée, lui peut ouvrir une troisième voie, celle du salut, de la nouvelle création.

Les Cahiers de l'Ecole Pastorale Baptiste

17, voie de Wissous 91300 Massy

Au sommaire du n° 17 :

- Le dialogue baptiste avec les catholiques Robert Somerville
- Huit regards sur la Cène
- Note de lecture : « Entourer les faibles » de S. Pfeifer Hubert Goudineau

Nous serions heureux de vous compter au nombre de nos prochains abonnés.

* Abonnement annuel : 50 F. (3 n°)

*Un seul numéro : 20 F.

Les chèques sont à libeller au nom de la *Fédération Baptiste - Paris*
(mentionner au recto « Cahiers de l'Ecole Pastorale »)

PRÊCHER SUR LES HISTOIRES DE L'ÉCRITURE

Par John GOLDINGAY, Docteur en Théologie, Doyen et professeur
d'Ancien Testament au St-John's College, Nottingham (G.B)¹

L'Ancien Testament et le Nouveau Testament sont composés de textes narratifs pour plus de leur moitié. L'A.T. est dominé par les deux versions d'une épopée qui commence par la Création et nous fait parcourir l'histoire d'Israël (de la Genèse au Livre des Rois, et des Chroniques à Néhémie). Il comprend aussi un certain nombre de courts récits centrés sur des individus, hommes et femmes : Ruth, Jonas, Esther. Daniel et Job entrent, pour une part, dans cette catégorie. Le N.T. est également dominé par quatre versions d'un nouveau genre narratif : l'histoire d'un messie crucifié en vain. L'une d'elles se prolonge par le compte-rendu de divers aspects des premières années de l'église, persécutée également sans succès.

J'ai signalé précédemment² combien les histoires en général, et celles de la Bible en particulier, créent un univers à découvrir par le regard et l'oreille ; elles invitent à y entrer comme s'il était réel, même s'il contraste avec le monde habituel. En proposant cette démarche, une histoire communique tout autrement qu'une affirmation directe ce que les gens sont encouragés à croire et à faire. Elle agit moins directement qu'un énoncé simple, laissant aux auditeurs une part plus importante de travail s'ils veulent retirer d'elle un enseignement. Peut-être est-ce précisément pour cela qu'elle peut communiquer plus puissamment qu'une affirmation directe. Tout le monde réagit aux histoires. La télévision en est remplie ; la publicité nous montre les bienfaits de tel ou tel produit pour une famille bien précise ; les reportages s'intéressent à l'impact de la politique gouvernementale sur les habitants de telle ou telle rue, dans telle ville. Les

¹ Cet article, traduit par Pascal Hickel et quelques membres du comité *Hokhma*, est repris avec permission de la revue anglaise *ANVIL* 7/2, 1990, pp. 105-114.

² J. Goldingay, « Interpreting Scripture », *ANVIL* 1/1984, pp. 261-264.

histoires constituent donc une forme-clef de communication dans l'Écriture, et, par conséquent, un défi essentiel pour le prédicateur : quelles pistes homilétiques nous suggèrent-elles ?

J'ai été élevé dans cette forme classique de prédication-exposé³ qui cherche à présenter systématiquement, expliquer le message central d'un texte, et ce que chaque élément du texte lui apporte. Ceci, en s'adressant à l'esprit de l'auditeur aussi clairement et directement que possible. C'est la méthode que j'ai voulu adopter en apprenant à prêcher. Elle reste un moyen puissant, efficace d'explication de l'Écriture, largement préférable aux « pensées (en trois points) qui me sont venues et que je me sens poussé à attribuer à l'Esprit-Saint et à vous infliger », qui tombent souvent des chaires évangéliques et autres. Mais elle est surtout adaptée aux textes de la Bible qui présentent eux-mêmes ce caractère didactique : les Prophètes, le Sermon sur la Montagne, les Epîtres ; plus qu'aux matériaux historiques ou narratifs. Souvent, lorsque l'on prêche sur ces derniers, on commence par résumer l'histoire, puis on demande : « Bon, quelle leçon en tirer ? » A ce moment-là, le sermon retombe à plat : lorsque nous abandonnons la forme narrative propre au texte et que nous la ramenons à la forme didactique que l'on trouve ailleurs dans l'Écriture.

Je commençais à en prendre conscience, voici quelques années, et me demandais comment développer une approche de la prédication qui permettrait de mieux traiter les textes narratifs quand je suis tombé sur un livre de John Wijngaards, *Communicating the Word of God*⁴. Il examine utilement les genres homilétiques appropriés aux différents matériaux scripturaires, mais c'est le chapitre sur l'Histoire et le récit qui m'a le plus intéressé. J'avais alors à prêcher sur Abraham et j'ai décidé d'utiliser une méthode proposée par Wijngaards, à savoir reprendre, tout simplement, une partie de l'histoire, et réfléchir sur cette partie (peut-être parler d'une expérience moderne qui pourrait en être l'équivalent) ; puis, raconter la suite de l'histoire et y réfléchir à nouveau ; puis, reprendre encore une autre partie de l'histoire, etc.

Lorsque j'ai prêché, je tremblais de tous mes membres ; j'avais le sentiment de ramener l'auditoire au niveau de l'école du dimanche vieille manière. Pourtant, je ne me rappelle pas avoir jamais reçu autant d'échos positifs d'un sermon. Cela m'a prouvé que les histoires ont un impact aussi profond sur les adultes que sur les enfants. Comme avec ces derniers, vous créez une complicité entre les adultes et vous en leur racontant l'histoire comme s'ils ne la connaissaient pas (il faut éviter les phrases telles que :

³ En anglais : Expository-Preaching (N.d.T).

⁴ Disponible chez Houssetop, 39, Home Street, Londres W1H 1HL, G.B.

« Comme vous le savez... »). Vous leur permettrez ainsi de s'émerveiller à nouveau.

CE QUE LES HISTOIRES VISENT

1. Les engagements auxquels la foi conduit

« Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (Jn 20,21).

L'envoi des disciples en mission suggère une des raisons de la transmission de récits à propos de Jésus : il est un modèle pour ceux qui répondent à son appel. Ils doivent vivre et agir comme lui l'a fait. De même, les récits concernant Abraham ou Moïse, Josué ou Josias, Daniel ou Esther, Etienne ou Paul, ont été conservés pour, entre autres, servir d'exemples à d'autres croyants appelés à vivre par la foi, exercer des responsabilités, tenir bon sous les pressions d'une vie en pays étranger, témoigner courageusement devant juifs et païens. C'est cette fonction des récits que met en évidence Hébreux, ch. 11. Les histoires illustrent les engagements auxquels la foi nous conduit.

Fournir aux croyants, avec des récits de l'Écriture, des exemples de comportement à adopter ou à éviter, est donc un procédé tout à fait biblique. Bien des ouvrages d'homilétique pourtant s'élèvent contre une telle approche « moralisante » et cette critique est justifiée à 80 %. Elle est très répandue (particulièrement auprès des enfants et dans les cultes familiaux), beaucoup plus que dans l'Écriture elle-même, cette façon d'utiliser les histoires. Elle a des racines théologiques et spirituelles. Cette méthode voit dans la Parole de Dieu la mise au défi d'accomplir certains actes ou de montrer certains signes distinctifs et c'est là sa limite fondamentale. Les récits bibliques insistent au contraire sur les actes que Dieu a accomplis en notre faveur. Prendre des histoires comme exemples de ce que nous devrions faire ou être risque de transformer la foi en une œuvre humaine plutôt que divine.

Si le prédicateur est tenté d'utiliser les récits de cette manière, plus largement que ne le fait l'Écriture elle-même, c'est peut-être qu'il est enclin à penser qu'il n'atteindra son but qu'en disant à son auditoire ce qu'il doit faire. Les gens peuvent alors s'en aller et agir en conséquence. Si l'Écriture n'a pas un tel souci, c'est peut-être qu'elle admet que lorsque nous n'agissons pas ou ne vivons pas comme nous le devrions, en tant que croyants, ce n'est pratiquement jamais par ignorance (comme si, en nous donnant le bon exemple, elle allait nous apprendre quelque chose !). C'est autrement qu'elle doit nous atteindre pour que changent nos attitudes et nos

comportements. Le simple fait de montrer l'exemple à suivre ou ne pas suivre ne peut être d'un grand secours⁵.

2. Les expériences du croyant

Les Ecritures emploient des histoires pour illustrer les expériences de la foi, au moins autant que pour décrire les engagements qu'elle implique. Les histoires nous parlent de Dieu, de sa façon d'agir envers son peuple. Elles nous montrent comment il entre, à sa manière, en relation avec des gens comme nous. Elles nous encouragent et nous interpellent en nous donnant une image plus claire, non pas de ce que nous devrions être ou ne pas être, mais de celui que Dieu est. Les récits de la Genèse, par exemple, décrivent l'attitude de Dieu envers Abraham et Sarah bien plus que la relation qu'Abraham et Sarah entretiennent avec lui. Ils insistent sur le but que Dieu poursuit, sur ses promesses, son initiative, sa bénédiction, l'alliance qu'il conclut. Parfois, la Genèse approuve, implicitement ou expressément, des attitudes et des actions humaines (par ex. en 15,6 ou 22,16) mais c'est relativement rare. Le plus souvent, il est malaisé de décider si les personnages font bien ou mal, ou s'ils agissent pour de justes ou de mauvais motifs. On le voit bien dans la variété des interprétations que des passages comme Gn 16, l'histoire d'Agar, ont suscitées depuis longtemps. Si le propos de la Genèse avait été de présenter Abraham et Sarah comme des exemples, elle aurait distingué plus clairement le bon droit et les torts. Mais si les histoires ont d'abord pour but de nous montrer comment Dieu réalise son plan pour le monde malgré et avec les actions et les circonstances humaines, elles se soucient moins de clarifier les motivations des hommes. On comprend donc que lorsque Es 51 rappelle l'histoire d'Abraham et Sarah, ce soit pour la prendre comme exemple de ce que Dieu peut faire, et non de ce que la foi des hommes peut accomplir.

C'est probablement dans la même perspective que l'on a raconté et conservé les récits sur Jésus. Leur raison d'être essentielle n'est pas de l'ériger en modèle des actes auxquels nous sommes appelés. Ils nous montrent surtout ce que Jésus peut être et faire pour nous. Nous approprier ces histoires, ce n'est pas nous identifier à Jésus, mais aux disciples ou à ses adversaires, à ceux pour lesquels ou malgré lesquels Jésus peut accomplir son dessein.

Considérer des histoires comme illustrations des expériences que la foi implique normalement nous fait approcher de plus près leur nature

⁵ On trouvera un examen des objections que soulève cette forme de prédication sur les textes narratifs chez S. Greidanus, *Sola Scriptura : Problems and Principles in Preaching Historical Texts* (Wedge, Toronto 1970) ; et, plus récemment, du même : *The Modern Preacher and the Ancient Text* (Eerdmans/IVP, Gd Rapids/Leicester, 1988).

intime. Mais cela ne résoud pas tous les problèmes. Toutes les histoires n'incarnent pas le vécu spécifique du croyant. Quel est, en particulier, le propos des récits de miracle ? Si Dieu a délivré Israël à la Mer Rouge, sauvé Daniel des lions, ramené à la vie le fils de la veuve de Naïn⁶, s'il a ressuscité Jésus lui-même d'entre les morts, nous ne pouvons pas en déduire que Dieu agit régulièrement de cette manière pour les générations chrétiennes suivantes. Le martyre n'est sans doute pas fréquent, mais il l'est plus qu'un secours miraculeux. Quelle est donc la pointe de ces récits bibliques de miracles ? Quel message le prédicateur doit-il en tirer ? Ils posent avec acuité une question qui revient à propos de beaucoup d'histoires : celles qui n'indiquent ni ce que Dieu peut faire avec nous, ni ce que Dieu attend de nous. De tels récits partagent avec l'Histoire biblique dans son ensemble la particularité de faire vivre :

3. Les événements sur lesquels la foi est fondée

Cette foi est elle-même Évangile, élément de la Bonne Nouvelle qui se rapporte à un événement. C'est la Bonne Nouvelle pour le présent et l'avenir, mais elle concerne des faits passés. Ainsi, Jean nous dit qu'il a écrit l'histoire de Jésus pour que les gens puissent croire (ou continuer à croire) que Jésus est le Messie, et ainsi trouver la vie en lui (Jn 20,30s ; cf les explications de Luc sur les objectifs de son Évangile, Lc 1,1-4). En 1 Co 15, Paul affirme que le récit de la résurrection de Jésus est important, non pas tant qu'il présente l'expérience de vie nouvelle que les chrétiens peuvent éprouver dans cette vie (encore que cela soit affirmé ailleurs), mais parce que la résurrection de Jésus est un événement accompli une fois pour toutes, dans le passé, et qu'elle rend certaine notre propre résurrection à la fin des Temps.

Les récits de l'Ancien Testament, eux aussi, ont été écrits pour faire revivre les faits advenus une fois pour toutes et sur lesquels la foi doit se fonder aujourd'hui et demain. L'histoire d'Abraham rappelait à Israël qu'il ne possédait un pays que parce que Dieu lui en avait fait cadeau, en accomplissement de sa promesse. Le récit de l'Exode lui rappelait qu'il n'avait été qu'une horde d'esclaves démoralisés dans un pays étranger et qu'ils le resteraient afin que la puissance de YHWH soit manifestée en leur faveur. Les livres des Rois ont montré comment Israël a ignoré pendant des siècles ce que YHWH attendait de lui, expliquant ainsi le dénouement de l'exil. La fonction fondamentale des histoires de l'A.T. et du N.T., c'est de donner vie aux événements sur lesquels la foi est fondée. Nous n'en ferons

⁶ Voir le traitement homilétique que propose P. Geissbühler de ce récit dans l'article qui suit (N.d.R).

pas nous-mêmes l'expérience, mais ils gardent pour nous une importance capitale.

Les histoires bibliques ne se réduisent pas à la réalisation de l'un des trois objectifs que je viens de décrire. Leur profondeur peut tenir en partie au fait qu'elles remplissent plusieurs fonctions simultanément. L'une d'elles, en général, prédominera sur les autres. Ainsi, l'histoire de Ruth montre surtout, à mon sens, comment la providence divine fait passer deux femmes du deuil et de l'exil à une vie nouvelle (il s'agit des expériences du croyant), même si par ces événements elle introduit l'histoire de David (ils deviennent donc fondateurs de la foi), et donne probablement aussi Ruth et Booz en exemples d'assistance, respectivement aux veuves et aux jeunes femmes démunies (peut-être même qu'elle suggère comment trouver un mari !?). La pertinence de certains récits pour aujourd'hui est un sujet de désaccord : par exemple, l'utilisation de l'Exode par la théologie de la libération, ou des récits de guérison et de Résurrection des Evangiles et des Actes par les milieux du Renouveau. La pointe du désaccord tient parfois dans la question suivante : ces récits se bornent-ils à raconter des événements sur lesquels la foi se fonde ? Offrent-ils aussi des modèles de l'intervention de Dieu aujourd'hui, ou de ce que nous devrions faire nous aussi ?

La bonne réponse n'est pas toujours la plus évidente. Certains lecteurs sont souvent choqués par les massacres du livre de Josué, et par les visions de l'Apocalypse annonçant des destructions, en y voyant la chronique de faits passés ou futurs. Mais s'agit-il de cela ? A la lecture du livre des Juges, il devient clair qu'Israël n'a pas véritablement anéanti les Cananéens comme on aurait pu le déduire de Josué ; les études critiques et archéologiques nous détournent de l'idée que Josué constitue une œuvre historique au sens strict⁷. Amos Wilder appelle de tels récits et de telles visions des « fictions sanguinaires (qui) reflètent par les thèmes imaginaires de l'époque le sens aigu qu'a l'homme du combat qu'il doit mener, pour survivre, contre les empiètements du chaos primitif »⁸. Elles ne sont pas seulement le compte-rendu d'événements (passés ou futurs) sur lesquels la foi est fondée, mais aussi des expressions de foi, des invitations à croire, espérer, s'engager aujourd'hui face au chaos qui nous menace.

⁷ Sur cette question, cf les conclusions plus nuancées de R. Riesner, élaborées à partir de la thèse de Bimson sur la datation de l'Exode et de la Conquête : « Les murailles de Jéricho. La recherche biblique entre le fondamentalisme et le criticisme », *Hokhma* 30/1985, pp. 82-90. (N.d.R.).

⁸ *The New Voice*, Herder, New-York 1969, p. 59.

COMMENT LES HISTOIRES « PRÊCHENT »

1. Simplement par le fait qu'on les raconte

Les Evangiles suggèrent quatre procédés pour donner à la narration de l'efficacité. L'un d'eux consiste simplement à raconter. Les commentaires interprétatifs du narrateur sont rares, les événements parlent par eux-mêmes. Plusieurs récits de l'A.T. fonctionnent sur ce modèle, mais l'Evangile de Marc est le récit le plus puissant, le plus direct de l'Ecriture. Dans cet enchaînement haletant d'histoires, il n'y a, pour John Drury, « ni pause ni digression ; chaque événement est un condensé où l'on peut découvrir le mystère de Jésus et le suivre »⁹. Dans ce sens, l'histoire est quasiment identifiable au message et à sa transmission. Toutefois, en même temps, dès que l'on étudie isolément les péripécies de Marc, leur simplicité va de pair avec l'opacité des pièces éparpillées d'un puzzle. On ne peut guère en tirer plus que leur contribution à la puissance de l'Evangile pris comme un tout. Drury commente : cette œuvre où Marc, le premier, « a fait le pas décisif de présenter l'Evangile (paulinien) de la croix comme histoire (à la) force essentielle des actes puissants, simples, et fondateurs », en comparaison avec « l'œuvre plus raffinée et plus digeste des maîtres qui ont suivi, tels Matthieu et Luc »¹⁰. Ces derniers rendent la matière beaucoup plus accessible à leurs lecteurs. Il y a une théologie implicite dans l'histoire de Jésus selon Marc, mais moins évidente que celle des autres évangiles.

Tout cela rappelle au prédicateur la force de la narration brute. La philosophie de l'histoire présuppose que le récit peut communiquer et ouvrir un monde sans que le narrateur explicite nécessairement les principes ou les leçons que les auditeurs en retirent. L'Evangile de Marc nous inspire une prédication au style dépouillé : la simple reprise d'une histoire, qui peut s'avérer d'un puissant effet. Il est difficile au prédicateur d'admettre que l'assemblée trouvera la pointe sans lui. Il se sentira obligé de l'énoncer et de la souligner. Mais en agissant ainsi, nous pouvons détruire la dynamique du récit, lequel atteint son objectif en s'adressant davantage à l'inconscient.

2. Lorsqu'on y incorpore une application

L'Evangile de Matthieu illustre un deuxième procédé narratif : il inclut au récit son application. Comme Marc, Matthieu fait entrer le lecteur dans l'histoire. C'est ainsi qu'elle fonctionne comme prédication : il fait

⁹ *Tradition and Design in Luke's Gospel*, DLT, Londres 1976, Knox, Atlanta 1977, p. 32.

¹⁰ *Ibid.*, p.10.

s'approprier par l'auditeur le message divin, pour changer sa foi et sa vie. Par exemple, Marc raconte l'histoire des disciples pris dans une tempête au milieu du lac (4,35-41). Alors que chez Marc les disciples prennent Jésus avec eux dans la barque, Matthieu, lui, dit qu'ils l'y ont « suivi » (8,23). Est-ce par hasard que Matthieu utilise le terme technique désignant l'état de disciple du Christ ? Il vient justement d'ajouter au récit de Marc l'avertissement de Jésus à quelqu'un qui voulait devenir disciple, sur ce qu'il en coûte de le « suivre » ; il a exhorté un autre à le « suivre » plutôt que de s'en retourner (8,19-22). La récurrence du terme peut difficilement être accidentelle. Monter dans la barque est un acte de « suivance ». La tempête est typique de l'expérience que connaissent parfois les disciples chrétiens. « Seigneur, au secours » est la prière de l'Eglise dans les moments de crise (cp Marc : « Maître, cela ne te fait rien... ? »). Chez Matthieu, Jésus estime ses disciples « de peu de foi », 8,26 (Marc a : « Vous n'avez pas encore de foi ? », ce qui convient moins à des hommes qui ont déjà fait le premier pas de la foi)¹¹. Subtilement, Matthieu nous conduit donc à appliquer l'histoire à la vie de l'église par la manière dont il en relate les détails. De même, quand, à l'occasion, le prédicateur restitue ce que Jésus « a dit » (i.e. ce qu'il aurait pu nous dire), il peut conserver la forme narrative avec tout son potentiel pour toucher l'esprit, le cœur et la volonté, mais il est aussi en mesure d'indiquer des pistes d'application sans greffer sur l'histoire un petit sermon qui risque d'en anéantir l'impact.

On peut tirer une autre conséquence de cette différence d'approche entre Matthieu et Marc. Ce dernier est essentiellement préoccupé par « les événements sur lesquels la foi est fondée » avec le Jésus de la Galilée, de Jérusalem, envers qui les lecteurs sont engagés, ou appelés à l'être. Matthieu s'intéresse plutôt aux « expériences du croyant », aux « engagements auxquels la foi conduit » ; bref, aux implications concrètes pour la vie du disciple de l'événement-Christ. Dans l'Ancien Testament, le livre des Rois s'apparenterait à Marc. C'est un récit expliquant l'exil, « une vaste doxologie du jugement » (G. Von Rad¹²). Ce n'est pas une tentative de tirer des leçons précises d'un passé lointain pour la vie présente. La Genèse et les Chroniques ressemblent plutôt à Matthieu. Elles reprennent l'histoire non seulement avec le souci que l'on puisse discerner, dans les événements passés, l'attitude juste de la foi, mais aussi pour faire tirer au lecteur les implications de l'histoire dans sa vie d'aujourd'hui – pour les

¹¹ Cf G. Bornkamm in G. Bornkamm, C. Barth, H. J. Held, *Traditions and Interpretation in Matthew*, SCM/Westminster, Londres, Philadelphie, 1963, pp. 52-57.

¹² G. Von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament* T. I, Labor et Fides, Genève 1971, p. 297.

exilés à Babylone : le sens du sabbat, de l'interdit du sang, de la circoncision ; pour ceux qui vécurent après l'exil : la signification des dispositions de David concernant le temple, des défaites et des victoires de l'histoire pré-exilique).

3. Lorsqu'on y ajoute un enseignement

La méthode de Jean pour actualiser l'histoire de Jésus est moins discrète que celle de Matthieu. Elle s'apparente au procédé que des prédicateurs ont souvent utilisé (mais qui est plus rare ailleurs dans l'Écriture) : la pointe de la narration est amenée par un enseignement direct, rattaché au récit, et qui en fait ressortir les implications théologiques et éthiques. Même ici cependant, l'enseignement est attribué à Jésus lui-même plutôt qu'à l'évangéliste (cp les sermons de l'Ancien Testament, Jos 1 par exemple). Ainsi est maintenue la structure narrative.

4. Lorsqu'elles se poursuivent

Luc présente une quatrième forme biblique de narration. Le récit de l'Évangile se prolonge dans le vécu de l'Église, d'une manière que la séparation de Luc et Actes nous rend difficile à saisir. L'historiographie lucanienne, en deux parties, ne raconte pas seulement ce que « Jésus avait fait et enseigné, depuis le commencement », mais aussi les événements qui ont suivi son Ascension quand le Saint-Esprit est venu sur l'Église et que l'Évangile a été prêché à Jérusalem, en Judée, en Samarie, et jusqu'à Rome. L'histoire de l'Église est issue de l'histoire de Jésus et notre propre histoire est, par conséquent, reliée à l'histoire biblique¹³. Ce type de filiation a une longue tradition ; il remonte à l'Israël de l'Ancien Testament ; la poursuite de l'histoire des Rois et des Chroniques dans Esdras et Néhémie en est l'exemple le plus frappant. C'est le même procédé que l'on retrouve, sans doute, dans le déroulement de l'histoire depuis la Genèse jusqu'aux livres des Rois : un tout sans cesse réactualisé par l'ajout de nouveaux épisodes tout autant que par sa reprise dans des formes plus actuelles. Le résultat définitif de ce processus qui a contribué au développement organique des Écritures, c'est la macro-histoire qui s'étend du Commencement jusqu'à la Fin avec le Christ en son centre. Et parce qu'elle porte ses regards vers la Fin tout autant que vers le Commencement, elle embrasse en fait notre histoire. Il est possible de prêcher en présentant côte à côte une histoire biblique et une histoire actuelle, mais que nous le fassions en chaire ou pas, l'œuvre de Luc nous

¹³ Sur l'histoire des Actes comme reprise de l'Évangile, on consultera utilement W. Ward Gasque, « Les Actes des Apôtres, bilan de la recherche récente », *Hokhma* 42/1989, pp. 17-34 (N.d.R.).

met sur une piste d'homilétique (ou d'étude biblique personnelle) fort suggestive. Nous cherchons à disposer, en parallèle à l'histoire biblique, un aspect de notre histoire qui lui soit analogue. Nous relierons notre histoire à l'histoire de Dieu.

COMMENT LES HISTOIRES ATTIRENT-ELLES ?

Les récits attirent leurs lecteurs. Comment y parviennent-ils, et comment le leur permettons-nous lorsque nous les racontons ? Les observations qui suivent ne prétendent pas à l'universalité. Mais elles peuvent constituer quelques généralités utiles.

1. Par leur structure

Avant tout, les histoires ont un commencement, un milieu, une fin. Autrement dit, elles sont structurées. Elles ont une intrigue, construite d'une certaine manière... On nous présente une tension à résoudre. Il y aura probablement des difficultés à surmonter en cours de route, et les principaux événements ne seront pas sans conséquences. Certains éléments des récits de l'Évangile peuvent susciter une remarque significative de Jésus et c'est autant à cause d'elle que pour d'autres raisons que l'histoire est racontée. Interpréter une histoire oblige à découvrir le fonctionnement de son intrigue. Il peut alors sembler naturel que la structure du sermon suive celle du récit biblique. Le sermon n'aura pas forcément une structure classique, mais – dans l'intérêt des auditeurs – il devra toujours garder la cohérence subtile d'un récit (et ne pas divaguer).

2. Par une peinture réaliste

Deuxièmement, les histoires offrent la description concrète d'une série d'événements situés dans un cadre historique, géographique, social et culturel particulier. On change de décor, les héros politiques, religieux, les méchants défilent devant l'auditoire, des points sensibles de la vie économique, familiale ou sociale sont évoqués en passant ou fortement soulignés.

Pour que l'histoire intéresse les auditeurs modernes, ces allusions doivent leur parler. On peut leur asséner l'information avec maladresse. Il n'est pas nécessaire de resservir toutes les données glanées dans ces mines que constituent l'*Histoire Ancienne d'Israël* (R. de Vaux) ou *Jérusalem au temps de Jésus* (J. Jeremias). Épargnons à la communauté les formules comme « Quand j'ai visité Israël » (à éviter absolument, tout comme « ce mot signifie en grec... » !). Cela n'apporte rien, même si une visite des lieux peut aider à comprendre des récits bibliques et à prêcher dessus. Mais

le narrateur compétent peut faire vivre le concret, et donc la réalité d'une histoire, par des explications plus subtiles, plus discrètes sur le sens de tel ou tel détail dans la reconstruction imaginaire d'une scène importante.

3. Par l'invite à l'identification

C'est une troisième caractéristique des histoires bibliques : elles poussent les auditeurs à identifier leur vie, les circonstances qu'ils traversent à celles du récit. Ainsi, la narration établit que l'histoire concerne l'auditeur aussi bien que le sujet abordé. Les traits qui donnent aux récits bibliques une apparence non-historique tirent souvent leur origine de cette caractéristique. Nous l'avons remarqué dans un récit évangélique comme celui de la tempête apaisée, récit où Jésus et ses disciples utilisent le langage de la vie ecclésiale. Dans l'Ancien Testament, les Chroniques décrivent le comportement du prêtre et du peuple comme s'ils étaient contemporains du Chroniste. En racontant à son tour, le prédicateur encourage pareillement la communauté à considérer qu'il s'agit de l'histoire de gens comme eux, vivant des situations semblables aux leurs. Non pas en affirmant qu'il en est réellement ainsi, mais en utilisant un langage qui produira cet effet.

4. En se focalisant sur des personnages

Pour obtenir cette identification, de même que pour peindre la scène, le contexte et l'action, le prédicateur peut se mettre à la place de chacun des personnages de l'histoire. On devra éviter de broser un portrait psychologique des personnages, et d'imposer au récit nos centres d'intérêt et nos manières modernes de rendre compte de la vie intérieure ; mais il faudra aussi éviter de raconter leur vie. Les histoires bibliques portent également beaucoup moins d'attention que nous à l'évolution des personnages à travers le temps. Nous pouvons toutefois étudier ce que telle péripétie peut signifier pour la personnalité impliquée, et comment les personnages interagissent, en notant spécialement ce que nous pouvons apprendre des paroles, des sentiments et des actes qui leur sont réellement attribués.

En effet, une quatrième caractéristique de nombreux récits, c'est d'être centrés sur des individus auxquels les auditeurs sont invités à s'identifier. Lc 7, par exemple, offre à ses auditeurs une série de courtes scènes impliquant un grand nombre d'acteurs : Jésus, le centurion, l'esclave, les notables, les amis, la foule (vv. 1-10) ; puis Jésus, les disciples, la foule, la veuve, le cortège funèbre, le jeune homme (vv. 11-17) ; Jean, ses disciples, Jésus, la foule, ceux qui bénéficient du ministère de Jésus, les pharisiens, les docteurs de la loi (vv. 18-35) ; le pharisien, la femme pécheresse, Jésus, les invités (vv. 36-50). Les histoires attirent les

auditeurs en leur offrant divers personnages à qui s'identifier. D'un auditeur à l'autre, le sens de l'histoire apparaîtra sous une facette différente. De sorte que la méditation d'une histoire en groupe conduit naturellement chacun à s'attacher et à s'identifier à un personnage différent, d'une manière qui peut ensuite éclairer tout le groupe. Pareillement, le même auditeur recevra un élément nouveau du même récit à différents moments de sa vie. On n'écoute pas une histoire une fois pour toutes. Notre tâche de prédicateurs, c'est ouvrir le plus large accès possible aux ressources que recèlent les portraits des divers personnages. Chacun peut révéler des facettes de l'Évangile. Il s'agit d'aider les gens à entrer dans l'histoire, à s'identifier aux personnages et aux situations comme s'ils les découvraient pour la première fois. Ainsi, ils pourront répondre à l'Évangile comme ils le doivent.

Frank BARRAL

Missionnaire-sculpteur, témoin.

Livre de 250 pages, illustré par 80 photos.

Un roseau agité par le vent

Engagé dans un combat d'aventure peu classique,
il partage avec humour des flashs sur 50 années
au service de Dieu et des hommes.

A commander chez l'auteur :

740 Montée des Alpains F-30000 Nîmes

L'exemplaire : 95 F.

Plus 20 F. , port et emballage



QUAND LE MORT SE LÈVE ET SE MET À PARLER

Prédication narrative commentée sur la « Résurrection du fils de la veuve de Naïm » (Luc 7,11-17)

Par Peter Geißbühler, Rockville (MD, États-Unis)

Un membre de notre comité actuellement en stage pastoral à Washington nous propose, en prolongement pratique de l'étude de J. Goldingay, une méditation sous forme de jeu scénique à plusieurs voix, qui pourra renouveler le déroulement d'un culte centré sur la mort ou la résurrection du Christ, voire sur l'espérance qui nous est donnée face à la mort (Pâques, Toussaint, ou autre circonstance). Mais le lecteur averti des questions herméneutiques pourra tirer un deuxième profit de ce texte en étudiant en fin d'article les notes complémentaires, à l'abord plus difficile, qui l'invitent à réfléchir sur les enjeux de l'interprétation d'un récit de résurrection.

* *
*

Ce document propose une prédication narrative et méditative. L'auditoire auquel j'ai pensé m'adresser est une paroisse urbaine, les membres étant pour la grande majorité des personnes « bien placées » dans la société. Il peut s'avérer commode de lire la mise en scène dans son entier pour ensuite se référer aux notes qui expliquent, fondent et problématisent le texte.

— Protagonistes : soit une seule personne qui jouera deux rôles à la fois¹, soit quatre personnes : A : le pasteur ; B :

¹ Les rôles C et D pouvant être réduits à A et B.

auditeurs en leur offrant divers personnages à qui s'identifier. D'un auditeur à l'autre, le sens de l'histoire apparaîtra sous une facette différente. De sorte que la méditation d'une histoire en groupe conduit naturellement chacun à s'attacher et à s'identifier à un personnage différent, d'une manière qui peut ensuite éclairer tout le groupe. Pareillement, le même auditeur recevra un élément nouveau du même récit à différents moments de sa vie. On n'écoute pas une histoire une fois pour toutes. Notre tâche de prédicateurs, c'est ouvrir le plus large accès possible aux ressources que recèlent les portraits des divers personnages. Chacun peut révéler des facettes de l'Évangile. Il s'agit d'aider les gens à entrer dans l'histoire, à s'identifier aux personnages et aux situations comme s'ils les découvraient pour la première fois. Ainsi, ils pourront répondre à l'Évangile comme ils le doivent.

Frank BARRAL

Missionnaire-sculpteur, témoin.

Livre de 250 pages, illustré par 80 photos.

Un roseau agité par le vent

Engagé dans un combat d'aventure peu classique,
il partage avec humour des flashes sur 50 années
au service de Dieu et des hommes.

A commander chez l'auteur :

740 Montée des Alpines F-30000 Nîmes

L'exemplaire : 95 F.

Plus 20 F. , port et emballage



QUAND LE MORT SE LÈVE ET SE MET À PARLER

Prédication narrative commentée sur la « Résurrection du fils de la veuve de Naïm » (Luc 7,11-17)

Par Peter Geißbühler, Rockville (MD, États-Unis)

Un membre de notre comité actuellement en stage pastoral à Washington nous propose, en prolongement pratique de l'étude de J. Goldingay, une méditation sous forme de jeu scénique à plusieurs voix, qui pourra renouveler le déroulement d'un culte centré sur la mort ou la résurrection du Christ, voire sur l'espérance qui nous est donnée face à la mort (Pâques, Toussaint, ou autre circonstance). Mais le lecteur averti des questions herméneutiques pourra tirer un deuxième profit de ce texte en étudiant en fin d'article les notes complémentaires, à l'abord plus difficile, qui l'invitent à réfléchir sur les enjeux de l'interprétation d'un récit de résurrection.

* *
*

Ce document propose une prédication narrative et méditative. L'auditoire auquel j'ai pensé m'adresser est une paroisse urbaine, les membres étant pour la grande majorité des personnes « bien placées » dans la société. Il peut s'avérer commode de lire la mise en scène dans son entier pour ensuite se référer aux notes qui expliquent, fondent et problématisent le texte.

— Protagonistes : soit une seule personne qui jouera deux rôles à la fois¹, soit quatre personnes : A : le pasteur ; B :

¹ Les rôles C et D pouvant être réduits à A et B.



une femme vêtue à l'orientale ; C : un speaker qui présente les nouvelles à la télévision se trouvant au fond de l'auditoire (on peut s'imaginer la télé ou bricoler le cadre d'une télé avec du carton) ; D : un protagoniste se trouvant parmi les auditeurs.

— Cadre : On veillera à une liturgie dense qui ne s'étende pas dans le temps ; il n'y aura pas de lecture biblique avant la prédication ; un postlude musical prolongera la mise en scène².

A : J'ai été mis sur la piste de cet incident étrange par une annonce dans le journal hébreu qui s'appelle *Jerusalem Post*, journal dont on connaît l'obéissance gouvernementale. J'étais bien installé dans mon fauteuil, je venais de déjeuner. Écoutez cette annonce qui date du 25 mai³.

*Prendre un journal dans les mains et lire le faire-part de décès deux fois, méditatif.*⁴

Après une longue et difficile maladie,
mon fils aimé Jean-Pierre est mort à l'âge de 23 ans.
Douloureusement vôtre :
Salomé Isaac.

A : *Uniquement lors de la seconde lecture* : Tiens, la femme signe en son propre nom, le jeune homme n'a-t-il donc plus son père ?

² Si l'on suppose l'auditoire tout à fait inaccoutumé au genre proposé par ce jeu scénique, on peut donner l'avertissement suivant tout au début du culte : « Je vous invite aujourd'hui à vivre un événement dont vous avez peut-être déjà fait l'expérience. Pour ce faire j'utiliserai des procédés littéraires. Vous comprendrez bien qu'il s'agit d'une fiction qui souvent ne respectera pas les limites du temps : présent, passé, futur. Ne vous y attardez pas, la solution de l'énigme interviendra en fin de parcours. »

³ Les imprécisions temporelles sont conscientes : elles maintiennent l'auditeur dans l'ambiguïté du rapport qu'il a avec l'histoire qui va suivre et par là peuvent stimuler son intérêt et sa réflexion critique (sic ! nous y reviendrons).

⁴ Si possible prendre un *Jerusalem Post* qui peut s'acheter dans n'importe quel centre de presse internationale.



Le cortège funèbre partira de la
synagogue de Naïm mardi prochain à 11 heures

A : Trois secondes de compassion ont suivi ma lecture, puis j'ai tourné la page ; à vrai dire, je ne lis les faire-part de décès que pour me rassurer d'être bien vivant. J'ai posé le journal. J'ai rempli mon verre de bière pour la seconde fois et, saisissant ma revue préférée, j'ai poursuivi ma lecture...

(Tout à coup, la porte de ma chambre s'est ouverte avec fracas ; elle était pourtant bien fermée. Une femme habillée en orientale me regardait, les yeux débordant de larmes. Soudain, elle s'est écrié :)⁵

B intervient, se tenant à côté de la chaire, avec un gémissement qui fera frémir l'auditoire⁶.

B : Je crie le jour et pendant la nuit devant toi⁷ !

⁵ Ce paragraphe n'est dit que si une seule personne joue la mise en scène. L'imprécision spatio-temporelle est maintenue : l'auditeur ne sait pas où situer la venue de cette femme. Sur le plan psychologique, j'ai, par le surgissement de cette femme provenant d'un temps qui n'est pas le nôtre, tenté de créer un événement comparable à celui de la résurrection du fils de la veuve de Naïm. En effet, l'annonce d'une résurrection dérange et bouleverse notre monde qui est méthodologiquement agnostique par rapport à Dieu (on ne connaît pas d'événement analogue à la résurrection ; voir les trois analogies de l'expérience chez E. Kant : la permanence de la substance, le principe de causalité et le principe de réaction réciproque universelle entre toutes les substances à chaque moment du temps). Voir le complément aux notes de bas de page.

⁶ S'il n'y a pas de second acteur disponible, le prédicateur pivotera de 120° lorsque le protagoniste change, et fera une coupure vocale et gestuelle nette.

⁷ Il s'agit du Psaume 88, adapté et réécrit dans un vocabulaire contemporain. Ce psaume est un des rares, voire le seul qui ne présente aucune lueur d'espérance. Il s'agit probablement de la plainte d'un homme souffrant de la peste. En Israël, la peste était synonyme de l'isolement par rapport à la société. Le thème de l'isolement trouve aujourd'hui sa correspondance dans la solitude que crée l'angoisse devant l'absurde (voir J.-P. Sartre et son *Huis-clos*). En

la boîte à outils



Tends l'oreille à mon cri !
Oui, j'en ai plus qu'assez, des malheurs,
et je suis à deux doigts de la mort.

A : Mais, qui êtes-vous Madame ? Je vous en prie...

B : Je suis comptée parmi ceux qui descendent dans la fosse⁸, Je suis comme une femme qui n'a plus de force.

A : (*Et puis, sans avertissement, l'intuition s'impose ; regarder le journal*)

...il doit s'agir de Salomé Isaac,
la mère qui vient de perdre son fils.

B : Je suis étendue parmi les morts, semblable à ceux qui sont transpercés et couchés dans un tombeau. Tu ne tiens plus aucun compte d'eux et tu ne fais plus rien pour eux.

A : Mais Madame, en quoi ai-je donc pu vous oublier, je ne vous connais même pas... (*pause*)

Étrange... elle ne me répond pas... elle lève les yeux vers le plafond, son regard devient transcendant...
S'adresserait-elle à son Dieu ?

écoutant ce psaume, l'auditeur pourra librement greffer son angoisse existentielle devant la mort, la culpabilité et l'absurde sur les plaintes de la femme vêtue à l'orientale.

Je suis conscient de réinterpréter le Psaume 88 à la lumière du message que je veux proclamer, et que la situation décrite n'est pas exactement analogue. Toutefois, la référence à l'AT est motivée par le texte lucanien lui-même : les thèmes de la visite de Dieu (*epeskepsato ho theos ton laon autou*) et celui du prophète *megas* (7,16) sont vétéro-testamentaires (*episkeptomai* : l'intervention de Dieu aux temps messianiques et son référent hébraïque *paq* : l'intervention active de Dieu pour le salut ou pour la punition). L'auteur actualise ainsi le passé par le temps messianique (cf. Luc 1-2 et les références constantes à l'AT).

⁸ La veuve de Naïn est maintenant sans ressources ; c'est pourquoi la mort de son fils est également une menace de mort pour elle.



B : Tu m'as jetée au fond du gouffre, dans l'obscurité
profonde de la mort.
Ta fureur s'est abattue sur moi,
en vagues dont tu m'accables.
Tu as éloigné de moi ceux que je connais,
tu m'as rendue pour eux un objet de dégoût ;
Je suis enfermé dans mon malheur, impossible d'en sortir,
Mes yeux s'éteignent de souffrance ;
Chaque jour, je t'appelle au secours, ô Dieu !⁹
J'étends vers toi les mains.
*Est-ce pour les morts que tu feras un miracle ?
Les défunts se lèveront-ils pour te célébrer ?*¹⁰
Redira-t-on ta bienveillance dans le tombeau,
ta fidélité dans l'abîme de perdition ?
Tes miracles sont-ils connus dans la nuit totale,
et ta loyauté au pays de l'oubli ?
Moi, je t'appelle au secours, Éternel,
dès le matin je t'expose ma demande :
*pourquoi, Dieu, me repousses-tu ?
pourquoi te caches-tu ? (bis)*

*Silence, si possible tenir dix secondes*¹¹.

⁹ Par la mention de Dieu j'introduis ici le premier repère théologique sûr. J'ai toutefois remplacé le nom *Yahvé* par l'appellation plus commune *Dieu* pour permettre une identification avec le personnage B qui ne soit pas encore spécifiquement juive ou chrétienne (dans ce souci, j'ai ôté la mention de l'Éternel de Ps 88,1). En fait, c'est l'angoisse devant le néant qui a servi de point d'identification. Cf. J. Goldingay qui mentionne l'identification comme manière d'engager les lecteurs dans le récit (J. Goldingay, « Prêcher sur les histoires de l'Écriture », pp. 53-64 de ce numéro de la revue *Hokhma*).

¹⁰ C'est la question à laquelle pourra répondre la péricope de Luc 7,11-17.

¹¹ J'interromps ici le Psaume 88. En fait, les versets du psaume qui suivent répètent l'accusation contre Dieu et le sarcasme. Cette interruption de la lecture au centre d'un psaume chiasmique, c'est-à-dire d'un psaume dont l'intention littéraire se révèle en son *centre*, peut être une manière adéquate de transposer « le mode sémitique de penser » dans notre culture. L'auditeur reçoit la pointe du texte en conclusion, lieu traditionnel chez nous pour situer la communication de l'essentiel.



L'orientale disparaît après être restée immobile pendant 5 secondes.

A : Madame... madame, y a-t-il quelque chose que je puisse faire pour vous... ?

Mes yeux ont tenté de repérer la femme orientale, mais en vain, elle avait disparu ; pourtant, je n'avais pas rêvé, la porte était bien ouverte, quelques larmes mouillaient encore le sol.

Troublé : Je ne savais que dire ni penser... mes yeux parcoururent la revue, mécaniquement, les lettres imprimées me servant de points de repère pour ne pas être complètement envahi par le surgissement de mes émotions. Qui était cette femme ? D'où venait-elle ? Comment avait-elle disparu ? Quel rapport avait cette apparition avec le faire-part de décès que je venais de lire ? La plainte de cette femme vêtue à l'orientale semblait bien correspondre à la situation d'une veuve, le faire-part de décès dans le journal ne l'avait-il pas suggéré ?

Après cet événement extraordinaire, j'eus le réflexe de me changer les idées. J'allumai la télévision, il était l'heure des nouvelles.

*Appuyer sur le bouton d'une télécommande.
Personnage C, du fond de l'auditoire :¹²*

C : Résurrection ou guérison miraculeuse

On attend avec impatience le rapport du procureur¹³.

Ruben Adams du ministère public de Nazareth donnera une explication officielle sur la mort d'un jeune homme qui serait revenu à la vie le jour de son enterrement.

¹² Faute d'autres acteurs, le prédicateur lira lui-même l'annonce dans le journal.

¹³ Pour l'article suivant, j'ai repris avec quelques modifications Stuart Jackman, *Geheimakte Davidson, zusammengestellt im Auftrag des Hohenpriesters Kaiphas*, (Moers, Brendow, 1983), dossier n° 12. Cet ouvrage très utile pour la narration des cinq premiers livres du Nouveau Testament existe également en anglais : Stuart Jackman, *The Davidson File* (London, Curtis Brown Limited).



La boîte à outils

Jean-Pierre Isaac de Naïin est mort le 24 de ce mois dans l'hôpital municipal de Naïin. L'acte de décès est établi par le médecin en chef, le Dr Lévi Zachar. Quant à la cause de la mort, le diagnostic indique une leucémie.

Jeudi dernier, au matin, le cortège funèbre, se dirigeant vers le cimetière communal, a été arrêté par un jeune homme. Il s'agissait de Jésus, le jeune prophète révolutionnaire de Nazareth dont on dit qu'il posséderait des pouvoirs miraculeux. Malgré les protestations des rabbins et du cortège scandalisés, Jésus se serait approché de la bière, l'aurait touchée et aurait ordonné au mort de se lever. Il l'aurait ramené à la vie et rendu à sa mère.

Hier, le rabbin Amos Aaron a donné les précisions suivantes à notre reporter : « L'affaire est vraiment étrange. Sans doute le jeune homme se trouvait-il dans un coma profond ; il n'aurait pas dû être emmené à l'enterrement. Nous sommes reconnaissants que cette erreur fatale ait pu être découverte à temps ».

Le Dr Lévi Zachar de l'hôpital municipal a énergiquement nié cette affirmation. Il est absolument certain qu'il n'y a pu avoir d'erreur de la part de l'hôpital. « Nous procédons, dit-il, selon une méthode précise et sûre pour diagnostiquer la mort du patient. Dans ce cas tous les tests indiquaient qu'il ne s'agissait pas d'un coma. »

Notre reporter a visité Madame Isaac et son fils dans le jardin de leur maison. Voici ce que Madame Isaac a répondu : « Bien sûr que Jean-Pierre était mort. Cela est absolument certain ». Répondant à la question sur la manière dont Jésus de Nazareth aurait, selon elle, pu rendre la vie à Jean-Pierre, elle dit : « Je n'en sais rien. Pour cela, il faut vous adresser à Jésus lui-même ». Mais Jésus, comme d'habitude, ne pouvait être joint.

Le fait que Jean-Pierre Isaac est vivant semble être la seule chose certaine dans cette affaire mystérieuse. Ne s'agit-il que d'une guérison extraordinaire ? Ou s'agit-il réellement de la résurrection d'un mort ? C'est le ministère public qui devra répondre à cette question¹⁴.

¹⁴ Après le choc de l'altérité d'un événement révélateur (le surgissement de l'orientale), j'évoque donc l'altérité inhérente à l'histoire. Sans que cet article de journal puisse conclure sur une



Silence. Puis méditatif¹⁵.

A : Est-ce possible ? Suis-je en train de perdre la raison ? Je lis, dans ce journal même qui date certes de deux jours (*le montrer*), le faire part de décès d'une personne dont j'ignorais l'existence, puis je rencontre cette femme au teint bronzé. Était-ce bien la mère du défunt, une mère qui vivait le drame de la mort de son fils ?

En tous cas, cette femme se trouvait vraiment dans une situation extrême. Dans son sarcasme « Est-ce pour les morts que tu feras un miracle ? », elle semblait régler les comptes avec son Dieu : « Redira-t-on ta bienveillance dans le tombeau ? » Cette femme ne connaît sans doute plus rien que la mort qui l'entoure.

Quel chemin elle a dû parcourir pour en arriver là... En supposant que le reportage que je viens de voir à la télé se réfère bien à la mort de Jean-Pierre Isaac, sans doute le fils de Salomé Isaac, il faudrait comprendre que le jeune défunt était atteint de leucémie.

Quel choc pour Salomé Isaac, lorsqu'on lui a communiqué les résultats de l'analyse. Quelle stupeur en apprenant la nouvelle. « Mais ce n'est pas vrai ! Pas mon fils ! Pourquoi donc mon fils ? »... Oui, je me souviens, lorsqu'elle se tenait devant moi, sa main élevée s'est transformée en poing : « Tu es reponsable... Mais tu es impuissant face à la mort. » Puis, le poing s'est effondré sous les plis de son corps. La malheureuse est tombée dans la dépression : « Mon œil s'éteint

« preuve » quelconque selon les critères contemporains de l'histoire, il dérange néanmoins l'interprétation trop unilatéralement « événementielle » : la résurrection n'est pas seulement comprise comme l'altérité de la révélation qui rend universelle la signification de la croix (R. Bultmann), mais elle place l'auditeur devant l'altérité de l'histoire et/ou du texte. C'est là le double-impact de la narration. L'auditeur peut alors être pris dans un mouvement *dialectique entre l'altérité existentielle et l'altérité historique*. *A posteriori*, ce mouvement pourra être repéré dans l'histoire des interprétations qu'a suscitées la narration de la résurrection du fils de la veuve de Nain... (davantage de détails sur cette herméneutique chez J. Moltmann, *Jésus, le Messie de Dieu*, Cerf, Paris, 1993, l'avant-propos, surtout les pp. 8 et 9).

¹⁵ On évitera de prendre le ton pastoral. La continuité du personnage A doit être maintenue.



dans la souffrance ». Ensuite, n'a-t-elle pas tenté de marchander avec son Dieu ? Comment pourrait-il tolérer une telle mort tout en prévoyant le déchirement que cela lui coûterait ? Si Dieu était plein d'amour et tout-puissant il ne l'aurait pas permis...¹⁶

A prolonge silencieusement cette réflexion en faisant, de temps à autre, bouger ses lèvres. On sent sa conclusion : Dieu n'est donc pas plein d'amour et n'est donc pas tout-puissant. Arrivé à ce point, A se ressaisit, prend une gorgée de bière et se tourne vers la télévision imaginaire :

Je viens d'entendre que la femme que j'ai rencontrée, il y a maintenant quelques minutes, marche dans le cortège funèbre. A-t-elle dû accepter la sombre réalité de la mort de son fils ? Plus rien n'interviendra, on va l'enterrer. Dans sa souffrance profonde, tout chemin d'espérance est barré, il ne reste plus que le désespoir¹⁷.

Changer de ton (A devient narrateur) : il s'agit du basculement crucial¹⁸.

A : Au sein de cette réalité où tout s'effondre dans l'angoisse nue et dans l'absurde, quelqu'un semble avoir

¹⁶ Ce paragraphe invite l'auditeur à s'identifier au personnage B. Qui ne connaîtrait pas, de loin ou de près, le parcours du deuil ? Le deuil à son tour peut faire référence à la problématique de la mort et de la théodicée. Face à ces questions, la veuve de Nain, l'auteur du Psaume 88 et l'homme contemporain se rejoignent dans leurs horizons herméneutiques.

¹⁷ J'ai suivi les étapes du parcours du deuil esquissé par E. Kübler-Ross : 1. Choc ; 2. Dénî ; 3. Colère ; 4. Dépression ; 5. Marchandage ; 6. Acceptation ; 7. Détente (point que je n'ai pas appliqué). Si j'ai suivi ce parcours selon une linéarité qui ne correspond pas toujours à la pratique, c'est dans l'intention de structurer le parcours du deuil. L'intention théologique de ce jalonnement est bien d'accompagner l'auditeur sur la voie de la croix.

¹⁸ Basculement qui intervient aussi tardivement pour éviter que l'on puisse faire le détour habituel de la croix en la métamorphosant *a priori* en lieu du salut, ceci moyennant une lecture rétroactive de la croix à partir de la résurrection (voir notre note 25).



touché le cercueil. Quelqu'un a pris en charge le mouvement de la souffrance en l'interrompant.

Que fait ce personnage ? Il aurait rendu la vie au fils...

Comment cela ? Je ne connais point d'événement analogue... et pourtant les faits semblent l'emporter¹⁹.

Pause.

Intervient la lecture du texte biblique de Luc 7,11-17²⁰.

¹⁹ Une fois de plus, je confronte implicitement l'auditeur au problème de l'histoire et/ou du texte, lieu d'altérité et donc de résistance. Cette référence constante à l'altérité de l'histoire n'a pas de fonction apologétique (du style : laisser parler les « faits historiques »), mais elle poursuit deux buts : 1) Renforcer l'iconoclasme contre un monde méthodologiquement agnostique par rapport à tout événement non-analogue ; 2) Par le biais de 1), ouvrir de nouveaux horizons herméneutiques, des horizons qui ne concernent pas seulement l'homme croyant, mais aussi son monde. La révélation concerne donc à la fois la compréhension de soi et la compréhension du monde. Ici, ces horizons rejoignent sans doute ceux de l'auteur de Luc-Actes : pour ce dernier, la résurrection du Christ, dont notre péricope est un précurseur, et sa présence pneumatologique inaugurent réellement le Royaume sur terre, et par là ouvrent l'horizon des interprétations possibles. Dans cette perspective, j'invite l'auditeur à se projeter dans le texte, ne serait-ce – qui sait ? – que pour en recevoir davantage... et, au risque d'être pris dans le mouvement de la narration elle-même, voir ses projections bouleversées. Cf. le dernier paragraphe de J. Goldingay « La focalisation sur les personnages » où l'auteur souligne bien qu'il n'existe pas d'écoute « une-fois-pour-toutes » d'une narration. La tâche du prédicateur est d'ouvrir l'auditeur aux ressources inhérentes aux différents actants (J. Goldingay, « Prêcher sur les histoires de l'Écriture », pp. 63s de ce numéro de la revue *Hokhma*).

²⁰ Après avoir longuement posé la question (de l'angoisse devant la mort et l'absurde) et après avoir préparé les structures d'écoute par l'actualisation immédiate du texte, je fais donc lire le texte de Luc 7,11-17. Cette lecture devrait résumer la question et éventuellement récupérer la situation dans laquelle l'auditeur s'est déjà reconnu, lors du parcours précédent. Ceci en lui offrant une réponse : tout le vécu/savoir antérieur pourra maintenant se greffer librement – et surtout existentiellement – sur le texte biblique tout en étant structuré et orienté par ce dernier.

Mon plan interprétatif du texte lucanien qui structure la mise en scène est le suivant (il s'agit d'un plan thématique) :



C : Jésus se rend ensuite dans une ville appelée Naïn ; ses disciples et une grande foule l'accompagnent²¹. Au moment où il approche de la porte de la ville, on mène un mort au cimetière : c'est le fils unique d'une femme qui est veuve. Un grand nombre d'habitants de la ville se trouvent avec elle.

Quand le Seigneur la voit, il est rempli de pitié pour elle et lui dit :

D : *parmi les paroissiens* : Ne pleure pas !

C : Puis il s'avance et touche la bière ; les porteurs s'arrêtent.

D : Jeune homme, je te l'ordonne, lève-toi !

C : Le mort se dresse et se met à parler. Jésus le rend à sa mère.

Tous sont saisis de crainte ; ils louent Dieu en disant :

A : Un grand prophète est apparu parmi nous !
Dieu est venu secourir son peuple !

A Cadre narratif (v. 11)

B La question : le scandale de la mort et de ses conséquences (v. 12)

C L'absence de langage, conséquence de la mort (v. 13)

D La réponse : la résurrection du fils (v. 14)

C' La présence de la parole, conséquence de la vie (v. 15)

B' Interprétation de l'ensemble « question-réponse » (v. 16)

A' Cadre narratif (v. 17)

Sur le plan formel, j'ai nommé la résurrection « la réponse » à la question fondamentale de la mort et de ses conséquences, la pauvreté et la misère. En effet, dans la période vétéro-testamentaire, l'espérance en la résurrection n'existait pratiquement pas (voir H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* Munich, 1984, Kaiser pp. 150ss.) Sur le plan social, il faut noter qu'en Israël, la veuve n'avait pas de réel soutien (cf. Lc 18,3 ; 24,2 et surtout Ac 6,1). Celui qui subissait la douleur de la mort d'un proche – ou celle de sa propre mort – se voyait souvent confronté au désespoir total, surtout s'il n'avait pas de descendance. Voir le complément aux notes de bas de page.

²¹ Le récit (tiré de la version en français courant) est transcrit au présent afin de l'actualiser.



C : Et dans toute la Judée et ses environs on apprend ce que Jésus a fait²².

Pause, puis méditatif, soigner les temps et le débit des paroles²³ :

A : Étrange, tous ceux qu'il appelle hors de la mort, il les appelle dans le monde.

Étrange, pour nous qui aimons dire : « Il repose en paix, il est parti dans un monde meilleur. Enfin il se repose du combat »,

Étrange pour nous qui nous tenons devant le mur de la mort...

²² Voir le *complément aux notes de bas de page*.

²³ Le glissement entre la narration et la méditation (qui a constamment fait partie de cette prédication) reprend une structure qui est inhérente à l'œuvre lucanienne elle-même : Je considère avec de nombreux exégètes les ch. 1-2 de Luc (divinité et humanité du Messie) et Actes 1,8 (la pentecôte) comme programme de la narration de l'œuvre lucanienne (voir par exemple Heinz Schürmann, *Das Lukasevangelium, erster Teil, Kommentar zu Kap. 1,1 – 9,50*, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 1969, p. 21. La démonstration est faite par H. H. Oliver, « The Lucan Birth Stories and the Purpose of Luke-Acts » in *New Testament Studies* 10, 1963/64, pp. 202-226). Ainsi, les deux premiers chapitres de l'Évangile, selon Luc, mettent en exergue *la continuité et le dépassement* de Jésus par rapport à Jean-Baptiste, le plus grand prophète de l'AT (pour bien saisir cette structure littéraire de continuité et de dépassement on notera surtout le récit sur la conception miraculeuse de Jésus : le narrateur raconte l'action de Dieu en l'arrangeant à la lumière de la prophétie d'Es 7,14 selon la LXX).

Ces récits programmatiques (Lc 1-2 et Ac 1,8) permettent de bien cerner la conception lucanienne du temps. Celle-ci est, entre autres, élaborée par l'*anachronie*. En d'autres termes, la narration comporte un temps synchronique (l'arrangement thématique) qui, dans la perspective du narrateur, vaut pour un temps diachronique (l'arrangement chronologique). Luc joue donc avec le temps, il oscille constamment entre la narration historique, lieu de l'altérité, et la méditation, lieu de la réflexion du sujet. Si je me suis donc permis d'entrelacer ma narration avec la méditation, c'est en suivant les traces de Luc (pour plus de précisions, voir Daniel Marguerat, « Raconter Dieu, L'évangile comme narration historique » in *La narration, op. cit.*, p. 96). Voir le *complément aux notes de bas de page*.



mais non pas pour lui – car la nouvelle création est déjà là, présente.

La colombe s'est envolée et plane encore une fois sur les ténèbres²⁴. L'Esprit est répandu.

L'obscurité n'est pas évacuée, chacun de nous bute sur sa résistance, ces ténèbres où nous nous brisons, où l'illusion de devenir un petit dieu s'éclate en fracas.

Mais l'Esprit est répandu... Sur qui ? Sur les hommes.

La nouvelle création vient. Où cela ? Dans ce monde ; et là où l'Esprit est versé, là où le Royaume vient. Jésus rappelle les morts dans le monde. Là où Jésus le Christ se tient, le monde respire la résurrection.

« Lève-toi » dit Jésus à Jean-Pierre Isaac.

(*S'adressant aux auditeurs*) Lève-toi ! Saisi par la foi, traverse le mur de la mort, de l'angoisse, du non-sens et de la culpabilité. Ton expérience, ta raison seront bouleversés. Tu renaîtras à l'espérance vivante.

Comme Salomé Isaac, tu expérimenteras que connaître Dieu, c'est souffrir de Dieu ; et lorsque tu souffriras de Dieu, il renversera ton existence : en dépit de tes douleurs, tu renaîtras à sa vie...²⁵

²⁴ Cette proposition que je dois à Paul Schütz n'a pas de sens strictement logique ou diachronique en soi ; elle veut évoquer à la fois le baptême de Jésus et la création en Gn 1, et peut-être va-t-elle même connoter la colombe de Noé, sinon la colombe de la paix. J'ai inséré cette proposition comme une image invitant à la plurivocité. L'image peut faire coïncider des réalités (sub)conscientes sans qu'il y ait forcément contradiction dans l'esprit de l'auditeur.

²⁵ Le *pari théologique* implicite de cette prédication a été le suivant : une théologie de la résurrection ne pourra se dire qu'en fin de parcours d'une théologie de la croix. Ainsi, la résurrection du fils de la veuve de Nain ne s'est dite qu'après la résignation face au réel de la mort qui transparaissait à travers le deuil. J'ai voulu associer l'auditeur au parcours de la mort, « cette mort horrible qui nous laisse encore un peu vivant avant la mort... castration suprême » et cependant butée nécessaire avant l'annonce de la résurrection (M. Dethy, *Introduction à la psychanalyse de Freud*, Lyon, Chronique Sociale, 1990, p. 119). Comme Jésus a échoué à la croix avant d'être ressuscité, le chrétien vivra toujours à nouveau la rupture de toute quête prométhéenne avant que l'espérance de la résurrection ne le mobilise en vue de la nouvelle création. Voir le *complément aux notes de bas de page*.



COMPLÈMENT AUX NOTES EN BAS DE PAGE

Note 5 : Sur le plan ontologique et herméneutique, le surgissement insolite de la femme pose la question du rapport entre l'interprète humain (bien installé dans son fauteuil avec sa bière) et l'intrusion d'une réalité qui n'est pas la sienne. La problématique que je pose ainsi est ancienne : il s'agit du rapport entre une « *identité* » subjective qui se situe face à l'altérité, tel un événement fort, l'histoire ou le texte biblique (il s'agit ici d'une problématique qui découle de la question épistémologique plus générale du rapport entre le « *sujet* » et « *l'objet* »).

Comment faire face à cette *tension entre l'identité (moi, le sujet-interprète) et l'altérité (l'événement, le texte ou l'histoire)* ? D'une part, je considérerai la narration du texte lucanien et celle de ma prédication comme *lieu de résistance*, locan en tant que *pôle d'altérité* (cf. complément à la note 22). D'autre part, ma prédication méditera constamment sur la narration. Ces méditations seront comprises comme lieu de la réflexion du sujet, lieu critique qui met en exergue l'articulation élémentaire de la narration, c'est-à-dire son identité, telle que le sujet l'a appréhendée. Cette narration méditative, ou encore, cette altérité identifiée, se risquera donc à « *mettre en relation des horizons de signification apparemment incompatibles* », c'est-à-dire l'horizon du narrateur lucanien, le mien, et celui de qui s'expose à la narration méditative (J.F. Habermacher résumant la théologie narrative de E. Jünger in « *Promesse et limites d'une "Théologie narrative"* » in *La narration, op. cit.*, p. 74. Je cite cet auteur en élargissant le sens de son affirmation).

Note 20. La structure interprétative « *question-réponse* » peut être située en *analogie* (identité partielle, partielle non-identité) avec le mode de pensée de P. Tillich. Dans cette perspective, je considère que la révélation de Dieu (qui, ici, consiste dans la résurrection du fils de la veuve de Naïm) se situe dans un rapport de corrélation avec l'histoire interprétée par les hommes (représentée ici par la mort du fils et l'interprétation que l'homme en fait).

Cela veut dire en langage symbolique : Dieu crée l'homme, avec la potentialité de ses questions ; une fois ces questions posées par l'homme, Dieu y répond, et sous



l'impression des réponses de Dieu, l'homme pose ses questions. (cf. P. Tillich, *Systematische Theologie I*, p. 76ss.).

Par conséquent, notre prédication ressemblera à une ellipse avec deux foyers : le premier foyer représente la *question existentielle* de l'homme au sein de son histoire herméneutique, le second la *réponse théologique*. Toutefois, cette structure corrélatrice ne devra pas être confondue avec l'ontologie tillichienne. Je me rallie plutôt à J. Moltmann qui situe l'aventure du processus herméneutique *en Dieu tout en niant la théologie naturelle* : l'homme ne peut pas connaître Dieu à partir d'un donné universel quelconque (cf. Wolfgang W. Müller, *Das Symbol in der dogmatischen Theologie*, op. cit., 126ss.).

Note 22. La lecture du texte biblique (Luc 7,11-17) est intervenue dans le dernier tiers de la prédication et a fait coupure avec la narration méditative et ma propre herméneutique qui la soutenait. La narration méditative a été rompue par la résistance du texte reçu et identifié comme véhiculant la fonction de *norma normans*. Cette affirmation apparemment contradictoire (la narration biblique fait coupure avec ma prédication narrative) peut s'élucider à partir de la thèse suivante. J. Ansaldi, désignant la fonction des Écritures en relation avec le savoir « imaginaire » de la théologie, pose : « *Les Écritures, dans la fermeture du canon, font altérité irréductible, creusant la dimension de la finitude et balisant l'espace des possibles qui ne sont pas pour autant ramenés à l'unité mais pas non plus ouverts à l'infini.* » La lecture du texte biblique intervient donc comme coupure symbolique (de langage) et ramène ma prédication narrative à la narration biblique, reçue dans la « fermeture de son canon » (J. Ansaldi, *L'articulation de la foi, de la Théologie et des Écritures*, Paris, Cerf, 1991).

Note 23. Je précise que la méditation a ici la fonction d'une *réflexion critique*. Peut-être se posera-t-on alors la question : « Comment la méditation peut-elle correspondre à un lieu critique ? N'est-elle pas plutôt un espace où l'esprit fonctionne surtout sur le mode imagé, image qui lui permet le sacrilège discursif de créer des coïncidences d'entités conventionnellement opposées ? » Sans nier ce danger, l'on pourra aussi tenir compte du fait que la méditation est critique





dans la mesure où elle discerne l'agencement logique d'une narration qu'elle peut interroger.

Ainsi, la méditation peut être le lieu d'une ontologie, c'est-à-dire d'une mise en perspective des *instances fondamentales qui structurent la narration*. La méditation peut devenir un lieu d'*abstraction* qui met en exergue les *articulations* de la contingence historique dont le récit est tributaire. La narration étant réduite à sa structure élémentaire par la méditation, l'individu pourra alors effectivement être critique en appréhendant sa cohérence ou son manque de cohérence.

Note 25. Une telle structure de pensée suscitera peut-être l'objection si la *rupture* inhérente à une théologie de la croix n'est pas en rapport de contradiction avec la *continuité* d'un schéma « question-réponse » utilisé pour interpréter la péripécie de Luc 7,11-17 (voir la note 11). Cette question se pose dans la perspective du débat entre K. Barth et P. Tillich sur le thème de la révélation de Dieu.

On se souviendra alors que pour P. Tillich, la continuité corrélatrice entre l'homme et Dieu inclut fondamentalement la rupture et la surmonte toujours à nouveau : L'homme est saisi par la grâce de Dieu *en dépit de* la menace du non-être. Pour J. Moltmann par contre, dont j'ai suivi les traces, c'est *l'amour* de Dieu qui embrasse eschatologiquement la rupture et par là la surmonte définitivement. Par cet acte d'amour, Dieu *crée* une *continuité nouvelle*. La continuité n'existe pas en tant que telle. C'est donc *l'amour de Dieu* qui devient le lieu unificateur en dépit de la rupture.