

# SÉRIE HOKHMA COMPLÈTE

Pour mieux connaître notre revue,

Achetez la série, plus de 5600 pages de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

Il vous est possible d'acquérir la **série complète** du n° 1 au n° 76 (n° 1, 2, 3, 5 et 17 en photocopies, puisque épuisés) au prix de 168,7 €, 334 FS, 1107 FF, 6790 FB

**soit une remise de 50 %.**

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

Laurent Gautheron : *responsable de ce numéro*

Adresse de la rédaction : D. Gonzalez, 3, rue Rigord, F-13007 Marseille

Service de presse : Ch. Desplanque, 1 bis rue du Marché aux Poissons, F-59400 Cambrai (Tél. 03 27 79 31 04)

Comité de rédaction : Marc Barthélémy, Bernard Bolay, Jean Decorvet, Pierre de Mareuil, Christophe Desplanque, Marc Gallopin, Laurent Gautheron, Peter Geißbühler, Claude-Henri Gobat, David Gonzalez, Christian Heyraud, Pierre-Alain Jacot, Gérard Pella, Fred Samtchar, Daniel Schibler.

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

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

## Composition et mise en page :

*Scriptura*

44, ch. de Géry, F-26200 Montélimar.  
Tél. 00 33 (0)4 75 01 90 37.

## Impression :

IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.  
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 4<sup>e</sup> trimestre 2001.

N° d'impression 01.0767. ISSN 0379 - 7465

Sur le site web [www.xl6.com](http://www.xl6.com), un index complet des articles parus depuis le début est consultable.

NOUVEAU

**QUE RESTERA-T-IL  
DE LA THÉOLOGIE  
DU XX<sup>e</sup> SIÈCLE ?  
QUE SE PROFILE-T-IL  
À L'HORIZON THÉOLOGIQUE ?**

**par Laurent  
Gautheron,**

*pasteur de  
l'Eglise évangélique  
baptiste à Moutier  
(Suisse)*

Ce sont les questions que nous avons posées à quelques théologiens pour ce numéro spécial de *Hokbma*.

Dans les pages qui suivent, Pierre Berthoud et Ronald Bergey pour l'Ancien Testament, Edouard Cothenet pour le Nouveau, Gérald Bray pour la Dogmatique, Louis Schweitzer pour l'Ethique et Jean-François Zorn pour la Théologie Pratique déclinent pour vous les évolutions majeures dans leurs disciplines respectives au XX<sup>e</sup> siècle, et tentent d'entrevoir un peu de l'avenir. Et, en conclusion, Kenneth Roxburgh dessine à grands traits la spiritualité qu'il appelle de ses vœux pour le XXI<sup>e</sup> siècle.

C'est donc à une sorte de bilan-express, partiel bien sûr, du siècle écoulé et à une très humble prospective du nouveau que nous vous invitons avec cette 77<sup>e</sup> édition de *Hokbma*.

Avec elle, nous fêtons une fois de plus le 25<sup>e</sup> anniversaire de la revue, avec l'espoir que l'intérêt que vous lui portez n'en sera que grand !

Bonne lecture,

Laurent Gautheron

**P.S. : La plupart des termes techniques utilisés en théologie  
sont définis dans le glossaire du numéro 75.**

er  
onald BERGEY et  
rre BERTHOUD,  
professeurs d'A.T.,  
Faculté Libre de  
théologie Réformée,  
Aix-en-Provence  
(France)

# L'ANCIEN TESTAMENT : ÉVOLUTIONS MAJEURES AU XX<sup>e</sup> SIÈCLE ET PERSPECTIVES D'AVENIR POUR LE XXI<sup>e</sup> SIÈCLE

## INTRODUCTION : MISE EN PERSPECTIVE

Il n'est guère possible, dans un espace aussi limité, de rendre compte exhaustivement des recherches menées depuis un siècle sur l'Ancien Testament. On pourrait énumérer les études (commentaires, monographies, articles, etc.) les plus significatives, ce qui est fait régulièrement et serait sans doute fastidieux. Aussi dans cet article allons-nous tenter de présenter quelques évolutions majeures qui ont marqué les études de l'Ancien Testament au XX<sup>e</sup> siècle, et les perspectives d'avenir qu'il est possible d'envisager. Nous évoquerons les trois grandes parties de l'Ancien Testament ; la loi, les prophètes et les écrits<sup>1</sup>. Les développements mis en lumière seront accompagnés, dans la mesure du possible, d'illustrations concrètes. Cela implique des choix dont la subjectivité n'est pas absente, mais nous espérons que la configuration qui sera proposée permettra au lecteur d'identifier quelques repères. Ils lui permettront de mieux se situer dans ce vaste champ que représente la recherche vétéro-testamentaire.

Une dernière remarque s'impose. Les années 70 ont vu un bouleversement majeur, qui se vérifie dans l'ensemble des études relatives à l'Ancien Testament. A côté d'une approche diachronique de la littérature, de l'histoire et de la religion d'Israël se développe une démarche synchronique qui conteste souvent avec vigueur les « acquis les plus assurés » de la recherche du XX<sup>e</sup> siècle. Cela a eu comme conséquence

---

<sup>1</sup> Ce premier article est consacré au Pentateuque et aux Prophètes. Une deuxième étude abordera les livres historiques, la Sagesse et le Psautier, sans oublier quelques réflexions sur la Théologie biblique de l'Ancien Testament.

d'ouvrir la recherche à d'autres méthodes qui s'intéressent plus à la forme finale du texte. Par ailleurs, plus aucune école ne dominant la scène, les chercheurs sont plus modestes, et respectent davantage ceux qui énoncent des perspectives et des hypothèses nouvelles et divergentes. Bref, les études vétéro-testamentaires sont comparables à un chantier où, en quelque sorte, tout reste à faire. C'est un moment unique et rare, propice à une imagination créative qui demeure fidèle au contenu de sens de la révélation des Ecritures.

Lorsque nous abordons l'étude de l'Ancien Testament, nous nous trouvons devant trois entités : les textes de l'Ancien Testament, le Proche-Orient ancien extra-biblique et enfin les études historico-critiques. Une brève évocation de ces trois ensembles nous permettra de mieux nous situer dans ce champ immense des études vétéro-testamentaires.

## 1. Les études historico-critiques

Jusqu'au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, la Bible était considérée comme un document capable de nous renseigner sur l'histoire et la culture d'Israël. La perspective biblique de l'histoire, de la littérature et de la religion d'Israël ne suscitait aucune controverse majeure. La tâche principale des docteurs de l'Eglise était d'expliquer et d'actualiser le sens théologique et spirituel des écrits bibliques. Mais avec l'avènement de la perspective critique, tributaire en grande partie de l'apport du siècle des lumières, l'accent se déplaça et la perspective biblique de l'histoire et de la religion d'Israël subit des modifications importantes. Au XIX<sup>e</sup> siècle, J. Wellhausen va offrir la plus complète et brillante synthèse de cette nouvelle approche<sup>2</sup>. Elle représente la position critique classique, qui va largement déterminer la recherche au XX<sup>e</sup> siècle.

On s'intéressa d'abord à l'Ancien Testament du point de vue historique et littéraire et on s'évertua à mettre en valeur la religion d'Israël, tout en cherchant à se démarquer des considérations théologiques et dogmatiques. L'histoire et la religion d'Israël, l'aspect littéraire des textes bibliques sont des sujets d'étude essentiels. Cependant, l'approche se développa dans un contexte marqué par le rationalisme ambiant. Faute de points de comparaison dans le Proche-Orient ancien, on se contenta bien souvent d'appliquer les théories littéraires à la mode. Les philosophies ambiantes laissèrent aussi des traces profondes, en particulier la conception évolutionniste qui marqua si fortement le XIX<sup>e</sup> siècle. Cette vision fut appliquée à la religion d'Israël, mais aussi à sa littérature. Une des conséquences de cette nouvelle approche fut le scepticisme envers les traditions bibliques, plus précisément envers la vérité historique de l'Ancien Testament et l'intégrité de ses formes littéraires. C'est ainsi

---

<sup>2</sup> J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin et Leipzig, 1878.

que le Pentateuque fut décomposé en quatre sources ou documents, J, E, D, P, de composition plus ou moins récente. Les critères pour ce découpage étaient littéraires, linguistiques et théologiques, donc essentiellement de nature interne. Les prophètes subirent un traitement semblable. Ils étaient composés de fragments dispersés sur plusieurs siècles. Quant aux Psaumes et à la Sagesse, ils étaient considérés comme appartenant à une période récente. On admettait volontiers que tout concept théologique avancé (universalisme, personnification) était le résultat d'un développement tardif de la religion d'Israël<sup>3</sup>.

Il est vrai que ce tableau va subir des modifications plus ou moins importantes, et ce, assez rapidement. Certains feront remonter la présence d'Israël en Canaan jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle – les patriarches ayant une existence historique (W.F. Albright, J. Bright, R. de Vaux). Mais un siècle après Wellhausen, T.L. Thompson continue de contester cet enracinement historique au début du II<sup>e</sup> millénaire avant Jésus-Christ<sup>4</sup>. Cependant, quels que soient les changements, la même structure fondamentale demeure. L'ombre de Wellhausen va couvrir les études vétéro-testamentaires pendant plus ou moins un siècle. En effet, la critique littéraire va évoluer : on parlera successivement de la critique des formes (H. Gunkel), de la tradition orale (Ecole scandinave), de l'histoire de la tradition (A. Alt, M. Noth, G. von Rad) ou de l'approche canonique (B. Childs). Ces approches se greffent néanmoins sur, ou supposent, la théorie des sources. Ces développements subséquents ne remettent donc pas en cause la théorie documentaire. Les répercussions se feront aussi ressentir dans les études relatives à la théologie biblique (cf. W. Eichrodt, G. von Rad, Ed. Jacob). L'état de la question est donc resté sensiblement le même jusque dans les années 70. On peut parler de continuité ou de développement au sein de la synthèse classique. On souligne encore les contradictions nombreuses de l'Ancien Testament. Il s'ensuit un scepticisme persistant envers les traditions bibliques, en particulier en ce qui concerne l'histoire primitive (la période patriarcale, l'exode et la conquête). Comme le remarque fort justement K.A. Kitchen, on constate une tension irréductible entre la perspective biblique du développement de l'histoire, de la religion et de la littérature et celle proposée par les reconstructions de la critique. Or, cette tension est un phénomène unique dans le contexte du Proche-Orient ancien. Et l'auteur d'ajouter : « Sur le plan du développement littéraire, historique et religieux d'une nation, on n'a jamais vu ailleurs, dans tout le Proche-Orient ancien, ni dans toute son histoire, des refontes aussi complètes et gratuites ; refontes par ailleurs en contradiction avec les documents à disposition »<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> K.A. Kitchen, *Ancient Orient and the Old Testament*, Downers Grove (Ill.), 1966, ch. 1, pp. 18s.

<sup>4</sup> T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narrative*, Berlin, 1974.

<sup>5</sup> K. A. Kitchen, *op. cit.*, p. 20.

Cependant, depuis les années 70, un vent nouveau souffle sur les études critiques de l'Ancien Testament. On assiste à une véritable remise en cause de la synthèse de Wellhausen (de la théorie documentaire, des sources), à tel point que l'on peut dire aujourd'hui qu'elle n'est plus guère d'actualité. On insiste maintenant beaucoup plus sur le développement de la tradition orale avec une mise en forme – en tout cas pour le Pentateuque – vers l'époque de l'exil. On parle volontiers de la renaissance de l'« hypothèse des fragments » (Geddes, 1792) et de l'« hypothèse des compléments » (Kelle, 1812). L'« hypothèse des fragments » suggère que la Torah ne fut pas composée à partir des sources J, E, D, P, mais de fragments indépendants tandis que l'« hypothèse des compléments » suggère l'existence d'une trame fondamentale (*Grundschriift*) sur laquelle se greffent progressivement des compléments. Ces développements relèvent davantage d'une analyse synthétique. Ce changement, qui s'apparente à une rupture, est sans doute lié à l'impasse devant laquelle se trouve l'approche diachronique, attentive à la genèse et à l'histoire des textes. Devant les résultats contradictoires que fournit cette méthode, incapable de distinguer ce qui dans les textes relève des auteurs bibliques et ce qui appartient à la tradition subséquente, de nombreux auteurs ont adopté une démarche synchronique. Celle-ci s'intéresse à la forme finale des textes et met l'accent sur leur cohérence littéraire. C'est elle qui donne tout leur relief aux messages que les textes véhiculent. Roland Meynet, parmi d'autres, illustre bien cette évolution en mettant l'accent sur la rhétorique. L'interprétation et la compréhension d'un texte biblique appellent l'analyse rhétorique, « méthode qui permet de reconnaître ce qui a été composé pour être lu ensemble »<sup>6</sup>.

Ces apports nouveaux ont sans aucun doute contribué au recentrage des études vétéro-testamentaires et il faut s'en réjouir ! Mais une trop grande insistance sur une longue tradition orale, avec une mise par écrit lors des moments de crise, tels l'exil, jette inévitablement le discrédit sur la fiabilité historique des textes bibliques. Plus encore, comme le démontre Alan Millard, elle n'est pas conforme à la documentation disponible. Certes, l'apprentissage se faisait normalement par l'instruction orale, mais « l'écriture fut présente et utilisée tout au long de l'histoire d'Israël et pouvait fournir des sources sûres ». L'auteur va jusqu'à dire qu'il n'y a « aucun fondement à l'hypothèse... selon

---

<sup>6</sup> R. Meynet, *Lire la Bible*, Paris 1996, page 80. Meynet, après avoir évoqué l'exégèse critique, présente les perspectives nouvelles qui mettent l'accent sur la rhétorique biblique et la révélation du sens. Cette méthode précise-t-il n'est pas récente, mais s'enracine à la fois dans « le pragmatisme anglais » des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, et dans la tradition juive. Cf. R. Meynet, *L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible, textes fondateurs et exposé systématique*, Paris, 1990.

laquelle la littérature n'était mise par écrit que lors des temps de crise, telle celle provoquée par l'attaque des Babyloniens contre Juda »<sup>7</sup>.

## 2. Le Proche-Orient extra-biblique

Ces dernières remarques nous conduisent tout naturellement à aborder le deuxième ensemble. Jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, notre principale source d'information sur le Proche-Orient ancien était la Bible. Certes, des historiens de l'Antiquité tels Hérodote, Manéthon et Bérosee nous ont fourni des renseignements précieux, mais dans l'ensemble cet univers demeurait largement inconnu. Mais au XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, tout ce monde enseveli commença à livrer ses trésors. L'Égypte d'une part, Sumer, Babylone, l'Assyrie ensuite, l'Anatolie (Hittites et Hurrites) et la Syrie enfin avec les villes de Mari, d'Ougarit (Ras Shamra) et d'Ebla, etc. Les découvertes successives d'archives en écriture cunéiforme ont permis d'accroître régulièrement notre information sur le Proche-Orient ancien : la Bibliothèque d'Assurbanipal (1850), les tablettes d'El Amarna (1887), les collections de tablettes en provenance de Nippur (1880-90) en sumérien, les tablettes de Nuzi (1920), les découvertes d'Ougarit (1929 et 1948), les archives de Mari (1936) et d'Ebla (1974). Une foule de renseignements historiques, littéraires, socio-politiques, artistiques, religieux, et relatifs à la vie quotidienne ont été mis à jour. L'invention de l'écriture a été repoussée jusqu'à 3500 avant J.-C. ; les premières traces de civilisation jusqu'à - 10 000 et au-delà. Dans un premier temps, l'archéologie s'est développée en fonction de l'Ancien Testament, mais ensuite elle est devenue une science indépendante. Toute cette information a eu peu d'impact sur les études vétéro-testamentaires. Ce n'est aux alentours de 1930 qu'un Américain, W.F. Albright, faisant œuvre de pionnier, s'est lancé dans l'étude comparative des textes. Cette école archéologique et comparative a grandement contribué à corriger les excès de l'école critique et à ouvrir de nouvelles perspectives dans l'étude de l'Ancien Testament. Un nouveau respect pour la valeur historique des anciennes traditions bibliques a vu le jour. Un exemple : le chapitre 14 de la Genèse. En 1918, W.F. Albright pensait qu'il s'agissait d'un pamphlet historique composé en 500 avant J.-C. En 1961, le même auteur, après une étude minutieuse et comparative, reconnaissait l'antiquité et l'intégrité du texte<sup>8</sup>. Il est donc indispensable,

<sup>7</sup> A.R. Millard, « Writing and Transmitting Texts » in *Dictionary of Biblical Interpretation*, éd. R.J. Coggins et J.L. Houldon, Londres/Philadelphie, 1990, p. 739.

<sup>8</sup> Albright enseigna à l'American School of Oriental Research, Jérusalem et à l'université de J. Hopkins, Baltimore (U.S.A.). Il est à l'origine de « l'École de Baltimore ». Pour Gn 14 cf. l'article de W.F. Albright dans le *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n° 163/1961, pp. 49-52.

pour une meilleure compréhension de l'Ancien Testament, de s'ouvrir à toutes ces richesses et d'exploiter l'information à notre disposition.

### 3. Les textes de l'Ancien Testament

Les découvertes archéologiques ont grandement enrichi notre connaissance des peuples et civilisations qui entouraient Israël et Juda, mais, ne l'oublions pas trop vite, le recueil de documents que constitue l'Ancien Testament, demeure essentiel pour l'étude et la compréhension du Proche-Orient ancien. Avec Winton Thomas nous pouvons dire que « l'Ancien Testament demeure le guide indispensable de la Palestine ancienne car il fournit un cadre culturel, historique et religieux »<sup>9</sup>.

A cela s'ajoute l'apport considérable de la critique textuelle à une plus juste compréhension de la Bible, de sa composition et de sa transmission. Les manuscrits de la mer Morte, découverts à partir de 1947, ont joué un rôle capital dans les recherches bibliques aussi bien en ce qui concerne l'Ancien Testament (la formation du canon, le développement de l'hébreu et de l'araméen, de l'écriture et de l'orthographe, des pratiques d'écriture et de la critique historique) que le Nouveau Testament (en particulier, l'éclairage de certains aspects du monde juif à l'époque de Jésus, qui permet une meilleure compréhension des évangiles). Ces manuscrits sont antérieurs au texte massorétique de mille ans. Ils représentent différents types de textes (le texte massorétique à 60 %, le Pentateuque samaritain, La Septante...). La tradition textuelle n'était donc pas encore fixée juste avant, et au début de, l'ère chrétienne. Cependant, malgré la relative liberté dont jouissaient les copistes, il existe un accord fondamental entre les manuscrits de la mer Morte et le texte massorétique. C'est dire la fidélité dans la transmission des écrits bibliques<sup>10</sup>. Par ailleurs, la nouvelle traduction des livres de La Septante sous la direction de Marguerite Harl permet d'avoir accès à l'exégèse et à la lecture ancienne des juifs et des chrétiens<sup>11</sup>. On reconnaît de plus en plus, surtout dans les milieux protestants, que La Septante est un témoin important, qui contribue à une meilleure compréhension du texte biblique.

En conclusion, il est possible de dire que les études relatives à l'Ancien Testament se sont développées autour de ces trois pôles avec des accents divers selon les auteurs. Cependant, il faut le reconnaître,

---

<sup>9</sup> Winton Thomas, éd. *Archeology and Old Testament Study*, Oxford, 1967, page XXXII. *Les Antiquités judaïques* de Flavius Josèphe nous fournissent aussi de précieux renseignements à ce sujet.

<sup>10</sup> E.R. Brotzman, *Old Testament Textual Criticism*, Grand Rapids (Mi), 1996 ; E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis (Mn), 1992.

<sup>11</sup> 10 volumes de traduction de *La Bible d'Alexandrie* sont parus depuis 1986, aux éditions du Cerf.

une approche critique, davantage tributaire d'hypothèses et de spéculations, produits d'une raison autonome, a dominé le paysage. La critique<sup>12</sup> a sa place, mais il est essentiel qu'elle respecte la cohérence et l'intégrité du texte tel qu'il s'offre à nous, et qu'elle tienne compte des données que l'archéologie a mises à notre disposition. Il importe donc de replacer la Bible dans son texte proche-oriental et de laisser parler les faits, objets et documents. Un éclairage réciproque peut ainsi s'opérer entre la Bible, l'archéologie et les résultats de la recherche. Il contribue à une meilleure compréhension du contenu des textes bibliques et permet enfin une évaluation, à partir de critères relativement objectifs, des hypothèses hasardeuses et des résultats mal fondés d'une certaine approche critique.

## EN QUÊTE DE L'HISTOIRE DU PENTATEUQUE

### 1. Remarques introductives

Depuis la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, les hypothèses critiques, aboutissant à la thèse documentaire de J. Wellhausen<sup>13</sup>, ont progressivement contribué à l'abandon de la tradition judéo-chrétienne de l'authenticité mosaïque du Pentateuque. Depuis 1970 de nouvelles hypothèses viennent fragiliser, à leur tour, l'hypothèse documentaire classique.

La question de l'histoire de la formation du Pentateuque semblait trouver sa réponse dans sa formulation wellhausienne. Son modèle explicatif, affiné au cours d'un siècle surtout par G. von Rad<sup>14</sup> et M. Noth<sup>15</sup>, n'a jamais été sérieusement remis en question jusqu'aux décennies récentes. Aujourd'hui cette hypothèse, dans son élaboration classique de quatre documents J, E, D, et P est réfutée. La reconstitution de l'histoire de la composition du Pentateuque selon ce schéma n'est plus admise<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Par ce terme, nous entendons l'appréciation de l'authenticité d'une chose, de la valeur du texte, ou l'art d'analyser et de juger une œuvre littéraire et artistique.

<sup>13</sup> J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und des historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, 3<sup>e</sup> éd., 1899 et *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 6<sup>e</sup> éd., 1927.

<sup>14</sup> G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, BWANT, IV, 26, Stuttgart, 1938 et réédité en 1961 ; cf. le résumé dans G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor & Fides 1962, pp. 24ss.

<sup>15</sup> M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuque*, Stuttgart, 1948 et réédité en 1960.

<sup>16</sup> La littérature sur ces questions est vaste. Les recherches récentes sont présentées ou résumées en français dans A. de Pury (éd.), *Le Pentateuque en question*, Genève 1989 ; P. Haudebert (éd.), *Le Pentateuque, débats et*

Jusqu'aux années 70, les adhérents de cette théorie ont cru pouvoir distinguer quatre sources indépendantes : le yahviste davidico-salomonien (J), royaliste du royaume du Sud ; l'élohiste du VIII<sup>e</sup> siècle (E), issu du royaume du Nord, anti-royaliste et plus proche des premiers prophètes, Osée et Amos et des récits relatifs à Elie (1 Rois 17-21) ; le Deutéronome (D), né à l'époque de la réforme de Josias qui centralisa le culte en 622 ; le Sacerdotal (P pour *Priesterschrift*) d'origine exilique ou post-exilique, pour lequel les lois et les institutions cultuelles pré-supposent la centralisation deutéronomique.

La formation du Pentateuque, selon ce schéma, s'est faite par étapes et s'est étalée sur cinq ou six siècles. Les traditions orales anciennes, pré-exiliques, ont été mises par écrit par le yahviste aux X<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles avant notre ère et par l'élohiste aux IX<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles. Puis, malgré leurs divergences, J et E ont été fusionnés au VIII<sup>e</sup> siècle pour former un document JE (le jéhoviste). D a été mis en forme à la fin du VII<sup>e</sup> siècle. Au texte narratif sacerdotal (Pg, *Priesterschrift Geschichte*) exilique ont été ajoutés des suppléments législatifs sacerdotaux (Ps) après l'exil. P a été fusionné avec JE pour former le Tétrateuque, *Genèse à Nombres* (JEP). La dernière grande étape a été franchie dans cette histoire quand le Deutéronome a été rattaché à cet ensemble pour former le Pentateuque (JEDP). Tous ces documents ont subi des retouches rédactionnelles aux époques exilique et post-exilique. La mise en forme définitive du Pentateuque a été effectuée en relation avec la réforme d'Esdras.

Depuis plus d'un siècle la préoccupation historico-critique s'est concentrée sur la quête de la genèse des textes du Pentateuque. A partir des années 70, la balance a commencé à pencher vers l'étude des textes dans leurs configurations finales ou actuelles, que ce soit en blocs littéraires reçus tels quels, en livres entiers, ou en ensemble de livres, le Pentateuque canonique.

Cette inversion méthodologique relève d'une question fondamentale. Pour se rendre compte des composantes et du processus de la formation du Pentateuque, par quel bout faut-il empoigner le texte ? Par ses sources, c'est-à-dire par le début de la rédaction comme processus ? Ou par ses débouchés, à savoir la forme définitive du texte ? Pour l'approche diachronique, les réponses se trouvent dans les divergences de style et de théologie ainsi que dans les fractures et les tensions littéraires. Ce sont les clefs de lecture qui permettent non seulement la

---

*recherches*, Lectio Divina 151, Paris, 1992 ; A. de Pury, Th. Römer, J.-D. Macchi (éd.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Genève, 1996 ; N. Lohfink, *Les traditions du Pentateuque autour de l'exil*, Cahier Evangile 97, Paris, 1996 ; O. Artus, *Le Pentateuque*, Cahier Evangile 106, Paris, 1998 ; J.-L. Ska, *Introduction à la lecture du Pentateuque*, Bruxelles, 2000.

délimitation en documents et en couches rédactionnelles mais aussi la mise en relation de ces textes avec l'histoire du peuple d'Israël. En revanche, un nombre croissant de critiques aujourd'hui stipulent que le texte doit être d'abord étudié dans sa forme finale afin de déceler sa structure et sa cohérence ; après quoi la question de ses origines et son développement peut être sondée. Selon cette démarche, la synchronie doit donc précéder la diachronie.

L'objet de l'inventaire ci-dessous est modeste. Il s'agit de repérer certains jalons posés dans les recherches récentes. De façon générale ces recherches, à partir des méthodes différentes, tendent toutes à mettre en lumière une nouvelle histoire du processus de composition et de rédaction du Pentateuque. Même si les sigles J, E, D et P demeurent dans les recherches actuelles, ils sont souvent loin de signifier les sources d'antan. Ces sources, surtout J et E, perdent leurs contours chez les uns ou leur existence chez les autres, au bénéfice grandissant des unités littéraires et des séries de couches rédactionnelles dites deutéronomistes et sacerdotales.

## 2. La lecture diachronique et ses mutations

### 2.1. L'élohiste relégué aux oubliettes

L'élohiste (E), difficile à délimiter, a toujours été le parent pauvre des sources. Les textes que les critiques n'avaient pu ranger ni chez le yahviste (J) ni avec les textes sacerdotaux (P) ont souvent été classés dans le dossier de l'élohiste. Les textes principaux ainsi étiquetés présentent l'alliance avec Abram (Gn 15), Abraham à Guézar où il est qualifié de prophète (Gn 20), la naissance et le sacrifice d'Isaac (Gn 21-22), l'échelle de Jacob (Gn 28,10-22), la vocation de Moïse (Ex 3-4), certaines sections de la péricope du Sinäi (Ex 19-24) et l'histoire de Balaam (Nb 22-24). Même Wellhausen préférait parler du jéhoviste, source résultant de la fusion de J et E, car la reconstitution de E, à partir des textes ayant peu en commun, n'était guère possible. On pensait que son état fragmenté était dû au fait que, lors de la compilation de JE, le jéhoviste avait employé principalement J, puis E pour le compléter. Étant donné sa mutilation, E ne constituait plus une trame narrative continue ou cohérente.

Vu la nature disparate de ces textes et le fait que certains d'entre eux utilisent le nom divin Yahvé et non pas Elohim, peu d'exégètes aujourd'hui parlent d'une source élohiste. Comme beaucoup d'autres critiques, C. Westermann l'a totalement abandonnée<sup>17</sup>. Il s'agirait plutôt

<sup>17</sup> C. Westermann, *Genesis 12-36*, BK I/2, Neukirchen, 1981, pp. 390s, 413s, 424s, 696.

d'une variante de J ou des retouches rédactionnelles du courant deutéronomiste. Par conséquent la datation de ces textes, autrefois considérés pré-exiliques, est située à l'époque de l'exil, ou après.

## 2.2. Le yahviste chassé du palais royal

Après l'élohiste le document J, jadis l'ancienne source principale, perd sa place prééminente dans l'exégèse d'un bon nombre de critiques. S'il ne perd pas son existence, pour la plupart, il perd sa consistance. Noth et Von Rad, chacun à sa manière, avaient attribué au yahviste le rôle primordial relatif à la composition du Pentateuque. Cette opinion a dominé la critique littéraire pendant environ un demi-siècle.

Quelques critiques peu nombreux mais de renom, tel W.H. Schmidt<sup>18</sup>, défendent toujours l'existence d'un yahviste classique, datant du début de la monarchie. En revanche, R. Rendtorff, successeur de Von Rad à l'université de Heidelberg, et E. Blum, disciple de Rendtorff, vont jusqu'à dire que J (et les autres sources !) n'a jamais existé<sup>19</sup>.

Pour la majorité des exégètes, il reste un yahviste, mais plus obscur et pas le grand historien et théologien de la thèse classique. J. Vermeylen<sup>20</sup> maintient l'existence d'un yahviste primitif salomonien, mais l'ampleur de son travail rédactionnel est revue à la baisse. Sa composition a été complétée à différentes époques. Ces ajouts rédactionnels tardifs étouffant J occupent une place importante dans l'exégèse critique aujourd'hui.

J. Van Seters<sup>21</sup> estime que la rédaction principale du yahviste a eu lieu à l'époque exilique ou post-exilique. Il ne s'agit pourtant pas d'une source indépendante mais d'une série de relectures à partir des traditions anciennes. Par exemple, les trois récits montrant les patriarches présenter leur épouse comme leur sœur (Gn 12 ; 20 ; 26) sont les réinterprétations successives d'un récit et non pas des sources parallèles. Le récit du yahviste, qui commence par l'histoire de l'humanité (Gn 2,4b), préface l'œuvre du deutéronomiste débutant par l'histoire d'Abraham (Gn 12). Il s'oppose au nationalisme et au légalisme de cette dernière, en mettant en valeur une théologie plus humaniste et universelle. J critique le pessimisme du Deutéronome afin de redonner espérance aux exilés. Ces mêmes idées sont prolongées, entre autres,

<sup>18</sup> W.H. Schmidt, *Einführung in das Alte Testament*, Berlin-New York, 1979, 1995.

<sup>19</sup> Nous reviendrons aux recherches de Rendtorff et de Blum plus loin.

<sup>20</sup> J. Vermeylen, « Les premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque », *La Pentateuque en Question*, pp. 149-197.

<sup>21</sup> J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven-London, 1975 ; *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, CBET 10, Kampen-Louisville, 1994.

par H.H. Schmid<sup>22</sup>, M. Rose<sup>23</sup> et Ch. Levin<sup>24</sup>. Le Dieu du yahviste est avec son peuple et il le bénit même en exil, comme il a béni, et a été avec, les pères et le peuple en Egypte et au désert ; et pas seulement, comme le voudrait le deutéronomiste, dans le temple à Jérusalem.

Il s'ensuit que J, selon ces théories, doit être daté plus tard que le Deutéronome et l'histoire deutéronomiste, Josué à 2 Rois. Le J ancien, si du moins il a existé, devient de plus en plus réduit au bénéfice d'un nombre croissant de textes maintenant apparentés au courant deutéronomiste. Le yahviste nuance théologiquement la tradition deutéronomique ou deutéronomiste. Il présuppose cette dernière et donc la suit dans la formation du Pentateuque. S'ils sont divisés sur la question de son indépendance, les critiques sont, pour la plupart, d'avis que J, ou une partie importante de celui-ci, ne provient pas des débuts de la monarchie mais de la période de l'exil babylonien ou après<sup>25</sup>. Si les anciens fondements posés par le yahviste sont ébranlés, tout l'édifice de l'hypothèse documentaire s'écroule.

### 2.3. L'effondrement de l'Israël pré-monarchique ?

Avancer de quatre ou cinq siècles la datation de J a des conséquences pour les hypothèses majeures relatives à l'émergence de l'Israël pré-monarchique. Il allait de soi que le document élaboré par le yahviste, jadis considéré comme la plus complète et la plus ancienne des sources, était la clef de voûte pour la reconstitution de l'histoire israélite pré-monarchique. A ce sujet les thèses de Noth et de von Rad ont dominé les recherches pendant un demi-siècle. Bien qu'ils aient délimité différemment le Pentateuque, Noth et von Rad ont partagé des points de vue très voisins concernant l'histoire de la composition du texte et le rôle principal du yahviste. C'est le yahviste qui a mis par écrit pour la première fois les anciennes traditions orales d'Israël et composé la trame

---

<sup>22</sup> H.H. Schmid, « In Search of New Approaches in Pentateuchal Research », *JSOT* 3/1977, pp. 33-42 ; cf. aussi « Vers une théologie du Pentateuque », in *Le Pentateuque en question*, op. cit., pp. 361-386.

<sup>23</sup> M. Rose, *Deuteronomist und Yahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke*, ATANT 67, Zürich, 1981 ; « La croissance du corpus historiographique de la Bible – une proposition », *RTP* 118, 1996, pp. 217-326 ; cf. aussi « Empoigner le Pentateuque par sa fin ! L'investiture de Josué et la mort de Moïse », in *Le Pentateuque en question*, pp. 129-147.

<sup>24</sup> Ch. Levin, *Der Jahwist*, FRLANT 157, Göttingen, 1993.

<sup>25</sup> J.-L. Ska pense que J n'est pas ancien et qu'il convient de le voir comme une activité littéraire post-deutéronomique et post-sacerdotale. Il s'agit du fruit d'un travail rédactionnel à partir des cycles narratifs anciens. *Introduction*, p. 206.

narrative du Tétrateuque, Genèse à Nombres (Noth) ou de l'Hexateuque, Genèse à Josué (von Rad)<sup>26</sup>.

Après l'effondrement des reconstitutions critiques de l'émergence d'Israël, échafaudées principalement à partir de J, il devient plus difficile de faire remonter les traditions anciennes – la promesse faite aux pères, la descente et la sortie d'Égypte, Sinaï, la conduite dans le désert et l'entrée en Canaan – à une période pré-monarchique. Les traditions de la période de l'Israël pré-monarchique s'intègrent plutôt à des constructions littéraires appartenant à la monarchie tardive ou à l'exil mais pas à l'histoire ou à la préhistoire d'Israël<sup>27</sup>.

#### 2.4. L'écrit sacerdotal mis à jour

L'écrit sacerdotal (P) reçoit lui aussi des coups de canif. La thèse classique postule que le récit ou l'histoire sacerdotale (Pg) est une œuvre indépendante. Pour Noth ce récit, qui s'articule autour de deux grands axes, l'histoire universelle et l'histoire du peuple, formait le cadre du Pentateuque utilisé par les rédacteurs pour structurer les matériaux anciens (JE) qu'ils avaient insérés.

<sup>26</sup> Selon Noth ces traditions ont une longue histoire pré-littéraire. Elles ont été regroupées autour de cinq thèmes : deux majeurs, la sortie d'Égypte et l'entrée en Canaan, autour desquels s'articulaient ceux de la promesse faite aux pères, la conduite au désert et la révélation au Sinaï. Indépendants les uns des autres à l'origine, ces thèmes ont été reliés entre eux par des généalogies, des sommaires, des itinéraires et des histoires pour former une trame narrative continue qui, à son tour, a été étoffée de matériaux narratifs nouveaux. La monarchie a fourni un climat propice pour la mise par écrit de cette grande tradition. Noth a estimé que le thème de la conquête faisait partie primitivement des sources J, E, et P. Pourtant la tradition de la conquête propre à ces sources a été remplacée par celle de l'histoire deutéronomiste (Josué à 2 Rois) dont le Deutéronome (D) servait d'introduction. Cet ensemble a été ajouté au Tétrateuque (J, E, P) lors de la rédaction finale du Pentateuque. Mais le rajout du Deutéronome au Tétrateuque n'a eu lieu qu'après son rattachement à l'histoire deutéronomiste, Josué à 2 Rois.

Selon von Rad, l'histoire commune du peuple a été condensée dans des credos historiques (Dt 6,20-24 ; 26,5-9 ; Jos 24,2-13). Au centre du credo du Dt 26 sont mentionnés l'exode et le don de la terre. D'autres traditions ont été ajoutées : les origines de l'humanité, le don de la loi au Sinaï et la conquête. C'est à partir de ces credos et la tradition du Sinaï que le yahviste, en véritable historien et théologien, a composé la trame narrative de l'Hexateuque, Genèse à Josué, en y ajoutant les traditions des origines de l'humanité, du peuple et de la conquête. Ironie de l'histoire, la théologie de ces credos est aujourd'hui considérée comme une œuvre deutéronomiste.

<sup>27</sup> Cf., p. ex., J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven-Londres, 1975 ; T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, BZAW 133, Berlin-New York, 1974 ; J.Ph. Hyatt, « Were There an Ancient Historical Credo and an Independent Sinai Tradition ? », *Essays in Honor of H.G. May*, Nashville-New York, 1970, pp. 152-170.

Pour certains, depuis F.M. Cross, P n'est pas un document complet et indépendant mais plutôt une couche rédactionnelle révisant, encadrant, systématisant et complétant d'anciennes traditions ou sources antérieures (JE)<sup>28</sup>. Selon Van Seters, les textes sacerdotaux consistent en une couche rédactionnelle allant de Gn 1 à Jg 2,5<sup>29</sup>. M. Rose pense que P est un second prologue à l'œuvre deutéronomiste pour corriger la préface de J. L'écrit sacerdotal ne cherche donc pas seulement à corriger le yahviste mais également, de façon concurrentielle à celui-ci, à corriger la théologie deutéronomiste<sup>30</sup>.

S'appuyant sur les recherches de N. Lohfink<sup>31</sup>, Olivier Artus, à partir d'une lecture synchronique, met en lumière les axes principaux des textes sacerdotaux majeurs qui, d'après lui, forment une trame narrative cohérente : l'histoire des origines (Gn 1,1-2,4a), la faute et la punition de l'humanité et l'alliance conclue avec Noé (Gn 6,5-9,17), l'alliance abrahamique (Gn 17), la révélation du nom Yahvé à Moïse (Ex 6-7), la sortie d'Égypte (Ex 14), le don de nourriture (Ex 16), la désobéissance du peuple au désert (Nb 13-14 ; 20,1-13), l'arrivée au seuil de la terre promise et sans doute l'entrée en Canaan (début du livre de Josué). Les narrations consistent en deux cycles parallèles : d'un côté, le don de Dieu et la désobéissance de l'homme, de l'autre, le renouvellement du lien entre Dieu et les élus (dans Gn 1-9 et Gn 12ss). La cohérence des textes narratifs et leur articulation en parallèle militent, pense-t-il, en faveur de l'existence d'un écrit sacerdotal indépendant<sup>32</sup>.

Le Tétrateuque vu ainsi est essentiellement une composition sacerdotale. Elle est constituée, d'une part, des récits pré-exiliques non-sacerdotaux et, de l'autre, de l'histoire et des lois sacerdotales et des relectures sacerdotales tardives. Le Tétrateuque est aussi marqué par des relectures non-sacerdotales tardives, contestant la théologie sacerdotale. Dans une phase tardive de la composition du Pentateuque, l'histoire sacerdotale et les traditions anciennes ont été fusionnées. Puis une composition sacerdotale a mis en relation les récits (Pg) et les lois (Ps). Les collections de lois sacerdotales intégrées au Tétrateuque reflètent une influence prépondérante du milieu sacerdotal.

---

<sup>28</sup> F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge, 1973, pp. 293-325.

<sup>29</sup> J. Van Seters, *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origin of Biblical History*, New Haven-Londres, 1983, pp. 337-342.

<sup>30</sup> M. Rose, *Deuteronomist*, p. 328, n. 67 ; cf. aussi « La croissance du corpus historiographique », pp. 232s.

<sup>31</sup> Voir N. Lohfink, « L'écrit sacerdotal et l'histoire », in *Les traditions du Pentateuque autour de l'exil*, pp. 9-25.

<sup>32</sup> O. Artus, *Le Pentateuque*, pp. 19-20. J.-L. Ska défend aussi la thèse d'un écrit sacerdotal unifié, *Introduction*, pp. 208-229.

## 2.5. Le Deutéronome et les deutéronomistes

Depuis de Wette en 1805, le Deutéronome est le « point d'Archimède » de la critique littéraire du Pentateuque. Cette source a été définitivement liée à un événement historique, par la mise en rapport de l'ancien noyau législatif du Deutéronome (Dt 12-26 ou 12-18) et le « livre de la loi » déclenchant les réformes de Josias vers la fin du VII<sup>e</sup> siècle (2 R 22-23).

Selon Noth<sup>33</sup>, l'auteur deutéronomiste, issu d'un milieu laïc, non-sacerdotal, a ajouté des discours narratifs de Moïse au noyau ancien législatif. Il a également donné corps à l'histoire deutéronomique, Josué à 2 Rois. Noth n'a jamais pu démontrer l'homogénéité de son œuvre deutéronomiste (Dt à 2 Rois), le talon d'Achille de sa thèse. Les incohérences et les tensions ont été reléguées aux notes en bas de page et attribuées aux sources retravaillées ou aux additions post-deutéronomistes. Le manque d'unité au sein de cette œuvre a conduit à l'hypothèse de plusieurs deutéronomistes.

F.M. Cross a élaboré la thèse d'une œuvre deutéronomiste pré-exilique, royale et triomphante (Dtr I), rédigée pendant la monarchie. Une histoire se terminant avec Josias. Cette rédaction comporte deux thèmes contrastés : d'un côté le péché archétypique de Jéroboam perpétué par les rois d'Israël et sa conséquence, la chute du royaume du Nord et la dispersion en Assyrie ; de l'autre, l'espoir résidant dans le choix divin de David et de Jérusalem. Cette œuvre a été rééditée (Dtr II) en vue des exilés qui ne se souvenaient plus de Jéroboam et de Josias. Cette fois-ci il s'agit du péché archétypique de Manassé qui a conduit à l'exil babylonien (cf. Dt 12,29-31 ; 29,21-27). Elle a aussi été munie d'un message d'espoir, le retour de captivité (cf. Dt 4,27-31 ; 30,1-10)<sup>34</sup>. N. Lohfink estime que cette division bipartite, histoire pré-exilique (Dtr I) et réédition exilique (Dtr II), est inévitable<sup>35</sup>.

R. Smend maintient que la première œuvre historique deutéronomiste a vu le jour en exil et a été rééditée à plusieurs reprises. Il postule trois couches rédactionnelles dues à un deutéronomiste historique (Dtr H), à un deutéronomiste prophète (Dtr P) et à plusieurs deutéronomistes (Dtr N)<sup>36</sup>. H.D. Hoffmann démontre la structure et l'unité

<sup>33</sup> M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, 2<sup>e</sup> éd., Tübingen, 1957.

<sup>34</sup> F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pp. 274-289.

<sup>35</sup> N. Lohfink, « Deutéronome et Pentateuque, état de la recherche », in *Le Pentateuque*, débats et recherches, pp. 35-64.

<sup>36</sup> R. Smend, « Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte », dans *Festschrift G. von Rad*, H.W. Wolff éd., *Probleme biblischer Theologie*, München, 1971, pp. 494-509.

de l'œuvre, qu'il considère homogène et tardive. Les tensions dans l'œuvre sont typiques de l'historiographie post-exilique<sup>37</sup>.

## 2.6. *Le Deutéronome et le Tétrateuque (Gn à Nb)*

La loi du Deutéronome, sous la forme de discours de Moïse, se mêle avec les récapitulations historiques marquant le trajet de l'Horeb au Jourdain. L'histoire racontée par Moïse contient des éléments encore plus anciens, tels l'Exode et le sermon à Abraham, Isaac et Jacob au sujet du pays. On postulait que les deutéronomistes connaissaient les anciennes sources (JE) du Pentateuque à partir desquelles ils ont élaboré les discours historiques de Moïse.

Or cette histoire « ancienne » du Deutéronome, selon certains critiques, se compose de couches rétrospectives deutéronomistes. Pour Van Seters, H.H. Schmid et M. Rose, ces discours deutéronomistes de Moïse sont le début de l'histoire littéraire du Pentateuque. Plus tard la présentation deutéronomiste a été projetée sur l'arrière-plan de l'Exode, des patriarches et de la création, textes auparavant attribués à J et à E.

En revanche, selon E. Blum<sup>38</sup>, la Composition de D, héritière de l'œuvre deutéronomiste, précède la Composition de P et les deux prolongent des traditions anciennes. L'œuvre deutéronomiste n'est donc pas le début de l'histoire littéraire car ses sources se trouvent dans le Tétrateuque. Bien après, les rédactions D et P ont établi, pour la première fois, un lien entre l'histoire patriarcale et le reste du Pentateuque.

## 2.7. *Des théologies deutéronomiste et sacerdotale en dialogue*

La théologie sacerdotale est considérée comme l'enfant des prêtres, mis au monde pendant l'exil babylonien. Leur espoir résidait dans l'institution sacerdotale, voire la restauration du temple et de l'identité du peuple autour du culte, identité autrefois enracinée dans l'institution royale mais maintenant effondrée. La médiation de la relation de Dieu avec son peuple reste exclusivement le domaine de l'institution sacerdotale. Seuls les prêtres aaronides sont les médiateurs de la sanctification du peuple.

La théologie deutéronomique, issue des milieux laïcs, est fondée sur l'alliance et l'engagement de Dieu en faveur d'Israël et l'amour du peuple pour son Dieu. L'identité du peuple réside dans l'histoire d'une

<sup>37</sup> H.D. Hoffmann, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, AthAnt 66, Zürich, 1980.

<sup>38</sup> E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen, 1984 ; cf. le compte rendu de T. Römer, *ETR* 61/1986, pp. 580-582. E. Blum, « Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19-24 ; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition », dans *Le Pentateuque en question*, pp. 271-295.

rencontre l'unissant à Dieu. Il est un royaume de sacrificateurs ; la sainteté est donc conférée au peuple tout entier et non pas uniquement à un sacerdoce hiérarchisé selon une échelle de sainteté. La sainteté est le résultat du choix divin d'Israël parmi toutes les nations et le fruit de son élection de la communauté entière.

Les récits sacerdotaux montrent que toute tentative de désobéissance est sanctionnée : l'expulsion d'Eden, le Déluge, la mort des Lévites qui ont contesté l'autorité de Moïse et d'Aaron (Nb 16-17), de la génération rebelle de l'exode (Nb 14) et même de Moïse qui, à cause de sa faute, n'a pas pu entrer en Canaan (Nb 20). Les lois sacerdotales prévoient comme sanction le bannissement ou la mise à mort pour les fautes volontaires. Les transgresseurs ne peuvent pas demeurer dans la communauté sainte. Les récits et les lois ont le même objectif – l'obéissance du peuple et le maintien de la pureté nécessaire à la survie de la communauté.

L'articulation des récits et des lois met en valeur, elle aussi, la nécessité de l'obéissance. Au récit de l'alliance avec Noé (Gn 9) sont intégrées deux lois interdisant le meurtre et la consommation du sang animal. Le récit de l'alliance conclue avec Abraham (Gn 17) contient la loi de la circoncision. Le don de la manne est accompagné d'un rappel législatif du sabbat (Ex 16). La désobéissance à ces lois est sévèrement sanctionnée.

Si l'écrit sacerdotal insiste sur la faute et le châtement, pour le Deutéronome, l'accent porte sur le pardon. On dit que cette tension est palpable, par exemple, dans le récit de l'idolâtrie au Sinaï (Ex 32) et celui du refus d'entrer en Canaan (Nb 14). La faute volontaire dans ces deux cas sacerdotaux est sanctionnée par une peine sévère (Ex 32,9,33 ; Nb 14,12,23). Ces récits ont aussi subi une relecture deutéronomiste qui fait intervenir la bienveillance de Dieu (Ex 32,7-14 ; Nb 14,13-20). Le Seigneur est miséricordieux et répond à l'intercession de Moïse pour le peuple rebelle.

### 3. Lectures synchroniques

#### 3.1. Brève synthèse

La multiplication sans fin des théories conflictuelles relatives aux sources et aux couches rédactionnelles a provoqué une lassitude générale, qui a suscité des approches synchroniques du Pentateuque. Parmi les auteurs qui appliquent ces diverses méthodes, nous pouvons citer : D.J.A. Clines (le Pentateuque)<sup>39</sup>, G.A. Rendsburg (la Genèse)<sup>40</sup>,

<sup>39</sup> D.J.A. Clines, *The Theme of the Pentateuch*, JSOTSup 10, Sheffield, 1978, 1982.

<sup>40</sup> G.A. Rendsburg, *The Redaction of Genesis*, Winona Lake, 1986.

J.-L. Ska (l'Exode)<sup>41</sup>, N. Lohfink (le Deutéronome)<sup>42</sup>, R. Polzin (le Deutéronome et l'histoire deutéronomique)<sup>43</sup> et R. Rendtorff et ses disciples (les unités majeures du Pentateuque)<sup>44</sup>. Ils remettent en cause l'approche historico-critique car toute enquête sur le texte doit commencer par sa forme définitive, avant que la quête pour son histoire ne puisse être entamée. En particulier, Rendtorff et son élève, Blum, ont émis de nouvelles hypothèses qui exercent une influence majeure sur l'approche littéraire du Pentateuque et fournissent de nouveaux éléments de réponse concernant l'histoire de la composition du Pentateuque.

Lorsque la cohérence des récits du Pentateuque est mise en lumière, ainsi que leurs articulations littéraires, de nouvelles questions surgissent. Par exemple, pourquoi les récits patriarcaux (Gn 12-50) ne présupposent-ils pas littérairement l'histoire des origines (Gn 1-11)? Pourtant les deux blocs littéraires sont unifiés par une généalogie (Gn 11,10-32), qui fait du personnage d'Abraham leur trait d'union. De la même manière, le fossé entre la fin de la Genèse et le début du livre de l'Exode est comblé par un sommaire historique (Ex 1,1-7). Si la trame narrative du Pentateuque se compose de plusieurs récits unifiés mais indépendants l'un de l'autre, l'hypothèse documentaire n'en tient pas compte.

Selon Rendtorff<sup>45</sup> le Pentateuque se compose d'unités littéraires majeures, chacune cohérente, mais indépendante des autres : l'histoire primordiale (Gn 1-11), les pères (Gn 12-50), l'Exode et Moïse (Ex 1-15), la péripécie du Sinaï (Ex 19-24), Israël dans le désert (Ex 16-18 ; Nb 11-20) ; l'entrée en Canaan (Josué). Ces unités ont été reliées l'une à l'autre en deux étapes rédactionnelles par des compositions post-exiliques. La rédaction la plus complète qui relie et recouvre toutes les unités est deutéronomique ou deutéronomiste. La seconde couche rédactionnelle est sacerdotale mais il ne s'agit pas de la rédaction finale du Pentateuque. Ainsi la formation du Pentateuque actuel relève du travail rédactionnel de deux groupes, deutéronomiste et sacerdotal.

---

<sup>41</sup> J.-L. Ska, *Le passage de la mer*, An. Bib., Rome, 1986.

<sup>42</sup> N. Lohfink, *Das Hauptgebot*, An. Bib., Rome, 1963 ; cf. « Récit et récit méta-diégétique en Exode 1-15. Remarques critiques et essai d'interprétation de Ex 3,16-22 », *Le Pentateuque, débats et recherches*, pp. 135-171.

<sup>43</sup> R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist*, New York, 1980.

<sup>44</sup> R. Rendtorff, « Between Historical Criticism and Holistic Interpretation. New Trends in Old Testament Exegesis », *Congress Volume. Jerusalem 1986*, VTS 40, Leyde, 1988, pp. 298-303.

<sup>45</sup> R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuque*, BZAW 147, Berlin-New York, 1976 ; cf. R. Rendtorff, *Introduction à l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1989, pp. 273-277.

Blum a étudié l'histoire des pères et le processus rédactionnel reliant cet ensemble aux autres grandes unités<sup>46</sup>. Selon Blum, Gn 12-50 est le résultat d'un long processus de rédaction avant que l'ensemble ne soit relié aux autres unités. Il y a deux rédactions successives. La première, dont les textes majeurs sont Gn 15 (autrefois E) et 24 (auparavant J) est attribuée au courant théologique deutéronomiste. Il date cette couche de la période perse. La seconde rédaction, post-exilique, est une couche sacerdotale qui se divise en deux, l'une employant El Shadday (p. ex. Gn 17) et l'autre les généalogies ou *toledot*. Cette dernière complète et modifie la première composition. Ce n'est qu'à partir de la période post-exilique que l'histoire des pères, par le biais des deux couches rédactionnelles, se trouve reliée au reste du Pentateuque. Quelques textes encore plus tardifs ont été ajoutés. Ils répondent aux besoins de la diaspora de l'époque hellénistique. Le leitmotiv de la naissance du peuple et du pays à investir, qui se répète tout au long des couches des récits patriarcaux, trouve son assise dans la période exilique et post-exilique.

### 3.2. *L'émergence d'une nouvelle vision critique du Pentateuque canonique*

Les avis convergent de plus en plus sur la nature du texte définitif du Pentateuque comme un corpus unifié. Il convient d'attribuer sa mise en forme à la fois à l'intervention des milieux divers, deutéronomiste et sacerdotal, et de supposer plusieurs relectures tardives, post-deutéronomiste et post-sacerdotale. Les opinions divergent quant aux milieux d'où sont issus les textes deutéronomistes et sacerdotaux – cercles, écoles, scribes isolés – et quant au moment des interventions – simultanément ou successivement – des auteurs de ces écrits.

Dans sa forme finale, le Tétrateuque juxtapose deux théologies différentes. C'est dans cette tension que s'exprime l'unicité de la foi du peuple qui va au-delà du clivage deutéronomiste/sacerdotal. C'est dans les deux décalogues, sacerdotal (Ex 20,2-17) et deutéronomique (Dt 5,6-21), que les théologies se conjuguent et se résument, même si le sabbat se rattache, en Ex 20, à la théologie sacerdotale du cosmos bien ordonné et, en Dt 5, à la théologie deutéronomiste de la libération de l'Égypte. La théologie du décalogue relie ainsi le Tétrateuque et le Deutéronome, et met en valeur l'unicité de Pentateuque comme Torah définitive pour tout le peuple.

Ainsi la juxtaposition, au sein du Pentateuque, du Tétrateuque, dont la théologie manifeste des intérêts sacerdotaux et du Deutéronome, marqué par ses propres accents théologiques, laisse coexister dans un

---

<sup>46</sup> E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen, 1984.

seul texte canonique des tendances théologiques diverses. Elles émanent de groupes différents, réclamant le même rapport « allianciel » avec le même Dieu. Ces deux milieux principaux, sacerdotaux et deutéronomistes, auraient relu et réinterprété les anciennes traditions selon les réflexions théologiques de la période de l'exil et de la restauration post-exilique, pour appeler le peuple à l'obéissance au Seigneur de l'alliance.

Un facteur extérieur – un décret impérial perse autorisant les Judéens à exercer le droit selon leur propre législation – aurait été le catalyseur du regroupement des traditions narratives et législatives anciennes en une Torah unique. Etablir une loi commune était nécessaire pour garantir l'autonomie de la nouvelle communauté politique. Elle forgerait une histoire et un héritage communs du peuple aussi bien qu'un droit social et religieux. Mais un droit sanctionné par le pouvoir perse nécessitait un compromis entre les différents courants théologiques<sup>47</sup>.

### 3.3. Evaluation critique

Les enjeux herméneutiques que soulève cette façon de voir l'histoire du Pentateuque en couches rédactionnelles successives plutôt qu'en sources sont considérables. La plupart des éléments constitutifs du Pentateuque sont considérés comme tardifs, deutéronomistes ou sacerdotaux. Comme certains exemples donnés ci-dessus l'illustrent, on date la majorité des textes les plus significatifs théologiquement (p. ex. Gn 12 ; 15 ; 17) de l'exil ou d'après.

Il s'ensuit que toute tentative de lire, par exemple, les récits patriarcaux dans le contexte de la première moitié du second millénaire avant notre ère fausserait l'intention du texte. Selon cette perspective, l'appel et la promesse faite à Abram en Gn 12,1-3 devraient être lus, dans un contexte post-exilique, comme un appel à ceux qui restaient encore à Our en Chaldée de rentrer au pays<sup>48</sup>. Autrefois le yahviste, l'ancien « détenteur » de ce texte, permettait une lecture royaliste de la bénédiction. Au moins a-t-il eu le mérite de rapprocher davantage le lecteur de l'époque patriarcale que son « usurpateur » sacerdotal !

Par ailleurs, insister sur le fait que la structure du livre du Deutéronome correspond à la forme des traités de suzeraineté du Proche-Orient ancien du second millénaire, mais pas à celle du premier millénaire, trahirait l'intention de cette mise en forme deutéronomiste tardive.

<sup>47</sup> E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* ; F. Crüsemann, « Le Pentateuque, une Torah ; prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale », *Le Pentateuque en question*, pp. 339-360. T. Römer, « Le Deutéronome et la quête des origines », *Le Pentateuque, débats et recherches*, pp. 65-69.

<sup>48</sup> F. Crüsemann, « Die Eigenständigkeit des Urgeschichte. Ein Beitrag zur Diskussion um den 'Jahwisten' » dans J. Jeremias et L. Perlit (éds), *Die Botschaft und die Boten. Festschrift H. W. Wolff*, Neukirchen, 1981, pp. 11-29.

La structuration du Deutéronome selon un modèle ancien n'est que le signe d'un remaniement rédactionnel tardif. Elle a pour but de projeter l'ensemble du livre sur un arrière-plan lointain, afin de montrer la continuité à travers l'histoire du rapport de Dieu avec son peuple, même lorsque celui-ci est en exil. Il va de soi selon cette nouvelle hypothèse, que faire appel à la cohérence et à la structure d'un texte comme preuve inéluctable de son unité et donc de son antériorité ne sert qu'à montrer le stade rédactionnel le plus tardif. L'hypothèse documentaire situait la rédaction deutéronomiste à l'époque des réformes de Josias. Le « bénéfice » de la nouvelle approche critique, c'est d'éloigner encore davantage le Deutéronome du contexte qu'il s'attribue lui-même !

La subjectivité et la circularité de l'argumentation qui fonde la différenciation des couches rédactionnelles sont patentes. On part d'une notion concernant l'horizon théologique d'un texte pour délimiter d'autres textes qui y appartiennent, et on affine la notion par ces mêmes textes. Puis on cherche à établir une chronologie du développement des diverses tendances théologiques pour mettre en rapport ces éléments avec certaines périodes de l'histoire du peuple.

Il faut parler enfin de la tension entre les théologies dites deutéronomiste et sacerdotale. Par exemple, la faute et la sanction de ce dernier courant et l'accent sur le pardon du premier, ne relèvent-ils pas d'un seul courant en dialogue interne ? Cette tension est due à la nature même de l'alliance – qui suppose la grâce mais également des facteurs nécessitant l'alliance : le péché et la rédemption. Il existe naturellement à l'intérieur de la notion d'alliance le dialogue, voire la tension, entre, d'un côté, la bonté et la sévérité de Dieu et, de l'autre, l'obéissance et la désobéissance du peuple, ou encore, entre les encouragements sous forme de promesse et de bénédiction d'un côté, et de l'autre les mises en garde sous forme de menace et de malédiction. Ces éléments essentiels de l'alliance se déclinent forcément selon les situations.

#### **4. Une autre perspective pour la rédaction du Pentateuque**

Affirmer l'authenticité mosaïque du Pentateuque n'exclut pas la transmission orale ou écrite des traditions anciennes ou des sources préexistantes. Une source du Pentateuque est mentionnée en Nb 21.14 : « *Le livre des guerres du Seigneur* ». Les traditions des origines de l'univers et de l'histoire de l'humanité (Gn 1-11), de l'arrivée et du séjour des pères en Canaan et de la descente en Egypte (Gn 12-50) auraient été transmises, au moins pendant une certaine période, oralement, avant leur mise par écrit. Cette rédaction aurait été effectuée soit avant, soit au moment du rattachement de ces traditions à des traditions postérieures, celles de la sortie de l'Egypte, du Sinaï, de la traversée du désert et l'arrivée au seuil du pays de Canaan. La synthèse des traditions anté-

rieures et postérieures s'est faite à l'aide de listes de noms, servant de pont littéraire entre les deux corpus (Gn 11,10-32 et Ex 1,1-6).

Les anciennes traditions préexistantes de la Genèse ont reçu des retouches rédactionnelles. Par exemple, le commentaire « c'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et ils deviendront une seule chair » (Gn 2,24) présuppose au moins une période où le couple et la famille constituaient la cellule de base de la société. L'expression « les Cananéens étaient alors dans le pays » (Gn 12,6) semble indiquer qu'à l'époque de la rédaction ou du rattachement de la tradition abrahamique aux autres ensembles littéraires, les Cananéens n'y étaient plus. Dans le même contexte il est question de « Our en Chaldée » (Gn 11,28.31 ; cf. 15,7). « En Chaldée » suppose les Chaldéens, occupants d'Our au premier millénaire. Ecrire qu'Abraïm a poursuivi des rois mésopotamiens jusqu'à la ville de « Dan » (Gn 14,14) reflète au plus tôt la période des Juges, au cours de laquelle la tribu de Dan a émigré au nord (Jg 18,29). Idem pour le classement de cette tribu parmi les clans du nord, Aser et Nephtali (Nb 2,25-31). La mention d'Israël en Gn 34,7 implique qu'Israël est déjà installé en terre promise. Le commentaire « avant qu'un roi règne sur les Israélites », en Gn 36,31, présuppose la monarchie. Tous ces exemples sont tirés des traditions qui précèdent l'époque de Moïse. Ces retouches auraient été effectuées pendant la période de la transmission orale ou lors de la mise par écrit de ces traditions.

Le même genre de retouches rédactionnelles se trouve dans les traditions relatives à Moïse. Bien évidemment, le récit de la mort de Moïse a été rédigé après son décès (Dt 34). Le cantique de Moïse en Ex 12 fait mention de la « montagne », du « lieu » et du « sanctuaire » (v. 17) que le Seigneur a établi, ce qui renvoie à la période postérieure à la construction du temple. La mention d'Agag (Nb 24,7) semble présupposer l'époque de Samuel (1 S 15,8). Le commentaire « comme l'a fait Israël dans le pays qu'il possède et que le Seigneur lui a donné » (Dt 2,12) a trait à une période postérieure à la conquête. Enfin, parler du peuple « chassé dans un pays étranger où il vit encore aujourd'hui » (Dt 29,27), suppose l'exil à Babylone.

Au niveau linguistique, on constate des mises à jour qui se termineront à l'époque post-exilique. L'écriture carrée, un développement de l'écriture araméenne, a graduellement pris la relève de l'orthographe cursive paléo-hébraïque et a fini par la remplacer après le retour de la captivité de Babylone. Outre cette grande mise à jour orthographique, la langue a connu d'autres développements durant la période de transmission des traditions du Pentateuque : la disparition des anciennes terminaisons du féminin en *tav* (primitif) donnant lieu plus tard à l'usage des consonnes vocaliques, dans ce cas le *heb* (p. ex. \**torat* devient *torâb*) ; la perte du système des cas pour un ordre syntaxique fixe (p. ex. verbe, sujet et compléments). Ces évolutions linguistiques ont été

progressivement introduites dans le texte. L'évolution de la langue écrite du Pentateuque s'est arrêtée pendant la période perse, sans doute au moment de la fixation du texte. Il y a donc un parallèle entre les retouches rédactionnelles historiques et les mises à jour linguistiques : elles ont le même *terminus ad quem*.

La question la plus importante au sujet de ces interventions rédactionnelles pré- et post-mosaïques est celle de leur nature. Elles n'enlèvent rien à l'authenticité du texte. Il ne s'agit pas de relectures, de réinterprétations et de remaniements de fond des traditions et des textes du Pentateuque. Elles ne modifient pas l'histoire rapportée dans les traditions. En revanche elles rendent plus clair le sens des textes pour les auditoires des époques auxquelles ces mises à jour ont été introduites. Ce souci d'éclairer le sens avait une double portée herméneutique. Ces adjonctions invitent l'auditoire, dans un premier temps, à entendre le message dans son contexte lointain et, dans un deuxième temps, à le comprendre aussi comme une parole qui lui est adressée.

## **LES PROPHÈTES À L'ÉPREUVE D'UNE HISTOIRE DE COMPOSITION COMPLEXE ET CONTRADICTOIRE !**

### **1. La synthèse classique**

Le champ des études prophétiques est si vaste que nous nous bornerons à indiquer quelques jalons significatifs dans l'histoire de l'interprétation des prophètes. La première approche critique (son représentant principal est B. Duhm<sup>49</sup>) s'inspire de la synthèse de Wellhausen. Elle va mettre l'accent sur l'autonomie du prophétisme par rapport à la loi. On lui donne volontiers une origine exotique. Le prophétisme primitif en particulier fait penser aux aspects orgiaques et sauvages du culte de la nature, très répandu en Canaan. En fait il serait né à une époque de contacts et de conflits avec les milieux culturels environnants. Comme la loi ne prend forme qu'après l'exil, cette école interprète le prophétisme selon les conceptions modernes « d'indépendance spirituelle » et « d'immédiateté religieuse ». Il est donc de nature antinomique. « Le prophète est un homme sans biographie ; il se dresse et tombe avec sa mission ». Il s'ensuit une grande diversité d'interprétations. Les exégètes, par souci d'actualisation, ont parlé de prophètes « socialistes » ou « politiques », de « chefs de partis de l'opposition » et même dans les cas d'Esaië et de Jérémie d'« agents doubles » à la solde respectivement de l'Assyrie et de la Babylonie.

Cette perspective suppose une conception évolutionniste de la religion d'Israël. Vue sous cet angle, l'histoire du prophétisme peut

<sup>49</sup> B. Duhm, *Israels Propheten*, Tübingen, 1916 (1922).

être comprise comme une purification. Ce n'est qu'à partir du VIII<sup>e</sup> siècle, avec les prophètes Amos, Osée, Esaïe et Michée, que s'épanouit le monothéisme éthique et que la suprématie absolue du caractère éthique de YHWH est clairement établie. Avant cette percée YHWH est un dieu national, et la religion d'Israël s'apparente à la monolâtrie. C'est au moment où le désastre menace Israël et par la suite Juda, que la transformation s'opère, le passage de la monolâtrie au monothéisme éthique. En un mot, « pour sauver YHWH, il faut sacrifier Israël ».

Cette métamorphose est accompagnée d'une spiritualisation : Dieu, être moral, est aussi un être spirituel. En conséquence, le prophétisme, dans un premier temps, se démarque des aspects cultuels et anthropomorphiques de la religion d'Israël et tend vers l'individualisme (Ezékiel et Jérémie). Cependant, le prophétisme fait, par la suite, des concessions au culte qui devient progressivement le véhicule de vérités morales et spirituelles. La législation du Pentateuque, avec son mélange de rituels et de lois éthiques, reflète ce compromis. Il s'ensuit que l'antithèse entre le culte et le prophétisme s'estompe peu à peu pour disparaître complètement à l'époque post-exilique, lors de la naissance du Judaïsme. Ainsi, selon cette théorie, le prophétisme est radical : il se purifie progressivement et donne naissance au monothéisme éthique et universel.

## 2. Première évolution

Cependant, une évolution se fait jour ; en particulier depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle. On souligne que les prophètes ne sont pas aussi indépendants par rapport au milieu culturel et cultuel ; qu'ils ne sont pas aussi modernes qu'on a pu le penser, qu'ils ne sont pas tributaires d'une conception psychologisante de l'expérience religieuse<sup>50</sup>.

### 2.1. Prophétisme et loi

Pour Von Rad, les prophètes s'enracinent dans les traditions d'Israël et s'y réfèrent pour les actualiser. Voici ce qu'il dit : « Une des tâches principales du présent exposé sera de démontrer que les prophètes sont profondément enracinés dans les traditions d'Israël et même dans les plus anciennes d'entre elles »<sup>51</sup>. James Muilenberg résume particulièrement bien la question des rapports du prophétisme à la loi ou, pour évoquer le point de vue critique, la contribution des prophètes à l'élaboration de la loi lorsqu'il écrit : « La séparation rigide entre la loi et les prophètes, si caractéristique de l'époque de J. Wellhausen et

<sup>50</sup> G. Von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tome II, Genève, 1972, pp. 6 à 8.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 6s ; cf. aussi pp. 115, 117, 151.

de ses successeurs, est aujourd'hui universellement considérée comme erronée, car nous voyons maintenant, comme jamais auparavant, à quel point la prophétie a influencé des formulations dites légales, et particulièrement toutes les traditions sociales incorporées au livre du Deutéronome ; et aussi dans quelle mesure, considérable, les prophètes sont à leur tour redevables aux traditions légales d'Israël, à la fois dans la forme et le fond de leurs proclamations »<sup>52</sup>.

Les propos de L. Monloubou sont encore plus parlants. Du point de vue religieux, voici comment il situe les prophètes dans l'histoire de la révélation : « L'exégèse contemporaine est davantage frappée par la continuité manifeste qui relie les préoccupations du temps de Moïse : signification profonde du culte, primauté des valeurs morales, aux points fondamentaux du message prophétique. Aussi nul ne s'étonne plus de voir la tradition biblique revendiquer Moïse comme le plus grand et le type même des prophètes »<sup>53</sup>.

Cette manière de situer le mouvement prophétique par rapport à Moïse est proche de la perspective biblique telle que l'exprime G. Vos par exemple. Dans sa théologie biblique, cet auteur insiste sur le rapport entre événement et révélation. Certains moments de l'histoire catalysent et suscitent une nouvelle révélation divine. C'est le cas de l'Exode qui prépare l'avènement d'Israël en tant que « nation sainte » (Es 19,6) et de la révélation qui explique sa naissance et lui fournit sa constitution.

---

<sup>52</sup> J. Muilenberg, « The 'office' of the Prophet in Ancient Israel » dans J.P. Hyatt, éd., *The Bible in Modern Scholarship*, Nashville, 1965, pp. 86-89.

L'étude des genres littéraires des traités de suzerainetés a montré que les études deutéronomiques constituaient comme le creuset des traditions bibliques : traditions mosaïques et tribales ; traditions prophétiques, sacerdotales et sapientiales. Cependant, l'idée que le Deutéronome daterait du VII<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ n'est pas admise par tous. Ainsi, J.G. McConville argumente de manière convaincante que le Deutéronome est ancien et exerçait déjà une influence significative en Israël à l'époque des Juges. J.G. McConville, *Grace in the End. A Study in Deuteronomic Theology*. Carlisle, G.B., 1993.

<sup>53</sup> L. Monloubou, *Prophète, qui es-tu ?* Paris, 1963, pp. 16 et 17. Cf. aussi pp. 166s pour l'articulation entre la loi et l'expérience prophétique. Cela suppose que le monothéisme moral remonte au moins jusqu'aux temps mosaïques. C'est ce que dit Monloubou explicitement : « En continuité avec une tradition dont ils sont les héritiers, les prophètes assurent son maintien et son développement entre le IX<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle, pour la passer enrichie au judaïsme. Ils vivent de la donnée essentielle fixée aux temps mosaïques : le monothéisme moral. » A. Gelin, L. Monloubou et Th. Chery, « Les livres prophétiques postérieurs » dans H. Cazelles, éd, *Introduction à la Bible*, Paris, 1973, tome 2, p. 356.

Ajoutons que lorsque l'auteur parle de « point de vue religieux » il importe que ce point de vue s'enracine dans l'histoire réelle. Ce n'est pas une simple relecture sans aucun rapport avec les faits de l'histoire ancienne d'Israël, avec l'intervention de Dieu dans l'espace et le temps.

Mais Vos souligne fort justement que l'Exode prépare aussi l'apparition du prophétisme en tant qu'institution et la révélation explicative qui l'accompagne (Am 2,9-12). Ainsi, Dieu révèle à Israël, à l'époque mosaïque, la nature de la religion rédemptive dans le contexte de la création de la « nation sainte », tandis qu'à l'époque des prophètes, Dieu révèle à Israël la nature de la religion rédemptive telle qu'elle s'incarne dans la vie de cette « nation sainte ». Le mouvement prophétique est une révélation explicative que Dieu donne à Israël à la suite de l'Exode et parallèlement à la vie de la nation, en particulier à partir du moment où elle s'organise en royaume (Ac 3,21-25)<sup>54</sup>.

## 2.2. Prophétisme primitif et tardif

Cette évolution a permis de revoir la distinction entre le prophétisme primitif (extatique et contenant des résidus païens) et le prophétisme tardif (correspondant à l'avènement du monothéisme purifié, c'est-à-dire éthique). Des études subséquentes ont en effet démontré que les différences ont été majorées. Si différence il y a, c'est une question de degré et d'accentuation. La forme du prophétisme est sensiblement la même et les divergences se situent surtout au niveau du contenu. Telle est, par exemple, l'opinion de Lindblom. La différence, nous dit l'auteur, se situe au niveau de l'intensité de l'expérience évoquée et du mode d'existence. A l'époque dite primitive, l'extase orgiaque, plus intense et communautaire, est dominante, tandis qu'à l'époque tardive, l'extase léthargique, c'est-à-dire passive, est plus répandue<sup>55</sup>. Notons cependant qu'il y a une différence entre l'état extatique du prophète biblique qui, même passif, demeure conscient et celui des peuples avoisinants qui s'apparente à une fusion avec la divinité, provoquée par des méthodes et moyens artificiels. E.J. Young, une des grandes figures des études bibliques évangéliques aux U.S.A., en fait la démonstration dans une étude consacrée à ce sujet<sup>56</sup>.

## 2.3. Changement dans la continuité

Ces changements ne signifient pas un retour aux positions d'avant Duhm et Wellhausen. Les études critiques ont opéré, certes, un recentrage qui intègre en partie le prophétisme dans l'histoire de la révélation. La perspective mise en relief se rapproche même quelque peu de celle que nous présente la perspective biblique, mais la critique traverse le siècle en poursuivant la construction de l'édifice sur les fondements

<sup>54</sup> G. Vos, *Biblical Theology*, Grand Rapids (Mi), 1948, pp. 185-190.

<sup>55</sup> J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Philadelphia, 1973, pp. 4ss, 47ss.

<sup>56</sup> E.J. Young, *My Servants the Prophets*. Grand Rapids (Mi), 1952. Cf. Ch. IX, « The Prophets as Recipients of Revelation », pp. 161-192 et en particulier les pp. 164-166.

posés. C'est vrai aussi bien pour la critique des formes que pour la critique de la tradition et des sources. Toutes ces approches ont un caractère diachronique. Elles cherchent à décrire la genèse et le développement des textes prophétiques, à distinguer entre les paroles du prophète historique et tout ce qui relève de l'histoire subséquente de la rédaction (secrétaire, disciples et rédacteurs successifs). Il s'agit non seulement de situer le message original dans le contexte historique et culturel de son époque, mais aussi toutes les adjonctions qui appartiennent à des époques ultérieures. Ces relectures successives, qui constituent autant d'actualisations, se font principalement lors des moments de crise : la fin du VIII<sup>e</sup> siècle lors de la disparition d'Israël, les VII<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles qui témoignent de la disparition de Juda en exil et l'époque perse, lors du retour et de la restauration laborieuse du peuple de l'alliance.

2.3.1. *La critique des formes* met l'accent sur l'étude des genres littéraires. On s'attache à élucider par exemple la forme des récits de vocation, de vision, d'action symbolique. On parle de dispute ou de procès d'alliance. On s'est aussi penché sur les oracles prophétiques. Claus Westermann, la référence dans ce domaine, considère que l'authentique parole prophétique est « l'oracle de malheur et l'exhortation ». Plus récemment, il a reconnu l'importance des oracles de salut dans le discours des prophètes mais uniquement comme un phénomène post-exilique<sup>57</sup> !

2.3.2. *La critique de la tradition et des sources* a voulu éclairer l'histoire et la complexité de la rédaction des livres bibliques. Elles mettent l'accent sur le processus de compilation et de composition comme sur l'édition des écrits prophétiques en particulier. D.W. Baker remarque judicieusement qu'il est difficile « de distinguer cette approche de la critique des formes car les messages prophétiques représentent une application d'une autre forme originale employée dans un autre contexte non prophétique ». Cela signifie que les prophètes actualisent d'anciennes traditions dont ils disposent. Ils puisent dans les sources du Pentateuque ou utilisent des textes anciens qui peuvent être d'autres oracles prophétiques<sup>58</sup>.

Ces démarches diachroniques se sont poursuivies jusqu'à ce jour, mais elles ont suscité de plus en plus de réserves. Il est difficile pour ne pas dire impossible d'identifier le « prophète historique » et par consé-

---

<sup>57</sup> C. Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, trans. H.C. White. Philadelphia (Pa), 1967. C. Westermann, *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament*, trans. K. Crim, Louisville, 1991.

<sup>58</sup> D.W. Baker. « Israelite Prophets and Prophecy » in D.W. Baker and B. T. Arnold éd., *The face of Old Testament Studies*, Grand Rapids (Mi), 1999, pp 287-288.

quent son « message original ». En effet, les reconstructions de l'histoire de la rédaction sont à la fois hypothétiques et contradictoires. A ce sujet, voici ce que dit W. Vogels : « ... toutes les reconstructions ayant trait à la composition des livres prophétiques sont hypothétiques ; elles varient d'auteur à auteur et s'écroulent dès la parution d'un nouveau commentaire »<sup>59</sup>. Par ailleurs, à force de le disséquer, on atomise le texte et on perd de vue la cohérence littéraire et théologique.

### 3. Une nouvelle approche

#### 3.1. L'analyse synchronique

C'est sans doute ce genre de constat quelque peu désabusé qui a conduit un bon nombre d'exégètes, surtout dans le monde anglo-saxon à concentrer leurs efforts sur le texte tel qu'il nous est parvenu. Le contexte historique original est enrobé d'une opacité impénétrable, mais il reste les écrits sous leur forme finale et canonique, tels que la tradition les a transmis. Il s'agit de l'approche ou de la critique canonique. B.S. Childs en est le plus illustre représentant<sup>60</sup>. On s'intéresse de plus en plus aux petites comme aux grandes unités dans le contexte du livre dont on les tire, aussi bien du point de vue littéraire que théologique. D'ailleurs, la signification de chaque unité s'éclaire différemment selon le contexte historique, celui du livre tout entier ou de la Bible dans sa globalité (Ancien et Nouveau Testament). Ces nouvelles méthodes vont donc s'intéresser davantage à la forme littéraire et stylistique du texte canonique. J. Muilenberg, dès la fin des années 60, insiste sur une critique stylistique et rhétorique<sup>61</sup> et R. Lack<sup>62</sup>, au début des années 70, va mettre en œuvre une méthode qui s'appuie sur l'analyse sémiotique. R. Martin-Achard résume son approche en ces termes : « ... il considère le texte comme un ensemble clos, une totalité organisée, dont il faut mettre en évidence le système de rapports en s'aidant de travaux sur les structures de l'imaginaire humain... »<sup>63</sup>. On s'intéresse

<sup>59</sup> W. Vogels. « Prophètes et littérature prophétique » in éd. M. Gourgues et L. Laberge, *De bien des manières, La recherche biblique aux abords du XXI<sup>e</sup> siècle*, Montréal/Paris, 1995, p. 85.

<sup>60</sup> B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London, 1979.  
B.S. Childs, « The Canonical Shape of the Prophetic Literature », *Interpretation* 32/1978, pp. 46-55.

<sup>61</sup> J. Muilenberg, « Form Criticism and Beyond », *Journal of Biblical Literature*, 88, 1969, pp 1-18.

<sup>62</sup> R. Lack, *La symbolique du livre d'Ésaïe*, Rome, 1973.

<sup>63</sup> S. Amsler, J. Asurmendi, J. Auneau, R. Martin-Achard, *Les prophètes et les livres prophétiques*. Petite Bibliothèque des sciences bibliques, Ancien Testament 4, Paris, 1985, p. 28.

aussi aux symboles et métaphores<sup>64</sup>. Ces approches ont l'immense mérite de prendre en considération la cohérence du texte tel qu'il nous est parvenu. Elles mettent en valeur la richesse littéraire et théologique des œuvres bibliques. Mais elles ont aussi leurs talons d'Achille :

– Leurs avocats accordent peu de crédit à l'intégrité historique de la tradition prophétique biblique.

– Ils attribuent davantage d'imagination créative et de talent littéraire au « rédacteur » de la forme canonique du texte qu'aux prophètes bibliques, à supposer qu'ils aient existé ! Se réclamer de cette conception équivaut à considérer les livres prophétiques quasiment comme des œuvres de fiction dont il est difficile, pour ne pas dire impossible, de vérifier l'enracinement historique. Or, un aspect fondamental du message biblique est précisément de mettre en avant le fait que Dieu agit et intervient dans l'histoire, en particulier dans l'histoire de son peuple mais aussi des nations avoisinantes. La Bible, plus qu'une philosophie religieuse géniale, offre une révélation, communication divine qui s'incarne dans l'espace et le temps et dont rendent compte les traditions bibliques. Il s'agit de maintenir fermement ensemble les dimensions divine et humaine des écrits prophétiques.

### 3.2. Une analyse sociologique

Cela n'exclut pas l'enracinement du prophète dans la communauté mais cet enracinement est second par rapport à l'investiture divine. Cet aspect sociologique du prophétisme a été mis en valeur par plusieurs auteurs. Son traitement comme phénomène social amène à s'interroger sur un rapport réciproque :

– La manière dont le prophète s'intègre et fonctionne dans le cadre des structures sociales. La réflexion sur le rapport entre le prophète et la société n'est pas nouvelle. Une meilleure appréciation des structures sociales et de la place que le prophète occupe dans la communauté peut contribuer à une meilleure compréhension des livres prophétiques.

– L'influence de la société sur le prophète et son message. Comme le remarque W. Vogels, l'un des représentants de cette approche, les études récentes, « non seulement dans le cadre du Moyen-Orient ancien, mais comme phénomène religieux universel, vont beaucoup plus loin que les études antérieures ». A l'aide de disciplines telles que la sociologie, l'anthropologie et la psychologie, ces auteurs cherchent à souligner

---

<sup>64</sup> Cf. par exemple Daniel Bourguet, *Des métaphores de Jérémie*, Etudes bibliques, nouvelle série n° 9, Gabalda, Paris, 1987.

l'enracinement des prophètes, certes complexe, dans la communauté<sup>65</sup>. Cette démarche appelle la prudence. D'une part, il s'agit de la mettre en œuvre dans le plus grand respect du texte tel qu'il est et de sa vision religieuse globale qui éclaire tous les aspects de la réflexion et de la vie. D'autre part, il s'agit d'éviter l'introduction de tout regard idéologique étranger au monde et au message des prophètes. Et ce d'autant plus que notre information dans ce domaine reste bien limitée et par conséquent hypothétique.

#### 4. Un exemple : le livre d'Esaië

L'exemple d'Esaië nous permettra d'illustrer l'évolution que nous venons d'esquisser.

##### 4.1. L'analyse diachronique

Déjà à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle (J.-C. Döderlein et J.G. Eichhorn), l'unité de composition du livre d'Esaië a été remise en question et on a proposé l'existence de deux parties rédigées, l'une (ch. 1-39) par Esaië et l'autre (ch. 40-66) par un auteur anonyme de l'exil. Mais ce n'est qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle que l'analyse diachronique va se développer avec l'apparition d'une division tripartite. Esaië 40 à 66 va être divisé en deux parties : ch. 40 à 55 (exilique) et 56 à 66 (post-exilique). Les arguments avancés en faveur d'un tel découpage sont historiques, linguistiques, stylistiques et théologiques. On parle en particulier de « l'analogie de la prophétie » selon laquelle les prophètes prononcent leurs oracles à l'intention de leurs contemporains. Or, il s'avère que les ch. 40-55 visent essentiellement les exilés, tandis que les ch. 56-66 auraient comme arrière-plan la Palestine post-exilique et s'adresseraient à la communauté d'Israël de retour de l'exil babylonien. Cette division tripartite est encore aujourd'hui généralement admise, comme l'attestent les commentaires qui se limitent à l'une de ces trois entités. En réalité, les exégètes qui pratiquent l'analyse diachronique vont pousser la fragmentation beaucoup plus loin. C'est ainsi qu'environ un tiers des ch. 1 à 39 serait l'œuvre de « disciples » appartenant à des époques postérieures diverses. Par exemple, les ch. 13 et 14 proviendraient du temps de l'exil babylonien (VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C.) tandis que les ch. 24-27 dateraient sans doute du temps de la domination perse (IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.)<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> W. Vogels, *op. cit.*, pp. 113-118.

<sup>66</sup> Pour une date au VIII<sup>e</sup> siècle de la prophétie contre Babylone, cf. l'analyse bien documentée et convaincante de S. Erlandsson, *The Burden of Babylon*, Lund (Suède), 1970. Quant aux chapitres 24 à 27, on les considère tardifs car ils appartiennent à la littérature apocalyptique et véhiculent la notion de résurrection. Mais les origines du discours apocalyptique ne remontent-

Quant aux ch. 56-66, les critiques sont loin d'être d'accord sur le début de cette section<sup>67</sup> car elle offre des similarités avec celle qui précède. Par contre, comme elle ne présente pas la même cohérence littéraire et théologique que le Deutéro-Esaïe, les ch. 56 à 66 sont divisés en plusieurs sources reflétant différentes situations historiques et rédigés par des disciples de l'auteur anonyme, génial et talentueux de l'exil ! Comme le dit si bien D. Kidner, lorsqu'on accepte « les critères initiaux de division » sa logique ouvre une constellation d'auteurs et de rédacteurs et une grande diversité d'opinions souvent contradictoires. L'hypothèse relativement simple de deux ou trois auteurs est en réalité beaucoup plus complexe et moins unanime. Et l'auteur d'ajouter que « la seule alternative possible et acceptable à l'unité d'auteur, n'est pas : deux (ou trois) auteurs, mais une douzaine environ »<sup>68</sup>. Cette perspective suppose une histoire rédactionnelle plus ou moins longue pour les trois parties du livre d'Esaïe. Par exemple, J. Vermeylen identifie sept étapes de rédaction successives dans les ch. 1-35 qui rendent compte d'une expérience religieuse qui s'étend sur un demi-millénaire<sup>69</sup> !

Il est vrai que l'approche diachronique a quand même reconnu l'existence de thèmes et de vocabulaires communs aux trois sections indépendantes du livre d'Esaïe. Pour rendre compte de ces similitudes, les critiques ont fait appel aux disciples du prophète ou à l'école de ses disciples qui ont développé le message d'Esaïe et l'ont transmis aux générations suivantes tout en les actualisant. Mais, comme le remarque W. Vogels, « il est peu probable qu'une telle école ait existé et qu'elle ait pu se maintenir durant plusieurs siècles »<sup>70</sup>.

#### 4.2. L'analyse synchronique

Face aux résultats hypothétiques et souvent contradictoires de l'analyse diachronique qui considère que le livre d'Esaïe est en fin de compte le produit d'un développement historique plus ou moins accidentel et arbitraire, les exégètes optent de plus en plus pour une approche synchronique. Ils considèrent que ce livre est le « fruit d'un travail rédactionnel » et qu'il a donc une cohérence littéraire et théologique qui ne doit rien au hasard. Cette approche revêt plusieurs aspects :

---

elles pas aux prophètes ? Par ailleurs, l'évidence biblique et cananéenne permet de penser que la notion de résurrection est déjà attestée bien avant l'exil. Cf. P. Berthoud (thèse), *Resurrection and Immortality in the Psalms with special reference to the concept of life (hayyim)*, Covenant Theological Seminary, Saint Louis (Mo), 1991, pp. 4-83.

<sup>67</sup> Le Trito-Esaïe commence, selon les exégètes, avec le ch. 56 ou le ch. 58.

<sup>68</sup> D. Kidner, « Isaiah » *The New Bible Commentary*, Leicester, 1994, p. 630.

<sup>69</sup> J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'Apocalypse. Is. I-XXXV, un miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, Paris, t. 1, 1977, t. 2, 1978.

<sup>70</sup> W. Vogels, *op. cit.*, page 95.

4.2.1. *Linguistique et sémiotique.* T. Radday nous offre une analyse très poussée, à la fois linguistique et statistique ; il y fait intervenir l'ordinateur. Les résultats de ses travaux rejoignent certaines hypothèses de la critique (trois auteurs), mais s'en démarquent par ailleurs (les chapitres qui relèvent d'Esaië)<sup>71</sup>.

R. Lack, dans son étude remarquable qui s'appuie sur une approche sémiotique, met en relief l'unité symbolique du livre d'Esaië. A partir de l'étude des schèmes et de la parenté entre images, de la découverte des structures, des symétries et des correspondances, il en arrive à la conclusion que le « Rédacteur dispose le tout » et qu'il a cherché à donner une cohérence et une unité au livre d'Esaië<sup>72</sup>.

4.2.2. *Littéraire.* Plusieurs auteurs ont cherché à démontrer que la forme finale du livre d'Esaië révélait une structure littéraire en parallèle. Déjà W.H. Brownlee<sup>73</sup>, au début des années 50 avait avancé l'existence de deux parties (ch. 1-33 et ch. 34-66) constituées chacune de sept sections correspondantes. L'hypothèse est attrayante et n'est pas dénuée d'arguments sérieux, mais elle n'est pas à l'abri de critiques. Ainsi, E.J. Young pense que la séparation qui se trouve en particulier dans le manuscrit de Qumrân (1*QIsa<sup>a</sup>*) n'est là que pour indiquer le milieu de la prophétie et l'existence de deux rouleaux de longueurs identiques. Il poursuit sa réflexion en montrant que les ch. 33 et 34 appartiennent à la même unité littéraire<sup>74</sup>.

4.2.3. *La critique canonique.* Fidèle à son approche, B.S. Childs considère le livre d'Esaië sous sa forme finale, c'est-à-dire canonique. Quelle que soit par ailleurs l'histoire de sa composition, il se présente comme une unité littéraire et théologique. Il en conclut que le livre, tel qu'il est, conçoit les ch. 40 à 66 comme les paroles d'un prophète du VIII<sup>e</sup> siècle qui entrevoit et évoque l'avenir. Réduire ce « contexte littéraire » à une « fiction historique » porte atteinte à une juste compréhension et interprétation de l'ensemble des oracles de ce livre<sup>75</sup>.

En mettant l'accent sur les correspondances linguistiques, thématiques et théologiques, cette approche synchronique affirme que le livre d'Esaië est une œuvre littéraire et théologique qui a été conçue

<sup>71</sup> T.Y. Radday, *The Unity of Isaiah in the Light of Statistical Linguistics*, Hildesheim, 1973.

<sup>72</sup> R. Lack, *op. cit.*, cf. en particulier les pp. 28, 57, 77, 120, 121, 124 et 145.

<sup>73</sup> W.H. Brownlee, *The Meaning of the Qumrân Scrolls for the Bible*, New York, Oxford, 1964, pp. 247-259 ; C.A. Evans, « On the unity and Parallel Structure of Isaiah », *Vetus Testamentum* 38/1988, pp. 129-147.

<sup>74</sup> E.J. Young, « *Isaiah 34*, its Position in the Prophecy », *Westminster Theological Journal*, Vol. 27/n° 2, 1965, pp. 93 à 114.

<sup>75</sup> B.S. Childs, *Introduction...*, pp. 323, 327.

avec soin. On avance même qu'aucune partie n'a existé indépendamment. Elle se rapproche ainsi des thèses de ceux qui ont continué à soutenir qu'Esaië était l'auteur de livre qui porte son nom. L'argumentation est d'ailleurs souvent similaire<sup>76</sup>. Il y a cependant une différence de taille. L'artisan de cette œuvre géniale n'est pas le prophète Esaië mais un rédacteur anonyme de grand talent<sup>77</sup>. On parle aussi d'un « processus rédactionnel complexe » selon lequel les ch. 40 à 66 ont été composés à la lumière, et en en tenant compte, des oracles du VIII<sup>e</sup> siècle qui l'ont précédé<sup>78</sup>. Voilà les exégètes, semble-t-il, réconciliés avec l'unité de composition du livre d'Esaië ! Pourquoi invoquer cependant un processus rédactionnel complexe ou un rédacteur tardif ? Pourquoi ne pas admettre, avec le témoignage biblique et la tradition, que l'auteur génial de ce livre, animé d'une imagination créative remarquable et d'une vision théologique somptueuse, n'est autre qu'Esaië, prophète du Seigneur au VIII<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ ?

## Conclusion

Les recherches vétéro-testamentaires de ces dernières décennies ont ouvert des pistes nouvelles passionnantes. En insistant sur une approche synchronique des textes prophétiques, elles permettent d'en souligner la cohérence littéraire et théologique. Nul doute que les retombées bénéfiques continueront à être nombreuses mais limitées. Limitées car la critique continue à butter contre une conception de la prophétie par trop étriquée, avec sa conception de l'« analogie de la prophétie ». Certes, le prophète s'adresse à ses contemporains. Il se situe cependant au sein d'une histoire qui a un commencement et un aboutissement. Cette histoire qui suppose une conception linéaire du temps, Dieu lui-

<sup>76</sup> O.T. Allis, *The Unity of Isaiah*. Philadelphia (Pa), 1950 ; E.J. Young, *Studies in Isaiah*, Grand Rapids, 1954 ; *Who Wrote Isaiah ?* Grand Rapids, 1958 ; R. Margalioth, *The Indivisible Isaiah*, New York, 1964. Le rapprochement est d'autant plus impressionnant que certains évangéliques vont jusqu'à concéder que les chapitres 40 à 66 supposent un auditoire exilique. Comme Dt 34 (la mort de Moïse) n'a pas été écrit par Moïse mais par un rédacteur, de même Es 40 à 66, dont les oracles s'adressent aux exilés et à leur avenir rapproché, a sans doute été écrit par un contemporain de cette époque. Cf. R.B. Dillard et T. Longman III, *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids (Mi), 1994, p. 275. Cette comparaison est cependant difficile à maintenir. C'est une chose d'attribuer un passage, sans doute de transition, qui ne peut être de la main de Moïse, à un rédacteur, c'en est une autre que d'attribuer toute une section d'un livre à un auteur anonyme du temps de l'exil !

<sup>77</sup> Cf. note 72.

<sup>78</sup> D.W. Baker et B.T. Arnold, *op. cit.*, pp. 289 et 290.

même en est le recteur. Lorsque le prophète transmet la parole du Seigneur à ses contemporains, il les reprend ou les console en fonction du passé et en vue de l'avenir. La révélation divine a une double dimension, historique et eschatologique, dont le point focal est sa portée messianique. Esaïe, comme nul autre prophète, a mis en relief dans toute son ampleur cette perspective prophétique. ■

*(à suivre)*

# **UN CHANTIER TOUJOURS OUVERT : L'ÉTUDE DU N.T.**

## **ESSAI DE BILAN ET PERSPECTIVES D'AVENIR.**

**par l'Abbé  
Edouard  
COTHENET**  
*Professeur  
honoraire de  
l'Institut Catholique  
de Paris*

Comment rendre compte de l'immense production exégétique du XX<sup>e</sup> s. ? Il existe nombre d'études spécialisées portant sur l'un ou l'autre des grands secteurs de recherches. A les engranger on composerait une encyclopédie. La tâche qui m'est proposée ne peut être remplie qu'avec une témérité que certains jugeront inconsciente. Dans le domaine médical, ne recourt-on pas à des généralistes qui osent risquer un diagnostic global, au-delà des bilans particuliers établis par les spécialistes ? C'est dans cet esprit que je me risquerai à répondre à la requête de la revue. Selon son esprit de dialogue, il convient de déclarer d'emblée que mon point de vue est marqué par mon appartenance confessionnelle, l'Eglise catholique. L'avouer est le meilleur gage que je puisse donner à mes lecteurs de mon effort d'objectivité. La pire des subjectivités n'est-elle pas celle qui refuse de se déclarer ?

### **L'apogée de la méthode historico-critique**

Le début du XX<sup>e</sup> s. apparaît comme le sommet de la religion du Progrès qui anima l'époque précédente. La « belle époque » où l'on croyait que la Science pourrait résoudre tous les problèmes et où la colonisation se paraît des vertus de la civilisation ! Les sciences exégétiques bénéficient alors de ce climat euphorique dans le secteur protestant. De même que règne sans partage la théorie des documents du Pentateuque, mise au point par Graff-Wellhausen, la théorie des deux Sources selon Holtzmann s'impose dans l'étude des Synoptiques. Marc apparaît comme la base la plus sûre pour écrire une Vie de Jésus, mais c'est au Discours sur la Montagne de Matthieu que recourt Harnack

même en est le recteur. Lorsque le prophète transmet la parole du Seigneur à ses contemporains, il les reprend ou les console en fonction du passé et en vue de l'avenir. La révélation divine a une double dimension, historique et eschatologique, dont le point focal est sa portée messianique. Esaïe, comme nul autre prophète, a mis en relief dans toute son ampleur cette perspective prophétique. ■

*(à suivre)*

# **UN CHANTIER TOUJOURS OUVERT : L'ÉTUDE DU N.T.**

## **ESSAI DE BILAN ET PERSPECTIVES D'AVENIR.**

**par l'Abbé  
Edouard  
COTHENET**

*Professeur  
honoraire de  
l'Institut Catholique  
de Paris*

Comment rendre compte de l'immense production exégétique du XX<sup>e</sup> s. ? Il existe nombre d'études spécialisées portant sur l'un ou l'autre des grands secteurs de recherches. A les engranger on composerait une encyclopédie. La tâche qui m'est proposée ne peut être remplie qu'avec une témérité que certains jugeront inconsciente. Dans le domaine médical, ne recourt-on pas à des généralistes qui osent risquer un diagnostic global, au-delà des bilans particuliers établis par les spécialistes ? C'est dans cet esprit que je me risquerai à répondre à la requête de la revue. Selon son esprit de dialogue, il convient de déclarer d'emblée que mon point de vue est marqué par mon appartenance confessionnelle, l'Eglise catholique. L'avouer est le meilleur gage que je puisse donner à mes lecteurs de mon effort d'objectivité. La pire des subjectivités n'est-elle pas celle qui refuse de se déclarer ?

### **L'apogée de la méthode historico-critique**

Le début du XX<sup>e</sup> s. apparaît comme le sommet de la religion du Progrès qui anima l'époque précédente. La « belle époque » où l'on croyait que la Science pourrait résoudre tous les problèmes et où la colonisation se paraît des vertus de la civilisation ! Les sciences exégétiques bénéficièrent alors de ce climat euphorique dans le secteur protestant. De même que règne sans partage la théorie des documents du Pentateuque, mise au point par Graff-Wellhausen, la théorie des deux Sources selon Holtzmann s'impose dans l'étude des Synoptiques. Marc apparaît comme la base la plus sûre pour écrire une Vie de Jésus, mais c'est au Discours sur la Montagne de Matthieu que recourt Harnack

quand il veut dégager l'essence du christianisme. Religion d'attachement filial au Dieu Père, plein de miséricorde, religion de la prière en esprit et en vérité, loin des dogmes hellénisés de la grande Eglise et des rites surannés de la liturgie. Dans cette esquisse le parent pauvre, c'est une réflexion sur la portée théologique de l'Ancien Testament, un lourd héritage qu'il faudrait avoir le courage d'abandonner à la suite de Marcion, dont ce même Harnack se faisait le champion.

Les trouble-fête ne manquèrent pas. Et d'abord le courant eschatologique représenté par J. Weiss et spécialement illustré par A. Schweitzer<sup>1</sup>. Choissant pour point de départ la sentence de Mt 10,23 sur la venue du Fils de l'Homme avant la fin de la mission en Galilée, l'exégète alsacien prend le contre-pied de l'exégèse libérale. Pour lui Jésus a voulu forcer la roue du destin en s'offrant à la mort, mais il a échoué. Dans une longue étude sur l'Histoire des Vies de Jésus, cet auteur constate en même temps la faillite de cette entreprise où chaque auteur reconstituait un Jésus selon ses propres conceptions.

La question de l'eschatologie restera âprement discutée tout au long du siècle<sup>2</sup>. Les partisans de l'eschatologie « conséquente » voient en Jésus, comme en Jean-Baptiste, le prophète annonçant la Fin imminente. Par opposition, C.H. Dodd s'est fait le champion de l'eschatologie « réalisée » : le Royaume annoncé par Jésus est déjà là du fait de sa prédication et de sa victoire sur Satan. D'autres auteurs, comme J. Jeremias et O. Cullmann, parlent d'une eschatologie « en voie de réalisation », formule permettant de faire droit à la double dimension du *déjà là* et du *pas encore*, caractéristique du message global du Nouveau Testament.

Du côté catholique, ces vues nouvelles connurent un grand retentissement. Longtemps figée dans le traditionnalisme, l'exégèse catholique se réveilla sous l'impulsion du Père Lagrange, fondateur de l'Ecole Biblique de Jérusalem en 1890<sup>3</sup>. Où est-il le temps où un maître pouvait passer sans complexe de l'Ancien au Nouveau Testament et s'ouvrir à tous les problèmes suscités par le progrès de l'archéologie et de la critique ? Nous reviendrons sur le rôle éminent joué par la première des Ecoles bibliques fondées en une Palestine restée relativement proche des temps anciens. En font foi les études sur la géographie et l'ethnologie

---

Pour ne pas alourdir démesurément l'article, les notes ne mentionnent que les ouvrages apparaissant les plus significatifs.

<sup>1</sup> Sur A. Schweitzer, voir l'art. de A. Gounelle, in *Suppl. Dictionnaire de la Bible*, t. XII (1992), c. 236-244.

<sup>2</sup> Réflexion sur ces divers systèmes par O. Cullmann, *Le salut dans l'histoire*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966. En dernier, J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*. Trad. franç. *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, Paris, Cerf, 2000, p. 19-41.

<sup>3</sup> *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1992.

tout comme les clichés photographiques de l'époque. Selon l'intuition du Père Lagrange, il fallait étudier la Bible sur le terrain pour mieux la comprendre.

A Paris, c'est la figure d'Alfred Loisy<sup>4</sup> qui domine : d'abord professeur à l'Institut Catholique, il fut mis sur la touche en raison de ses thèses trop aventureuses. En réponse à Harnack, Loisy publia ce petit livre rouge qui eut un rôle détonant dans le catholicisme « Jésus a annoncé le Royaume, et c'est l'Eglise qui est venue ». La répression de la crise moderniste allait figer l'exégèse catholique pendant des décennies.

Dans le monde de l'exégèse allemande qui donne alors le ton, voici que se développe l'école religioniste (*Religionsgeschichte*) avec de grands ténors comme R. Reitzenstein<sup>5</sup>. Avec une meilleure connaissance des religions de l'Orient, spécialement de l'Iran, et les recherches sur la gnose, il s'agissait de dresser un vaste panorama qui permette de comprendre l'évolution générale des religions antiques et d'expliquer les origines du christianisme par ses dépendances à l'égard de multiples courants. A titre d'exemple, citons le livre de W. Bousset *Kyrios Christos* (1913) voulant expliquer le culte de Jésus comme *Kyrios* par l'influence des cultes hellénistiques des souverains. Les cultes à mystères<sup>6</sup> expliqueraient d'autre part l'origine des sacrements chrétiens, baptême et eucharistie. Pour donner un autre exemple, la découverte des écrits mandéens, une secte baptiste de Mésopotamie, fournit à R. Bultmann le point de départ pour éclairer l'origine des Discours de révélation (*Offenbarungsreden*) qu'il isolait au sein du IV<sup>e</sup> évangile. On a parlé à ce sujet de la « fièvre mandéenne ». Il faudra du temps pour revenir de ce comparatisme à outrance, qui se basait sur le principe trop simple : *post hoc, ergo propter hoc* (« après cela, donc à cause de cela »).

### Entre les deux Guerres : la *Formgeschichte* et le renouveau théologique

Peu avant les années 20, fit son apparition une nouvelle méthode de lecture des textes synoptiques : la *Formgeschichtliche Methode* (« méthode de l'histoire des formes »). Partant des acquis de la théorie des Deux Sources, cette méthode s'intéresse à la préhistoire des petites unités que l'on peut isoler au sein des évangiles, en priorité l'évangile

---

<sup>4</sup> A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 1902. Sur cet auteur, voir l'art. d'Y. Marchasson in *Dictionnaire des Religions* (éd. P. Poupard), PUF, 1993<sup>3</sup>.

<sup>5</sup> Art. de K. Prümm, Reitzenstein, *Suppl. Dict. Bible*, t. X, c. 200-210.

<sup>6</sup> L'expression désigne les cultes qui comportaient des drames et des cérémonies secrètes par lesquelles les initiés étaient amenés à partager la vie immortelle d'une divinité. Les plus célèbres de ces cultes étaient ceux de Dionysos, de Cybèle, de Mithra, d'Isis, d'Osiris et de Sérapis (note de l'éditeur).

de Marc et le recueil des *logia*. L'analyse littéraire doit permettre en effet de retrouver le genre des diverses paroles de Jésus, – paroles eschatologiques, paroles de sagesse... – et des récits primitifs : apophtegmes<sup>7</sup> ou sentences encadrées quand le récit a seulement valeur de cadre pour mettre en valeur la parole du Maître, nouvelles plus étendues dénotant un certain intérêt biographique, récits de miracles, légendes (baptême, transfiguration, récits d'apparition). Le livre le plus synthétique, qui exerça pendant plusieurs générations une influence déterminante, est celui de R. Bultmann<sup>8</sup>. Pour sa part, M. Dibelius<sup>9</sup> mettait en valeur l'importance de la Prédication comme génératrice des divers genres littéraires des évangiles et des Actes des Apôtres. On peut regretter que son œuvre n'ait pas obtenu une audience égale à celle de Bultmann. En même temps que le classement littéraire des formes primitives, il s'agissait de découvrir l'enracinement dans la vie des communautés primitives, le *Sitz im Leben* (« situation dans la vie ») : ainsi controverses, édification, prière... De la sorte, l'étude des textes nous reportait à la connaissance des communautés, en tant que productrices des textes. La connaissance de l'enseignement et de l'œuvre de Jésus semblait s'évanouir. Un livre symptomatique de la crise est le *Jésus* de R. Bultmann (1926), traduit en français seulement en 1968 avec une remarquable préface de P. Ricœur<sup>10</sup>. Pour le public francophone, O. Cullmann fut le premier à présenter favorablement les recherches de la *Formgeschichte*<sup>11</sup>. Il y voyait notamment une redécouverte de la tradition, mais bientôt il se sépara radicalement de la nouvelle école par ses recherches sur l'histoire du salut et sur l'eschatologie de Jésus : attente d'une Fin prochaine, comportant la volonté de former une Eglise.

En Allemagne, l'opposition la plus remarquable aux positions de Bultmann vient de J. Jeremias, un excellent connaisseur du milieu palestinien au temps de Jésus. Dans ses recherches, il tendait à retrouver les *ipsissima verba Jesu* (« les paroles mêmes de Jésus »). Une bonne partie de son œuvre, consacrée aux paraboles, aux paroles de la Cène, à la théologie du Nouveau Testament... a été traduite en français. En Angleterre, V. Taylor s'est inspiré de la nouvelle méthode avec une sage modération dans son commentaire influent sur Marc (1952). Du

<sup>7</sup> C'est-à-dire des paroles mémorables ayant une valeur de maxime (note de l'éditeur).

<sup>8</sup> R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1<sup>re</sup> éd. 1921). Trad. franç. de l'éd. de 1971 par A. Malet, Paris, Seuil, 1973.

<sup>9</sup> M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1919.

<sup>10</sup> Aux éd. du Seuil, 1968. Signalons la traduction de *Glauben und Verstehen*, sous le titre de *Foi et Compréhension*, 2 t., par A. Malet, Paris, éd. du Seuil, 1969-1970.

<sup>11</sup> Présentation favorable de l'œuvre de O. Cullmann, par J. Frisque, *Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut*, Tournai, Castermann, 1960.

côté catholique, il faudra attendre les articles de P. Benoit dans la *Revue Biblique*<sup>12</sup> pour une présentation d'ensemble et une critique équilibrée de la nouvelle Ecole. Dans un livre très influent, X. Léon-Dufour<sup>13</sup> contribua à familiariser un large public aux perspectives nouvelles, sans négliger l'importance du donné historique.

Il nous faut pourtant revenir en arrière pour signaler une transformation profonde des perspectives, au lendemain de la Guerre de 1914-1918. Elle est due en partie à l'influence de la philosophie de Heidegger : que signifie le texte pour moi, lecteur d'aujourd'hui ? L'herméneutique faisait son entrée en force dans le champ des études exégétiques, et cela en deux directions bien opposées. Herméneutique existentielle selon Bultmann, qui vise à mettre en valeur la radicalité de la foi comme pure acceptation du kérygme de la croix, kérygme qui oblige l'homme à renoncer à toute suffisance personnelle, la *kaukhêsis* (« vantardise, orgueil ») dénoncée par Paul comme le péché capital, et à s'en remettre totalement à la Parole qui juge et qui sauve. Les grands thèmes de la dogmatique luthérienne sont bien sous-jacents, mais avec cette différence capitale que, pour Luther, aucun doute n'affleurait sur l'historicité des évangiles alors que, pour Bultmann, la foi nue ne doit s'appuyer sur rien d'autre que la Parole. Le divorce entre histoire et foi est total.

Le manifeste de K. Barth dans sa Préface à la seconde édition du *Commentaire de l'épître aux Romains* mérite d'être cité, car il conditionne le revirement des perspectives chez bon nombre d'exégètes : « Tandis que je suis avec attention et reconnaissance les historiens, aussi longtemps qu'ils s'occupent de cet essai primitif d'explication..., je suis toujours saisi d'étonnement devant la modestie de leurs prétentions, dès que je considère leurs essais pour atteindre à une compréhension et à une explication proprement dites... »<sup>14</sup>.

S'attacher à la *Sache*, à savoir le contenu objectif de la foi, telle était la nouvelle direction qui explique la floraison de Théologies de l'Ancien et du Nouveau Testament entre les deux Guerres<sup>15</sup>. C'est dans ce contexte qu'a vu le jour le *Theologisches Wörterbuch* édité par G. Kittel (1<sup>er</sup> t. 1933 ; t. 9, 1973), un monument de la science exégétique allemande appelé à une influence considérable avec ses traductions anglaise et italienne, jusqu'au moment où J. Barr lança des critiques acérées contre

---

<sup>12</sup> P. Benoit, « Réflexions sur la *Formgeschichtliche Methode* », *RB* 53 (1946), p. 481-512. « Théologie du Nouveau Testament. La pensée de R. Bultmann », *RB* : 1951, p. 252-257 ; 1953, p. 99s. ; 1954, p. 432-438 ; articles repris dans *Exégèse et Théologie*, T. I, Paris, Cerf, 1961, p. 25-61 et 62-90.

<sup>13</sup> X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, Seuil, 1963.

<sup>14</sup> Cité par R. Marlé, in *Bilan de la Théologie du XX<sup>e</sup> s.*, t. II, p. 71.

<sup>15</sup> Sur le mouvement dit de la Théologie biblique, très influent aux Etats-Unis, et sur son déclin, voir l'article de J. Barr in *Supplementary Volume. The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville, 1976, p. 104-111.

une méthode trop basée sur la lexicographie<sup>16</sup>. On assiste en même temps, chez certains exégètes du moins – car Bultmann restera dans la ligne de Harnack –, à une réhabilitation de l'Ancien Testament et du judaïsme, réhabilitation qui prend le contre-pied de la propagande hitlérienne mais reste encore bien insuffisante. L'opposition dogmatique entre Loi et Evangile empêchait une juste évaluation du judaïsme.

Faut-il citer dans ce contexte la crise théologique au sujet de la démythologisation, provoquée par Bultmann dans les années 40 ? Il faudrait ranger dans la catégorie du mythe des proclamations essentielles de la foi comme la descente du Verbe parmi nous, Verbe fait chair, la valeur expiatoire de la mort du Christ et sa résurrection<sup>17</sup> ? Derrière les formules provocatrices du maître de Marburg manque une réflexion fondamentale sur la valeur du symbole, qui, au-delà d'une facticité brute souvent inatteignable, oriente vers une plénitude de sens toujours à approfondir. Sur ce point les travaux de H.G. Gadamer, de P. Ricoeur marquent un progrès décisif pour une exégèse véritablement chrétienne.

L'encyclique *Divino Afflante* (« Sous l'inspiration divine ») du Pape Pie XII, en pleine Guerre (1943), marque un revirement spectaculaire du magistère catholique par rapport à l'exégèse historico-critique<sup>18</sup>. A l'ère des condamnations, au temps du Modernisme, succèdent non seulement un encouragement pour les exégètes, mais en même temps une description très ouverte des tâches à accomplir : recours au texte original, étude du milieu historique, détermination des genres littéraires en recourant aux textes de l'Ancien Orient. C'était la victoire posthume du Père Lagrange ! Le champ couvert par l'encyclique correspondait principalement à l'étude de l'Ancien Testament ; les questions nouvelles, suscitées par la valeur historique des évangiles et l'entreprise de démythologisation, ne sont pas envisagées. Il n'empêche qu'on ne saurait trop souligner l'importance de cette encyclique qui libérait les exégètes catholiques et allait permettre une série impressionnante de travaux de valeur dans les pays latins de tradition catholique, aux Etats-Unis et au Canada... Qu'on pense au succès de la *Bible de Jérusalem*, traduite en de nombreuses langues. La différence entre exégètes ne relèvera bientôt plus des bases confessionnelles de départ, mais du choix des méthodes à employer. Anticipant quelque peu sur la suite de notre parcours, rappelons l'importance considérable de la Constitution

<sup>16</sup> J. Barr, *The Semantic of Biblical language*, Trad. franç. *Sémantique du langage biblique*, Paris, 1971.

<sup>17</sup> R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, Aubier, 1956. – Id., *Le problème théologique de l'Herméneutique*, Paris, éd. de l'Orante, 1963. – H.-J. Gagey, *Jésus dans la théologie de Bultmann*, Paris, Desclée, 1993.

<sup>18</sup> Pour un premier aperçu sur les documents du magistère ecclésiastique, voir ma contribution dans *Cahiers Evangile*, n° 74 (1990) : « Parole de Dieu et exégèse ».

dogmatique du concile Vatican II sur la Révélation (*Dei Verbum*). D'une part, le Concile répudiait la théorie des Deux Sources de la Révélation au profit d'une conception dynamique de la Tradition comme unique dépôt de la parole de Dieu, comportant indissolublement liés entre eux événements et paroles, et confié à l'Eglise (n° 10). D'autre part le Concile invitait à dépasser la notion négative d'inerrance de l'Ecriture pour une conception positive de la vérité de l'Ecriture en vue de notre salut (n° 11) : formule heureuse qui permet d'échapper aux pièges du concordisme<sup>19</sup> et du fondamentalisme.

### Découvertes sensationnelles et renouvellement des méthodes

La décennie 1950-1960 est particulièrement riche en rebondissements. Signalons en premier la découverte des manuscrits de la mer Morte, avec la révélation d'une communauté de type monastique, attachée à préparer la voie du Seigneur dans la pratique fervente de la Torah, selon l'enseignement du Maître de Justice, et l'attente de la grande intervention de Dieu. Au rythme des découvertes de rouleaux entiers ou d'humbles fragments, et des fouilles menées sous la direction du Père R. de Vaux, directeur de l'Ecole Biblique, les travaux se multiplient avec des affrontements mémorables entre les ténors. Du côté français, il faut mentionner A. Dupont-Sommer qui eut le mérite de reconnaître l'appartenance essénienne de la communauté de Qumrân, en se basant principalement sur la *Règle de la Communauté*, mais qui s'aventura à voir dans le Maître de Justice le prototype du Christ. Passé l'enthousiasme des débuts, la critique deviendra plus prudente<sup>20</sup>.

On ne saurait minimiser l'importance des publications relatives à Qumrân pour l'exégèse biblique<sup>21</sup>. D'abord du point de vue de la critique textuelle de l'Ancien Testament, avec des manuscrits ayant dix siècles de plus que les manuscrits massorétiques. Parmi les textes, le *Commentaire* (en hébreu *pesher*) d'*Habacuc* attira spécialement l'attention : après la citation d'un verset, suit une interprétation actualisante relative à l'histoire du mouvement avec la lutte entre le Prêtre impie et le Maître de Justice. D'autres manuscrits, malheureusement très mutilés, relèvent du même genre. Ce procédé aide à comprendre la manière dont les auteurs du Nouveau Testament commentent des

<sup>19</sup> Le concordisme cherche la cohérence entre les théories scientifiques admises et l'Ecriture (note de l'éditeur).

<sup>20</sup> Ainsi H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, 2 t., Tübingen, 1966.

<sup>21</sup> Textes traduits dans La Bible. *Ecrits intertestamentaires*, éd. de La Pléiade, 1987. Pour un état actuel de la question, E.-M. Laperrousaz (éd.), *Qumrân et les manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire*, Nouv. éd., Paris, Cerf, 2000.

textes de l'Ancien. De plus, bon nombre d'expressions néo-testamentaires, comme « fils de lumière » et « fils des ténèbres », « esprit de vérité » et « esprit de mensonge », « faire la vérité », « Béliat »... se retrouvent dans les nouveaux textes. Point n'est besoin de recourir au mandéisme pour éclairer l'arrière-plan du IV<sup>e</sup> évangile.

En lien avec d'autres études, s'impose désormais la thèse d'un judaïsme pluriel avant la destruction du Temple en l'an 70 et l'imposition de la direction pharisienne. Des études aussi détaillées que celles de Strack-Billerbeck demandent une sérieuse révision. On ne peut projeter sans discussion serrée (comme le fait J. Flusser du côté juif) les conceptions du rabbinisme de la Mishna et du Talmud sur l'époque du Nouveau Testament.

Nouveau champ d'étude : les targums, paraphrases araméennes destinées à l'explication du texte sacré dans les synagogues. Le point de départ fut la mise en valeur d'un manuscrit, dénommé *Neofiti*<sup>22</sup> : sa date tardive n'empêche qu'il nous livre en entier le targum palestinien du Pentateuque, dont on ne connaissait jusque-là que des fragments (édités par P. Kahle). Se sont illustrés dans ces études spécialement A. Diez Macho en Espagne avec ses disciples et R. Le Déaut, professeur de l'Institut Biblique de Rome.

Autre découverte, aussi importante que celle de Qumrân, mais moins connue, celle des rouleaux de la bibliothèque gnostique de Nag Hammadi<sup>23</sup>. La publication en fut longtemps retardée, et pourtant elle était de taille ! Alors que l'on connaissait les gnostiques principalement par la réfutation des Pères de l'Eglise, on pouvait désormais lire leurs œuvres dans leur étonnante diversité. Toute la question si controversée de la relation entre la gnose et les origines du christianisme demandait donc à être reprise à neuf... et le travail est loin d'être achevé. Et surtout la découverte de l'*Évangile de Thomas*, recueil de 117 paroles secrètes de Jésus, venait à point pour relancer la quête du Jésus de l'histoire.

Avant d'aborder ce point, il convient de relever la nouvelle orientation des études synoptiques. Alors que la *Formgeschichte* réduisait les évangélistes à n'être que des collectionneurs (*Sammler*) d'unités déjà fabriquées, l'exégèse sous l'influence notamment de W. Marxsen pour Marc, de G. Bornkamm pour Matthieu, de H. Conzelmann pour Luc va s'orienter de plus en plus vers l'histoire de la « rédaction », c'est-à-dire sur la manière propre et la doctrine spécifique de chaque évangéliste dans sa réécriture du donné traditionnel. Entre autres, X. Léon-Dufour révéla au public francophone la fécondité de ce type d'études.

<sup>22</sup> R. Le Déaut et J. Robert, *Targoum du Pentateuque*, 5 t., dans la collection Sources Chrétiennes, Paris, Cerf, 1978-1981.

<sup>23</sup> Biblio dans H. Conzelmann, A. Lindemann, *Guide...*, p. 242. Pour un premier aperçu, *Suppl. Cahiers Evangile*, 58 (1987) Nag Hammadi. *Évangile selon Thomas*. Textes gnostiques aux origines du christianisme.

La mise en valeur de l'œuvre de Luc a fait en particulier l'objet d'excellents travaux<sup>24</sup>. Désormais la théologie de chacun des évangélistes est à l'ordre du jour, parfois sans intérêt suffisant pour leur témoignage sur le Jésus de l'histoire.

Pourtant la question avait été relancée avec éclat en 1953 par une conférence de E. Käsemann<sup>25</sup>, un disciple de Bultmann, qui devant le cercle des anciens de Marburg osa mettre en doute les principes du Maître. Ce fut le début de ce qu'on appelle « la seconde quête du Jésus de l'histoire ». La chrétienté primitive, disait Käsemann, « atteste que l'histoire (*Geschichte*) passée est vivante et actuelle. A partir de son expérience personnelle, elle interprète ce qui est déjà devenu pour elle histoire (*Historie*), et qu'elle se sert pour cela de la prédication comme intermédiaire. » Il n'y a certes pas de faits bruts, mais seulement des interprétations, et pourtant ces interprétations nous forcent à remonter vers la source. « Visiblement la chrétienté primitive sait que l'on ne peut comprendre le Jésus terrestre si ce n'est à partir de Pâques, et donc de sa majesté de Seigneur de la communauté, et qu'inversement on ne peut saisir adéquatement la signification de Pâques, si l'on fait abstraction du Jésus terrestre. L'*Evangelium* soutient toujours ce combat sur deux fronts. »

Pour remonter au Jésus de l'histoire, Käsemann propose comme essentiel le critère de discontinuité. On peut considérer comme authentique un donné évangélique lorsqu'il est irréductible soit aux conceptions du judaïsme soit à celles de l'Eglise primitive. A lui seul, ce critère ne laisse subsister que ce qui fait de Jésus un solitaire, coupé et de son origine et de sa suite. Au cours de ce qu'on a appelé la seconde quête du Jésus de l'histoire, on ne manquera pas d'affiner et d'élargir les critères d'authenticité. Il est intéressant de constater sur ce point l'accord de fond entre des auteurs contemporains, R.E. Brown, V. Fusco et D. Marguerat. Au critère de discontinuité, il faut ajouter entre autres ceux d'attestation multiple et de plausibilité historique. Ajoutons que, dans le domaine du paulinisme, Käsemann a exercé une influence profonde par son étude sur le Corps du Christ, ouvrant la voie à une conception communautaire et cosmique du salut. Autre apport de cet auteur : l'importance de l'apocalyptique comme « mère de la théologie ». Cette formule exige une précision sur ce qu'on entend par apocalyptique. Mieux vaut réserver l'expression à un genre littéraire aux frontières très étendues, comme l'a montré entre autres J.J. Collins<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Pour une appréciation détaillée, voir F. Bovon, *Luc le Théologien*, 2 éd. augmentée, Genève, Labor et Fides, 1988.

<sup>25</sup> P. Gisel, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité Ernst Käsemann*, Paris, Beauchesne, 1977.

<sup>26</sup> J.J. Collins, « Apocalypse : The Morphology of a Genre », *Missoula (MT), Semeia*, 14 (1979).

Sur un autre point, Käsemann s'est montré provocateur, en décelant des traces de l'*Urchristentum* (« christianisme primitif ») à l'intérieur même du Nouveau Testament (par exemple dans les Pastorales). Les traits de la « grande Eglise », reconnaissables seulement au II<sup>e</sup> s. selon Harnack, sont donc déjà attestés dans le Nouveau Testament. Une telle révision historique oblige alors à un jugement théologique : établir un Canon à l'intérieur même du Nouveau Testament, la *justificatio impii* (« justification de l'impie ») étant le critère décisif pour reconnaître l'authentique Evangile. Ne craignant jamais les paradoxes, Käsemann a pu soutenir que l'évangile de Jean, à la théologie docète, avait été admis dans le Canon *errore hominum, sed providentia Dei* (« par l'erreur des hommes, mais la providence de Dieu »).

L'œuvre de Käsemann connut un grand retentissement, bien au-delà du monde exégétique, comme on peut le constater dans la floraison des christologies de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle : qu'il suffise d'évoquer ici les œuvres de W. Pannenberg et d'E. Schillebeeckx.

Dans les années 50, on assiste à une certaine réhabilitation du IV<sup>e</sup> évangile sur le plan de l'histoire<sup>27</sup>. Les dimensions, symbolique et théologique, de l'écrit attribué à Jean l'apôtre l'avaient fait éliminer comme source possible pour l'histoire de Jésus. A partir de 1960, des considérations plus nuancées apparaissent notamment sous l'influence de C.H. Dodd et, pour la France, de M.-E. Boismard. A l'inverse du premier qui prend le texte dans son état actuel, le second s'inspire des travaux de la *Literarkritik* (« critique littéraire ») du début du siècle pour proposer une répartition du texte en quatre strates, selon des principes différents de ceux de Bultmann. Il attribue au document le plus ancien, aux riches données topographiques et chronologiques, une origine palestinienne et une valeur historique. A la suite de travaux américains (J.-L. Martyn, R.A. Culpepper, R.E. Brown), l'histoire de la communauté johannique apparaît de plus en plus comme une clef d'interprétation pour les écrits qui s'y rattachent (ainsi J. Zumstein), l'Apocalypse constituant un monde spécifique auquel nous ouvrent entre autres les études d'A. Feuillet, U. Vanni, P. Prigent, pour ne citer que des auteurs récents<sup>28</sup>.

La critique textuelle<sup>29</sup> s'enrichit de papyrus nombreux, spécialement ceux de la collection Bodmer. La publication de P<sup>66</sup> et de P<sup>75</sup> en particulier atteste l'existence du texte dit « alexandrin » (attesté notam-

<sup>27</sup> Pour un état de la recherche johannique, voir M. Gourgues, in *De bien des manières*, p. 229-306.

<sup>28</sup> Pour un aperçu sur la critique actuelle, J.-P. Prévost, in *De bien des manières*, p. 433-457.

<sup>29</sup> L. Vaganay, C.B. Amphoux, *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1986. – Y.-M. Blanchard, *Aux sources du Canon, le témoignage d'Irénée*, Paris, Cerf, 1993. – Pour une première orientation, R. Dupont-Roc et P. Mercier, *Cahiers Evangile* n° 102 : « Les manuscrits de la Bible et la critique textuelle ».

ment par les grands onciaux *Sinaiticus*, *Vaticanus* datant eux du IV<sup>e</sup> s.) dès les années 200 en Egypte. Les partisans du texte occidental, attesté notamment par le Codex de Bèze (D) spécialement en ce qui concerne les Actes des Apôtres (où les additions de ce type de texte représentent un dixième en plus du texte alexandrin), ne désarment pas pour autant, car de plus en plus le II<sup>e</sup> s. apparaît comme la période-clef, où interfèrent encore transmission du texte écrit et tradition orale. Le texte était « en liberté surveillée », comme disait si joliment L. Vaganay.

## L'éclatement des méthodes

Comme dans le domaine littéraire et historique en général, on assiste à une spécialisation de plus en plus poussée et à l'éclatement des méthodes, si bien qu'il est quasi impossible d'offrir un panorama de la situation. Parmi les remises en cause les plus spectaculaires, relevons le rejet de la critique littéraire classique au profit d'une promotion du texte comme texte. A la recherche quasi désespérée de l'*Urtext* (« texte primitif ») comme le seul ayant valeur du point de vue historique et théologique, la nouvelle critique, sous la dépendance de la linguistique de F. de Saussure et des formalistes russes, impose de considérer le texte pour lui-même : « hors du texte, point de salut ! » Cette nouvelle orientation prend un éclat particulier avec les études sémiotiques, menées en France dans l'optique de A.J. Greimas, spécialement à Lyon par le CADIR (Centre pour l'Analyse du Discours Religieux, fondé en 1975), éditeur de la revue *Sémiotique et Bible*. En d'autres pays, notamment l'Allemagne et les Etats-Unis (par exemple Daniel et Aline Patte) sont pratiquées des recherches analogues, avec des systématisations différentes. Pour le dire en bref, la synchronie prime désormais sur la diachronie<sup>30</sup>.

Pour donner un aperçu de l'état des questions en la fin du XX<sup>e</sup> s., on peut partir d'un document de la Commission Biblique Pontificale intitulé *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*<sup>31</sup>. Il passe en revue les différents champs de la recherche actuelle et propose des orientations qui nous guideront dans nos réflexions finales. La Commission distingue entre méthodes et approches. Une méthode met en œuvre un ensemble de démarches selon un ordre systématique et des règles acceptées par les exégètes qui la pratiquent. C'est ainsi que la méthode historico-critique a fait ses preuves, même si bien des conclusions proposées font l'objet de discussions. Par exemple le débat sur l'authenticité de

<sup>30</sup> Voir en dernier C. Rico, « Synchronie et diachronie : enjeu d'une dichotomie », in *Revue Biblique*, 108/2 (2001), p. 228-265.

<sup>31</sup> Commission Biblique Pontificale, *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, 1993. Texte avec une introduction de J.-L. Vesco, Paris, Cerf, 1994.

l'épître aux Colossiens reste très ouvert, alors que pour les Pastorales l'accord s'établit pour les situer vers les années 80/90. A la différence du fondamentalisme, bien vivant dans la culture américaine, cette méthode ne répond pas seulement à une exigence de l'esprit moderne, beaucoup plus attentif aux contingences de l'histoire qu'aux affirmations traditionnelles. Elle répond en même temps à une caractéristique de la révélation biblique : la Parole de Dieu n'est pas intemporelle. Comme l'exprime si bien l'épître aux Hébreux, Dieu a parlé aux hommes à bien des reprises et de bien des manières, avant de prononcer sa Parole définitive en la personne du Christ.

L'analyse littéraire, en elle-même traditionnelle, s'est enrichie de multiples instruments ; la rhétorique de type gréco-latin, utile pour les épîtres de Paul et certains passages des Actes ; la rhétorique biblique attentive aux formes poétiques des Psaumes et à la composition en chiasmes développés (R. Meynet)<sup>32</sup>, l'analyse sémiotique particulièrement prisée dans les années 1970<sup>33</sup>. Dans l'optique du retour au texte comme tel, l'analyse narrative développée d'abord aux Etats-Unis, connaît un succès grandissant. Elle offre l'intérêt majeur de réhabiliter le récit comme porteur de sens<sup>34</sup>, à condition de ne pas négliger le référent historique.

Moins systématiques, les « approches » visent à établir des correspondances entre le texte biblique et certaines sciences humaines ; psychanalyse selon des perspectives freudiennes avec F. Dolto ou jungiennes avec E. Drewermann, sociologie avec les travaux de G. Theissen, anthropologie culturelle... D'autres approches proviennent du centre d'intérêt qui commande la lecture de la Bible : la place de la femme par exemple, l'aspiration à la libération. Les types d'approche se renouvellent constamment, avec le danger que la manière d'interroger le texte ne conditionne déjà la réponse. Respecte-t-on suffisamment l'altérité du donné biblique ?

La seconde partie de ce document est consacrée à la question très actuelle de l'herméneutique. Nous relevons l'éloge appuyé qui est fait de l'œuvre de P. Ricoeur<sup>35</sup> : « De la pensée herméneutique de Ricoeur, on retiendra d'abord la mise en relief de la fonction de distanciation comme préalable nécessaire à une juste appropriation du texte. » Après

<sup>32</sup> R. Meynet, *Qui donc est le plus grand ? Initiation à la rhétorique biblique*, 2 vol., Paris, Cerf, 1982.

<sup>33</sup> Voir J. Delorme, art. « Sémiotique », in *Suppl. Dictionnaire de la Bible*, t. XII (1992), c. 281-333 (ample bibliographie).

<sup>34</sup> J.-N. Aletti, *L'art de raconter Jésus Christ*, Paris, Seuil, 1989. – D. Marguerat, Y. Bourquin, *Les récits bibliques*, Genève, Montréal, Paris, Labor et Fides/Novalis/Cerf, 1998. Signalons la récente traduction de R. Alter (texte américain, 1981), *L'art du récit biblique*, aux éd. Lessius, Bruxelles, 1999.

<sup>35</sup> Sur l'œuvre considérable de P. Ricoeur, voir en dernier *Paul Ricoeur. L'herméneutique biblique*. Présentation et traduction par Fr.-X. Amherdt, Paris, Cerf, 2001.

le travail d'analyse littéraire et historique, « le sens d'un texte ne peut être donné pleinement que s'il est actualisé dans le vécu de lecteurs qui se l'approprient. » C'est ainsi que le langage biblique « donne à penser », et cette réflexion amène tout naturellement à reprendre sous un jour nouveau la vieille question des « sens de l'Écriture ». Par opposition au positivisme qui voulait enfermer le sens dans le carcan de l'historicisme, il convient de retrouver l'ouverture du texte sur la vie de la communauté croyante et sur l'avenir.

## Perspectives d'avenir

La recherche biblique constitue la base la plus solide pour le progrès de l'œcuménisme. La parution du *Commentaire sur l'épître aux Romains* en 1967 comme banc d'essai de la TOB en est l'illustration la plus éclatante.

Parmi les questions brûlantes d'aujourd'hui, relevons en premier ce qui concerne la personne même de Jésus. Des penseurs juifs, comme D. Flusser, S. Ben-Chorin, G. Vermès se sont plu à rattacher la figure de Jésus aux traditions de son peuple. Citons ce mot du second : « La foi de Jésus nous unit, la foi en Jésus nous sépare. » Un autre écrivain juif S. Malka vient de publier un livre sous le titre *Jésus rendu aux siens* (Paris, 1999). La judaïté de Jésus s'impose donc comme un trait dominant de la « troisième Quête du Jésus de l'histoire »<sup>36</sup>. Par ailleurs le débat entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi rejaillit sans cesse<sup>37</sup>. Il ne s'agit pas seulement d'une question historique, sur laquelle les bons dossiers ne manquent pas, mais bien d'une question théologique<sup>38</sup>. Peut-on dire avec Bultmann que la reconstitution critique du message de Jésus n'est qu'un préliminaire, ne faisant pas partie d'une Théologie du Nouveau Testament qui a pour base le kérygme pascal, ou bien, avec O. Cullmann, J. Jeremias... doit-on faire du message de Jésus la base de la théologie chrétienne ? Le théologien peut-il se contenter du *dass* ou n'est-il pas concerné par le *was* ? En d'autres termes suffit-il de confesser que Christ est mort pour nous, ou ne faut-il pas dire pour-

<sup>36</sup> Voir D. Marguerat, « La 'Troisième Quête' du Jésus de l'histoire », in *Recherches de Science Religieuse*, 87 (1999/3), p. 397-421.

<sup>37</sup> C. Perrot, *Jésus et l'histoire*, Paris, Desclée, 1979. – D. Marguerat, E. Norelli, J.-M. Poffet, *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Le Monde de la Bible, 38), Genève, Labor et Fides, 1998. – R.E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, p. 873-886. – Sur ce sujet, voir J.-F. Baudoz et M. Fédou, *20 ans de publications françaises sur Jésus*, Paris, Desclée, 1997 et deux livraisons des *Recherches de Science Religieuse*, « L'exégèse et la théologie devant Jésus le Christ », 87/3, 1999 et 88/4, 2000.

<sup>38</sup> J.-N. Aletti, « Exégètes et théologiens face aux recherches historiques », in *Recherches de Science Religieuse*, 87 (1999/3), p. 423-447.

quoi et comment il est mort, afin que la *memoria Christi* (« le souvenir du Christ ») engage les disciples à une action courageuse (J.-B. Metz, J. Moltmann) ?

La question des rapports avec le judaïsme a pris une acuité nouvelle après le drame de la *Schoah* : peut-on accuser le Nouveau Testament d'être responsable d'un antijudaïsme religieux, distinct de l'antisémitisme moderne<sup>39</sup> ? Il convient d'abord de réévaluer nos jugements sur le judaïsme du temps de Jésus, présenté trop longtemps sous le paradigme de l'opposition entre Loi et Evangile. Toutes les études, signalées plus haut, y contribuent ; aux Etats-Unis E.P. Sanders s'est fait le champion de cette nouvelle appréciation. De ce fait, la manière dont, à la suite de Luther, beaucoup concevaient la position de Paul par rapport à la Loi se trouve remise en question : c'est un des points les plus sensibles des études sur le paulinisme<sup>40</sup>. Par contre, on s'accorde sur le développement nécessaire des intuitions mystérieuses de Paul en Rm 11 pour comprendre la permanence de la première Alliance et la valeur du judaïsme actuel, comme témoin des Promesses de Dieu, dont un surcroît reste à accomplir<sup>41</sup>.

Proche de ce problème, celui de la violence. Il se pose principalement à propos de l'Ancien Testament, mais ne peut-on s'étonner des textes de l'Apocalypse relatifs à la colère de Dieu<sup>42</sup> ? Les lecteurs n'ont-ils pas eu parfois la tentation de se faire les instruments de cette colère à l'œuvre contre les mécréants ?

L'étude des Actes des Apôtres constitue un autre point d'actualité. Quel crédit leur accorder pour écrire l'histoire de l'Eglise primitive ? Quelle valeur accorder à une théologie que d'aucuns considèrent comme une *theologia gloriae* (« théologie de la gloire »), bien loin de la *theologia crucis* (« théologie de la croix ») ! Parmi les auteurs qui ont le plus contribué à une revalorisation de l'œuvre de Luc, citons dom J. Dupont, A. George, F. Bovon, D. Marguerat<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> D. Marguerat (éd.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*. Pour une première approche, *Cahiers Evangile*, n° 108 (1999), « Le Nouveau Testament est-il anti-juif ? ».

<sup>40</sup> Pour un aperçu sur la critique actuelle, O. Mainvielle, in *De bien des manières*, p. 365-390. Comme livre de synthèse particulièrement stimulant, relevons J. Becker, *Paul. L'apôtre des nations*, Paris/Montréal, 1995 (original allemand 1992). – Sur le problème de la relation entre Paul et Jésus, voir en dernier J.-P. Lémonon, « Paul a-t-il déjudaïsé Jésus ? », in *Théophilyon*, VI/1 (2001), p. 89-124.

<sup>41</sup> Citons le livre symptomatique de F. Mussner, *Traktat über die Juden*, München, 1979. Trad. franç. *Traité sur les Juifs*, Paris, Cerf, 1981.

<sup>42</sup> Il suffit de lire N. Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse* (Trad. franç. de l'éd. de 1970, Paris, Payot, 1983) pour voir les dangers d'une fausse lecture de l'Apocalypse.

<sup>43</sup> Sur la critique actuelle, M. Gourgues, in *De bien des manières*, p. 307-364.

Le dialogue interreligieux, à l'ordre du jour, invite à reprendre l'affirmation centrale du Nouveau Testament que le Christ est l'unique médiateur. S'il est l'Alpha et l'Oméga, comment concevoir son action durant toute l'histoire de l'humanité ? Une reprise de la théologie de la Sagesse<sup>44</sup> semble urgente pour le sujet. Tâche qui incombe aux exégètes des deux Testaments.

La relation entre les deux Testaments constitue un autre sujet d'ardentes discussions. L'enseignement universitaire a réparti les chaires, avec le danger d'une spécialisation qui fasse méconnaître l'unité fondamentale de la Bible. En général, les néo-testamentaires ne peuvent faire abstraction du fond vétéro-testamentaire des textes qu'ils étudient, alors que leurs collègues se refusent souvent à développer les prolongements des textes de l'Ancien Testament dans le Nouveau. Derrière ce constat se pose la question fondamentale de la lecture chrétienne de la Bible. Dans ce domaine mentionnons la thèse de L. Goppelt sur la typologie, l'œuvre de P. Grelot *Le sens chrétien de l'Ancien Testament*<sup>45</sup>, le livre suggestif de P. Beauchamp *L'Un et l'Autre Testament*, qui a justement retenu l'attention de P. Ricoeur<sup>46</sup>.

Dans un article qui fit quelque bruit, P. Dreyfus s'interrogeait sur les rapports entre « Exégèse en Sorbonne et Exégèse en Eglise »<sup>47</sup>. Dans notre société sécularisée, la question prend de plus en plus d'importance. Pensons aux remous médiatiques suscités aux Etats-Unis par le *Jesus Seminar*<sup>48</sup> : il s'agit d'un groupe, fondé en 1985 par R. Funk et J.D. Crossan, qui se réunit régulièrement et vote des résolutions d'une hypercritique déconcertante sur ce que le Jésus historique a dit et fait, et répand ses conclusions dans des publications à grand impact médiatique. Aujourd'hui, pour beaucoup, la Bible devient un objet culturel, aux multiples résonances, mais sans portée existentielle<sup>49</sup>. Le sujet

<sup>44</sup> ACFEB, *La Sagesse biblique : de l'Ancien au Nouveau Testament* (Lectio Divina 160), Paris, Cerf, 1995.

<sup>45</sup> P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Paris-Tournai, Desclée, 1962 et *La Bible, Parole de Dieu*, Paris, Desclée, 1965.

<sup>46</sup> P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament*, 2 vol., Paris, Seuil, 1976/1990. P. Ricoeur a mis en relief l'importance de cette œuvre dans l'article : « Accomplir les Ecritures selon Paul Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testament*, t. II », in P. Bovati-R. Meynet (présentation), *Hommage à Paul Beauchamp* (Médiasèvres), Paris, 1996, p. 7-23.

<sup>47</sup> P. Dreyfus, « Exégèse en Sorbonne, exégèse en Eglise », *RB*, 1975, p. 321-359.

<sup>48</sup> Aperçu dans R. E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, p. 875-879. – D. Marguerat, « La 'Troisième Quête' du Jésus de l'histoire », in *Recherches de Science Religieuse*, 87 (1999/3), p. 397-421.

<sup>49</sup> Pour répondre à ces préoccupations, sans cacher le point de vue du lecteur croyant, signalons les excellents volumes : *La Bible et sa culture* (sous la direction de M. Quessel et P. Gruson), 2 T., Paris, DDB, 2000.

lecteur s'intéresse à l'art du récit ou aux données d'ordre historique qui prennent leur place dans le champ de nos connaissances sur l'ancien Orient, mais il ne se sent pas interpellé par la prétention de la Bible à délivrer un message qui concerne tout homme. Le lecteur croyant ne saurait faire fi de toutes les acquisitions de la recherche biblique, mais il ne peut s'en contenter. Dirait-il comme Pilate d'un ton désabusé : « Qu'est-ce que la vérité ? »

Dans son effort pour découvrir la vérité du texte, le croyant n'est pas seul. Traditionnellement la lecture de la Bible se fait en communauté, comme l'ont pratiquée les Pères de l'Eglise dont l'exégèse suscite un regain d'intérêt. En France, sous l'impulsion notamment de J. Fontaine, l'Université a rouvert le dossier de l'antiquité chrétienne, tandis qu'en Hollande C. Morhmann faisait école pour l'étude du « latin chrétien ». A Strasbourg toute une équipe travaille à la *Biblia patristica*, répertoire des citations de l'Ecriture par les Pères de l'Eglise, assuré par le Centre d'Analyse et de Documentation Patristique. Lancée en pleine Guerre mondiale, la prestigieuse collection *Sources Chrétiennes* dépasse les 450 volumes. Du point de vue de l'herméneutique des Pères, relevons les travaux remarquables du Père de Lubac sur Origène et les quatre sens de l'Ecriture<sup>50</sup>. Il ne s'agit pas pour un lecteur moderne d'accepter pour argent comptant les interprétations allégoriques des Pères, mais qui ne profitera de leur sens aigu de l'unité des Ecritures et de leur quête du Dieu vivant en dialogue avec l'homme ? Nul ne peut s'imaginer qu'il est en prise directe avec le texte biblique, par-dessus les siècles. Consciemment ou non, une tradition de lecture nous habite et provoque en nous attirance ou rejet. C'est à juste titre que beaucoup d'études paraissent actuellement sur l'histoire des effets du texte (*Wirkungsgeschichte*, selon H.-G. Gadamer). Se signalent en ce sens *l'Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament* et le commentaire sur Luc de F. Bovon<sup>51</sup>. La collaboration entre exégètes et patrologues s'impose plus que jamais.

Nous pouvons rattacher à ce domaine le renouveau spectaculaire des travaux sur La Septante, matrice de la Bible chrétienne. Selon la thèse de D. Barthélemy « la Bible a mûri à Alexandrie »<sup>52</sup>. Autour de M. Harl, une équipe travaille à la traduction de la Bible d'Alexandrie, fournissant dans les notes des indications très fournies sur l'utilisation des textes par Philon et les Pères de l'Eglise.

<sup>50</sup> H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, 4 t. Paris, Aubier, 1959/1964. En introduction, ce distique « *Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendis anagogia.* » (« La lettre enseigne les faits, l'allégorie ce qu'il faut croire, le sens moral ce que tu dois faire, le sens anagogique le but auquel tu dois tendre. »).

<sup>51</sup> 2 t. parus chez Labor et Fides, Genève, 1991 et 1996.

<sup>52</sup> D. Barthélemy, « L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie », in *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament* (OBO 21), Fribourg/Göttingen, 1978.

Autre domaine en plein essor aujourd'hui, l'étude des Apocryphes tant de l'Ancien que du Nouveau Testament<sup>53</sup>. La Bible canonique n'est plus détachée de la floraison de textes très divers qui sont dûs soit au judaïsme d'avant l'ère rabbinique, soit à des communautés chrétiennes restées trop souvent dans l'ombre. Dans ces conditions, l'étude du Canon des Ecritures prend un relief particulier, pas seulement pour établir la nomenclature des écrits considérés comme inspirés par l'Eglise ancienne, mais bien plus pour réévaluer la signification théologique du Canon : un grand débat à valeur œcuménique<sup>54</sup>.

En d'autres termes ce sont les questions classiques du sens (ou des sens) de l'Ecriture<sup>55</sup> et de sa valeur normative qui resteront longtemps sur le chantier. Il ne faudrait pas que l'exégète se retranche derrière sa spécialité pour laisser au seul théologien le soin d'en débattre. Le sujet est trop grave pour que chacun ne se sente concerné.

Après ce trop rapide panorama, peut-on formuler quelques vœux pour l'avenir ? Les progrès dans les connaissances, la sophistication des méthodes et des approches provoquent une spécialisation toujours plus poussée. En même temps, les nouveaux médias, l'utilisation d'Internet accroissent toujours plus l'étendue de la documentation. Qui n'en est écrasé ? Aura-t-on encore le courage de prendre la plume, sinon pour colliger dans des monographies démesurées la somme de ce qui a été écrit sur le sujet ? La réflexion personnelle devrait-elle abdiquer ? La foi n'osera-t-elle plus risquer une parole qui, bibliquement fondée, réponde aux appels de notre temps ?

Autant dire que plus la spécialisation s'avère nécessaire, plus se fait sentir le besoin de généralistes qui, sur la base d'une documentation de bon aloi, osent relier les fils disjointes. En fin de compte, si la Bible n'est pas seulement un livre de littérature ou d'histoire, il importe que l'exégète fournisse au lecteur et au prédicateur une base solide pour une réflexion de foi, en relation avec les problèmes d'aujourd'hui. Selon

---

<sup>53</sup> *Ecrits apocryphes chrétiens*, t. I, éd. de La Pléiade, 1997.

<sup>54</sup> Centre Sèvres, *Le Canon des Ecritures. Etudes historiques, exégétiques et systématiques* (Lectio Divina 140), Paris, Cerf, 1990. En dernier, J.-L. Kaestli « Histoire du Canon du Nouveau Testament », in *Introduction au Nouveau Testament* (D. Marguerat éd.), p. 449-471.

<sup>55</sup> Voir l'art. « Sens de l'Ecriture », in *Suppl. Dictionnaire de la Bible*, t. XII (1992), c. 424-536, avec les contributions de G. Dorival (Pères grecs), M. Dulaey (Pères latins), P. Gibert (pour les XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> s.), C. Théobald (du XVIII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> s.) et P.-M. Beaudé (de « *Divino Afflante* » à nos jours). – M. Dumais, « Sens de l'Ecriture. Réexamen à la lumière de l'herméneutique philosophique et des approches littéraires récentes », in *New Testament Studies*, 45/3 (1999), p. 310-331.

un mot de S. Grégoire le Grand que l'on aime répéter, l'écriture « progresse avec ceux qui la lisent » (« *aliquo modo cum legentibus crescit* »)<sup>56</sup>. ■

## Bibliographie sélective

**W.G. Kümmel**, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg/München, 1970<sup>2</sup>.

*Bilan de la théologie du XX<sup>e</sup> siècle* (éd. R.V. Gucht, H. Vorgrimmler), T. II, éd. franç., Tournai/Paris, Castermann, 1970.

**ACEBAC** (Association Catholique des Etudes Bibliques au Canada) « *De bien des manières* ». *La recherche biblique aux abords du XXI<sup>e</sup> siècle* (Lectio Divina 163), Montréal/Paris, Cerf, 1995.

**H. Conzelmann, A. Lindemann**, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*. éd. franç. Adaptation de l'édition allemande de 1975/1988 assurée par P.-Y. Brandt, (Le Monde de la Bible, n° 39), Genève, Labor et Fides, 1999.

**R.E. Brown**, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, éd. franç. assurée par J. Mignon, Paris, Bayard, 2000.

**D. Marguerat**, *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 2000.

# LA DOGMATIQUE HIER, AUJOURD'HUI ET DEMAIN

par  
**Gérald BRAY**

*Professeur à la  
Beeson Divinity  
School  
Samford University –  
Etats-Unis*

## Perspectives

Comment dresser un juste bilan de l'évolution de la dogmatique au XX<sup>e</sup> siècle ? Le nombre total de livres et d'articles parus depuis cent ans dépasse – et de loin – le reste de la production dans ce domaine depuis les débuts du christianisme. La richesse du sujet oblige celui qui veut en résumer l'essentiel à se contenter d'une modeste sélection ; et toute sélection, comme on sait, répond surtout aux centres d'intérêts, voire aux préjugés de son auteur. Le fait qu'il s'agisse d'une matière historiquement récente complique la tâche. L'historien de l'Antiquité connaît déjà les points les plus marquants de l'époque qu'il étudie. Il pourra sans doute en mettre en valeur certains éléments, oubliés par l'historiographie habituelle et, à l'occasion, réhabiliter des œuvres ou des personnalités dont la tradition aurait faussé le portrait. Mais, en général, son champ de travail est bien défini, et ses jugements attendus. L'historien contemporain ne profite pas de ce sentier balisé par la tradition. Au contraire, il lui arrive souvent d'avoir à relativiser l'importance d'un auteur dont les ouvrages, bien que très à la mode, seront vite oubliés ; et en sens inverse, de remettre au premier plan certains « grands » de la génération précédente, consciemment ignorés par des épigones qui rêvent de les supplanter. Quant à l'avenir, il nous échappe toujours, et nous ne pouvons pas déterminer quelles seront les préoccupations des générations futures.

Le défi est donc grand, et le succès de ce qui se réduit finalement à la prophétie est loin d'être garanti. Mais malgré ces difficultés évidentes, certaines grandes lignes de la pensée dogmatique au vingtième siècle apparaissent plus ou moins nettement. Nous osons penser qu'elles définiront notre époque aux yeux de la postérité tout comme elles la définissent déjà aux nôtres.

un mot de S. Grégoire le Grand que l'on aime répéter, l'Écriture « progresse avec ceux qui la lisent » (« *aliquo modo cum legentibus crescit* »)<sup>56</sup>. ■

## Bibliographie sélective

**W.G. Kümmel**, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg/München, 1970<sup>2</sup>.

*Bilan de la théologie du XX<sup>e</sup> siècle* (éd. R.V. Gucht, H. Vorgrimmler), T. II, éd. franç., Tournai/Paris, Castermann, 1970.

**ACEBAC** (Association Catholique des Etudes Bibliques au Canada) « *De bien des manières* ». *La recherche biblique aux abords du XXI<sup>e</sup> siècle* (Lectio Divina 163), Montréal/Paris, Cerf, 1995.

**H. Conzelmann, A. Lindemann**, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*. éd. franç. Adaptation de l'édition allemande de 1975/1988 assurée par P.-Y. Brandt, (Le Monde de la Bible, n° 39), Genève, Labor et Fides, 1999.

**R.E. Brown**, *Que sait-on du Nouveau Testament ?*, éd. franç. assurée par J. Mignon, Paris, Bayard, 2000.

**D. Marguerat**, *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 2000.

# LA DOGMATIQUE HIER, AUJOURD'HUI ET DEMAIN

par  
**Gérald BRAY**

*Professeur à la  
Beeson Divinity  
School*

*Samford University –  
Etats-Unis*

## Perspectives

Comment dresser un juste bilan de l'évolution de la dogmatique au XX<sup>e</sup> siècle ? Le nombre total de livres et d'articles parus depuis cent ans dépasse – et de loin – le reste de la production dans ce domaine depuis les débuts du christianisme. La richesse du sujet oblige celui qui veut en résumer l'essentiel à se contenter d'une modeste sélection ; et toute sélection, comme on sait, répond surtout aux centres d'intérêts, voire aux préjugés de son auteur. Le fait qu'il s'agisse d'une matière historiquement récente complique la tâche. L'historien de l'Antiquité connaît déjà les points les plus marquants de l'époque qu'il étudie. Il pourra sans doute en mettre en valeur certains éléments, oubliés par l'historiographie habituelle et, à l'occasion, réhabiliter des œuvres ou des personnalités dont la tradition aurait faussé le portrait. Mais, en général, son champ de travail est bien défini, et ses jugements attendus. L'historien contemporain ne profite pas de ce sentier balisé par la tradition. Au contraire, il lui arrive souvent d'avoir à relativiser l'importance d'un auteur dont les ouvrages, bien que très à la mode, seront vite oubliés ; et en sens inverse, de remettre au premier plan certains « grands » de la génération précédente, consciemment ignorés par des épigones qui rêvent de les supplanter. Quant à l'avenir, il nous échappe toujours, et nous ne pouvons pas déterminer quelles seront les préoccupations des générations futures.

Le défi est donc grand, et le succès de ce qui se réduit finalement à la prophétie est loin d'être garanti. Mais malgré ces difficultés évidentes, certaines grandes lignes de la pensée dogmatique au vingtième siècle apparaissent plus ou moins nettement. Nous osons penser qu'elles définiront notre époque aux yeux de la postérité tout comme elles la définissent déjà aux nôtres.

Commençons par la dimension culturelle de la dogmatique contemporaine. Le XX<sup>e</sup> siècle sera toujours considéré comme un temps dominé par la théologie européenne et surtout allemande. Il est vrai que la prépondérance des Allemands, incontestée en 1900, n'est plus ce qu'elle était il y a un siècle, mais il suffit de rappeler les noms de Harnack, Barth, Brunner, Bultmann, Moltmann, Von Balthasar, Rahner, Pannenberg, Hengel, Stuhlmacher et Jüngel pour comprendre à quel point cette hégémonie a vraiment contrôlé l'évolution de la dogmatique moderne. La contribution des théologiens non-germaniques n'est certes pas sans conséquence, mais comment la comparer à celle des Allemands ? De l'avis même de leurs contemporains, il n'y a pratiquement eu de théologie systématique qu'allemande.

Ce sont les Allemands, par exemple, qui au XIX<sup>e</sup> siècle inventèrent l'histoire des dogmes, devenue par la suite l'un des constituants essentiels de la pensée théologique moderne. S'ils n'ont pas inventé l'œcuménisme, il faut bien reconnaître que l'équilibre confessionnel de l'Allemagne et la prolifération de facultés de théologie catholiques aussi bien que protestantes dans les mêmes villes universitaires l'ont favorisé bien plus qu'ailleurs. Même la mondialisation de la langue anglaise et l'éclipse de l'allemand après 1945 n'ont pas mis fin à cette hégémonie – la quasi-totalité des professeurs allemands maîtrisent à la perfection l'anglais et publient leurs ouvrages en co-édition à New York, aidés bien sûr par la présence sur place de certaines grandes maisons d'édition allemandes ! Seuls les Orthodoxes ont échappé à cette influence, publiant leurs ouvrages surtout en français, plus récemment en anglais, et traitant de thèmes qui sont souvent plus ou moins étrangers à la pensée allemande.

Quant aux thèmes de la dogmatique moderne, il est incontestable que les événements politiques comme intellectuels qu'a connus l'Allemagne les ont déterminés presque en totalité. Les tragédies de l'époque hitlérienne ont suscité le grand intérêt constaté depuis lors pour le fondement judaïque de la foi chrétienne, ainsi que le débat autour de la question de la souffrance et de l'impassibilité divine. De même, c'est la réaction parfois véhémement contre le libéralisme du XIX<sup>e</sup> siècle chez Karl Barth et ses disciples qui a replacé la doctrine de la Trinité au cœur de la théologie systématique. Au début du siècle, alors que même les théologiens conservateurs et orthodoxes se trouvaient dans un certain embarras vis-à-vis de ce dogme « post-biblique », la foi en la Trinité risquait de disparaître entièrement de la vie spirituelle. Mais Barth et ses amis ont su redistribuer la donne théologique. A tel point qu'il est maintenant presque inconcevable d'écrire de la dogmatique sans la situer dans un cadre trinitaire !

En revanche, l'épanouissement extraordinaire du christianisme au XX<sup>e</sup> siècle dans les pays du tiers-monde n'a pas eu beaucoup de retombées théologiques. Certes, des théologiens latino-américains ont créé une certaine mode avec la « théologie de la libération ». Mais ce

phénomène s'est révélé éphémère au moment de l'écroulement du monde communiste, quand le dialogue avec le marxisme, élément fondamental de cette théologie, a soudainement cessé faute d'interlocuteur. Personne ne la lit plus, tandis que la question de l'impassibilité divine, issue des événements de 1939-45, demeure toujours actuelle. Quant aux mondes africain et asiatique, les progrès de la foi chrétienne dans ces régions n'ont pas encore été suivis d'un développement comparable de la dogmatique, qui dépend toujours de ses modèles européens, malgré l'idée (inventée aux Etats-Unis) de la « contextualisation » théologique. Jusqu'à présent au moins, cette « contextualisation » n'est en réalité qu'une traduction, voire un camouflage, de la théologie occidentale, plus ou moins adaptée aux circonstances. Aussi paradoxal qu'il puisse paraître, la force vitale de la dogmatique se trouve toujours dans les pays traditionnellement chrétiens, où la pratique de la foi diminue au point de disparaître de la vie quotidienne. Les Etats-Unis constituent une sorte d'exception à la règle ; mais hélas, la qualité et l'originalité de la production dogmatique américaine n'égalent pas sa formidable quantité. Les Américains eux-mêmes reconnaissent volontiers leur dépendance intellectuelle vis-à-vis des modèles dogmatiques forgés en Allemagne.

Nous pouvons donc constater qu'au XX<sup>e</sup> siècle l'histoire de la dogmatique fait toujours partie de l'histoire intellectuelle de l'Europe, surtout de l'Allemagne. L'évolution de cette histoire est certes complexe, mais nous pouvons en dégager les grandes lignes si nous faisons l'effort de classer les thèses et les positions en fonction des grands thèmes classiques, c'est-à-dire, la Trinité, la nature de Dieu, et la valeur de la tradition chrétienne dite 'orthodoxe' (l'héritage des débats historiques sur ces thèmes).

## Le retour aux sources

Karl Barth (1886-1968) est universellement reconnu comme le plus grand dogmaticien du XX<sup>e</sup> siècle. Il survole nettement ses contemporains tant par la quantité que par la qualité de son œuvre. Elle est surtout le fruit de son propre parcours, au rendez-vous de toutes les évolutions déterminantes de la dogmatique propres à ce siècle. Barth est issu d'une famille de pasteurs suisses, très engagée dans les mouvements évangéliques de l'époque. Comme c'était très souvent le cas, le jeune étudiant a rompu avec cette tradition familiale et s'est lancé dans les courants les plus libéraux et « progressistes ». C'est ainsi qu'il est devenu le disciple du grand Adolf Harnack (1851-1930), qui était déjà reconnu comme le chef de file des théologiens allemands. Harnack avait publié sa grande étude de l'histoire des dogmes (*Dogmengeschichte*, 1894) qui formait alors la pensée de toute la génération du jeune Barth. En 1900, Harnack donna une série de conférences à Berlin qui devait

exposer l'essence du christianisme (*Das Wesen des Christentums*). Selon lui, le christianisme serait une expérience spirituelle, ultérieurement récupérée par des intellectuels formés à l'école des philosophes grecs et qui auraient ajouté à la simplicité primitive toute une systématisation dogmatique foncièrement étrangère à la pensée de Jésus.

Barth a bien fait sienne cette perspective, mais après avoir quitté Berlin pour une paroisse ouvrière en Suisse, il découvre que les théories de Harnack et de ses collègues ne correspondent en rien à la mentalité de ses paroissiens. Ceux-ci ne reconnaissent en effet que la simplicité de l'Évangile traditionnel. Barth retourne à la proclamation de la Parole de Dieu telle qu'il l'a reçue de ses parents. Il redécouvre la puissance de la Parole transformatrice et la vérité essentielle du message paulinien de la justification du pécheur par la foi seule. La déclaration de la Guerre en 1914 l'ébranle, car elle lui montre que l'Europe civilisée du XIX<sup>e</sup> siècle peut facilement retourner à la barbarie. Mais ce qui le choque le plus, c'est la facilité avec laquelle ses anciens professeurs, y compris Harnack, soutiennent les projets militaires de l'Empereur allemand. Il se rend compte que le libéralisme qu'il avait si facilement accueilli avant la guerre ne peut pas résister à l'esprit du mal qu'a libéré le militarisme. Pendant la guerre, Barth se reconstruit théologiquement et, en 1919, il publie son manifeste, un commentaire de l'épître aux Romains, qui revalorise la théologie protestante orthodoxe. Ce commentaire paraît dans une Allemagne battue et découragée et trouve vite son audience. Vivement critiqué par Harnack, encore vivant, Barth se retrouve, pendant les années 20, à la tête d'un nouveau courant théologique, la « néo-orthodoxie ».

Au centre de ce programme dogmatique se trouve la proclamation de la révélation divine, la Parole écrite dans la Bible et incarnée en Jésus-Christ. Il est vrai que, dans les milieux protestants conservateurs, la nouvelle théologie de Barth n'est pas alors reconnue comme authentiquement orthodoxe, mais dans le contexte du libéralisme harnackien ses propos passent pour conservateurs au point de paraître presque réactionnaires. Au cours des années suivantes, Barth développe progressivement sa conviction que la dogmatique traditionnelle, mise à jour bien sûr à l'aide des découvertes de la science moderne, peut et doit répondre aux besoins de la mission de l'Église. Au cœur de cette refonte totale du libéralisme se trouve la doctrine de la Trinité. Il suffit de rappeler ici que le fameux Friedrich Schleiermacher (1768-1834), dans son ouvrage classique sur la foi chrétienne, l'avait reléguée au rang d'accessoire. Il soutenait que la Trinité n'était qu'une construction philosophique de l'époque patristique, et n'avait rien à voir avec le fonds biblique de la foi. Barth rejette carrément cette analyse. Bien sûr, la formulation de la doctrine ne date que du IV<sup>e</sup> siècle (ou plus tard encore), mais sa substance se retrouve dans le Nouveau Testament, dont le message ne saurait être compris autrement. Dans son être pro-

fond, la dogmatique n'est en effet qu'une analyse des données de la révélation. Même s'il est possible d'y retrouver quelques erreurs, dans son ensemble la théologie dogmatique traditionnelle peut très bien nous guider vers les vérités de la révélation.

Barth – il faut le souligner – n'a pas poussé sa « néo-orthodoxie » jusqu'à canoniser un grand maître du passé, comme l'ont fait d'autres dogmaticiens conservateurs à l'époque. Il suffit de rappeler le « néothomisme » catholique, consacré par le pape Léon XIII en 1879 et en plein essor (Maritain, Gilson) au moment où Barth lance son défi au libéralisme protestant, ou même le « néo-calvinisme » néerlandais (Kuyper, Bavinck, Dooyeweerd), que Barth n'a jamais approuvé. Comme il l'a bien compris, ces tendances « néo » cherchaient à trouver des réponses théologiques aux défis modernes en ayant recours à l'œuvre d'un grand maître du passé. Mais cette reprise risquait de déformer la vraie pensée dudit maître. Elle ne pouvait avoir de pertinence dans un monde moderne qui, dans le fond, lui resterait toujours étranger. Certes, Barth cite sans aucune réserve des représentants de l'orthodoxie protestante (Cocceius, Quenstedt) quand il veut s'appuyer sur eux pour défendre ses propres thèses, mais sans servilité non plus ; il « recycle » toujours l'orthodoxie de façon originale. Cela se voit, par exemple, dans sa lecture de la foi trinitaire. En gros, Barth est augustinien, comme presque tout le monde dans la tradition occidentale, mais il a su réinventer l'augustinisme de façon originale. Augustin (354-430) avait conçu la Trinité comme l'expression de l'amour divin – le Père est celui qui aime, le Fils celui qui est aimé et l'Esprit-Saint le lien d'amour (*vinculum caritatis*) entre les deux qui nous révèle, par sa présence en nous, la plénitude de l'amour divin. Barth restructure ce modèle, disant que la Trinité ne peut être comprise qu'à travers la révélation de la divinité que nous recevons en Jésus-Christ. Par lui nous comprenons qu'il y a un Père révélateur et un Esprit révélé, mais le Christ est lui-même la révélation. L'effet de cette restructuration est que le lien entre les personnes trinitaires devient maintenant le Fils, auquel nous avons accès en Jésus. Il n'est donc pas exagéré de dire que la Trinité est chez Barth une dimension de la Christologie, laquelle constitue pour lui le fondement de toute théologie véritable.

Barth conçoit difficilement (comme Augustin d'ailleurs) la notion de « personne » et il préfère parler de trois « modes d'être » en Dieu. En réalité, Barth ne croit qu'en une seule personne divine, celle du Christ révélé, interprétant ainsi le mot « personne » selon les normes anthropologiques et psychologiques de notre temps, et non pas selon la définition du concile de Chalcedoine (451), élaborée plus tard par Boèce (480-526) et répétée tout le long de l'histoire de la théologie classique. Son hésitation devant le langage traditionnel ne lui est pas spécifique ; elle a été même partagée par certains théologiens catholiques éminents, qui devaient cependant se protéger contre toute accusation

d'hérésie. Karl Rahner (1904-1984), par exemple, ne veut pas non plus de la terminologie personnelle classique et il préfère lui aussi parler de « modes d'existence » en Dieu. Rahner va même jusqu'à affirmer que le mot « personne », tel que nous le comprenons aujourd'hui, ne peut être appliqué qu'à l'unité divine, ce qui signifie en effet qu'en tant que « personne » Dieu est « Père », bien que ce terme doive englober l'ensemble de la Trinité et ne puisse pas être réservé uniquement au Père de Jésus-Christ, qui ne serait qu'un mode de l'existence divine. Cette façon de concevoir la Trinité est certes très risquée, car elle rappelle le modalisme<sup>1</sup> de l'époque patristique, discrédité. Danger qui n'a gêné la réflexion ni de Rahner ni de Barth, semble-t-il. Mais elle montre les limites de la « néo-orthodoxie », qui ne reprend pas vraiment la tradition classique, mais plutôt l'adapte aux conditions de notre temps. C'est d'ailleurs à la fois sa force et sa faiblesse. Les partisans de la tradition, après l'avoir approuvée dans un premier temps, ont rejetée la néo-orthodoxie comme théologiquement défectueuse et inadéquate. Les adeptes du modernisme en revanche l'ont constamment tournée en ridicule, car selon eux tout recours à l'orthodoxie traditionnelle dénote un profond aveuglement devant les besoins de l'homme dit « moderne ». Le résultat de ces deux réactions contrastées est qu'aujourd'hui tout le monde reconnaît la grandeur de la théologie de Barth et de Rahner, mais que presque personne ne les suit dans le détail de leurs constructions dogmatiques.

## La tradition contestée

Une tendance opposée, refus radical de la tradition classique, s'est développée parallèlement à la « néo-orthodoxie ». Il ne s'agit pourtant pas d'une simple reprise du libéralisme harnackien. Harnack avait suivi le courant romantique du XIX<sup>e</sup> siècle, qui opposait totalement philosophie et spiritualité ; la contestation de la théologie traditionnelle typique du XX<sup>e</sup> siècle est, pour sa part, alimentée par la philosophie de l'existentialisme. L'existentialisme théologique doit son origine au Danois Sören Kierkegaard (1813-55) dont l'œuvre fut publiée en traduction allemande après sa mort. Mais ce n'est qu'après 1918 que l'influence de ce penseur original commence à se répandre sérieusement. Des

<sup>1</sup> Modalisme : forme du monarchianisme, terme désignant les systèmes de pensée qui ont tenté, aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles de concilier l'affirmation du Dieu unique et la foi en la divinité du Christ. Pour le modalisme, si Jésus-Christ est Dieu, il n'est autre que le Père lui-même. Le modalisme a conduit aux doctrines rejetées du patripassianisme (le Père a souffert et est mort sur la croix), et du sabellianisme, selon lequel le Dieu unique se manifeste comme Père, comme Fils ou comme Esprit selon les circonstances et les lieux (Création, Salut, Eglise) (note de l'éditeur).

philosophes comme Martin Heidegger et Karl Jaspers reprennent ses thèses, tout en les intégrant dans une vision de la réalité qui exclut toute notion d'absolu. Chez eux l'être – éternel – cède sa place à l'étant, relatif et surtout muable. Il faudra encore un certain temps pour que cette notion passe du domaine de la philosophie à celui de la théologie proprement dite, mais la tendance est nettement visible chez Rudolf Bultmann, disciple de Barth au début de sa carrière, mais qui se radicalisera par la suite. Bultmann insiste comme Barth sur la Parole divine, mais il la détache de tout point de repère historique. Selon lui, la foi n'a aucun besoin de l'histoire – pour elle, l'histoire peut bien devenir une pierre d'achoppement ! Cela se voit clairement dans l'évolution du libéralisme allemand du XIX<sup>e</sup> siècle, qui aurait prouvé que les bases historiques de la révélation biblique sont loin d'être solides. Selon Bultmann, celui qui exigerait des évidences de ce genre perdrait sa « foi », ce qui a été réellement le cas chez plusieurs. L'erreur, dit Bultmann, est de ne pas comprendre que la vraie foi n'est pas une acceptation de certaines données dites « historiques » mais plutôt une attitude de l'esprit inspiré par la proclamation (*kerygma*) de la Parole divine. Dans la tradition chrétienne, cette proclamation s'est concentrée autour de l'homme Jésus de Nazareth qui en représente l'incarnation, du moins selon le témoignage des évangiles. Les rapports de ceux-ci avec l'histoire sont évidemment très ambigus, mais au fond ils sont peu importants, car celui dont la vie a été transformée par la proclamation n'a pas besoin de preuves de cet ordre.

La remise en cause de l'objectivité historique a été vite suivie d'une contestation encore plus radicale. Si l'absolu n'existe pas, le portrait traditionnel de Dieu ne peut plus être valable. Dieu doit être lui aussi soumis à la relativité. Cela signifie qu'il doit être conçu comme un être qui change selon l'évolution générale du temps. Aux Etats-Unis, cette idée a donné naissance à ce qu'on appelle la *process theology*, la « théologie du process », inspirée par Alfred North Whitehead et développée par Charles Hartshorne. Cette théologie soutient que Dieu se trouve en relation symbiotique avec sa création, créant ainsi un univers « bipolaire ». A l'intérieur de cette relation les énergies divines sont toujours à l'œuvre et elles se sont manifestées au degré maximum en Jésus-Christ. L'inconvénient, bien sûr, est que personne ne peut dire que Jésus représente la plénitude de la réalisation du potentiel divin, pour la simple raison que le processus d'interaction bipolaire continue toujours. Plusieurs disciples de cette théologie (ou philosophie ?) attendent donc de nouvelles manifestations de l'esprit divin, qui dépasseraient les limites d'un christianisme un peu désuet et inadapté aux exigences de la société moderne. Toutes les portes sont donc maintenant ouvertes au « nouvel âge » qui s'annonce, et les symboles chrétiens sont recyclés dans un grand mélange de syncrétisme et d'individualisme. Mélange qui attire surtout certains esprits américains mais séduit aussi ailleurs.

Dans le cadre de ce qu'on reconnaît comme la théologie traditionnelle, cette nouvelle approche se manifeste surtout autour de la question de l'impassibilité divine. Dieu souffre-t-il ? La tradition orthodoxe a toujours soutenu que, dans son être divin, Dieu est incapable de subir quelque passion que ce soit. Une passibilité divine reviendrait, selon cette façon de concevoir les choses, à admettre une faiblesse en Dieu qui compromettrait sa capacité de gouverner (et donc de sauver) le monde. Elle consisterait aussi à admettre un principe de mutabilité en Dieu, ce qui compromettrait sa souveraineté sur toutes choses. Mais la Bible nous parle d'un Dieu qui s'est repenti, et la théologie la plus orthodoxe a toujours confessé un Dieu-homme qui a souffert pour nous. Comment donc dire que Dieu ne peut pas souffrir ? Cette question serait peut-être demeurée purement théorique sans l'holocauste juif, qui a profondément touché les esprits. Non seulement la théologie, mais la foi elle-même, peuvent-elles survivre à l'expérience d'Auschwitz ? C'est Jürgen Moltmann (né en 1926) qui s'est donné la tâche de répondre à cette question, et le résultat est une contestation radicale de la tradition de l'impassibilité divine<sup>2</sup>. Moltmann insiste sur le fait qu'un Dieu qui ne peut pas partager nos souffrances serait un Dieu indifférent à la condition humaine et donc incapable de nous sauver. Or, un chrétien ne peut pas accepter que le Dieu révélé en Christ soit indifférent à notre sort, et l'image de la croix demeure toujours le symbole par excellence de ce que nous croyons et proclamons comme la Bonne Nouvelle. Il faut donc réinventer la théologie qui, selon Moltmann, serait devenue captive d'une approche philosophique totalement opposée aux données de la révélation.

Le génie de Moltmann est d'avoir su réunir tous les courants de la théologie allemande contemporaine en une synthèse qui est non seulement originale, mais aussi passionnante et surtout pertinente pour les grandes questions de notre vie. A la suite de ses travaux, on peut constater que le paysage théologique a vraiment changé. On ne trouve plus un théologien qui ne se sente obligé d'expliquer comment Dieu souffre pour nous, non seulement sur la croix mais dans les relations quotidiennes que nous avons avec lui par la prière et dans l'Esprit. Dieu est devenu le compagnon de notre pèlerinage sur terre, participant à nos souffrances et partageant avec nous l'aventure de la vie. Les changements que produit cette expérience ne compromettent en rien sa splendeur, car en lui la souffrance agit, de même qu'en nous, comme un facteur de croissance. Dieu ne diminue donc pas – au contraire, il grandit et devient encore plus capable et de nous comprendre et de nous sauver ! La subtilité de la position moltmannienne est qu'elle reprend un élément central de la tradition la plus orthodoxe et le « recycle » d'une manière qui répond aux besoins spirituels de notre

<sup>2</sup> Voir à ce sujet P. Wells, « Dieu et le changement. Jürgen Moltmann et le théisme réformé », *Hokbma*, 43/1990, p. 49-66 (note de l'éditeur).

époque sans perdre de vue le contexte intellectuel, rétif aux formulations dogmatiques d'antan. N'importe qui peut se retrouver dans la pensée de Moltmann, ce qui explique comment et pourquoi son influence s'est répandue d'une façon aussi extraordinaire.

La remise en question de la théologie traditionnelle de la nature divine et la réinterprétation de la doctrine de la Trinité ont revalorisé l'importance de la spiritualité. Le phénomène est visible à plusieurs niveaux dans l'Eglise : le renouveau liturgique, le développement d'un certain intérêt pour la prière et la contemplation, l'épanouissement des mouvements dits « évangéliques ». Le contraste est net avec le déclin, tout aussi spectaculaire, de la pratique collective et institutionnelle de la foi. Ce même phénomène a provoqué un engouement sans précédent pour la théologie des Eglises orthodoxes orientales. En 1900, personne, à l'exception de quelques rares spécialistes, ne faisait attention à l'Orthodoxie, alors pratiquement inconnue en Occident. L'image d'une Eglise corrompue, figée, sous le joug ottoman ou tsariste, dans un traditionalisme aveugle, n'attirait pas – on ne doit pas oublier que pendant longtemps le seul clerc orthodoxe connu en dehors de son milieu fut le tristement célèbre Raspoutine ! Mais après 1917, l'émigration russe a profondément changé ce point de vue assez injuste. Elle amenait pour la première fois une « masse critique » de théologiens, d'écrivains et de croyants orthodoxes en terre occidentale, et suscitait en même temps une grande sympathie pour les souffrances de leurs Eglises.

Fait inaperçu en Occident, l'Eglise orthodoxe intégrait depuis plusieurs siècles la théologie et surtout la méthodologie occidentale. La lecture d'un texte théologique orthodoxe du XIX<sup>e</sup> siècle démontrerait très vite jusqu'à quel point la scolastique catholique et le libéralisme protestant avaient pénétré les mentalités en Orient. Bien sûr, quelques points distinguaient toujours la dogmatique orthodoxe de sa sœur catholique, mais cet effort pour définir l'orthodoxie en fonction du catholicisme a malheureusement fait croire à plusieurs que l'orthodoxie n'était qu'une espèce de catholicisme fruste et attardé, qui refusait les dogmes catholiques « modernes » – la double procession de l'Esprit-Saint (*Filioque*), la suprématie et l'infaillibilité du pape, l'assomption de la Vierge Marie, etc. –, et ce probablement parce qu'elle s'était trouvée trop longtemps isolée des grands courants intellectuels de la civilisation occidentale. Cette erreur de perspective n'a été corrigée qu'après plusieurs années d'efforts, dus pour l'essentiel aux communautés d'émigrés établies à Paris, Oxford et New York. Ces émigrés comprirent très vite qu'ils devaient s'adresser à un monde qui les ignorait presque totalement, et en même temps protéger leurs propres communautés contre une assimilation progressive. Elle s'accélérait si l'on ne distinguait pas sérieusement les deux traditions théologiques.

Ce double besoin a réorienté la théologie orthodoxe vers l'apologétique. Il ne lui suffisait pas de revendiquer une authenticité primitive

contre les « corruptions » occidentales, bien que ce genre d'argument trouve sa place chez certains théologiens orthodoxes et constitue certainement un élément central de leur propre identité. Il fallait aussi indiquer comment l'orthodoxie pouvait répondre aux besoins théologiques et spirituels de notre époque. Or, parmi ces apologistes, certains (Berdiaeff, par exemple) avaient suivi le marxisme athée avant de revenir au bercail orthodoxe. En Occident on croit généralement que ce retour s'est effectué après 1917, mais le plus souvent leur conversion est bien antérieure à la révolution bolchevique – elle date en effet du temps de la première révolution, celle de 1905. Ces théologiens ont donc disposé du temps qu'il leur fallait pour s'immerger dans la tradition orthodoxe avant la grande catastrophe et, une fois arrivés en Occident, ils étaient déjà bien préparés à leur tâche. Ils savaient bien sûr que l'athéisme alors triomphant en Russie venait d'Occident, où il avait déjà gagné un grand nombre d'adhérents ; ce fait, ils l'attribuaient à certaines insuffisances (à leurs yeux, bien entendu) de la culture théologique occidentale.

Selon les apologistes orthodoxes, les traditions catholique et protestante (guère différentes du point de vue orthodoxe) ont cédé à un rationalisme qui remonte au grand schisme de 1054. A un catholique qui aurait reproché aux orthodoxes d'avoir quitté la vraie Eglise, ces derniers répliquent exactement le contraire – les schismatiques, ce sont les occidentaux ! Toute leur histoire subséquente s'explique à la lumière de ce fait primordial : la Réforme protestante, qui aurait divisé l'Eglise en abandonnant l'équilibre entre l'intellectuel, le juridique et le spirituel, équilibre que l'Orient a conservé ; le siècle des Lumières, qui aurait cédé à la tentation de l'athéisme parce que la théologie de l'après-Réforme aurait perdu la spiritualité dans un abîme de polémiques, etc. De telles critiques n'auraient certainement pas convaincu un Occident sûr de lui-même sans la crise qui a suivi la guerre de 1914-18 ; tout alors était remis en cause et certains (au moins) étaient prêts à les écouter.

Pour les critiques russes, le remède à ce dérapage théologique et intellectuel, c'est le « néo-palamisme », connu parfois sous le nom plus général de « néo-byzantinisme ». En réalité, ce néo-palamisme n'est qu'une adaptation orthodoxe du néo-thomisme catholique ; il en révèle exactement les mêmes tendances et se heurte aux mêmes problèmes. Grégoire Palamas (1296-1359), évêque de Salonique, fut le grand champion de l'hésychasme<sup>3</sup>, un mouvement de spiritualité mystique condamné par l'Eglise catholique à l'époque, après avoir été canonisé par les ortho-

<sup>3</sup> Hésychasme : du grec *hêsuchia*, « paix, absence de trouble, quiétude » : forme de spiritualité contemplative du monachisme oriental. L'hésychaste recherche l'union avec Dieu dans la prière ou l'oraison perpétuelle (dans sa forme moderne, par la répétition indéfinie du nom de Jésus). Il s'y dispose en se libérant de toute cause de trouble ou d'agitation, ce qui suppose un mode de vie axé sur la solitude, la retraite ou « anachorèse » et le silence (note de l'éditeur).

doxes en 1351. Mais il faut ajouter qu'entre les mains d'apologistes orthodoxes tels que Vladimir Lossky et Jean Meyendorff, le néo-palamisme sert de critique profonde du rationalisme de la théologie occidentale. Lossky a démontré, en particulier, la faiblesse des théologies trinitaires qui dévalorisent le concept de personne au profit de celui de « mode d'existence ». Il les considère à bon droit comme n'étant qu'une concession à l'esprit rationaliste, ce qui est inacceptable pour un théologien qui se veut fidèle à la tradition chrétienne. Mais le refus du concept de personne n'est pas seulement le refus de la tradition orthodoxe ; il rompt aussi le lien conceptuel entre l'homme et Dieu, niant ainsi la possibilité d'une spiritualité authentique. Et qu'est-ce que le christianisme sans la spiritualité ? Le monde moderne, dit Lossky, exige une expérience plus profonde du Dieu vivant, et au lieu de cela, les théologiens occidentaux lui offrent un Evangile dilué dans des compromis qui faussent sa nature fondamentale. En revanche, l'orthodoxie présente à celui qui est en recherche une synthèse spirituelle. Elle relativise la raison dans le cadre d'une théologie qui respecte l'intellect et le nourrit, mais le contrôle en même temps. L'orthodoxie proclame une théologie qui va au-delà de la raison, en suivant la voie mystique de l'apophatisme<sup>4</sup>. Souvent, les questions théologiques qui confondent et divisent les Eglises occidentales sont résolues dans l'orthodoxie par un appel à la voie mystique – celui qui veut comprendre le mystère divin doit s'y intégrer ; la communion terrestre doit céder la place à l'union céleste. Le vrai théologien est le contemplatif, dont l'apôtre Jean demeure le modèle privilégié.

Comment évaluer cette critique et ces propos venus d'Orient ? Sans doute la vision néo-palamite de l'orthodoxie contient-elle des éléments authentiques de la tradition chrétienne, oubliés ou faussés en Occident sous l'influence du libéralisme. Mais en même temps, il faut reconnaître qu'elle est surtout le produit des circonstances, parfois tragiques, qui ont marqué le XX<sup>e</sup> siècle. Ceux qu'elle attire sont généralement ceux qui approuvent son jugement à l'encontre de la théologie occidentale contemporaine, et non pas des orthodoxes de souche. Le plus souvent, ces derniers ne la comprennent pas, ou la considèrent comme une distorsion de la vraie orthodoxie, tout comme le néo-thomisme serait une distorsion de la théologie catholique médiévale. Cette orthodoxie n'est donc pas à confondre avec la vie spirituelle des Eglises d'Orient ; il s'agit plutôt d'une orthodoxie « d'exportation » adaptée aux conditions spirituelles qui prévalent en Occident. Pour cette raison,

<sup>4</sup> Apophatisme : affirmation du caractère inconnaissable et ineffable (non-formulable) pour l'homme de l'être de Dieu. Le discours sur Dieu reste possible à condition de ne « définir » Dieu que par ce qu'il n'est pas, d'où le nom de théologie négative donné parfois à l'apophatisme (développé par Philon d'Alexandrie, puis chez les Pères cappadociens et Jean Chrysostome) (note de l'éditeur).

et malgré des éléments apparemment très conservateurs, le néo-palaimisme doit être considéré comme une forme de contestation de la théologie occidentale, plus que comme un renouveau de la théologie orthodoxe proprement dite.

## Vers le vingt et unième siècle

Il est toujours hasardeux de jouer au devin. Qui, en 1900, aurait pu prévoir l'effondrement aussi rapide du libéralisme harnackien ? Qui, en 2000, peut calculer l'effet des guerres ou des révolutions sur la direction que prendra l'Histoire ? Quelles seront les découvertes scientifiques qui modifieront notre façon de comprendre la réalité ? Au XX<sup>e</sup> siècle, le centre de gravité du monde chrétien s'est déplacé vers le Tiers-Monde – doit-on supposer que la dogmatique le suivra avec une génération de décalage ? Faut-il penser que la perception du spirituel est en train de changer au point que ce que nous appelons la dogmatique disparaîtra totalement de la vie des Eglises ? L'intérêt porté depuis cent ans à l'histoire des dogmes annonce-t-il la relégation de cette discipline au rang de composant de l'histoire de l'Eglise ? Tout est possible, rien n'est certain. Mais s'il est impossible de prévoir l'avenir, on peut quand même proposer certains thèmes théologiques. Ils n'ont pas été développés au XX<sup>e</sup> siècle, mais leur étude approfondie s'imposerait aux jeunes générations, si nous considérons objectivement l'état du christianisme dans le monde actuel.

Tout d'abord, la question des rapports du christianisme avec les autres religions, et surtout avec l'islam. La dogmatique chrétienne n'a pas encore pris sérieusement cette religion en considération, alors qu'elle est actuellement le plus grand défi lancé à la foi chrétienne. L'islam se trouve en conflit avec le christianisme depuis son origine, et il ne faut pas oublier que le nombre de chrétiens convertis à l'islam est historiquement beaucoup plus grand que le nombre de musulmans convertis au christianisme. En outre, depuis une génération l'islam, grâce à une immigration massive, est devenu la deuxième confession religieuse dans la plupart des Etats européens. N'est-il pas raisonnable de suggérer à nos dogmaticiens qu'il est temps de considérer plus sérieusement les questions théologiques posées par cet ennemi déclaré de l'Evangile ?

Ensuite, malgré les progrès énormes des sciences de la nature, leur dialogue avec la théologie en est encore aux balbutiements. Les controverses classiques (Galilée, Darwin) ont laissé leurs traces, mais l'engagement sérieux entre théologie et science moderne n'a pas vraiment commencé. Certes, les progrès de la science sont tellement rapides et imprévisibles que la grande majorité des théologiens n'est pas capable de les suivre comme il le faudrait, mais cela ne doit pas empêcher la formation de certains théologiens spécialistes en science, qui pourraient

dialoguer avec les découvertes nouvelles. En 1994, la romancière Susan Howatch a fondé à Cambridge une chaire consacrée à l'étude des rapports entre les sciences de la nature et la foi chrétienne. Cette hirondelle fera-t-elle un nouveau printemps de la dogmatique ?

Enfin, le défi de la spiritualité populaire perdure. Il augmente même, avec la démocratisation de la société et la dissolution progressive des structures ecclésiales traditionnelles. L'apparition de la théologie dite du *New Age* est un jugement à l'encontre de la théologie académique, incapable de rejoindre émotionnellement la génération qui construira le siècle à venir. Comment gagner ces jeunes à l'Évangile du Christ ? Dans un monde dominé par Internet et autres modes similaires de communication, trouvera-t-on la clé qui ouvrira la richesse de la théologie biblique à ceux qui ont été élevés dans l'informatique ?

Le XX<sup>e</sup> siècle nous a légué un climat théologique dominé par les questions les plus essentielles, et de nouveaux débats autour des dogmes les plus fondamentaux du christianisme séculaire. Voilà une situation qui, malgré les difficultés et les déceptions, est au fond très saine et encourageante pour l'avenir. Saurons-nous saisir ce « moment favorable », occasion, au sens évangélique du terme, de mieux répandre l'Évangile éternel au XXI<sup>e</sup> siècle, qui n'est après tout que le XXI<sup>e</sup> du christianisme ? ■

par Louis  
**SCHWEITZER**

Professeur à la  
Faculté Libre de Théologie  
Évangélique de  
Vaux-sur-Seine

## LE DÉBAT DES ÉTHIQUES PROTESTANTES

Dans un excellent petit article datant de 1994, Denis Müller posait la question : « Après la mode de l'éthique, quel avenir pour l'éthique théologique ? »<sup>1</sup> et c'est encore à cette question que répond, de manière beaucoup plus développée, son dernier livre *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*<sup>2</sup> paru en 1999. Dans le présent article, je ne souhaite pas reprendre cette question, mais souligner certains points qui me semblent essentiels dans le débat (ou l'absence de réel débat) qui oppose, au sein du protestantisme, ceux qui se réclament d'un protestantisme « officiel » et ceux qui appartiennent à l'aile évangélique. Ce que je voudrais exprimer se nourrit non seulement de lectures, comme il se doit, mais aussi de la pratique d'un travail commun en commissions d'éthique chargées de donner des réponses d'Eglises à des problèmes de société.

Après avoir été dominé par la massive présence barthienne dans ses versions conservatrices ou révolutionnaires, puis par l'influence de Bonhoeffer, le protestantisme francophone a vu le débat éthique largement résumé dans l'opposition d'une éthique d'inspiration luthérienne incarnée par Jean Ansaldi<sup>3</sup> et celle plus calvinienne, d'Eric Fuchs<sup>4</sup>. Depuis, il semble que l'enracinement dans une tradition théologique particulière soit devenu plus difficile et que l'accent est fortement mis

<sup>1</sup> Denis Müller, « Après la mode de l'éthique, quel avenir pour l'éthique théologique ? », *Foi et Vie*, n° 3, juillet 1994, p. 37-58.

<sup>2</sup> Denis Müller, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité, généalogie, critique, reconstruction*, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 1999.

<sup>3</sup> Jean Ansaldi, *Éthique et sanctification*, Genève, Labor et Fides, 1983.

<sup>4</sup> Eric Fuchs, *L'éthique protestante. Histoires et enjeux*, Paris/Genève, Les Bergers et les Mages/Labor et Fides, 1990.

sur un dialogue renouvelé avec l'éthique philosophique, avec la présence incontournable de Paul Ricœur<sup>5</sup> pour le protestantisme francophone.

Reconnaissons que les évangéliques n'ont guère produit dans notre langue d'ouvrages importants dans ce domaine, se contentant de prises de position conservatrices ou plus précisément « réactionnaires » sur des problèmes de société. Ce silence semble d'ailleurs avoir été largement répandu dans le monde, l'éthique évangélique reposant pour une bonne part sur l'idée qu'il fallait défendre des valeurs bibliques évidentes et remises en causes. Comme en témoigne Oliver O'Donovan : « A force de réfléchir, j'en vins à réaliser que les concepts moraux chrétiens n'étaient *jamais* exposés dans la tradition que je connaissais : la stratégie apologétique trouvait globalement expédient de présupposer une théorie simple du commandement divin, offerte en cible aux attaques des sceptiques »<sup>6</sup>. O'Donovan, un anglican évangélique, est précisément un de ceux qui réagirent et apportèrent une participation qui put nourrir le débat éthique au-delà des cercles évangéliques. Le fait que son livre initialement publié chez IVP en 1986, maison d'édition des G.B.U. britanniques, soit traduit et publié par les Presses Universitaires de France en témoigne.

Un autre auteur, influent dans les milieux évangéliques même s'il ne se situerait peut-être pas lui-même dans cette mouvance, est venu nourrir le débat. Il s'agit de Stanley Hauerwas<sup>7</sup>. Ce méthodiste, profondément marqué par la théologie non-violente et l'ecclésiologie du mennonite John Yoder<sup>8</sup> dont il fut le collègue à l'université Notre-Dame, ainsi que par l'éthique néo-aristotélicienne d'Alasdair MacIntyre<sup>9</sup>, proposa une nouvelle approche de l'éthique qui s'intéresse à la construction de la personne plus qu'aux seules décisions à prendre et donc réintroduit dans la pensée protestante la question des vertus presque totalement abandonnée depuis longtemps au catholicisme. La dimension communautaire et narrative est essentielle dans ce processus qui s'inscrit bien dans une perspective post-moderne. Il ne s'agit pas en effet de chercher une quelconque universalité mais de parler du sein de cette tradition particulière qu'est celle de la communauté des disciples de Jésus. L'apport de ces deux théologiens est mentionné dans l'article

---

<sup>5</sup> Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, éd. du Seuil, 1990.

<sup>6</sup> Oliver O'Donovan, *Résurrection et expérience morale. Esquisse d'une éthique théologique*, Paris, PUF, 1992, p. 10.

<sup>7</sup> Stanley Hauerwas, *Character and the Christian Life*, Trinity University Press, San Antonio, 3<sup>e</sup> édition, 1985

*The Peaceable Kingdom, A primer in Christian ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/London 1986.

<sup>8</sup> John H. Yoder, *Jésus et le politique. La radicalité éthique de la croix*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1984.

<sup>9</sup> Alasdair MacIntyre, *Après la vertu*, Paris, PUF, 1997.

de Denis Müller que nous avons cité. C'est également dans cette ligne, marquée par Yoder et Hauerwas que le théologien baptiste James Wm. McClendon, commence sa théologie systématique par le volume consacré à l'éthique<sup>10</sup>.

### A la recherche du fondement biblique

Pourtant, dans le livre *L'éthique protestante dans la crise de la modernité*, O'Donovan et Hauerwas sont tous deux présentés (en compagnie du luthérien Pannenberg) comme des nostalgiques de Barth<sup>11</sup>. Il me semble que nous trouvons là le premier point qui peut expliquer l'opposition entre les diverses approches protestantes de l'éthique. Autant, pour la plupart des évangéliques, le fondement biblique de l'éthique va sans dire et ne pose aucun problème, au point parfois de ne plus prendre en compte la diversité des approches et des situations, autant il semble poser à d'autres des problèmes insolubles. Ansaldi<sup>12</sup> souligne le caractère irréductible de l'opposition entre le Sermon sur la Montagne de Matthieu et l'éthique paulinienne qu'il va choisir « gratuitement » avec Luther. Fuchs lui-même affirme que « la Bible ne présente pas un enseignement éthique cohérent et encore moins exhaustif »<sup>13</sup>.

Nous retrouvons là une opposition classique en théologie dogmatique également. Il est présupposé comme une évidence que la Bible présente une telle diversité qu'il est illusoire de vouloir lui proposer de fonder une éthique. Il y aurait au mieux une pluralité d'éthiques bibliques. Situations, convictions des auteurs et de leurs communautés, tout diverge au point que personne ne pourrait envisager de trouver une unité sans être immédiatement taxé de fondamentaliste. Avouons que la naïveté de l'approche de certains évangéliques semble donner raison à cette perspective. Mais ne nous trouvons-nous pas là devant ce genre de certitude dogmatique qui dispense d'aller y voir de plus près ? Il est acquis que cette perspective de fonder une éthique positive sur le commandement de Dieu « à la manière de Barth » est caduque, pire, elle placerait l'improbable théologien protestant qui s'y risquerait aux côtés de Jean-Paul II et de son encyclique *Veritatis Splendor*.

Pourtant, une approche plus nuancée nous paraît possible et de fait empruntée par de nombreux théologiens évangéliques. Il y a bien sûr des éthiques diverses dans la Bible, non seulement entre le

<sup>10</sup> James Wm. McClendon, *Ethics, Systematic Theology*, Abingdon Press, Nashville, 1986.

<sup>11</sup> Denis Müller, *op. cit.*, p. 262.

<sup>12</sup> « Les tribulations d'un théologien protestant aux prises avec le Sermon sur la Montagne », *Lumière et Vie*, 183, 1987, p. 67-84.

<sup>13</sup> Eric Fuchs, *op. cit.*, p. 102.

Premier et le Nouveau Testament, mais à l'intérieur même de chacun des deux testaments, différences de situations, d'accents. Mais, sans a priori, il est facile de voir les points communs, les lignes de force qui unissent cette diversité. C'est ce que montre bien le remarquable et déjà ancien ouvrage de Jean-François Collange : *De Jésus à Paul, l'éthique du Nouveau Testament*<sup>14</sup>. Chercher à trouver un fondement biblique à l'éthique ne peut vouloir dire se contenter d'une application stricte de textes bibliques sortis de leur contexte ; c'est au contraire percevoir la continuité différenciée. Autre est, dans le Nouveau Testament même, la situation de Jésus au cœur d'Israël et en dialogue avec les autres sensibilités juives, autre est la situation des communautés en contexte grec qui ont à affronter des problèmes nouveaux que le contexte de Jésus ne pouvait pas envisager. Que chaque auteur ait sa perspective propre, comme d'ailleurs sa vision particulière du Christ, c'est évident. Mais cette diversité est féconde pour nous qui sommes encore dans une autre situation. Considérer que les évangiles nous proposent plusieurs approches éthiques est là encore exact, mais sont-elles irréconciliables ou nous montrent-elles des facettes différentes de l'enseignement de Jésus ? Si nous croyons que Jésus est bien la deuxième personne de la Trinité, Dieu parmi nous, comment ne pas voir le caractère central et normatif pour l'éthique chrétienne de son enseignement comme de sa vie ? En lui, non seulement, nous avons affaire à l'homme tel que Dieu le veut, mais nous pouvons discerner l'ordre créationnel qu'il nous dévoile dans sa perfection au-delà des adaptations de la loi qui ont pour cause la « dureté de notre cœur » (Mt 19,8). Cette perfection qui nous est présentée, liée à la perfection même de Dieu (Mt 5,48 ; cf. Lv 19,2) n'est pas une nouvelle loi, mais l'indication d'une direction qui oriente la vie de ceux qui veulent suivre Jésus. Cette imitation de Dieu, cette imitation du Christ, se retrouvent d'ailleurs chez divers auteurs du Nouveau Testament. « Il suffit au disciple d'être comme son maître » (Mt 10,24 ; Lc 10,40 ; cf. Jn 13,16 ; 15,20). On retrouvera chez Paul une perspective semblable à travers la notion d'imitation de Dieu (Ep 5,1) et du Christ (1 Co 11,1 ; etc.). Cette imitation de Dieu et du Christ, dans l'amour qui nous est manifesté comme dans la sainteté, se retrouve largement dans l'ensemble des écrits canoniques.

Bien sûr, imiter ne veut pas dire singer, copier, mais se laisser entraîner à la suite de Jésus et transformer petit à petit par l'Esprit qui était en lui. Nous aurons à faire face à des questions nouvelles, à des situations que l'Écriture ne mentionne aucunement, mais nous pourrons nous inspirer et de l'exigence radicale qui nous dit ce qui est juste devant Dieu et de la miséricorde dont Jésus a fait preuve et qu'il nous enseigne. C'est certainement ici que se noue une des différences essentielles entre

---

<sup>14</sup> Jean-François Collange, *De Jésus à Paul, l'éthique du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1980.

les éthiques protestantes actuelles. L'absence ou du moins la rareté des dialogues entre les tenants de ces deux approches de la Bible explique la difficulté des échanges comme la radicalisation des présentations que nous rencontrons fréquemment.

### A qui s'adresse l'éthique chrétienne ?

La deuxième grande opposition se noue sans doute autour de cette question. A qui nous adressons-nous lorsque nous travaillons en éthique théologique ? Même si les réponses explicites proposées à cette question sont plus subtiles, il me semble que deux grandes sensibilités s'opposent. Il y a d'un côté ceux, souvent évangéliques, qui ne s'adressent qu'aux chrétiens, qui essaient de discerner le comportement attendu de ceux qui se veulent disciples de Jésus et confessent leur foi, et de l'autre, ceux, souvent universitaires, qui s'adressent au monde intellectuel, qui veulent prendre une place dans le débat qui oppose sur des questions de société les différentes écoles de l'éthique philosophique. Cette deuxième sensibilité est d'autant plus facile à comprendre que les problèmes qui se posent aujourd'hui, particulièrement dans le cadre de la bioéthique, demandent aux diverses écoles de pensées qui sont représentées dans la société d'apporter leur pierre à la réflexion commune. Ceux qui ainsi « font » l'éthique théologique sont aussi appelés à participer à des commissions d'éthique où ils rencontrent les tenants d'autres approches dans des débats qui portent sur des projets de lois<sup>15</sup>. Semblent ainsi s'opposer une approche étroitement ecclésiale qui peut présenter un caractère un peu sectaire et une éthique ouverte sur la réalité du monde et les questions de nos contemporains.

Il est pourtant possible d'avoir là encore une perspective plus nuancée. Le grand danger que courent les éthiciens chrétiens appelés à intervenir dans des débats publics ou à écrire des articles dans de grands quotidiens est de ne présenter que des arguments non seulement compréhensibles mais encore acceptables par les lecteurs du *Monde*. On aura alors parfois l'impression que rien de spécifiquement chrétien n'apparaît, que n'importe quel éthicien situé dans l'aile progressiste modérée de la société aurait pu écrire la même chose. Et lorsqu'une approche théologique est proposée, comme c'est le cas dans les textes d'Eglise, elle paraît avoir plus un caractère décoratif que véritablement fondamental.

Nous retrouverons bien sûr, dans ce débat, les différences d'approches du texte biblique que nous signalions plus haut. Mais il

---

<sup>15</sup> Cela est vrai en Suisse comme en France où Jean-François Collange, après France Quéré, apporte une participation appréciée au Comité Consultatif National d'Éthique.

me semble également que deux autres éléments doivent être pris en compte.

### **La foi change-t-elle quelque chose dans le domaine éthique ?**

Posée ainsi, la question semble étrange, mais elle est pourtant essentielle. Pour toute la tradition catholique classique, la réponse est évidemment positive. L'éthique, la vie conforme à la volonté de Dieu, est une condition du salut. Le premier résultat de la grâce est de me transformer pour me permettre de mener une vie de sainteté. Ainsi, éthique du chrétien et spiritualité sont intimement liées. Cette dimension est bien sûr à distinguer d'une éthique sociale qui sera, elle, plus largement fondée sur la morale naturelle. Ce lien entre morale chrétienne et salut par les œuvres a suscité une vive réaction dans le protestantisme et une crainte que soit par là porté atteinte au dogme central de la justification par la grâce et la foi seules. Cette approche est particulièrement luthérienne, mais nombre de théologiens la partagent plus ou moins. Vouloir souligner la spécificité d'une éthique chrétienne est alors perçu comme un retour déguisé au salut par les œuvres. Dieu nous pardonne et cela suffit.

La tradition évangélique, dans la ligne de Calvin et formée par les réveils, souligne fortement, au contraire, que la grâce est non seulement justificante, mais aussi transformante. La sanctification est à la fois la volonté de Dieu à notre égard, donc un commandement, et un don, le résultat de l'œuvre de l'Esprit de Dieu en nous. C'est le Christ qui grandit en nous et nous sommes ainsi transformés petit à petit à son image afin que nous puissions arriver à dire « ce n'est plus moi qui vit, c'est Christ qui vit en moi » (Ga 2,20). Cette marche vers la sainteté ne concerne pas seulement mon attitude devant des situations concrètes, mais la transformation de la personne elle-même, de son caractère. On comprend ainsi que lorsque Hauerwas a souligné l'importance du caractère et donc des vertus, il a pu facilement trouver un fondement à sa démarche dans les traditions issues de Calvin et de Wesley<sup>16</sup>. Si l'on veut ainsi lier éthique et sanctification, on se trouve devant une approche spécifiquement chrétienne de l'éthique. Nous avons en effet affaire à une éthique baptismale, c'est-à-dire enracinée dans la foi et la « suivance » du Christ (*Nachfolge Christi*), et trinitaire puisque concernée par l'imitation de Dieu et du Christ et l'œuvre de l'Esprit dans le croyant. Aucune éthique qui oublierait de tenir compte de cette dimension ne peut alors se dire chrétienne pas plus que ne le pourrait un homme dont les remarquables vertus n'auraient aucun rapport avec le Christ.

<sup>16</sup> Stanley Hauerwas, *Character and the Christian Life*, p. 77ss.

Il me semble que les réticences souvent rencontrées chez des théologiens protestants à développer l'idée d'une spécificité chrétienne viennent d'une sorte d'hypertrophie de la justification par la foi seule. Cette existence d'une éthique spécifiquement chrétienne n'empêche cependant nullement une réflexion éthique qui s'intéresse aux questions plus générales que pose la société. Si elle cherche à donner une réponse qui s'adresse d'abord aux chrétiens (caractère baptismal de cette éthique), elle pourra aussi, dans un deuxième temps prendre part au débat public. L'éthique sociale devient alors une autre dimension de l'éthique chrétienne qui tient compte de la société dont les chrétiens ne sont qu'une des composantes. L'éthique sociale est toujours une éthique du débat, et il serait, d'un point de vue chrétien et particulièrement dans le cadre des Eglises de professants, faux de vouloir imposer à tous ce qui est le chemin particulier des disciples de Jésus. On trouvera à cette éthique sociale chrétienne des fondements variés selon qu'on la construira à partir d'une analogie christologique à la manière de Barth, d'une morale créationnelle à la manière de beaucoup d'évangéliques ou d'une sorte d'analogie ecclésiale proposant à la société le maximum acceptable de ce qui serait vrai pour l'Eglise. Mais il ne pourra s'agir, en tout état de cause, que du témoignage proposé par les chrétiens et en aucun cas d'une forme quelconque d'imposition. L'oubli de cette distinction entre éthique chrétienne spécifique et éthique sociale produit des résultats regrettables. Si, chez certains éthiciens protestants, c'est la spécificité chrétienne qui semble s'amoinrir, voire disparaître, il est frappant de constater que certains évangéliques, dont la tradition souligne la nécessaire séparation de l'Eglise et de l'Etat et la défense de la liberté de conscience pour tous, seraient prêts à imposer leur éthique chrétienne spécifique à tous si cela s'avérait possible. Cette inconséquence, surtout lorsqu'il s'agit d'Eglises de professants, vient sans doute d'un certain héritage calviniste pour lequel il est légitime que l'Eglise et l'Etat soient liés au point qu'il est du rôle de l'Etat de réprimer les hérésies et de faire respecter la discipline de l'Eglise et tous les commandements de Dieu<sup>17</sup>. La double origine anabaptiste et calvinienne de la tradition baptiste et donc de la grande majorité des Eglises dites évangéliques explique sans doute ces regrettables court-circuits...

---

<sup>17</sup> La confession de foi des Eglises Réformées de France, dite « Confession de La Rochelle », art. 39, in *Confessions et catéchismes de la foi réformée*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 127.

La confession de foi de Westminster, XXIII, in *Les textes de Westminster*, Aix-en-Provence, éd. Kerygma, 1988, p. 47s.

## L'Eglise a-t-elle un rôle particulier dans l'éthique chrétienne ?

Il est probable que l'ecclésiologie joue également un rôle important dans ce débat. Lorsque l'Eglise n'est, comme c'était le cas au XVI<sup>e</sup> siècle pour l'Eglise catholique et les principales Eglises protestantes, que la fonction religieuse de la société ou lorsqu'elle n'est que le lieu de la prédication de l'Evangile, la distinction entre Eglise et Etat n'a que peu de pertinence dans le domaine éthique. Avec les anabaptistes et l'ensemble des Eglises dites de professants, une perspective nouvelle s'ouvrait. L'Eglise est, au sein de la société, la communauté de ceux qui veulent vivre en chrétiens. C'est bien dans la société qu'ils sont appelés à vivre, mais l'Eglise est le lieu particulier de l'apprentissage de cette nouvelle manière de vivre. Elle est l'assemblée dans laquelle l'enseignement du Christ est proposé et la communauté des apprentis (disciples) qui veulent déjà vivre cette dimension nouvelle. Leur référence commune est la vie et l'enseignement du Christ. Leur apprentissage est avant tout de type narratif. Il s'agit d'abord des récits bibliques, sans cesse repris. Ils ne donnent pas seulement un enseignement explicite, mais présentent des personnages, des situations qui éveillent notre propre conscience, ouvrent des perspectives à nos propres situations. Mais la dimension narrative ne s'arrête pas aux récits bibliques ; elle passe aussi par les témoignages, les partages d'expériences, dans la vie d'aujourd'hui, entre des croyants qui essaient tant bien que mal de vivre cette réalité nouvelle dans notre société. L'Eglise locale est donc un atelier, un lieu où des hommes et des femmes venus d'horizons différents partagent leurs expériences de vie, leurs réussites et leurs échecs et essaient ensemble de discerner les chemins de la fidélité chrétienne. Les questions qui se posent au sein de cette communauté ne sont pas différentes de celles qui se posent partout ailleurs ; ce que l'Eglise a de particulier, c'est la référence explicite qui est la sienne. Ses membres ont une vision commune et cherchent ensemble à la traduire dans une réalité sociale limitée mais réelle, celle de la communauté locale. On a donc pu écrire que « l'Eglise est une éthique sociale »<sup>18</sup>. Dans ce sens, l'amour fraternel n'est pas différent de l'amour du prochain, voire de celui de l'ennemi ; il a seulement ceci de particulier qu'il est partagé, au moins dans une certaine mesure. L'Eglise est donc un laboratoire d'éthique sociale. C'est pourquoi nous avons pu parler précédemment d'une analogie ecclésiale. Ce qui est vécu au sein de l'Eglise, dans la communauté des croyants, peut être élargi dans une certaine mesure à la société dans son ensemble, au moins sous forme de proposition et adapté à une communauté qui ne saurait partager les références chrétiennes qui sont celles de l'Eglise. C'est dans la communauté que le pardon et l'approche non-violente des conflits peuvent être appris

<sup>18</sup> Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, p. 99ss.

et mis en pratique, mais c'est ensuite la société dans son ensemble que cette sagesse concerne.

Cette vision trouve ses racines dans la tradition des Eglises de professants<sup>19</sup>, mais les différences sont aujourd'hui bien moindres qu'autrefois. D'une certaine manière, toute Eglise est aujourd'hui composée de professants. Si l'on veut simplement être conformiste dans notre société, le jogging est beaucoup plus indiqué le dimanche matin que la participation à un culte ou à une messe. La volonté de maintenir une perspective d'Eglise de multitude relève plus de la nostalgie pathétique que d'une approche réaliste de la situation de ce début de XXI<sup>e</sup> siècle. Ce qui a été dans le passé le propre des Eglises de professants, plus ou moins bien vécu d'ailleurs, peut devenir aujourd'hui, dans le dialogue œcuménique, un élément de leur apport à l'Eglise universelle.

### **Une espérance...**

Ce n'est certes pas le souci d'un témoignage réaliste dans la société qui est en cause, mais le risque de dissolution du message chrétien dans nos sociétés. Ce que nous avons à dire n'a rien de particulier s'il n'est pas enraciné dans la personne et l'enseignement du Christ. Et cette parole risque de demeurer vide si elle n'est pas incarnée dans des personnes et des communautés qui la vivent déjà au moins pour une part. A l'inverse, le danger est toujours présent de transformer nos petites Eglises en ghettos qui placent leur pureté mythique dans une séparation du monde qui n'est peut-être qu'un conformisme en retard. C'est précisément pour que le christianisme puisse avoir son mot à dire et apporter sa pierre dans les débats de la société, comme témoin de la réalité nouvelle survenue en Christ que l'éthique doit être clairement chrétienne pour avoir quelque chose à dire. Le débat qui a tant de mal à exister au sein du monde protestant, pourrait, en apportant les richesses diverses qui sont celles des différentes traditions, permettre aux Eglises de développer un témoignage à la fois clair et pertinent. Cela est vrai en éthique comme dans les autres disciplines de la théologie. ■

<sup>19</sup> Celle que McClendon appelle « baptiste avec un petit b ».

# LA THÉOLOGIE PRATIQUE, DE LA MAISON DE SES PÈRES À AUJOURD'HUI.

par  
**Jean-François  
ZORN,**  
Professeur  
à l'Institut Protestant  
de Théologie,  
faculté de Montpellier

Dans l'*Introduction à la théologie pratique*, manuel collectif qu'il a dirigé, le professeur Bernard Kaempf écrit : « La dénomination *théologie pratique* est un concept assez récent alors que la pratique de la théologie est aussi ancienne que l'Eglise chrétienne... »<sup>1</sup>. C'est ce qui trouble ou amuse, selon les cas, bien des personnes qui se demandent ce qu'est cette bizarre chose que la théologie pratique alors qu'elles considèrent volontiers la théologie comme une affaire intellectuelle plutôt éloignée de « leur » pratique d'Eglise. A l'heure où, comme professeur de théologie pratique dans une faculté protestante française, on me demande de faire le bilan et la prospective de « ma » discipline, je ne peux m'empêcher de songer à ces personnes qui nous interpellent : Qu'enseignez-vous au juste et à quoi cela sert-il ? Je veux, d'entrée de jeu, dire que ce qui est vécu dans une Eglise locale – la catéchèse, la prédication, la visite, la diaconie, la mission, etc. –, mérite bel et bien le nom de théologie pratique, en tant que théologie pratiquée mais qu'il n'est pas possible de témoigner de l'Evangile sous les formes ministérielles que je viens d'indiquer sans un minimum de théorisation préalable. Or tel est le rôle de la théologie pratique enseignée dans les facultés de théologie, à savoir une tentative de théorisation **de** la pratique autrement dit d'un mot savant, la « praxéologie ». Le bilan que je voudrais tenter de faire de cette activité-là ne portera que sur une période récente, ainsi que l'indiquait Bernard Kaempf, car théoriser la pratique est un processus lié à la modernité. Aussi n'est-il jamais acquis, toujours à remettre sur

<sup>1</sup> Bernard Kaempf (dir.), *Introduction à la théologie pratique*, Strasbourg, PUS, 1997, p. 13. On ne saurait trop recommander cet ouvrage. Véritable manuel de théologie pratique, il fait le point actuel de ses différentes disciplines dans l'espace francophone.

et mis en pratique, mais c'est ensuite la société dans son ensemble que cette sagesse concerne.

Cette vision trouve ses racines dans la tradition des Eglises de professants<sup>19</sup>, mais les différences sont aujourd'hui bien moindres qu'autrefois. D'une certaine manière, toute Eglise est aujourd'hui composée de professants. Si l'on veut simplement être conformiste dans notre société, le jogging est beaucoup plus indiqué le dimanche matin que la participation à un culte ou à une messe. La volonté de maintenir une perspective d'Eglise de multitude relève plus de la nostalgie pathétique que d'une approche réaliste de la situation de ce début de XXI<sup>e</sup> siècle. Ce qui a été dans le passé le propre des Eglises de professants, plus ou moins bien vécu d'ailleurs, peut devenir aujourd'hui, dans le dialogue œcuménique, un élément de leur apport à l'Eglise universelle.

### **Une espérance...**

Ce n'est certes pas le souci d'un témoignage réaliste dans la société qui est en cause, mais le risque de dissolution du message chrétien dans nos sociétés. Ce que nous avons à dire n'a rien de particulier s'il n'est pas enraciné dans la personne et l'enseignement du Christ. Et cette parole risque de demeurer vide si elle n'est pas incarnée dans des personnes et des communautés qui la vivent déjà au moins pour une part. A l'inverse, le danger est toujours présent de transformer nos petites Eglises en ghettos qui placent leur pureté mythique dans une séparation du monde qui n'est peut-être qu'un conformisme en retard. C'est précisément pour que le christianisme puisse avoir son mot à dire et apporter sa pierre dans les débats de la société, comme témoin de la réalité nouvelle survenue en Christ que l'éthique doit être clairement chrétienne pour avoir quelque chose à dire. Le débat qui a tant de mal à exister au sein du monde protestant, pourrait, en apportant les richesses diverses qui sont celles des différentes traditions, permettre aux Eglises de développer un témoignage à la fois clair et pertinent. Cela est vrai en éthique comme dans les autres disciplines de la théologie. ■

<sup>19</sup> Celle que McClendon appelle « baptiste avec un petit b ».

# LA THÉOLOGIE PRATIQUE, DE LA MAISON DE SES PÈRES À AUJOURD'HUI.

par  
**Jean-François  
ZORN,**  
Professeur  
à l'Institut Protestant  
de Théologie,  
faculté de Montpellier

Dans l'*Introduction à la théologie pratique*, manuel collectif qu'il a dirigé, le professeur Bernard Kaempf écrit : « La dénomination *théologie pratique* est un concept assez récent alors que la pratique de la théologie est aussi ancienne que l'Eglise chrétienne... »<sup>1</sup>. C'est ce qui trouble ou amuse, selon les cas, bien des personnes qui se demandent ce qu'est cette bizarre chose que la théologie pratique alors qu'elles considèrent volontiers la théologie comme une affaire intellectuelle plutôt éloignée de « leur » pratique d'Eglise. A l'heure où, comme professeur de théologie pratique dans une faculté protestante française, on me demande de faire le bilan et la prospective de « ma » discipline, je ne peux m'empêcher de songer à ces personnes qui nous interpellent : Qu'enseignez-vous au juste et à quoi cela sert-il ? Je veux, d'entrée de jeu, dire que ce qui est vécu dans une Eglise locale – la catéchèse, la prédication, la visite, la diaconie, la mission, etc. –, mérite bel et bien le nom de théologie pratique, en tant que théologie pratiquée mais qu'il n'est pas possible de témoigner de l'Evangile sous les formes ministérielles que je viens d'indiquer sans un minimum de théorisation préalable. Or tel est le rôle de la théologie pratique enseignée dans les facultés de théologie, à savoir une tentative de théorisation **de** la pratique autrement dit d'un mot savant, la « praxéologie ». Le bilan que je voudrais tenter de faire de cette activité-là ne portera que sur une période récente, ainsi que l'indiquait Bernard Kaempf, car théoriser la pratique est un processus lié à la modernité. Aussi n'est-il jamais acquis, toujours à remettre sur

<sup>1</sup> Bernard Kaempf (dir.), *Introduction à la théologie pratique*, Strasbourg, PUS, 1997, p. 13. On ne saurait trop recommander cet ouvrage. Véritable manuel de théologie pratique, il fait le point actuel de ses différentes disciplines dans l'espace francophone.

le métier, étant un mouvement de la pensée sensible aux fluctuations du contexte dans lequel il se déroule. Celui-ci réagit à son tour non seulement sur les pratiques anciennes d'Eglise quelquefois les mieux assurées, mais sur les sources même de la foi, les Ecritures et les interprétations qu'on en a données, qui doivent être sans cesse interrogées face aux défis nouveaux du monde. C'est pourquoi, c'est en faisant de la prospective que le théologien de la pratique fait nécessairement son bilan...

## 1. De quelques pères de la théologie pratique

### 1.1. Luther : « La vraie théologie est pratique. »

Dans un travail analogue à celui-ci, entrepris il y a quelques années, la théologie pratique est présentée dans deux contextes différents, germanophone « d'une densité remarquable », et francophone « tributaire d'une situation contingente »<sup>2</sup>. Sans pour autant faire des complexes, les théologiens francophones peuvent néanmoins se réclamer de quelques ancêtres allemands, car les frontières culturelles européennes étaient paradoxalement plus poreuses hier qu'aujourd'hui et parce qu'ils ont su adapter les héritages d'une aire à l'autre. Dans le contexte où je me situe – la tradition luthéro-réformée –, c'est évidemment le nom de Luther qui vient à l'esprit comme première référence. Dans la fameuse dispute de Heidelberg de 1518, Luther s'était opposé à l'ensemble de la démarche scolastique qui s'efforçait de construire un système philosophico-théologique où l'homme voyait en quelque sorte dans ses œuvres le reflet de Dieu lequel était donc déductible et connaissable à partir de la pratique chrétienne contrôlée par l'Eglise. Luther niera la valeur religieuse des œuvres de l'homme, car elles ne peuvent, selon les Ecritures, le faire accéder à Dieu. L'homme ne peut donc parvenir à la connaissance naturelle de Dieu mais seulement en faire l'expérience spirituelle, par révélation. Dans les thèses 19 et 20, Luther écrit : « On ne peut appeler à bon droit théologien celui qui considère que les choses invisibles de Dieu peuvent être saisies à partir de celles qui ont été créées, mais plutôt celui qui saisit les choses visibles et inférieures de Dieu à partir de la passion et de la croix »<sup>3</sup>, autrement dit à partir de son humanité, sa faiblesse, son humilité, que Jésus a connues sur la croix.

<sup>2</sup> Pierre-Luigi Dubied et Bernard Reymond, « La théologie pratique dans ces dernières années », dans « Les nouveaux chemins de la théologie », *Foi et Vie*, XCIII, n° 3, 1994, p. 59-74.

<sup>3</sup> Martin Luther, « Controverse tenue à Heidelberg » (1518), *Œuvres*, T. 1, 1957, p. 135-136.

Tout ceci a pour conséquence une nouvelle manière d'envisager le statut de la théologie : « La vraie théologie est pratique et son fondement c'est le Christ », écrit Luther<sup>4</sup>. Ce qui signifie que toute proposition théologique – une prédication, une catéchèse, une visite, une prière, etc. –, s'inscrit toujours dans la vie concrète, le vécu humain, qu'elle est toujours en prise avec la réalité, qu'elle est donc toujours pratique. La théologie n'est pas une spéculation sur Dieu, mais la formulation d'une expérience existentielle interprétée avec le langage de la croix, grâce auquel l'homme peut être, le cas échéant, éveillé à la foi. Mais, on le voit, ceci n'est encore que ce que je nommais plus haut « la théologie pratiquée ». Peut-elle véritablement s'enseigner sans cesser d'être ce qu'elle est ? Non, en effet, car on n'enseigne pas un tel type d'expérience, ni même les conditions pour qu'elle se réalise, dans une faculté de théologie. On ne peut être qu'attentif au langage de la foi car c'est le propre de l'homme que de mettre en mots ce qu'il vit au plus profond de lui-même, notamment son expérience spirituelle. La théologie pratique met donc en mots l'expérience, mais elle doit le faire selon une méthode qu'un autre père de la théologie pratique, Schleiermacher, a tenté de définir deux siècles après Luther.

### *1.2. Emergence de la théologie pratique comme discipline universitaire (XIX<sup>e</sup> siècle)*

Après deux siècles d'orthodoxie protestante qui étaient retombés dans les travers de la théologie scolastique, Friedrich Schleiermacher (1768-1834) redécouvre les intuitions de Luther concernant la théologie pratique. Mais il lui fait faire le pas que le réformateur n'avait pas pu franchir, en établissant ses fondements théoriques et en la situant parmi les disciplines théologiques. Schleiermacher propose qu'on ne poursuive plus dans la voie de la théologie spéculative et présente une compréhension nouvelle de la théologie et de son enseignement. Selon lui, la théologie ne doit pas s'intéresser seulement aux énoncés de la foi, ce à quoi tenait l'orthodoxie, mais à leur acte d'énonciation. Schleiermacher déplace ainsi l'accent de la réflexion théologique de la spéculation sur Dieu à la manière dont l'homme accède à la foi, à ce qu'il nomme « la conscience croyante » tant dans la vie personnelle que sociale du croyant et à son langage.

Schleiermacher présente donc la théologie comme une discipline qui s'interroge sur le ou les langages qu'elle produit sur Dieu qui, eux, sont identifiables et non sur Dieu lui-même qui demeure inaccessible. Et cette approche-là de la théologie, les sciences, notamment humaines,

<sup>4</sup> Cité par Bernard Kaempf, « Histoire de la théologie pratique » dans *Introduction à la théologie pratique*, Strasbourg, PUS, 1997, p. 16-17. Cf. également Pierre Gisel, « Pratique et théologie : introduction » dans *Pratique et théologie*, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 14s.

peuvent la comprendre et lui apporter beaucoup d'éclairages alors que les sciences n'ont rien à dire des énoncés de la foi. En effet que peuvent dire les sciences de la justice ou de l'amour de Dieu ? Rien ! Mais en revanche elles peuvent « soupçonner » le langage théologique de l'amour et de la justice en mettant à jour ses ressorts psychologiques ou sociologiques. Tous ces apports intéressent la théologie et font même partie de ses outils de travail<sup>5</sup>.

D'abord la théologie ne parlera plus de Dieu en général, mais de lui en situation selon qu'il est en rapport avec une personne, dans le cadre d'un entretien pastoral, ou avec une communauté dans le cadre d'une prédication, selon que cette personne ou cette communauté ont des préoccupations éthiques ou économiques, qu'elles sont en situation de paix ou de guerre, etc. Si la théologie produit des discours sur Dieu en situation, ils se traduisent inévitablement par des pratiques différenciées : prédication, catéchèse, diaconie, accompagnement pastoral, etc. Discours et pratiques, voilà deux composantes de la théologie en général sur l'articulation desquelles il y a quelque chose à dire et à faire d'un point de vue scientifique. C'est donc à ce niveau-là, et à ce niveau-là seulement, qu'une approche scientifique et critique peut avoir quelque chose à apporter à la théologie et que la théologie peut dialoguer avec les sciences, utiliser leurs présupposés et leurs méthodes et s'inscrire elle-même parmi les sciences positives.

Dans sa description du cursus universitaire de la théologie, Schleiermacher définit donc, pour la première fois en Occident, une discipline qu'il nomme théologie pratique à côté de la théologie philosophique (qu'on nomme aujourd'hui systématique) et de la théologie historique<sup>6</sup>. La théologie pratique est, selon lui, « la couronne de la théologie », au sens de couronne d'un arbre, branches et rameaux qui portent les fruits, et non de couronne d'un roi. La théologie pratique

---

<sup>5</sup> Friedrich Schleiermacher, *Le statut de la théologie. Bref exposé*, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 1994 (trad. Bernard Kaempf à partir de l'édition de 1910), p. 21. Les références sont désormais indiquées par le § numéroté dans le texte de S.

<sup>6</sup> – La théologie philosophique comporte deux aspects, l'un « polémique » tourné vers l'intérieur du christianisme et l'autre « apoloétique » tourné vers l'extérieur. La théologie philosophique est une discipline de combat intellectuel et spirituel qui tente donc de définir l'essence du christianisme et plus particulièrement du protestantisme (§ 42). Il s'agit là de ce que nous appelons aujourd'hui la théologie systématique.

– La théologie historique s'intéresse au développement du christianisme à l'intérieur du développement religieux de l'humanité avec trois sections, la connaissance du christianisme primitif grâce à l'étude critique des textes fondateurs (S. inclut les sciences bibliques dans l'histoire), la connaissance du déroulement global du christianisme, et la connaissance de son état présent (§ 85).

s'occupe « de la manière correcte de procéder pour l'exécution de toutes les tâches réunies sous le concept de direction de l'Eglise » (§ 260).

Mais entre celui qui enseigne à la faculté de théologie la manière correcte de procéder, et celui qui est destiné à exécuter les tâches, existe une différence d'approche. Ainsi la tâche du professeur d'homilétique dans une faculté de théologie consistera à définir les conditions de production d'un discours qu'on appelle prédication en fonction d'une multitude de paramètres : la compréhension du texte biblique, son interprétation, l'insertion de sa prédication dans le contexte cultuel et hymnologique, culturel et social, le cadre communautaire et spatial dans lequel elle se déroule, les conditions de communication écrites et orales, la préparation personnelle et spirituelle du prédicateur, etc. La liste pourrait encore être allongée. Tous ces paramètres sont repérables et analysables. A ce niveau-là, le professeur d'homilétique fonctionne comme théoricien de la pratique, c'est-à-dire comme un « praxéologue ». Mais la prédication reste à faire, et à supposer que le prédicateur ait maîtrisé tous ces paramètres, le fait de prêcher est un acte autre et spécifique par rapport au fait d'enseigner l'homilétique. « Les règles à elles seules, écrit-il, ne peuvent donc pas faire de chacun un théologien pratique, même en supposant une disposition d'esprit théologique ; elles ne peuvent servir de guide qu'à celui qui veut l'être et qui peut le devenir grâce à sa disposition intérieure et à sa préparation » (§ 266).

### 1.3. L'objet de la théologie pratique

Schleiermacher a donc élevé la théologie pratique au rang de discipline théologique universitaire aux côtés des autres disciplines théologiques, bibliques, systématiques et historiques. Schleiermacher a fait faire un double bond en avant à la théologie pratique, en ne la maintenant pas au niveau de simples conseils pastoraux et en l'invitant à travailler méthodiquement avec les instruments mis à sa disposition par les sciences humaines.

Il n'en demeure pas moins qu'au XIX<sup>e</sup> siècle et longtemps encore au XX<sup>e</sup> siècle, la théologie pratique restera une science de l'application et une discipline professionnelle en vue du pastorat. Science de l'application dans la réalité ecclésiale d'affirmations posées ailleurs, dans les autres sciences bibliques, historiques et systématiques selon une méthode déductive. Visée professionnelle dans laquelle le concept de direction d'Eglise a été, en fait, réduit à l'agir pastoral<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Cette position n'est propre ni à Schleiermacher ni à l'Allemagne. On la retrouve également en France et en Suisse chez Alexandre Vinet (1797-1847), professeur de théologie pratique à l'Académie de Lausanne de 1837 à 1846. Vinet est l'auteur d'une *Théologie pastorale ou théorie du ministère évangélique* et d'un traité d'*Homilétique ou théorie de la prédication*. Ces deux livres ont été édités à titre posthume respectivement en 1850 et 1853.

Or, aujourd'hui, nous ne pouvons plus nous contenter d'une telle définition de l'objet de la théologie pratique pour trois raisons :

1. Nous avons une nouvelle perception des rapports entre la théorie et la pratique. Le réel résiste aux affirmations de la théorie. Aussi, plutôt que d'être un lieu d'application de théories, on considère aujourd'hui le réel comme un lieu de vérification d'hypothèses, un va-et-vient de la théorie et de la pratique, sachant que la pratique informe tout autant la théorie que le contraire ;

2. Les sciences humaines nous ont appris à mieux comprendre le contexte dans lequel nous vivons et surtout à découvrir sa complexité. Elles nous ont aussi appris que l'essentiel de la connaissance humaine réside dans le langage. En théologie cela a une conséquence que Luther et Schleiermacher avaient déjà signalée : de Dieu nous ne pouvons avoir de connaissance en soi en dehors des médiations linguistiques par lesquelles il se donne à nous : la prédication, la catéchèse, la liturgie, l'hymnologie, etc. ;

3. Nous avons aujourd'hui une conception plus large de la notion de « la direction de l'Eglise » que celle de Schleiermacher, une nouvelle compréhension du sujet de l'agir ecclésial. Ce n'est plus le seul pasteur, mais d'autres agents, et la communauté dans son ensemble, qui interviennent et agissent dans le champ ecclésial et social. D'où l'élargissement des préoccupations de la théologie pratique à des questions de diaconie, de mission et d'évangélisation, etc., qui ne sont plus posées au seul pasteur.

Maintenant que nous avons défini l'objet de la théologie pratique, je voudrais aborder la question de ses méthodes. Pour que la théologie pratique puisse s'élaborer comme théorie – c'est-à-dire être dotée d'un statut épistémologique et prétendre être une discipline de type scientifique –, le théologien Félix Moser estime qu'une certaine conformité de son objet et de ses méthodes d'investigation est nécessaire<sup>8</sup>. Enoncer une telle condition présente l'avantage de ne porter aucun jugement de valeur *a priori* sur les diverses conceptions de la théologie pratique, mais oblige à vérifier la cohérence et la fécondité de chacune. Or, nous l'avons vu, l'objet lui-même de la théologie pratique a varié et l'on doit par conséquent considérer qu'à chaque définition ou redéfinition de son objet correspond une méthode appropriée et des résultats en conséquence.

Tentons de repérer, à partir des travaux de quelques théologiens emblématiques dans l'espace francophone de la fin du XX<sup>e</sup> siècle, quels types de méthodes la théologie pratique a mis en œuvre, en essayant à chaque fois de vérifier la conformité de cette méthode avec son objet

<sup>8</sup> Félix Moser, « Quelques repères pour arpenter le territoire de la théologie pratique », *Etudes Théologiques et Religieuses*, 70, 1995/1, p. 48. Félix Moser est professeur de théologie pratique à la faculté de théologie de Genève.

d'étude et, autant que faire se peut, de mesurer les résultats obtenus grâce à la méthode en question.

## 2. Méthodes de la théologie pratique

### 2.1. La méthode déductive

La méthode déductive en théologie pratique est mise en œuvre dès lors que la théologie pratique est considérée comme une application d'affirmations posées ailleurs, notamment dans l'Écriture ou dans le dogme, qu'elle est donc un savoir-faire consécutif d'un savoir déjà constitué. Ne nous empressons pas de dire que cette méthode est d'un autre âge. La précéden­ce des Écritures dans les affirmations protestantes de la foi comme dans les conceptions ecclésiales (l'Église est « seconde » en régime réformé) confère à cette méthode un statut majeur qu'on ne peut modifier qu'au prix d'une discussion serrée avec les biblistes et les dogmaticiens...

Le représentant le plus en vue de cette conception de la théologie pratique a été Jean-Jacques von Allmen qui fut professeur de théologie pratique à la faculté de Neuchâtel de 1958 à 1980. Quelques titres de ses ouvrages sont significatifs de la méthode déductive : *Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du XVI<sup>e</sup> siècle* (1968), *Célébrer le salut, Doctrine et pratique du culte chrétien* (1984). L'intérêt de von Allmen est, précisément, d'avoir tenté de faire sortir la théologie pratique de son statut mineur la cantonnant dans une fonction d'initiation pré-professionnelle et transformant les cours de théologie pratique en séances de conseil pastoral. Von Allmen a voulu faire de la théologie pratique « une science des répercussions, pour la vie ecclésiale, de l'enseignement, du sacrifice et de la royauté du Christ »<sup>9</sup>. « On est frappé – écrit Bernard Reymond – du caractère toujours très construit de ses argumentations. Chaque remarque, fût-elle de simple sagesse pastorale, trouve sa place dans un cadre fermement arrêté, selon une structure souffrant mal la contestation : celle d'une christologie à trois termes (le Christ roi, sacrificateur et prophète) »<sup>10</sup>. De plus, von Allmen a adopté la distinction entre foi et religion propre au barthisme. Aussi la pratique des actes pastoraux et du culte doit-elle, selon lui, ressortir exclusivement à la tradition biblique et non à la tradition religieuse des rites de passage

---

<sup>9</sup> Jean-Jacques von Allmen, « La vie pastorale », *Verbum Caro*, Neuchâtel, X/1956, p. 219.

<sup>10</sup> Bernard Reymond, « La théologie pratique dans le protestantisme d'expression française : un état de la situation », *Cahier de l'IRP*, n° 12-13, mai 1992, p. 17. Bernard Reymond fut professeur de théologie pratique à la faculté de théologie de Lausanne de 1986 à 1998.

par exemple ; la figure du pasteur doit-elle être conforme à un modèle fondé uniquement christologiquement et non sociologiquement par rapport à la figure du leader religieux dans le monde contemporain par exemple, etc.

Cette théologie pratique a eu son heure de gloire. « Cette voie a été utile et positive et a rendu de grands services – écrit Laurent Gagnebin. Elle nous a apporté, par ses enquêtes minutieuses et techniques, des renseignements historiques précieux. Par son souci de renvoi à une source, elle nous a rappelé sans cesse l'importance de notre héritage et l'importance de la prise en compte d'une distance entre nos pratiques actuelles et celles de la primitive Eglise ou de la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle »<sup>11</sup>.

Plusieurs critiques ont cependant été adressées à la méthodologie déductive :

– Tout d'abord sa scientificité même a été mise en cause : Bernard Reymond souligne que la démarche de von Allmen n'a rien de scientifique dans la mesure où son déductivisme biblique ne fait guère droit aux recherches exégétiques de type historico-critiques. Celles-ci ne permettent plus, en effet, de déduire une théologie pastorale directement des textes en négligeant le contexte de production de ceux-ci et en considérant la distance historique entre ce contexte et notre situation comme un fait négligeable. Tout au plus, note Reymond, la démarche de von Allmen se caractérise-t-elle par son souci de rigueur, mais il s'agit plus d'une vertu morale que d'une qualité scientifique.

– Ensuite, son caractère conservateur a été mis en évidence. Bernard Reymond montre que la méthodologie déductive appliquée strictement a conforté l'image d'une Eglise et d'un pasteur conformes à un certain milieu de majorité confessionnelle tenté par le repli dans une forteresse idéologique. Cette image a pu correspondre, à un certain moment, à la situation de certains cantons suisses, mais en même temps a retardé la prise de conscience de la crise d'identité ecclésiale et pastorale qui couvait dans ces régions jusque-là protégées d'une sécularisation beaucoup mieux prise en compte à quelques kilomètres de là, en France...

– Enfin, l'incapacité de cette méthode à prendre en compte la notion de crise dans laquelle se déploie aujourd'hui l'activité théologique a été dénoncée par Pierre-Luigi Dubied, successeur de von Allmen à la faculté de Neuchâtel. Il a mis en avant cette notion de crise : « On a pu déduire la théologie pastorale d'une doctrine du ministère. Ce faisant, on se risque à justifier *a posteriori* le ministère tel qu'il existe comme une nécessité divine, en négligeant son histoire (pas seulement théo-

---

<sup>11</sup> Laurent Gagnebin, « Rite et contre-rite », *Recherche de Science Religieuse*, 78, 1990/4, p. 570. Laurent Gagnebin est professeur de théologie pratique à la faculté de théologie de Paris.

logique !) qui en véhicule le modèle. Or c'est par rapport à cette histoire que le ministère est aujourd'hui conduit à la crise »<sup>12</sup>.

Une méthode de théologie pratique qui ne parvient pas à rendre compte d'une situation de crise s'invalide elle-même, il convient alors d'en trouver une autre. Historiquement, c'est une voie empirique qui s'est présentée comme l'antithèse de la méthode déductive, à savoir la méthode inductive.

## 2.2. La méthode inductive

Cette méthode a vu le jour sous l'influence de deux facteurs : l'irruption massive des sciences humaines dans l'ensemble du champ des disciplines théologiques telles qu'elles étaient conçues dans le monde occidental et, d'autre part, l'apparition de productions théologiques venues du monde non occidental :

– « Avec les sciences humaines – écrit Laurent Gagnebin –, la théologie pratique ne se trouve plus seulement, *intra muros*, au carrefour et au bénéfice des différents départements de la théologie, mais bien au carrefour de la théologie et de tout un univers socioculturel renouvelant profondément son caractère interdisciplinaire, lui donnant aussi un vocabulaire, une méthode, des instruments d'analyse, des approches très singulières. L'enquête n'était plus là seulement héritée ou reçue, biblique et historique, tournée vers un passé idéalisé et à reconstituer dans le présent... mais fortement soucieuse des contextes présents, d'une prise en compte de nos sociétés contemporaines »<sup>13</sup>.

– Avec l'entrée en scène des Églises dans le monde non occidental, la théologie pratique s'est trouvée devoir répondre à des défis inédits et prendre conscience du conditionnement culturel et intellectuel des réponses théologiques venues d'Occident via la mission. Déjà les missionnaires avaient tenté, avant la Deuxième Guerre mondiale, d'adapter ou d'indigéniser la théologie occidentale en fonction des contextes non occidentaux pour essayer d'atténuer les effets d'acculturation qu'avait produit la mission. Mais avec l'entrée en activité de théologiens non occidentaux on a vu se déplacer fortement l'accent de l'activité théologique sur le contexte, au point que l'analyse de ce contexte et l'expérience communautaire de la foi sont devenues les sources de nouvelles productions théologiques qu'on a appelé théologies locales ou théologies contextuelles. Ce sont en général des théologies dites « du génitif », de la libération (Amérique latine), du peuple (*minjung*-Corée), de la recons-

---

<sup>12</sup> Pierre-Luigi Dubied, *Le pasteur un interprète*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 15.

<sup>13</sup> Laurent Gagnebin, « Comment se fait la théologie pratique ? », *La théologie pratique, statuts – méthodes – perspectives d'avenir*, Le Point théologique, n° 57, Paris, Beauchesne, 1993, p. 38.

truction (Afrique), de la noix de coco (Pacifique), du buffle de rivière (*water buffalo theology*-Asie) quand il ne s'agit pas de théologies directement qualifiées par le contexte : théologie sous l'arbre (Afrique), théologies noires (Amérique du Nord), etc.<sup>14</sup>

Le théologien francophone le plus emblématique de cette méthode inductive fut Georges Casalis. Professeur de théologie pratique à la faculté de Paris de 1961 à 1972, Casalis est un bon représentant de la synthèse des deux influences des sciences humaines et des théologies contextuelles. Il a notamment développé sa position dans un livre qui eut, à sa sortie en 1977, un certain retentissement : *Les idées justes ne tombent pas du ciel, éléments de théologie inductive*<sup>15</sup>.

Dans l'œuvre de Casalis, la notion d'inductivité est assez ambiguë :

– Il s'agit tout d'abord de souligner le caractère et le fonctionnement idéologique de toute production théologique. Pour ce faire il emprunte à l'analyse marxiste son concept d'idéologie, à savoir que la théologie, comme tout système de valeur, sert à voiler des structures sociales et économiques alors qu'en fait elle y est conforme. Autrement dit, les théologies classiques prétendues déductives ne sont que des théologies inductives qui s'ignorent. Il s'agit donc de mettre en lumière la dépendance contextuelle de toutes ces théologies pour démasquer leur caractère oppressif ou, au moins, le hiatus qui existe entre elles et la réalité. On voit bien ici quelle peut être la fécondité d'une telle approche qui se sert amplement des sciences humaines pour mettre en évidence le rôle du contexte culturel, économique, politique, psychologique de la production idéo-théologique.

– Dans un deuxième temps, Casalis fait l'analyse, désormais connue, selon laquelle c'est la démarche inductive qui est constitutive de la production des textes bibliques : le texte est comparable à un triangle dont les trois angles se nomment situation, témoin, écrit et dans lequel un cercle inscrit se nomme « espace de la parole » qui est articulé sur une pratique qu'elle élucide. La parole circule et interpelle, deux verbes nouveaux qui traduisent les deux anciens verbes, inspire et s'incarne. « A autre temps, autre parole – écrit Casalis. C'est un principe fondamental de l'Écriture. Il n'y a pas, dans l'Écriture, une théologie, un message, mais des théologies, des messages, parce qu'il y a des situations et des témoins différents. Et le pari ecclésial, c'est qu'à travers ces messages, ces théologies, il y a une succession de pratiques, une continuité d'actes de foi qui, de siècles en siècles, se poursuit, se développe, se reformule et vise toujours vers le même, celui qui est le centre de la signification de l'histoire, son milieu, sa fin et son origine : Jésus-Christ »<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Cf. Jean-François Zorn, « La contextualisation : un concept théologique ? », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 77, 1997/2, p. 171-189.

<sup>15</sup> Paris, Cerf, 1977.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 57.

– Dans un troisième temps, Casalis propose de reconstruire la théologie à partir des pratiques sociales humaines mais, et c'est là que la critique va tomber, dans une optique de transformation sociale de type révolutionnaire très marquée par les théories politiques des années 60-70. Après 1968, Casalis avait assigné à la théologie pratique un objectif « d'interprétation critique de la société et de la culture ambiante » qui n'avait rien de scientifique mais qui allait dans le sens d'une pratique à finalité révolutionnaire. On voit bien le caractère daté et situé du propos, qui paradoxalement montre que Casalis lui-même n'a pas échappé à ce qu'il dénonçait, à savoir l'idéologisation de la théologie.

Les critiques adressées à Casalis sont d'ailleurs symétriques à celles faites à von Allmen :

– Bernard Reymond a mis en cause la scientificité de l'inductivité. Il se demande si Casalis « ne postulait pas déductivement l'inductivité pour laquelle il militait », ce qui revient à dire qu'il y avait bien chez Casalis une approche idéologique de l'inductivité<sup>17</sup>.

– Il serait abusif de dire que la théologie pratique de Casalis était conservatrice au même titre que celle de von Allmen. En revanche, elle ne manqua pas de renforcer un certain conformisme intellectuel, ce que n'ont cessé de dénoncer chacun à leur manière deux frères ennemis de Casalis, Jacques Ellul et Jean Baubérot. Il a d'ailleurs suffi que le vent tourne et que l'idéologie de type marxiste, intellectuellement dominante dans les années 60-70, soit dépassée à partir des années 80 pour que l'approche de Casalis apparaisse comme singulièrement vieillie.

– Enfin, symétriquement à von Allmen, on peut dire que si l'analyse de Casalis a pris en compte l'état de crise d'identité pastorale et ecclésiale dans lequel la théologie pratique se débat aujourd'hui, elle l'a plutôt exacerbée alors que von Allmen l'avait occultée. Le résultat a été d'augmenter plus encore les tensions (individu/communauté – multitudinisme/confession – visibilité/invisibilité) dans l'Eglise plutôt que d'essayer de les réduire.

Cet ensemble de correspondances entre von Allmen et Casalis a fait écrire à Laurent Gagnebin (successeur de Casalis à la chaire de théologie pratique de Paris) que « la critique qu'on peut adresser à ces deux méthodes, déductive et inductive, c'est d'être dans leur opposition symétrique, victimes ensemble d'un schéma trop linéaire. Que l'on parte de la Bible pour aboutir, via nos dogmatiques, à ce qu'on appelle communément le vécu, ou que l'on parte de nos pratiques pour remonter à des doctrines et lectures bibliques, elles aussi situées, la démarche reste fondamentalement la même »<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Bernard Reymond, *Art. cit.*, p. 29.

<sup>18</sup> Laurent Gagnebin, *Art. cit.*, p. 39.

Changer de démarche, tel est le propos de la méthode corrélatrice en théologie pratique, la troisième que je voudrais examiner.

### 2.3. La méthode corrélatrice

La notion de corrélation vient de Paul Tillich. Dans sa quête d'articulation et même de réconciliation de la foi chrétienne et de la culture contemporaine, Tillich recherche une articulation du message évangélique en tant qu'il témoigne du questionnement ultime de l'homme et de sa situation concrète en tant qu'elle témoigne du particularisme quotidien dans lequel il vit. Mais Tillich est un systématiseur et la notion de corrélation telle qu'il la présente n'a qu'un rapport analogique avec la méthode corrélatrice que les praticiens développent de nos jours. Il est néanmoins intéressant de dire quelques mots de la notion de corrélation chez Tillich. Elle s'inscrit dans une structure à trois éléments :

– le message qui se construit à partir des sources de la théologie (la Bible, mais également l'histoire de l'Église et celle des religions et des cultures) et à partir d'une norme à savoir l'être nouveau manifesté en Jésus le Christ ;

– la situation c'est-à-dire le cadre général de l'existence qui comporte les faits mais également la manière dont nous les vivons et y réagissons ;

– l'expérience intervenant comme médium entre la situation et le message.

L'expérience fonctionne corrélativement, selon Tillich, dès lors qu'elle met en relation le message et la situation de la manière suivante : d'une part sans jamais identifier l'expérience à la révélation comme on a été tenté de le faire soit dans les théologies de la réforme radicale au XVI<sup>e</sup> siècle, soit dans celles de l'expérience religieuse au XIX<sup>e</sup> siècle, soit encore dans les théologies inductives au XX<sup>e</sup> siècle. « L'expérience ne constitue pas une source théologique autonome – écrit André Gounelle – elle est la manière dont la source nous atteint »<sup>19</sup>. D'autre part sans jamais isoler la révélation de l'expérience comme on a été tenté de le faire dans les tendances les plus orthodoxes de la théologie protestante. « Les expériences individuelles et collectives – écrit Tillich – sont des intermédiaires grâce auxquels on reçoit, on colore, on interprète le message »<sup>20</sup>. La notion de corrélation dans l'expérience chez Tillich recoupe celle d'expérience existentielle chez les philosophes en ce sens que l'expérience n'est ni purement objective ni purement subjective, mais qu'elle naît d'une rencontre entre une intériorité et une extériorité, qu'elle est relation ou participation existentielle<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> André Gounelle, « L'expérience dans la méthode théologique de Tillich », doc. dact. faculté de théologie protestante de Montpellier, p. 5.

<sup>20</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology*, T. I, p. 52.

<sup>21</sup> Cf. André Gounelle, *op. cit.*, p. 3.

Passant maintenant du domaine de la théologie systématique à la théologie pratique, nous voyons bien la fécondité que peut avoir le concept de corrélation dans cette discipline. Il s'agit, comme le suggère Marc Donzé, professeur de théologie pratique à la faculté de théologie catholique de Fribourg, de trouver une méthode qui établisse une corrélation entre la pratique ecclésiale et ses référents. « Une corrélation – écrit-il –, qu'il ne faut pas concevoir dans un système questions-réponses, au sens où la pratique questionnerait et le monde de la référence répondrait, mais comme une interaction constante entre les requêtes du temps présent, les pratiques du peuple chrétien et les références fondatrices »<sup>22</sup>.

Dans le champ de la théologie francophone, deux théologiens se sont risqués à formuler les règles de la méthode corrélatrice, ce sont Laurent Gagnebin du côté protestant et Marc Donzé du côté catholique.

Laurent Gagnebin se réclame de la méthode corrélatrice en mettant en interaction les trois sommets d'un triangle (les 3 E) : les Écritures évangéliques, les Enseignements ecclésiaux et les Expériences pratiques, qu'il applique à l'exemple du baptême des enfants<sup>23</sup>. Gagnebin propose de promouvoir ce qu'il appelle « le schéma triangulaire de la corrélation » pour sortir des schémas linéaires déductif ou inductif et assumer les tensions qui existent entre les trois pôles du triangle. En effet, il peut y avoir entre ces pôles des tensions qui les opposent deux à deux, et Gagnebin souhaite les dépasser afin de faire vivre un questionnement qui va de l'un à l'autre et le renvoyer nécessairement au troisième.

A propos du baptême des enfants, il part de la crise du pédo-baptême dans le protestantisme dont il analyse les causes : une pratique étrangère au Nouveau Testament (mais pas étrangère à la tradition de l'Eglise), et surtout l'embarras du pasteur devant une demande permanente d'actes pastoraux qui le transforme en fonctionnaire du religieux accomplissant un rite qui paraît plus décisif que le témoignage du croyant. D'où l'objection de conscience de plusieurs pasteurs face au baptême des enfants, objection admise par la Discipline de l'Eglise Réformée de France par exemple. Gagnebin interprète cette ouverture à l'antipédo-baptême – qui semble même devenir aujourd'hui une brèche car le nombre de pasteurs antipédo-baptistes augmente – comme un glissement d'interprétation du sens du baptême des enfants : on l'interprète, le traite et le pratique comme s'il s'agissait d'un baptême d'adultes ou devrait en être un. Or il n'en est pas un, mais il est, en fait, un rite de passage qui correspond qu'on le veuille ou non à un invariant d'anthropologie religieuse.

<sup>22</sup> Marc Donzé, « La théologie pratique entre corrélation et prophétie », in Pierre Gisel (dir.), *Pratique et Théologie*, Genève, Labor et Fides, p. 185.

<sup>23</sup> Laurent Gagnebin, « Le baptême des petits enfants aux prises avec le religieux ou qu'est-ce que la théologie pratique aujourd'hui ? », *Cahiers de l'IRP*, n° 6, p. 18-33.

Selon Gagnebin, le pasteur qui refuse d'assumer ce type de rite lui paraît passer à côté de son rôle d'écouter et céder à trois types de tentation : l'adamisme (nourri du phantasme des origines), le cléricisme (ne tenant pas compte de la demande des laïcs), l'idéalisme (imposant une théologie et une anthropologie abstraites). A l'attitude de ce pasteur qui détient un savoir filtrant sévèrement son écoute, Gagnebin préfère celle du pasteur qui serait mû par un « savoir qui ne sait pas » selon la définition de la précompréhension chez Bultmann que Gagnebin applique à la théologie pratique. Ce « savoir qui ne sait pas » ne procède ni déductivement pour conclure à la vérité en partant d'une théologie biblique ou dogmatique toute constituée, ni inductivement en partant d'une expérience vécue ayant valeur générale, mais par rattachement et par opposition, par jeu et contre-jeu, c'est-à-dire corrélativement<sup>24</sup>.

« Appliqué au fonctionnement de la théologie pratique en général et à la pratique des actes pastoraux en particulier – écrit Gagnebin –, le schéma triangulaire (de la corrélation) opérant dans le cadre de tensions duelles et dialectiques nous permettra de prendre en compte la demande dite religieuse d'un rite de passage sans l'opposer à la réponse de l'Évangile ou à nos dogmatiques, mais, au contraire, en l'intégrant dans la foi. Cette calme et déterminée prise en compte du religieux par la théologie pratique et cette compréhension du religieux désinvesti des accents forcément péjoratifs et dévalorisants d'un certain regard théologique, correspond à une conversion imposée aux praticiens de nos facultés de théologie par l'irruption des sciences humaines dans le champ, si souvent cloisonné, de la théologie et l'enclos abrité du presbytère »<sup>25</sup>.

Cette étude de Gagnebin date de 1990. En 1993, il a complété son schéma triangulaire en lui apportant une troisième dimension, l'Esprit du Dieu de Jésus-Christ qui en fait une pyramide (le 4<sup>e</sup> E). « La référence à cette ouverture décisive – écrit-il –, à cette Transcendance, à cet Autre, permet, seule, de sauvegarder un *sola gratia* subvertissant aussi bien nos exégèses les plus rigoureuses que nos doctrines les plus établies ou nos pratiques les plus séculaires. Cette Transcendance met alors en question toute divinisation de la Bible ou du ministère, nous interdisant de faire de nos pratiques cultuelles ou diaconales une quelconque mise en... œuvres »<sup>26</sup>. Gagnebin craignait que son schéma ne se referme sur lui-même et qu'il fasse système. C'est pourquoi, avec la variante « Esprit », il introduit un nouveau jeu (comme on parle de jeu dans un mécanisme) dans les conditions d'exercice de la théologie pratique afin que celle-ci demeure en mouvement, à l'écoute de l'innovation et

<sup>24</sup> Cf. Rudolf Bultmann, « Rattachement et opposition » (1946), *Foi et compréhension*, T. I, Paris Seuil, 1970, p. 500-516.

<sup>25</sup> Laurent Gagnebin, *op. cit.*, p. 26.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 40.

de la parole qui subvertit toujours les supports par lesquels elle nous parvient.

Le théologien catholique Marc Donzé utilise aussi la notion de corrélation mais, contrairement à Gagnebin qui l'inscrivait dans une structure de type systématique (synchronique), il la déploie dans une structure de type historique (diachronique).

Sa méthode se déroule selon les cinq phases suivantes que je me propose d'illustrer à partir d'un exemple, celui de la catéchèse<sup>27</sup>. Supposons qu'une Eglise demande à un théologien pratique (un « praxéologue ») de conseiller une équipe chargée de réaliser un nouveau matériel catéchétique pour des adolescents. Voici la démarche qu'il pourrait proposer, ce qui ne veut pas dire qu'il est responsable de toutes ces phases. Il serait d'ailleurs intéressant de préciser lesquelles lui reviennent plus spécifiquement :

1. **Phase préliminaire d'enquête** : recensement des textes ecclésiastiques (décisions synodales, lignes directrices) contenant les orientations catéchétiques de la dite Eglise et des outils catéchétiques en service (matériel pédagogique utilisé, équipes de catéchètes, partenaires, etc.), visite de quelques équipes au travail en vue de problématiser les convergences et les écarts entre textes d'orientation, matériels et pratiques de terrain.

2. **Phase d'analyse** : dans une perspective interdisciplinaire, essai de compréhension des problèmes rencontrés sur le terrain : modes d'enseignement du catéchisme en rapport avec couches sociales auxquelles appartiennent les adolescents, en rapport avec l'école, la socialisation générale des adolescents (famille, bande, etc.). Eléments du langage et de la tradition religieuse pouvant correspondre aux attentes spirituelles et existentielles des jeunes d'aujourd'hui, etc.

3. **Phase de corrélation** : mise en relation critique et réciproque des données de l'analyse et du contenu de la révélation ou de la tradition chrétienne. Exemple : on cherche à confronter des situations analogues de transmission catéchétique dans la Bible, dans l'histoire et dans le présent. Tout en respectant les distances temporelles, culturelles, structurelles des situations, on cherche à faire advenir des interprétations nouvelles ou des pratiques plus appropriées aux requêtes du temps présent et aux données de l'Evangile et de la tradition.

4. **Phase de projet** : élaboration de *scenarii* pour le renouvellement de la catéchèse qui peuvent être à la base de prises de décision en matière de formation des catéchètes, de confection de matériel. C'est le temps du choix risqué d'une ou de plusieurs options à prendre en matière de catéchèse à proposer aux responsables d'Eglise.

5. **Phase de vérification** : relecture de la nouvelle pratique en

---

<sup>27</sup> Cf. Marc Donzé, *op. cit.*, p. 183s.

vue de percevoir la pertinence de l'ensemble du processus de réflexion et d'action<sup>28</sup>.

En conclusion de ce chapitre consacré aux méthodes de la théologie pratique, nous dirons que si la méthode corrélatrice innove par rapport aux méthodes déductive et inductive, elle n'en est pas moins conforme à l'état contemporain des réflexions sur le statut scientifique respectif de la connaissance, de l'action et de leur articulation.

Dans *Le nouvel esprit scientifique*, le prophétique Gaston Bachelard écrivait en 1934 :

« Devant le réel le plus complexe, si nous étions livrés à nous-mêmes, c'est du côté du pittoresque, du pouvoir évocateur que nous chercherions la connaissance : le monde serait notre représentation. Par contre si nous étions livrés tout entier à la société, c'est du côté du général, de l'utile, du convenu que nous chercherions la connaissance : le monde serait notre convention. En fait la vérité scientifique est une prédiction, mieux une prédication. Nous appelons les esprits à la convergence en annonçant la nouvelle scientifique, en transmettant du même coup une pensée et une expérience, liant la pensée à l'expérience dans une vérification : le monde scientifique est donc notre vérification. Au-dessus du sujet, au-delà de l'objet immédiat, la science moderne se fonde sur le projet. Dans la pensée scientifique, la méditation de l'objet par le sujet prend toujours la forme du projet »<sup>29</sup>.

### 3. Les domaines de la théologie pratique

En tant qu'elle s'intéresse à l'ensemble des pratiques ecclésiales, la théologie pratique couvre un champ très vaste dans lequel se dessinent différents domaines (homilétique, catéchétique, écoute et accompagnement pastoral, diaconie, etc.). Pourtant c'est la même méthode corrélatrice qui doit s'appliquer dans ces divers domaines, sinon autant ne plus parler de théologie pratique, mais de pratiques diverses vouées aux fluctuations des modes théologiques et surtout livrées aux agissements personnels des acteurs (pasteurs, docteurs et laïcs). C'est pourquoi, il nous paraît important de préciser ces domaines pour aider les dits acteurs à être – osons le terme – des « professionnels ». En effet on ne peut, comme pasteur ou comme docteur, être compétent dans tous

<sup>28</sup> Fritz Lienhard, professeur de théologie pratique à la faculté de théologie de Montpellier, utilise cette méthode pour évaluer la pratique et le rapport du stage ecclésial que les étudiants en théologie doivent suivre pendant un an pour obtenir leur DESS et pouvoir postuler dans une Eglise réformée ou luthérienne en France. Cf. Fritz Lienhard, « La théologie en stages », *Etudes Théologiques et Religieuses*, 74, 1999/4, p. 535-551.

<sup>29</sup> Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF, 1934, p. 36.

les domaines et mieux vaut faire jouer l'interdisciplinarité dans les facultés et la diversification des ministères dans les Eglises que de tenter de vouloir tout faire, ce qui confine au mandarinat d'un côté et au cléricanisme de l'autre. Plusieurs découpages des domaines de la théologie pratique ont été proposés par différents auteurs<sup>30</sup>. Je propose d'en retenir un qui définit trois domaines tournant autour de la personne, de la communauté ecclésiale et de la société globale. Bien sûr, ces trois domaines ne sont pas étanches, ils constituent plutôt trois manières d'entrer dans le champ de la théologie pratique.

### 3.1. La personne

On peut regrouper dans ce domaine les pratiques tournant autour de l'accompagnement individualisé des personnes, leur écoute dans le cadre d'entretiens en tête-à-tête, de visites à domicile ou dans un cadre approprié tel que le bureau du pasteur ou des lieux spéciaux tels que les aumôneries (prison, hôpital, armée, lycée, université, etc.). On nomme diversement ces pratiques, cure d'âme, poïménique (du grec *poimèn* – « berger, pâtre, pasteur »), les anglophones parlent de *counseling* et les germanophones de *Seelsorge*.

### 3.2. La communauté ecclésiale

On situera ici les activités qui relèvent de l'ecclésiologie, discipline qui s'intéresse aux formes et à la construction de la communauté ecclésiale, on parle d'édification de l'Eglise, d'oïkodomique en termes plus savants, les germanophones de *Gemeindaufbau*. Dans le domaine de l'ecclésiologie, on peut situer les activités proprement dites par lesquelles l'Eglise se marque dans la société : l'homilétique ou discipline de la prédication, la liturgique ou discipline du culte, de la célébration du culte et d'autres formes de la spiritualité, la catéchétique ou discipline de l'enseignement non seulement des enfants mais également des adultes. Une discipline est née depuis trois quarts de siècle, l'œcuménique qui s'intéresse aux relations entre les différentes confessions chrétiennes.

### 3.3. La société globale

Le chrétien et la communauté vivent dans la société. Ils ont des activités qui dépassent la prise en compte des besoins spirituels personnels et le service interne de la communauté. Il s'agit, par exemple, de la diaconie par laquelle les chrétiens et la communauté se font serveurs des autres, petits, pauvres, malades et autres déshérités. Les

<sup>30</sup> René Voeltzel (France-Alsace-1965), Manfred Josutis (Allemagne-1982), Dietrich Rössler (Allemagne-1985), Félix Moser (Suisse-1995), etc.

chrétiens et les Eglises témoignent hors les murs de l'Eglise et de leur pays, la discipline qui travaille sur ces champs se nomme missiologie. Enfin, le christianisme est de plus en plus appelé à rencontrer les autres religions et les autres philosophies et à s'engager dans ce qu'on nomme aujourd'hui le dialogue interreligieux qui nécessite une réflexion et des pratiques appropriées.

#### 4. Conclusion prospective

On aura compris – du moins je l'espère – que l'apprentissage de la pratique dans un cadre académique ne peut être et ne doit être que l'apprentissage de la théorie de cette pratique, autrement dit la « praxéologie » qui n'exclut d'ailleurs pas des exercices pratiques. Cet apprentissage ne peut être que cela car ce n'est pas vrai qu'on apprend à prêcher et à catéchiser au cours d'un séminaire de vingt-quatre heures en cinq ans d'études et en dehors d'une pratique ecclésiale réelle... Il ne doit être que cela car si la faculté n'est pas un vrai lieu d'élaboration praxéologique personne ne le fera à sa place. On aura compris aussi que l'apprentissage de la pratique n'est pas l'apanage des seules facultés de théologie. La formation permanente des pasteurs et la formation théologique des adultes prennent aussi leur part de cet apprentissage. Elles ont pour but de rendre la théologie « praticable » en travaillant à partir du savoir-faire des uns et des autres. Enfin, le ministère évangélique quotidien lui-même fait l'expérience de la théologie « pratiquée » non seulement par le pasteur, mais par tous les ministères de l'Eglise.

On pourrait néanmoins, d'une part, soupçonner mon discours d'une volonté unifiante de la théologie pratique qui ne laisserait finalement plus d'espace aux autres disciplines théologiques et, d'autre part, dénoncer la tendance dans laquelle toute présentation risque de tomber : l'hégémonisme. En fait, il ne faut pas se tromper sur la nature de l'unité de la théologie pratique que j'ai voulu fonder. Elle n'est pas de nature idéologique comme l'est souvent aujourd'hui la théologie pratique nord-américaine qui n'est autre qu'une nouvelle théologie au même titre qu'ont existé, et existent encore, des théologies dialectique, herméneutique ou contextuelle, etc.<sup>31</sup> Il s'agit, dans le cas américain, d'une théologie inféodée à l'empirisme philosophique qui, par analogie, nous ramènerait aux débats qu'on a connus en Europe entre tenants de l'induction et de la déduction. L'unité de la théologie pratique dont j'ai essayé de parler est plutôt de type épistémologique. Cette unité cherche à donner à la démarche praxéologique, quel que soit le domaine dans lequel elle intervient, une cohérence méthodologique et un fondement théologique qui lui soient à la fois spécifiques et constamment

<sup>31</sup> Sur ce point, cf. Bernard Reymond, *op. cit.*, p. 71-74.

corrélés au réel (personnel, ecclésial, social), aux outils scientifiques (des sciences humaines principalement) et aux références théologiques (la Bible, les interprétations théologiques, les traditions chrétiennes).

C'est ainsi, selon moi, que, face aux défis de notre temps – défi de la sécularisation, défi des autres religions, défi de la dissémination de l'Eglise –, la théologie pratique pourra courageusement proposer de nouvelles articulations (ou corrélations) entre les dits défis et celui de l'Évangile. Il convient ici, une dernière fois, de revenir à Luther : quand il écrit que « la vraie théologie est pratique et son fondement est le Christ », il posait les deux termes de la seule proposition théologique à corréler qui vaille, la pratique **et** le Christ, c'est-à-dire l'existence *de* l'homme **et** l'existence *en* Christ. Ce « programme » n'est pas nouveau mais il doit constamment être renouvelé et l'avenir de la théologie pratique se joue là, précisément, dans sa capacité d'équiper les acteurs de la mission de l'Eglise, du docteur qui enseigne en faculté de théologie au laïc qui fait des visites d'hôpital en passant par le pasteur qui monte en chaire. Que tous se considèrent, là où Dieu les a momentanément appelés, à la manière de Paul, comme « des serviteurs du Christ et des intendants des mystères de Dieu. Or, ce qu'on demande en fin de compte à des intendants, c'est de se montrer fidèles »<sup>32</sup>. ■

---

<sup>32</sup> 1 Cor 4,1-2. Je ne suis pas un chaud partisan des articles qui se terminent par une citation biblique ! Mais dans le cas présent, Paul parle vraiment comme un docteur de l'Eglise à ses chers Corinthiens. Ils jouent la prédication d'Apollos ou celle de Céphas contre la sienne, et se cherchent des maîtres à penser. Paul leur rappelle que le seul fondement de leur foi c'est le Christ et leur fait un cours de théologie pratique très méthodique sur la manière d'édifier fidèlement l'Eglise (cf. chap. 3).

par Kenneth  
B.E. ROXBURGH,  
directeur du Scottish  
Baptist College à  
Glasgow

## QUELLE SPIRITUALITÉ POUR LE XXI<sup>e</sup> SIÈCLE ?<sup>1</sup>

### Introduction

Notre culture contemporaine porte un intérêt phénoménal à la « spiritualité », intérêt que David Tracy, théologien américain, décrit comme « l'étrange retour de Dieu » dans notre société sécularisée<sup>2</sup>. Le succès du spirituel n'est pas limité à la sphère chrétienne. Au contraire, si « le vaste déclin de la pratique religieuse traditionnelle en Occident s'accompagne parallèlement d'une faim toujours plus dévorante de spiritualité »<sup>3</sup>, c'est que le christianisme n'y est pas toujours associé. Beaucoup de gens choisissent leur démarche religieuse « à la carte ». Ils en prennent ici et là, sans s'engager de façon exclusive dans une voie religieuse spécifique. Dans une étude de 1976, Roszak, commentant la curiosité croissante de l'Occident pour les expériences mystiques, y

<sup>1</sup> La version originale de cet article a paru en anglais dans la revue *Scottish Bulletin of Evangelical Theology*, Vol. 17, n° 2 – automne 1999. Il a été traduit par David Gonzalez avec la permission de l'auteur et de l'éditeur.

<sup>2</sup> David Tracy, *On Naming the Present : God, Hermeneutics and church*, Londres, 1994, pp. 42-45. Le livre de Kathleen Norris, *Cloister Walk*, Londres, 1999, un compte rendu de la vie dans un monastère bénédictin, a été publié à l'origine par Riverside Books en Amérique. Son succès a surpris l'éditeur : 200 000 exemplaires vendus ; il a figuré sur la liste des best-sellers dans le *New York Times*. La Troisième Conférence Internationale Interdisciplinaire « Spiritualité et Santé », qui s'est tenue à Durham Castle du 29 septembre au 1<sup>er</sup> octobre 1999, explorait la relation entre spiritualité, santé et guérison, et proposait ainsi des ateliers sur les mouvements et les arts thérapeutiques, la méditation, le shamanisme, le bouddhisme, le mysticisme chrétien et les chants de Taizé.

<sup>3</sup> Philip Sheldrake, *Spirituality and Theology : Christian Living and the Doctrine of God*, Londres, 1998, p. 5.

voyait « la plus grosse boulimie introspective qu'aucune société ait jamais connue ».

La soif spirituelle est réelle et constitue un défi pour nos Eglises. Défi qu'il ne faudrait pas traiter à la légère, comme s'il ne correspondait qu'à un engouement passager. Car si Augustin voyait juste en disant à Dieu dans sa prière : « Notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi, Seigneur », alors la fascination qu'éprouve notre culture post-moderne pour « le sacré » peut être considérée comme une expression du désir inflexible de Dieu lui-même : partager sa vie et son amour avec ceux qu'il a créés à son image. Il y a quelques années, Harvey Cox disait ainsi de l'humanité qu'elle était « assoiffée de mystère, de sens, de communion et même, en un certain sens, de ritualité »<sup>4</sup>.

Ce n'est pas sans appréhension que j'aborde ce sujet ; j'ai en tête l'avertissement de P.T. Forsyth : « Personne ne devrait entreprendre [d'écrire ou de parler au sujet de la prière] qui n'aurait pas consacré plus d'efforts à pratiquer la prière qu'à l'étudier »<sup>5</sup>. Au demeurant, je me sens également proche de F.B. Meyer lorsqu'il déclare que « le remède à toutes nos maladies est une spiritualité plus profonde »<sup>6</sup>.

## Les évangéliques et la spiritualité

J'ai conscience que nous, évangéliques, n'avons pas su donner à la spiritualité la place qui lui revient. McGrath parle à ce propos du mouvement évangélique comme d'« un géant paisiblement endormi dans le monde de la spiritualité »<sup>7</sup>. Vivant en outre au sein d'une culture sécularisée, il se peut que nous ayons intégré plus profondément que nous ne l'imaginons une vision matérialiste de l'existence. Craig M. Gay, dans un livre sur les voies de la modernité, suggère que l'esprit de ce monde n'est pas, en substance, la réduction de l'éthique aux questions personnelles, mais le fait de « vaquer à ses occupations quotidiennes sans accorder autrement d'attention à Dieu »<sup>8</sup>. La sécularisation de notre société a « éclipsé » Dieu de nos existences ; ce qui nous importe, c'est plus l'illusion momentanée du bien-être personnel et du succès, qu'une réelle faim et soif de Dieu et de sa justice.

En tant qu'évangéliques, nous sommes mis au défi de retrouver la « source vive » à l'intérieur et à l'extérieur de notre propre tradition

<sup>4</sup> Cité par John Macquarrie dans *Paths in Spirituality*, 2<sup>e</sup> édition, Londres, 1992, p. 3.

<sup>5</sup> P.T. Forsyth, *The Soul of Prayer*, Londres, 1916, p. 9.

<sup>6</sup> *Christian World*, 16 décembre 1920, p. 4.

<sup>7</sup> A.E. McGrath, *Evangelicalism and the Future of Christianity*, Londres, 1994, p. 142.

<sup>8</sup> Craig M. Gay, *The Way of the Modern World : or why is tempting to live as if God doesn't exist*, Carlisle, 1998, pp. 4-5.

théologique et spirituelle, parce que « malgré ses nombreuses forces, le [mouvement] évangélique peut trop facilement devenir sec et cérébral, manquant de toute réelle vitalité spirituelle »<sup>9</sup>. Ceux d'entre nous qui sont engagés dans la formation théologique et l'éducation spirituelle du peuple de Dieu ont désespérément besoin de mettre la spiritualité au cœur de leur démarche. Bien trop de ministres sortent des facultés de théologie avec des lacunes béantes dans leur propre développement spirituel. Accablés par les charges quotidiennes du ministère au service des communautés locales, ils éprouvent souvent, à travers leur activisme, ce qu'une vie surchargée peut avoir de stérile. Ils n'ont qu'une faible conscience des richesses de la spiritualité chrétienne amassées au fil des âges, ils n'ont pas été préparés à conduire les âmes affamées de spiritualité, nombreuses dans leur communauté. Lesquelles cherchent toujours quelqu'un pour les guider dans le vaste paysage spirituel.

Une des réactions les plus malheureuses de beaucoup d'évangéliques à l'égard de ce regain d'intérêt pour la spiritualité chrétienne est le scepticisme. Ils ont l'impression que toute cette quête est bien trop « catholique ». Ce qui aggrave cette erreur d'appréciation, c'est l'ignorance épaisse où nous demeurons de notre propre tradition spirituelle. La chrétienté occidentale et orientale a donné naissance à un large éventail de sagesse spirituelles, richesses que nous partageons en grande partie avec les autres protestants et les catholiques. En tant que chrétiens, nous pouvons donc approfondir cet héritage commun. Et « avec tous les saints », au-delà des barrières du temps, de l'espace et même des controverses théologiques, nous devons « discerner la longueur et la largeur, la hauteur et la profondeur de l'amour du Christ et nous laisser remplir de toute la plénitude de Dieu ».

## Définir la spiritualité

Qu'est-ce que la spiritualité ?<sup>10</sup> Bien que le mot soit communément employé, il est difficile à définir. Geoffrey Wainwright parle d'une combinaison de « prière et de vie »<sup>11</sup>, ce qui tend à limiter notre com-

<sup>9</sup> Alister E. McGrath, *Roots that Refresh : A Celebration Of Reformation Spirituality*, Londres, 1992, p. 1.

<sup>10</sup> Pour un débat sur le mysticisme chrétien, voir Martin Henry, « How Christian is Christian Mysticism ? », *Irish Theological quarterly* 64 (printemps 1999), pp. 29-54 et Mark A. McIntosh, *Mystical Theology : The Integrity of Spirituality and Theology*, Oxford, 1999. [En français, voir notamment *L'expérience spirituelle dans la tradition chrétienne*, par Dom Pierre Miquel, Théologie historique, n° 108, Beauchesne, Paris, 1999, sur le mysticisme de Luther, Calvin et Mélancton, pp. 125-133. N.d.T.]

<sup>11</sup> Geoffrey Wainwright, *The Study of Spirituality*, édité par C. Jones, G. Wainwright et E. Yarnold, Londres, 1986, p. 592.

préhension de la vie spirituelle à « ce que nous faisons », bien qu'ainsi conçue la spiritualité s'enracine dans l'expérience personnelle et quotidienne de la vie. Ph. Sheldrake de son côté décrit la spiritualité comme « le tout de la vie humaine, vu comme relation consciente avec Dieu, en Jésus-Christ, sous la conduite du Saint-Esprit et dans la communion des croyants »<sup>12</sup>. Sheldrake situe avec bonheur le concept de spiritualité à l'intérieur d'un cadre trinitaire et ecclésial qui évite le phénomène de privatisation de la spiritualité, tout en laissant beaucoup de place à l'intériorité et l'expérience personnelle<sup>13</sup>.

Au plus fort du Réveil, une jeune femme convertie écrivait à Jonathan Edwards pour lui demander de l'aide quant à « la meilleure manière de soutenir sa vie religieuse ». Plus de 250 ans plus tard, nous voilà devant une tâche tout aussi impressionnante : promouvoir une spiritualité qui rendra les membres du peuple de Dieu capables de « croître dans la grâce et la connaissance de Dieu ». De quelle spiritualité avons-nous besoin au XXI<sup>e</sup> siècle ?

## Spiritualité et théologie

Avant tout, nous avons besoin d'une spiritualité qui soit théologique et d'une théologie qui soit spirituelle. La théologie est censée être vécue. D. Bonhoeffer l'a dit à sa manière : « Dieu n'est pas aux frontières, mais bien au centre... au beau milieu du village »<sup>14</sup>. La réflexion théologique et le renouveau spirituel forment, en principe, un tout indissociable. La théologie a toujours été censée être plus qu'un exercice intellectuel : elle implique la croyance et le comportement, la tête et le cœur. W. Perkins disait que « la théologie est l'art de savoir comment rester toujours sous la bénédiction de Dieu »<sup>15</sup>. Une théologie qui n'est pas intimement liée à la spiritualité passera à côté des réalités de la condition quotidienne que vit le disciple de Jésus dans le monde. Réciproquement, la spiritualité a besoin de la théologie pour ne pas sombrer dans une quête narcissique d'accomplissement de soi. Il faut des critères théologiques pour évaluer et interpréter notre expérience<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> Sheldrake, p. 35. Macquarrie déclare que « fondamentalement, la spiritualité a à voir avec le devenir de la personne, dans le sens le plus complet de 'personne' ».

<sup>13</sup> Andrew Louth suggère que le mouvement vers la subjectivité s'installa autour du XII<sup>e</sup> siècle. Voir l'article « Mysticism » dans *A dictionary of Christian Spirituality*, G.S. Wakefield Ed., pp. 272ss.

<sup>14</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Pappars from Prison*, Londres, 1971, p. 282.

<sup>15</sup> William Perkins, *Works*, Courtney Press, 1970, p. 177.

<sup>16</sup> McIntosh suggère que « la spiritualité sans la théologie devient sans racines, facilement détournée par le consumérisme individuel », *ibid.*, p. 10.

On a décrit le changement intervenu au XII<sup>e</sup> siècle, lorsque des savants tels que P. Abélard (1079-1142) commencèrent à conduire leur réflexion théologique comme une spéculation intellectuelle. Alors qu'un traité théologique comme le *Proslogion* d'Anselme de Canterbury, touchant au mystère de l'existence de Dieu, prenait la forme d'une prière bouleversante, l'apparition des « écoles » a rendu l'entreprise théologique plus analytique et spéculative. Presque tous au même moment, les centres de la vie intellectuelle se sont déplacés des monastères qui prenaient leur inspiration dans la méditation traditionnelle de l'Écriture, vers ces nouvelles « écoles » épiscopales, qui se livraient aux disputes académiques. Selon Urs von Balthasar, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, la chrétienté occidentale assista à « la disparition du théologien complet... c'est-à-dire du théologien qui est aussi un saint »<sup>17</sup>. Mark McIntosh soutient « qu'en coïncidant avec le développement de la scolastique, la concentration de plus en plus exclusive de la spiritualité médiévale sur l'expérience individuelle et l'affectivité a provoqué une spirale de défiance mutuelle entre spiritualité et théologie, défiance qui perdure aujourd'hui encore »<sup>18</sup>. La tradition orthodoxe d'Orient a su éviter ce clivage entre spiritualité et théologie. Elle maintient toujours que « celui qui est théologien, prie, et celui qui prie, est un vrai théologien ». De façon analogue, l'*Institution de la Religion Chrétienne* de Calvin traite essentiellement de théologie spirituelle.

A voir son histoire tout au long de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, il serait difficile d'accuser le mouvement évangélique d'anti-intellectualisme. Notre amour de la doctrine, notre effort de prédication didactique, parfois même notre insistance sur l'analyse rationnelle en apologétique, plaident dans le sens inverse. Mais il nous faut nous rappeler que la connaissance ne détermine pas à elle seule notre relation avec Dieu. Comme l'a écrit quelqu'un : « Les grands savants ne font pas nécessairement les meilleurs amants »<sup>19</sup>. Notre connaissance de Dieu ne se situe-t-elle pas à un degré plus profond que notre compréhension intellectuelle ? S'il en est ainsi, la spiritualité doit prendre en compte les sentiments, les affections religieuses autant que la pensée. Richard de Saint Victor le souligne ainsi : il est inutile de connaître Dieu sans que nous ayons soif de lui, parce qu'« il est vain d'amasser les richesses de la connaissance de Dieu, si le feu de son amour n'augmente pas en nous »<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Hans Urs von Balthasar, 'Theology and Sanctity' in *Word and Redemption : Essays in Theology*, New York, 1965, p. 57.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 63. Voir Martin Henry, *ibid.*, pp. 41ss.

<sup>19</sup> W. Durrant et A. Durrant, *The Age of Louis XIV*, New York, 1963, p. 673.

<sup>20</sup> Richard de Saint Victor, *Selections from Contemplation*, London, 1957, p. 161.

Deuxièmement, nous chercherons à vivre une spiritualité qui soit non seulement théologique, mais également enracinée dans une compréhension trinitaire de Dieu. Shaldrake l'affirme en ces termes : « La doctrine de la Trinité... est absolument essentielle à la cohérence et à la congruence de toute spiritualité chrétienne »<sup>21</sup>. Traditionnellement, les théologiens distinguent « l'économie » trinitaire et « l'ontologie » trinitaire. « L'économie » désigne l'œuvre de Dieu en tant que créateur, rédempteur et sanctificateur, et attire notre attention sur ce que Dieu fait tout en soulignant sa transcendance par rapport à son œuvre. « L'ontologie » trinitaire désigne l'être de Dieu et attire notre attention sur la relation éternelle d'amour et de joie exprimée et expérimentée entre les trois personnes de la Trinité. La ré-émergence actuelle du modèle trinitaire relationnel, avec l'accent mis sur la réciprocité et le partenariat, ne montre pas seulement un des aspects essentiels de la capacité relationnelle de Dieu en lui-même, en tant que Père, Fils et Saint-Esprit. L'ontologie trinitaire désigne également la capacité de relation de Dieu avec l'humanité, en soulignant cette fois son immanence. Notre doctrine de Dieu, inévitablement, affectera notre spiritualité. Schématiquement, ceux qui insistent sur « l'économie » trinitaire tendent à comprendre la spiritualité comme une sorte de « faire », alors que ceux qui soulignent « l'ontologie » trinitaire conçoivent davantage la spiritualité comme un « être ».

La Trinité comme communion, modèle adopté par des théologiens issus d'un large spectre de traditions théologiques, tels que Moltmann, Torrance et Pinnock, nous incite à considérer la spiritualité comme relationnelle, et enracinée dans notre engagement dans la vie de l'Eglise. Les évangéliques n'ont pas toujours une solide doctrine de l'Eglise et leur compréhension de la spiritualité penche quelquefois vers l'individualisme, voire le piétisme. Nous avons souvent décrit la vie chrétienne comme une quête spirituelle solitaire, une recherche de sainteté et de paix personnelles, alors que le Nouveau Testament parle d'aptitude à vivre en communauté, d'amour oublieux de soi, de prise en compte des besoins des autres. Voici quelques années, Peter Berger remarquait que l'idéal « d'autonomie individuelle » était la marque principale du monde moderne occidental<sup>22</sup>. De fait, le héros moderne de la société occidentale est l'entrepreneur, le *self-made man*, celui « qui-s'est-fait-tout-seul ». Et ce, parce que l'auto-satisfaction et la réalisation de soi sont devenus les principes directeurs de la culture moderne<sup>23</sup>. La culture

<sup>21</sup> Sheldrake, p. XI.

<sup>22</sup> Peter L. Berger, « Western Individuality : Liberation and Loneliness », *Partisan Review* 52 (1985), p. 324.

<sup>23</sup> Gay, p. 192. Gay note que Niebuhr prend aussi en compte l'auto-glorification (p. 196).

contemporaine a « déifié » l'individu, quand nous avons oublié que nous étions créés à l'image du Dieu trinitaire qui vit dans une relation d'amour et de joie, en tant que Père, Fils et Saint-Esprit. Nous avons hélas perdu de vue que l'essence de l'Eglise, c'est la communauté ; nous n'avons donc plus grand-chose à apporter dans une culture de l'anonymat et de la solitude.

L'un des plus grands défis que la post-modernité lance à la société tient précisément à l'individualisme radical. Andrew Walker encourage l'Eglise à devenir une « icône » de la Sainte Trinité, une communauté qui pourra raconter en le révélant le Dieu un et trine, le Dieu d'amour, au milieu d'un monde qui pleure après une réalité spirituelle<sup>24</sup>. La personnalité de Dieu doit modeler le comportement de tous ceux de ses enfants qui désirent incarner une communauté de partage, de coopération, de pardon et d'unité. Une communauté qui fait l'expérience de la paix, au sein d'une vraie diversité d'individus trouvant leur épanouissement en vivant dans l'unité de l'Esprit.

Beaucoup d'entre nous vivent et servent dans des Eglises où trop d'amitiés, de cœurs, de vies ont été brisées, où les croyants se sont dressés en groupes rivaux qui se jettent mutuellement l'anathème. Est-ce là une « icône » de la Sainte Trinité ? Même s'il ne faut pas réduire notre compréhension de la Trinité à des questions d'utilité pratique, il est évident que la Trinité conçue comme communion répond puissamment aux besoins de l'Eglise à l'orée du XXI<sup>e</sup> siècle. Il nous faut regarder en face ces agissements et comportements qui divisent et détruisent individus et communautés, et vivre ensemble dans la communion du Dieu un et trine, Dieu de l'amour qui se donne éternellement.

## Une spiritualité christocentrique

Troisièmement, il nous faut vivre une spiritualité christocentrique. Une piété fervente et profondément attachée à Jésus-Christ a marqué la vie des membres du peuple de Dieu dans toutes les traditions. La traduction par Ray Palmer d'un hymne latin du XII<sup>e</sup> siècle reflète bien la piété d'une période du Haut Moyen âge :

« Jésus, Toi la joie des cœurs aimants,  
Fontaine de vie, lumière des hommes,  
Des plus grands bienfaits que puisse nous procurer la terre  
Nous retournons insatisfaits vers Toi. »

Au XVII<sup>e</sup> siècle, Richard Baxter écrivait dans son bel ouvrage *Le Pasteur Réformé* : « Si nous pouvons enseigner Christ à notre peuple,

<sup>24</sup> Andrew Walker, *Telling the Story : Gospel, Mission and Culture*, Londres, 1996, p. 200.

nous lui enseignons tout »<sup>25</sup>. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, John Wesley voyagea à travers le pays en « offrant Christ »<sup>26</sup> ; au XIX<sup>e</sup> siècle, Andrew Bonar écrivait dans son journal : « Ce à quoi aspire mon âme, c'est de mieux connaître le Seigneur Jésus-Christ »<sup>27</sup>. Plus récemment, John Stott déclarait que « si la foi chrétienne et les chrétiens... doivent être authentiques, alors ils doivent être centrés sur le Christ »<sup>28</sup>. En énumérant les nombreux traits « qui décrivent la richesse de la relation d'un chrétien avec Christ », Stott veut encourager les croyants à « aimer Jésus-Christ de plus en plus, jusqu'à ce qu'il nous devienne indispensable, et que la vie sans lui soit inconcevable »<sup>29</sup>.

Autre caractère d'une spiritualité christocentrique : elle est incarnée. Loin d'ignorer le corps dans la vie chrétienne, ou de le penser de façon négative, elle devra être fortement attachée à l'incarnation, et impliquée dans le monde matériel. La spiritualité n'est pas une évasion de la réalité quotidienne, ni une tentative pour fuir le monde. Une spiritualité désengagée du monde ne peut apprécier le don de la création, par lequel « Dieu nous a tout donné en abondance, afin que nous en jouissions ». Une conception incarnée de la spiritualité permet de comprendre ce que George Herbert pense de la vie spirituelle domestique : elle nous relie à Dieu à tout moment de l'existence, de sorte qu'il peut décrire la prière comme « la présence du ciel dans la vie ordinaire »<sup>30</sup>. Notre spiritualité doit revêtir des formes adaptées à notre monde et aux spécificités de la vie quotidienne, être vécue en fonction de nos contextes culturels respectifs.

Les évangéliques, les catholiques romains comme les calvinistes écossais ont souvent à lutter contre une forte tendance ascétique à se méfier des plaisirs de la vie. Même d'inoffensives activités de récréation et de relaxation ont souvent été considérées comme des distractions, détournant de la piété personnelle et du service chrétien. Nous avons oublié que Dieu a essentiellement fait don à l'homme du sabbat pour qu'il en jouisse. Dans son petit livre *Théologie et joie*<sup>31</sup>, Jurgen Moltmann réfléchit sur la place du jeu dans la vie chrétienne. Il suggère qu'en jouant, nous pourrions peut-être bien refléter l'activité de Dieu en tant que créateur. Moltmann critique « la société moderne obsédée par le rendement... (dans laquelle) les gens ne savent plus prendre de loisir ;

---

<sup>25</sup> Cité par John Stott dans *Life in Christ*, Eastbourne, 1991, p. 111.

<sup>26</sup> Voir Franz Hilderbrandt, *I Offered Christ : A Protestant Study of the Mass*, Londres, 1967.

<sup>27</sup> Andrew A. Bonard, *Diary and Life*, Ed. Marjory Bonard, Londres, 1960, p. 288.

<sup>28</sup> Stott, p. 8.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 11, 15.

<sup>30</sup> Voir Noel-Dermont O'Donoghue, *Heaven in Ordinarie*, Springfield, IL, 1979.

<sup>31</sup> Jurgen Moltmann, *Theology and Joy*, Londres, 1971.

ils ne savent plus comment ne rien faire »<sup>32</sup>. Si David Bebbington a raison de citer « l'activisme » comme un des critères définissant le mouvement évangélique<sup>33</sup>, il faut dénoncer le danger de cette agitation vaine et épuisante. Le premier récit biblique de la création ne culmine pas avec les êtres humains s'accomplissant dans le travail, mais dans le temps du sabbat, qui est « le climax de la vie, et non pas un interlude »<sup>34</sup>. Martin Luther imaginait la vie future comme un temps où les gens « vivront le plaisir, l'amour et la joie, et riront avec toi et moi et nous avec eux, y compris pour tout ce qui a rapport au corps »<sup>35</sup>. Si donc la vie chrétienne suppose oubli de soi, renoncement et discipline, elle ne doit pas galvauder les dons de Dieu dans sa création, ni mépriser le corps et tout le plaisir que les sens peuvent lui procurer.

Apprécier la création et en jouir n'implique pas que nous devions, idée à la mode, colorer le christianisme d'une religiosité de type celtique. Comme si elle était la plus authentique, cette forme de spiritualité qui « vivait en harmonie avec l'environnement, faisait bon accueil à la nature et ne cessait de célébrer la bonté de la création de Dieu »<sup>36</sup>. Thomas Clancy et Gilbert Markus croient pour leur part que « le pur bonheur que la nature procure, et la louange à Dieu qu'il suscite, ne sont pas plus celtiques qu'hébraïques ou nord-africains »<sup>37</sup>. Et de citer l'exemple d'Augustin d'Hippone, transporté en louange et en extase devant le simple spectacle d'un lézard attrapant des mouches ou une araignée.

### Une spiritualité qui change la vie

Quatrièmement, une spiritualité chrétienne devra aussi transformer. Megan McKenna déclare qu'« écouter la parole de Dieu c'est changer. Si nous ne changeons pas, c'est que nous n'avons pas entendu. Par conséquent écouter la parole de Dieu c'est... être réformé radicalement »<sup>38</sup>. La spiritualité anabaptiste y insistait fortement, convaincue

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 32-34.

<sup>33</sup> D. W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, Londres, 1989, p. 10-12.

<sup>34</sup> R. Akeiba cité par Abraham Heschel dans *The Sabbath : Its meaning for Modern Man*, New York, 1951, p. 32.

<sup>35</sup> Martin Luther, WA XXXVI. 600 ; XLV. 356

<sup>36</sup> I.C. Bradley, *The Celtic Way*, London, 1993, vii-viii. Bradley réfute cette affirmation dans un récent article paru dans *Ecotheology* 4 (1998), p. 60. : « *How green was Celtic Christianity* ».

<sup>37</sup> T. Clancy et G. Marcus, *Iona, The Earliest Poetry of a Celtic Monastery*, Edinburgh, 1995, p. 93.

<sup>38</sup> Megan McKenna, *Not Counting Women and Children : Neglected Stories from the Bible*, New York, 1994, p. 216.

que « *la Parole doit être reçue au fond du cœur grâce à l'Esprit Saint et devenir chair en nous* »<sup>39</sup>.

La spiritualité évangélique souligne la nature inconditionnelle de la grâce de Dieu. Cette grâce toutefois n'offre pas de consolation sans un changement de vie, ni sans la mort à soi-même et la croissance en Christ. L'appel de Rutherford à *rompre avec le péché chaque jour*, nous rappelle que « s'exercer à la sainteté » signifie désapprendre les manières du vieux « moi » pour apprendre et s'approprier des attitudes et des actes de sainteté. Un chrétien impénitent est une contradiction dans les termes. Le but de Dieu, en nous montrant notre péché, n'est pas de nous condamner ou de nous laisser sombrer dans le désespoir. Mais, comme le dit Gregory Jones, Dieu « expose nos blessures, à la fois celles qui nous ont été faites et celles que nous avons infligées aux autres ou à nous-même... car il a pour but explicite de nous pardonner et de guérir nos blessures »<sup>40</sup>.

Dans une culture qui exige des résultats rapides et des succès immédiats, nous devons veiller à parler de la vie chrétienne comme d'un pèlerinage ; pas toujours aisé, car notre progression est souvent ralentie par des obstacles. Le pèlerinage de la foi implique la volonté d'aller de l'avant, sans que notre chemin soit toujours lisse ou parfaitement droit. Il sera ce que Simon Chan appelle « *un ascétisme à petits pas* »<sup>41</sup>. Comme un proverbe populaire le rappelle, « *le plus long des voyages commence toujours par des petits pas* ». La spiritualité est une affaire de croissance, parfois graduelle et invisible, tout comme un arbre se déploie durant sa vie à la fois en profondeur et en hauteur. Pour prendre encore une autre métaphore, la spiritualité est comme le processus d'apprentissage de toute une vie, que l'on entame au niveau d'un débutant et qui recouvre la totalité de l'existence. L'agenda de Dieu n'est pas celui de la culture contemporaine. Il ne vise pas des résultats, mais une relation, pleine des fruits de la foi au cœur même des réalités monotones de la vie quotidienne.

## Disciplines spirituelles

Cinquièmement, la spiritualité chrétienne sera disciplinée. La sainteté ne connaît pas de pause. Comme l'écrivit John Cassian : « On n'atteint pas la ligne d'arrivée si l'on n'a pas maintenu le cap »<sup>42</sup>. Chaque

<sup>39</sup> Hans Hut cité par C.J. Dyck dans *Hermeneutics of Discipleship*, dans *Essays on Biblical Interpretation*, édité par W.M. Swartley, Institute of Mennonite Studies, 1984, p. 37.

<sup>40</sup> L. Gregory Jones, *Embodying Forgiveness : A Theological Analysis*, Grand Rapids, 1995, p. 146.

<sup>41</sup> Simon Chan, *Spiritual theology*, Downers Grove, 1998, p. 11.

<sup>42</sup> John Cassian, *Conférences*, Paris, 1955, 2:26.

être humain organise sa vie. Si nous ne réservons pas du temps et de l'espace pour la prière, la lecture des Écritures, la méditation et l'adoration, nous trouverons toujours des raisons pour en être distraits. Ceci étant, il faut avoir, en tant qu'évangéliques, la prudence de rappeler que certaines approches de la vie spirituelle correspondent à des époques où le temps était bien plus disponible qu'il ne l'est pour beaucoup aujourd'hui. Pour ceux qui sont pris dans le stress des déplacements, des affaires, de la vie familiale, garder du temps pour la réflexion est un luxe. Nous ne devons pas non plus oublier que les gens diffèrent par leur tempérament tout autant que par les circonstances de leur vie. Une personnalité mélancolique gravitera plus naturellement autour d'un type plus contemplatif de spiritualité. Chacun passe également par différents stades de développement physique, émotionnel et spirituel. Nos conditions de vie nous affectent profondément, selon que nous sommes marié ou célibataire, jeune ou vieux. Même si chacun est appelé à une vie de disciple disciplinée, il reste unique et son pèlerinage spirituel s'inscrit dans un contexte bien particulier. Peter Adam parle d'une « spiritualité de la simplicité » qui nous conduit à développer une « spiritualité de la vie ordinaire en milieu urbain et suburbain »<sup>43</sup>. C'est un appel à concevoir avec souplesse la discipline spirituelle de prière, entre autres, appel fondé sur le fait qu'il n'y a pas une « règle unique » à appliquer partout et par tous. Redécouvrir la variété des traditions spirituelles, avec leurs différentes pratiques de lecture de la Bible et de prière, peut libérer ceux qui n'ont jamais suivi qu'une seule forme de piété dans leur vie<sup>44</sup>.

De fait, une spiritualité pour le XXI<sup>e</sup> siècle devra être vraiment œcuménique si elle veut apprendre de « tous les saints » des siècles passés et des différentes cultures. Il faut nous disposer à écouter les voix qui parlent d'autres continents et d'autres traditions théologiques que les nôtres. Beaucoup de protestants ont commencé à découvrir les textes classiques de la longue, riche et fructueuse tradition spirituelle catholique. Les chrétiens qui veulent devenir disciples découvriront une sagesse qui transcende les barrières du temps, de l'espace et des controverses théologiques. Je pense notamment à la vitalité spirituelle du christianisme africain et latino-américain. Nous aurons à cœur de nous inspirer des « communautés de base » d'Amérique Latine, qui soulignent le besoin de justice sociale, du paisible mysticisme d'Asie, du silence de plusieurs spiritualités catholiques, de la joie et de l'ardeur des pentecôtistes et des charismatiques, qui s'attendent à contempler « les œuvres merveilleuses » de Dieu.

---

<sup>43</sup> Peter Adam, *Roots of Contemporary spirituality*, Grove Spirituality Booklet 24, Bramcote, 1988, p. 3.

<sup>44</sup> Voir les *Traditions of Christians Spirituality Series*, éditées par Philip Sheldrake, Darton, Longman and Todd.

L'essentiel de notre discipline devra reposer sur un échange continu avec la Bible comme source première de notre spiritualité. Les chrétiens ont lu la Bible non seulement comme une source de doctrine, mais comme un lieu de recherche et de rencontre dans la prière. Ainsi dans la tradition bénédictine de la *lectio divina*, où la lecture est vécue comme une incitation à disposer son cœur à la prière<sup>45</sup>. La tradition bénédictine encourageait ce « saint loisir, au cours duquel chacun pouvait prendre le temps de s'occuper des affaires de son âme »<sup>46</sup>. La lecture devait être lente et « priante », combinée à la mémorisation pour une conscience plus profonde de la présence de Dieu et « faire avec lui le point sur sa vie »<sup>47</sup>. Thomas Keating suggère qu'« écouter la parole à différents niveaux d'attention et de profondeur est la méthode traditionnelle d'apprentissage de la prière contemplative »<sup>48</sup>. Une telle lecture laisse la Parole de Dieu accomplir son œuvre structurante. Beaucoup d'entre nous qui, formés à une étude et une analyse rigoureuse de l'Écriture, voient dans chaque lecture biblique des sermons attendant d'être prêchés, peuvent trouver infiniment plus difficile d'aimer la Parole de Dieu et la vivre ordinairement, dans le quotidien. Richard Hays commente cette réalité ainsi : « La bonne lecture [de la Bible] se produit seulement lorsque la Parole s'incarne. Nous n'apprenons ce que le texte signifie que si nous nous soumettons nous-mêmes à son pouvoir, de sorte qu'il nous transforme »<sup>49</sup>.

Bonhoeffer a souligné que cette approche priante de la Bible devait représenter une grande partie de la formation au ministère pastoral, afin que « la parole de l'Écriture ne cesse jamais de retentir à vos oreilles et de travailler en vous tout le jour durant, simplement comme la parole d'un être aimé. Vous ne faites pas des paroles de quelqu'un que vous aimez un objet d'analyse ; vous les acceptez comme vous étant adressées. De même, acceptez la parole de l'Écriture et repassez-la dans votre cœur, comme le fit Marie. Tout est là... Repassez cette parole dans

---

<sup>45</sup> Voir Columba Stewart, *Prayer and Community : The Benedictine Tradition*, London, 1998, p. 32.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 41. Stewart suggère qu'une telle lecture « est affaiblie par le déclin de l'art de lire. La 'lecture en diagonale' comme la lecture rapide, sont aux antipodes de la *lectio divina*. »

<sup>48</sup> Thomas Keating, *Intimacy with God*, New York, 1994, p. 146.

<sup>49</sup> R.B. Hays, « Scripture-Shaped Community », *Interpretation* 44.1, Janvier 1990, p. 51.

votre cœur jusqu'à ce qu'elle ait fait son chemin en vous et pris possession de vous »<sup>50</sup>.

Cet aspect de la prière contemplative et de la lecture méditative de la Bible est tout à fait à l'opposé de la pratique évangélique, qui insiste sur la dimension active d'une étude vigoureuse suivie d'une interminable intercession, action de grâce, confession et prière. Ce n'est que récemment que beaucoup d'évangéliques ont découvert l'art de cultiver le silence et de pratiquer l'écoute de Dieu dans la prière. Il y a encore une profonde résistance culturelle au silence – les bruits et les mouvements incessants constituent la norme acceptée et préférée. Un épisode d'un feuilleton comique télévisé m'a frappé par son humour et sa lucidité profonde sur notre vie. Le téléphone sonne et quelqu'un répond : « Qui est à l'appareil ? Qu'est-ce que c'est ? Qui est au bout du fil ? Qui est-ce ? Qui est là ? Qui parle ? ». Et quand enfin il s'interrompt pour reprendre haleine, une voix lasse répond : « **Tu** es en train de parler »<sup>51</sup>. Howard Rice est convaincu que « l'essentiel pour renouer avec une prière vivante aujourd'hui est de chercher la solitude, qui conduit les profondeurs de notre être intérieur dans la présence de Dieu »<sup>52</sup>. Le chemin du silence ne se trouve pas dans la précipitation ni par hasard, n'importe quand. Faire place au silence, dans le bruit et la fureur d'une vie au XXI<sup>e</sup> siècle, requiert discipline et volonté, désir et loisir, « l'entraînement de notre attention, de notre corps, de notre esprit et de nos émotions »<sup>53</sup>.

Envisager la spiritualité comme discipline nous conduira également à évaluer de manière réaliste notre vie spirituelle, et ce que nous attendons de notre parcours spirituel. T.S. Elliot a fait un jour cette remarque : « L'être humain n'est pas en mesure d'assumer grand-chose de la réalité »<sup>54</sup>. Même si le langage du péché peut devenir débilitant, « l'examen de conscience est le devoir chrétien le plus négligé »<sup>55</sup>. L'une des caractéristiques de la recherche spirituelle contemporaine dans notre culture

---

<sup>50</sup> Dietrich Bonhoeffer, *The Way to Freedom*, New York, 1966, p. 59ss. Henri Nouwen, sur le problème des universitaires et des ministres dans leur relation à l'Écriture, suggère qu'« au lieu de penser à ce qu'elle dit comme autant de matière à d'intéressants débats ou articles, nous devrions les laisser pénétrer dans les recoins les plus cachés de notre cœur... alors seulement nous pourrions 'entendre et comprendre' ». Henri J.M. Nouwen, *Reaching Out : The Three Movements of the Spiritual Life*, Londres, 1989, p. 17.

<sup>51</sup> Noté par Kenneth Leech dans *Spirituality and Pastoral Care*, Londres, 1989, p. 17.

<sup>52</sup> Howard Rice, *Reformed Spirituality*, Louisville, 1991, p. 87.

<sup>53</sup> Anthony Bloom, *Creative Prayer*, Londres, 1987, p. 35.

<sup>54</sup> T.S. Elliot, *Murder in the Cathedral*, cité par Simon Chan dans *Spiritual Theology*, p. 132.

<sup>55</sup> William Barclay, *Flesh and Spirit*, Londres, 1962, p. 72.

est « thérapeutique, et non religieuse... elle ressort de la quête du bien-être personnel »<sup>56</sup> ; toute notion de péché, de repentance ou de confession est ouvertement ignorée, dès lors que l'on considère la réalisation de soi, voire l'autosatisfaction, comme des fins en soi. Comme le disait Luther : « [La nature humaine déçue] est complètement centrée sur elle-même... Elle usurpe tout, jusqu'à prendre la place de Dieu lui-même et poursuivre ses buts personnels au lieu de ceux de Dieu. Pour cette raison, elle est son propre chef et sa principale idole »<sup>57</sup>. Nous pouvons estimer que certains puritains ont été trop loin dans leur besoin quotidien d'auto-examen<sup>58</sup>. Il peut facilement conduire au souci de soi, à l'auto-absorption dans la quête d'une assurance de salut personnel ; toutefois, sans une vraie compréhension de la nature du péché, nous ne pourrions saisir toutes les ressources qu'a la grâce de Dieu pour se frayer un chemin à travers le péché qui « nous enveloppe si facilement ».

Il nous faut aussi nous rendre compte que dans ses premiers temps, notre vie de prière peut connaître une lune de miel : peu de luttes et beaucoup de joies. Mais bientôt, en continuant notre chemin dans la foi, nous découvrons que la prière devient difficile, qu'on en est facilement distrait, et que souvent, seule une opiniâtre détermination peut nous y maintenir. Dans notre désir d'encourager le peuple de Dieu à prier, nous ne nous sommes pas toujours souvenus que « c'est à travers bien des tribulations que nous devons entrer dans le Royaume de Dieu » et que la majeure partie de la vie croyante est la discipline de la prière. Thérèse d'Avila parle à la fois de la difficulté de prier et du plaisir qui en découle. « Très souvent, écrit-elle, j'étais plutôt préoccupée par mon désir de voir la fin de l'heure de prière. J'avais l'habitude de surveiller le sablier. Et la tristesse que je ressentais parfois en commençant mon chapelet de prière était si terrible qu'il fallait tout mon courage pour me forcer intérieurement... [mais] quand je persévérais en ce sens, je trouvais vite une paix et une joie plus grande que quand je commençais à prier, ravie d'excitation et d'émotion »<sup>59</sup>.

Il est une autre ressource que nous avons eu tendance à ignorer : un « ami dans la foi » qui nous encourage dans notre parcours spirituel et à qui nous pouvons sans retenue nous ouvrir de nos doutes et difficultés, aussi bien que des joies que nous procure la vie de disciple. Un tel vis-à-vis nous garde de toute auto-déception quant à nos progrès

<sup>56</sup> Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism : American Life in a Age of Diminishing Expectations*, New York, 1979, p. 33.

<sup>57</sup> Cité par Paul Althaus dans *The Theology of Martin Luther*, Philadelphie, 1966, p. 147.

<sup>58</sup> Richard Rogers, in *Seven Treaties* (Londres 1603, p. 316) conseillait de « s'humilier chaque jour pour ses péchés ».

<sup>59</sup> *A Life of Prayer by St. Teresa of Avila*, édité par James Houston, Portland, Oregon, 1983, p. 2.

dans la sainteté, ainsi que du découragement et du désespoir. « Si quelqu'un se fait le propre maître de sa vie spirituelle, avertit Saint-Bernard, il se met à l'école d'un fou »<sup>60</sup>. Selon les mots de Bonhoeffer : « [Telle est la volonté de Dieu :] nous sommes tenus de chercher et de trouver sa Parole dans le témoignage du frère qu'il met près de nous, en écoutant une parole humaine. Le chrétien a donc absolument besoin des autres chrétiens ; ce sont eux qui peuvent vraiment et toujours à nouveau lui ôter ses incertitudes et ses découragements. En voulant s'aider lui-même, il ne fait que s'égarer davantage. Il lui faut la présence du frère dont Dieu se sert pour lui porter et lui annoncer sa parole de salut »<sup>61</sup>.

### Une spiritualité habitée par l'Esprit

Enfin, une spiritualité chrétienne sera passionnée et dynamisée par l'Esprit. Dans son étude sur Jonathan Edwards, *Traité des affections religieuses*, Gerald McDermott le souligne en disant que « la vraie religion n'est pas une inclination passagère... c'est l'affaire passionnée d'une âme – une passion intime de l'être – qui se reflète dans tous les domaines de sa vie... une vraie spiritualité est forte et dynamique, c'est une recherche passionnée »<sup>62</sup>. C'est ainsi que le psalmiste parle à son âme soupirant après Dieu. Jésus nous encourage à avoir faim et soif de justice. Paul félicite ceux « qui aiment le Seigneur Jésus-Christ d'un amour inaltérable ». Pour Edwards, beaucoup de croyants « n'ouvrent pas assez largement leur bouche » pour crier à Dieu, dans leur désir de mieux le connaître<sup>63</sup>.

Une spiritualité pour le XXI<sup>e</sup> siècle sera habitée par l'Esprit de Dieu en tant « que constituant essentiel d'une vie et d'une expérience chrétienne authentique »<sup>64</sup>. Baptisés dans l'Eglise, nous participons tous du don et de la puissance de l'Esprit. A la différence des disciples le jour de la Pentecôte, nous n'attendons pas sa venue, mais nous sommes appelés à « marcher selon l'Esprit » et à « être remplis de l'Esprit ». C'est ce qui nous donne confiance et espérance dans notre parcours spirituel, car nous savons que « Dieu, par la puissance qui agit en nous, peut faire infiniment au-delà de tout ce que nous demandons ou ima-

<sup>60</sup> Cité dans de Martin Thornton, *Christian Proficiency*, Londres, 1964, p. 25.

<sup>61</sup> Dietrich Bonhoeffer, *De la vie communautaire* (trad. de l'allemand par Fernand Rysler), Neuchâtel, Delachaux & Niestlé 1947, p. 17. Réédité dans la collection *Foi vivante*, Cerf, Paris, 1997, p. 17.

<sup>62</sup> Gerald McDermott, *Seeing God : Twelve Reliable Signs of True Spirituality*, Downers Grove, 1995, pp. 34s.

<sup>63</sup> Jonathan Edwards, *Religious Affections*, Yale University Press, 1959, p. 379.

<sup>64</sup> Gordon Fee, *God's empowering Presence*, Peabody, 1994, p. 897.

ginons », de sorte que nous soyons « remplis jusqu'à toute la plénitude de Dieu ».

C'est pourquoi nous prions<sup>65</sup> :

Viens, Seigneur bien-aimé, viens habiter  
Par la foi et l'amour dans le cœur de chacun ;  
Alors nous saurons, nous goûterons et nous sentirons  
Les joies qui ne peuvent s'exprimer.

Viens, fortifie notre être intérieur ;  
Illumine notre âme entière  
Et apprend-nous la hauteur, la largeur et la profondeur  
De ta grâce sans mesure.

Au Dieu puissant qui peut faire  
Infiniment au-delà de ce que nous pensons, souhaitons ou savons,  
A Dieu soient la gloire et l'honneur dans l'Eglise  
Dans toutes les générations, aux siècles des siècles,  
Par Jésus-Christ son Fils.



---

<sup>65</sup> Avec Isaac Watts (1674-1748).