

« IL VOUS FERA ACCÉDER À LA VÉRITÉ TOUT ENTIÈRE »^a

par
Eberhard HAHN,
Tübingen

SUR LA RELATION ENTRE LA CHRISTOLOGIE* ET LA PNEUMATOLOGIE*

La foi et la vie de l'Eglise de Jésus-Christ sont actuellement, de par les différents mouvements de l'Esprit (tels que la « bénédiction de Toronto »), devant une alternative :

a) D'une part, toute personne qui s'ouvre aux actions de l'Esprit et qui en est saisie dans le cadre de cultes de ce genre fait des expériences profondes et enrichissantes : l'amour et la paix de Dieu l'environnent ; une joie nouvelle pour la Parole de Dieu la saisit, la communion et le service du Christ la remplissent ; elle devient certaine de la présence de l'Esprit de manière directe. Face à de telles actions, les étranges phénomènes extérieurs de la « bénédiction de Toronto » (rire incontrôlé, chute, cris, bruits d'animaux, etc.) ne sont que des manifestations concomitantes qui ne doivent pas dissimuler les bénédictions véritables. On ne peut toutefois pas rendre compte bibliquement de tous les événements observés ; ils peuvent cependant être compris en fonction de formes similaires de dynamiques spirituelles (cf. 1 S 10,10ss ; 19,20ss).

b) D'autre part, la foi chrétienne est la foi en Jésus-Christ, le Crucifié et le Ressuscité. Dès lors, elle n'aura pas son centre dans l'expérience humaine, mais dans la révélation de Dieu en son Fils. L'œuvre du Saint-Esprit est de transmettre par la parole et par les sacrements cet événement de salut à celui qui écoute l'Évangile. C'est pourquoi le critère de conformité à l'Évangile ne peut pas être une expérience, même si celle-ci conserve un arrière-plan biblique. Les croyants ont bien davantage intérêt à se laisser

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 65ss.

^a L'original allemand de cet article a été publié dans le *European Journal of Theology*, 2/1996. La présente traduction, qui est due aux soins d'Evelyne Lehmann et de Pierre-Alain Jacot, est publiée avec autorisation.

diriger uniquement par ce qui vient du Seigneur de l'Eglise et par ce qui y conduit.

Face à l'alternative esquissée, le thème exposé revêt une signification déterminante : si la première opinion est exacte, les opposants à de tels mouvements spirituels se révèlent comme se trouvant « en guerre avec Dieu » (Ac 5,39). Si le second point de vue s'avère approprié, les adhérents du premier courent le fort danger de s'exposer à quelqu'un d'autre que l'Esprit-Saint.

Le thème devra être abordé par la question : « Comment reconnaître le Saint-Esprit ? » Ainsi, nous nous préoccupons de la relation du Saint-Esprit avec Dieu le Père, puis avec Dieu le Fils et, troisièmement, de l'œuvre du Saint-Esprit dont il est dit : « Il vous conduira dans toute la vérité ». C'est avec cette vue d'ensemble que nous pourrons, finalement, juger de l'alternative mentionnée.

1. Comment reconnaître le Saint-Esprit ?

Dans la formulation du thème de cet article, il est nécessaire d'attirer l'attention sur un aspect très important. Alors que la citation de Jn 16,13 parle du caractère véritable et réel du Saint-Esprit (« Il vous fera accéder à la vérité tout entière »), le sous-titre pourrait laisser supposer que diverses considérations vont être émises à propos des relations entre l'enseignement au sujet du Christ d'une part, et au sujet du Saint-Esprit d'autre part. La conclusion erronée pourrait alors être faite que nous nous préoccupons d'un type particulier d'enseignement au sujet de l'Esprit auquel d'autres théologiens pourraient confronter leurs propres conceptions, de nature très différente. Pour dissiper ce malentendu, la question se pose de savoir comment le Saint-Esprit se révèle parmi nous réellement, de quelle manière il peut être reconnu comme vérité et quelle est son œuvre, dont nous, en tant que chrétiens, vivons incessamment. Si tel est notre questionnement, les avis particuliers au sujet du Saint-Esprit ne pourront pas être discutés, mais nous serons engagés vis-à-vis de cette vérité tout entière à laquelle le Saint-Esprit lui-même veut nous faire accéder¹.

¹ Cf. Reinhard Slenczka, « Die Erkenntnis des Geistes, die Lehre vom Geist und die Unterscheidung der Geister », dans *Der Heilige Geist im Verständnis Luthers und der lutherischen Theologie*, publ. sous la dir. de J. Heubach (Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg 17), Erlangen, 1990, p. 75. « Il s'agit pourtant bien plus de savoir si et comment le Saint-Esprit rend témoignage à lui-même, lui qui produit la 'catholicité' de l'Eglise dans l'espace et dans le temps ainsi que 'l'apostolicité' de son enseignement. C'est-à-dire qu'il s'agit de la présence réelle de l'Esprit et de la façon dont il est reconnu différent. »

1.1. L'illumination*, condition de base pour toute connaissance spirituelle

L'explication de Luther sur le troisième article de la Foi*, contenant la confession de la propre incapacité humaine, commence de manière tout à fait typique : « Je crois que je ne puis, par ma raison et mes propres forces, croire en Jésus-Christ, mon Seigneur, ni venir à lui. Mais que le Saint-Esprit m'a appelé par l'Évangile, qu'il m'a éclairé de ses dons, m'a sanctifié et m'a maintenu dans la vraie foi... »².

En arrière-plan se trouve l'enseignement de Paul en 1 Co 2,14, qui décrit la situation de l'homme asservi au péché : « L'homme laissé à sa seule nature n'accepte pas ce qui vient de l'Esprit de Dieu. C'est une folie pour lui, il ne peut le connaître, car c'est spirituellement qu'on en juge ». « Leur pensée est la proie des ténèbres et ils sont étrangers à la vie de Dieu, à cause de l'ignorance qu'entraîne chez eux l'endurcissement de leur cœur » (Ep 4,18).

Dans une situation d'obscurcissement total, Dieu intervient avec sa lumière, comme un texte fondamental de la pneumatologie* l'affirme (2 Co 4,6) : « Car le Dieu qui a dit : *que la lumière brille au milieu des ténèbres*, c'est lui-même qui a brillé dans nos cœurs. »

Paul enchaîne avec la parole créatrice de Dieu au commencement du monde et dresse un parallèle entre le processus de la création de la lumière et ce qui se passe maintenant en Christ. Dans ce contexte, une traduction littérale est à propos : « Car Dieu qui a dit : *bors des ténèbres la lumière brille*, lequel a brillé dans nos cœurs par l'illumination (φωτισμός) de la connaissance de la gloire de Dieu qui rayonne sur le visage du Christ ». Cela signifie que le Créateur est lui-même à l'œuvre dans la nouvelle création. C'est en resplendissant comme une lumière dans le cœur autrefois enténébré de l'homme que cette œuvre se produit. Ainsi s'accomplit dans les cœurs la promesse de la nouvelle création (cf. Ez 36,26ss), et le cœur, le centre de la personne, est transformé par la lumière divine.

Le but de cette illumination est annoncé par la même occasion. Il consiste dans le fait que, dès lors, la connaissance elle-même est aussi éclairée sous un jour nouveau. L'obscurcissement des pensées et du cœur (Rm 1,21) est résolu par le resplendissement de la lumière. La connaissance de la gloire divine est ainsi rendue possible. Cela signifie que la gloire de

² Luther, « Le Petit Catéchisme, La Foi* : Troisième article – De la sanctification », dans *La Foi des Églises Luthériennes, Confessions et Catéchismes*, publ. sous la dir. de A. Birmelé et M. Lienhard, Paris, Genève, 1991, p. 307. Cyrille de Jérusalem, Père* de l'Église du IV^e siècle, a une formulation inverse concernant le don, dans sa 16^e catéchèse, où il confesse le Saint-Esprit de la manière suivante : « Nous avons véritablement besoin de la grâce spirituelle (χάρις) pour parler du Saint-Esprit. » Cyrille de Jérusalem, « Catéchèse XVI, De l'Esprit Saint », dans Migne, *Patrologie Grecque*, t. XXXIII, Paris, 1893, col. 915-966 ; cf. Slenczka, *op. cit.*, p. 76.

Dieu précédemment inaccessible nous rencontre sous une forme abordable en Jésus-Christ (« Celui qui m'a vu a vu le Père » Jn 14,9). Car le visage de Jésus-Christ est, en même temps, le visage du Crucifié. En se révélant de manière reconnaissable et abordable en Jésus-Christ, Dieu se voile dans le corps du Crucifié. Ainsi se révèle une fois de plus l'obscurcissement de la raison humaine. L'homme croit découvrir le divin dans ce qui est élevé, dans le surnaturel, et ne remarque pas que Dieu le rencontre dans le mystère de la Croix et que sa gloire se manifeste justement là³. C'est pourquoi, la théologie de la croix (*theologia crucis*) est à proprement parler le signe distinctif de la théologie évangélique* (cf. 1 Co 2,2).

Selon 2 Co 4,6, le salut se manifeste en ce que les croyants sont illuminés, en ce que le Créateur est également le Rédempteur, et qu'il produit l'illumination. Cette illumination est aussi décrite en Jn 1,9 comme étant l'œuvre du Fils, lorsqu'il dit : « Le Verbe était la vraie lumière qui, en venant dans le monde, illumine tout homme ». En parcourant le Nouveau Testament, nous constatons que Jésus est la lumière qui libère des ténèbres, de sorte que les œuvres des ténèbres doivent être abandonnées et que le croyant marche dans la lumière.

L'œuvre du Père et du Fils est liée au Saint-Esprit de manière significative en Eph 1,17s, lorsque Paul écrit dans sa prière « afin que le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, le Père de gloire, vous donne un esprit de sagesse et de révélation qui vous le fasse connaître ; qu'il illumine les yeux de votre cœur (πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν), afin que vous sachiez quelle est l'espérance qui s'attache à son appel » (Nouvelle version Second révisée, 1978).

Nous retiendrons donc comme résultat provisoire que, au début de l'existence chrétienne, se trouve l'action du Dieu trinitaire qui se résume par la notion d'illumination ». La question « Comment puis-je reconnaître le Saint-Esprit ? » n'a de sens qu'avec cet arrière-plan. Cet Esprit m'a auparavant éclairé, il m'a donné la foi et m'a révélé la connaissance de la gloire de Dieu en Jésus-Christ.

1.2. L'illumination par le moyen des Saintes Ecritures, Parole de Dieu

La conception et la conviction que la Parole de Dieu est une parole efficace traversent l'ensemble de l'écriture. Pierre reconnaît : « Tu as des paroles de vie éternelle » (Jn 6,68). Jésus dit de lui-même : « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie » (Jn 6,63). De manière négative, il en est question en He 6,4ss, lorsqu'il est dit : « Il est impossible, en effet, que des hommes qui ont un jour reçu la lumière, ont goûté au don céleste,

³ On rappellera ici la double signification de l'expression ὑψωθῆναι dans l'Évangile de Jean : « être élevé » sur la croix, et également « être élevé » dans la gloire (Jn 3,14 ; 8,28 ; 12,32, 34).

ont eu part à l'Esprit Saint, ont savouré la parole excellente de Dieu et les forces du monde à venir, et qui pourtant sont retombés, – il est impossible qu'ils trouvent une seconde fois le renouveau ». L'illumination, la connaissance de l'Esprit naît donc de l'Esprit lui-même qui est à l'œuvre dans cette parole. L'affirmation tirée des discours d'adieu* en fait également partie : « Le Paraclet, l'Esprit Saint [...] vous enseignera toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit » (Jn 14,26).

Dans le même temps, la limite dans l'étendue des enseignements du Saint-Esprit nous est indiquée. Cyrille de Jérusalem la fixe à « ce qui est écrit ». « Dans ce contexte, l'attention est attirée expressément sur l'autorité, la clarté et la suffisance des Saintes Ecritures. Vouloir parler par soi-même, c'est donner accès 'à l'ignorance ou à un masque de piété'... Mais si rien n'est écrit sur un sujet particulier, nous devons mettre un frein à notre curiosité et ne pas entreprendre de vaines recherches. »⁴

Le concept de l'inspiration des Saintes Ecritures intervient ici dans notre champ d'investigation. L'inspiration indique que les Saintes Ecritures tirent leur origine de l'action du Saint-Esprit et que c'est en vertu de cet Esprit qu'elles sont efficaces. Ainsi, il n'est pas attribué de qualité spéciale à la parole biblique en tant que telle ; au contraire, elle est renvoyée à l'événement de salut par lequel Dieu opère la délivrance⁵.

Le message de Dieu, par son Esprit, dans sa Parole, est *unique* à travers les siècles. C'est ainsi qu'est maintenue la relation indissoluble entre l'Ancien et le Nouveau Testament, de même qu'est affirmée l'inspiration des deux Testaments. L'épître aux Hébreux commence ainsi : « Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé autrefois aux pères dans les prophètes... » (He 1,1) ; et les Pères* du concile de Nicée, dans le troisième article du symbole*, affirment : « Nous croyons en l'Esprit saint... Il a parlé par les prophètes ». Il est ainsi mis en évidence « qu'il n'en va pas, en ce qui concerne les Ecritures Saintes, de l'historicité de traditions théologiques et de représentations dans leur pluralité et leur instabilité, mais qu'il en va de l'identité de l'Esprit qui parle et agit »⁶. Lorsque cette action ininterrompue de l'*unique* Saint-Esprit dans sa singularité est omise, le contenu de la Bible est évalué comme étant l'expression d'expériences religieuses faites par les hommes au travers des siècles. De cette manière, les affirmations de la révélation sont mises fondamentalement sur le même pied d'égalité que les expériences religieuses humaines en général. « L'unité

⁴ Slenczka, *op. cit.*, p. 78.

⁵ « L'inspiration est la relation personnelle entre Dieu et l'homme par la Parole de l'Écriture sainte » (Slenczka, *op. cit.*, p. 80). Cf. les passages relatifs à l'inspiration (Rm 15,4 ; 2 Tm 3,10 ; 2 P 1,19-21 et 2 Co 3). Dans ces passages, il est rendu manifeste que le salut de Dieu, dont l'efficace gît en son Fils Jésus-Christ, est opéré au moyen de l'Écriture-Sainte, dans la puissance du Saint-Esprit.

⁶ Slenczka, *op. cit.*, p. 81.

et l'identité de l'Esprit sont remplacées par la dynamique, la diversité et le développement de représentations, de notions et d'expériences humaines. »⁷

Notre confession de foi relative au Saint-Esprit implique pour une part l'acceptation de l'inspiration des Saintes Ecritures. Il en découle une relation indissoluble entre l'Esprit et la lettre. Le Saint-Esprit ne s'exprime nulle part, sinon dans les mots contenus dans les Ecritures. Tout effort de recherche de l'Esprit en-deçà de la lettre est condamné à l'échec. Pour quiconque sépare l'Esprit de la lettre, la parole extérieure devient uniquement un canal, véhiculant l'Esprit comme une substance intrinsèque. Finalement, l'Esprit n'est pas dépendant de ce canal. De l'indépendance de principe entre la parole extérieure (la lettre) et l'Esprit qui agit dans l'être intérieur, on pourrait en conclure que l'homme véritablement spirituel n'a, en fin de compte, plus besoin de cette parole⁸.

Cette notion de dépendance a été établie dans la Confession d'Augsbourg*, là où, dans le 5^e article, il est dit : « Pour qu'on obtienne cette foi, Dieu a institué le ministère* de la prédication, donné l'Evangile et les sacrements. Par eux, comme par des moyens (*tanquam per instrumenta*) il donne le Saint-Esprit qui produit la foi, où et quand il veut, chez ceux qui entendent l'Evangile. Cet Evangile enseigne que c'est par les mérites du Christ, non par nos mérites, que nous avons un Dieu propice, si nous croyons cela. Sont condamnés les anabaptistes* et autres qui enseignent

⁷ Slenczka, *op. cit.*, p. 81.

⁸ Dans la discussion entre Luther et les enthousiastes*, les spiritualistes*, cette thématique prit une importance centrale. Carlstadt affirme : « Je n'ai pas besoin d'un témoignage extérieur, j'ai comme témoin l'Esprit, dans mon être intérieur, comme le Christ l'a promis » (Meiner person halben dorfftet ich des eusserlichen zeugnuss nicht nits. Ich will meyn zeugnuss vom geyst, in meynen inwendigkeyt haben, das Christus verheyssen hat). Cf. E. Hertzsch, *Karlstadt und seine Bedeutung für das Luthertum*, Gotha, 1932, p. 32. Luther juge les enthousiastes ainsi : « Ils opposent la Parole et l'Esprit, l'homme qui prêche et Dieu qui agit, le ministre* qui baptise et Dieu, qui purifie. Ils pensent que l'Esprit est donné et agit sans la Parole. La parole n'est pour eux qu'un vase de terre à usage externe, qui se remplit de l'Esprit établi auparavant dans le cœur. Et si cette parole ne reçoit pas l'Esprit, mais ce qui vient de l'homme impie, elle n'est pas Parole de Dieu. Ainsi ils mentionnent la Parole en la bornant non pas à ce que dit Dieu, mais à ce que l'homme reçoit. Et ils veulent qu'une telle parole soit d'une part Parole de Dieu, portant du fruit et donnant la paix et la vie, mais que, pour les impies, elle n'agisse pas et ne soit pas Parole de Dieu » (separabant verbum a Spiritu, hominem praedicantem a Deo operante, ministrum baptisantem a Deo mundante, et sentiant Spiritum dari et operare sine verbo ; verbum tantum esse externam testam, quae Spiritum prius in corde existentem inveniatur ; si illud verbum non inveniatur Spiritum, sed hominem impium, tunc non est verbum Dei. Et ita mentiuntur et definiunt verbum non secundum dicentem Deum, sed secundum recipientem hominem, et tamen hoc volunt esse verbum Dei, quod sit verbum fructificans, afferens pacem et vitam, sed quia in impiis non operatur, non sit verbum Dei.). Propos de table n° 3868, tiré du journal de 1538 d'Antoine Lauterbach, dans *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Tischreden, vol. 3, Weimar, p. 670, l. 12-21.

que nous obtenons le Saint-Esprit sans la parole corporelle de l'Évangile, par nos propres dispositions, méditations et œuvres »⁹.

1.3. Contenu de l'illumination : Connaître Jésus-Christ et croire en lui

Selon 1 Co 12,3, l'appartenance à Jésus-Christ est conditionnée par le Saint-Esprit. Au début des enseignements de Paul sur les dons spirituels, il renvoie à l'action centrale de l'Esprit. Là, il oppose deux confessions de foi contradictoires. La première, Ἀναθέμα Ἰησοῦς (Que Jésus soit anathème !), signifie : Le nazaréen a été condamné et crucifié comme blasphémateur. La malédiction de Dt 21,23 repose dès lors sur lui : « Le pendu est une malédiction de Dieu ».

La confession de foi opposée, Κύριος Ἰησοῦς (Jésus est Seigneur !), reconnaît avec Ga 3,13 : « Christ a payé pour nous libérer de la malédiction de la loi, en devenant lui-même malédiction pour nous ». Cette connaissance n'est pourtant possible que par le Saint-Esprit. La position de ceux qui défendent la première « profession de foi » ne peut être justifiée que par le fait qu'ils ne sont pas conduits par le Saint-Esprit.

En lien avec 2 Co 4,6, nous pouvons conclure que l'illumination signifie reconnaître la gloire de Dieu « qui rayonne sur le visage du Christ », c'est-à-dire le reconnaître comme Fils de Dieu et croire en lui. Dans la foi, il ne nous est pas donné quelque chose, mais Jésus-Christ lui-même. C'est à partir de là que Martin Luther parle de la *fides apprehensiva Christi* (la foi qui saisit Jésus-Christ)¹⁰. Il convient donc de retenir que dans les Saintes Écritures, nul autre que Dieu le Saint-Esprit n'agit, et qu'il produit la foi en celui qui écoute. Il lui transmet la vie et la présence de Jésus-Christ. C'est sur une telle base que doivent être abordés les passages qui parlent du Christ demeurant parmi les siens, et du « Christ en nous ».

⁹ « La Confession d'Augsbourg, Article 5 – Du ministère de la prédication » dans *La Foi des Églises Luthériennes*, op. cit., p. 45.

¹⁰ « Haec est autem fides apprehensiva (ut dicimus) Christi, pro peccatis nostris morientis, et pro iustitia nostra resurgentis. » (« Or lorsque nous disons que la foi saisit le Christ, elle le saisit comme celui qui meurt pour nos péchés et ressuscite pour notre justification. ») « Die Doktorpromotion von Hieronymus Weller und Niklaus Medler », Thesen, 11. September 1535, De fide, 12, dans Luther, *Werke*, vol. 39 I, Weimar Ausgabe, op. cit., p. 45, l. 21-22. Cf. aussi Luther, « Wider die himmlische Propheten, von den Bildern und Sakrament, 1525 », dans WA, op. cit., vol. 18, p. 139, l. 23-24 : « Im selben wort kompt der geyst und gibet den glauben wo und wilchem er will » (« Par la même Parole le Père envoie l'Esprit et donne la foi, où et à qui il veut. »).

2. Le Saint-Esprit en tant que personne de la Trinité

Face à l'opinion répandue dans l'histoire, selon laquelle l'Eglise produit des formulations dogmatiques, et plus particulièrement en ce qui concerne la Trinité¹¹, il faut remarquer que les décisions concernant ces enseignements dogmatiques ne constituent pas des choix indifférents dans le cours du développement de l'histoire des traditions chrétiennes. Au contraire, en présence d'une hérésie concrète, la foi catholique* sera toujours à nouveau reconnue¹². Il ne s'agit pas du développement de raisonnements humains sur Dieu liés à certaines époques (ceux-ci sont aussi marqués par leur temps, disparaissent avec lui et sont remplacés par de nouvelles conceptions). Il en va du don de la révélation du Dieu trinitaire dans le temps.

Ce Dieu produit la connaissance, l'illumination et, avec elles, une communion renouvelée avec lui-même. Le besoin de chaque vraie théologie et le contenu de chaque culte doivent donc être « que nous soyons éclairés par le don de l'Esprit pour la connaissance de la gloire de Dieu sur la face de Jésus-Christ, et que nous soyons ramenés à la communion avec le Père »¹³. Selon Basile de Césarée, « le chemin de la connaissance de Dieu va donc de l'Esprit, qui est un, par le Fils, qui est un, jusqu'au Père, qui est un »¹⁴.

Le thème fondamental du Saint-Esprit en tant que personne de la Trinité est traité en Rm 8 de manière étendue. D'après la terminologie de Reinhard Slenczka, il y est parlé du Saint-Esprit comme étant à la fois une « influence » (Zustand), un « don » (Gegenstand), et une « aide » (Beistand).

L'Esprit détermine d'une part la *façon* de mener une existence chrétienne. Dans les versets 4, 5 et 9, il est question de « marcher sous l'empire de l'Esprit », de vivre spirituellement. D'autre part, le Saint-Esprit en tant qu'Esprit du Christ, est le *don* que reçoit le chrétien (versets 9 et 15). D'après 1 Co 12,13, il faut remarquer que recevoir l'Esprit est lié au baptême, lorsqu'il est dit : « Car nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit, en un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit ». Finalement, le Saint-Esprit est une *aide*. Il « habite en nous » (verset 11), agit en nous (verset 15) et atteste que nous sommes enfants de Dieu (verset 16). Enfin, il « intercède pour nous en gémissements inexprimables » (verset 26), et c'est selon Dieu qu'il intercède pour les saints (verset 27).

¹¹ Cf. à ce sujet W.-D. Hauschild, art. « Dogmengeschichtschreibung » dans *Theologische Realencyclopädie*, IX, Berlin & New York, p. 116-125.

¹² Cf. K. Beyschlag, *Grundriss der Dogmengeschichte*, I, Darmstadt, 19882, p. 56.

¹³ Slenczka, *op. cit.*, p. 81.

¹⁴ Ἡ τοίνυν ὁδὸς τῆς θεογνωσίας ἐστὶν ἀπὸ ἐνὸς Πνεύματος, διὰ ἐνὸς Υἱοῦ, ἐπὶ τὸν ἕνα Πατέρα. Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, XVIII, 47, trad. par Benoît Pruche, o. p. (Sources Chrétiennes 17 bis), Paris, 1968, p. 412, l. 17-19.

L'enseignement chrétien sur le Saint-Esprit maintiendra toujours ensemble ces trois aspects du Saint-Esprit comme une *influence*, comme un *don* et comme une *aide*. Si tel est le cas, les implications concrètes de l'enseignement sur le Saint-Esprit, pour la vie chrétienne de l'individu et de la communauté, seront clairement établies. L'Esprit est un don fait à l'homme, mais il ne peut pas devenir la propre possession de l'homme. Il se distingue de l'homme parce qu'il est l'Esprit de Dieu. Ainsi, le Saint-Esprit rend possible l'accès à Dieu, autrefois entravé par le péché, en enseignant le croyant à crier « Abba ».

En plus du fait que le Saint-Esprit rend la prière possible, il est en même temps celui qui intervient comme une aide et intercède pour nous auprès du Père. « Tout enseignement véritable sur l'Esprit doit absolument mettre en évidence que, de cette manière, une entière communion est attestée avec Dieu, par Jésus-Christ, dans l'Esprit. Mais en même temps, la différence entre Dieu et l'homme, de même qu'entre la subjectivité humaine et l'Esprit de Dieu, doit être maintenue en ce qui concerne notre situation charnelle. »¹⁵

Si l'on tient compte de ces éléments, il sera alors possible de lutter contre différents développements erronés, dont celui qui consiste à réduire la théologie à une science sans l'Esprit¹⁶, science qui oublie que le Saint-Esprit est à la base de toute connaissance théologique et qu'il doit le rester (cf. le concept d'*illumination* en 2 Co 4,6).

Si l'Esprit de Dieu est remplacé par l'esprit humain (la *ratio**), tous les problèmes intellectuels possibles apparaissent au premier plan, comme par exemple : Comment l'homme d'aujourd'hui peut-il comprendre les textes bibliques anciens ? Peut-on encore exiger de l'homme contemporain l'adhésion au message de Dieu sous sa forme primitive ? A quelles réductions du texte biblique faut-il procéder, afin de transposer son contenu en termes acceptables pour les temps actuels ?

D'un autre côté, si le Saint-Esprit est interprété essentiellement comme un objet, comme une force, ou comme une puissance (*δύναμις*), il tombe facilement dans les mains de l'être humain. Des manifestations aussi étranges que la « bénédiction de Toronto » peuvent alors être interprétées comme des actions de l'Esprit. Dans la perspective du mouvement charismatique*, il faudra alors se demander jusqu'à quel point sera maintenue l'illusion que l'Esprit est un objet qu'on peut manipuler et finalement mettre à la disposition de l'être humain. Il devrait être plutôt toujours à nouveau question du caractère insaisissable de l'Esprit de Dieu.

En s'appuyant sur l'article 5 de la Confession d'Augsbourg, il serait intéressant d'analyser quels éléments de « nos propres dispositions, méditations et œuvres » sont concernés dans la production d'une expérience spirituelle. Ainsi, la question se pose par exemple de savoir, si le chemi-

¹⁵ Slenczka, *op. cit.*, p. 85.

¹⁶ Slenczka, *op. cit.*, p. 83.

nement quasi ritualisé vers la conversion, ou la préparation de cultes de bénédiction ou de guérison, n'ont pas justement le but de préparer la voie à la réception de l'Esprit¹⁷.

Finalement, il est nécessaire de prendre au sérieux le questionnement critique du mouvement charismatique à la fois à l'encontre des Eglises historiques et des Communautés issues du piétisme* et du mouvement évangélique* : la vie qui vient de l'Esprit, n'a-t-elle pas été largement remplacée par des organisations, des structures et des planifications, à tel point qu'on doit souvent parler d'Eglises « mortes spirituellement ». Ce jugement global sur une Eglise particulière n'a aucune valeur, tant et aussi longtemps qu'un chrétien y reconnaît encore Jésus comme son Seigneur. Les questions suivantes demeurent pourtant en suspens : l'efficacité de l'Esprit au moyen de la Parole est-elle mise en relation avec une vie selon l'Esprit (κατὰ πνεύμα) ou dans l'Esprit (ἐν πνεύματι) ? Une communion concrète avec le Dieu trinitaire par l'action du Saint-Esprit définit-elle de manière adaptée le contenu de la prédication et la réalité de la vie des croyants ?

3. L'œuvre du Saint-Esprit

Au départ, en parlant de l'illumination des croyants par la lumière de Dieu, et respectivement du Christ, il était en fait déjà question de l'action du Saint-Esprit. Ici, nous considérerons uniquement la façon globale dont le Symbole des Apôtres décrit l'action de l'Esprit. La formulation grammaticale est claire : « Je crois *en* l'Esprit-Saint, je crois la sainte Eglise catholique, la communion des saints, la rémission des péchés, la résurrection de la chair, et la vie éternelle ». Chaque membre de la phrase est entièrement soumis au Saint-Esprit. Les croyants ne croient donc pas *à* l'Eglise, ni *à* la rémission des péchés, mais, sur la base de la foi *en* l'Esprit-Saint, ils croient *l'*Eglise, *la* rémission des péchés.

Selon Luther, l'Eglise est l'œuvre propre (*opus proprium*) de l'Esprit. Mais elle est en même temps le peuple que Dieu rassemble en Christ, l'épouse de Christ et son corps spirituel.

« Pour en parler correctement, l'Eglise doit donc être décrite comme l'œuvre du Dieu trinitaire. »¹⁸

La *rémission des péchés* est étroitement liée à l'Esprit, car elle est, de par son contenu, étroitement liée au baptême. Dans les confessions de foi orientales, elle est aussi mentionnée avec le baptême : « Nous confessons

¹⁷ Cf. Eberhard Hahn, *Wo ist die Kirche Jesu Christi ?, Theologische Beurteilung kirchlicher Trennung anhand von Fallbeispielen*, Wuppertal, 1988, pp. 179s, 255ss.

¹⁸ Albrecht Peters, *Kommentar zu Luthers Katechismen*, II : Der Glaube, Göttingen, 1991, p. 185.

un seul baptême pour la rémission des péchés »¹⁹. Puisque dans le baptême, c'est le Dieu trinitaire qui agit en l'homme, ceci est également valable pour le pardon, qui est l'aide accordée à l'homme par l'ensemble de la Trinité : « Le Christ pardonne le péché, et cette rémission, le Père la désire, le Fils l'a acquise, le Saint-Esprit la rend opérante »²⁰. *La résurrection de la chair et la vie éternelle* ont comme gage de leur contenu concret la résurrection et le retour du Christ. Mais en même temps, elles sont l'œuvre de l'Esprit Créateur.

Si l'on considère l'œuvre du Saint-Esprit dans cette perspective-là, il en ressort que l'homme est et reste dépendant globalement de l'action de l'Esprit en tant que Créateur, Sauveur et Vivificateur, une action expliquée par Albrecht Peters de la manière suivante²¹ :

« Nous ne sommes pas venus à la vie par nous-mêmes et notre vie n'est pas en notre pouvoir ; nous ne pouvons pas simplement prendre possession de nos dons naturels et spirituels, nous ne pouvons que les découvrir, les exercer et les développer ; l'heure de la vraie réussite n'est pas entre nos mains ; même avec l'attention la plus grande de notre esprit, de notre âme ou de nos forces physiques, nous devons nous la faire offrir. C'est tout le domaine d'action de l'Esprit Créateur (*Spiritus creator*) en tant qu'Esprit de grâce (*Spiritus gratiarum*).

« Nous ne nous invoquons pas nous-mêmes dans notre conscience ; même si l'appel semble venir de nous, il vient pourtant d'au-delà de nous-mêmes ; nous ne pouvons ni produire, ni forcer le fait que l'appel du commandement divin pénètre dans notre cœur et nous ouvre à la grâce depuis notre être intérieur. La Loi nous confond uniquement là où l'Esprit de Dieu a pu renouveler dans notre cœur la marque de son sceau. C'est la tâche et l'œuvre du Saint-Esprit en tant qu'auteur de la Loi (*Auctor legis*).

« Nous n'avons pas produit ni imaginé nous-mêmes l'Évangile de notre salut en Jésus-Christ ; nous ne pouvons pas, en réalité, nous pardonner nous-mêmes notre dette envers Dieu, nous ne nous baptisons pas nous-mêmes, nous ne pouvons pas par nous-mêmes prendre la Sainte-Cène ; l'Évangile nous est proclamé par l'œuvre du Christ, le pardon nous est attribué, les sacrements nous sont offerts. Nous ne pouvons ni obtenir par force, ni planifier notre foi aux promesses de Dieu ; cette foi nous est donnée en partage dans l'écoute en tant que saisie par l'être intérieur et illumination

¹⁹ Il s'agit du Symbole* de Nicée-Constantinople : ὁμολογῶ ἐν Βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Le texte est cité selon les recueils de chant *Arc-en-Ciel*, Lyon, 1988, et *Nos cœurs te chantent*, Strasbourg & Paris, 1979. Cf. aussi *Psaumes, Cantiques et Textes*, Monthey, 1976 : « Nous reconnaissons un seul baptême pour le pardon des péchés », cf. Peters, *op. cit.*, p. 185.

²⁰ « Christus remittit peccatum et pater, pater vult, filius meruit, spiritus sanctus der richtets auss. » Luther, « Predigt über das Symbolum, 6. März 1523 » dans, *WA*, *op. cit.*, 11, 54, 2-3.

²¹ Peters, *op. cit.*, pp. 195s.

du cœur. Par notre propre compétence, nous ne parvenons pas à nous maintenir dans la foi juste. Nous serons sauvés malgré toutes les attaques extérieures et les contestations intérieures, et même malgré les gouffres de notre propre impuissance. C'est toute la tâche et l'œuvre de l'Esprit Vivifiant et Sanctifiant (*Spiritus vivificator et sanctificator*) en tant que donné en Christ (*Donum per Christum*)²². Finalement, nous ne pouvons pas nous ressusciter nous-mêmes des morts ; ceci nous est donné par l'Esprit qui renouvelle toutes choses (*Spiritus renovator*).

« Nous ne sommes pas notre propre créateur, nous ne pouvons pas nous maintenir en vie par nous-mêmes, nous ne sommes pas notre propre maître, ni notre propre sauveur, ni celui qui nous justifie, nous sanctifie, et nous ressuscite... Dans toutes les dimensions de notre vie, nous faisons l'expérience de notre impuissance pécheresse, de notre existence de créature, et nous constatons que nous sommes dépendants de la toute-puissance régénératrice de l'Esprit Créateur et de l'Esprit de grâce (*Spiritus creator et gratiarum*), de l'Esprit auteur de la Loi et de l'Esprit donné en Christ (*Spiritus Auctor legis et donum per Christum*), de l'Esprit Vivifiant, Sanctifiant et qui renouvelle toutes choses (*Spiritus vivificator, sanctificator, renovator*).

« Cet Esprit mystérieux nous conduit hors de lui-même vers le Père et vers le Fils ; il ne prononce aucun « je suis » autonome. Pour cette raison, et après mûre réflexion, les Pères de l'Eglise ancienne ont conclu que le Saint-Esprit ne doit pas être représenté comme une personne humaine. Il nous conduit par le Fils vers le Père. C'est en cela que nous le reconnaissons comme Esprit du Fils, à la différence de toutes les formes d'esprits humains et d'esprits inhérents aux créatures »²³.

²² Luther, « Die erste Disputation gegen die Antinomer, 18. Dezember 1537 » dans WA, *op. cit.*, vol. 39 I, p. 391, l. 17-20. « Summa, cum Spiritus sanctus est Deus in sua natura, est auctor legis, sine quo lex non arguit peccata ; cum autem est donum per Christum, est vivificator et sanctificator noster. »

²³ Cf. la 6^e strophe de l'hymne « Veni Creator Spiritus » attribuée à Raban Maur (776-856), reprise par Luther dans son cantique « Komm, Gott Schöpfer, Heiliger Geist » : « Que Dieu le Père et Dieu le Fils/Nous soient rendus présents par toi !/Ensemble avec le Saint-Esprit,/Qu'ils reçoivent notre foi ! », « Esprit Saint, Esprit Créateur, n° 328 (versification de E. Pidoux) » dans *Psaumes, Cantiques et Textes*, *op. cit.* ; voyez également « Viens, Saint-Esprit, n° 220, strophe 4 (versification de Fr. Pierre-Etienne) » dans *Nos cœurs te chantent*, *op. cit.*, et idem, n° 504 dans *Arc-en-Ciel*, *op. cit.* : « Loué sois-tu ô Saint-Esprit/Qui nous révèle Jésus-Christ/Et nous unis au Tout-puissant/Loué soit Dieu en tout temps. » Comparez avec la versification de Luther : « Ler uns den vater kennen wol/dazu Jhesu Christ seynen Son/Das wyr des glaubens werden vol/Dich beyder geyst zuuersthan. » dans WA, *op. cit.*, vol. 35, p. 447, l. 3-6, et le texte de Raban Maur : « Per te sciamus da Patrem/Noscamus atque filium/Teque utriusque Spiritum/Cre-damus omni tempore. » dans Migne, *Patrologie Latine*, t. CXII, Paris, col. 1657. Le succès de cette hymne est dû à son introduction dans l'office de Cluny par l'abbé Hugues, au concile de Reims en 1049. Cf. Michel Mourre, *Histoire vivante des moines, des Pères du désert à Cluny*, Paris, 1965, p. 320 (n.d.l.r.).

Nous constatons avec toute la clarté désirable que parler du Saint-Esprit signifie parler de l'action du Dieu trinitaire. Par l'Esprit, « nous sommes unis au Christ et inclus dans l'œuvre de salut de Dieu. Dieu se tourne vers nous comme un Père de grâce, par le Fils, avec et dans le Saint-Esprit. Dans le Saint-Esprit, ce sont le Père et le Fils qui s'unissent à nous. L'Écriture nous en rend témoignage comme d'un 'don et un présent vivant, éternel et divin'²⁴. Toutefois, l'Esprit demeure Dieu véritable et souverain, avec le Père et le Seigneur glorifié »²⁵.

Conclusion

Il résulte de ce qui précède qu'il est possible de parler du Saint-Esprit uniquement là où des hommes sont préalablement illuminés par lui. Dans son action, le Saint-Esprit est « désintéressé » dans le sens qu'il ne renvoie pas à lui-même, mais à la gloire de Dieu dans le Fils. Cette relation trouve son expression dans le credo, où la « christologie* représente l'avant-propos de la pneumatologie, et où celle-ci, en revanche, constitue l'épilogue décisif de la christologie »²⁶. Là où l'enseignement de l'Esprit demeure en lien avec la Trinité, la communauté chrétienne ne persiste plus dans la confusion produite par les diverses manifestations de l'Esprit. Elle est, bien au contraire, rendue capable de questionner leur provenance et leur objectif christologiques²⁷. Ainsi, le critère approprié pour le discernement des esprits ne reposera pas sur une évaluation subjective d'expériences individuelles, mais sur le fait de garder en vue que Jésus-Christ est le contenu de la foi et le Seigneur de la communauté croyante. Le point de départ ne peut jamais être une expérience humaine qui devrait encore être interprétée et justifiée bibliquement. Tout dépend au contraire de la révélation de Dieu dans sa Parole, par laquelle, en nous dirigeant vers lui, il brise les verrous de nos propres représentations, idées et expériences. C'est là précisément que le Saint-Esprit agit : car il nous enseigne à confesser le Christ, nous dévoile la gloire du Père, et nous fera finalement accéder à la vérité tout entière. ■

²⁴ Cf. Luther, « De la Cène du Christ, 1528 » dans *Martin Luther, Œuvres*, t. VI, Genève, 1964, p. 181.

²⁵ Peters, *op. cit.*, p. 187.

²⁶ C. Schütz, *Einführung in die Pneumatologie*, Darmstadt, 1985, p. 17.

²⁷ « L'événement de l'Esprit vient du Christ, vise le Christ et sert le Christ. » Schütz, *op. cit.*, p. 20.

par Pierre-Alain
JACOT,
Strasbourg

UNE FIDÉLITÉ QUI DÉVOILE DES INFIDÉLITÉS

LA LEÇON DES RÉKABITES DANS JÉRÉMIE 35

1. Introduction

Les médias nous ont habitués à projeter sur le devant de la scène des célébrités d'un jour. Inconnus hier, ils font aujourd'hui la Une, mais demain les aura vite oubliés. Le corpus biblique traite d'une manière semblable les Rékabites. Autant dire d'emblée que, au sujet de ces voyageurs sur la terre (Jr 35,7), nous ne savons ni d'où ils viennent, ni où ils vont.

Mais alors, pourquoi s'intéresser à ce groupe pour nous obscur, avec ses mœurs austères ? En quoi leur manière de vivre était-elle pertinente pour leurs contemporains ? Et que peut-elle encore nous apporter à nous, aujourd'hui ?

L'étude de cette péricope* tentera de montrer que l'intention de Jérémie n'était pas que ses auditeurs comprennent quelque chose des Rékabites, mais que plutôt, grâce à eux, ils prennent conscience de leur état et de leur situation religieuse devant Dieu. Avec la mise par écrit et la transmission de cet épisode à toutes les générations croyantes à travers les siècles, c'est nous-mêmes qui sommes interpellés, non pas en vue de satisfaire notre curiosité éveillée par les questions qui surgissent concernant les Rékabites, mais en vue de mieux nous connaître nous-mêmes.

2. Considérations historiques sur l'identité des Rékabites

Comme le texte de Jr 35 ne nous dit que peu de choses au sujet des Rékabites, plusieurs hypothèses ont été émises. Les textes généralement pris en compte, outre Jr 35, sont :

1. la figure de Yonadav dans 2 R 10,

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 65ss.

2. la mention de la maison de Rékab dans 1 Ch 2,55.

Deux problèmes méthodologiques surgissent :

a. Ces textes font-ils effectivement référence aux mêmes Rékabites que ceux mentionnés dans Jr 35 ?

b. Faut-il, le cas échéant, harmoniser les données bibliques concernant les Rékabites, celles-ci étant éparées sur une période de plusieurs siècles ?

Sans entrer dans une exégèse* approfondie de ces passages, nous pouvons néanmoins affirmer que :

1. 2 R 10 permet sans doute d'apporter un éclaircissement, qu'il s'agira de préciser, sur la personne de Yonadav, qui semble jouer un rôle clef pour les Rékabites.

2. 1 Ch 2,55 est un passage difficile à interpréter. Certains auteurs ont même récusé le fait qu'il y soit fait allusion aux Rékabites¹.

3. Il ne faut pas forcément tenter d'harmoniser les données bibliques concernant les Rékabites car, comme le montre la tradition juive et chrétienne, ce groupe, ou en tout cas ceux qui revendiquent leur héritage, peut avoir évolué au cours des siècles.

La spécificité des Rékabites dans la société israélite, leurs coutumes particulières concernant l'habitat, l'alimentation et le rapport à l'agriculture, ont été expliquées de trois manières qu'on aurait tort d'exclure mutuellement. Il s'agirait de prescriptions :

1. à caractère religieux,
2. relatives à des exigences professionnelles,
3. relatives à un statut social particulier.

Chacune de ces explications a été défendue en s'appuyant tantôt sur 2 R 10, tantôt sur 2 Ch 2,55, tantôt sur ces deux textes à la fois.

2.1. La piste religieuse

2.1.1. L'idéal nomade

La notion d'idéal nomade a été introduite dans les études vétéro-testamentaires* par un article de M. Budde paru en 1895². L'argument est que Yonadav aurait influencé l'idéal nomade des prophètes³. Selon

¹ Ch.H. Knights, « Kenites = Rechabites ? : 1 Chronicles ii 55 reconsidered », *Vetus Testamentum*, n° 43, 1993, p. 18

² Karl Budde, « The nomadic Ideal in the Old Testament », *The New World*, n° 4, 1895.

³ Cf. en ce sens : M. Fortuna, « Idea Zycia Nomadycznego Czasów Proroka Jeremiasza Na Przykazdie Rechabitow (Jer 35 : 1-19) », *Studia z Bibliistyki*, n° 6, 1991 ; compte rendu in : *Theologische Literaturzeitung* 118 : 495ss ; *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete* XXXIX 608.

M. Neher⁴, le nomadisme intégral des Rékabites puise lui-même dans l'idéal nomade lévitique. Les Rékabites vivent dans des tentes, ne pratiquent pas l'agriculture et s'abstiennent de vin (Jr 35,7).

Dans 2 R 10,15, Jéhu rencontre Yonadav entre Izréel (plus précisément Beth-Eqed) et Samarie. Est-ce que cette rencontre en rase campagne implique le nomadisme ? De même, habiter des tentes, dédaigner l'agriculture, s'abstenir de vin, sont-ce exclusivement des traits distinctifs des sociétés nomades ? Ce genre de questions a semé le doute chez la plupart des commentateurs qui s'accordent généralement aujourd'hui pour relativiser, voire nier l'idéal nomade des Rékabites.

2.1.2 Le yahwisme* des Rékabites

Du récit de 2 R 10, on peut affirmer que Yonadav était connu, aux côtés de Jéhu, comme une figure de l'opposition yahwiste exclusiviste aux Omrides⁵. Le refus de l'agriculture est vu alors comme une vocation religieuse, aux accents polémiques contre le baalisme* tyrien ou cananéen : « Ils ne voulaient rien savoir du Yahweh moderne, dieu de l'agriculture et du vin, qui leur apparaissait comme un baal cananéen »⁶.

Selon M. et Mme Neher, cette résistance aux Omrides s'est structurée : « En fondant une secte, il aspirait à la réforme intégrale de la vie religieuse et sociale de l'Etat hébraïque »⁷.

Plusieurs commentateurs argumentent sur le yahwisme des Rékabites à partir de leurs origines Qénites (et Midianites) supposées par 1 Ch 2,55⁸. Les Midianites auraient influencé le yahwisme de Moïse et, en tant que minorité étrangère à entrer en Canaan avec les Israélites⁹, ils auraient pu jouer, dans la société israélite postérieure, un rôle de médiateur¹⁰.

⁴ André Neher, *L'essence du prophétisme* (Epiméthée), Presses Universitaires de France, Paris, 1955, p. 173.

⁵ Ch. Conroy, « The Old Testament and Monasticism », *Studia Missionalia*, n° 28, 1979, p. 15.

⁶ « Sie wollten von dem modernen Jahve, dem Gotte des Ackerbaus und der Weinkultur, der ihnen als ein Kanaanischer Baal erschien, nichts wissen » in : C.H. Cornill, *Das Buch Jeremia*, Leipzig, C.H. Tauchnitz, 1905, p. 383.

⁷ André et Renée Neher, *Histoire biblique du peuple d'Israël*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1988³, p. 395.

⁸ Par exemple : M.J. Mulder, « De Rekabieten in Jeremia 35 : fictie, secte of stroming ? », *Kamper Cabiers*, n° 68 ; compte rendu in : *Old Testament Abstracts* 15 : 1046.

⁹ D.G. Kent, « The Rechabites, what do we know ? », *Southwestern Journal of Theology*, n° 32, 1990, p. 42.

¹⁰ « As ritual specialists and/or as mediators in other social realms » in : Paula M. Mac Nutt, « The Kenites, the Midianites and the Rechabites as Marginal Mediators in Ancient Israelite Tradition », *Semeia*, n° 67, 1994, p. 109.

D'après M. MacKane¹¹, la prescription de Yonadav « afin de vivre longtemps sur le sol où vous séjournerez » (Jr 35,7b) peut s'expliquer de deux manières :

1. Soit cela souligne parodiquement que les Rékabites ont désavoué le credo yahviste, en ne s'établissant pas sur la terre promise. Il s'agirait alors d'une critique de leur hétérodoxie.

2. Soit c'est une apologie* des Rékabites, mais qui implique alors une modification d'un des articles du credo yahviste, à savoir celui concernant la promesse de la terre. L'interprétation de cette promesse serait en quelque sorte spiritualisée par les Rékabites. On notera que cette spiritualisation est attestée en milieu chrétien (cf. He 11,16).

2.1.3. Les Rékabites et les autres groupes religieux d'Israël

Certains auteurs ont comparé les Rékabites avec les prophètes¹². Les arguments sont les suivants :

1. abstinence de vin,
2. pratiques comparables à celles d'Elie et Elisée¹³.

Mais, selon Volz¹⁴, il existe une différence : les prophètes placent la religion au-dessus de la culture, alors que, selon lui, les Rékabites estiment que la religion doit aller à l'encontre de la culture.

D'autres commentateurs¹⁵ envisagent que l'on puisse rapprocher les Rékabites des Naziréens*. Mais les prohibitions concernant les produits de la vigne ne sont pas rigoureusement identiques pour les deux groupes¹⁶.

Enfin, d'autres ont vu, particulièrement dans la promesse de Jr 35,19, une référence à la prêtrise. En ce sens, on peut noter les nombreux détails liés au Temple dans ce chapitre. M. et Mme Neher affirment que « les Réka-

¹¹ W. Mac Kane, « Jeremiah and the Rechabites », in : *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Supplement*, n° 100, 1988, p. 119.

¹² Par exemple : J. Kroeker, *Das Buch Jeremia* (das Lebendige Wort, n° 6), Giessen & Bâle, Brunnen Verlag, 1958², p. 222 ; Ch.H. Knights, « Who were the Rechabites ? », *Expository Times*, n° 107, 1996 ; compte rendu in : *Old Testament Abstracts* 19 : 1037.

¹³ André et Renée Neher sont d'accord pour une proximité entre les Rékabites et Elie, mais la nient en ce qui concerne Elisée, cf. *op. cit.*, pp. 406-409.

¹⁴ P. Volz, *Der Prophet Jeremia* (Kommentar zum Alten Testament, Band X), Leipzig, A. Deichersche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl, 1928², p. 325.

¹⁵ Par exemple : A. et R. Neher, *op. cit.*, p. 396 ; J. Bright, *Jeremiah* (The Anchor Bible), New York, Doubleday, 1965, p. 189 ; Abramsky, « בית רכב », *E.L. Sukenik memorial volume*, N. Avigad et alii (éd.), s. l., 1967, compte rendu in : *Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete* XV 388.

¹⁶ Ch.H. Knights, « How were the Rechabites ? », *art. cit.*

bites sont les lévites du Royaume du Nord »¹⁷. Cependant, promesses semblables ont été faites à des rois¹⁸.

Cette promesse a également été étudiée dans un cadre alliancier¹⁹. Dans cette perspective, l'alliance* de Dieu avec les Rékabites est vue comme étant éminemment supérieure aux autres alliances divines²⁰.

2.2. La piste professionnelle

Les commentateurs estimaient habituellement que si les Rékabites délaissaient l'agriculture, ils étaient forcément bergers, ce qui expliquait aussi leur vie sous tente. Mais si les Rékabites avaient mené une vie pastorale, les menaces araméennes et chaldéennes ne les auraient pas fait fuir en ville, mais plutôt au sud, en bordure du désert. Selon M. Frick²¹, les Rékabites descendent des Qénites, mais ceux-ci sont des forgerons, originaires de l'Empire hittite. Ils sont itinérants et vivent sous des tentes, car ils doivent se déplacer de la mine vers le client. Ils campent en dehors des villes, mais à proximité d'elles, car leur travail est sale²² et dangereux, mais aussi pour éviter que l'on copie leur technologie. La prohibition de l'alcool poursuivrait ce même objectif, le vin ayant la propriété de délier les langues²³. En tant que forgerons, les Rékabites auraient pu être des fabricants de chars. Or on peut trouver cette étymologie pour le mot « Rékab ». Et cela expliquerait aussi pourquoi Jéhu a invité Yonadav sur son char (Cf. 2 R 10,11). Mais « cela paraît invraisemblable que des fabricants de chars n'aient pas mené une vie sédentaire »²⁴.

¹⁷ A. et R. Neher, *op. cit.*, p. 396.

¹⁸ William Mac Kane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah* (The International Critical Commentary), Edinburgh, T. & T. Clark, 1986, p. cxliii.

¹⁹ Cf. l'intéressant article de Jon D. Levenson : « On the Promise to the Rechabites », *Catholic Biblical Quarterly*, n° 3, 1976, pp. 508-514.

²⁰ Opinion émise par Rabbi Jonathan, citée par Leah Bronner, « The Rechabites, a Sect in Biblical Times », *De fructu oris sui : Essays in Honour of Adrianus van Selms*, I.H. Eybers *et alii* (éd.), (Pretoria Oriental Series, n° 9), Leiden, Brill, 1971, p. 14.

²¹ Frank S. Frick, « Rechabites Reconsidered », *Journal of Biblical Literature*, n° 90, 1971, p. 285, 287.

²² Que l'on pense aux quartiers de tanneurs dans nos villes médiévales !

²³ Cf. D.C. Benjamin, « A Response to McNutt : 'The Kenites, the Midianites and the Rechabites as Marginal Mediators in Ancient Israelite Tradition' », *Semeia*, n° 67, 1994, p. 133ss.

²⁴ « That manufacturers of chariots would lead a wandering existence is hard to believe » in : W. Mac Kane, « Jeremiah and the Rechabites », *art. cit.*, p. 115, n. 25.

2.3. La piste du statut social

Pour d'autres exégètes²⁵, Yonadav n'est pas un fabricant, mais un commandant de char. Cette supposition peut également se fonder sur l'étymologie de « Rékab ». Or en tant que commandant de char, Yonadav aurait été un rival potentiel pour Jéhu. C'est pourquoi celui-ci aurait essayé de se le concilier.

Un autre problème se pose. On admet généralement que les Rékabites sont originaires du Royaume de Juda, au sud. Comment expliquer leur présence dans le Royaume du Nord, aux côtés de Jéhu ? Ce dernier avait des ambitions sur le sud, et pensait peut-être pouvoir arriver à ses fins grâce à l'appui de Yonadav²⁶. Cependant, Yonadav n'aide guère Jéhu dans ses visées sur Juda, car le problème de l'unité nationale lui paraît secondaire²⁷.

Il se pourrait néanmoins que les Rékabites ne soient pas les descendants d'un puissant ancêtre, mais une sorte de caste de domestiques au service d'un riche patron qui, pour s'assurer de la qualité de leurs services, leur aurait prescrit certaines règles, comme l'abstinence de vin. Cette hypothèse repose sur l'interprétation de « fils de la maison » au verset 5, ce qui pourrait se comprendre comme désignant des domestiques²⁸. Ainsi, le terme « séjourner » du verset 7 aurait lui-aussi une signification socioprofessionnelle. Dans cette optique, la promesse du verset 19 garantirait à ce groupe un statut social plus digne, les élevant au rang de citoyen à part entière. Si cette interprétation n'est pas dénuée d'intérêt, il faut toutefois se méfier des schémas de pensée à la mode, mais ô combien réducteurs, qui nous conduisent à analyser toute relation entre groupes humains en termes de lutte des classes.

2.4. Spéculations postérieures concernant les Rékabites

La tradition juive se base sur la promesse de Jr 35.19 pour dire que les filles des Rékabites se sont mariées avec des Lévites et que leurs enfants sont devenus prêtres²⁹. On peut retrouver ces spéculations dans les targumim* de Jr 35,19 et 1 Ch 4,12³⁰.

²⁵ C. Levin, « Die Entstehung der Rechabiter », in : *Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern ? Studien zur Theologie und Religionsgeschichte für Otto Kaiser zum 70. Geburtstag*, I. Kottsieper et alii (éd.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994 ; compte rendu in : *Old Testament Abstract* 18 : 1000.

²⁶ Karlheinz H. Keukens, « Die rekabitischen Haussklaven in Jeremia 35 », *Biblische Zeitschrift*, n° 27/2, 1983, p. 234.

²⁷ A. et R. Neher, *op. cit.*, p. 422. ²⁸ « Haussklaven ». Cf. K.H. Keukens, *art. cit.*

²⁹ Fred W. Benedict, « The Significance of Old German Baptist Plain Dressed in the 1980s », *Brethren Life and Thought*, n° 31/3, 1986, p. 165.

³⁰ Ch.H. Knights, « The text of 1 Ch IV.12. A reappraisal », *Vetus Testamentum*, n° 37/3, 1987.

Ceux qui datent la péricope de manière très tardive l'interprètent comme reflétant une polémique au sujet du droit ou non des Rékabites à servir dans le second Temple³¹.

Au tournant de l'ère chrétienne, les Rékabites sont vus comme les archétypes* des prosélytes*³². Il y aurait donc eu une relecture de ce texte de la part des prosélytes admis au Sanhédrin, désirant affermir leur statut, en se référant aux Rékabites. Il en va de même dans la tradition chrétienne, où les Rékabites ont été considérés par certains Pères* comme les précurseurs du monachisme*³³. Or la tradition chrétienne rapporte aussi que, lors du martyr de Jacques le Mineur, un membre du Sanhédrin appartenant au clan des Rékabites s'était opposé au supplice.

Il faut signaler l'existence d'un texte pseudépigraphe* qui s'intitule *L'Histoire bénie des fils de Rékab*³⁴. Il s'agit d'un texte composite. Aux chapitres 8 à 10 se trouve la *Narration de Zozime*³⁵, la partie la plus ancienne du récit. Il y a des discussions sur le reste de l'œuvre pour savoir s'il s'agit d'un texte entièrement juif ou aussi chrétien³⁶. Dans ce texte, les Rékabites sont persécutés par le pouvoir royal mais, délivrés par les anges qui les conduisent dans des lieux intermédiaires, ils louent Dieu éternellement.

³¹ W. Mac Kane, « Jeremiah and the Rechabites », *art. cit.*, p. 121.

³² Ch.H. Knights, « Jethro merited that his descendants should sit in the chamber of hewn stone », *Journal of Jewish Studies*, n° 41, 1990, p. 253.

³³ Ch.H. Knights, « Towards a Critical Introduction to 'The History of the Rechabites' », *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, n° 26, 1995, p. 342.

³⁴ Edité par J.H. Charlesworth, « Greek, Persian, Roman, Syrian and Egyptian influences in early Jewish theology : a study of the History of the Rechabites, with translation », *Hellenica et Judaica : hommage à Valentin Nikiprowetzky*, A. Caquot, M. Hadas-Lebel, J. Riaud (éd.), Louvain, Peeters, 1986, pp. 223-224.

³⁵ Cette histoire aurait des parallèles avec l'histoire de Lehi et Nephi dans le livre des Mormons (Helaman, chap. 4 et 5) ; cf. J.W. Welch, « The narrative of Zosimus and the book of Mormon », *Brigham Young University Studies*, n° 22, 1982. Nous attendons sa traduction française prévue dans le deuxième tome des *Ecrits Inter-testamentaires* (La Pléiade), Gallimard, Paris.

³⁶ Voir par exemple : B. Mac Neil, « Narration of Zosimus », *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, n° 9, 1978 ; Ch.H. Knights, « 'The Story of Zosimus' or 'The History of the Rechabites' ?, redaction theory of J.H. Charlesworth and E.G. Martin », *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, n° 24, 1993.

3. Les apports d'une étude littéraire pour résoudre la question de l'identité des Rékabites

3.1. La thématique du livre de Jérémie

Sur le plan thématique, on peut considérer que le premier chapitre du livre de Jérémie constitue le programme du prophète³⁷, et percevoir ainsi son message comme étant articulé autour de quatre éléments principaux :

- a. Prédication aux Juifs et aux Gentils (1,5) :
« Je fais de toi un prophète pour les nations »
- b. Message de jugement (1,10) :
« Je te donne autorité... pour déraciner et renverser »
- c. Message de restauration (1,10) :
« ... pour bâtir et planter »
- d. Le jugement du Seigneur est apporté par l'ennemi venant du nord (1,13) :
image du chaudron sur un foyer attisé grâce à une ouverture sur le nord.

Or il est possible de retrouver l'ensemble de ces thèmes dans le chapitre 35 :

- a'. Prédication « aux hommes de Juda et aux habitants de Jérusalem » (35,13), mais aussi aux Rékabites (35,18)
- b'. Oracle de jugement contre les Judéens (35,17) :
« Je fais venir... tous les malheurs que j'ai décrétés contre eux »
- c'. Oracle de salut pour les Rékabites (35,19) :
« Il ne manquera jamais à Yonadav des hommes qui se tiennent... en ma présence »
- d'. Le jugement est apporté par un ennemi venant du nord (35,11) :
« Face à la marée des forces chaldéennes et araméennes »

Dans cette fresque, le seul élément susceptible de poser problème est la présence de la prédication aux Gentils dans le chapitre 35. Or nous avons répertorié plusieurs indices qui penchent en faveur de l'origine étrangère (Qénite) des Rékabites.

³⁷ Joseph Thondiparambil, *Prophecy as Theatre, An Exegetico-Theological Study of the Symbolic Acts in the Book of Jeremiah* (Dissertation), Vatican, Pontificia Universitas Gregoriana, 1989. Compte rendu in : UMI ProQuest – Dissertation Abstracts ©1996 by UMI Co.

3.2. La distinction entre traditionnel et rédactionnel

Vu que le chapitre 35 se compose de deux parties, qui correspondent aux paragraphes du texte massorétique*, en gros trois cas de figure ont été envisagés :

3.2.1. Priorité à la narration de la rencontre

La première partie (récit de la rencontre de Jérémie avec les Rékabites : versets 1 à 11) est traditionnelle, alors que la seconde (sermon de Jérémie : versets 12 à 19) est rédactionnelle. C'est le point de vue majoritaire au sein de l'exégèse scientifique. Pour certains, le contenu original du chapitre se réduit aux versets 1 à 5³⁸.

L'école de l'histoire des formes permet de montrer que la première partie a toutes les caractéristiques pour être classée parmi le genre littéraire des récits d'actes symboliques³⁹. La deuxième partie est alors interprétée comme la morale dégagée de l'action symbolique.

Dans cette perspective, la rencontre entre le prophète et les Rékabites a réellement eu lieu. Le caractère autobiographique des seuls versets 3 à 5, dans le texte massorétique, vient corroborer cette hypothèse. Le problème est de savoir si ce caractère autobiographique est une garantie d'historicité, ou s'il s'agit d'un genre littéraire utilisé par un rédacteur postérieur. On ne peut pas donner une réponse théorique à cette question, car le genre littéraire n'a rien à voir avec les questions d'historicité⁴⁰. L'argument de M. Rudolph⁴¹, selon lequel le style autobiographique conserve obligatoirement les *ipsissima verba** du prophète doit être *a priori* rejeté pour des raisons méthodologiques. L'opinion traditionnelle depuis la publication du commentaire de M. Movinckel est de dire que les pièces autobiographiques (de sa source C deutéronomiste*) étaient originellement à la troisième personne, et qu'elles ont été remaniées par la suite à la première personne⁴². M. MacKane⁴³ fait remarquer que la première personne est caractéristique de la littérature apocalyptique. Il peut donc y avoir eu une tendance à changer de personne à l'époque de l'essor de cette littérature. Ainsi, à moins de dater la rédaction finale de manière très tardive, ce remaniement ne serait pas rédactionnel, mais dû à la liberté d'éditeurs ou de copistes à une époque où la lettre du texte n'était pas encore fixée de manière rigoureuse.

³⁸ C. Levin, « Die Entstehung der Rechabiter », *art. cit.*

³⁹ A. Weiser, *Das Buch Jeremia* (Alte Testament Deutsch 20/21), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969⁶, p. 317.

⁴⁰ Remarque de W. Mac Kane, « Jeremiah and the Rechabites », *art. cit.*, p. 114.

⁴¹ Cité par W. Mac Kane, *idem*, p. 113.

⁴² Cité par W. Mac Kane, *idem*, p. 109.

⁴³ W. Mac Kane, *Commentary, op. cit.*, pp. 889-890.

3.2.2. **Priorité à la proclamation de l'oracle**

Dans cette perspective, la première partie est rédactionnelle et la seconde est traditionnelle. Autrement dit, l'histoire de la rencontre de Jérémie avec les Rékabites aurait été inventée par la suite pour illustrer la prédication du prophète dont nous retrouvons les traces aux versets 12 à 16⁴⁴.

Or l'intégrité de la deuxième partie du chapitre est davantage problématique. La majorité des exégètes la divisent en deux sous-sections :

a. versets 12-17 : Oracle contre Juda

b. versets 18-19 : Promesse aux Rékabites

Dans cette perspective, la prédication prophétique est essentiellement négative. Elle se termine par une malédiction solennelle de Juda. L'oracle de salut pour les Rékabites serait un ajout postérieur, reflétant les préoccupations culturelles liées au second Temple.

3.2.3. **Une activité prophétique qui joint la parole au geste**

D'autres exégètes⁴⁵ estiment que l'ensemble du chapitre provient d'une même main, même si certains discernent ça et là l'activité d'un éditeur postérieur.

Les exégètes considèrent que la fin du chapitre 35 est de mauvaise qualité littéraire. M. MacKane⁴⁶ émet ce jugement par rapport aux versets 16 à 19, tout en reconnaissant que les jugements esthétiques sont subjectifs : « Je ne peux pas concevoir que quelqu'un qui est capable d'une poésie si empreinte de sentiment et si concise, puisse se laisser aller à une prose si ennuyeuse »⁴⁷. Mais ce même constat peut conduire à des conclusions différentes. Mme Weippert⁴⁸ estime que ce passage, pour cette raison, pourrait être de Jérémie lui-même.

Dans la perspective d'une intégrité de l'ensemble du chapitre, le sermon serait l'explication de la rencontre avec les Rékabites, envisagée comme une parabole vivante. Plutôt qu'un oracle de menace, la prédication de Jérémie refléterait un souci pédagogique qui viserait à gagner les cœurs de ses auditeurs, en procédant à une comparaison entre la fidélité des Rékabites et leur propre infidélité envers le Seigneur.

Or l'étude du vocabulaire montre que la fidélité constitue le thème principal du chapitre 35. Ce thème est illustré par l'obéissance et l'écoute (exprimées par la même racine hébraïque רָעַע), mais aussi par la mise en pratique (racines עָשָׂה et יָצַח au causatif) des commandements et des ordon-

⁴⁴ C'est l'analyse de W. Mac Kane, *idem*, p. cxlii.

⁴⁵ Ch.H. Knights, « The structure of Jeremiah 35 », *Expository Times*, n° 106, 1995 ; compte rendu in : *Old Testament Abstract* 18:999.

⁴⁶ W. Mac Kane, « Jeremiah and the Rechabites », *art. cit.*, p. 115.

⁴⁷ « I cannot conceive that an individual capable of writing poetry which is so full of feeling, so economical and taut, would perpetrate such tedious prose. » in : W. Mac Kane, *Commentary, op. cit.*, p. 895.

⁴⁸ Citée par W. Mac Kane, « Jeremiah and the Rechabites », *art. cit.*, p. 115.

nances (racine צוה) du Seigneur. De plus, à cette fidélité de tous les jours (verset 8) correspond une promesse valable pour la totalité des jours (verset 19).

Un autre découpage doit alors être proposé pour la deuxième partie du récit :

a'. versets 12-16 : Comparaison sur le thème de la fidélité

b'. versets 17-19 : Malédiction et bénédiction

Le verset 17 (malédiction de Juda) est distingué du sermon proprement dit, et il se trouve mis en parallèle avec la bénédiction des Rékabites des versets 18 et 19.

Cette sous-structure de la deuxième partie du chapitre est attestée par les divisions du texte massorétique. Cela ne prouve rien quant à la rédaction de cet épisode, mais cela montre de quelle manière le texte était compris par les massorètes. En revanche, dans l'ensemble des versions grecques, qui peuvent refléter un état du texte antérieur au texte massorétique, le verset 12 est à la première personne, et donne ainsi aux versets 12 à 19 (l'ensemble de la deuxième partie du chapitre) un caractère autobiographique. Ainsi il y aurait, dans ce caractère autobiographique, une unité textuelle pour l'ensemble des deux parties du chapitre 35.

3.3. *Les préoccupations présentes au moment de la rédaction et le regard porté sur les Rékabites*

Dans l'hypothèse d'une rédaction préexilique*, les exégètes avaient souvent estimé que l'épisode des Rékabites constituait une apologie du yahwisme⁴⁹. Mais la remise en cause de la théorie des sources d'une part, et une lecture plus attentive du texte d'autre part, permettent de conclure que l'objectif de Jérémie n'était certainement pas de louer le yahwisme des Rékabites.

Dans la perspective d'une rédaction exilique* (ou postexilique*), ce chapitre aurait pour but d'expliquer l'exil comme une conséquence du refus de l'obéissance⁵⁰. Il envisagerait également que seul un reste d'élus participe au royaume eschatologique⁵¹. On ne peut pas exclure que cette lecture ait prévalu parmi les exilés, dans le cas où l'on retient l'origine strictement jérémiennne du récit.

⁴⁹ Thèse de W. Rudolph, citée par W. Mac Kane, « Jeremiah and the Rechabites », *art. cit.*, p. 120.

⁵⁰ W. Mac Kane, « Jeremiah and the Rechabites », *art. cit.*, p. 112.

⁵¹ W. Mac Kane, *Commentary, op. cit.*, p. 893.

4. Conclusion

Le prophète Esaïe, antérieur d'un siècle à Jérémie, et comme lui prophète dans le Royaume de Juda, commence son livre par le contraste entre la docilité des animaux domestiques et la révolte d'Israël contre son Seigneur. C'est dire déjà comme l'infidélité de Jérusalem n'est pas nouvelle.

« Un bœuf connaît son propriétaire

Et un âne la mangeoire chez son maître :

Israël ne connaît pas,

Mon peuple ne comprend pas. » Es 1,3

Jérémie est appelé à reprendre cette même thématique⁵², en l'illustrant d'une manière plus probante encore, avec l'exemple des Rékabites. Cependant, le prophète ne propose pas les Rékabites comme modèle, lui qui, en habitant une maison, en buvant du vin, en achetant un champ⁵³, ne souscrivait pas à leurs interdits.

En invitant les Rékabites au Temple pour boire du vin, Jérémie n'est pas en train de tester la fidélité de ses interlocuteurs⁵⁴. Le dénouement de l'action qui se joue est certain⁵⁵ : les Rékabites sont et resteront fidèles aux préceptes de Yonadav. Le fait que le récit ne laisse pas entendre qu'il s'agit pour les Rékabites d'une épreuve dont l'issue est incertaine ne veut pas dire que l'épisode n'a pas réellement eu lieu. Ce que le prophète veut souligner, c'est la fidélité des Rékabites⁵⁶, afin de stigmatiser, par une anti-thèse criante, l'infidélité du peuple. Cette rébellion ne peut conduire qu'à la chute de Jérusalem, catastrophe déjà imminente, preuve en est la présence des Rékabites à l'intérieur de la cité⁵⁷. La prédication de Jérémie invite donc ses contemporains à ouvrir les yeux sur les menaces de guerres qui pèsent sur le pays, illustrées par le refuge des Rékabites à Jérusalem, et à discerner que ces menaces sont le fait de leur propre infidélité à l'alliance de Dieu et à sa Loi. Cet appel du prophète est pour nous une invitation à

⁵² Cf. J. Steinmann, *Le prophète Jérémie* (Lectio Divina, n° 9), Paris, Cerf, 1952, p. 199.

⁵³ Cf. Jr 32.

⁵⁴ C'est pourtant l'avis de Wilhelm Rudolph, *Jeremia* (Handbuch zum Alten Testament, erste Reihe, Band 12), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1947, p. 163.

⁵⁵ Il s'agit bel et bien d'un acte symbolique qui a une fonction rhétorique. Cf. K.G. Friebe, *Jeremiah's and Ezekiel's sign-acts : Their meaning and function as nonverbal communication and rhetoric* (PhD Dissertation), Madison, University of Wisconsin, 1989 ; compte rendu in : ProQuest – Dissertation Abstracts, AAC 8915536, UMI Co., 1996.

⁵⁶ Cf. par exemple P. Volz, *op. cit.*, p. 327 ; H. Cunliffe-Jones, *The book of Jeremiah* (Torch Bible Commentaries), Londres, SCM Press, 1960, p. 217.

⁵⁷ Cette présence ne constitue pas en soi une infraction aux commandements de Yonadav. Cf. W. Mac Kane, « Jeremiah and the Rechabites », *art. cit.*, p. 116 ; A. & R. Neher, *op. cit.*, p. 217.

considérer ce qui menace nos sociétés, sur les plans de la solidarité, de la paix civile, de la morale publique ou de l'écologie, comme le fruit de notre abandon collectif de la foi chrétienne et de la vie qui en découle.

Mais la force de conviction de ce chapitre est raffermie par le fait que, en fin de compte, Jérémie ne partage pas les préoccupations des Rékabites⁵⁸, quelle que soit d'ailleurs la nature exacte de celles-ci.

Ce qui précède permet d'affirmer que ce chapitre ne parle ni du danger de la culture cananéenne, ni d'une sollicitation à retrouver l'idéal nomade, ni d'un encouragement à imiter des vertus religieuses, ni d'une polémique entre deux formes concurrentes de yahwisme, l'un inclusif et l'autre exclusif. En mettant en évidence la fidélité simple et presque servile des Rékabites, le prophète veut mettre en lumière, par un contraste éclatant, l'infidélité d'Israël. De la même manière pour nous aujourd'hui, l'épisode des Rékabites nous contraint à faire face à la question de notre fidélité, personnelle et collective, à l'alliance que Dieu a établie avec nous en Jésus-Christ. La méditation approfondie de ce texte ne permet pas d'échapper à cette remise en cause de nous-mêmes qui, par la grâce de Dieu, peut s'avérer salutaire.

L'oracle de salut pour les Rékabites montre en outre que la délivrance ne dépend pas des circonstances, pourtant si sombres pour l'avenir de Jérusalem, mais du Seigneur qui, comme le potier, modèle et prend en compte la « disposition du cœur »⁵⁹. ■

⁵⁸ Cf. Douglas Rawlinson Jones, *Jeremiah*, Londres & Grand Rapids MI, Harper Collins & Eerdmans, 1992, p. 466.

⁵⁹ « Beschaffenheit der Herzen » in : W. Rudolph, *op. cit.*, p. 195.

LA SIGNIFICATION DU MOT « PUISSANCE » DANS L'ENSEIGNEMENT DE PAUL (1 Co 4,9-20)^a

Par William
David SPENCER,
*professeur au
Séminaire de
Gordon Conwell,
South Hamilton,
Massachusetts*

« Or, se figurant que je ne reviendrai pas chez vous, certains se sont enflés d'orgueil. Mais je viendrai bientôt chez vous, si le Seigneur le veut, et je prendrai connaissance, non des paroles de ces orgueilleux, mais de leur puissance. Car le Royaume de Dieu ne consiste pas en paroles mais en puissance. Que préférez-vous ? Que je vienne à vous avec des verges, ou avec amour et dans un esprit de douceur ? » (1 Co 4,18-21)

Pour comprendre 1 Co 4, il semble qu'il y ait un mot clé, et ce mot est δύναμις (« puissance », « action » ou « vertu »). Paul établit un contraste entre « paroles » et « puissance », puissance qu'il voudra éprouver chez ses adversaires, et dans laquelle réside le Royaume de Dieu. Mais en essayant de cerner le sens exact du mot « puissance » dans ce passage, les commentateurs se sont trouvés en désaccord et ont produit une floraison d'interprétations divergentes.

Malgré la multiplicité des interprétations traditionnelles, je vais démontrer, en m'appuyant sur le contexte immédiat, que la « puissance » mentionnée dans 1 Co 4,19 représente la part que prend Paul aux souffrances de Christ.

1. Autres interprétations

C.K. Barrett donne à l'expression « la puissance du Royaume de Dieu » un sens eschatologique* qu'il rattache également au Saint-Esprit :

^a William Spencer est professeur adjoint de Théologie au Séminaire de Gordon Conwell, South Hamilton, Massachusetts. La traduction est de Gérard Leroy que nous remercions vivement ici. Cet article, tiré du *Journal of Evangelical Theological Society* 32/1, mars 1989, pp. 51-61, est publié avec autorisation.

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 65ss.

considérer ce qui menace nos sociétés, sur les plans de la solidarité, de la paix civile, de la morale publique ou de l'écologie, comme le fruit de notre abandon collectif de la foi chrétienne et de la vie qui en découle.

Mais la force de conviction de ce chapitre est raffermie par le fait que, en fin de compte, Jérémie ne partage pas les préoccupations des Rékabites⁵⁸, quelle que soit d'ailleurs la nature exacte de celles-ci.

Ce qui précède permet d'affirmer que ce chapitre ne parle ni du danger de la culture cananéenne, ni d'une sollicitation à retrouver l'idéal nomade, ni d'un encouragement à imiter des vertus religieuses, ni d'une polémique entre deux formes concurrentes de yahwisme, l'un inclusif et l'autre exclusif. En mettant en évidence la fidélité simple et presque servile des Rékabites, le prophète veut mettre en lumière, par un contraste éclatant, l'infidélité d'Israël. De la même manière pour nous aujourd'hui, l'épisode des Rékabites nous contraint à faire face à la question de notre fidélité, personnelle et collective, à l'alliance que Dieu a établie avec nous en Jésus-Christ. La méditation approfondie de ce texte ne permet pas d'échapper à cette remise en cause de nous-mêmes qui, par la grâce de Dieu, peut s'avérer salutaire.

L'oracle de salut pour les Rékabites montre en outre que la délivrance ne dépend pas des circonstances, pourtant si sombres pour l'avenir de Jérusalem, mais du Seigneur qui, comme le potier, modèle et prend en compte la « disposition du cœur »⁵⁹. ■

⁵⁸ Cf. Douglas Rawlinson Jones, *Jeremiah*, Londres & Grand Rapids MI, Harper Collins & Eerdmans, 1992, p. 466.

⁵⁹ « Beschaffenheit der Herzen » in : W. Rudolph, *op. cit.*, p. 195.

LA SIGNIFICATION DU MOT « PUISSANCE » DANS L'ENSEIGNEMENT DE PAUL (1 Co 4,9-20)^a

Par William
David SPENCER,
*professeur au
Séminaire de
Gordon Conwell,
South Hamilton,
Massachusetts*

« Or, se figurant que je ne reviendrai pas chez vous, certains se sont enflés d'orgueil. Mais je viendrai bientôt chez vous, si le Seigneur le veut, et je prendrai connaissance, non des paroles de ces orgueilleux, mais de leur puissance. Car le Royaume de Dieu ne consiste pas en paroles mais en puissance. Que préférez-vous ? Que je vienne à vous avec des verges, ou avec amour et dans un esprit de douceur ? » (1 Co 4,18-21)

Pour comprendre 1 Co 4, il semble qu'il y ait un mot clé, et ce mot est δύναμις (« puissance », « action » ou « vertu »). Paul établit un contraste entre « paroles » et « puissance », puissance qu'il voudra éprouver chez ses adversaires, et dans laquelle réside le Royaume de Dieu. Mais en essayant de cerner le sens exact du mot « puissance » dans ce passage, les commentateurs se sont trouvés en désaccord et ont produit une floraison d'interprétations divergentes.

Malgré la multiplicité des interprétations traditionnelles, je vais démontrer, en m'appuyant sur le contexte immédiat, que la « puissance » mentionnée dans 1 Co 4,19 représente la part que prend Paul aux souffrances de Christ.

1. Autres interprétations

C.K. Barrett donne à l'expression « la puissance du Royaume de Dieu » un sens eschatologique* qu'il rattache également au Saint-Esprit :

^a William Spencer est professeur adjoint de Théologie au Séminaire de Gordon Conwell, South Hamilton, Massachusetts. La traduction est de Gérard Leroy que nous remercions vivement ici. Cet article, tiré du *Journal of Evangelical Theological Society* 32/1, mars 1989, pp. 51-61, est publié avec autorisation.

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 65ss.

« Le Royaume de Dieu est une expression bien moins courante chez Paul que dans les Évangiles synoptiques... Il s'agit toujours d'une notion eschatologique (qui peut néanmoins dans certains cas s'exprimer dans le présent), et la *puissance* qui l'accompagne est la puissance du Saint-Esprit (voir Rm 14,17), à travers laquelle le dessein de Dieu s'accomplit et un avant-goût de l'avenir nous est donné. En revanche, la *parole* (λόγος) représente souvent, mais pas toujours, l'art humain du discours »¹.

Jean Calvin, quant à lui, suggère que la « vertu du Royaume de Dieu » réside essentiellement dans la parole, parole inspirée et revêtue de puissance. D'après lui, « la *parole* du Royaume de Dieu » s'applique à ceux qui sont doués pour pérorer avec éloquence mais dont le discours n'est rien d'autre qu'un vain babillage... tandis que la *vertu* à laquelle Paul se réfère est un reflet de l'âme ». « Ceste magesté se démontre, quand le Ministre* besongne plus par *vertu* que par *parole* : c'est-à-dire, quand il ne s'appuye point sur son esprit ou éloquence, mais estant garni d'armures spirituelles, asçavoir d'un zèle de maintenir la gloire de Dieu, d'une affection ardente d'ériger le Royaume de Christ, d'un désir d'édifier, dans la crainte du Seigneur, de ferme constance, de conscience pure et autres choses nécessaires à un vray Ministre, il s'employe fidèlement en l'œuvre du Seigneur. Autrement, la prédication est chose morte, et n'ha nulle vigueur, quelque belle couleur qu'elle puisse avoir »².

¹ Charles Kingsley Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (HNTC), New York, Harper, 1968, p. 118 (c'est lui qui souligne). Margaret Eleanor Trall voit elle aussi dans le mot « puissance » la « puissance du Saint Esprit qui est seule capable de rendre efficace la prédication des apôtres (2,4-5) », *The First and Second Letters of Paul to the Corinthians*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, 1986², p. 38. Voir également Frederik Fyvie Bruce, *1 and 2 Corinthians*, London, Oliphants, 1971, pp. 37, 52 ; C.T. Craig, *1 Corinthians* (IB), Nashville, Abingdon, 1953, p. 58 ; William F. Orr et J.A. Walthur, *1 Corinthians : A New Translation* (Anchor Bible, 32), Garden City, Doubleday, 1976, p. 179 ; J.B. Polhill, « The Wisdom of God and Factionalism : 1 Corinthians 1-4 », *Rev Exp* 3 (1983), p. 338. Divers exégètes* ont essayé de faire cadrer ces interprétations avec « la puissance spirituelle », notamment Jean Héring, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens* (Commentaires du Nouveau Testament, 7), Neuchâtel & Paris, Delachaux & Niestlé, 1949, 1959², p. 38, et Hugh Joseph Shonfield, *The Original New Testament*, San Francisco CA, Harper, 1985. John Wimber et Kevin Springer, *Allez, évangélisez par la puissance de Jésus*, A. et P. Wiles (trad.), Rouen, Menor, 1989, voient dans l'Écriture un conflit de puissance qui se manifeste par des charismes extraordinaires, « une démonstration d'Esprit et de puissance » (p. 62). Ils suivent dans un certain sens F.W. Grosheide, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids MI, Eerdmans, 1953, et Matthew Henry, *A Commentary on the Holy Bible*, London, Ward, Lock, s. d., pp. 6, 1027.

² Jehan Calvin, *Commentaires sur le Nouveau Testament*, vol. III, Toulouse, Société des livres religieux, 1894, pp. 274-275 (sur 1 Co 4,20 ; c'est moi qui souligne). Cf. *Opera Omnia*, vol. XLIX, Brunswick, Schwetschke, 1892, pp. 375-376 : « Haec maiestas se exerit ubi minister virtute magis quam sermone contendit : hoc est, »

Archibald Robertson et Alfred Plummer s'accordent pour dire que la « puissance » dont parle ici Paul est « la puissance spirituelle » qui lui « permet de gagner les hommes à Christ »³. Bien que Paul ne mette pas en doute toute prédication, il nous parle dans ce verset de la puissance du Royaume de Dieu. Toutefois cette puissance n'est pas contenue dans les mots. A l'instar de Calvin, bon nombre de théologiens compétents voient dans « la puissance du Royaume de Dieu » un état intérieur. Citons l'exemple de W.U. Simon : « C'est la réalité intérieure qui imprègne la réalité extérieure de l'église chrétienne et lui donne toute sa signification, l'église étant cette communauté où la Parole de Dieu circule librement grâce à l'onction du Saint-Esprit »⁴. John Ruef insiste sur le fait que Paul ne parle pas des actes mais de l'Évangile : « Le contraste se situe entre les disputes de mots qui avaient lieu à Corinthe et la puissance de l'Évangile capable de convertir les hommes à Christ... Ici Paul ne se préoccupe pas de confronter les paroles aux actes mais son but est plutôt de souligner l'impact des paroles et des actes »⁵. Les paroles et les actes n'ont d'effet que lorsqu'ils sont investis de la puissance du Saint-Esprit. E.F. Brown voit dans l'expression « le Royaume de Dieu » des bénédictions spirituelles déversées présentement sur Paul par l'Esprit-Saint. Le Saint-Esprit « n'accorde pas forcément des dons oratoires aux chrétiens mais il fortifie leur personnalité et les rend capable d'exercer une grande influence sur leur entourage »⁶. J.A. Beet voit également dans

quum nec ingenii nec eloquentiae confidentia nititur : sed spiritualibus armis instructus, asserendae Domini gloriae zelo, regni Christi erigendi desiderio, studio aedificationis, timore Domini, invicta constantia, conscientiae puritate, et reliquis necessariis dotibus in opus Domini stenuè incumbit : alioqui mortua est praedication, nec quidquam habet vigoris, quocunque tandem colore splendeat ».

³ A. Robertson et A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians* (ICC), Edinburgh, T. & T. Clark, 1911, p. 92.

⁴ W. Simon, *The First Epistle to the Corinthians* (Torch Bible Commentary, 34), London, SCM, 1959, p. 77. Simon est du même avis que Ch. Hodge et prétend que « le règne de Dieu, sa domination dans les cœurs, autrement dit la vraie religion, n'a rien à voir avec une profession de foi mais s'ancre dans la réalité » dans *An Exposition of the First Epistle to the Corinthians*, New York, Robert Carter, 1857, p. 79.

⁵ John S. Ruef, *Paul's First Letter to Corinth*, Philadelphia PA, Westminster, 1971, p. 36-37. De nombreux commentateurs en sont arrivés à la conclusion que « par le mot 'puissance', Paul entend l'efficacité dans le témoignage, surtout par le biais de la communication ». Rupert Eric Davis donne à cette expression une interprétation quelque peu unique en son genre en suggérant que Paul a voulu parler de « la puissance qui détruit le mal... la puissance qu'ils manifestent dans leurs vies pour détruire le mal qui est dans le monde » *Studies in 1 Corinthians*, London, Epworth, 1962, p. 47.

⁶ Ernest Faulkner Brown, *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, London, Dionsan, 1923, p. 79.

cette expression la capacité de sensibiliser les autres⁷. Pour C.F. Kling, le Royaume de Dieu, c'est une vie consacrée à Dieu⁸. Raymond O. Zorn, ainsi que John Colet et Geoffrey B. Wilson, semblent être plus près de la vérité en suggérant que la puissance du Royaume de Dieu se manifeste par les œuvres, et pas seulement par les paroles⁹. Mais quelles œuvres Paul aurait-il eues à l'esprit ? E.B. Allo a-t-il raison de suivre l'interprétation de Chrysostome : « Le Règne de Dieu (futur) s'établit, se prépare, non par des discours, mais par des œuvres de puissance »¹⁰ ? Paul fait-il allusion ici aux « signes » caractéristiques d'un apôtre (2 Co 12,12), c'est-à-dire aux œuvres puissantes et aux miracles accomplis par ce dernier ? Au lieu d'y voir une opposition entre paroles et actes, Eugen Walter relie les deux termes en concluant que dans l'esprit de Paul, le mot « puissance » désigne des actes qui découlent d'un désir exprimé verbalement d'obéir à Dieu, comme dans Mt 7,21¹¹. Ainsi certains croient que le mot « puissance » de 1 Co 4,19 désigne l'activité miraculeuse de l'Esprit-Saint. D'autres prétendent qu'il se réfère aux fruits d'une vie chrétienne authentique. D'autres encore en sont arrivés à la conclusion qu'il s'agit de paroles inspirées, du zèle chrétien ou tout bonnement de l'Évangile. Ceux qui ont étudié le grand théologien scolastique J.J. Lias ont appris, en 1878, que « nous ne savons pas très bien ce que l'apôtre entend par puissance »¹², et à l'heure actuelle, un étudiant en théologie pourrait fort bien être tenté de tomber d'accord avec lui, à en juger par les conflits d'interprétation qui existent au sein de cette littérature.

Le désaccord des commentateurs quant à la signification du mot « puissance » tient au fait que, pour interpréter le verset 20, ils n'ont pas en général tenu compte du contexte que représente le chapitre 4. La plupart

⁷ J.A. Beet écrit que la « puissance » est « cette capacité donnée par Dieu de produire des résultats spirituels dans le cœur des hommes au moyen de l'Évangile » dans *A Commentary on St. Paul's Epistles to the Corinthians*, London, Hodder and Stoughton, 1895, p. 85.

⁸ D'après Christian Friedrich Kling, le Royaume de Dieu est « une vie vécue en communion avec Dieu » ou « un statut social imprégné et régi par la volonté de Dieu ». Dans *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, New York, Scribner's, 1868, p. 105.

⁹ Raymond O. Zorn, *Church and Kingdom*, Philadelphia PA, Presbyterian and Reformed, 1962, p. 52 ; J. Colet, *An Exposition of St Paul's First Epistle to the Corinthians*, London, Bell, 1874, p. 36 ; Geoffrey Backhouse Wilson, *1 Corinthians* London, Banner of Truth, 1971, pp. 76-77. Voir également Grosheide, *op. cit.*, p. 115.

¹⁰ E.B. Allo, *Saint Paul, Première Épître aux Corinthiens* (Études Bibliques), Paris, Gabalda, 1934, p. 80 (c'est lui qui souligne). En fait, ce n'est pas son interprétation, mais une lecture qui, selon lui, pourrait « à la rigueur se comprendre ».

¹¹ E. Walter, *Der Erste Brief an die Korinther*, Düsseldorf, Patinos, 1969, p. 82.

¹² J.J. Lias, *The First Epistle to the Corinthians*, Cambridge, Cambridge University Press, 1878, p. 56 (c'est lui qui souligne).

des commentateurs se réfèrent à 1 Co 2,1 et interprètent le chapitre 4 à la lumière de ce dernier. Elargir le contexte pour éclairer un passage est certainement une procédure appropriée du point de vue de l'exégèse*, mais procéder à une telle manœuvre au détriment du contexte immédiat ne l'est sûrement pas. Cette occultation ou cet évincement du contexte immédiat (chapitre 4) s'explique sans doute par le fait que ce même contexte oblige le lecteur à adopter une interprétation à la fois étonnante et difficile à accepter. Que voulait dire Paul lorsqu'il affirmait aux Corinthiens que « le Royaume de Dieu ne consiste pas en paroles mais en puissance ? »

La vie de souffrance de Paul qu'il présente comme une imitation de Christ, c'est cela sa puissance. Or, cette dernière fait défaut chez les autres qui se contentent de gloser au lieu de prendre part aux souffrances de Christ. Il est évident que le mot « puissance » doit se comprendre de cette manière si l'on tient compte du contexte immédiat (versets 11 à 21) et du contexte plus étendu (les autres épîtres de Paul). Chercher comment Paul comprenait la puissance du Royaume de Dieu, c'est saisir l'un des aspects fondamentaux de sa perception de la nature du règne de Dieu.

2. L'énumération des souffrances (1 Co 4,11-13)

Il est particulièrement émouvant de trouver dans la correspondance que Paul échange avec les Corinthiens toute cette énumération de souffrances. Elles apparaissent pour la première fois sous forme de catalogue dans 1 Co 4,11-13, et l'apôtre y fait constamment allusion dans toutes ses épîtres jusqu'au moment où il traite le sujet avec plus d'insistance, au terme de sa Deuxième lettre aux Corinthiens. A vrai dire, cet inventaire de souffrances semble être un dénominateur commun à toutes les épîtres de Paul, et trouve même une place dans ses lettres pastorales, surtout dans la Deuxième épître à Timothée. Méditer sur les souffrances de Paul et sur les raisons de leur présence dans ses épîtres fait découvrir une variété kaléidoscopique de fonctions didactiques qu'elles peuvent exercer au sein de l'enseignement paulinien. En fait, il semble que toutes ces listes et ces références à la souffrance soient un outil didactique clé dans l'arsenal de Paul.

Les paroles de Paul dans 1 Co 4,11-13 relatent les souffrances personnelles que l'apôtre a endurées, tant sur le plan physique que social. Comme le remarque Geoffrey Wilson : « Les participes présents soulignent la manière dont les ennemis avaient coutume de traiter les apôtres tandis que les verbes qui viennent après ces participes montrent comment ces derniers réagissaient habituellement à ces actes de cruauté »¹³. Et quelle horrible liste de cruautés nous est présentée ! L'apôtre et ses collaborateurs connaissent la faim, la soif, le dénuement, les bastonnades. Sans logis, ils

¹³ Wilson, *op. cit.*, p. 73.

travaillent dur de leurs mains ; ils sont insultés, persécutés, calomniés. En d'autres termes, ils sont devenus « les ordures du monde ». Pourquoi Paul a-t-il fait mention de cette liste ? Les autres versets qui encadrent les versets 11 à 13 peuvent nous donner quelques éléments de réponse. Dans les mots qui précèdent ce catalogue de souffrances, Paul dit : « Car je pense que Dieu nous a exposés, nous les apôtres, à la dernière place ». Chez Paul, le sentiment d'être « un envoyé de Dieu investi d'une mission » – même lorsqu'il s'agit d'une mission particulière comme celle que Jésus avait confiée aux Douze et aux quelques disciples qui se sont ajoutés à eux par la suite – est lié de manière inexorable à la souffrance. Ce point semble confirmer l'autorité de Paul.

Ruef reconnaît que cette énumération servira de fondement pour asseoir l'autorité des enseignements que Paul soutiendra par la suite : « Cette longanimité dont ont fait preuve les apôtres apparaît à ce moment précis de l'argumentation, non seulement pour faire contraste avec l'attitude orgueilleuse des Corinthiens mais aussi pour servir de base aux exhortations de Paul à propos de l'imitation de Jésus-Christ »¹⁴. Cependant, Heinrich Meyer voit la chose sous un angle complètement différent. D'après lui, Paul se trouve maintenant dans un tel état qu'il est contraint d'implorer la miséricorde de Dieu : « Nous avons constamment sous les yeux l'opprobre des apôtres, et l'effet produit est rehaussé par l'attitude contrastée des Corinthiens. Etant complètement dépouillés et vidés du désir d'être honorés par les hommes, surtout par ceux qui nous calomnient, nous persécutent et nous vilipendent, nous renonçons totalement à nous défendre ou à nous venger (contrairement aux hommes qui veulent maintenir et défendre leur honneur) ; bien au contraire, nous *béni*sons nos calomnieurs, en *re*stant calmes et *pa*tients face à nos persécuteurs, et nous *sup*plions ceux qui nous bafouent de se réconcilier avec Dieu »¹⁵. Meyer passe complètement à côté de ce que Paul veut dire, et nous laisse vraiment perplexes quant à savoir pourquoi l'apôtre fait valoir, quelques versets plus loin, son autorité par des reproches et des admonestations.

Paul assoit son autorité, tout au long de la Première épître aux Corinthiens et de ses autres écrits, en témoignant de ses souffrances. Dans 1 Co 2,1-5, alors que Paul venait auprès des Corinthiens « faible, craintif et tout tremblant », son message « n'avait rien des discours persuasifs de la sagesse mais elles étaient une démonstration faite par la puissance de l'Esprit ». Dans 2 Co 11,23-29, Paul se montre encore plus tranchant. Dans ce passage, il cherche en effet à démontrer en énumérant ses souffrances qu'il est un ministre de Christ supérieur aux faux apôtres (surtout au verset 23). Il a l'assurance que son attitude n'est pas dictée par une sagesse terrestre mais par la grâce de Dieu (1 Co 1,12). De plus, dans d'autres pas-

¹⁴ Ruef, *op. cit.*, p. 34.

¹⁵ H.A. Meyer, *Critical and Exegetical Handbook to the Epistles to the Corinthians*, I, New York, Funk & Wagnalls, 1884, p. 99-100 (c'est lui qui souligne).

sages dus à sa plume, nous pouvons constater que ce principe est à l'œuvre. La persécution prouve qu'il prêche la croix (Ga 5,11). Etant donné qu'il porte les stigmates de Jésus, il déclare : « Que personne ne me cause de tourments » (Ga 6,1). Il peut exiger qu'Epaphrodite soit accueilli par les Philippiens puisqu'il a failli perdre sa vie pour l'œuvre de Christ (Ph 2,29-30). La puissance dont il est revêtu est attestée par les afflictions qu'il endure (1 Th 1,5-6). L'affliction prouve qu'il s'évertue à plaire à Dieu, et non aux hommes (1 Th 2,1-6), et elle confirme son apostolat (2 Tm 1,11-13).

La souffrance a une grande importance dans tous les écrits de Paul. Elle est source de croissance spirituelle. Il traite durement son corps et le tient assujéti de peur d'être disqualifié par rapport au salut (1 Co 9,27). Grâce à la souffrance, Paul espère atteindre la résurrection d'entre les morts (1 Co 15,30-31). Elle le fait compter sur Dieu plutôt que sur ses propres forces (1 Co 3,11 ; 9,11) et lui fait prendre conscience que la grâce de Christ lui suffit (2 Co 12,9-10). Et pour finir, elle donne à Paul l'assurance d'avoir travaillé plus qu'eux tous à l'avancement de l'Evangile (1 Co 15,10). Ph 3,8-11 et 2 Tm 2,8-13 sont des passages parallèles.

Rien d'étonnant donc à ce que Paul fasse mention de ses souffrances pour attester sa fidélité et sa marche dans la sanctification. Ce qui est surprenant, c'est de voir certains théologiens essayer de réduire ce catalogue de souffrances à un accès de colère ou à une flambée d'émotions. William Barclay introduit le sujet par les mots suivants : « Ensuite, nous sommes de temps à autre confrontés dans les lettres de Paul à ces envolées chargées d'émotions »¹⁶. Meyer boucle son commentaire de la même manière. « Ce torrent finit par s'arrêter ; une fois de plus, nous retrouvons ce fleuve paisible de tendresse paternelle »¹⁷. Arthur P. Stanley va même jusqu'à présenter Paul comme un homme capable de se mettre en colère rien qu'à la pensée de rencontrer de l'opposition : « En conséquence, cette tendance affective avec laquelle Paul s'est adressé à eux se voit tout à coup interrompue, et déclenche derechef la mise en place de sanctions sévères à l'égard des Corinthiens tombés dans l'inceste »¹⁸. Paul semble être un homme rongé par les soucis, un peu fou sur les bords et sujet à la dépression. Il est certain que Paul servait Dieu avec fougue et passion, mais le tableau que semble nous brosser Luc dans les Actes est davantage celui d'un homme consacré que d'un apôtre gouverné par une émotivité anormale.

Il nous serait plus profitable de considérer ces souffrances comme un fait et non comme les explosions de colère d'un adulte encore immature. F. Godet a bien défendu dans ce passage la passion qui animait l'apôtre Paul en réfutant l'objection de Rückert : « Rückert ne peut approuver le

¹⁶ William Barclay, *The Letters to the Corinthians*, Edinburgh, Saint Andrew, 1956, p. 44.

¹⁷ Meyer, *op. cit.*, p. 101.

¹⁸ Arthur Penrhyn Stanley, *The Epistles of St Paul to the Corinthians*, London, John Murray, 1882, p. 71.

ton sarcastique de ce morceau. Il dit franchement (p. 124 et 125) : 'Ce passage de Paul a toujours produit sur moi une impression repoussante... On y trouve les traces indéniables de sa personnalité froissée, de l'irritation que lui cause la perte de la considération dont il jouissait à Corinthe... ; partout règne la préoccupation de son propre moi. Je suis peiné d'avoir à porter un tel jugement sur ce grand homme, mais il était homme aussi...' Ce commentateur éminent n'a pas considéré : 1° qu'en face de l'infatuation orgueilleuse, l'arme du ridicule est souvent la seule efficace ; 2° que l'indignation qui a inspiré ce morceau portait sur un état de choses qui n'était pas seulement une atteinte à la personne de l'apôtre, mais un danger mortel pour la vie spirituelle et pour tout l'avenir de l'Eglise ; 3° que les paroles suivantes, expression d'une tendresse et d'une sollicitude paternelle incomparables, ne s'accordent guère avec ces sentiments tout personnels qu'il attribue si lestement à l'apôtre »¹⁹. Barrett pense que les versets relatifs à ses souffrances cachent peut-être autre chose, insinuant par là que Paul a probablement décrit l'état dans lequel il se trouvait au moment où il a rédigé ces passages : « Il se peut que ces mots fassent allusion à une période de souffrance particulièrement aiguë lors de la rédaction de ces passages... Mais il est encore plus probable que Paul signifiait simplement que l'histoire apostolique n'a pas de dénouement heureux à son époque »²⁰. De plus, la mention de ses souffrances a pour effet de mettre entre les mains de Paul une arme puissante avec laquelle il pourra corriger et redresser avec efficacité.

Dans 1 Co 4,14, il indique très clairement la raison pour laquelle il a inclus cette énumération dans son épître. C'est afin de reprendre ses interlocuteurs et d'exercer son autorité. Paul explique qu'il n'énumère pas ses souffrances pour couvrir ses lecteurs de honte mais pour les admonester. Voilà le prix qu'il a dû payer pour la cause de l'Evangile. La souffrance est le lot du chrétien. Par conséquent, les Corinthiens devraient l'imiter. Ont-ils la même qualité de vie que lui ? Est-ce que la vie d'un dissident ou de quelque autre personnage en vue peut se mesurer à la sienne ? Il ne fait aucun doute que Paul leur propose de supporter la souffrance.

Colet saisit bien la portée de cette affirmation en expliquant que l'intention de Paul est « de faire honte aux Corinthiens, eux qui avaient

¹⁹ F. Godet, *Commentaire sur la Première Epître aux Corinthiens*, t. I, Paris & Neuchâtel, Fischbacher & Attinger, s. d. (préface de 1885), pp. 209-210 (sur 1 Co 4,11-13). Il cite L.J. Rückert, *Der erste Brief Pauli an die Korinther*, Leipzig, K.F. Köhler, 1836, pp. 124-125 : « Von V.8 an folgt eine Stelle... die aber auf mich... ein widrigen Eindruck hervergebracht hat : ... unverkennbare Spuren stark verletzter Persönlichkeit und inneren Verdrusses über den Verlust seines Ansehns in Korinth... es blickt überall die Sorge um das eigne Ich hindurch, und soweit enfvirt ich bin, ein Urtheil über den grossen, herrlichen Mann darum fällen zu wollen, weil auch er ein Mensch war, so wenig darf ich... die Schattenseiten seines Charakters zu entüllen ».

²⁰ Barrett, *op. cit.*, p. 111.

méprisé les apôtres, leurs propres pères en Christ, à cause de leur vie de souffrance. Ils devraient plutôt mettre devant leurs yeux la vie exemplaire des apôtres, ainsi que celle de saint Paul, leur père spirituel, considérant qu'il devait en tout premier lieu faire ce que les apôtres avait l'habitude de faire, et suivre les traces de ceux qui les avaient mis dans le droit chemin »²¹. Beet refuse de considérer cela sous l'angle de la souffrance. Paul désire que les Corinthiens soient ses « imitateurs » mais « pas forcément les imitateurs de ses souffrances (versets 9 à 13). Il faut plutôt imiter l'esprit dans lequel Paul a œuvré. Heureux ceux qui peuvent l'enseigner à leurs auditeurs »²². Personne n'aime s'entendre dire qu'il faille subir le même genre de souffrances, comme nous le suggère l'apôtre Paul. Cependant Beet passe sous silence la place prééminente que Paul accorde à la souffrance dans laquelle il voit le lot du chrétien ainsi que son véritable devoir spirituel. D'après la compréhension de Paul, il semble que le chrétien soit, d'un point de vue spirituel, appelé à souffrir (1 Th 3,3-4). Il incite Timothée à prendre part aux souffrances (2 Tm 1,8 ; 2,3 ; 4,5). Il lui fait clairement savoir que ceux qui veulent vivre pieusement seront persécutés (2 Tm 3,12). Il se peut que ce soit même le sens de ce passage souvent cité de Rm 12,1-2. De plus, l'apôtre cite son propre exemple, énumérant ses souffrances pour la cause de l'Évangile dans des passages tels que Col 4,3 ; Rm 8,36 et 2 Tm 3,10-11.

3. L'imitation des principes de vie de Paul (1 Co 4,16-17)

Après avoir parlé de ses souffrances, Paul encourage les Corinthiens à l'imiter et leur fait savoir que Timothée viendra bientôt les voir pour leur rappeler ses voies, ses « principes de vie en Christ ». Les ayant réprimandés, Paul leur conseille de l'imiter, ce qui sera le meilleur chemin à suivre. Cette imitation est encore suggérée en 1 Co 11,1 quand Paul écrit : « Soyez mes imitateurs comme je le suis moi-même de Christ ». Cette idée apparaît dans d'autres passages comme Ph 3,17 ; 4,9 et Ep 5,1-2.

Quel était le contenu du message de Paul lorsqu'il envoya Timothée pour rappeler sa conduite aux Corinthiens ? Il affirme que son but était de rappeler quels sont ses principes de vie en Christ tels qu'il les enseigne partout dans toutes les Églises. En ce qui concerne ses « principes de vie », que vient-il de dire ? Il vient tout simplement de dresser une liste de ses souffrances. Celles-ci sont à la fois le contenu et la méthodologie de son enseignement. A travers la souffrance, il cherche à enlever tous les obstacles qui freinent le processus d'apprentissage de ses auditeurs. Bien qu'il soit en droit de jouir des biens matériels (1 Co 9,11), il les délaisse, si besoin est, pour promouvoir le règne de Dieu et préfère plutôt connaître la faim

²¹ Colet, *op. cit.*, p. 35.

²² Beet, *op. cit.*, p. 84.

(1 Co 9,12 ; 6,3). A vrai dire, la souffrance peut jouer le rôle de substitut. En d'autres termes, il faut savoir se mettre à la place de ses auditeurs et parfois couvrir les dépenses matérielles qu'entraîne l'annonce de l'Évangile (Ep 3,1, 13 ; Col 1,24 ; 2 Tm 2,10). La souffrance peut servir d'encouragement, en aidant les jeunes croyants à prendre eux-mêmes position de manière plus courageuse (Ph 1,12-14).

Elle encourage également les gens à prier plus ardemment pour le ministère de Paul (2 Co 1,11).

Inutile de dire que les spécialistes ne partagent pas cette interprétation. Ruef fait appel au contexte hébraïque de Paul pour interpréter cette expression : « Dans son épître, Paul a déjà donné aux Corinthiens le fondement sur lequel ils devaient s'appuyer pour leur imitation. Ses *principes de vie* doivent faire référence à quelque chose d'autre. Peut-être à l'hébreu הלכה, qui signifie littéralement « façon de marcher ». C'est le terme technique employé dans les écrits juifs pour l'interprétation d'un passage de la Loi par un rabbin particulier. Les « principes de vie » de Paul correspondent donc à l'interprétation chrétienne que ferait l'apôtre des écrits de l'Ancien Testament »²³. Charles Hodge, qui se rapproche beaucoup plus du contexte immédiat, voit dans ce passage un recours à l'autorité : « *Mes principes de vie en Christ* désignent l'attitude que j'adopte pour servir Christ. Timothée devait donc leur rappeler la conduite officielle de Paul en tant qu'apôtre et docteur »²⁴. Kling colle encore plus au contexte : « C'était le code de conduite adopté par Paul en tant que docteur chrétien ; et ceci ne concernait pas tant le fond ou la forme de son enseignement que son attitude dans la mise en pratique de l'Évangile, c'est-à-dire l'humilité et le renoncement à soi lui permettant de s'acquitter de sa vocation »²⁵. Paul a l'assurance que la conduite de Timothée rappellera aux Corinthiens sa propre conduite de vie lorsqu'il se trouvait parmi eux. Mais c'est seulement dans la mesure où les principes de vie de Paul étaient aussi ceux de Christ qu'ils devenaient, pour les croyants, un indiscutable modèle à suivre (Ga 2,20). Les « principes de vie » de Paul ne font pas seulement référence à ses doctrines mais aussi à ses « mœurs », quoique les deux forment un tout dans sa pensée et dans sa vie. F.F. Bruce cherche à conjuguer ces deux éléments dans ses explications : « Les principes de vie de Paul sont les principes éthiques que l'apôtre a mis en pratique dans sa vie et qu'il s'est imposés dans son enseignement »²⁶. Pour Barrett, « les principes de vie de Paul en Christ Jésus sont les valeurs morales, qui se traduisent, dans une certaine mesure, par un type de conduite reconnu que l'on peut enseigner »²⁷. Pour Orr et Wal-

²³ Ruef, *op. cit.*, p. 36 (c'est lui qui souligne). D'autres théologiens ont adopté ce point de vue, entre autres Héring, *op. cit.*, p. 38.

²⁴ Hodge, *op. cit.*, p. 77.

²⁵ Kling, *op. cit.*, p. 102.

²⁶ Bruce, *op. cit.*, p. 52.

²⁷ Barrett, *op. cit.*, p. 117.

thur, « le terme grec ὁδός était fréquemment utilisé pour désigner le mode de vie adopté par un groupe religieux (c'est-à-dire les Esséniens* et les communautés chrétiennes mentionnées dans les Actes des Apôtres). Ici le pluriel employé semble désigner l'éventail des mœurs de Paul, à savoir sa politique en tant que missionnaire, ses attitudes envers les gens et sa sollicitude pour le bien-être moral et spirituel des congrégations dont il était responsable »²⁸. John Short pense que le mot se réfère à « l'exemple donné par Paul »²⁹.

George Findlay estime que « les *principes de vie* de Paul et son *enseignement* sont deux choses différentes, les premiers étant néanmoins conditionnés par ce dernier ; ces deux choses se retrouveront chez Timothée avec la même cohérence »³⁰. Paul désire que les Corinthiens prennent exemple sur Timothée, qui leur rappellera par ce qu'il est qu'ils doivent à leur tour régler leur conduite sur Paul, lequel a lui-même pris exemple sur Christ. Comme le remarque fort bien Dieter Georgi : « La vie présente de Paul est façonnée par le passé authentique de Jésus de Nazareth »³¹. Nous avons là un procédé fondamental de l'enseignement paulinien et la raison qui explique l'insertion de la liste de ses souffrances. Car quelle est la manière de vivre présentée par Paul parmi les chrétiens si ce n'est celle de la souffrance ? Paul enseigne en donnant l'exemple ; tant sa vie que ses paroles deviennent une aide visuelle pour instruire correctement ses disciples.

Dans cette liste de souffrances dressée par Paul, on peut entendre à chaque mot l'écho de Jésus que renvoie spécialement le Sermon sur la montagne. En se proposant comme exemple aux Corinthiens, Paul, véritable reflet de Jésus, établit l'authenticité de sa prédication sur le Royaume de Dieu. Jésus a lancé un défi à ses auditeurs en stipulant que ceux qui refusaient de porter leur croix et ne renonçaient pas à tout ce qu'ils possédaient ne pouvaient être ses disciples (Lc 14,25-33). De même Paul explique aux Corinthiens que « nous, nous prêchons un Messie crucifié » (1 Co 1,23) et « j'ai décidé de ne rien savoir parmi vous sinon Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié » (1 Co 2,2)³². Et il ajoute « le Christ, notre Pâque, a été immolé »

²⁸ Orr et Walthur, *op. cit.*, p. 179.

²⁹ J. Short dans *op. cit.*, p. 57. Voir aussi B. Sanders, « Imitating Paul : 1 Co 4:16 », *HTR* 74 (1981), pp. 353-363.

³⁰ G.G. Findlay, *St Paul's First Epistle to the Corinthians* (Expositor's Greek Testament), New York, Dodd, Mead, 1900, p. 850 (c'est lui qui souligne). Hans Conzelmann n'est pas d'accord avec cette position : « Die 'Wege' sind hier speziell die *Lehre* des Paulus » (c'est lui qui souligne). (« Ici, les *voies* de Paul désignent plus précisément son enseignement. »), dans *Der erste Brief an die Korinther* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, V, 11), H.A.W. Meyer (dir.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1969, p. 112. (sur 1 Co 4,17).

³¹ Dieter Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 11), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1964.

³² Conzelmann, *op. cit.*, pp. 69-71.

(1 Co 5,7). Paul n'a pas simplement prêché la réalité de la crucifixion de Christ, mais il l'a expérimenté dans sa vie. Il fut à toute heure en péril (1 Co 15,30). C'est bien de la croix de Christ que provient la puissance (1 Co 1,17). Même prendre la Cène est un symbole d'une vie qui participe au sang et au corps de Christ (1 Co 10,16). Car de même que Dieu a ressuscité le Messie, Dieu voudrait aussi ressusciter l'apôtre. La confiance de Paul reposait uniquement sur la puissance de Dieu (1 Co 2,5). « Dans ma vie, dit-il, vous pouvez lire les enseignements de Jésus. Les preuves du Royaume de Dieu sont devant vos yeux, 'en chair et en os'. Est-ce que d'autres peuvent comparer leur vie à la mienne, avec son lot de souffrances, ou ne font-ils que déblâter contre l'exemple que je donne ? »

Paul se cite en exemple dans bien d'autres passages, et utilise ses propres afflictions corporelles comme modèle didactique. Il porte la mort en son corps de manière à ce que la vie de Jésus soit manifestée (2 Co 4,10). Il souffre dans le but de reconforter les Corinthiens afin qu'ils puissent à leur tour souffrir et prendre part aux souffrances de Christ (1 Co 1,5) pour lui ressembler davantage (1 Co 1,5-6). Paul recommande aux Philippiens d'accepter la souffrance pour servir d'exemple à leurs adversaires (Ph 1,29-30). Il recommande aussi aux Thessaloniens de suivre son exemple dans la souffrance (1 Th 1,5-6). D'autres passages enseignent la même chose (2 Tm 2,1-13 ; 3,10-14, surtout les versets 10 à 12). L'apôtre Paul était prêt à tout endurer. Comme Calvin le dit : « Lorsque Paul affirme souffrir la persécution et prier pour ceux qui le calomnie, il veut dire par là qu'il est non seulement rabaisé et humilié par Dieu au travers de la croix mais aussi asservi volontairement en vue d'être ainsi humilié »³³.

Barrett ajoute que « la vie d'un apôtre doit être l'image parfaite de Christ crucifié »³⁴. Calvin résume tout cela de manière magistrale : « Ici l'apôtre nous brosse un tableau saisissant des circonstances dans lesquelles il se trouve afin que les Corinthiens prennent exemple sur lui et apprennent à renoncer à leur haute opinion d'eux-mêmes de sorte que, soumis de cœur, ils embrassent avec Paul la croix de Christ »³⁵. Comme Paul l'a si bien expliqué aux Galates, son but est de former Christ chez ses disciples (Ga 4,19).

Comment aurait-il pu atteindre son but sans se laisser façonner lui-même par la vie de souffrance de Christ ? Notre compréhension de cette épître est grandement affectée si nous réduisons l'énumération des souffrances

³³ Calvin, *op. cit.*, 1894, p. 271 (sur 1 Co 4,12). Cf. Calvin, *op. cit.*, 1892, p. 370 : « Quum dicit se sustinere persecutionem patiendo, et obsecrare pro maledicis, non tantum cruce affligi se et humiliari a Deo, sed voluntaria quoque humilitate praeditum esse significat ».

³⁴ Barrett, *op. cit.*

³⁵ Calvin *op. cit.*, 1894, pp. 270-271 (sur 1 Co 4,11). Cf. Calvin, *op. cit.*, 1892, p. 370 : « Conditionem suam hic tanquam in tabula depingit apostolus, ut discant exemplo suo Corinthii altos illos spiritus deponere, et Christi crucem mansueto animo secum amplecti ».

frances de Paul à une simple flambée d'émotions ou à un appel à la compassion. C'est plutôt en rappelant maintes et maintes fois ce qu'il a enduré, en arborant les blessures du combattant, sous son humble toge de serviteur de Christ, que Paul établit son droit à la parole et sa conformité à Christ. De ce fait, il peut aussi défier ceux qui veulent prendre la parole sans porter les marques de souffrance de Jésus, et il convie ses disciples à vivre dans la conformité à Christ et ainsi à s'emparer de la puissance de l'Évangile. Paul aurait-il pu mieux dépeindre « l'homme de douleurs » (Es 53,3) dont il est dit : « En fait, ce sont nos souffrances qu'il a portées, ce sont nos douleurs qu'il a supportées, et nous, nous l'estimions touché, frappé par Dieu et humilié. Mais lui, il était déshonoré à cause de nos révoltes, broyé à cause de nos perversités : la sanction, gage de paix pour nous, était sur lui, et dans ses plaies se trouvait notre guérison » (Es 53,4-5).

4. Le défi des souffrances de Paul (1 Co 4,18-21)

Paul conclut cette péricope* en lançant un défi aux autres chrétiens susceptibles de s'opposer à lui, leur enjoignant de montrer le même exemple dans le domaine des souffrances et de ne pas se contenter de simples paroles : « Mais je viendrai bientôt chez vous, si le Seigneur le veut, et je prendrai connaissance, non des paroles de ces orgueilleux, mais de leur puissance. Car le Royaume de Dieu ne consiste pas en paroles mais en puissance ». Est-ce que la puissance des Corinthiens peut se mesurer à celle de Paul ? Pour l'apôtre, la souffrance permet de vaincre le mal par le bien. L'exemple de ses souffrances apporte un démenti à ceux qui prétendent que ses adversaires ont travaillé dans la même optique que lui (2 Co 11,12 ; Ga 6,12). Telle une épée à double tranchant, cette kyrielle de souffrances peut reprendre n'importe quel adversaire et saper à la base son autorité. Dans 2 Co 11,12, Paul, se trouvant dans le besoin, supporte cette souffrance afin de réduire à néant les faux apôtres qui prétendent œuvrer de la même manière que lui. On constate la même chose dans Ga 6,12. Rm 12,14-21, qui fait écho au Sermon sur la montagne, part de l'idée que le mal est vaincu par le bien. Comme Calvin l'explique : « Au sein de la persécution, l'apôtre censure probablement les faux apôtres ; ils étaient si mous et si délicats qu'ils ne pouvaient supporter qu'on les touche même du petit doigt »³⁶. Après les avoir admonestés, Paul estime que la meilleure marche à suivre pour les Corinthiens serait de l'imiter.

La manifestation chez Paul d'une vie de souffrance semblable à celle du Seigneur Jésus est synonyme de puissance, une puissance qui fait défaut chez les autres qui se payent de mots au lieu de partager les souffrances

³⁶ Calvin, *op. cit.*, 1894, p. 271 (sur 1 Co 4,12). Cf. Calvin, *op. cit.*, 1892, p. 370 : « In quo forte pseudoapostolos perstringit, qui adeo molles erant ac teneri, ut ne minimo quidem digito se attingi sustinerunt ».

de Christ. Dans 1 Co 4,11-13, Paul fait mention de cette puissance comme preuve de son apostolat. Et aux versets 16 et 17, il appelle les Corinthiens à l'imiter. Ces derniers ne pouvaient plus être arrogants en comparant leur style de vie aux labeurs de l'apôtre Paul³⁷.

Pour ceux d'entre nous qui veulent enseigner, les implications sont évidentes. Comme Paul en avait déjà averti Timothée, nous devons traduire nos enseignements par une vie de service où il faut s'attendre à souffrir ou, tout au moins, ne pas avoir peur de souffrir pour la foi et pour les fidèles. Si nous nous contentons de belles paroles, nous ne sommes pas meilleurs que les faux apôtres. A vrai dire, nous suivons les traces d'un Serviteur souffrant pour qui enseigner et servir activement forment une alliance indissoluble. Nous ne devons jamais oublier cette vérité. L'humilité face à l'exemple donné par notre Seigneur et par ses vaillants apôtres nous empêchera d'être arrogants et d'en imposer à d'autres chrétiens. Cela nous empêchera également de jauger le vrai christianisme par rapport au succès qu'il rencontre aux yeux du monde. Paul accuse ses éminents adversaires d'être de vains discoureurs. Mais lorsqu'il arrivera à Corinthe, il verra si leurs paroles et leur éloquence se traduisent par une vie de souffrance tout à l'honneur de Christ. Cette manière de vivre exige et démontre la présence d'une force extérieure et établit l'authenticité d'un véritable apôtre³⁸. ■

³⁷ Cette thèse est renforcée par le terme utilisé par Paul pour « l'humilité » (πραΰτης), terme qui montre bien le mode d'intervention préconisé par l'apôtre, et qui contraste avec la manière d'intervenir de ceux qui « se sont enflés d'orgueil » (1 Co 4,18). De plus, au verset 19, Paul contestera la parole de ces « orgueilleux » (πεφυστωμένων). Pour une étude plus approfondie concernant le point de vue de Paul sur l'homme spirituel, sa puissance et son mode de vie dans 1 Co 2 et 4, voir William David Spencer et Aída Besançon Spencer, « The Truly Spiritual in Paul : Biblical Background Paper on 1 Corinthians 2:6-16 », dans *Conflict and Context : Hermeneutics in the Americas*, M.L. Branson et C.R. Padilla (ed.), Grand Rapids MI, Eerdmans, 1986.

³⁸ Ceux qui s'intéressent à la manière dont Paul continue à utiliser, comme des outils didactiques, ses listes de souffrances sont priés de consulter Aída Besançon Spencer et William David Spencer, *2 Corinthians*, Grand Rapids MI, Zondervan, 1989.

REPARTIR BOITEUX, MAIS ASSURÉ D'UNE BÉNÉDICTION^a

EXÉGÈSE* ET PRÉDICATION À LA FIN DU DEUXIÈME MILLÉNAIRE

par
Stephen FARRIS,
professeur de
théologie pastorale au
Knox College,
faculté de théologie de
Toronto

Les prédicateurs ont profité de l'intérêt récent pour la contextualisation et le genre littéraire des textes bibliques. Mais à la veille d'un nouveau millénaire, exégèse et homilétique* doivent retrouver leur identité de disciplines théologiques. Le rôle principal de la Bible, Ecriture-Sainte, est de nourrir l'enseignement, la doctrine et la prédication de l'Eglise.*

1. Introduction

A l'occasion d'un article paru dans la revue *Interpretation*, Francis Schüssler Fiorenza parlait de « l'appauvrissement » provoqué par la modernité. La cause n'en est pas, selon lui, à la sécularisation ou à l'indifférence, mais plutôt au « fossé séparant la culture des spécialistes et la pratique quotidienne »¹. Il se peut qu'un aspect de ce fossé soit la distance entre le savoir spécialisé du monde universitaire des exégètes*, et la vie et la pratique quotidiennes des Eglises ; entre les biblistes*, et les prédicateurs et auditeurs de sermons. Ceux qui enseignent l'homilétique* se trouvent à la charnière,

^a Cet article est traduit de l'américain par Mireille Boissonnat, que nous remercions. Il est de Stephen Farris et a paru en octobre 1997 dans le n° 51 de la revue *Interpretation*, pp. 358-70, sous le titre : « Limping Away with a Blessing : Biblical Studies and Preaching at the End of the Second Millennium ». La présente traduction a été réalisée avec la permission de l'éditeur. Les titres sont de la rédaction.

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 65ss.

¹ Francis Schüssler Fiorenza, « The Crisis of Scriptural Authority », *Interpretation* 44, 1990, p. 355.

de Christ. Dans 1 Co 4,11-13, Paul fait mention de cette puissance comme preuve de son apostolat. Et aux versets 16 et 17, il appelle les Corinthiens à l'imiter. Ces derniers ne pouvaient plus être arrogants en comparant leur style de vie aux labeurs de l'apôtre Paul³⁷.

Pour ceux d'entre nous qui veulent enseigner, les implications sont évidentes. Comme Paul en avait déjà averti Timothée, nous devons traduire nos enseignements par une vie de service où il faut s'attendre à souffrir ou, tout au moins, ne pas avoir peur de souffrir pour la foi et pour les fidèles. Si nous nous contentons de belles paroles, nous ne sommes pas meilleurs que les faux apôtres. A vrai dire, nous suivons les traces d'un Serviteur souffrant pour qui enseigner et servir activement forment une alliance indissoluble. Nous ne devons jamais oublier cette vérité. L'humilité face à l'exemple donné par notre Seigneur et par ses vaillants apôtres nous empêchera d'être arrogants et d'en imposer à d'autres chrétiens. Cela nous empêchera également de jauger le vrai christianisme par rapport au succès qu'il rencontre aux yeux du monde. Paul accuse ses éminents adversaires d'être de vains discoureurs. Mais lorsqu'il arrivera à Corinthe, il verra si leurs paroles et leur éloquence se traduisent par une vie de souffrance tout à l'honneur de Christ. Cette manière de vivre exige et démontre la présence d'une force extérieure et établit l'authenticité d'un véritable apôtre³⁸. ■

³⁷ Cette thèse est renforcée par le terme utilisé par Paul pour « l'humilité » (πραΰτης), terme qui montre bien le mode d'intervention préconisé par l'apôtre, et qui contraste avec la manière d'intervenir de ceux qui « se sont enflés d'orgueil » (1 Co 4,18). De plus, au verset 19, Paul contestera la parole de ces « orgueilleux » (πεφυσωμένων). Pour une étude plus approfondie concernant le point de vue de Paul sur l'homme spirituel, sa puissance et son mode de vie dans 1 Co 2 et 4, voir William David Spencer et Aída Besançon Spencer, « The Truly Spiritual in Paul : Biblical Background Paper on 1 Corinthians 2:6-16 », dans *Conflict and Context : Hermeneutics in the Americas*, M.L. Branson et C.R. Padilla (ed.), Grand Rapids MI, Eerdmans, 1986.

³⁸ Ceux qui s'intéressent à la manière dont Paul continue à utiliser, comme des outils didactiques, ses listes de souffrances sont priés de consulter Aída Besançon Spencer et William David Spencer, *2 Corinthians*, Grand Rapids MI, Zondervan, 1989.

REPARTIR BOITEUX, MAIS ASSURÉ D'UNE BÉNÉDICTION^a

EXÉGÈSE* ET PRÉDICATION À LA FIN DU DEUXIÈME MILLÉNAIRE

par
Stephen FARRIS,
*professeur de
théologie pastorale au
Knox College,
faculté de théologie de
Toronto*

Les prédicateurs ont profité de l'intérêt récent pour la contextualisation et le genre littéraire des textes bibliques. Mais à la veille d'un nouveau millénaire, exégèse et homilétique* doivent retrouver leur identité de disciplines théologiques. Le rôle principal de la Bible, Ecriture-Sainte, est de nourrir l'enseignement, la doctrine et la prédication de l'Eglise.*

1. Introduction

A l'occasion d'un article paru dans la revue *Interpretation*, Francis Schüssler Fiorenza parlait de « l'appauvrissement » provoqué par la modernité. La cause n'en est pas, selon lui, à la sécularisation ou à l'indifférence, mais plutôt au « fossé séparant la culture des spécialistes et la pratique quotidienne »¹. Il se peut qu'un aspect de ce fossé soit la distance entre le savoir spécialisé du monde universitaire des exégètes*, et la vie et la pratique quotidiennes des Eglises ; entre les biblistes*, et les prédicateurs et auditeurs de sermons. Ceux qui enseignent l'homilétique* se trouvent à la charnière,

^a Cet article est traduit de l'américain par Mireille Boissonnat, que nous remercions. Il est de Stephen Farris et a paru en octobre 1997 dans le n° 51 de la revue *Interpretation*, pp. 358-70, sous le titre : « Limping Away with a Blessing : Biblical Studies and Preaching at the End of the Second Millennium ». La présente traduction a été réalisée avec la permission de l'éditeur. Les titres sont de la rédaction.

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 65ss.

¹ Francis Schüssler Fiorenza, « The Crisis of Scriptural Authority », *Interpretation* 44, 1990, p. 355.

dans une position très inconfortable. Membres du monde universitaire, ils doivent pourtant répondre devant l'Eglise de la fidélité, de la cohérence et de la force de conviction de sa prédication. Il est de leur intérêt, ne serait-ce que pour la paix de leur conscience, de réduire cette distance.

Paul Scott Wilson, professeur d'homilétique, auteur d'un article au titre provocant, « Exégèse et prédication : le fossé s'élargit-il ? », y parle d'une « absence de ponts entre les disciplines, à l'heure actuelle »². L'existence de quelque chose d'aussi vague qu'un fossé, ou une distance, est difficile à prouver. Ce sont des choses qu'on sent plus qu'on ne démontre ; mais bien des indices corroborent le point de vue de Wilson.

Les commentaires bibliques de la collection « Interprétation » se présentent comme destinés aux enseignants et prédicateurs. Ils sont écrits par « des savants qui tentent d'élaborer une interprétation à la fois fidèle au texte, et utile à l'Eglise. La collection est rédigée au profit de ceux qui enseignent, prêchent et étudient la Bible dans une communauté de foi »³. Ces mots suggèrent, peut-être à juste titre, que de nombreuses autres collections de commentaires n'ont pas ce genre d'objectif. Récemment, un pasteur de ma région, qui prêche des sermons fondés sur la Bible et méticuleusement préparés, m'a avoué : « Je n'utilise plus vraiment de commentaires ! » Pourquoi le ferait-il ? Bien des commentaires sont écrits à l'intention non de l'Eglise, mais des universitaires ; le « lecteur idéal » n'est pas un pasteur mais un professeur de théologie (ou pire, un thésard à la recherche de notes bibliographiques !). Le cas des périodiques n'est pas meilleur. Combien d'articles récemment publiés dans des revues spécialisées d'érudition biblique présentent un intérêt plus que périphérique pour la prédication ? Serait-ce une bonne gestion de son temps, pour un pasteur débordé, que de s'enliser dans ces lectures ? Je ne veux pas dire que le seul critère d'évaluation de l'exégèse biblique soit son application directe à la prédication, ni que les revues théologiques bibliques aient à devenir des collections de recettes pour prédicateurs. Les physiciens poursuivent leurs recherches sans attendre des avantages technologiques immédiats de leurs travaux. De même, les biblistes doivent se sentir libres d'aller où leurs recherches les mènent, et à long terme, tout nouvel élément de connaissance biblique affectera, même si ce n'est qu'indirectement, l'art de la prédication. Mais il semble bien exister un fossé entre connaissance biblique de spécialiste et prédication. Or ce fossé devrait inquiéter ceux qui se soucient de la cohérence de la prédication dans l'Eglise.

Ce fossé peut également être évalué dans une perspective historique. Si l'on étudie l'histoire classique de la prédication, on remarquera immédiatement que, jusqu'au siècle dernier, les noms des prédicateurs recoupaient

² Paul Scott Wilson, « Biblical studies and preaching : a growing divide ? » dans *Preaching as a Theological Task : Word, Gospel, Scripture In Honor of David Buttrick*, Thomas G. Long et Edwards Farley (éd.), Louisville KY, 1996, p. 137.

³ Cette citation provient de la préface de la collection de commentaires *Interpretation*.

ceux des exégètes, et même des théologiens systématiques. Par exemple, Augustin, Chrysostome, Thomas d'Aquin, Luther, Calvin, et Schleiermacher sont cités comme de grands noms de ces trois domaines. Au vingtième siècle, à l'exception peut-être de Karl Barth, personne ne pourrait prétendre aux trois titres. L'explosion des connaissances rend peut-être inévitable une spécialisation accrue ; l'époque où l'on pouvait maîtriser les divers aspects de la *theologia* est peut-être à jamais révolue. La source du problème se trouve peut-être aussi, du moins en partie, dans les exigences du calendrier qu'affrontent les pasteurs. En tous les cas dans le contexte nord-américain de vie d'Eglise, ils sont obligés de se prêter à toutes sortes de tâches, et, pour finir, n'en dominent plus aucune.

Enfin, il nous faut remarquer que la plupart des spécialistes en homilétique incluent dans leurs manuels un chapitre sur l'exégèse et l'interprétation de l'Écriture⁴. Ils ne peuvent apparemment pas se contenter de dire à l'étudiant en théologie ou au pasteur : « Prenez ce que vous avez appris à la faculté de théologie et utilisez-le tel quel ! » Il leur faut « faire » quelque chose avec le texte biblique avant de transformer ce matériau en prédication ; et ce quelque chose n'est pas enseigné lors des études de théologie. Il y a bel et bien un fossé entre les disciplines.

N'en exagérons cependant pas l'importance. De nombreux professeurs d'homilétique font également partie du monde universitaire des exégètes. Elizabeth Achtemeier, Fred Craddock, David Buttick et Thomas Long passent tout naturellement de l'exégèse à l'homilétique. Dans le passé, le sujet de cours de maîtrise le plus classique en homilétique était le texte biblique ; et malgré le développement de sujets de doctorat en homilétique, cela demeure encore le sujet de spécialisation de la majorité. Certains, comme Walter Brueggemann, Gerd Theissen et Leander Keck, avant tout biblistes, s'intéressent très profondément à la prédication de l'Eglise. Jetez un coup d'œil au stand de librairie de n'importe quelle Eglise, et vous verrez également qu'y figurent un bon nombre d'ouvrages de type « textes liturgiques ». Or ces ouvrages ont pour but explicite de mettre les fruits de l'exégèse à la portée de la prédication de l'Eglise, et sont essentiellement l'œuvre d'exégètes.

Pour l'essentiel, il semble que la prédication a été influencée par l'exégèse, ou peut-être que ces deux domaines se sont développés paral-

⁴ Voir, par exemple, Thomas G. Long, *The Witness of Preaching*, Louisville KY, 1989, pp. 60-77 ; Fred B. Craddock, *Prêcher*, J.-F. Rebeaud (trad.), (Pratiques 4), Genève, 1991, pp. 101-126 ; Deane A. Kemper, *Effective preaching*, Philadelphia PA, 1985, pp. 106-11 ; Paul Scott Wilson, *Imagination of the Heart*, Nashville TN, 1985, pp. 49-85 ; Elizabeth Achtemeier, *Creative preaching : Finding the Words*, Nashville TN, 1980, pp. 44-59 ; idem, *Preaching from the Old Testament*, Louisville KY, 1989, pp. 39-60 ; Otis Carl Edwards, *Elements of Homiletic : A Method for Preparing to Preach*, New York NY, 1982, pp. 17-44. Mon propre ouvrage, *Preaching that Matters : the Bible and Our Lives*, normalement publié début 1998 à Louisville KY, consacra un long chapitre à ce point.

lèlement, mais que la réciproque n'est pas vérifiable⁵. La génération passée a assisté à deux développements très significatifs de l'exégèse : un désintéressement de l'histoire, et un intérêt pour le contexte. Alors que ce dernier affecte toutes les branches de la théologie, c'est sur l'art de la prédication que le premier a eu un impact direct. Pareil développement résulte de la fin de l'hégémonie de l'approche historico-critique*, d'un glissement des méthodes diachroniques* aux méthodes synchroniques* d'exégèse, telles que la critique littéraire et l'analyse du point de vue du lecteur. Ce glissement est potentiellement significatif pour la prédication car il présuppose un déplacement du sens du texte. Sandra Schneiders propose le triple modèle du *monde* derrière le texte, du monde du texte, et du monde devant le texte ; chaque *monde* est un « lieu » que l'on scrutera pour y trouver du sens⁶. Dans cet article, je vais modifier légèrement les termes, et parler de *sens* derrière le texte, de sens du texte et de sens devant le texte.

2. Où se trouve le sens ?

2.1. Le sens derrière le texte

A la question « où se trouve le sens ? », la méthode historico-critique classique aurait répondu : « derrière le texte », dans l'intention de l'auteur biblique, ou dans les actes puissants de Dieu dont le texte rendait témoignage. La majorité des étudiants en théologie ont appris, au début de leurs études, que le terme allemand *Geschichte* (comme dans *Formgeschichte*, ou *Redaktionsgeschichte*) ne devait pas en fait se comprendre comme « critique », mais comme « histoire ». Ce détail révèle bien des choses. En tant que discipline, cette forme de critique était d'abord une branche de l'histoire dont le but était de mettre à jour, dans la mesure du possible, les événements historiques derrière le texte, les circonstances dans lesquelles le texte avait été composé, rassemblé, revu, enfin transmis et interprété. On a parfois avancé l'idée que pareilles démarches tenaient davantage (métaphoriquement) de l'archéologie que de l'histoire !⁷ « Pour certains, la Bible est devenue une sorte de tell* archéologique que seuls les experts peuvent fouiller »⁸.

⁵ La meilleure synthèse de l'intégration des diverses formes d'exégèse* à la prédication reste Ronald James Allen, *Contemporary Biblical Interpretation for Preaching*, Valley Forge, 1984, 1992².

⁶ Sandra Marie Schneiders, *Le texte de la rencontre : l'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte*, J.-C. Breton et D. Barrios-Delgado (trad.), (Lectio Divina 161), Paris ; Montréal, 1995.

⁷ Robert Alter, *The art of Biblical Narrative*, New York NY, 1981, p. 12. Il existe une traduction italienne de cet ouvrage : *L'arte della narrativa biblica*, E. Gatti (trad.), (Bibliotheca biblica 4), Brescia, 1990.

⁸ James A. Sanders, *Canon and Community : a Guide to Canonical Criticism*, (Guides to biblical scholarship. Old Testament series), Philadelphia PA, 1984, p. 5.

La tâche du « spécialiste » historico-critique était de creuser patiemment dans les couches déposées au cours de l'histoire jusqu'à atteindre le sous-bassement d'une plausible reconstruction de ce qui s'était effectivement passé. Au mieux, de telles recherches ont grandement contribué à notre connaissance de l'univers biblique, et affiné notre compréhension des textes issus de cet univers. Au pire, elle s'est avérée pure spéculation sans intérêt.

La transposition de cette sorte de critique dans la prédication n'a pas toujours été très évidente. Il est difficile de prêcher un sens qui se trouve derrière le texte, surtout lorsqu'il résulte d'une reconstruction hypothétique. On rapporte que Harry Emerson Fosdick a dit un jour que personne n'allait jamais à l'Eglise avec l'envie dévorante de savoir ce qui était arrivé aux Jébusites ! Une exégèse pointilleuse d'un sujet pareil semble souvent fort dépourvue de valeur homilétique. Thomas G. Long l'a dit de façon provocante, et sans détours : « Les prédicateurs ont vraiment le sentiment qu'on gaspille beaucoup d'énergie avec le modèle traditionnel d'exégèse ; ou pire, que l'objectif premier de l'exégèse est de creuser, de retourner de la terre, toute perle homilétique dénichée en route étant totalement fortuite »⁹. Tout en étant exhortés à s'inspirer toujours plus de la critique historique, de nombreux prédicateurs ont abandonné cette méthode au sortir de la faculté de théologie, et prêché en imitant ceux qu'ils avaient entendu prêcher dans leur jeunesse.

D'autres ont fait tous leurs efforts pour intégrer à leur prédication leurs connaissances d'exégèse. Ce n'était pas chose facile, en partie à cause de la façon très différente dont les deux disciplines étaient enseignées. Depuis des générations, dans les Eglises historiques, la prédication était une branche de la rhétorique, proche de la plaidoirie ou de la conférence universitaire. Il s'agissait de « persuader par le moyen du raisonnement... Prêcher en tant que tel signifie organiser logiquement une démonstration, agencer et articuler des arguments selon les normes de la logique, le tout en s'adressant sérieusement à un auditeur doué de raison »¹⁰. Le thème de cette démonstration discursive était généralement une vérité chrétienne, l'énoncé de quelque aspect de doctrine ou de pratique chrétienne. Cette forme de discours, souvent appelée prédication discursive propositionnelle, remonte au moins aux Pères* de l'Eglise et a été apportée sur le continent¹¹ américain par les Puritains. Il est donc indéniable que cette technique précède la méthode historico-critique. Jusqu'à la génération précédente, la prédication

⁹ Thomas G. Long, « The uses of Scripture in Contemporary Preaching », *Interpretation* 44, 1990, p. 344.

¹⁰ Don M. Wardlaw, *Preaching Biblically : Creating Sermons in the Shape of Scripture*, Philadelphia PA, 1983, p. 12. Il est communément reconnu que la tradition afro-américaine de la prédication n'a pas été limitée à ce genre de rhétorique.

¹¹ Ceux qui accompagnaient les conquistadores au Mexique, et les missionnaires Jésuites du Canada y ont aussi contribué. Mais je ne suis pas spécialiste de ces questions.

était enseignée sur ce que l'on pourrait appeler le modèle de l'apprentissage. Les facultés de théologie recrutaient des professeurs d'homilétique qui étaient des prédicateurs réputés, et enseignaient essentiellement en proposant le modèle de ce qu'on estimait être une prédication efficace. En fait, les prédicateurs néophytes étaient « initiés » à l'art de la prédication¹². Cela équivalait à initier un artisan à son métier, alors que, dans bien des facultés, l'enseignement de la Bible était une branche de la *Wissenschaft*, quelque chose d'académique et même de scientifique. Les deux avaient du mal à coexister. Les prédicateurs recherchaient de la théologie ou de la morale, les biblistes offraient de l'histoire.

2.2. Le sens du texte

Alors vint Karl Barth et son impressionnante relecture de la Bible comme exercice théologique, et – surtout en Amérique du Nord – le mouvement de théologie biblique. En outre, l'apogée de ce mouvement coïncida, dans une grande mesure, avec celle de la critique rédactionnelle. Cette méthode se détournait de la reconstruction des événements originels pour s'intéresser à la théologie des rédacteurs ; on accordait aux évangélistes et éditeurs des autres textes bibliques le mérite d'être, non de simples collecteurs de textes, mais des théologiens. L'étude de textes bibliques était redevenue de la théologie, et par le même biais avait retrouvé un regain d'intérêt pour la prédication.

Le mouvement de théologie biblique pourrait être décrit comme l'application de la méthode historico-critique à la prédication. Il ne s'agissait absolument pas d'être contre l'histoire ; les actes puissants de Dieu contribuaient à une histoire du salut dont les textes bibliques rendaient témoignage. La tâche du prédicateur contemporain était par analogie de rendre témoignage de ces actes puissants. En principe, influencée par ce mouvement, la prédication aurait pu être de forme narrative. En pratique, cependant, les deux formes – narrative et discursive – coexistaient paisiblement. Selon ce mouvement, l'idée ou l'exhortation à la base de la prédication devait être biblique, et non un élément de la morale contemporaine ou le fruit de l'imagination du prédicateur. Le rôle de l'exégèse historico-critique sérieuse

¹² Voir Conrad Massa, *Homiletics, Teaching of, Graduate Study, Professional Associations*, et Richard Stern, « Pedagogy of Preaching » dans la *Concise Encyclopedia of Preaching*, William H. Willimon et Richard Lischer (éd.), Louisville KY, 1995. La recherche formelle semble avoir surtout insisté sur l'assemblage des textes, l'utilisation du langage et la diction. Le rapport du jury pour le diplôme d'art oratoire de 1901 à l'université où j'enseigne actuellement est une liste détaillée des mots et expressions mal prononcés par les candidats. Un professeur contemporain en homilétique* ne s'intéresserait pas à cela (encore qu'avec certains de nos candidats au ministère* pastoral, ce ne serait pas toujours inutile). L'accent ainsi mis sur l'aspect technique de la prise de parole publique renforce l'idée que l'homilétique tenait vraiment du système artisanal.

était de fournir pour telle ou telle prédication une vérité vérifiée et vérifiable prise dans tel ou tel texte. La démarche homilétique classique ne consistait pas à essayer de reconstruire l'univers derrière le texte (sauf pour éclairer la théologie de l'auteur), mais plutôt à chercher dans cet univers une vérité théologique.

Récemment, cette approche a reçu de nombreuses critiques de la part de plusieurs spécialistes en homilétique. David Buttrick souligne sa tendance à situer l'action de Dieu dans le passé et sa fréquente propension à passer sous silence les questions sociales contemporaines : « Le mouvement de théologie biblique est un héritage étrange. Nous avons beaucoup profité de l'âge d'or de la recherche biblique historico-critique. Mais il se peut bien que nous ayons perdu nos âmes de théologiens pratiques avec ce silence prophétique, cette foi au passé, et une tension croissante entre la Bible et la bonne nouvelle du message évangélique »¹³. Selon la critique actuelle, le mouvement de théologie biblique n'a pas su reconnaître suffisamment le rôle du contexte et de l'expérience dans la démarche d'interprétation, et a cru avec un optimisme excessif à la possibilité de construire une théologie cohérente et englobante à partir des matériaux disparates de la Bible. Le mouvement n'a rien proposé de nouveau à l'homilétique. La façon de progresser du texte à la prédication était toujours considérée comme naturellement acquise.

Le modèle discursif de prédication en vogue à l'apogée du mouvement de théologie biblique a été si sévèrement critiqué en homilétique contemporaine qu'on pourrait l'imaginer en pleine débâcle¹⁴. En fait, on l'enseigne et le pratique encore très largement. Prenons par exemple un manuel d'homilétique très utilisé, imposé dans nombre de facultés évangéliques* : *Biblical Preaching* de Haddon W. Robinson. Ce dernier y

¹³ Voir en particulier David Buttrick, *A Captive Voice : The Liberation of Preaching*, Louisville KY, 1996, et, sur un ton plus modéré, Thomas G. Long, *op. cit.*, 1990, pp. 341-43. La remarque finale de Buttrick se réfère à une distinction soulignée par lui-même et son collègue du Vanderbilt, Edward Farley, entre les textes et l'Évangile. La tâche du prédicateur, selon eux, n'est pas de prêcher des textes, mais de prêcher l'Évangile. Si cette distinction est admise majoritairement, cela va certainement transformer le rapport entre prédication et exégèse. La démonstration de Buttrick et Farley est ferme, à propos, et assez convaincante. On est cependant tenté de se demander s'il existe réellement un Évangile non incarné dans des textes. Une distinction aussi pointue entre textes et Évangile ne risque-t-elle pas de conduire à un docétisme herméneutique ? Voir « Preaching the Bible and Preaching the Gospel », *Theology Today* 51, 1994, pp. 90-104 ; et Edward Farley, « Toward a New Paradigm for Preaching » dans *Preaching as a Theological Task*, *op. cit.* n. 2, pp. 165-75. Voir la réplique de Ronald James Allen dans la même publication, « Why Preach from Passages in the Bible ? », pp. 176-88.

¹⁴ On peut trouver une bonne introduction à l'homilétique contemporaine, à sa critique de la prédication discursive traditionnelle, ainsi que plusieurs modèles alternatifs, dans Richard Lawrence Eslinger, *A New Hearing : Living Options in Homiletic Method*, Nashville TN, 1987.

démontre explicitement qu'une prédication naît d'une « grande idée » dérivée d'un texte biblique. Il cite pour ce faire un penseur essentiel du mouvement de théologie biblique, Donald G. Miller : « Toute prédication devrait avoir un thème, et ce thème devrait être celui du passage de l'Écriture sur lequel la prédication est construite »¹⁵.

L'exégèse et l'homilétique ont subi des modifications fondamentales pratiquement simultanément. En 1968, James Muilenberg, s'adressant en tant que président à la Société de Littérature Biblique, suggéra le terme de « analyse rhétorique »¹⁶. En 1971, Fred B. Craddock publia son ouvrage d'homilétique révolutionnaire, *As One Without Authority*¹⁷. Dans ce livre, Craddock se détournait de la prédication discursive, et proposait ce qu'il appelait une approche inductive de proclamation. Dans la prédication traditionnelle, le thème essentiel était exposé presque au début. Le reste de la prédication éloignait de la vérité de départ en offrant illustrations et applications. De telles prédications pouvaient donc être dites « déductives » (du latin *deducere* = emmener d'un lieu à un autre). L'auditoire était censé accepter cette vérité à cause de la seule autorité du prédicateur. Ceux qui ont connu les années soixante – époque où Craddock élaborait sa méthode – se souviendront que ce n'était pas franchement une époque où l'autorité traditionnelle était très bien vue. Celui qui prêchait « comme n'ayant pas autorité » devait donc entraîner son auditoire vers le but de la prédication (d'où la prédication inductive).

Il s'agissait aussi de ne plus faire de la prédication un pur exercice de persuasion rhétorique. Craddock espérait que, non seulement les auditeurs seraient persuadés par la vérité de quelque proposition doctrinale ou éthique, mais que la prédication provoquerait en eux une expérience de l'Évangile. « Ne nous privons pas de répéter que prêcher, c'est partager la Parole ; c'est un voyage, pas seulement un but, le cheminement vers un point d'où

¹⁵ Haddon Wheeler Robinson, *Biblical Preaching*, Grand Rapids MI, 1980, p. 34. La citation vient de Donald G. Miller, *The Way to Biblical preaching*, New York NY, 1957, p. 55. Les guillemets sont de Miller. Voir également James W. Cox, *Preaching : a Comprehensive Approach to the Design and Delivery of Sermons*, San Francisco CA, 1985, pp. 77-88 ; John Killinger, *Fundamentals of Preaching*, Philadelphia PA, 1985, pp. 44-50 ; et Paul V. Marshall, *Preaching for the Church Today : the Skills, Prayer and Art of Sermon Preparation*, New York NY, 1990, pp. 81-100.

¹⁶ Voir James W. Muilenberg, « Form Criticism and beyond » *JBL* 88, 1969, pp. 1-18. Pour une évaluation de l'importance de ce discours, voir Phyllis Tribble, *Rhetorical Criticism : Context, Method and the Book of Jonah* (Guides to biblical scholarship. Old Testament series), Minneapolis MN, 1994.

¹⁷ Fred B. Craddock, *As One Without Authority*, Enid OK, 1971. Il nous faut admettre qu'il y a eu des prédécesseurs de Muilenberg et Craddock, et qu'eux-mêmes ne travaillaient pas seuls. L'œuvre de chacun de ces théologiens a fait se cristalliser l'impression croissante, bien qu'inarticulée, qu'il fallait quelque chose de nouveau dans ce domaine.

l'on tire des conclusions et non seulement la conclusion servie sur un plateau »¹⁸. C'est cette stratégie qui, maintenant, constitue l'élément clé de ce qu'on appelle parfois la nouvelle homilétique¹⁹. On ne peut trop souligner l'importance du travail de Craddock pour l'homilétique moderne. A l'époque de l'apprentissage par imitation, on ne se souciait pas de la forme de la prédication. Aujourd'hui, la forme de la prédication devient sujette à considération et analyse.

Craddock a suscité chez les spécialistes en homilétique un intérêt pour le genre rhétorique ou la forme du texte biblique. Il prétendait qu'il était possible de « faire coïncider la forme et l'esprit du message avec la forme et l'esprit du texte »²⁰. La tâche du prédicateur n'était pas simplement d'extraire une vérité théologique des textes de l'Écriture – paraboles, lamentations, proverbes et hymnes. Sa tâche était de communiquer, à partir du texte, ce que le contenu et la forme du texte en eux-mêmes communiquaient. Ainsi, par exemple, selon les règles d'homilétique anciennes, il aurait été possible de prêcher exactement le même sermon à partir de Lc 12,35-40 et 1 Th 5,1-11. Ces deux textes traitent du même contenu doctrinal, à savoir la seconde venue de Christ ; tous les deux utilisent la même métaphore du « voleur dans la nuit ». Cependant, le premier est une parabole, alors que le second est une exhortation. Selon les règles homilétiques modernes, une prédication élaborée à partir d'une parabole devrait posséder les qualités d'une parabole ; elle devrait être indirecte, ironique, ambiguë, et narrative. La prédication devrait donc prendre davantage en compte les techniques et les formes rhétoriques des divers textes bibliques.

Tout ceci allait dans le même sens que l'intérêt grandissant pour l'analyse rhétorique inspiré par la conférence de Muilenberg. On peut considérer l'analyse rhétorique comme un fruit tardif de la méthode historico-critique, et, d'une certaine façon, comme une démarche transitoire vers l'exégèse synchronique. Méthode née de la critique des formes, elle s'intéresse tout particulièrement à la forme, ou au genre littéraire du texte biblique. Cependant elle ne s'intéresse pas à la préhistoire du texte telle qu'on pourrait la reconstruire, mais aux structures et modèles littéraires identifiables dans le texte tel qu'il est donné. Elle demeure une forme de critique historique malgré tout, car elle s'intéresse aux modèles rhétoriques de l'univers de l'écrivain, aux circonstances de composition et aux intentions probables de l'auteur lors de la composition.

Les spécialistes en homilétique se sont emparés avec enthousiasme de ces idées : démarches persuasives, structures et modèles de discours sont leurs domaines naturels. Désormais, prêcher selon la Bible, c'était

¹⁸ Fred B. Craddock, *As One Without Authority*, Nashville TN, 1979³, p. 146.

¹⁹ Robert Reid, David Fleer et Jeffrey Bullock, « Preaching as the Creation of an Experience : The Not-so-Rational revolution of the New Homiletic, » *The Journal of Communication and Religion* 18, 1995, pp. 1-10.

²⁰ Fred B. Craddock, *op. cit.*, p. 163.

faire dire et accomplir à la prédication dans son nouveau cadre ce que le texte avait dit et accompli dans son cadre à lui²¹. Plus d'un prédicateur s'est essayé à donner à sa prédication la forme du texte. De toute évidence, cette approche de la prédication n'est pas contre l'histoire. Le prédicateur est obligé de s'intéresser aux circonstances historiques de la composition du texte concerné, et à la stratégie rhétorique justifiant l'utilisation d'un genre ou d'une forme donnés. Néanmoins, se concentrer sur les caractéristiques littéraires et rhétoriques du texte dans sa forme actuelle peut facilement amener à négliger les aspects historiques.

Pour de nombreux théologiens contemporains, l'exégèse est ainsi devenue une branche de la littérature, et non plus de l'histoire. Elle se définit comme une forme d'étude littéraire, et s'affiche explicitement comme synchronique, et non diachronique. Le sens doit être trouvé dans le texte même, ou devant le texte, mais pas derrière le texte. Dans le domaine biblique, « cette nouvelle approche littéraire est facilement identifiable, mais très diverse, et apparaît sous une quantité affolante de noms différents »²². Parmi lesquels (sans ordre hiérarchique) : sémiotique, analyse du point de vue du lecteur, analyse narrative, déconstruction, structuralisme, et bien d'autres variantes. Ces approches ont été intégrées en homilétique, mais souvent de façon très peu systématique²³. L'avenir proche verra cer-

²¹ Je paraphrase ici la question centrale de Thomas G. Long dans *Preaching and the Literary Forms of the Bible*, Philadelphia PA, 1989. D'autres spécialistes en homilétique qui ont travaillé sérieusement la question de la forme sont : Elizabeth Achtemeier, *op. cit.*, 1989 ; Sydney Greidanus, *The Modern Preacher and the Ancient Text : Interpreting and Preaching Biblical Literature*, Grand Rapids MI, 1988 ; et les différents théologiens participant à la collection *Preaching Biblically : Creating Sermons in the Shape of Scripture*, Don M. Wardlaw (éd.), Philadelphia PA, 1983. Voir en particulier la préface de l'éditeur. Achtemeier, en particulier, reconnaît se servir de l'analyse rhétorique. Un autre élément clé ici est l'intérêt croissant en homilétique pour le langage « performant », c'est-à-dire le langage agissant. Mais ceci dépasse le propos de cet article.

²² Stephen D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels : the Theoretical Challenge*, New Haven CT, 1989, p. xvi.

²³ Il existe déjà des analyses conséquentes de certaines formes de critique littéraire de la Bible dans leurs rapports avec la prédication. Walter Vogels traite de la sémiotique dans *Reading and Preaching the Bible : A New Semiotic Approach*, Wilmington DE, 1986. Dans ce livre, ceci dit, le chapitre « lire » est beaucoup plus développé que le chapitre « prêcher ». Le père Vogels a ensuite écrit en français : *La Bible entre nos mains : une initiation à la sémiotique*, (De la parole à l'écriture 8), Montréal ; Paris, 1988. L'analyse du point de vue du lecteur est le point central de Jerry Camery-Hoggatt dans *Speaking of God : Reading and Preaching the Word of God*, Peabody MA, 1995. Voir aussi les chapitres correspondants dans Ronald James Allen, *op. cit.*, 1984, 1992². Bien que des spécialistes en homilétique fassent usage de techniques de déconstruction dans des optiques spécifiques, il est difficile d'imaginer quelqu'un prêcher sur la base d'une approche totalement déconstructionniste de l'Écriture. La notion de la parole de Dieu comme centre de la prédication s'évanouirait dans des labyrinthes sans fin de négation.

tainement surgir une foison d'études montrant comment utiliser ces méthodes dans la prédication.

Cette évolution a produit de réels avantages pour l'homilétique. La distance prise par rapport à l'histoire et l'intérêt pour le texte dans sa forme donnée a libéré les prédicateurs de l'obligation de reconstructions hypothétiques de la préhistoire du texte, et leur a donné la possibilité de se centrer sur la forme définitive du texte. Cela leur a permis d'étudier la structure littéraire du texte et de s'en inspirer pour mettre leur prédication en forme. Ceci dit, la distance prise par rapport à l'histoire ne correspond pas tant à une utilisation studieuse de ces récentes méthodes d'interprétation des Ecritures, qu'à un engouement général pour la prédication narrative. Certes cet intérêt n'a pas attendu l'avènement de l'étude de la Bible selon les critères de l'analyse littéraire ; il est plutôt né de la théologie narrative elle-même. Mais de telles recherches ont cautionné cet intérêt, et aidé les prédicateurs à se lancer dans la prédication narrative.

Le prédicateur comme conteur est devenu un profil irrésistible en homilétique contemporaine²⁴. Les professeurs de théologie pratique ont admis qu'une histoire puisse faire advenir de nouveaux horizons de signification, et faire naître chez l'auditeur une nouvelle réalité qu'il peut choisir d'incarner. Une histoire peut travailler un auditeur aux tripes comme aucune rhétorique discursive ne pourra jamais y prétendre. Ces derniers temps, les prédications sont donc devenues l'art de redire des récits bibliques, ou de rendre compte de scénarios de films ou de livres qui, d'une certaine façon, reflètent la dynamique du texte biblique tout en lui apportant un nouvel éclairage. Même si la prédication n'est pas en elle-même une séance de conte, elle ne doit plus suivre toujours les classiques « trois points et une exhortation finale ». On peut en dessiner la trace comme celle d'un mouvement à travers le temps²⁵. Elle peut devenir comme une histoire, en ce sens qu'elle crée, ou du moins identifie une gêne ou une tension initiale, la développe, et culmine en un dénouement.

Tout ceci a grandement contribué à enrichir la prédication. Vouloir s'appuyer exclusivement sur la vieille méthode discursive, c'est comme prétendre déguster des noix avec un couteau et une fourchette^{25bis}. Les bons prédicateurs, comme les fins gourmets, devraient avoir toute une série d'outils à leur disposition. Mais il faut aussi reconnaître les limites de l'approche littéraire. Après tout, la littérature n'est pas plus intéressante,

²⁴ La littérature dans ce domaine est abondante. Voir en particulier Edmund A. Steimle, Morris Niedenthal et Charles L. Rice, *Preching the Story*, Philadelphia PA, 1980 ; Wayne B. Robinson (éd.), *Journeys toward Narrative Preaching*, New-York, 1990, et Mark Ellingsen, *The Integrity of Biblical Narrative : Story in Theology and Proclamation*, Minneapolis MN, 1990.

²⁵ Voir en particulier Eugene L. Lowry, *The Homiletical Plot*, Atlanta GA, 1980 et *Doing Time in the Pulpit*, Nashville TN, 1985.

^{25bis} La comparaison originale utilise l'image d'un joueur de baseball (N.D.T.R.).

par essence, que l'histoire. Personne n'est jamais allé à l'Eglise avec l'envie dévorante de traquer le chiasme ! En outre, bien que personne ne se soucie vraiment des Jésusites, les gens vont bien à l'Eglise avec l'envie dévorante de savoir ce qui est arrivé à Jésus, d'où l'engouement suscité par le « Jesus Seminar »*. De toute façon, la foi chrétienne ne peut être autre chose qu'une foi historique. Elle repose sur l'histoire d'une bande d'esclaves se sauvant d'Egypte à gué, et d'un peuple autrefois rebelle pleurant auprès des fleuves de Babylone, puis retournant chez lui dans la joie. Elle repose sur l'histoire de pécheurs, de péagers et de femmes serviables ; et sur la vie, la mort et la résurrection de leur Maître. Si ces histoires n'ont pas un solide fondement historique, notre foi est alors inutile et nous devrions l'abandonner au profit de quelque chose de plus plausible et utile. L'histoire nous enracine dans la réalité de la vie humaine ; elle nous empêche d'errer dans un monde vide que nous nous fabriquons nous-mêmes. S'éloigner de l'histoire peut signifier s'éloigner de la réalité. Ne prenez pas ceci pour une nouvelle exhortation à prêcher « au passé ». Il revient aux prédicateurs de proclamer la Bonne Nouvelle de Dieu au présent, mais la raison qui fait que les chrétiens peuvent affirmer que Dieu agit maintenant et agira dans l'avenir, est que la Bible rend témoignage des actes de Dieu dans le passé. La prédication chrétienne peut et doit toujours tenir compte de l'histoire.

2.3. *Le sens devant le texte*

Cependant, on ne trouve pas toujours le sens dans ou derrière le texte ; il se crée aussi devant le texte, dans l'interaction entre l'interprète et le texte. Ce que l'interprète apporte au texte vient certainement de son propre contexte. Cette prise de conscience correspond à l'intérêt pour le contexte qui a eu un tel impact récemment en théologie, en exégèse et aussi en homilétique. L'homilétique n'a pas appris de l'exégèse l'importance du contexte. Il serait plus exact de dire que l'une et l'autre l'ont appris des diverses théologies contextuelles* élaborées à partir de l'expérience de groupes marginalisés. Une théologie contextuelle centrale dans l'optique de l'homilétique est née de la tradition de prédication des Eglises afro-américaines. La théologie traditionnelle est explicitement une théologie de la prédication, du chant, de l'adoration. Or les afro-américains faisaient tout cela bien avant d'avoir le droit de rédiger formellement une théologie. De même, la théologie de la libération* en Amérique latine a vu le jour au sein de communautés d'opprimés qui adoraient, étudiaient la Bible et prêchaient. Dans ces deux cas, la prédication a précédé la théologie académique. L'interprétation féministe de la Bible est encore une autre forme de théologie contextuelle qui a influencé la prédication. Divers articles ont été publiés qui relient ces trois formes de théologie contextuelle à la prédication²⁶.

²⁶ Voir, par exemple, Henry H. Mitchell, *Black Preaching : The Recovery of a Powerful Art*, (Harper's ministers paperback library ; RD 297), Nashville TN, 1990 ; Justo-

Ce que ceci tend à prouver, c'est que ces styles de prédication trouvent leurs racines dans la vie et l'expérience de communautés de croyants données, et que, chacun à sa façon, est théologiquement fondé.

L'approche canonique offre aussi, bien que de façon très différente, un écho de cet intérêt pour le contexte²⁷. Cependant, ici, le contexte dans lequel se fait l'interprétation, c'est l'Eglise. La Bible est le livre de l'Eglise, et non des théologiens. Comme avec de nombreuses formes de critique littéraire, l'interprète examine le texte tel qu'il existe, dans son contexte canonique. Toutefois l'histoire demeure un élément vital. L'histoire de la formation du canon elle-même est d'ailleurs essentielle dans l'approche canonique car elle montre comment la communauté de foi a utilisé ces textes pour faire face aux divers défis de l'époque. Pourtant, l'histoire ne détermine pas le sens. En outre, les événements face au texte – l'histoire de l'interprétation – revêtent une importance bien plus grande pour cette méthode que pour les autres. Mais par-dessus tout, l'approche canonique considère l'étude de la Bible comme un acte théologique. Et c'est l'angle d'approche fondamental de cette méthode pour la prédication : celle-ci peut utiliser n'importe quelle méthode d'exégèse du moment qu'elle prend la théologie au sérieux.

Pour finir, l'exégèse n'est pas une branche de l'histoire, ni de la littérature – bien qu'elle ait énormément à apprendre de ces disciplines – mais de la théologie. De même, l'homilétique ne dérive ni de la rhétorique, ni des théories de la communication – bien qu'elle aussi ait beaucoup à apprendre de ces deux disciplines –, mais de la théologie. Il ne s'agit pas du tout de deux disciplines séparées, mais de deux facettes d'une même discipline, la théologie. L'exégèse et l'homilétique ont un terrible besoin de retrouver leur véritable identité de branches de la théologie.

L. et Catherine Gonzalez, *Liberation Preaching : The Pulpit and the Oppressed*, Nashville TN, 1980, revu et corrigé sous le titre *The Liberated Pulpit*, Nashville TN, 1994 ; et Christine M. Smith, *Weaving the Sermon : Preaching in a Feminist Perspective*, Louisville KY, 1989, et *Preaching as Weeping, Confession and Resistance : Radical Responses to Radical Evil*, Louisville KY, 1992. Pour une défense vive de la prédication contextuelle, voir Joseph M. Webb, « The Preacher and the Bible : In the Midst of a Revolution », *Quarterly Review* 16, 1996, pp. 265-82. D'autres théologies contextuelles vont prochainement se tailler une réputation dans le domaine de l'homilétique. Quelques étudiants coréens, par exemple, reconsidèrent actuellement l'homilétique à la lumière de la théologie Minjung*.

²⁷ Les grands noms sont Brevard S. Childs et James Sanders. Leurs bibliographies sont trop étendues pour être données ici, mais voir Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments : Theological Reflection on the Christian Bible*, Londres, 1992. Une introduction à cette forme de critique peut être trouvée dans James A. Sanders, *op. cit.* Un livre qui est particulièrement évocateur pour la prédication est celui de James A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text : Canon As Paradigm*, Philadelphie PA, 1987.

3. Conclusion

Dans cette perspective, quel est donc le genre littéraire de la Bible ? Elle est Ecriture-Sainte. La Bible n'est pas uniquement une collection de textes où les savants peuvent trouver du sens. Ces écrits sont l'Ecriture-Sainte de l'Eglise chrétienne à travers laquelle Dieu parle – c'est la conviction de l'Eglise. La fonction essentielle de ces textes est donc de servir de matériau pour l'enseignement, l'élaboration de la doctrine, et surtout la prédication. Passer à côté de cette réalité, c'est passer à côté de l'essentiel. Il se peut même que certains spécialistes en homilétique aient oublié cette fonction théologique de l'Ecriture. Les prédicateurs n'ont pas simplement à faire à une collection de lamentations, de paraboles, et d'autres genres. Ces différentes formes littéraires sont chargées d'une autre fonction : ensemble, elles constituent la Bible, source et norme de la doctrine chrétienne. Les utiliser pour définir la doctrine et comme support d'enseignement de l'Eglise n'est donc pas porter atteinte à leur genre littéraire. Après tout, la plupart des membres des Eglises ne suivent pas de cours d'exégèse, ni ne lisent des ouvrages de théologie, mais ils entendent des prédications. Si d'autres que les responsables formés à la théologie doivent accéder à la doctrine, il faudra bien l'enseigner et l'expliquer en chaire. Il ne suffit pas de provoquer chez l'auditeur une expérience de l'Evangile. Il nous faudra prendre à bras le corps aussi bien les idées que les métaphores, et nous livrer à une διδασχί (un enseignement) et à un κήρυγμα (une proclamation) communicable et digne de foi. A l'aube du prochain millénaire, les prédicateurs sont confrontés à une multitude de défis. Il nous faudra apprendre à prêcher dans un contexte multi-culturel et inter-religieux, à évangéliser de façon efficace et respectueuse dans une culture de plus en plus séculière, et, une fois de plus, à prêcher la doctrine chrétienne²⁸. Si nous n'agissons pas ainsi, l'Eglise ne sera progressivement plus qu'un rassemblement de gens de bonne volonté, sentimentaux dans leur piété et intellectuellement amorphes.

Certains biblistes, dans les départements de sciences religieuses des universités laïques, et même dans certaines facultés de théologie, ont peut-être aussi oublié ou n'ont jamais admis le point essentiel concernant la littérature qu'ils étudient. Ce ne serait que justice de leur part d'admettre que la Bible a, avant tout, le statut d'Ecriture. Ils doivent probablement leur travail à ce fait-là. Voilà en quoi l'homilétique peut apporter sa pierre à l'exégèse : rappeler aux exégètes ce que sont vraiment ces textes. L'étrange histoire de Jacob à Penouël (Gn 32,24-32) nous offre une ancienne méta-

²⁸ Certains spécialistes en homilétique ont déjà entrepris cette tâche. Voir, par exemple, William J. Carl III, *Preaching Christian Doctrine*, Philadelphia PA, 1984 ; et Ronald James Allen, *The Teaching Sermon*, Nashville TN, 1995. Allen travaille actuellement sur un projet ayant trait à la prédication de la doctrine. Thomas Long, dans un cours public à Toronto a lancé un appel pour que la prédication redevienne un moyen d'enseigner la doctrine.

phore de l'étude et de la prédication : la lutte. Tant que des prédicateurs lutteront, transpireront de tous leurs muscles et articulations pour arracher à Dieu une bénédiction à travers ces textes anciens, et tant qu'il y aura parmi les enseignants des facultés de théologie quelqu'un chargé d'enseigner aux étudiants comment lutter, les théologiens n'oublieront jamais complètement l'Eglise.

Le rôle de l'exégèse à son tour, c'est d'enseigner quelques nouvelles prises au lutteur. Mais lesquelles sont les plus utiles ? Au bout du compte, il importe peu de savoir quelles prises ont été pratiquées, pourvu que ce soit avec le Dieu d'Israël et de notre Seigneur Jésus-Christ que nous luttons. N'importe quelle méthode d'interprétation fera l'affaire pourvu que ce soit Dieu que nous écoutions dans ces textes. Si l'on garde ceci bien en vue, le style de lutte n'importera guère. Nous quitterons peut-être la confrontation boiteux, mais assurés d'une bénédiction. ■

CHRONIQUE DE LIVRES

erratum : La chronique du précédent numéro (68) ne mentionnait pas l'auteur de la recension de l'ouvrage de M. William Edgar, *La carte protestante*. Il s'agit de Jean Decorvet.

Klauspeter Blaser (avec la collaboration de Nicolas Monnier), *La théologie au XX^e siècle. Histoire-Défis-Enjeux*
L'Age d'Homme, Lausanne (Coll. Symbolon), 1995.

On ne redira pas ici les louanges (nombreuses) et les remarques critiques (moins nombreuses) parues dans la dizaine de recensions publiées depuis 3 ans. Sans aller jusqu'à dire que les 514 pages de Blaser se lisent comme un roman pendant les vacances, il faut noter que ce qui fait l'originalité de cette approche de la théologie de notre siècle en facilite grandement la lecture : si l'on excepte le chapitre I (l'héritage du XIX^e s.), très conceptuel, les grands mouvements et thèmes sont toujours présentés en lien avec le milieu, la culture, les circonstances historiques, sociales et ecclésiales qui ont présidé à leur apparition. On voit de quelle manière Barth forge son évolution théologique au feu de la désillusion de ses maîtres soumis à l'idéologie national-socialiste, comment les théologies africaines sont tributaires des visions africaines du monde quant à la vie, la survie, l'appartenance au groupe et à la famille, ou encore que les théologies de la libération* naissent après le Concile de Vatican II dans un climat de violations des droits de l'homme. Blaser montre constamment des théologiens aux prises avec les défis et les combats de leur temps et de leur lieu. Leurs idées et leurs thèmes théologiques sont évoqués à propos de ces combats, et non pas de manière académique et aseptisée. Tout l'ouvrage est abondamment documenté – on sent la carrière et la maturité de l'auteur – tant dans les notes que les bibliographies (judicieusement présentées par chapitre). On n'est pas assommé par une multiplication de références mécaniquement amassées.

Le lecteur est en présence d'une tentative de bilan d'un siècle de théologie. En l'occurrence, la carte n'est pas le terrain. Les théologiens les plus chevronnés, qui connaissent celui-ci par cœur, seraient capables de vérifier si la carte, en plus d'être exacte, est bien faite, agréable à lire, si elle oublie des éléments, ou donne des renseignements inexacts, etc. Ceux

qui connaissent moins le terrain réaliseront en lisant Blaser qu'ils n'ont pas entre les mains un pur plan à grande échelle : l'ouvrage est riche, il entre en matière de façon suffisamment détaillée pour offrir un bon avant-goût du terrain. Survol certes, mais d'assez près pour percevoir les enjeux. Bonne pédagogie qui permet à l'étudiant non seulement de se repérer (carte oblige), mais d'avoir envie d'aller lire et rencontrer « les grands » de la théologie de ce siècle (soit en suivant le plan chronologique des chapitres I à VII, soit en découvrant les grands enjeux contemporains, chapitres VIII à XII).

Le chapitre X, consacré à une discussion de la « vague », ou mieux de la « mouvance » évangélique* en tension avec les « œcuméniques », répond bien aux caractéristiques ci-dessus. Le chapitre commence par une évocation de Billy Graham à *Laustade 74* et se termine par l'interpellation de Barth adressée aux évangéliques Allemands rassemblés à Dortmund huit ans plus tôt. Blaser développe dans ce chapitre une description des mouvements qu'il appelle « transconfessionnels », tant il est vrai que les mouvances évangélique, fondamentaliste et charismatique*/pentecôtiste se sont manifestées dans et hors de toutes les Eglises, et sous diverses formes. En huit pages (394-402), Blaser offre un panorama historique précis et suffisamment riche pour poser le problème, saisissant aussi combien cette mouvance est multiforme. Donnant ensuite (p. 402) une définition classique des positions évangéliques, il se demande si cette image correspond encore à la réalité. On regrettera ici que les références décrivant la tendance « actuelle » datent un peu (la plupart d'avant 1980, pp. 402-405). Blaser repère « un large spectre d'options et de points de vue » parmi les évangéliques, y compris sur les points centraux comme l'inerrance et l'inspiration bibliques, le caractère central du salut en Jésus-Christ, l'homme pécheur, etc. Puis il présente les enjeux liés aux conceptions de la mission relayées par les grandes conférences mondiales organisées du côté évangélique par le « Comité de Lausanne » et du côté œcuménique par le C.O.E : la question herméneutique, le salut éternel et la libération terrestre, la proclamation du message chrétien et l'action socio-politique, le rapport Eglise-peuples « non atteints », le rapport à la modernité. Entre évangéliques et œcuméniques, le débat théologique doit continuer en priorité sur le monde, la Bible et l'Eglise.

Malgré (ou précisément à cause de) l'éclatement propre aux mouvements « transconfessionnels », il eût été intéressant de savoir quand ceux-ci sont unis sur les points qui viennent d'être relevés et quand ils présentent un front divisé dans le débat avec les « œcuméniques » (eux-mêmes souvent pluralistes). Il a été relevé dans d'autres recensions que l'ouvrage faisait une place modeste au catholicisme. En rapport avec ce chapitre X, on aurait aussi bien aimé savoir comment l'auteur perçoit les relations parfois très antinomiques, parfois convergentes sur le fond, entre les divers mouvements « transconfessionnels » et la théologie (et l'Eglise) catholique*.

La théologie au XX^e siècle : un livre à lire ! Une aventure à continuer ensemble dans le XXI^e siècle !

Christian A. Schwarz, *Le développement de l'Eglise ; une approche originale et réaliste*

Editions Empreinte Temps présent, Paris, 1998,
ISBN 2-906405-25-6, 128 pp., 128 FF.

L'auteur nous est présenté comme directeur de l'Institut de Recherches pour le Développement de l'Eglise. Sa localisation n'est pas précisée, mais le livre, présenté très pédagogiquement (il fait irrésistiblement penser, par ses schémas, ses illustrations, à un manuel scolaire), est la traduction d'une publication allemande datant de 1996. On a beaucoup parlé ces dernières années, à travers de nombreux écrits et colloques, de la croissance de l'Eglise. Ch. Schwarz entend contribuer au sujet à partir d'une étude statistique fondée sur une enquête de plusieurs années. Un questionnaire de 170 items a été rempli par 30 membres dans chacune des 1000 Eglises étudiées, elles-mêmes réparties dans 32 pays sur les 5 continents, de toutes tailles, de tous profils, de toutes dénominations – quoiqu'il soit toujours question de cultes et de pasteurs, jamais de messes ou de prêtres, ni de papes, ce qui laisse penser que l'auteur s'est limité à la sphère protestante. Au terme du dépouillement des 4,2 millions de réponses, évidemment relayé par l'informatique, l'auteur met en évidence ce qu'il appelle 8 « critères de qualité », tous nécessaires pour qu'une Eglise croisse :

– La **délégation** des responsabilités, le conducteur de la communauté étant avant tout formateur, et donc multiplicateur.

– Le service mis en œuvre à travers le discernement et l'utilisation des **dons** des membres, et non selon des objectifs ou tâches définies a priori.

– Une spiritualité **enthousiaste** (au sens commun et non théologique du terme), vécue personnellement comme édifiante et non comme une obligation ; une image positive de l'Eglise auprès de ses membres.

– Des structures **efficaces**, c'est-à-dire permettant la multiplication des responsabilités et des services, ainsi que leur constant renouvellement pour s'adapter aux besoins réels.

– Un culte **édifiant** et attirant.

– L'existence et le développement d'un réseau de groupes **de maison**.

– Une évangélisation **adaptée**, confiée à ceux qui en ont vraiment reçu le don (10 % des fidèles selon Ch. Schwarz), même si les autres peuvent jouer le rôle d'intermédiaires entre leur entourage non-croyant et l'Evangile.

– Des relations **amicales** entre les membres, leur aptitude à l'amour comme à l'humour. On apprend ici qu'une Eglise en bonne santé est une Eglise où l'on rit !

car c'est lui qui, telle la planche la plus courte d'un tonneau limitant sa contenance maximale, détermine le niveau de santé et de croissance de la communauté. Puis l'auteur indique comment bâtir une stratégie pour faire évoluer la situation.

Au passage, l'enquête amène l'auteur à tordre le cou à quelques idées reçues, ou à présenter des données qui feront grincer quelques dents ; entre autres : un théologien avisé ne fait pas forcément un bon pasteur, pas plus que la taille de l'Eglise n'est signe de sa vitalité – même si une Eglise qui obtient un indice suffisant sur les 8 critères voit le plus souvent croître l'assistance à son culte, la croissance quantitative n'est pas à elle seule le signe d'une « bonne » Eglise. Elle peut en effet résulter d'un « marketing religieux » visant à augmenter l'impact et l'audience par la manipulation psychologique, entre autres.

L'auteur conseille d'éviter de prendre des Eglises ayant connu une croissance rapide ou forte comme « modèles » (contre la plupart des livres traitant du sujet, sur la base de témoignages). L'analyse doit être reprise dans chaque cas pour en dégager les forces et les faiblesses propres. Ce qui réussit à l'un ne réussira pas forcément à l'autre ! Il n'y a pas de *modèles* universels de croissance, mais des *principes* universels diversement applicables.

Dans la partie théologique, Ch. Schwarz renvoie dos à dos deux conceptions antithétiques de la vie d'Eglise. L'une, technocratique et pragmatique, croit aux recettes, aux méthodes, aux objectifs de croissance ; l'autre, dénommée spiritualiste, refuse toute analyse des structures et se méfie des principes, des règles ou des stratégies parce qu'elle les estime étrangères à l'action de l'Esprit. L'une comme l'autre méconnaissent que l'Eglise est autant comparée, dans le Nouveau Testament, à une structure architecturale qu'à un corps vivant, et qu'il s'agit ni de forcer ou recréer artificiellement, ni d'ignorer, mais de *libérer* des automatismes de croissance de l'Eglise, comparables à ceux qu'observe la biologie. En un mot, de permettre à l'Eglise de grandir *d'elle-même*, par l'interaction constante du pôle institutionnel, statique (liturgies, ministères, dogmes...), et du pôle de la vie et de l'Esprit, dynamique. Développant cette comparaison avec le vivant, qui n'est pas sans bases bibliques (cf. toutes les paraboles du Royaume faisant référence au monde agricole !), l'auteur énonce 6 principes « biotiques » applicables à la vie ecclésiale : l'interaction ; la multiplication (l'organisme ne grandit pas à l'infini mais se reproduit) ; la transformation de l'énergie ; l'utilité multiple ; la symbiose ; l'efficacité (mesurer l'utilité de ce que l'on entreprend et évaluer les « fruits » que l'on porte n'a rien d'anti-biblique, contrairement à la conception « spiritualiste ». Nous aimons bien la réflexion de la p. 79 : « Je n'affirme pas que des foules se ruent dans nos églises dès que nous appliquerons tous les principes biotiques. L'Evangile est parfois rejeté à cause du message de la croix. (Mais) *certaines* barrières

sont dressées par des chrétiens qui emploient de mauvaises méthodes. Gardons-nous d'attribuer le 'manque de succès' uniquement au message de la croix ».

Au total, un travail original et stimulant, novateur par rapport au style habituel des livres traitant du même sujet, même s'il n'est pas sans faiblesses. On croit deviner, par quelques allusions, que le critère retenu pour évaluer l'état de santé des Eglises sondées et, de là, identifier les facteurs de croissance ou de régression, est l'évolution de l'assistance au culte, donnée toujours difficile à interpréter ! L'historien cherchera en vain une allusion aux temps de réveil, ou l'analyse d'exemples de croissance d'Eglise dans le passé. Le propos de l'auteur est de dégager des principes applicables partout, et il est clair qu'il n'a pas voulu écrire une thèse d'ecclésiologie ou de sociologie religieuse, mais fournir au peuple de Dieu et à tous ses bergers un outil de réflexion et d'action. Néanmoins on pourra déplorer que la présentation des résultats n'ait pas été détaillée par catégories d'Eglises : professantes ou multitudinistes, charismatiques ou non, reconnues par l'Etat ou non, récemment dressées ou anciennes, rurales ou citadines, disséminées ou rassemblées, etc., sans parler, on l'a vu, de leur identité confessionnelle. La reproduction du questionnaire, les indications concernant la façon dont il a été diffusé et les conditions dans lesquelles les membres d'Eglise y ont répondu (sous la direction du pasteur ? chez eux ? à la sortie du culte ?) auraient également été utiles à ce livre, non certes pour augmenter ses qualités de manuel pratique, mais pour inspirer une plus grande confiance dans le cheminement de réflexion et d'action qu'il propose aux communautés chrétiennes. ■

Christophe Desplanque

Shafique Keshavjee, *Le roi, le sage et le bouffon. Le grand tournoi des religions*

Seuil, Paris, 1998.

ISBN 2-02-031550-5, 272 pp., 95 FF.

Se pourrait-il qu'une œuvre d'art surgisse d'un travail profondément théologique ? C'est l'impression que donne le roman de Shafique Keshavjee.

« Pour aborder les œuvres d'art, écrit R.M. Rilke, rien n'est pire que la critique. L'amour seul peut les saisir, les garder, être juste envers elles. Aussi bien n'est-ce pas une critique que j'entreprends ici. Les notes qui vont suivre sont des résonances, des élans venus d'une lecture passionnée, des clartés surgies d'un texte fraternel – toutes choses qui n'appartiennent pas à l'appréciation, mais à la reconnaissance »¹. Cette attitude n'exclut

¹ Bernard Grasset, *La vie créatrice*, réflexions sur les *Lettres à un jeune poète* de Rainer-Maria Rilke, Ed. Grasset, 1948, p. 113.

pas le face à face, l'interpellation ni même la confrontation ; mais elle le fait sur la base d'une appartenance commune, et d'une reconnaissance mutuelle.

Nous pouvons aborder le livre de S. Keshavjee dans cet esprit, car il l'a lui-même adopté dans sa démarche à l'égard des témoins des différentes religions qu'il met en scène : chacun d'eux est une œuvre d'art et présente de façon créative le cœur de sa foi comme une œuvre d'art. Ce conte moderne fantastique présente cinq traditions religieuses au travers des premières J.O. mondiales des religions (Joutes Oratoires). Un roi, accompagné de son sage et de son bouffon, cherche à redonner vigueur à son peuple démotivé et défaillant en l'invitant à choisir une voie de salut parmi celles qu'offrent les grandes religions, y compris l'athéisme. Chaque voie est présentée par des « athlètes » de haut niveau.

« On est vite embarqué dans l'intrigue qui nous accroche. Bientôt on est surpris par la finesse des observations et on se sent ainsi introduit au cœur du vécu des religions, par la parole d'hommes éminemment vrais dans leurs témoignages.

« A travers des propos bien sentis, les divergences, les incompréhensions et les dissensions sont exprimées avec vigueur, avec véhémence même, sans pour autant que le dialogue soit rompu »². Et l'on passe sans cesse du niveau de la *proclamation* à celui du *dialogue* et de la confrontation, puis à celui de la *communication non verbale* (ou ce qui se passe en-dehors des J.O., en-dessous de la parole, à l'arrière-plan des relations). Ces trois niveaux interagissent continuellement, comme dans la réalité.

L'auteur exprime ailleurs quelques-uns des buts qu'il s'était assignés³ :

- comprendre l'autre de l'intérieur,
- montrer les perles de chacune des traditions religieuses,
- se concentrer sur l'intuition fondamentale de chacune ; aller vers

l'essentiel de leur expérience plutôt que vers les rites.

On pourrait sûrement ajouter

- « l'ardent désir de restituer la place de Dieu au cœur de l'humain ».

Cette entreprise est pour le moins périlleuse et parsemée de pièges ! L'auteur en est bien conscient ; il s'exprime sur certains d'entre eux :

L'idée de *tournoi* rejoint la dimension agressive et conflictuelle présente de tout temps dans les religions ; elle implique un choix final (pour désigner le vainqueur) qui correspond au phénomène de notre société où beaucoup de personnes choisissent leur religion comme elles font leurs courses au supermarché.

² Mathilde Robert-Grandpierre, *Feuillet bibliographique de la Librairie du Sycomore*, Neuchâtel, 1998.

³ Interview parue dans *L'ECHO*, mensuel catholique de Suisse romande, de mai 1998 et dans *CROIRE*, mensuel de l'Eglise Evangélique Réformée du canton de Vaud, de mai 1998.

Le premier piège, qui a été évité, aurait consisté à faire du dialogue interreligieux « une discussion courtoise de salon. Le respect est essentiel, mais il faut aussi parler des problèmes d'hier et d'aujourd'hui. N'oublions pas que l'histoire des religions est tachée de sang. Aujourd'hui encore il y a des injustices, de la violence, du prosélytisme. Occulter cela, c'est aussi favoriser les intégrismes de tous bords. D'autre part, pour vivre la convivialité, il faut se rapprocher mais aussi marquer les différences et les identités ».

Le piège aurait été de gommer les tensions et de donner dans le « relativisme si présent dans notre société qui confond respect et indifférenciation ; il est tout aussi dangereux que le fanatisme, car il crée des réflexes de peur et de repli ».

Non, l'auteur n'a rien gommé ! Si le respect mutuel est promu au grade de valeur essentielle, le risque de violence et de dérapage n'est pas pour autant nié dans ce récit.

Le deuxième piège est relevé par Daniel Neeser à propos d'une entreprise semblable⁴ : c'est l'illusion qu'on peut à tout moment rendre ce qu'on a pris pour choisir autre chose, comme dans les grandes surfaces commerciales (« Regardez avant de choisir, vous êtes le client, le roi ») ; qu'il est possible de vivre sans s'engager ; qu'on peut chercher, et croire sans risquer, voyager sans quitter, ni se quitter. Notre roman laisse bien entendre que les risques sont grands, les enjeux, existentiels (c'est d'ailleurs ce qui peut conduire à la violence), et qu'on ne peut pas se situer indéfiniment au-dessus de la mêlée ou en-dehors du choix. L'engagement, l'implication personnelle de chaque représentant des religions le montre bien.

Un autre piège, dans lequel l'auteur ne tombe pas non plus, concerne l'issue des J.O. : comment est-il possible d'éviter soit la récupération finale de tous au profit du christianisme, soit la dissolution dans le relativisme ? L'auteur a trouvé une issue que je laisse découvrir et goûter par chaque futur lecteur !

Par ailleurs, le travail ascétique d'élagage de la pensée nous évite l'indigestion qu'aurait produite l'illusoire prétention de vouloir tout dire sur toutes les religions. Ce travail est le fruit de 20 ans de lectures, de voyages et surtout de rencontres, et non d'une compilation rapide ; le fruit donc d'une intégration, d'un mûrissement qui rend possible d'élaguer la pensée pour aller droit au centre. Je me demande si l'absence de toute référence aux religions dites primitives est imputable à ce même élagage, à cette ascèse, ou bien si elle a d'autres raisons.

Evidemment, bien des questions restent en suspens ; celles qu'on essaie d'élucider au travers de savantes thèses bien argumentées logiquement et théologiquement :

⁴ Daniel Neeser, « Chercher sans risque ? » in *Vie et Liturgie*, N° 35/juin 1998, Genève, qui compare *Le voyage de Théo* de Catherine Clément, *Le monde de Sophie* de Jostein Gaarder et *L'alchimiste* de Paulo Coelho.

– La réalité qu'expérimentent les mystiques chrétiens et les mystiques non-chrétiens est-elle la même pour tous ?

– Que devient l'attachement à la personne de Jésus-Christ ?

– Quel est le modèle de relation entre le Christ, le christianisme et les autres religions qui sous-tend le roman ? Est-il exclusif, relativiste, hiérarchique ou inclusif sur le mode de l'accomplissement (le christianisme comme accomplissement des autres religions, dont les croyants pourraient être des chrétiens anonymes)⁵ ?

Le Conseil Œcuménique des Eglises, lors de la conférence de San Antonio en 1989, avait trouvé un consensus autour d'une formulation misologique créative et paradoxale⁶ :

1. *Nous ne pouvons pas faire autrement que de reconnaître et confesser que c'est en Jésus-Christ que se trouve le salut.*

2. *Nous ne pouvons pas non plus fixer de limite au pouvoir rédempteur, à la grâce de Dieu.*

3. *Nous reconnaissons qu'il y a tension entre ces affirmations et ne pouvons la résoudre.*

Peut-être S. Keshavjee se retrouve-t-il dans cette formulation ! ?

Toutefois, l'intérêt de son approche, c'est qu'elle est narrative, plutôt que dogmatique ou argumentative. Elle ne vise pas un savoir, ni la communication d'une idée, ni la transmission d'une conviction. La plupart des textes bibliques ressortissent d'ailleurs au même genre littéraire narratif. Les paraboles n'ont pas pour but premier la connaissance, ni l'adhésion de l'intellect, mais le décentrement et la transformation de l'être et des relations. Et c'est bien aussi ce que produit ce roman chez le lecteur que je suis. Il ne s'agit pas d'être d'accord ou non autour de thèses péremptoires, mais de reconnaître le chemin opéré en soi. Quant à moi, je découvre après la lecture une réaction inattendue et paradoxale ; je me sens honoré d'appartenir à une humanité si diverse et riche, dégagé de la peur de rencontrer l'autre, les autres religions, mieux enraciné dans ma foi en Jésus-Christ et dans mon appartenance à la tradition chrétienne. Je ne sais pas comment il est possible de concilier ces pôles, mais je vois que « ça » se fait en moi ; c'est comme un travail inconscient et c'est sûrement le bénéfice essentiel de ce conte.

Je découvre aussi une perspective nouvelle, originale et bienvenue, entre la *tolérance tous azimuts idéologique et amorphe*, d'une part, et la *peur de perdre sa spécificité chrétienne qui conduit aux crispations* d'autre part.

⁵ Cf. David J. Bosch : *Dynamique de la mission chrétienne*, Labor et Fides, 1995, pp. 640-646. Voir aussi ses excellentes propositions créatives concernant dialogue et mission pp. 646-651.

⁶ Cité dans *Perspectives Missionnaires* N° 33/1997, p. 27 par Jacques Matthey (Salvador de Bahia 1997 : dernière conférence missionnaire mondiale du millénaire).

Et surtout, cette perspective me donne envie de découvrir l'autre, les autres religions chez elles, du point de vue de leur propres adeptes ; non seulement ce qui est essentiel pour eux, mais ce qui peut le devenir pour moi, pour nous chrétiens, sans pour autant avoir besoin de renier ou relativiser notre foi. J'y trouve un espace :

– pour la vraie mise en question de l'autre *et* l'autocritique,

– pour la reconnaissance de l'autre *et* l'autoaffirmation.

– pour un grand respect de soi, des autres *et* l'engagement ; l'engagement personnel de chacun des intervenants du roman, l'engagement sous-jacent de l'auteur.

Je me demande où se trouve la veine spécifiquement chrétienne de ce livre. Peut-être le mystère d'une transformation qu'il peut opérer chez le lecteur ? Peut-être est-ce l'entreprise de ce roman elle-même, ouverte et exigeante, qui consiste à aller en quête de l'autre, en vue d'une rencontre vraie entre humains. Car toute rencontre vraie est porteuse de vérité. La question peut rester ouverte... ■

Jean-Claude Schwab

Derniers ouvrages reçus :

Christiane Méroz, *Trois femmes d'espérance – Myriam, Anne, Houlda*, éd. du Moulin, Poliez-le-Grand, 1998, 80 pp., 56 FF, 14,50 FS.

Daniel Lys, *Des contresens du bonheur ou l'implacable lucidité de Qobéleth*, éd. du Moulin, Poliez-le-Grand, 1998, 80 pp., 56 FF, 14,50 FS.

GLOSSAIRE

Alliance, allianciel : Pacte entre deux partenaires inégaux, induisant une relation de vassalité où le plus puissant accorde sa protection au plus faible à condition que celui-ci s'engage à respecter les clauses de leur accord. En faisant alliance, Dieu se choisit un peuple qui, en retour, s'engage à obéir à la loi, qui est la charte de l'alliance.

Anabaptistes : Terme ambigu dans le sens où il recouvre plusieurs mouvements de réforme dite radicale au XVI^e siècle, en Suisse (confession de Schleithem, 1527), en Allemagne du Sud (spiritualistes*), en Moravie (Hutter, † 1536) et aux Pays-Bas (Menno Simons, † 1536). Inspirés d'Erasme, de la mystique rhénane et des premiers écrits des Réformateurs, les « rebaptiseurs », appelés ainsi par leurs adversaires, exigent les preuves de la régénération avant d'administrer le baptême et refusent la symbiose entre l'Eglise et l'Etat.

Apologie : Plaidoyer en faveur d'idées, de croyances, d'une religion.

Archétype : Evénement, personne ou institution biblique qui sert de modèle ou d'exemple pour d'autres événements, personnes ou institutions.

Augsbourg (confession d') : La première grande confession de foi* des Eglises issues de la Réforme. Composée de 28 articles, elle a été rédigée en latin à la demande de l'empereur Charles Quint pour la Diète d'Augsbourg en 1530. On la nomme parfois *Confessio Augustana*, ou simplement l'*Augustana*, et elle fait partie des livres symboliques* de l'Eglise luthérienne.

Baalisme : Chez les peuples cananéens, culte rendu aux forces occultes, aux divinités propriétaires du sol. En tant que culte devant assurer la régulation des saisons et la fertilité du sol, le baalisme a exercé sur Israël une fascination considérable, violemment combattue par les prophètes.

Bibliste : Savant qui étudie la Bible.

Catholique, Catholicité : Du grec *κατ' όλον*, littéralement « selon le tout ». Au sens qualitatif, catholique signifie « selon le tout de la Révélation normative qui est, pour l'Eglise, la Sainte Ecriture » (Pierre Courthial). De ce sens qualitatif découle un sens quantitatif, spatial ou temporel, qui désigne l'universalité et la continuité, la perpétuité, la permanence de l'Eglise.

Charismatique : Du grec *χάρισμα*, « grâce accordée », « don », « charisme ». Désigne ce qui met l'accent sur les dons du Saint-Esprit, et plus particulièrement sur le caractère extraordinaire de ces dons. Différents mouvements charismatiques touchent aussi bien l'Eglise catholique* romaine

que les Eglises protestantes. Les Eglises orthodoxes d'Orient se considèrent elles-mêmes comme charismatiques.

Christologie : Doctrine ou partie de la dogmatique ayant pour objet le Christ ou Messie.

Contextuelles (théologies) : théologies qui font du contexte culturel, social, politique et religieux le principe méthodique de toute réflexion théologique et de toute lecture interprétative du message de l'Évangile.

Deutéronomiste : Selon l'hypothèse critique traditionnelle, écrivain du VI^e siècle avant J.-C. qui aurait rédigé les livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois dans l'optique du Deutéronome, et qui comprend le lien entre Dieu et son peuple comme une alliance* au nom de laquelle les prétentions des autres nations à se soumettre Israël sont contestées. Le deutéronomiste aurait influencé les prophètes de son temps, c'est pourquoi on parle parfois de courant deutéronomiste.

Diachronique (analyse) : Démarche exégétique approfondie qui se situe soit en amont du texte, au niveau de la communauté qui a transmis ou façonné le discours, soit en aval du texte, au niveau des destinataires passés, présents ou futurs. Elle considère donc le texte soit comme un aboutissement, le fruit d'un processus plus ou moins long d'élaboration (histoire des formes, des traditions, de la rédaction), soit comme le point de départ de toute une série d'interprétations (histoire des effets, de l'exégèse*).

Discours d'adieu : Dans l'Évangile de Jean, désigne les derniers discours de Jésus avant sa Passion (Jn 13,31-16,33).

Enthousiastes : Au XVI^e siècle, désignent diverses personnes aux tendances spiritualistes*.

Eschatologique : Du grec ἔσχατος, « dernier ». Relatif aux choses dernières, à la fin des temps, où la réalité atteindra son plein épanouissement lors du retour du Christ.

Esséniens : Secte juive signalée au tournant de l'ère chrétienne par les historiens Pline l'Ancien et Flavius Josèphe. La découverte en 1948 à Qumrân, près de la mer Morte d'un ancien monastère appartenant à la secte, mais surtout, dans des grottes avoisinantes, de jarres contenant, outre leurs propres écrits, les plus anciens manuscrits de l'Ancien Testament connus à ce jour, a fait progresser la connaissance du texte biblique, ainsi que celle de ce mouvement du judaïsme dans le contexte du christianisme naissant.

Évangélique : En français, désigne deux réalités exprimées par deux mots différents en allemand. Premièrement, se réfère aux Eglises issues de la Réforme (*evangelisch*) ; c'est en ce sens qu'on le trouve dans les expressions composées : « évangélique luthérien », « évangélique réformé » ou « réformé évangélique ». Deuxièmement, se réfère aux Eglises généralement issues des mouvements de Réveil des XIX^e et XX^e siècles (*evangelikal*) ; c'est en ce sens qu'on le trouve par exemple dans les expressions « évangélique libre », « apostolique-évangélique ».

Exégèse, exégète : L'exégèse consiste à dégager le sens d'un texte. L'exégète est celui qui explique le sens du texte.

Exilique, préexilique, postexilique : Désigne la période de 70 ans d'exil à Babylone de certains habitants du Royaume de Juda, qui va de la destruction du Temple de Jérusalem (587 av. J.-C.) à l'édit de Cyrus (538 av. J.-C.) permettant aux Juifs de retourner à Jérusalem. En second lieu, désigne la littérature biblique datant de cette époque, notamment le livre d'Ezéchiel.

Foi : Dans certains contextes, désigne la confession de foi, l'un des symboles*.

Historico-critique (méthode) : Expression de la façon dont la tradition humaniste et rationaliste lit la Bible, dans un souci de vérité historique et scientifique. La méthode est basée sur l'autonomie et la normativité de la raison humaine, sur le caractère accessible, par analogie, de la réalité, et sur le caractère exclusif du principe de causalité en histoire.

Homilétique (adj. et n. f.) : Discipline de la théologie qui a pour objet l'art, les principes, la technique et la pratique de la prédication. Elle veille à conjuguer des démarches qui relèvent de la rhétorique, des théories de l'argumentation et de la communication, de la dialectique, avec les exigences du message évangélique.

Illumination (par le Saint-Esprit) : Du grec φωτισμός. Synonyme du baptême pour Clément d'Alexandrie (*Pédagogue*, I, 6) et de la foi pour Calvin (*Institution*, III, xxiv, 16), l'illumination est, selon ce dernier, « une ferme et certaine connaissance de la bonne volonté (= la volonté bonne, bienveillante) de Dieu envers nous : laquelle (il s'agit de la connaissance), étant fondée sur la promesse gratuite donnée en Jésus-Christ, est révélée à notre entendement (= faculté de comprendre) et scellée en notre cœur par le Saint-Esprit » (*idem*, III, ii, 7). Il faut distinguer l'illumination par le Saint-Esprit à la fois de l'illuminisme, croyance qui privilégie l'illumination intérieure et directe du Saint-Esprit sur le témoignage indirect de la Parole dans les Ecritures, et de l'illumination bouddhique, croyance en un état d'éveil intérieur à la connaissance parfaite de la vérité.

Ipsissima verba : Expression latine. Les « paroles mêmes » prononcées par Jésus ou, par extension, par un prophète, ce qu'on peut concevoir de manière plus ou moins stricte (en incluant ou non, dans la notion, leur traduction possible, par exemple).

Jesus Seminar : Groupe d'érudits américains dont les travaux s'inspirent de recherches historiques sérieuses et d'une critique radicale du fondamentalisme.

Libération (théologie de la) : Lutte socio-culturelle et religieuse née en Amérique latine dans les années 1960, liée à une réévaluation d'éléments culturels traditionnels, notamment de la religion populaire, et à une attitude réformiste, voire révolutionnaire, sur le plan politique. Cette théologie s'exporte dans tout contexte où des opprimés luttent pour leur libération.

Elle s'attaque à la privatisation de la foi, le décalage entre le discours et l'action, et est attentive à la question de la justice et de la paix.

Massorétique (Texte) : Texte hébreu et araméen de la Bible hébraïque standardisé, vocalisé, ponctué et annoté par des savants juifs, les massorètes, entre la fin du VI^e siècle et le début du X^e siècle de notre ère, afin de fixer la prononciation traditionnelle et de rythmer la récitation du texte. On se rappellera que l'hébreu et l'araméen, comme l'arabe, ont des écritures qui ne notent pas les voyelles. Il existe pour l'hébreu et l'araméen trois systèmes de vocalisation connus. Les Bibles actuelles, dont la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* publiée entre 1968 et 1976, reproduisent le système de Tibériade, qui inscrit des points-voyelles généralement sous les consonnes du texte.

Ministre : Du latin *minister*, « serviteur ». Dans les Eglises réformées, homme appelé par Dieu et par l'Eglise, élu et ordonné par l'imposition des mains à l'office pastoral par d'autres pasteurs et avec l'approbation de l'Eglise. Le ministère réformé se conçoit comme un ministère de la Parole (prédication) et des Sacrements (Baptême et Cène).

Minjung (théologie) : Mouvement apparenté à la théologie de la libération*, qui a pris naissance dans les années 1970 dans les quartiers d'habitation pauvres des collines entourant Séoul.

Monachisme : La vie monastique.

Naziréens : Personnes consacrées à Dieu, de manière temporaire ou définitive, au moyen d'un vœu qui implique divers renoncements. Voir Nb 6.

Omride : Dynastie fondée par Omri, roi d'Israël (885-874 av. J.-C.), bâtisseur de Samarie. Caractérisée par un essor économique et politique, l'époque omride sera aussi celle de l'adoption du baalisme* et de la persécution de ceux restés fidèles à l'Alliance* divine. Par le mariage d'Athalie avec le roi de Juda Yoram, les Omrides se lieront avec la dynastie de David, mais la branche royale s'éteindra lors de l'assassinat de leur petit-fils Joas, en 796 av. J.-C.

Père (de l'Eglise), patristique : Théologiens et hommes d'Eglise de la fin du I^{er} siècle à la fin du V^e siècle. On distingue généralement les Pères apostoliques, successeurs immédiats des Apôtres (fin du I^{er} siècle et première partie du II^e siècle) et les Pères apologistes* (ou apologistes) dont les écrits datent de la seconde partie du II^e siècle et des siècles suivants. La patristique désigne à la fois l'époque, l'étude et les écrits des Pères.

Péricope : Du grec *περικοπή*, littéralement « action de couper » ; division des chapitres des Evangiles, puis, par extension, de toute la Bible, en unités de lecture.

Piétisme : Courant spirituel protestant né au XVII^e siècle en réaction à la sclérose du luthéranisme orthodoxe et insistant sur la piété, la régénération et la sanctification personnelles et communautaires.

Pneumatologie : Branche de la théologie qui traite de l'Esprit-Saint, la troisième personne de la Trinité.

Prosélyte : Du grec προσήλυτος, littéralement « celui qui s'est approché » ; à l'origine, étranger établi dans un pays, puis, au sens figuré, nouveau converti à une religion.

Pseudépigraphe : Texte attribué à un auteur qui fait autorité.

Ratio : Faculté de raisonner, intelligence (mot latin).

Spiritualistes : Diverses tendances qui, au XVI^e siècle, dévalorisaient la Parole extérieure : les « prophètes de Zwickau », Thomas Müntzer († 1525), Carlstadt, Denck, Hut. Ils prônaient la mortification de la volonté propre comme préparation à la grâce, ainsi que l'illumination* par la Parole intérieure. Au XVI^e siècle les luthériens ne faisaient pas la différence entre les spiritualistes et les anabaptistes*.

Symbole, livres symboliques : Courte confession de foi* trinitaire qui revêt souvent un aspect liturgique, et notamment baptismal. L'Église ancienne nous a transmis trois symboles, dits œcuméniques : le symbole des Apôtres ou Credo, le symbole de Nicée-Constantinople et le symbole d'Athanase. Plusieurs Églises ont, en plus de ces trois symboles, d'autres documents qui expriment leur foi. Ensemble, ils constituent les livres symboliques d'une Église donnée.

Synchronique (analyse) : Démarche exégétique préliminaire qui se situe au niveau du texte, c'est-à-dire du rédacteur. Elle considère le texte comme un ensemble de faits linguistiques formant un système à un moment déterminé de l'évolution d'un récit, à savoir sa forme reçue, canonique. Dans cette catégorie se trouvent les approches rhétoriques, sémiotiques et narratologiques.

Targum : De l'araméen תרגום, « interpréter », « traduire », *targumim* au pluriel. Paraphrase araméenne des livres bibliques, faite d'abord oralement à l'usage des juifs lorsque l'hébreu, après l'Exil*, fut supplanté par l'araméen. Le targum a été mis par écrit, selon la tradition, dès l'époque d'Esdras, mais le plus connu est le targum d'Onkelos, un prosélyte* qui a vécu entre le I^{er} et le V^e siècle de notre ère. Il existe aussi un targum en langue samaritaine, le Pentateuque Samaritain.

Tell : Colline artificielle constituée par les couches superposées de ruines d'une ville ancienne.

Vétérotestamentaire : Qui a rapport avec l'Ancien Testament.

Yahwisme : Courant de tradition au sein duquel Dieu est invoqué de préférence sous le nom de Yahweh. Du fait du caractère révélé de ce nom, on appelle yahwistes les opposants à tout syncrétisme religieux.