

L'ENJEU DU LIVRE DE JOSUÉ ET DU LIVRE DES JUGES

par Daniel SCHIBLER

*Docteur en Etudes
Orientales (Sorbonne)
pasteur de l'Eglise
évangélique réformée
du canton de Vaud,
paroisse de langue
allemande, Vevey*

Cet article a comme but de poser des jalons pour une lecture d'ensemble de ces deux livres souvent pris trop indépendamment l'un de l'autre. Or, il s'agit d'un récit unifié autour d'un seul thème, à savoir l'accomplissement ou le non-accomplissement de la promesse de Dieu, tant celle de la Terre Promise (Josué) que celle d'un roi (Juges). Il est vivement conseillé de relire ces deux livres avant d'entamer la lecture de cet article.

Le Livre de Josué

Le Livre de Josué¹ relate l'entrée du peuple d'Israël dans la Terre Promise (selon la promesse faite à Abraham, Gn 13,15), à savoir le pays de Canaan. Il s'inscrit dans un récit s'étendant sur tout le Pentateuque (de la Genèse au Deutéronome). Le peuple d'Israël devenu nombreux (Ex 1,7) a quitté l'Egypte, le pays de l'esclavage (Ex 12,37ss) et a traversé la Mer des Joncs (Ex 14,22). Il a reçu la loi et a conclu une alliance avec Dieu au Mont Sinaï par l'intermédiaire de Moïse (Ex 20-Nb 9). Il s'est ensuite déplacé dans le désert (Nb 10-20) et a gagné le territoire des Amoréens à l'Est du Jourdain (Nb 32 ; cf. Dt 1-3 et Jos 24,8). Il s'apprête maintenant à conquérir le reste de la Terre Promise – le territoire à l'ouest du fleuve – selon l'ordre de Dieu donné à Moïse (Nb 34). Dans les plaines de Moab, Moïse meurt et Josué, fils de Noun, lui succède (Dt 34).

¹ Pour obtenir une vue d'ensemble des études récentes sur ce livre jusqu'en 1995, cf. R. S. Hess, « Studies in the Book of Joshua », *Themelios* 20/3, Mai 1995, pp. 12-15.

Josué est le personnage central de notre livre et, selon la tradition, il lui donne aussi son nom. N'en est-il pas de même avec Moïse et la loi², avec Samuel et ses livres, avec David et beaucoup de Psaumes, avec Salomon et les Proverbes, Qohelet, le Cantique des Cantiques, ainsi qu'avec tous les prophètes et leurs livres, d'Esaië à Malachie³ ? Les seules exceptions sont le Livre des Juges, les Livres des Rois et des Chroniques ; ils ne sont liés à aucun personnage central. Sinon tous les autres livres de l'Ancien Testament ont un personnage central qui leur prête son nom (Ruth, Esdras, Néhémie, Esther, Job) ou qui y est étroitement associé.

Le livre dans son contexte vétero-testamentaire

L'expression « Après la mort de Moïse... » (1,1) que l'on retrouve au début du Livre des Juges et de 2 Samuel implique une continuité dans les événements. Du point de vue narratif, il n'y a pas lieu de faire une scission entre la Torah* (Gn-Dt) et les livres appelés « Premiers Prophètes » dans le canon* juif (Jos-2 R). En effet, pour les Juifs, ce groupe des « Premiers Prophètes » (qui sont, à nos yeux, des livres historiques relatant l'histoire du peuple d'Israël), forment un tout allant de la conquête du pays de Canaan jusqu'à la chute de Jérusalem. Puisque Dieu s'y manifeste souvent, notamment par l'intermédiaire de ses porte-parole, des hommes et des femmes choisis, les Juifs ont toujours considéré ces livres (Jos-2 R) comme étant avant tout prophétiques, relatant les rapports entre Dieu et son peuple (cf. 24,2). Voilà, selon la tradition hébraïque, le propre d'un livre dit « prophétique ».

Chapitres 1-12

Les chapitres 1-12 décrivent la conquête dans un style marqué par l'attention donnée aux détails ; on y trouve par exemple le contenu d'un discours de Josué (1,10-18). Un exposé

² Ex 24,12 ; Nb 31,2 ; Dt 1,5 ; 4,44 ; 31,9,24 ; 33,4 ; Jos 1,7 ; 8,31f ; 23,6 ; 1 R 2,3 ; 2 R 14,6 ; 21,8 ; 23,25 ; 2 Ch 23,18 ; 25,4 ; 30,16 ; 33,8 ; 34,14 ; Esd 3,2 ; 7,6 ; Ne 8,1,14 ; 9,14 ; 10,29 ; Dn 9,11 ; 9,13 ; Lc 2,22 ; 24,44 ; Jn 1,17,45 ; 7,19,23 ; 8,5 ; Ac 13,39 ; 15,5 ; 28,23 ; Rm 10,5 ; 1 Co 9,9 ; Hé 9,19 ; 10,28. On ne s'étonnera pas que Luther ait dénommé le Pentateuque « Les Cinq Livres de Moïse », titre inscrit à ce jour dans toutes les versions de la Bible dites « de Luther ».

³ Voir les en-têtes de la plupart de ces livres. Ces personnages n'en sont pas nécessairement les auteurs, mais donnent à ces livres leur identité propre.

plus sommaire (10,28-39), ainsi qu'un résumé des conquêtes (ch. 12) terminent la première partie du livre, annonçant les traits caractéristiques de la prose des chapitres 13-22.

Le long récit de la conquête des villes de Jéricho et d'Aï est entrecoupé de quatre épisodes hautement significatifs, relatés de façon très détaillée : la traversée (ritualisée) du Jourdain (ch. 3), la circoncision suivie de la célébration de la Pâque (ch. 5), le péché d'Achan (ch. 7) et enfin l'érection de l'autel sur le Mont Ebal (ch. 9). Constatons au passage que la description du rituel fait partie intégrante du récit (cf. la Pâque en Ex 13). Vient ensuite le récit de la ruse des Gabaonites qui succède à celui de la conquête de Jéricho et d'Aï (« Les habitants de Gabaon apprirent ce que Josué avait fait à Jéricho et Aï... », 9,3), puis est relaté sur la même articulation le récit de la bataille contre la coalition des villes-états du sud et du nord (« Or, Adoni-Sédeq... apprit que Josué s'était emparé d'Aï... », 10,1 ; « Or, quand Yavîn... apprit cela... », 11,1). La liste des rois vaincus et des territoires conquis à l'est comme à l'ouest du Jourdain met fin au mouvement constant imprimé par le récit (les verbes caractéristiques et fréquents sont : « passer de... à » et « s'emparer de/prendre »). Sans conteste, les ch. 1-12 forment un ensemble cohérent et constituent la première partie du livre.

Chapitres 13-22

Les ch. 13-22 sont clairement délimités par la phrase « Josué était vieux et avancé en âge... » (13,1), répétée en 23,1b, qui forme une inclusion. Sur le fond, la narration est de moindre importance (16,4-15 ; 17,3-6 et 14-18 ; 18,2-10). Elle laisse la place à une longue liste de noms de lieux et d'exécution d'ordres, les noms étant liés au partage des territoires entre les tribus d'Israël. Désormais, ce n'est plus l'action qui compte (comme aux ch. 1-12) mais le nom et ce qu'il désigne topographiquement. Loin d'être une pure liste administrative, ces noms représentent l'essence même du peuple d'Israël ; ils signifient que le peuple s'inscrit en des lieux précis. Maintenant il s'agit de traduire ces noms en une possession effective de la Terre Promise. Jéricho, Aï et les quelques autres conquêtes ne sont qu'un avant-goût de la tâche à accomplir. Pour chacune des tribus le gros du travail reste à faire ; il faudra consolider ce qui est gagné et conquérir ce qui doit l'être encore. Le contraste introduit par les ch. 13-22 suggère donc que le récit de la conquête qui les précède est plus qu'une vision idéaliste des choses. Car il s'agit non seulement de déposséder les Cananéens mais aussi de les éliminer résolument (« les vouer à l'interdit », 11,11 *passim*).

On peut se demander à juste titre si l'on ne passe pas d'une description donnée dans le passé (cf. aussi Nb 34) à la réalité que connaît l'auteur à son époque. En effet, par quinze fois, de 4,9 jusqu'à 23,9, celui-ci précise que l'état des choses – y compris la présence des Cananéens encore sur place – est [le même] « jusqu'à ce jour ». Visiblement, ce qui a été prescrit n'est pas (encore) accompli. On le constate également en lisant le récit de l'assemblée de Sichem lors du renouvellement de l'alliance (23,4 et 12) ; il y est toujours question de ces « nations qui restent ». Le problème épineux de l'étendue de la conquête sous Josué (cf. par ex. 11,23 avec 13,1) est posé. Comment le résoudre ?

Le problème de l'étendue de la conquête

On s'accorde trop souvent à dire que le Livre de Josué décrit une conquête territoriale rapide et couronnée de succès, éliminant pratiquement toute la population cananéenne, tandis que le Livre des Juges parlerait plutôt d'un long processus et de la présence de nombreuses poches de résistance un peu partout. Or, il s'agit là d'une généralisation malencontreuse, car on trouve également dans Josué des indices d'occupation partielle. Ainsi, au ch. 9, les Gabaonites, grâce à leur ruse, restent bel et bien dans le pays ; d'après 11,22, les Anaqim restent du côté de Gaza, de Gath, et d'Asdod, toutes des villes faisant partie de la Terre Promise et attribuées à la tribu de Juda notamment (Nb 34,1-12 ; Jos 15,1-12 et 45-47). Puis, en 13,13 ; 15,63 ; 16,10 et 17,12s, ce sont respectivement les Guechouriens et les Maakathiens, les Yébousiens et les Cananéens de Guézer et de tout le territoire d'une des demi-tribus de Manassé (cf. 22,9ss) qui ne sont pas chassés de leurs territoires. On ne s'étonnera plus guère de la lamentation de Josué : « Jusques à quand attendrez-vous avant d'aller prendre possession du pays... ? » (18,3). Le contraste entre ce qui est effectivement atteint (du temps de l'auteur, une époque que nous ne précisons pas) et ce qui devrait être atteint, s'accroît – comme nous l'avons déjà dit plus haut – jusqu'à la dernière partie du Livre de Josué : « ... Le Seigneur donna à Israël tout le pays qu'il avait juré de donner à leurs pères ; ils en prirent possession et s'y établirent ; ... aucun de tous leurs ennemis ne put tenir devant eux ; le Seigneur leur livra tous leurs ennemis » (21,43s). En revanche, en 23,4s et 12s, nous lisons qu'il y a toujours « ... ces nations qui subsistent auprès de vous » et « ... que le Seigneur... ne continuera pas de déposséder... » devant Israël s'ils s'y « attachent ».

L'auteur juxtapose à dessein ces situations car, quoiqu'on en dise, leur relation temporelle reste ambiguë. L'étendue effective du pays conquis pose un problème qui n'est pas avant tout de nature historique mais théologique. L'auteur désire montrer le rapport direct entre l'accomplissement ou non-accomplissement de la tâche impartie en fonction de l'obéissance du peuple aux stipulations de l'alliance, et ce, dans le contexte qui est le sien. Ainsi, il y a la règle – la conquête de la Terre Promise – et l'exception à la règle – « ce reste de nations qui subsistent » (« reste » se réfère sans doute déjà à Rahab, cf. 6,22s, et aux Gabaonites, cf. ch. 9). L'enjeu est donc bien différent de celui auquel on s'attendrait. La véritable question ne porte pas sur l'étendue de la conquête mais sur la préoccupation suivante : Israël enfreindra-t-il ou non les ordres liés à l'alliance faite avec Dieu ? Les injonctions concernant « ce reste de nations qui subsistent » expriment un certain pessimisme à cet égard. Seul le peuple qui a écarté les dieux étrangers, qui s'est mis à part – saint, donc – pourra obéir à Dieu (24,21-25).

Au cœur de la parole de Dieu adressée à Josué au début du livre se trouve la loi (1,7). De même au cœur des discours d'adieu de Josué en fin de livre (ch. 23-24) se trouve encore la loi qui commande de déposséder les habitants pour obtenir (enfin) ce qui est promis (23,6-8 ; cf. He 10,36). La question qui en découle saute aux yeux : la promesse est-elle ou non conditionnelle ?

Promesse conditionnelle

En juxtaposant accomplissement et non-accomplissement, l'auteur montre la tension qui existe entre la justice et la grâce divines. Il signale que le peuple d'Israël court constamment le risque de compromettre l'accomplissement de la promesse de la Terre Promise. Josué est chargé de conquérir le pays, mais sa tâche n'est pas purement militaire. La conquête de la Terre Promise est décrite comme une mise à l'épreuve de la confiance d'Israël en son Dieu. C'est lui qui fait tomber Jéricho et Ai entre leurs mains et inspire ainsi la terreur à tous les habitants de Canaan (2,9-11 ; 10,10s ; 11,6-8). Encore faut-il qu'Israël s'en tienne strictement aux injonctions divines, sinon il court à la catastrophe (ch. 7). A vrai dire, toute la réussite de l'entreprise réside dans la nécessité de choisir : s'en tenir ou non aux stipulations de l'alliance faite avec Dieu.

Le livre des Juges⁴

Le Livre des Juges parle d'une période de transition, tant du point de vue historique que sociologique. On se trouve à une époque située entre l'entrée en Terre Promise (voir le Livre de Josué) et l'installation de la royauté (voir les Livres de Samuel) ou, en termes de personnages bibliques, entre Josué et Saül, le premier roi d'Israël. Le Livre des Juges fait explicitement suite au Livre de Josué (« ... après la mort de Josué... », 1,1) tout comme le Livre de Josué succède au Deutéronome (Jos 1,1) ou 2 Samuel à 1 Samuel (2 S 1,1). Les différentes tribus d'Israël vivent relativement indépendamment les unes des autres et nous livrent ici les récits de leur installation dans leur « héritage » respectif. Cette installation se fait difficilement car, une fois de plus (cf. Jos 23,4,7,12), il reste des poches de résistance cananéenne importantes (1,21-36). Même en unissant leurs forces, les tribus n'arrivent pas à les « chasser » définitivement (3,1-6). De plus, certains peuples s'évertuent à reconquérir des territoires déjà pris par Israël (1,34)⁵. Bref, c'est la guerre sur de multiples fronts.

Le titre du livre

Contrairement à ce qu'il pourrait laisser entendre et inversement à la tradition juive qui associe un écrit à un personnage important, le titre du Livre des Juges ne porte pas de nom propre. Il s'agit surtout de récits traitant de personnages qui « sauvent » (3,9) de situations précaires diverses tribus d'Israël.

Le terme « juge » prête malheureusement à confusion car, à lire le texte, on constate qu'il s'agit en réalité de personnes très diverses, y compris une prophétesse (4,4s). Elles sont toutes « suscitées » par le Seigneur et animées par son Esprit pour « sauver », c'est-à-dire délivrer une des tribus d'Israël de la main de ses ennemis, de proches voisins pour la plupart. A vrai dire, le terme « juge » n'apparaît pas comme un nom commun, mais seulement comme une forme conjuguée du verbe juger. Parfois,

⁴ Pour obtenir une vue d'ensemble des études récentes sur ce livre, cf. D. Arnold, *Ces mystérieux héros de la foi : Une approche globale du Livre des Juges*, St. Léger, Ed. Emmaüs 1995, et E. B. Dillard & T. Longman, *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, MI, Zondervan, 1994, p. 119-127.

⁵ Hébr. : LHS ; TOB : « acculer » ne suffit pas ; Segond rév. (1978) « repousser » est préférable et confirmé par J. Reindl dans Botterweck-Ringgren-Fabry, *Theological Dictionary of the Old Testament VII*, 1995, p. 532.

comme dans le cas d'Ehoud (3,12ss), de Baraq (4,6ss) et de Gédéon (ch.6-8), il n'est même pas précisé que ces personnages « jugeaient » Israël. On peut donc difficilement parler d'une institution, encore moins d'une institution militaire. Tola, Ibçân, Elôn et Avdôn n'avaient peu ou pas de rôle de chef de guerre, selon les témoignages très succincts les concernant (10,1-5 ; 12,8-15). En revanche, d'autres dominant remarquablement, ne serait-ce que par la place qu'ils occupent dans le récit, notamment Gédéon (ch. 6-8), Jephté (ch. 11-12) et bien sûr, Samson (ch. 13-16).

Chapitres 1-2

Comme dans le Livre de Josué, on juxtapose dès le départ les thèmes de l'accomplissement et du non-accomplissement. En effet, la tribu de Juda s'empare sans difficulté de son « héritage », sauf de la vallée, « parce que les habitants de la plaine avaient des chars de fer » (1,19). Par contre, toutes les autres tribus ne « dépossèdent » pas tels ou tels habitants qui demeurent sur place (1,21-33) ; tout au plus réussit-on à « imposer aux Cananéens la corvée » (1,28,30,33).

Ce qui apparaît plus explicitement qu'au Livre de Josué est la responsabilité incombant à une nouvelle génération, « une autre génération qui n'avait connu ni le Seigneur, ni l'œuvre qu'il avait faite pour Israël » (2,10). Celle-ci a rompu l'alliance (2,1-5), vraisemblablement dès que Josué et les anciens qui lui ont survécu sont décédés (2,6-7). On ne s'étonne pas de rencontrer plus loin la phrase bien connue des Livres des Rois à propos des rois d'Israël et de Juda : « Les fils d'Israël firent (ou recommencèrent à faire) ce qui est mal aux yeux du Seigneur » (3,7,12 ; 4,1 ; 6,1 ; 10,6 ; 13,1). On chercherait à tort dans le récit une chronologie stricte des événements car tel n'est pas le propos du livre. Dès son début, il est montré la tension résurgente entre la foi qui repose sur l'accomplissement des promesses divines (le « déjà » de l'optimisme) et ce qui la met en échec, le fait qu'Israël déjoue sans cesse cet accomplissement (le « pas encore » du pessimisme). Sans aucun doute, l'accent du livre porte sur cette dimension négative (non accomplissement).

Le récit se développe à la manière d'une spirale. Non seulement les Israélites « firent ce qui est mal aux yeux du Seigneur » (2,11), et ignorèrent ceux que Dieu avait suscités, « même leurs juges, ils ne les écoutèrent pas » (2,16-17). Pire encore, à la mort de chaque juge, « ils recommençaient à se pervertir, plus encore que leurs pères » en ne renonçant « en rien à leurs pratiques et à leur conduite endurcie » (2,19). Alors « la colère du Seigneur

s'enflamma contre Israël » (2,14,20 ; cf. 3,8 ; 10,7). Les « nations que Josué laissa en place avant de mourir » sont là pour « mettre Israël à l'épreuve », pour « savoir s'il garderait ou non le chemin du Seigneur comme l'avaient fait leurs pères » (2,21s). L'apostasie et ses conséquences, signifiées au Livre de Josué déjà (Jos 23,12,13,15,16 ; 24,20) sont devenues une réalité. Si l'on se place dans la perspective du narrateur, on se dirait à l'époque de la destruction finale d'Israël (vers 586 ; cf. 2 R 25). De son point de vue, Israélites et Cananéens partagent le même sort : ils ne méritent pas d'habiter dans ce pays, ni les uns ni les autres, car c'est un don, une Terre Promise justement, mais avec des conditions. Par conséquent, il ne s'agit pas de la simple histoire du triomphe des bons sur les mauvais, des élus sur les rejetés. Les deux catégories se trouvent dépossédées et doivent apprendre leur leçon, qui consiste en ceci : Dieu qui se révèle ne laisse pas une nation continuer impunément dans la spirale qui l'éloigne de lui (cf. Gn 15,16 ; Ga 6,7). La suite du livre le démontrera.

Chapitres 3-16

Le vrai juge

Après une courte liste des nations « que le Seigneur laissa subsister pour mettre par elles Israël à l'épreuve » (3,1-6), la spirale caractéristique de la narration, avec ses verbes *susciter/ juger/délivrer* déjà connus des chapitres précédents, reprend de plus belle (3,7-11). Otniel, « sauveur suscité » par le Seigneur et issu de la famille du fidèle Caleb (1,13 ; cf. *kēleb* = chien), sauve Israël de la longue oppression de Koushân-Rishéataïm (Koushân « à la double méchanceté »), qui est roi d'Aram des deux fleuves (Mésopotamie). Comme de coutume, il intervient, bien sûr, après qu'Israël ait crié au Seigneur qui s'était mis en colère contre les tribus parce qu'elles « firent ce qui est mal aux yeux du Seigneur : ils oublièrent le Seigneur, leur Dieu, et ils servirent les Baals et les Ashéras » (3,7). Voici en substance ce que nous ne connaissions que sommairement (cf. 2,11-19). Le récit concernant Otniel (« lion de Dieu ») sert de modèle. Tout l'honneur revient à Dieu. Son Esprit repose sur Otniel et c'est le Seigneur qui livre l'opresseur entre ses mains (3,10). Mais au fur à mesure qu'on passe aux autres récits, on constate que les personnages s'écartent davantage du modèle d'Otniel. L'imperfection et la vulnérabilité humaines deviennent de plus en plus criantes. A nouveau, on est amené à croire que, par delà le récit, les contemporains de l'auteur/compilateur sont censés apprendre la leçon, celle de leur propre vulnérabilité.

La sensibilité aux variations et développements du modèle d'Otniel dans le reste du livre peut aider à retracer les contours des autres récits du Livre des Juges. Le résumé donné en 2,11-19 dévie déjà du modèle du récit d'Otniel puisqu'y fait défaut le cri du peuple à Dieu. De même, dans le dernier récit concernant Samson, non seulement le peuple ne crie pas au Seigneur pour être délivré des Philistins, mais il ne sait même pas que l'Esprit du Seigneur repose sur Samson. On reconnaît de l'ironie dans la question que les hommes de la tribu de Juda (dont Otniel est aussi membre, 15,10) adressent à Samson à propos de ses exploits personnels vis-à-vis de l'ennemi : « Ne sais-tu pas que les Philistins dominent sur nous ? » (15,11). Dès lors, Israël ne s'attend plus guère à vivre libre de la domination des Cananéens !

La vraie royauté

Une autre promesse tarde à se réaliser aux yeux de l'auteur, celle de la vraie royauté. On trouve l'écho de cette attente dans la phrase caractéristique « *en ce temps-là il n'y avait point de roi en Israël* » (17,6 ; 18,1 ; 19,1 ; 21,25). Il s'agit clairement du jugement rétrospectif de quelqu'un qui sait apprécier les effets bénéfiques de la vraie royauté. La question de la souveraineté est signifiée par la *main*, signe de pouvoir. Dès le premier juge, Otniel, les Israélites apostats sont « vendus à... » (3,8 ; 4,2 ; 10,7) ; on lit déjà cette indication dans le résumé donné en 2,14. S'agit-il d'un autre motif littéraire ? Toujours est-il que la main, c'est-à-dire le pouvoir, joue un rôle prépondérant dans le Livre des Juges. Le récit concernant Eglôn (« veau gras »), roi de Moab, et Ehoud le juge, le montre de manière étonnante (3,12-30). Ehoud, « benjaminite », c'est-à-dire « fils de ma [main] droite », est un gaucher (3,15) ! Les Israélites, « par son intermédiaire » (litt. par sa main), l'envoient avec un « tribut » (litt. offrande) chez le « très gros » Eglôn (3,17) auquel ils étaient asservis depuis dix-huit ans (3,14). Ehoud cache sous ses vêtements, contre sa hanche droite, un poignard à deux tranchants (3,16). Arrivé chez Eglôn, « Ehoud étendit la main gauche, pris le poignard sur sa cuisse droite... » – acte apparemment peu suspect pour Eglôn qui a renvoyé ses gardes du corps (3,19-20) – et l'enfonça dans le gros ventre du roi (3,21). Le récit s'achève par la mention des Moabites tombant dans les mains des Israélites (3,28,30). Mais le pouvoir est clairement dans la main du Seigneur. C'est lui qui livre les ennemis d'Israël entre leurs mains. Il en va de même pour Sisera, chef de l'armée de Yavin, roi de Canaan qui est « vendu à une femme » (4,9,21), et ce, malgré ses neuf cent chars de fer (4,3,13 ; cf. Jos 17,18). Au temps de Gédéon également,

lorsque la main de Madiân est puissante contre Israël (6,2), le prophète envoyé par le Seigneur leur rappelle la délivrance de la main des Egyptiens et de tous leurs oppresseurs (6,9).

L'appel des Israélites, adressé à Gédéon après sa victoire sur les Madianites, met sérieusement en jeu la vraie royauté : « Sois notre souverain, toi-même, puis ton fils, puis le fils de ton fils... » (8,22). La demande semble d'autant moins appropriée que par trois fois (dont une fois par la bouche même d'un Madianite), il est dit que le Seigneur livre les Madianites entre leurs mains (7,7,9,14). Or il ne faut pas que le peuple, trop nombreux, soit tenté de « s'en glorifier... et de dire : C'est ma main qui m'a sauvé ! » (7,2). On comprend alors pourquoi le Seigneur demande à Gédéon de réduire ses troupes de façon drastique (7,1-8) et pourquoi Gédéon résiste à la tentation de la royauté : « Ce n'est pas moi qui serais votre souverain, ni mon fils. Que le Seigneur soit votre souverain » (8,23). Mais le danger d'une royauté déplacée revient aussitôt. L'apostasie, qui en est le corollaire, s'annonce déjà du vivant de Gédéon. Comment entendre autrement l'étrange épisode de la confection de l'éphod ? Ne lisons-nous pas, à propos des rois, qu'ils ne doivent pas avoir de nombreuses femmes, ni une grande quantité d'argent et d'or (Dt 17,17) ? Or, Gédéon, le roi potentiel, a beaucoup de femmes (8,30) et demande aux Israélites des anneaux d'or (cf. le veau d'or, Ex 32,2ss) à partir desquels il confectionne l'éphod qui devient un objet de prostitution pour tout Israël (8,24-27). On ne s'étonne plus guère qu'un de ses soixante-dix fils (8,30), le rusé Abimélek (« mon père est roi » !), aspire à la royauté et devienne roi à Sichem (9,6). Puis Yotam, petit frère et concurrent d'Abimélek, « crie à haute voix » une parabole qui laisse peu de doute sur son thème : il s'agit de la royauté et du pouvoir (9,7-15). Même si Abimélek parvient à prendre le pouvoir, cette tentative d'ailleurs racontée par le menu (57 versets) finit pour lui par un échec particulièrement honteux (9,52-54). C'est un signal d'alarme pour les lecteurs : attention, pas de royauté accaparée ! Le message concernant la royauté oppose la véritable et bonne royauté, qui est celle de Dieu, ou de son représentant fidèle, à la mauvaise royauté, usurpée ou dévoyée.

Le vœu

Jephté, fils de prostituée, n'est pas roi ou juge, mais « chef et commandant » (11,11). Ce qui importe dans ce récit ne concerne ni les négociations de Jephté avec les habitants de Galaad à propos de ses qualités de chef (11,5-11), ni sa rhétorique diplomatique (11,12-27) vis-à-vis du roi des Ammonites qui, d'ailleurs, ne l'écoute

même pas (11,28), mais le vœu « fait au Seigneur » (11,31 ; cf. ch. 21). Ce qui sous-tend ce vœu est l'ardent désir humain d'être en sécurité car, face à un Dieu éternel et insondable, l'homme reste exposé au risque de l'insécurité. Tant la Terre Promise, que les juges, le roi, l'arche de l'alliance (20,27), ou l'éphod (8,27) sont des éléments sécurisants mais dont la fragilité est sans cesse mise en évidence. Dans le cas présent, même un élément de la loi et ses commandements, en l'occurrence le respect absolu d'un serment (Nb 30,3-5), est employé comme prétexte pour s'assurer de l'assistance divine. De la même façon que Gédéon, lequel avec sa toison mit Dieu à l'épreuve par deux fois (6,36-40), Jephté cherche en quelque sorte à s'assurer de Dieu par un vœu lourd de conséquences. Est-ce parce qu'il est d'abord rejeté par les habitants de Galaad, tout comme le Seigneur est rejeté par les Israélites jusqu'à ce qu'ils crient à lui (10,6-16 et 10,17-11,11) ? Il semble que pour lui, s'assurer de la victoire (« ... quand je reviendrai sain et sauf de chez les fils d'Ammon... », 11,31) revient à s'assurer du Seigneur, et il pense pouvoir capter la faveur de ce dernier par le recours à des vœux. Le reste du récit cherche sans doute à enseigner que telle n'est certainement pas leur fonction (cf. ch. 21). Le reproche que la fille de Jephté adresse à son père dit tout : « Mon père, tu as trop parlé devant le Seigneur... » (11,36) ! Jephté prend-il le nom du Seigneur en vain sous prétexte d'un serment qu'il lui prête ? Faut-il en déduire qu'à une époque donnée de l'histoire d'Israël, certains étaient tentés de croire qu'à force de faire des vœux, on obtient la faveur de Dieu, puis la reconnaissance du peuple et par conséquent le pouvoir ? Si c'est le cas, le Livre des Juges reflète et dénonce une façon illégitime de penser Dieu.

Nous trouvons, juxtaposé à l'excès de la parole de Jephté, le récit grotesque d'un déficit de parole (12,1-6). Jephté est dans la même position que Gédéon par rapport à Madiân (8,1-3), lorsqu'il omet d'informer les Ephraïmites qu'il part combattre les Ammonites. Mais contrairement à l'explication de Gédéon, celle de Jephté n'apaise pas ses interlocuteurs, sur quoi une guerre civile éclate entre Ephraïm et Galaad. C'est encore une parole, un mot de passe, « Shibboleth » qu'il s'agit de savoir prononcer correctement, sous peine de ne pouvoir échapper à la mort.

Samson

Samson est le troisième personnage occupant une place prépondérante dans le livre (ch. 13-16). Est-il un juge type à l'instar d'un Othniel ou d'un Gédéon, mais en un sens négatif (cf. He 11,32) ? Quoiqu'il en soit, nous trouvons encore un vœu à

l'origine de la vie de Samson, celui du Naziréat (de l'hébreu *nazir*, séparer) qui laisse son empreinte sur tout le récit. Présupposant que la signification de ce vœu est connue, l'auteur du récit manipule habilement et la *persona dramatis* et le lecteur en exposant et en brisant normes et idées reçues. Les discours clés mis en œuvre démontrent encore une fois la force de la *parole*, par des jeux de mots notamment qui ont leur façon propre d'encourager l'action : la parole consacrée par l'usage (naziréen, ch. 13), la parole énigmatique (ch. 14), la parole orgueilleuse (15,16), la parole enjôleuse et douceuse (ch. 16).

Samson, bien que particulièrement animé par l'Esprit du Seigneur (13,25 ; cf. 6,34), va décidément à l'encontre du sens de sa consécration (*mis à part pour*) au Seigneur. C'est bel et bien la séparation qui caractérise sa vie, mais d'une manière erronée. Etant naziréen de Dieu « dès le sein maternel », il ne pourra que « commencer à sauver Israël de la main des Philistins » (13,5), alors qu'on s'attendait à l'avènement d'un héros militaire comme Otniel et Gédéon. Mais on découvre une personne agissant toute seule et en son propre nom. Privé (séparé) de toute relation profonde et permanente, il meurt tout seul les yeux crevés, emportant dans sa mort les Philistins et leur dieu. Ainsi, selon l'auteur/compilateur du récit, une convention théologique propre à son époque (~VI^e s.) est destinée à disparaître. C'est celle qui met systématiquement la divinité du côté des plus forts. Elle est à la base d'une idée exprimée à deux reprises : « Notre dieu a livré entre nos mains Samson, notre ennemi » (16,23-24). Or, ce n'est pas le dieu des Philistins, Dagon, qui a livré Samson entre leurs mains (et, le cas échéant, tous les Israélites renégats), mais c'est bien le Seigneur, le Dieu de Samson. Contrairement à cette convention théologique qui consiste à croire que Dieu est (apparemment) toujours du côté du plus fort, le récit de Samson enseigne que Dieu a d'autres normes pour la réussite d'un projet politique. La spirale du déclin qui caractérise le livre s'arrête donc avec l'effondrement du temple à Gaza, sous les décombres duquel on trouve Samson, de nombreux Philistins ainsi que leur dieu, Dagon, selon l'ironie du récit (16,21-31).

Chapitres 17-21

Avec le ch. 17 cessent les récits des juges types (Otniel, Gédéon, Samson). Il n'est plus question d'oppression, de cri au Seigneur de la part du peuple d'Israël. On ne lit plus qu'Israël fit ce qui est mal à ses yeux. Il semble que maintenant tout cela coule de source. Il n'y a même plus de Baal et d'Astarté, ces divinités

cananéennes. Dieu et les dieux sont devenus des prétextes pour la religiosité, rien de plus, rien de moins. On arrive au fond de la spirale ; c'est le déclin total.

Les chapitres 17-18 représentent une parodie du culte. Mika, un Ephraïmite s'assure de son propre culte en se procurant un lévite venant de Bethléhem, en Juda (17,10) et en s'appuyant sur lui : « Maintenant je sais que le Seigneur agira pour mon bien puisque ce lévite est devenu mon prêtre » (17,13). Agissant en son propre nom (18,6), ce dernier devient par la suite le voyant des Danites qui sont d'ailleurs toujours à la recherche de leur héritage (18,1-6) ! Le lévite, jamais nommé, finit par leur faire des dieux : un éphod, des téraphim, une stèle divine et une image en métal (17,5 ; 18,14,17-20 et 24). Il se réjouit manifestement de son nouveau prestige au sein de toute une tribu d'Israël : « Le prêtre en eut le cœur joyeux... » (18,20). De plus, ce récit vise peut-être à montrer l'inéluctable conséquence de l'erreur de Gédéon avec l'éphod (cf. 8,24-27).

Le long récit concernant la concubine infidèle (19,1) d'un lévite (ch. 19-21) fait écho au récit de la fille de Jéphthé (11,34-40) car, comme cette dernière, elle est victime d'une *parole* très lourde de conséquence (19,24). Guivéa de Benjamin, lieu du drame, devient une autre Sodome, car la concubine, ainsi que la fille vierge de l'hôte, sont laissées aux hommes de la ville qui, à l'origine, cherchaient à « connaître » le lévite (19,23). Le texte ressemble au funeste récit de la Genèse à tel point que des mots semblables sont repris (19,22-24 à comparer avec Gn 19,6-8). Un concours dans l'exercice de l'hospitalité, assaisonné d'un préjugé contre les Jébusites (19,11s), montre qu'une parole (d'homme !) doit être tenue même au prix du viol et vraisemblablement de la mort (19,25-28). Elle conduit finalement à l'un des actes les plus exécrationnels qui soit décrit dans la Bible (19,29s) et à une guerre civile meurtrière (20,46). Israël est devenu son propre oppresseur. Le Seigneur n'est consulté que pour des raisons de commodité. Il semble jouer son rôle de dieu de convenance avec indifférence et ironie (20,1,18,23 et 26-28), même si le récit dit toujours que « le Seigneur battit Benjamin devant Israël... » (20,35). On en revient au point de départ : « Les fils d'Israël consultèrent le Seigneur... » (1,1), avec cette différence qu'à la fin du livre, c'est Israël qui combat Israël. Pris au piège d'une parole inconsidérée (un « grand serment », 21,1,5), Israël court le risque de faire disparaître une de ses tribus (Benjamin). Ce n'est que par la violence d'un autre acte exécrationnel vis-à-vis des habitants de Yavesh-de-Galaad (21,5-12) et par le rapt des filles de Silo (21,16-24) qu'ils parviennent à éviter un tel drame.

Il en est de la vraie royauté (Livre des Juges) comme de la Terre Promise (Livre de Josué), elle ne s'acquiert pas de façon inconditionnelle. L'exigence en est la conformité aux stipulations divines révélées aux pères, tant en ce qui concerne le roi que le peuple. Le Livre des Juges démontre que Dieu ne laisse pas une nation continuer impunément la spirale qui l'éloigne de son centre, le Dieu qui se révèle (cf. Gn 15,16 ; Ga 6,7). Etant avertie, si elle ne résiste pas à ce mouvement, elle court à sa propre perte.

Quintessence du récit

« En ces jours-là il n'y avait pas de *roi* en Israël ; chacun faisait ce qui lui plaisait » (17,6 ; 21,25 ; cf. 18,1 ; 19,1).

MATTHIEU 1 : UNE GÉNÉALOGIE À SURPRISES

par Jacques
FAUQUX
Paris

A parcourir les quelques listes de noms propres dans la Bible, comme par exemple celle qui inaugure le Nouveau Testament, on se demande quel sens elles peuvent avoir pour le croyant du XX^e siècle. Cette question, je me la suis posée jusqu'à ce que je découvre une particularité chez Matthieu. Cet évangéliste citait non seulement des hommes mais aussi quelques femmes, et le nombre d'hommes mentionnés ne correspondait pas avec celui annoncé. La critique textuelle* ne permettant pas de soupçonner des erreurs de manuscrit, il ne restait plus qu'à sonder le texte jusqu'à ce qu'une explication suffisamment cohérente fût trouvée.

Après quelques observations générales, cet essai répond au problème des deux générations manquantes dans la généalogie écrite par Matthieu ; puis, de fil en aiguille, il s'intéresse aux raisons de la citation de quelques femmes bien particulières dans cette généalogie ; enfin il met en lumière la continuité de sens entre la généalogie et le discours de l'ange à Joseph, qui la suit immédiatement.

Généalogie selon Matthieu 1¹

Abraham *engendra* Isaac,
Isaac *engendra* Jacob,
Jacob *engendra* Juda et ses frères,
Juda *engendra* Pharès et Zara, de **Thamar**,
Pharès *engendra* Esrôm,
Esrôm *engendra* Aram,
Aram *engendra* Aminadab,
Aminadab *engendra* Naassôn,
Naassôn *engendra* Salmon,

¹ Traduction : Bible de Jérusalem. La mise en page n'engage que l'auteur.

Il en est de la vraie royauté (Livre des Juges) comme de la Terre Promise (Livre de Josué), elle ne s'acquiert pas de façon inconditionnelle. L'exigence en est la conformité aux stipulations divines révélées aux pères, tant en ce qui concerne le roi que le peuple. Le Livre des Juges démontre que Dieu ne laisse pas une nation continuer impunément la spirale qui l'éloigne de son centre, le Dieu qui se révèle (cf. Gn 15,16 ; Ga 6,7). Etant avertie, si elle ne résiste pas à ce mouvement, elle court à sa propre perte.

Quintessence du récit

« En ces jours-là il n'y avait pas de *roi* en Israël ; chacun faisait ce qui lui plaisait » (17,6 ; 21,25 ; cf. 18,1 ; 19,1).

MATTHIEU 1 : UNE GÉNÉALOGIE À SURPRISES

par Jacques
FAUQUET
Paris

A parcourir les quelques listes de noms propres dans la Bible, comme par exemple celle qui inaugure le Nouveau Testament, on se demande quel sens elles peuvent avoir pour le croyant du XX^e siècle. Cette question, je me la suis posée jusqu'à ce que je découvre une particularité chez Matthieu. Cet évangéliste citait non seulement des hommes mais aussi quelques femmes, et le nombre d'hommes mentionnés ne correspondait pas avec celui annoncé. La critique textuelle* ne permettant pas de soupçonner des erreurs de manuscrit, il ne restait plus qu'à sonder le texte jusqu'à ce qu'une explication suffisamment cohérente fût trouvée.

Après quelques observations générales, cet essai répond au problème des deux générations manquantes dans la généalogie écrite par Matthieu ; puis, de fil en aiguille, il s'intéresse aux raisons de la citation de quelques femmes bien particulières dans cette généalogie ; enfin il met en lumière la continuité de sens entre la généalogie et le discours de l'ange à Joseph, qui la suit immédiatement.

Généalogie selon Matthieu 1¹

Abraham *engendra* Isaac,
Isaac *engendra* Jacob,
Jacob *engendra* Juda et ses frères,
Juda *engendra* Pharès et Zara, de **Thamar**,
Pharès *engendra* Esrôm,
Esrôm *engendra* Aram,
Aram *engendra* Aminadab,
Aminadab *engendra* Naassôn,
Naassôn *engendra* Salmon,

¹ Traduction : Bible de Jérusalem. La mise en page n'engage que l'auteur.

Salmon *engendra* Booz, de **Rahab**,
Booz *engendra* Jobed, de **Ruth**,
Jobed *engendra* Jessé,
Jessé *engendra* le roi David.

David *engendra* Salomon, **de la femme d'Urie**,
Salomon *engendra* Roboam,
Roboam *engendra* Abia,
Abia *engendra* Asa,
Asa *engendra* Josaphat,
Josaphat *engendra* Joram,
Joram *engendra* Ozias,
Ozias *engendra* Joatham,
Joatham *engendra* Achaz,
Achaz *engendra* Ézéchiass,
Ézéchiass *engendra* Manassé,
Manassé *engendra* Amon,
Amon *engendra* Josias,
Josias *engendra* Jéchonias et ses frères ; ce fut alors la
déportation à Babylone.

Après la déportation à Babylone, Jéchonias *engendra* Salathiel,
Salathiel *engendra* Zorobabel,
Zorobabel *engendra* Abioud,
Abioud *engendra* Éliakim,
Éliakim *engendra* Azor,
Azor *engendra* Sadok,
Sadok *engendra* Akhim,
Akhim *engendra* Élioud,
Élioud *engendra* Éléazar,
Éléazar *engendra* Mathan,
Mathan *engendra* Jacob,
Jacob *engendra* Joseph, l'époux de **Marie**,

de laquelle naquit (*fut engendré*) Jésus, que l'on appelle Christ.

Lire une généalogie biblique

L'alliance avec l'Éternel n'est pas une « idée universelle » qu'on puisse manipuler en général. Elle s'inscrit premièrement dans la vie d'hommes et de femmes. Elle en acquiert une dimension verbale, par le jeu des promesses, par la narration des événements de la vie quotidienne et de l'histoire en fonction de celles-ci.

L'alliance ne « s'universalise » qu'ensuite, par les écrits. Ceux-ci rassemblent beaucoup de témoignages et d'événements divers entre lesquels il est possible de trouver des dénominateurs communs, mais aussi des différences à ne pas négliger.

Le dénominateur commun des généalogies consiste en leur témoignage de la continuité de l'alliance par-delà la mort de l'individu. Au surplus, si le lecteur et la lectrice d'aujourd'hui cherchent dans ces textes plus qu'une simple énumération, ils y trouveront des articulations voulues par le compositeur. Ces articulations sont probablement un écho à quelque réalité sociale d'antan, intéressante d'un point de vue historique ou sociologique. Dans cette optique, il serait fructueux de comparer les généalogies du Christ écrites par Matthieu et par Luc.

Dans cet essai, cependant, je n'irai pas jusque là et m'attacherai uniquement à la logique et aux articulations internes au texte de Matthieu, sans chercher à vérifier leur adéquation à la sociologie ou à l'histoire d'Israël. Lisant Matthieu 1, et profitant de l'occasion pour relire les histoires auxquelles les noms successifs font référence, j'ai repéré quelques articulations invariantes implicites :

1. L'alliance advient par élection et se transmet par engendrement.

2. L'engendrement est transmission légitime, par un parent à un nouveau-né, d'une vie en tant qu'héritier dans l'alliance avec l'Éternel.

3. L'élection antécédente de l'épouse donne légitimité à la transmission (Mariage ≠ adultère ou prostitution).

3a. L'homme peut élire plusieurs épouses simultanément.

3b. La femme peut être mariée plusieurs fois successivement. Les veuves remariées à un homme de l'alliance sont mentionnées.

4. Le mariage a une amplitude supérieure au seul couple physique. Ainsi un conjoint incapable d'engendrer est-il physiquement remplaçable.

4a. Une femme stérile le sera par sa servante.

4b. Un homme défunt le sera par son frère cadet (lévirat), ou par un proche parent (rédemption, rachat).

J'ai repéré aussi quelques articulations explicites. En effet, la généalogie écrite par Matthieu suit une rythmique précise. Le temps en est donné par le verbe *égénènesen*, continuellement répété au cours des binômes d'engendrement (exemple : Abraham engendra Isaac...). Les temps sont chaînés, en ce sens que le fils, dans un binôme, se retrouve père du suivant (... Isaac engendra Jacob) et ainsi de suite. Ce rythme régulier échappe cependant à la monotonie par la présence de huit accents particuliers (mentions d'épouses, de frères, de la déportation à Babylone) et par une formule nouvelle à la fin.

Par ailleurs, le compositeur indique que la chaîne généalogique est divisible en 3 mesures de 14 engendremets (d'Abraham à David, de David à la déportation, de la déportation au Christ, chaque fois 14 engendremets). Pour vérifier, on relit le texte à haute voix en comptant sur les doigts chaque fois qu'on prononce « engendra » (*égénènesen*). Surprise ! On dénombre en fait 13 engendremets, puis 14, puis *presque* 13 (*presque*, à cause du dernier « naquit », ou plus exactement « fut engendré » (*égénènesè*)).

Pourquoi manque-t-il un « engendra » dans la première mesure et un autre dans la troisième² ? Je subodore que les

² Pour les commentateurs, le mot *générations* signifie presque inconsciemment *classes d'âge* plutôt que *engendremets*. Partant de ce présupposé*, ils vérifient le compte de 3 x 14 générations, avec chaque fois une ou plusieurs acrobaties à la clef. En effet :

— Si on retient simplement une fois le nom de chaque homme apparaissant (Jésus compris), on obtient un total de 43. Mais hélas Zara est alors compté comme classe d'âge distincte, alors qu'il fait partie de celle de son frère jumeau Pharès ; il ne représente donc logiquement pas une génération de plus. De même, Urie, le premier mari de Bath Scheba, mort au combat par la faute de David, futur deuxième mari, ne compte-t-il pas pour une génération supplémentaire, puisqu'il ne faisait pas partie de la lignée d'Israël.

— Si l'on ne compte ni Zara ni Urie, il ne reste plus que 41 classes d'âge. Certains ajoutent arbitrairement Marie pour faire 42. C'est injustifiable, puisque faisant partie de la génération liant Joseph à Jésus, Marie ne peut pas la dédoubler. D'ailleurs, les deuxième et troisième mesures commenceraient alors avec Salomon et Salathiel, ce qui n'est pas conforme aux indications du compositeur.

— Si on ne compte que les pères, les *générateurs*, laissant alors de côté Zara, Urie et Jésus, on obtient 40 classes. Certains estiment que Matthieu comptabilise chaque mesure de 14 générations *séparément*, ce qui provoque logiquement le dédoublement des deux classes qui apparaissent à la fin d'une mesure, puis au début de la suivante. Hélas, si on retient les noms de fin de mesure annoncés par Matthieu, savoir David et la déportation, donc Jéchonias, les mesures comportent alors respectivement

naissances de Pharès et de Jésus sont les événements qui occasionnent les « trous ». Examinons d'abord le cas de Thamar qui donne naissance à Pharès.

Thamar...

Juda a trois fils : Er, Onan, Sela. Le premier, marié à Thamar, meurt sans enfants. Juda demande au second, Onan, de faire un enfant à Thamar qui sera considéré comme héritier d'Er. Onan s'y refuse et meurt. Juda demande alors à Thamar d'attendre chez son père que Sela soit grand et lui fasse un enfant héritier d'Er. Or la parole de Juda est trompeuse. Il veut en fait éloigner Thamar, pour garder Sela comme héritier. Le temps passe et Juda oublie sa parole.

Veuf, Juda passe un jour dans le village du père de Thamar. Celle-ci troque ses habits de deuil pour des habits de prostituée. Juda couche avec elle, mais ne la reconnaît pas. Sans argent à portée de main, il lui remet en gage de paiement à venir ses cachet, cordon et bâton. Mais lorsque le serviteur de Juda vient payer, on lui dit qu'il n'y a jamais eu de prostituée à cet endroit-là.

Trois mois plus tard, Juda apprend la prostitution et la maternité de Thamar. Il veut la faire brûler. Mais elle lui retourne

14, 15 et 13 classes. Si au contraire on s'en tient à des mesures de 14 temps, c'est Josias qui clôt la seconde mesure et ouvre la troisième, ce qui n'est pas conforme non plus aux indications de Matthieu.

— Dernière solution : ne pas compter Zara ni Urie, comptabiliser David deux fois, ne comptabiliser Jéchonias que comme premier de la troisième mesure, et compter Jésus comme 14ème de la troisième mesure. On justifie alors la différence de traitement entre David et Jéchonias parce que l'un marque réellement fin et début de mesure, tandis que l'autre pas, puisque c'est en fait la déportation qui sert de marque de transition entre la seconde et la troisième mesure.

Cette solution vérifie les indications de Matthieu, mais il faut bien reconnaître qu'elle est hybride, comme le prouve la difficulté qu'on a alors à donner une définition de ce que Matthieu entend par le mot *génération*. Seule certitude dans ce cas, c'est que génération se rapporterait aux *individus* en leur qualité d'allié ou d'héritier, et non au *lien* entre un parent et son enfant dans la foi. Sinon les comptages indiqueraient 13,14 et 13. Comptages qui, dit en passant, deviennent difficiles à réaliser puisqu'il faut faire attention, en général, au premier terme du binôme, deux fois aux premier et second termes (fin de la première mesure, avant-dernier temps de la troisième), et une fois au seul second terme (en l'occurrence Jésus, le premier terme étant absent).

On l'aura compris, ce mode de comptage vise à défendre l'exactitude du texte, plutôt qu'à lui donner du sens. Or justement, c'est de trouver un sens qui m'intéresse. Voilà pourquoi je ne retiens pas cette solution et tente d'échafauder une autre explication.

cachet, cordon et bâton, le forçant à admettre qu'elle fut plus juste que lui et que l'enfant à naître serait héritier. Plus juste, parce que Juda avait trompé en parole, tandis que l'acte de Thamar ne constituait pas un cas de prostitution !

Le texte de Genèse nous livre tous les éléments utiles à étayer cette double affirmation. Et en particulier celle de la non prostitution. Car, d'une part, tant Juda que Thamar étaient veufs, c'est-à-dire non strictement liés par un mariage en cours, et, d'autre part, Thamar était restée l'alliée de la famille de Juda, suite à la parole par laquelle il voulait la tromper, lorsqu'il lui proposa de retourner temporairement chez son père en attendant que Sela soit grand et lui engendre un héritier pour la lignée d'Er.

Ne soyons pas étonnés qu'un mariage ait de tels effets « claniques ». En effet, la loi d'Israël, avec son souci de préservation des héritages, comporta des règles allant dans ce sens et dont certaines pourraient être fondées sur la jurisprudence de « l'affaire Thamar contre Juda ». En effet :

— Lorsqu'un mari meurt sans descendant, le plus proche parent en aval (normalement le frère cadet) le remplace auprès de la veuve, pour lui engendrer un héritier. Cette pratique est homologuée sous le nom de « lévirat » (Dt 25,5-10).

— Lorsque ce n'est pas le frère, mais seulement un proche parent en amont qui épouse la veuve, il s'agira d'un « rachat », d'une « rédemption » (Lv 25,25-34).

— Lorsqu'un homme ne laisse à sa suite que des filles, celles-ci héritent comme si elles avaient été des garçons afin de perpétuer sa lignée (Nb 27,1-11). C'est d'ailleurs probablement grâce à cette dernière loi que Luc écrit une généalogie de Jésus qui semble passer par Marie plutôt que par Joseph.

D'un point de vue légal donc, Juda engendre de sa belle-fille un héritier à Er. Pharès est fils génétique de Juda, certes, mais aussi son héritier en tant que petit-fils (fils de l'aîné de Juda). Car bien que né après Sela, Pharès le devance dans l'ordre d'aînesse des héritiers de Juda grâce à son père légal, Er. « Juda eut Pharès... de Thamar » donne trois rangs d'héritiers, Er étant sous-entendu par la mention de Thamar, ce qui complète les 14 premières générations.

Si réellement Matthieu attire l'attention du lecteur sur l'histoire de Thamar par l'effet d'un comptage qui, autrement, ne serait pas exact, nul n'y verra qu'une simple intention ludique de sa part. L'intérêt vient de la dualité présentée dans l'histoire de Thamar entre père physique et père de droit pour un seul et même fils. On y constate une filiation de droit intercalée au cœur même d'une filiation physique. *L'engendrement, la génération*, pour

Matthieu, est donc à la fois de l'ordre de la parole, et à la fois de l'ordre du physique.

En cela, ce précédent est tout sauf anecdotique dans la généalogie écrite par Matthieu, car il prépare la formulation de l'engendrement ambigu de Jésus, fils de Marie, et à la fois du Saint-Esprit et de Joseph. Dans ce nouveau cas, la question du père physique est occultée. Seul le père légal apparaît dans la génération, laissant ensuite un creux que la suite du récit remplira avec l'engendrement par le Saint-Esprit. Et voilà le 14^e « engendra » de la troisième mesure.

Comme on le constate avec Thamar et Marie, Matthieu choisit à dessein les femmes qu'il fait figurer dans la généalogie. Voyons ce qu'il en est pour les autres femmes.

... et Bath Scheba, Rahab, Ruth

Dans une tradition patrilinéaire, les femmes sont simplement porteuses et n'apparaissent généralement pas dans la généalogie. Seuls les hommes y sont à leur naissance récepteurs de l'héritage, puis réémetteurs de cet héritage lorsqu'ils engendrent un enfant mâle. Matthieu cependant cite les femmes *remariées*, c'est-à-dire liées successivement à deux maris, qui apportent un vécu d'alliance de leur premier mariage. Il nomme :

— Rahab, la prostituée de Jéricho, forte de l'alliance entre sa maisonnée et Israël pour avoir protégé les espions israélites.

— Ruth la Moabite, veuve qui manifeste personnellement son attachement à l'alliance avec l'Éternel, en accompagnant fidèlement sa belle-mère dans des conditions difficiles. Par la suite, Ruth se remarie avec Boaz, le proche parent de son mari décédé. Si l'enfant auquel Ruth donne alors la vie est considéré comme héritier de Boaz, et non du premier mari, c'est probablement dû au fait qu'un autre parent plus proche, en aval, peut-être un frère cadet, aurait dû exercer le lévirat, mais qu'il y a renoncé, laissant la voie libre à un rachat par Boaz, en amont. Et qui dit rachat dit inclusion dans son propre héritage.

— Bath Scheba, qu'il cite en qualité de femme d'Urie. Urie était son premier mari, un étranger engagé dans l'armée de David, plus fidèle que lui quant au mariage, et tué par sa faute. Par la suite, David épouse Bath Scheba. Peut-être voit-on là une application particulière du droit de rachat.

La comparaison entre Thamar, Rahab, Ruth et Bath Scheba montre que toutes avaient été mariées, étaient étrangères, et qu'elles se sont liées à la destinée d'Israël d'une manière spéciale,

pas simplement parce qu'elles auraient été choisies pour épouses, mais aussi en vertu de leur propre choix de vie. Étrangères, élues et électrices : en un mot, véritables *vis-à-vis dans un mariage « bicéphale »*, les femmes citées par Matthieu !

A ce propos et en anticipation sur la suite de la lecture, il faut noter que les trois qualités d'étranger, d'élue et d'électeur sont également constitutives de l'adoption. Or mariage bicéphale et adoption sont en fin de compte les deux formes de relations sociales les plus révolutionnaires par rapport aux traditions de la pureté ethnique (ou nationale) et de l'autorité d'un sexe se croyant fort sur l'autre dit faible. Ceci d'une part parce que le mariage bicéphale et l'adoption ont le pouvoir de *créer des liens forts*, aussi forts que tous liens familiaux, avec tout étranger. Et d'autre part parce que les relations qui s'y créent ne sont réelles que si elles sont réciproques.

Quant à Marie I

Marie est sujette à encore plus d'attention de la part de Matthieu que les femmes précédentes. Il taille pour elle une formule sur mesure qui remplace le binôme de paternité :

*« Joseph époux de Marie,
de laquelle fut engendré Jésus
qu'on appelle le Christ. »*

Cette formule nouvelle comporte quatre particularités remarquables mettant en question l'aspect patriarcal du système généalogique patrilinéaire :

1. Joseph est situé en fonction de son mariage et non de sa descendance.

2. « Époux de Marie » paraît symétrique de « femme d'Urie » précédemment rencontré. Mais plus qu'un simple parallélisme, il s'agit d'un renversement de perspective : tout n'est plus axé sur l'homme charnière ; l'homme lui-même dépend aussi de la femme.

3. La forme active « engendra » est remplacée par un passif « fut engendré ». La femme n'est donc pas non plus le sujet central. Il ne s'agit pas simplement de remplacer la référence au père par la référence à la mère.

4. « ... qu'on appelle le Christ » implique une reconnaissance de l'enfant pour lui-même, et non pas en référence au nom du père ou de la mère.

Une nouvelle formule

En somme, quand Matthieu relate la naissance de Jésus, il introduit une nouvelle formule, qui ne modifie pas fondamentalement les principes de la généalogie, mais en réoriente l'interprétation. A la compréhension ayant pour sujet exclusif le patriarche (*X engendre y* (de z)) est substituée une compréhension faisant état des relations intersubjectives entre les différents acteurs, sans qu'aucun d'eux n'occupe la place de sujet du verbe. L'accent sur l'autorité du patriarche est remplacé par l'enjeu de l'acceptation de l'autre (en tant qu'époux, épouse, fils, fille, père, mère), c'est-à-dire par les questions du mariage bicéphale et de l'adoption.

Compréhension patriarcale	Compréhension intersubjective
- concept clef : engendrement	- concepts clefs : mariage bicéphale, adoption
- femme assimilée à son mari	- homme et femme s'attachant l'un à l'autre
- reconnaissance liée au nom du patriarce	- reconnaissance de chacun pour lui-même

Si la réciprocité dans le mariage était déjà soulignée dans l'Ancien Testament (depuis Adam et Eve avant la désobéissance), l'idée d'adoption, en revanche, constitue une nouveauté. Elle est absente du système légal d'Israël, qui ne pourrait pas la concilier avec sa conception de l'héritage. On n'en trouve guère que des approches rares et imprécises (adoption de Moïse par la fille d'un pharaon ; adoption de Joseph par un pharaon ; adoption des étrangères citées en Matthieu au sein d'Israël, légalisées par mariage avec des hommes de l'alliance ; adoption, enfin, d'Israël par l'Éternel, dans le langage imagé des prophètes). Ce sera donc au Nouveau Testament de préciser ce thème, et même de l'utiliser dans des développements théologiques nouveaux.

Versets 18-25

La section 1,18-25 réalise un « zoom » sur la génération de Jésus. Le texte n'est pas uniforme. Il contient trois niveaux de narration imbriqués :

(a) Le niveau central qui consiste, dans le for intérieur de Joseph, en un *drame de la paternité* où s'opposent volonté d'engendrer et adoption, mariage traditionnel et mariage bicéphale.

(b) Ce niveau contient une *parole prophétique*.

(c) Le tout est chapeauté par un *commentaire* comprenant le titre et les versets 22-23.

(a) Drame de la paternité

Toute la tradition patriarcale héritée par Joseph est ébranlée lorsqu'il apprend que sa fiancée est enceinte et qu'il n'est pas le géniteur.

En effet, il avait été dit dès les temps anciens que les désirs de la femme se porteraient vers son mari et qu'il dominerait sur elle. Et cela avait été, ô combien, confirmé par les lois réprimant l'adultère et la prostitution, qui avaient pour conséquence de centrer la famille autour du « géniteur attitré » et de condamner à mort ceux ou celles qui contrarieraient le droit exclusif de procréation qu'il s'était acquis par alliance.

Joseph, homme respectable, sans extravagance pour l'époque (puisqu'il était fiancé et qu'il respectait la virginité de sa fiancée jusqu'au mariage), homme de la lignée de Juda et de David, pouvait-il raisonnablement rompre avec cette forte tradition ? Non, assurément pas par lui-même. Voilà pourquoi il pense à rompre avec Marie, à renoncer à la priorité que lui confère la promesse de mariage, et ce, discrètement, sans faire de scandale (qu'il n'aurait d'ailleurs pas pu prouver !).

Comme diraient certains psychanalystes, le drame vient de ce que son désir pour Marie est barré par « le petit Joseph de son imagination » qui voudrait se faire l'écho de tous ses pères et répéter leurs gestes. Or aucun objet de son imagination ne peut lui apporter la plénitude que son désir attend. D'où sa tristesse qui se traduit en hésitation.

(b) Parole prophétique

Au deuxième acte retentit dans la pensée songeuse de Joseph une parole prophétique, symbolique : « *Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre chez toi Marie, ton épouse : ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit Saint et elle enfantera un fils auquel tu donneras le nom de Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés.* »

Peut-être, pour rester sur le plan d'une interprétation à tendance psychanalytique, s'agit-il d'un écho angélique des explications que Marie lui a fournies lorsqu'elle lui a annoncé qu'elle était enceinte ; explications que Joseph n'était pas capable d'entendre tant que sa « bonne conscience » le rendait sourd ! Mais une fois endormi, Joseph perd ses défenses morales et les paroles

peuvent alors l'interpeller. Le barrage de l'identification aux patriarches tombe. Le moi imitateur s'endort. Ne reste plus que Joseph interpellé par Marie, tous deux sujets de l'Eternel (d'une part Joseph en vertu de son interpellation par Marie, ou par l'ange, d'autre part Marie en vertu d'une grâce particulière).

Suite à cette interpellation, Joseph est invité à une triple reconnaissance : reconnaissance qu'il n'est pas l'unique et indispensable médiateur de l'alliance dans sa future famille ; reconnaissance que Marie est un vrai vis-à-vis ; reconnaissance enfin de l'enfant à naître simplement comme un don du Saint-Esprit, plutôt que comme un héritier perpétuant le nom de son père. C'est suite à cette triple reconnaissance que Joseph participe finalement au salut de son peuple, en acceptant de n'être qu'un père adoptif, temporaire et terrestre, pour Jésus.

Telle est la conclusion du drame intérieur de Joseph : la victoire de l'interpellation intersubjective qui traverse la barrière morale du moi imitateur des ancêtres, l'aventure de l'adoption en lieu et place de la volonté d'engendrer, du mariage bicéphale en lieu et place du mariage traditionnel.

(c) Commentaire

Matthieu n'arrête toutefois pas là le récit. Il y ajoute un commentaire qui lui donne un retentissement historique. Il rappelle la prophétie d'Esaië sur Juda et voit son accomplissement dans la naissance de Jésus.

Esaië en était au début de sa vocation de prophète quand il fut envoyé par l'Eternel en Juda pour y annoncer que ses habitants seraient déportés, mais qu'un reste reviendrait, qu'une « *sainte postérité* » renaîtrait (Es 6,13). Esaië avec son fils Shéar-Yashouv (ce qui signifie « un reste reviendra ») rencontre donc le roi Akhaz, effrayé par des invasions imminentes. Il lui propose de demander un signe à l'Eternel afin de reprendre confiance. Mais Akhaz reste timoré. Alors Esaië lui annonce le signe que l'Eternel lui-même donnera : « *Voici que la jeune femme est enceinte et enfantera un fils, et elle lui donnera le nom d'Emmanuel.* »

Akhaz ne pouvait pas comprendre la prophétie sur la « fille-mère d'Emmanuel ». Cela parce que le principe du mariage antécédent rend en théorie ce cas impossible. Seule l'institution de l'adoption pouvait donner un sens à cette prophétie. Voilà ce qui permet à Matthieu de faire le lien avec la situation de Joseph, Marie et Jésus. Que l'enfant soit appelé par ses parents adoptifs « Jésus » n'y changera rien. Il sera aussi Emmanuel, « Dieu parmi nous ».

Qu'on appelle le Christ

Avec le drame et le commentaire, la formule particulière de la généalogie concernant Jésus est presque entièrement explicitée. Pas tout à fait cependant. Il reste encore à préciser ce que signifient les derniers mots « ... *qu'on appelle le Christ* », c'est-à-dire l'Oint, l'Elu. Car l'adoption par Joseph n'implique pas nécessairement pour Jésus un droit de succéder aux rois d'antan sur le trône de Juda et Israël ! On ne se proclame pas roi tout seul. En l'absence de passation directe du pouvoir, il faut obtenir une reconnaissance nationale et internationale, et pas seulement familiale.

Pour Jésus, le procès et le « couronnement officiel » aura lieu à la fin de sa vie, sur la croix. Mais avant cela, Matthieu sélectionne dès le deuxième chapitre de l'évangile les événements de la vie de Jésus qui répètent les grandes alliances de l'Éternel avec Israël. Ceci afin de démontrer à sa manière que Jésus est élu et adopté par l'Éternel comme le peuple l'a été, qu'il ne sera pas un roi usurpateur qui détournerait Israël de son histoire, mais qu'il est l'envoyé, le messie qui accomplit enfin les promesses anciennes. Pour ces raisons, chacun (pas seulement ses parents adoptifs) est invité à le reconnaître et à l'appeler Christ.

CROIRE ENSEMBLE

par **Claude
BATY**

*Pasteur de l'Union des
Églises évangéliques
libres à Paris*

Cordoue est une ville exemplaire, une parabole à elle toute seule. Sur une rive du Guadalquivir vous apprécierez les rues paisibles qui laissent voir des traces de l'ancien quartier juif, mais vous serez bientôt surpris par la beauté de l'immense mosquée qui témoigne du temps où les musulmans dominaient la terre andalouse. Quand vous y serez entrés, vous serez encore plus étonnés d'y trouver une cathédrale ! Une petite cathédrale à l'intérieur de la grande mosquée pour témoigner de la victoire chrétienne, de la « reconquête ». Cette rive raconte la lutte des trois religions monothéistes.

Ici, la vérité s'est imposée par les armes. Bien que chrétien, ou plutôt parce que chrétien, comment ne pas être gêné par cette justification de la vérité par la force. L'emploi des armes est légitimé par la conviction de posséder la vérité, et la vérité justifiée ensuite par les succès militaires. C'est une logique souvent mise en œuvre.

Mais à Cordoue, si vous traversez le pont romain, vous trouverez sur l'autre rive la *Calahorra*, une vieille tour dans laquelle est retracée l'histoire philosophique de la ville. C'est Roger Garaudy¹ qui est l'inspirateur de cette présentation. Il propose, à travers quelques personnages célèbres ayant séjourné à Cordoue, ce que j'appellerai un humanisme* mystique et syncrétique*. L'homme moderne regarde l'histoire un peu embarrassé et regrette que ses aïeux se soient battus alors qu'en réalité ils étaient d'accord. N'est-ce pas ce que les meilleurs d'entre eux ont voulu dire ?! Il y a du vrai partout ; finalement, Juifs, Musulmans et Chrétiens visaient la même chose avec des mots différents. Dieu est le nom de leur idéal commun.

Cette ville illustre la situation dans laquelle nous nous trouvons encore : d'un côté du fleuve la vérité violente,

¹ Philosophe marxiste, penseur chrétien, puis musulman, puis...

Avec le drame et le commentaire, la formule particulière de la généalogie concernant Jésus est presque entièrement explicitée. Pas tout à fait cependant. Il reste encore à préciser ce que signifient les derniers mots « ... *qu'on appelle le Christ* », c'est-à-dire l'Oint, l'Elu. Car l'adoption par Joseph n'implique pas nécessairement pour Jésus un droit de succéder aux rois d'antan sur le trône de Juda et Israël ! On ne se proclame pas roi tout seul. En l'absence de passation directe du pouvoir, il faut obtenir une reconnaissance nationale et internationale, et pas seulement familiale.

Pour Jésus, le procès et le « couronnement officiel » aura lieu à la fin de sa vie, sur la croix. Mais avant cela, Matthieu sélectionne dès le deuxième chapitre de l'évangile les événements de la vie de Jésus qui répètent les grandes alliances de l'Éternel avec Israël. Ceci afin de démontrer à sa manière que Jésus est élu et adopté par l'Éternel comme le peuple l'a été, qu'il ne sera pas un roi usurpateur qui détournerait Israël de son histoire, mais qu'il est l'envoyé, le messie qui accomplit enfin les promesses anciennes. Pour ces raisons, chacun (pas seulement ses parents adoptifs) est invité à le reconnaître et à l'appeler Christ.

CROIRE ENSEMBLE

par Claude
BATY

*Pasteur de l'Union des
Églises évangéliques
libres à Paris*

Cordoue est une ville exemplaire, une parabole à elle toute seule. Sur une rive du Guadalquivir vous apprécierez les rues paisibles qui laissent voir des traces de l'ancien quartier juif, mais vous serez bientôt surpris par la beauté de l'immense mosquée qui témoigne du temps où les musulmans dominaient la terre andalouse. Quand vous y serez entrés, vous serez encore plus étonnés d'y trouver une cathédrale ! Une petite cathédrale à l'intérieur de la grande mosquée pour témoigner de la victoire chrétienne, de la « reconquête ». Cette rive raconte la lutte des trois religions monothéistes.

Ici, la vérité s'est imposée par les armes. Bien que chrétien, ou plutôt parce que chrétien, comment ne pas être gêné par cette justification de la vérité par la force. L'emploi des armes est légitimé par la conviction de posséder la vérité, et la vérité justifiée ensuite par les succès militaires. C'est une logique souvent mise en œuvre.

Mais à Cordoue, si vous traversez le pont romain, vous trouverez sur l'autre rive la *Calahorra*, une vieille tour dans laquelle est retracée l'histoire philosophique de la ville. C'est Roger Garaudy¹ qui est l'inspirateur de cette présentation. Il propose, à travers quelques personnages célèbres ayant séjourné à Cordoue, ce que j'appellerai un humanisme* mystique et syncrétique*. L'homme moderne regarde l'histoire un peu embarrassé et regrette que ses aïeux se soient battus alors qu'en réalité ils étaient d'accord. N'est-ce pas ce que les meilleurs d'entre eux ont voulu dire ?! Il y a du vrai partout ; finalement, Juifs, Musulmans et Chrétiens visaient la même chose avec des mots différents. Dieu est le nom de leur idéal commun.

Cette ville illustre la situation dans laquelle nous nous trouvons encore : d'un côté du fleuve la vérité violente,

¹ Philosophe marxiste, penseur chrétien, puis musulman, puis...

intransigeante, la transcendance exacerbée, l'homme qui parle au nom de Dieu ; sur l'autre rive, des vérités qui s'arrangent, Dieu qui parle comme les hommes, tantôt d'une façon, tantôt d'une autre.

Nous sommes, me semble-t-il, confrontés à ce dilemme aujourd'hui. D'un côté, ceux qu'on appelle facilement et commodément les fanatiques, les fondamentalistes, les intégristes, qui ont l'incroyable prétention de posséder la vérité et qui la brandissent. De l'autre ceux qui n'ont qu'une seule doctrine, c'est qu'il n'y a pas de dogme, seulement des vérités partielles, fragmentaires ; c'est l'homme qui importe. La charte des droits de l'homme a remplacé le décalogue.

Sommes-nous tenus de choisir entre les violents et les relativistes ? Faut-il, pour ne pas risquer d'être rangés avec les fanatismes violents et les sectes, mettre de l'eau dans notre vin ? La question est plus large encore : sommes-nous prêts, en tant que responsables chrétiens, à renoncer à croire ensemble de peur de faire violence à l'individu qui se fait sa religion à lui ? Sommes-nous conscients des enjeux ?

A Cordoue, entre la Calahorra et la mosquée-cathédrale, il y a le Guadalquivir, le grand fleuve. Entre la vérité mortelle et la vérité dépecée, il y a la vérité vivante du Christ ; c'est lui le fleuve d'eau vive qui peut nous faire échapper à l'alternative. Nous aurions certainement envie de nous mettre à l'eau et de nous laisser emporter par le courant pour échapper aux tensions. Mais nous devons faire face à la réalité et vivre dans le monde, dans une société où s'affrontent le relativisme et l'intégrisme ; parfois d'ailleurs cette confrontation trouve en nous un écho douloureux.

Comment donc croire ensemble ?

Le récent livre de Patrick Michel, *Politique et religion*, en donne une idée². La thèse générale de ce sociologue est que nous sommes irrémédiablement conduits à croire en mode relatif. Ce qui est recherché aujourd'hui ce n'est plus une règle, une norme, mais un langage : l'important, c'est la quête, pas le sens. Son raisonnement s'appuie sur l'histoire récente. Pendant longtemps la pensée a été structurée par l'opposition Est-Ouest. A l'idéologie marxiste s'opposait la démocratie. L'effondrement du communisme a été souvent interprété comme une victoire de la religion, de l'Eglise. Ceci d'autant plus facilement que l'Eglise a joué un rôle contestataire, notamment en Pologne. Or, dit-il, cette interprétation est fautive. L'effondrement du communisme est une étape dans une évolution longue qui sape la référence à la centralité, à l'universel.

² Patrick Michel : *Politique et religion*, Albin Michel, 1994.

C'est cet aspect de la modernité* qui a usé les totalitarismes. En défendant la démocratie, l'Eglise a collaboré avec la tendance « relativiste ». Et aujourd'hui, elle se trouve elle-même confrontée avec ce problème. Elle ne peut pas sans plus remplacer le communisme : le totalitarisme noir n'est pas plus accepté que le totalitarisme rouge³ ! Ce qui est en crise, c'est l'articulation entre croire individuel et croire commun : le croire ensemble ! Ce qui est profondément en cause est ce que les sociologues appellent *l'institution du croire*. Ce sont les églises, mais aussi la politique. La démocratie a vaincu parce qu'elle n'est pas une idéologie... L'effondrement du communisme est la victoire de la « modernité », une victoire qui a pu paraître comme celle de l'Eglise, mais qui en réalité l'empoisonne aussi. Patrick Michel conteste donc ce que certains ont appelé le « retour du religieux ».

Dans nos sociétés occidentales, ajoute-t-il, toute vérité du croire est dans le « comment », non plus dans le « quoi » ! Le temps du croire ensemble serait donc révolu ! L'univers du relatif dans lequel nous sommes entrés n'a qu'un seul dogme universel, c'est qu'il n'y a pas de dogme universel. C'est le règne du pluralisme*. Cette analyse, rapidement esquissée, caricaturale sans doute, nous intéresse directement, car nous sommes de ceux qui appelons à *croire ensemble*. Comment envisager l'Eglise sans croire ensemble ? Cette analyse, qui est une autre façon de parler de l'individualisme en n'en faisant pas seulement une conséquence de l'égoïsme, rejoint ce que d'autres ont observé dans d'autres secteurs.

Tony Anatrella, un psychanalyste, écrit dans son livre *Non à la société dépressive*⁴ que la fin du marxisme-léninisme fait croire qu'une vie ne peut se construire à partir d'un idéal. L'idéal apparaît comme une illusion. « Nous sommes aujourd'hui dans l'impasse de modèles sociaux qui ne proposent d'autres valeurs que celle de la subjectivité individuelle... » (p. 33). « Si les idées ont pu mener le monde, aujourd'hui nous risquons surtout de voir les émotions le dominer et c'est la capacité humaine de penser juste qui est mise en doute... » (p. 47). Agir selon ses envies est devenu le critère d'un choix qui se fait au détriment du sens (p. 52).

Pascal Bruckner, dans *La tentation de l'innocence*⁵, conduit une charge féroce contre deux pathologies de la modernité, *l'infantilisme* et *la victimisation*, qui sont, selon lui, deux manières

³ La défaite de Lech Walesa à l'élection présidentielle alors qu'il était soutenu par l'église catholique en est un exemple.

⁴ Tony Anatrella : *Non à la société dépressive*, Flammarion, 1993. T. Anatrella est prêtre et chroniqueur à *La Croix*, auteur également de *Interminable adolescence*, Cerf, 1988, et de *Le sexe oublié*, Flammarion, 1990.

⁵ Pascal Bruckner : *La tentation de l'innocence*, Grasset, 1995.

de fuir les difficultés d'être, deux stratégies de l'irresponsabilité bienheureuse. Nos sociétés, en relativisant les croyances, contraignent pour ainsi dire leurs membres à se réfugier dans des conduites magiques. Son analyse rejoint celle d'Anatrella en dénonçant l'infantilisation, le refus de la maturité, la puériorité, jusqu'au culte de la sottise. L'individu moderne qui prétend ne tirer que de lui-même ses raisons d'être et ses valeurs, est incapable d'assumer cette charge.

Alain Finkielkraut fait une analyse de l'individualisme qui va dans le même sens. Nous sommes sortis, dit-il, d'une société où « tout ce qui n'est pas devoir est péché ». Après des générations qui ont expliqué le monde avec des philosophies de l'histoire, quitte à décrire le réel en fonction d'un idéal à venir, les générations actuelles ne croient plus en l'avenir. *No future* ! Si la morale n'est pas absente, la pensée, elle, est défaite⁶. La grande menace qu'il perçoit pour la génération à la sensibilité humanitaire, c'est celle d'une morale sans pensée. Il ajoute qu'il y a progression simultanée de l'individualisme et de l'uniformisation, car la vie privée est fortement influencée par des médias au message simplificateur qui font que tous finissent par réagir semblablement. Après un temps où chacun visait l'infailibilité de l'interprétation du monde, le temps est venu du relativisme. Celui-ci est largement le fruit d'un processus de différenciation des domaines. Autrefois, la théologie unifiait les savoirs. Il n'y a pas si longtemps la science (ou le scientisme) prétendait en être capable. Mais aujourd'hui, celui qui s'y connaît en informatique, que dira-t-il de pertinent sur le sens de la vie ?

Ainsi les sociologues, les psychologues, les philosophes s'accordent-ils sur un même constat.

Dans cette situation très complexe, il est intéressant de noter les efforts de nombreuses personnes pour fonder une morale sans religion et sans idéologie. Patrick Michel note à ce propos que la demande de sens s'exprime notamment par une quête éthique, accompagnée aujourd'hui par le refus de la norme morale rigide. Or, les églises semblent éprouver les plus grandes difficultés à répondre à une demande de sens autrement que par la reproduction de normes, ce qui va à l'encontre de ce pour quoi on les requiert⁷. A cet égard, le succès du petit livre de Fernando Savater, *Ethique à l'usage de mon fils*⁸, est révélateur d'une attente. Comment inculquer des principes de vie sans référence absolue ? L'essai est cependant intéressant.

⁶ Alain Finkielkraut : *La défaite de la pensée*, Gallimard, 1987.

⁷ Patrick Michel : *Politique et religion*, p. 16.

⁸ Fernando Savater : *Ethique à l'usage de mon fils*, Seuil, 1994.

Il y a un décalage évident entre les demandes de la société et les réponses de certaines églises. Le Pape, avec ses dernières encycliques, illustre cette rupture. Beaucoup aiment le chanteur, mais pas la chanson ; ceux qui le respectent sont loin de suivre ses prescriptions. Mais il serait de courte vue de penser que seul le contenu déplaît. S'il disait « d'accord pour le préservatif », il ne ferait pas pour cela l'unanimité. Ce que beaucoup refusent, c'est toute idée de normes, de valeurs universelles. Ce qui discrédite le Pape aux yeux de beaucoup, c'est moins ce qu'il dit que l'audace qu'il a de parler ainsi !

Les Evangéliques se retrouvent fréquemment d'accord avec le Pape sur les questions éthiques. Il ne faut pas tirer de ces concordances ponctuelles la conclusion qu'ils ont une réaction identique face à la modernité⁹. Le catholicisme est fréquemment « restaurateur » !, nostalgique de la chrétienté. Les Evangéliques ont parfois des idées semblables, aux Etats-Unis en particulier, mais fondamentalement leur approche est différente. Le catholicisme refuse la privatisation de la foi par nostalgie de la société chrétienne d'autrefois¹⁰ (avec ce que ce rêve a d'approximatif). Les Evangéliques ont en général prêché la rupture d'avec le monde (avec les excès et les commodités de cette position). La privatisation de la foi ne les dérange donc pas, eux qui étaient déjà marginalisés (en France particulièrement). Ayant toujours insisté sur la nécessité de la foi personnelle, en opposition aux rites sociaux du catholicisme, l'individualisme moderne ne les a pas troublés, dans un sens ils y étaient préparés. Mais ont-ils su faire la différence entre l'individuel et le personnel ? Ce n'est pas sûr. Le risque réel est qu'ils ne professent plus la foi de l'Eglise, mais une foi individuelle. Ne supportant plus guère d'obligation de la part de l'Eglise, ils viennent y consommer des biens spirituels, selon leur appétit. Si les Evangéliques réagissent ponctuellement et vigoureusement au relativisme moral¹¹, cela ne signifie pas que la modernité les ait épargnés.

La perspective de croire ensemble ne doit pas occulter le fait que nous partageons déjà beaucoup de croyances avant que l'évangile ne nous soit annoncé, et c'est encore le cas après, indépendamment de celui-ci. L'influence des médias sur la société moderne est suffisamment décrite pour qu'il ne soit pas nécessaire d'insister longuement ; il faut quand même en dire quelque chose, car nous touchons là un problème fondamental.

⁹ Ceux qui veulent approfondir la question trouveront un grand bénéfice à la lecture du livre de Pierre Lathuilière : *Le fondamentalisme catholique*, Cerf, 1995.

¹⁰ Remontant parfois jusqu'au temps béni d'avant la Révolution !

¹¹ En particulier sur l'avortement, un thème qu'ils ont privilégié.

Pascal Bruckner parle de la tisane des yeux à propos de la télévision ; n'est-elle pas aussi de la tisane pour l'intelligence ? Bien communiquer aujourd'hui, c'est l'art de ne rien dire en distrayant ! Dans un monde trépidant, il semble que nous ayons décidément opté pour le divertissement. Mais les médias, en distrayant, ne donnent pas moins une vision spécifique de la réalité, formant ainsi les pensées, finissant par définir ce qui compte, ce qui est important : les mythes modernes.

La publicité joue dans ce domaine un rôle important. L'ensemble des moyens de communication, mais tout particulièrement la télévision, a, de fait, usurpé un rôle qui appartenait à l'Eglise et qui consistait à créer des valeurs, à donner des repères. Sans se fonder sur une véritable philosophie, les médias ont imposé un style de vie. Sans avoir créé de nouvelles valeurs, ils ont conditionné les chrétiens eux-mêmes qui, comme les autres, consomment, non seulement des voitures ou du parfum, mais des idées¹².

Nous pouvons déjà comprendre pourquoi, à l'heure actuelle, l'évangélisation est plus facile qu'autrefois, mais pourquoi aussi l'engagement est plus difficile. L'évangélisation est plus facile parce que les barrières de l'institution (église catholique romaine par exemple) n'existent plus. Chacun est libre de croire ce qu'il veut... Il est intéressant d'entendre quelque chose de nouveau... (cf. Ac 17). *A priori*, l'ouverture est grande. Mais celui qui a écouté la « bonne nouvelle », qui aura apprécié l'ambiance de l'endroit, aura du mal à s'engager dans une institution qui, même de manière légère, va lui demander des comptes. Notons que ce qui est dit ici des nouveaux chrétiens vaut pour les anciens. Ces derniers ont facilement endossé le costume moderne du consommateur, du client, de celui qui a des envies, mais plus guère de devoirs.

Les stratégies possibles

Comment réagissent les églises ? Il y a plusieurs stratégies possibles. La première consiste à parler *moderne*, pluriel, au risque de devenir des chrétiens aux précautions de langage tellement calculées, aux prudences si grandes, qu'ils ne disent plus rien de clair et de simple. Mais il en est une autre qui colle bien avec la modernité : le recours à l'émotionnel. *L'ensemble* qui ne peut plus être réalisé par la pensée commune l'est par l'émotion, le fusionnel. Les communautés chaudes répondent à l'attente du public. Notons

¹² K. Jorgenson : « Modernity, Information, Technology and Modern Faith », in *Faith and Modernity*, Regnum Books, Oxford, 1994, p. 273ss.

que les « charismatiques » ne sont pas les seuls qui soient concernés par ce recours à l'émotionnel. Mais quand on appelle l'affectif à la rescousse pour unifier des convictions éparses, on prend le risque de bloquer la maturation.

Une autre façon de répondre au relativisme est de lui opposer une conviction totalisante qui ne laisse aucune prise à la remise en cause... ni au dialogue. C'est l'intégrisme. La conviction est une forme de repli, une alternative à une démonstration impossible. Mais ce raidissement dans une conviction aussi monolithique que la vérité qu'elle prétend détenir entièrement, est encore une façon de chanter : à chacun sa route, à chacun son chemin, passe le message à ton voisin¹³...

Entre le relativisme comme dogme et le repli intégriste ou émotionnel, il existe une autre voie. C'est la voie d'un « évangélisme » ouvert qui n'a pas renoncé à la maturité. Il s'agit d'aller à l'essentiel en apprenant à hiérarchiser les vérités. C'est ici un travail d'église ; je vous propose donc maintenant de poursuivre davantage une réflexion pastorale.

Réfléchir sur l'essentiel, c'est considérer que dans l'écriture et par conséquent dans nos doctrines, il y a des choses essentielles qui nous rassemblent, et d'autres qui, justement parce qu'elles ne sont pas essentielles, ne nous séparent pas, mais participent à la richesse de la diversité. L'unité n'est pas l'uniformité, encore faut-il s'accorder sur l'essentiel, en principe et en fait.

Qui dit essentiel... dit secondaire, ou plutôt second. Or, dans le domaine de la foi, nous pourrions craindre à juste titre de livrer la vérité à notre appréciation faillible. La solution serait-elle alors de ne pas tenter cette distinction ? Cette crainte n'est pas d'aujourd'hui, puisqu'en 1847 le pasteur Jacques Reclus ne crut pas possible d'entrer dans l'Union des Eglises Evangéliques (Libres) à cause de cela. Voici ce qu'il écrivait : « J'espère pouvoir donner une adhésion cordiale à tout ce que contient la déclaration de foi des Eglises, je ne pourrais cependant y apposer mon seing ; moins à cause de ce qu'elle dit qu'à cause de ce qu'elle tait, ou ne dit pas d'une manière assez explicite. Je ne crois pas permis de faire un triage dans l'écriture toute divinement inspirée¹⁴. » Deux remarques s'imposent à la lecture d'un texte comme celui-ci. Est-il raisonnable d'espérer tout dire et tout dire de façon explicite ? Ne doit-on pas, au contraire, confesser que nous ne pouvons ni tout dire, ni tout expliquer, car nous ne savons pas tout et ne comprenons pas tout ? A côté de ce que la Bible déclare de façon évidente, il reste des domaines où personne ne saurait trancher

¹³ Chanson du film à succès : *Un indien dans la ville*.

¹⁴ In *Correspondance Fraternelle*, 27^e circulaire, 1/VII/1851, p. 138.

définitivement sans abuser de son autorité. Et cela conduit à la deuxième remarque : il peut paraître plus spirituel de vouloir garder toute l'Écriture (en accusant les autres de trier !), mais dans la mesure où il faudra choisir inévitablement une interprétation dans toute l'Écriture, sur des questions non explicites, celle-ci deviendra par l'effet de la volonté humaine, vérité de Dieu au même titre que ce que Dieu a clairement enseigné dans sa Parole. A moins de se considérer comme les seuls interprètes autorisés de toute l'Écriture, nous voyons donc mal comment nous pourrions prétendre garder toute l'Écriture sans substituer sur bien des points notre propre autorité à celle de Dieu. Refuser de distinguer entre l'essentiel et le secondaire, n'est-ce pas inconsciemment confondre notre inspiration avec celle de l'Écriture ?

Puisque nous ne pouvons pas prétendre tout connaître et tout dire, n'est-il pas plus honnête de faire consciemment, et scrupuleusement, un travail de discernement dans la soumission à toute l'Écriture ? Ne faut-il donc pas accepter de dialoguer avec ceux qui n'ont pas les mêmes frontières ?

Il serait possible de donner des exemples tirés du Nouveau Testament, mais, pour faire court, contentons-nous de citer Calvin dans un texte fort connu de l'Institution chrétienne :

« Tous les articles de la doctrine de Dieu ne sont point d'une même sorte. Il y en a certains dont la connaissance est tellement nécessaire que nul n'en doit douter, non plus que d'arrêts ou de principes de la chrétienté. Comme par exemple, qu'il est un seul Dieu, que Jésus-Christ est Dieu et Fils de Dieu, que notre salut gît en sa seule miséricorde, et d'autres semblables. Il y en a d'autres qui sont en dispute entre les Églises, et néanmoins ne rompent pas leur unité... Il est vrai que c'est le principal de s'accorder en tout et par tout ; mais d'autant qu'il n'y a nul qui ne soit enveloppé de quelque ignorance, il faudra ou que nous ne laissions nulle Église, ou que nous pardonnions l'ignorance à ceux qui faudront dans les choses qui se peuvent ignorer sans péril de salut, et sans que la religion soit violée¹⁵... »

Quel essentiel et pour quoi ?

Distinguer l'essentiel du secondaire, c'est se donner la possibilité de vivre sa foi avec les autres, dans une église locale d'abord, entre églises ensuite. Il faut bien voir aussi que c'est par l'Église (locale et universelle) que nous irons à l'essentiel et serons gardés de l'égarer, en étant corrigés, édifiés, dans la soumission mutuelle. Dire que l'essentiel c'est le Christ semblerait clore la

discussion ; en fait beaucoup reste à dire. C'est au Christ des Écritures que nous croyons, ce qui revient à dire que nous ne voulons pas abuser de son nom. Ce qui revient à dire aussi que nous ne voulons ni l'accaparer, ni vider de signification la référence à son nom. Nous croyons donc que si personne ne peut prétendre posséder toute la vérité, la vérité n'en est pas pour cela multiple, éclatée. Si les disciples sont lents à comprendre, il n'y a pourtant qu'un seul Christ-Jésus. Nous ne sommes donc pas maîtres de l'essentiel, il est donné dans toute l'Écriture.

Ceci laisse entendre que nous ne sommes sûrement pas les seuls à avoir trouvé l'essentiel ; si c'était le cas, doutons de notre trouvaille ! Il est certain que Dieu ne s'est pas laissé sans témoin du I^{er} au XX^e siècle, ni aujourd'hui d'une extrémité de la terre à l'autre ! L'essentiel, c'est-à-dire le Christ, nous donne des frères et sœurs, et des églises sœurs. Ce sont eux qui nous garderont de l'égarer, qui peut être désobéissance, mais aussi fausse science, ou spiritualité déséquilibrée. Le début de la première lettre aux Corinthiens nous apprend que la science véritable est moins une affaire d'étendue que de profondeur ; nous ne sommes pas appelés à étendre la révélation mais à pénétrer dans ses trésors. L'Église doit conduire chacun à l'essentiel, au Christ, en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse.

Pratiquement, vivre dans une église locale, vivre dans une union d'églises, croire ensemble, implique un accord sur l'essentiel, mais aussi l'acceptation sans arrière-pensée de ceux qui n'ont pas les mêmes convictions sur les questions non essentielles. Dans cette perspective, il est probablement aussi important, pour vivre dans la paix, d'accepter les différences que de partager l'essentiel. Notre privilège n'est pas d'abord de pouvoir conserver nos différences, mais de nous édifier mutuellement sur le fondement qui a été posé une fois pour toutes.

La question de la vérité

Nous ne pouvons parler de vérité sans mettre au centre de notre réflexion cette déclaration de Jésus : « Je suis le chemin, la vérité et la vie. » C'est lui la vérité, et c'est pourquoi nous commettrions un grave contresens en disant que nous possédons la vérité ; nous ne possédons pas le Christ, c'est lui qui nous possède, c'est lui le maître. Pierre, parce qu'il avait confessé justement que Jésus était le Christ, se crut autorisé à montrer quelle route Jésus devait suivre. La réplique du Seigneur fut sans équivoque : « Derrière moi, Satan ! »

Prétendre posséder la vérité c'est en faire notre chose, lui mettre la main dessus, comme les pharisiens l'avaient fait de la loi. En réalité nous devrions être plus des possédés que des propriétaires de la vérité. Ajoutons que la vérité n'est pas hors de la foi, elle est plus relationnelle que rationnelle. Sans la foi il est impossible d'être agréable à Dieu, dit l'Épître aux Hébreux. Tout commence effectivement avec la confiance que nous accordons à Jésus, le chemin, la vérité et la vie. Nous croyons qu'il est la vérité, nous ne sommes pas capables de le démontrer. Nous pouvons seulement nous laisser conduire dans la vérité par l'Esprit du Seigneur, et la vérité nous habite quand le Christ nous habite. La vérité dont parle la Bible n'est pas d'abord objet de démonstration rationnelle et de spéculations, ceux qui veulent la mettre en équations finissent par se perdre dans des systèmes plus humains que bibliques. La distinction entre posséder la vérité et être possédé par elle n'est pas une finesse théologique sans intérêt ni conséquence, elle donne une orientation à la vie personnelle et communautaire. Si nous pensons posséder la vérité, nous aurons du mal à accepter que d'autres suivent le Christ différemment. C'est la réaction de Jean : « Maître, nous avons vu quelqu'un qui chassait les démons en ton nom et nous avons cherché à l'empêcher, parce qu'il ne te suit pas avec nous. » Mais Jésus dit : « Ne l'empêchez pas, car celui qui n'est pas contre vous est pour vous. » (Lc 9,49-50) Ailleurs, Jésus a une parole plus sévère, mais qui éclaire celle-ci indirectement, lorsqu'il dit : « Qui n'est pas avec moi est contre moi et qui ne rassemble pas avec moi disperse. » (Lc 11,23). N'être pas avec nous n'est pas forcément être contre le Christ !

Croire ensemble, c'est communier

Parce que la vérité est en Jésus, Dieu fait homme, elle ne peut pas être théorique, elle est incarnée, elle se pratique, elle est obéissance. La vérité est vivante, entre l'intégrisme et le pluralisme ; l'amour et la vérité ne sont pas chacun d'un côté du fleuve. Vérité et amour sont indissociables, c'est pourquoi Jean, affirmant que *Dieu est lumière* et que *Dieu est amour*, parle tant de communion. Croire ensemble c'est communier en Christ, communier fraternellement ; c'est découvrir ensemble l'autre et l'Autre, la proximité et la transcendance, le mystère de l'une et de l'autre en Jésus.

UNE « ÉCOLE DE LA PAROLE », POUR LIRE ET PRIER LA BIBLE Les voies de la « Lectio divina »

par Martin
HOEGGER
Pasteur à Belmont sur
Lausanne, dans
l'Eglise évangélique
réformée du canton
de Vaud, Suisse

1. Naissance et buts de l'Ecole de la Parole

En 1980, des jeunes de Milan ont demandé à leur évêque, le cardinal Martini, de leur apprendre à lire la Bible pour qu'elle nourrisse leur quête de Dieu et leur prière. Il leur proposa de revenir le mois suivant. Ce fut le commencement de l'Ecole de la Parole, qui rassembla rapidement beaucoup de jeunes. Aujourd'hui, elle continue et touche plus de 15000 jeunes du diocèse de Milan.

En s'inspirant de cette expérience, l'Ecole de la Parole a été introduite en Suisse romande et fut d'emblée œcuménique, à l'initiative des responsables des jeunes de différentes églises. Une première célébration à la cathédrale de Lausanne, le 23 janvier 1994, rassembla 1500 personnes. Le succès de cette première célébration encouragea les organisateurs à continuer cette démarche en 1994-1995 et en 1995-1996, où six rencontres sont proposées de novembre à mars.

A qui s'adresse l'Ecole de la Parole ? En priorité aux jeunes de 16 à 35 ans. Elle les accueille dans un moment privilégié de leur démarche spirituelle, leur donne un lieu de communion autour de la Bible, où les différences peuvent devenir un enrichissement mutuel dans la mesure où le texte biblique est mis en premier. Jeunes catholiques, réformés, jeunes appartenant à une église évangélique : tous apprécient cette possibilité de faire route ensemble, à l'écoute de la Parole qui se donne dans l'Écriture.

L'Ecole de la Parole en Suisse romande est soutenue par un comité romand et par des comités cantonaux composés de membres des différentes confessions et dénominations. Une charte a été publiée afin d'assurer la continuité et l'unité d'esprit de l'Ecole de la Parole.

Prétendre posséder la vérité c'est en faire notre chose, lui mettre la main dessus, comme les pharisiens l'avaient fait de la loi. En réalité nous devrions être plus des possédés que des propriétaires de la vérité. Ajoutons que la vérité n'est pas hors de la foi, elle est plus relationnelle que rationnelle. Sans la foi il est impossible d'être agréable à Dieu, dit l'Épître aux Hébreux. Tout commence effectivement avec la confiance que nous accordons à Jésus, le chemin, la vérité et la vie. Nous croyons qu'il est la vérité, nous ne sommes pas capables de le démontrer. Nous pouvons seulement nous laisser conduire dans la vérité par l'Esprit du Seigneur, et la vérité nous habite quand le Christ nous habite. La vérité dont parle la Bible n'est pas d'abord objet de démonstration rationnelle et de spéculations, ceux qui veulent la mettre en équations finissent par se perdre dans des systèmes plus humains que bibliques. La distinction entre posséder la vérité et être possédé par elle n'est pas une finesse théologique sans intérêt ni conséquence, elle donne une orientation à la vie personnelle et communautaire. Si nous pensons posséder la vérité, nous aurons du mal à accepter que d'autres suivent le Christ différemment. C'est la réaction de Jean : « Maître, nous avons vu quelqu'un qui chassait les démons en ton nom et nous avons cherché à l'empêcher, parce qu'il ne te suit pas avec nous. » Mais Jésus dit : « Ne l'empêchez pas, car celui qui n'est pas contre vous est pour vous. » (Lc 9,49-50) Ailleurs, Jésus a une parole plus sévère, mais qui éclaire celle-ci indirectement, lorsqu'il dit : « Qui n'est pas avec moi est contre moi et qui ne rassemble pas avec moi disperse. » (Lc 11,23). N'être pas avec nous n'est pas forcément être contre le Christ !

Croire ensemble, c'est communier

Parce que la vérité est en Jésus, Dieu fait homme, elle ne peut pas être théorique, elle est incarnée, elle se pratique, elle est obéissance. La vérité est vivante, entre l'intégrisme et le pluralisme ; l'amour et la vérité ne sont pas chacun d'un côté du fleuve. Vérité et amour sont indissociables, c'est pourquoi Jean, affirmant que *Dieu est lumière* et que *Dieu est amour*, parle tant de communion. Croire ensemble c'est communier en Christ, communier fraternellement ; c'est découvrir ensemble l'autre et l'Autre, la proximité et la transcendance, le mystère de l'une et de l'autre en Jésus.

UNE « ÉCOLE DE LA PAROLE », POUR LIRE ET PRIER LA BIBLE Les voies de la « Lectio divina »

par **Martin
HOEGGER**

*Pasteur à Belmont sur
Lausanne, dans
l'Eglise évangélique
réformée du canton
de Vaud, Suisse*

1. Naissance et buts de l'Ecole de la Parole

En 1980, des jeunes de Milan ont demandé à leur évêque, le cardinal Martini, de leur apprendre à lire la Bible pour qu'elle nourrisse leur quête de Dieu et leur prière. Il leur proposa de revenir le mois suivant. Ce fut le commencement de l'Ecole de la Parole, qui rassembla rapidement beaucoup de jeunes. Aujourd'hui, elle continue et touche plus de 15000 jeunes du diocèse de Milan.

En s'inspirant de cette expérience, l'Ecole de la Parole a été introduite en Suisse romande et fut d'emblée œcuménique, à l'initiative des responsables des jeunes de différentes églises. Une première célébration à la cathédrale de Lausanne, le 23 janvier 1994, rassembla 1500 personnes. Le succès de cette première célébration encouragea les organisateurs à continuer cette démarche en 1994-1995 et en 1995-1996, où six rencontres sont proposées de novembre à mars.

A qui s'adresse l'Ecole de la Parole ? En priorité aux jeunes de 16 à 35 ans. Elle les accueille dans un moment privilégié de leur démarche spirituelle, leur donne un lieu de communion autour de la Bible, où les différences peuvent devenir un enrichissement mutuel dans la mesure où le texte biblique est mis en premier. Jeunes catholiques, réformés, jeunes appartenant à une église évangélique : tous apprécient cette possibilité de faire route ensemble, à l'écoute de la Parole qui se donne dans l'écriture.

L'Ecole de la Parole en Suisse romande est soutenue par un comité romand et par des comités cantonaux composés de membres des différentes confessions et dénominations. Une charte a été publiée afin d'assurer la continuité et l'unité d'esprit de l'Ecole de la Parole.

Par rapport à d'autres méthodes de lecture de la Bible, l'originalité de l'Ecole de la Parole est de proposer une lecture dans un cadre liturgique et pour de grands rassemblements, et non dans des petits groupes, comme cela se fait d'habitude. Le but de l'Ecole de la Parole est très simple : apprendre aux jeunes à se mettre à l'écoute du Christ et à le rencontrer dans la prière, à travers le texte biblique, selon la méthode très ancienne de la *lectio divina*. Cet article fera d'abord une brève histoire de cette méthode, puis décrira ses différentes étapes, qui correspondent à celles vécues dans l'Ecole de la Parole.

2. Histoire de la « lectio divina »

Le but de l'Ecole de la Parole est de lire la Bible et de prier à partir d'elle, d'enseigner la pratique de la *lectio divina*, une méthode de lecture et de méditation aussi ancienne que l'Eglise et qui a d'ailleurs de profondes racines dans l'Ancien Testament. Nous allons donc d'abord rappeler quelques jalons dans la Bible et l'histoire de l'Eglise, avant de présenter cette méthode telle qu'elle est pratiquée communautairement dans l'Ecole de la Parole, ou telle qu'elle peut être vécue individuellement.

Une page du livre de Néhémie parle de la lecture des Ecritures comme d'un élément fondamental de la spiritualité. Après avoir demandé le secours de Dieu, on commence la lecture continue des Ecritures, on traduit les passages en araméen pour le peuple qui ne comprend plus l'hébreu, et on lui en explique le sens. Face à cette Parole, la réaction du peuple est le repentir (9,3). La Parole est jetée dans les larmes pour une moisson joyeuse. Ce moment de confession des fautes, à genoux devant le Seigneur, dure aussi longtemps que la lecture : trois heures ! Comme pour nous dire que le premier effet fondamental de la lecture est la purification des péchés. Sans cette étape, la lecture risque de ne conduire à rien d'autre qu'une discussion rhétorique. Dans les Psaumes 1 et 119 (118) c'est jour et nuit que le fidèle lit, médite et prie la Parole.

Dans le culte synagogal, privé de sacrifices, la Parole de Dieu devient centrale. Commentant la prophétie d'Esaië 61, Jésus annonce aux auditeurs stupéfaits de la synagogue de Nazareth qu'« Aujourd'hui s'accomplit cette parole », pour celui qui l'écoute ou la lit dans la foi. Ainsi chaque *lectio divina* renouvelle la promesse de délivrance annoncée aux pauvres ; elle est une expérience de libération (Lc 4,18s).

Dans la communauté des premiers chrétiens, l'écoute persévérante de l'enseignement apostolique est source de communion et de charité. L'Ecriture est à lire publiquement ou à méditer personnellement dans l'intimité familiale (1 Tm 4,13 ; 2 Tm 3,15). Les « trois persévérances » d'Actes 2,42 se retrouvent dans l'enseignement des rabbins : « La vie de foi repose sur trois colonnes : l'étude des Ecritures, la liturgie et les œuvres de charité », écrit Simon le Juste¹. L'étude des Ecritures est structurante ; le chrétien s'applique à les connaître depuis son enfance (2 Tm 3,15-17) et à les intégrer dans la totalité de sa vie. « Que la Parole du Christ habite au milieu de vous, avec toute sa richesse » (Col 3,16). Ce contact personnel avec les Ecritures est la qualité essentielle des pasteurs de l'Eglise, « serviteurs de la Parole » (Lc 1,4 ; Ac 6,1-4). Leur modèle est le Serviteur souffrant, qui « tend l'oreille » pour assimiler la Parole à annoncer « jusqu'aux extrémités de la terre » (Es 49,6).

Chez les Pères de l'Eglise, la recommandation de prier sans cesse (1 Th 5,17) est jointe à celle de consulter assidûment la Bible : « Tout le jour, médite la Parole de Dieu. Prends comme conseillers Moïse, Esaïe, Jérémie, Pierre, Paul, Jean. Prends comme conseiller suprême Jésus-Christ, afin d'acquiescer le Père. Parle avec eux, médite avec eux tout le jour », conseille Ambroise². Tous les Pères de l'Eglise d'Orient et d'Occident ont prié ainsi, en s'imprégnant de l'Ecriture par une méditation continue. « Appliques-toi avec constance et assiduité à la lecture sacrée jusqu'à ce qu'une incessante méditation imprègne ton esprit et, pour ainsi dire, que l'Ecriture te transforme à sa ressemblance », recommande Cassien³. Pour Chrysostome, cette familiarité avec la Bible n'est pas réservée aux moines, elle est pour chaque fidèle : « Quand vous rentrez à la maison, vous devriez prendre l'Ecriture et, avec votre épouse et vos enfants, relire et répéter ensemble la Parole écoutée (à l'église). [...] Qui vit au milieu du monde et y reçoit chaque jour des blessures a bien plus grand besoin de remèdes. Ainsi y a-t-il encore un plus grand mal que de ne pas lire, c'est de croire la lecture vaine et inutile⁴. »

Jusqu'au XIII^e siècle, la méthode de la *lectio divina* a été dans l'Eglise d'Occident la porte de la spiritualité. Bernard de Clairvaux l'a pratiquée lui aussi, et il a comparé la lecture méditative continue au roucoulement de la colombe. On fixe ses termes

¹ Simon le Juste, cité dans Enzo Bianchi : « La lectio divina nella vita del presbitero », in *Ambrosius* n° 6/1993, p. 485.

² Saint Ambroise : *Sur le Psaume 118*, PL 15, 1382 C.

³ Cassien : *Conférences* 14,11, Sources Chrétiennes n° 54, p. 195.

⁴ Chrysostome : *Sur saint Matthieu* 2,5, P. G. 57,30.

en quatre étapes : *lectio, meditatio et oratio, contemplatio*, comme on peut le lire dans la lettre sur la vie contemplative de Guigues le Chartreux († 1188) : « La lecture recherche la douceur de la vie bienheureuse, la méditation la trouve, la prière la demande, la contemplation la goûte. La lecture apporte une nourriture substantielle à la bouche, la méditation mâche et triture cet aliment, la prière obtient de goûter, la contemplation est la douceur même qui réjouit et refait⁵. » Le but de la lecture est de parvenir à ce bien suprême qu'est l'illumination, d'être transformé à l'image du Christ (2 Co 3,18).

Mais la scolastique* tendra, à l'ombre de l'université naissante, à dissocier la lecture de la méditation priante. La *lectio* conduit alors à la *questio* et à la *disputatio*. Le monde monastique, notamment les Cisterciens*, résistera à cette approche intellectualiste, qui sera radicalisée par les rationalismes occidentaux. Que deviendrait une communauté bénédictine* où l'on n'observerait pas le premier mot de la règle de Benoît : « Ecoute » ? Et qui écouter d'abord, sinon la Parole de Dieu ? Toute la règle, cette « école du service du Seigneur », est orientée vers l'étude de l'Écriture, laquelle constitue elle-même « la règle la plus rapide pour la vie humaine⁶ ».

On trouve des pages admirables sur la *lectio divina* dans les textes de la Réforme du XVI^e siècle. Même si le terme n'est pas utilisé, c'est bien la même méthode qui est décrite dans les Actes du Synode de Berne tenu en 1532, rédigés par Capiton de Strasbourg. Dans ce magnifique chapitre destiné aux prédicateurs de la Parole de Dieu, on lit :

« L'ordre que nous devons suivre c'est, avant de prendre en main la Bible, de commencer par la prière, prière qui doit être sincère et selon l'Esprit. Ce qui caractérise cette prière, c'est que le Saint-Esprit pousse celui qui prie tout d'abord à rendre grâces à Dieu avec un grand amour pour les bienfaits reçus. Il en résulte de la consolation et une foi solide. Puis l'Esprit pousse à demander que le Seigneur veuille bien nous délivrer de la détresse, des défauts et de l'ignorance qui pèsent encore si malignement sur nous⁷... »

« En outre, celui qui lit doit se remémorer d'autres passages de l'Écriture, ainsi que ses expériences de foi à ce jour, en ce qu'ils paraissent avoir de contraire à ce qu'il comprend maintenant, et prier pour qu'ils se concilient. Il faut persévérer dans cet exercice,

⁵ Guigues le Chartreux, *Lettre sur la vie contemplative*, Sources chrétiennes n° 163, 1966, en annexe à Enzo Bianchi.

⁶ Règle de Saint Benoît, ch. 73.

⁷ *Actes du Synode de Berne de 1532*, Lausanne, 1936, pp. 140-156.

jusqu'à ce que la vérité de l'Écriture resplendisse dans le cœur et qu'on puisse méditer sur la connaissance reçue.

Ensuite, il faut prendre en main les livres et les commentaires qui ont été écrits dans notre temps et dans le passé, pour les comparer avec la compréhension à laquelle on est arrivé. C'est ainsi qu'on peut les lire *cum judicio*, pour mieux comprendre et pour devenir meilleurs⁸... »

Invocation de l'Esprit, lecture approfondie, comparaison avec d'autres textes bibliques, référence aux pères et commentaires récents, méditation sur la relation entre le texte et les coordonnées de notre vie, prière du cœur touché par la lumière de la Parole, nous avons là tous les ingrédients de la *lectio divina*, dans ce texte débordant de sève spirituelle, qui est l'un des livres symboliques de l'Église réformée bernoise.

En 1675, Philipp Jacob Spener propose dans ses *Pia Desideria* un programme de réveil de l'Église, qui aura une influence considérable dans le protestantisme. Comme principe de base, il écrit : « Il est certain que le contact approfondi avec la Parole de Dieu – pas seulement lors de l'écoute d'une prédication, mais aussi dans la lecture, la méditation et le partage – doit être le moyen privilégié pour améliorer quelque chose... N'est-ce pas ce que notre pieux Luther a ardemment recherché en voulant conduire les gens à une lecture assidue de l'Écriture⁹ ? » Spener donne les recommandations et les conseils pratiques suivants :

a) Chacun devrait avoir une Bible en main pour lire assidûment l'Écriture, en particulier le Nouveau Testament.

b) Des rassemblements communautaires devraient être organisés pour faire connaître la Bible : « Qu'à des moments fixes, publiquement, les livres bibliques soient lus, les uns après les autres, sans aucune explication. »

c) Des cercles d'étude de la Bible devraient être formés « comme Paul les décrit dans 1 Corinthiens, où l'on voit qu'il n'y a pas une seule et unique personne qui enseigne les autres, mais où d'autres personnes, à qui Dieu a donné grâce et connaissance, peuvent s'exprimer. Bien sûr sans désordre et sans querelle... »

A la même époque, le pasteur parisien Pierre Jurieu discerne trois étapes dans la vie spirituelle nourrie du texte biblique, dans son *Traité de la dévotion* : « La dévotion est composée de trois principaux exercices : la lecture, la méditation, la prière... Un peu de lecture sera le premier échelon de l'élévation (de l'âme) ; un peu de méditation sur cette lecture l'élèvera d'un degré plus haut ; et après cela une courte prière sur la lecture et la méditation la

⁸ *Ibid.*, p. 146.

⁹ Philipp Jacob Spener, *Pia Desideria*, 54, Ed. K. Aland, Berlin, 1964.

conduira au suprême détachement ; après quoi elle reviendra tout de nouveau à la lecture et à la méditation dans le même ordre¹⁰. »

Vivante dans la tradition bénédictine et, sous diverses formes, dans les Eglises de la Réforme, la *lectio divina* fut à nouveau proposée aux fidèles de l'Eglise catholique romaine par le Concile de Vatican II. Dans la Constitution *Dei Verbum*, on lit : « Il est nécessaire que tous conservent un contact personnel avec la Sainte Ecriture à travers la "*lectio divina*", [...] à travers une méditation attentive, et qu'ils se rappellent que la lecture doit être accompagnée par l'oraison. C'est certainement l'Esprit Saint qui a voulu que cette forme d'écoute et de prière sur la Bible ne soit pas perdue à travers les siècles¹¹. »

Venue des premiers siècles, vécue par des générations de croyants, la rencontre du Christ vivant dans les Ecritures, par la *lectio divina*, est d'abord une démarche individuelle. L'originalité de l'Ecole de la Parole est de la vivre communautairement, avec des jeunes. Par la suite, ils pourront la pratiquer personnellement. Mais qu'elle soit individuelle ou communautaire, la démarche est la même : mettre la personne en condition de méditer sur les Paroles de l'Ecriture. « Dans la joie, l'envie et la surprise, vivre la rencontre avec la Parole écrite de Dieu, qui devient ensuite la rencontre avec Jésus, avec Dieu qui m'appelle et à qui j'essaie de donner une réponse¹². »

Ce contact personnel avec la Parole de Dieu est indispensable pour intérioriser la foi, dans un cadre de vie sécularisé, privé des signes et des mots de la foi. Une personne formée à l'Ecole de la Parole pourra ainsi parvenir à ce dialogue de la foi, qui lui permet de résister dans un milieu d'indifférence. « Je ne me lasserai pas de répéter que la *lectio divina* est l'un des moyens principaux par lesquels Dieu veut sauver notre monde occidental de la ruine morale à cause de l'indifférence et de la peur de croire. Elle est l'antidote que Dieu propose à notre temps pour favoriser la croissance de la vie intérieure¹³... »

3. Les différents temps de l'Ecole de la Parole

L'Ecole de la Parole, tout comme la *lectio divina* individuelle, se vit en cinq étapes : se préparer – lire – méditer – prier – agir. Nous voulons indiquer ici ces différents temps.

¹⁰ Pierre Jurieu : *Traité de la dévotion*, Saumur, 1678, p. 482.

¹¹ Concile Vatican II : Constitution *Dei Verbum*, § 25.

¹² Cardinal M. Martini : *A la scuola della Parola*, Ambrosius, 1993^s, pp. 387-395.

¹³ *Ibid.*

Se préparer à la rencontre avec la Parole dans la prière est aussi important que la qualité de la lecture et du commentaire du texte. La prière prédispose à lire la Parole d'un cœur libre. On cherche à créer une atmosphère de silence et de recueillement, grâce à laquelle les sens sont apaisés, afin de pouvoir voir en regardant et comprendre en entendant (Mc 4,12).

La Parole de Dieu est donnée dans le contexte de l'Alliance, elle est un moyen de communion à la vie en Dieu. L'Ecriture se réfère à celui qui, dès le commencement, parle (Gn 1, Jn 1) et fait alliance avec ses enfants en communiquant. Elle est son instrument d'alliance par lequel il nous invite à participer à sa sainteté (1 P 1,15s). Elle nous est adressée afin que nous connaissions Dieu personnellement et que nous rencontrions le Christ. Au moment de prendre la Bible, il faut se rappeler que c'est le Christ de l'Ecriture que nous rencontrons. Quand nous l'ouvrons, nous marchons vers cet Autre, et avec les disciples sur le chemin d'Emmaüs, à qui le Christ a donné l'interprétation de toutes les pages de la Bible, à la lumière de sa mort et de sa résurrection (Lc 24,27 ; Jn 5,31). « La *lectio divina* consiste donc en ceci : chercher le Christ, "lui que je cherche dans les livres", comme l'écrivit Augustin ; elle signifie "consommer mystérieusement la Parole rompue", selon Origène, et encore "consommer l'agneau pascal", comme le dit Grégoire de Naziance¹⁴. »

Le Christ et l'Ecriture ! L'image du *Pantocrator* représente le Christ ressuscité tenant une Bible et signifie que c'est lui, la Parole vivante, que nous rencontrons en lisant la Bible. Cette Parole est efficace et plus tranchante qu'une épée (He 4,12ss). Elle est comme un feu, comme un puissant marteau qui brise le rocher (Jr 23,28). Elle est une semence qui donne la vie (Mt 13,31) et fait grandir, une source d'énergie (1 Th 2,13). Elle est une lumière qui illumine les cœurs avec le même éclat que la transfiguration du Christ (2 P 1,17-19), comme Rembrandt l'a représentée en peignant une liseuse éclairée par la lumière jaillissant de la Bible ouverte.

Pour se préparer à accueillir la Parole et pour qu'elle porte des fruits dans nos vies, il faut demander l'Esprit Saint qui est « la chose bonne » que le Père promet à ses enfants (Lc 11,13). « La lecture de la Parole présuppose l'épiclese (l'invocation de l'Esprit), car la Parole ne devient vivante que par l'Esprit qui en elle est contenu et en elle repose, comme il a reposé sur le Fils au

¹⁴ Enzo Bianchi : *Prier la Parole. Une introduction à la "lectio divina"*, Abbaye de Bellefontaine, 1982, p. 30.

baptême¹⁵. » Et comme les disciples d'Emmaüs ont ouvert les yeux sur le Christ et compris les Ecritures au moment où il a rompu le pain, ainsi la célébration de la Cène et l'invocation de l'Esprit Saint dans la liturgie eucharistique sont le lieu par excellence où l'Ecriture manifeste son efficacité pour nous conduire à une rencontre profonde avec le Seigneur.

Le temps de la lecture

L'Ecole de la Parole veut favoriser un contact actif avec le texte. Chaque participant reçoit un livret qui contient les textes bibliques et un stylo avec l'indication de souligner l'Evangile. L'important est d'entrer personnellement dans le texte, de lutter avec lui, comme Jacob avec l'ange, car à première lecture, le texte est un corps étranger qui me résiste. La première question à me poser est : « Que dit le texte ? » J'ai à me mettre face au texte comme si c'était la première fois, l'écouter dans sa difficulté, son étrangeté, sa radicalité, ses exigences, sans chercher à l'édulcorer. Les textes difficiles ne doivent pas me déranger, ni me conduire à la spéculation, mais plutôt m'ouvrir à un sens qui me dépasse. Distinguer ici cinq étapes :

a) Avant l'analyse en détail, ce texte suscite une impression générale, comme un monument. Quelle est son architecture d'ensemble ? Jésus nous demande de « rester dans sa Parole », qui est une maison où existent plusieurs endroits (Jn 14,1). Il s'agit d'en percevoir les éléments porteurs, les piliers narratifs et discursifs, pour pouvoir « habiter la Parole ».

b) Une fois cette impression générale dégagée, il s'agit de rechercher les personnages-clés, les mots essentiels, les principaux verbes d'action ; le pas suivant est alors de découvrir le foyer de la maison, le message-clé du texte.

c) On se demande ensuite quelles résonnances bibliques ce texte évoque en nous. La *lectio divina* fait usage de la méthode de l'*analogie des Ecritures*^{*}, qui sont interprètes d'elles-mêmes. Les textes parallèles éclairent le message et permettent d'entrer plus pleinement dans la Parole.

d) Durant la lecture, il faut aussi avoir à l'esprit la relation de ce texte avec le projet de salut de Dieu. Quel est son lien avec

Jésus, le Messie souffrant d'Israël, le Seigneur ressuscité de l'Eglise, venu dans ce monde que Dieu aime pour nous délivrer du mal.

e) On prendra des commentaires – des pères, des docteurs ou des modernes –, non pas pour savoir ce que dit le commentaire, mais pour mieux se battre avec le texte, le prendre par les cornes et le mettre à terre. Il est essentiel que je découvre la richesse du texte par moi-même et dans la liberté, mais la *lectio* de ceux qui m'ont précédé peut m'aider dans cette recherche.

Dans l'Ecole de la Parole, celui qui propose la *lectio* fera ce travail sur le texte et sur lui-même. Il se souviendra qu'il est « serviteur de la Parole », un éclaireur qui ouvre le chemin, afin que les autres puissent y marcher par eux-même. Car le but de l'Ecole de la Parole est d'enseigner aux jeunes à se mettre face au texte, à prier à partir de lui ; elle n'est pas une occasion de faire une homélie actualisante, une catéchèse, ou des commentaires doctrinaux. Il s'agit d'aider les jeunes à entrer dans le texte, personnellement et activement, afin de favoriser un contact actif et personnel avec le Seigneur. Pour cela le message restera d'une grande simplicité. Un travail d'assimilation, de mémorisation par le cœur, de présentation logique des images et des accents du texte est nécessaire pour parvenir à cette simplicité. Par des questions et des silences, celui qui apportera le message fera participer ses auditeurs à son propre travail sur le texte. Expliqué avec simplicité et respect, le texte révèle son efficacité dans ce contact parfois austère, parfois exaltant, parfois bouleversant, mais toujours unifiant avec la Parole de Dieu.

Le temps de la méditation

Dans la lecture, on se demande ce que *dit* le texte ; dans le temps de méditation, ce qu'il *me* dit à moi aujourd'hui, dans ma vie. Qu'est-ce qui me frappe dans son message ? Je dois mémoriser le texte pour qu'il puisse m'habiter. Apprendre le texte par cœur, ou en tout cas une partie du texte, ce qui m'aura frappé, est la condition pour que le texte devienne vivant dans ma vie. Sinon je l'oublierai sitôt le Livre fermé (cf. Jc 1,23). Lorsque cette Parole nous habitera, nous aurons la possibilité de chercher les situations contemporaines qu'elle peut éclairer.

Dans l'Ecole de la Parole, un *temps de silence absolu* (de 10 à 15 minutes) est proposé après l'explication du texte. C'est le moment le plus important. Ce silence est le signe que nous sommes là non seulement pour écouter, mais pour avoir un contact actif

avec le texte, en l'analysant, le mémorisant et en le reliant avec notre vie.

La mémorisation du texte est le moyen privilégié pour faire vivre la parole en nous. Basile souligne cette « mémoire de Dieu » qu'il faut acquérir ; elle est comme une prière continue : « Avoir Dieu résolument fixé en soi grâce à la mémoire¹⁶ ». C'est en effet du « souvenir des merveilles de Dieu » que naît la méditation. Pacôme¹⁷ parle de la ruminant pour indiquer que la Parole doit être assimilée, mangée, digérée, comme Ezéchiel devait le faire. « Fils d'Homme, prends ce livre ! ... Mange-le ! ... Il deviendra du miel dans ta bouche » (Ez 3,1-3). La mémorisation n'est pas une simple question d'exercice intellectuel, elle passe par le cœur et engage l'être tout entier : « Ezéchiel, ouvre ton cœur et tes oreilles à mes paroles et retiens-les bien ! » (Ez 3,10).

Le temps de la prière

Ce moment me permet de dialoguer avec Jésus, qui me parle à travers le texte ; il me permet de m'arrêter devant lui. En effet, lorsque je lis, c'est lui qui me parle à travers la voix des prophètes et des apôtres. Avec les mots que je trouve dans le texte, je le remercie, je m'offre à lui, je lui demande pardon, lumière et force.

La Parole est venue à nous et elle retourne à Dieu sous forme de prière. La Parole ne retourne pas à Dieu sans avoir été dynamique, comme le dit Esaïe. Il y a un mouvement de Dieu vers nous et de nous vers Dieu. Notre prière n'est qu'une réponse à ce que Dieu nous a déjà dit dans sa Parole. Augustin parle de ce mouvement quand il écrit : « Quand tu écoutes, Dieu te parles ; quand tu pries, tu parles à Dieu¹⁸. »

Augustin dit encore : « Cherche à ne rien dire sans lui et lui ne te dira rien sans toi » Ce qui veut dire qu'il faut prier avec les mots du texte biblique. Une belle image pour exprimer cette pratique de la prière biblique se trouve dans un écrit anonyme du Moyen-Age : « L'écriture est le puits de Jacob d'où l'on extrait les eaux que l'on répand ensuite en oraison¹⁹. »

Parler au Christ avec ses propres paroles, qui auront touché le cœur blessé par l'épée de la Parole, c'est le fruit de la *lectio*

¹⁶ Basile : *Lettre 2,4*, Courtonne Ed., Les Belles Lettres, Paris, 1957, p. 10.

¹⁷ Règle de Pacôme, n° 122, in P. Deseille : *L'esprit du monachisme pacômien*, Bellefontaine, 1968, p. 38.

¹⁸ Augustin : *Sur le Psaume 85,1*, PL 37, 1082.

¹⁹ Jean Leclerc, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957, p. 73.

divina. Et cette réponse ne peut être que humble et confiante, comme l'a été celle des pauvres, familiers du Christ, dont la prière est nourrie des mots des livres bibliques de l'Ancien Testament (cf. les Cantiques de Marie, Lc 1,46-55, de Zacharie, 1,67-79, de Siméon, 2,29-32).

Le temps de la contemplation

Il reste un dernier moment dans la *lectio divina*, celui de la *contemplation*. Lorsque l'on est calme et tranquille comme un enfant auprès de sa mère (Ps 131), comme Jean penché sur la poitrine du Christ, comme les disciples d'Emmaüs dans l'auberge, à table avec le Christ, alors il n'est plus besoin de parler. On est simplement l'un à côté de l'autre, comme ce vieux couple assis sur un banc à l'heure où les ombres s'allongent, dont parle C.-F. Ramuz. C'est la « visite du Verbe », qui frappe à notre porte et veut se mettre à table avec nous, venir habiter dans notre cœur et nous fortifier de sa puissance par son Esprit (Ep 3,16s).

L'itinéraire de la *lectio divina* permet une rencontre avec le Seigneur qui nous transforme, en nous permettant d'intérioriser le texte biblique, qui nous est extérieur au premier abord. La Parole s'imprime alors sur nos cœurs de chair (Jr 31,31). Le but de cette rencontre, qui est aussi le but de toute action liturgique et sacramentelle, c'est le renouvellement du cœur, c'est d'allumer en nous un feu d'amour (Lc 24,32), c'est la participation à l'œuvre et à la nature du Christ (2 P 1,3s).

Le temps de l'action

La *lectio divina* elle-même, avec ses moments principaux, est déjà une action, car la lecture active du texte conduit à une rencontre personnelle avec le Seigneur. Mais comme la *lectio divina* est préparée dans la prière, elle est prolongée dans l'action, par « la liturgie après la liturgie ». Il s'agit de devenir des réalisateurs de la Parole entendue (Jc 1,22-25), de la lire et de la vivre, de vivre ce que Jésus a vécu (1 Jn 2,6), sinon les belles résolutions vont s'écrouler comme un château de cartes (Mt 7,24-27). « Si quelqu'un ne met pas en pratique la Parole de Dieu, celle-ci, comme la manne, produit les vers qui rongent », avertit Césaire d'Arles²⁰.

Après avoir ruminé la Parole, Ezéchiel est envoyé parmi son peuple pour l'annoncer, mais il y fera l'expérience du rejet (Ez 3,4-9). Le martyr est l'horizon de celui qui écoute et prend sa croix pour devenir frère ou sœur du Christ (Mt 12,48s). Mais sur

²⁰ Cité dans E. Bianchi, *op. cit.*, p. 80.

le chemin de la Parole, Dieu console et fortifie (Es 40,1-8). La Parole écoutée, reçue, priée, mise en pratique et contestée, structure la personne, la « rend résistante comme le diamant et plus solide que le roc » (Ez 3,9).

Comment l'Ecole de la Parole propose-t-elle de passer à l'action ? Elle le fait de deux manières :

D'abord, les participants sont invités à un bref partage de ce qui les a frappés dans le texte, par petits groupes de deux ou trois personnes. Notre vie est une histoire qui se construit à travers nos relations avec les autres ; c'est pourquoi il est important de pouvoir partager nos découvertes. La parole de l'autre me structure et me fortifie, lorsqu'elle est l'écho d'une méditation sur la Parole de Dieu.

Ensuite, un moment est donné à chacun pour noter sur le livret quelle action simple, concrète, le Christ demande d'accomplir suite à l'expérience de méditation. Cette prise de conscience écrite peut être le début d'une volonté de réconciliation, d'un don de soi ou d'une nouvelle solidarité. Bien sûr, tout cela n'est pas automatique, car on discerne rarement du premier coup l'appel de la Parole de Dieu ; un long cheminement de recherche et de prière est nécessaire. Toutefois, cette proposition peut conduire le jeune à réfléchir sur ses relations avec les autres, et sur le besoin d'y réfléchir à la lumière de l'Evangile.

« Il est bon de mettre ses idées par écrit pour les comparer à ce qui viendra ensuite. Car dans la voie de Dieu, sans cesse il faut combattre, et en outre, la mémoire étant faible, il nous est bon d'avoir, à l'occasion, quelque chose en réserve. Grâce à cet exercice, nos cœurs deviennent un arsenal pour Dieu, le Seigneur, où sont cachées les armes spirituelles à utiliser contre les attaques insidieuses du diable²¹. »

Conclusion

Se mettre à l'Ecole de la Parole, c'est accueillir la Parole pour la porter en soi et l'apporter au monde, dans le double mouvement d'inspiration et d'expiration. La Parole nous visite pour que nous visitations et servions le prochain. Ce mouvement continu d'une vraie *lectio divina*, nous le découvrons de manière exemplaire en celle qui fut la servante du Seigneur pour avoir cru à ce qui lui avait été dit (Lc 1,38). Elle se demandait la signification de cette Parole (1,28, temps de la *lecture*) qu'elle gardait dans son cœur en

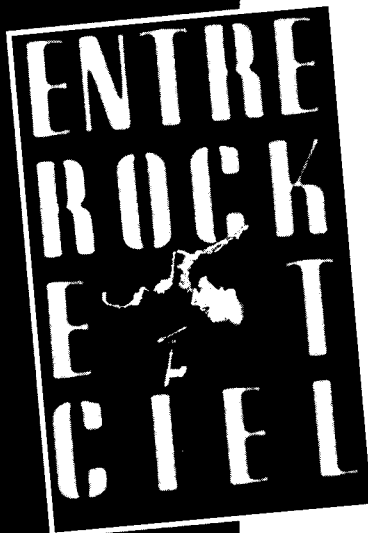
y réfléchissant profondément (2,19, temps de la *méditation*). Le fruit de sa méditation est une prière, prière formulée avec les mots des descendants d'Abraham, écrits dans les livres saints (2,46-55, temps de la *prière*). Et cette prière la pousse à sortir, à courir sur le chemin de l'Evangile, à visiter et à communiquer sa joie, qui est celle de l'Esprit, et qui fait tressaillir (1,39-44, temps de l'*action*).

Béni soit le Seigneur qui nous a donné une « Ecole de la Parole » ouverte à tous, pour que nous puissions apprendre ensemble la lecture priée de sa Parole, qui est maintenant en route pour faire du neuf dans nos cœurs, dans les Eglises et dans le monde !

Quelques ouvrages auxquels l'article fait référence

- Enzo Bianchi, *Prier la Parole, une introduction à la « lectio divina »*, Abbaye de Bellefontaine, 1982.
- Frère Pierre-Yves (Taizé), *La méditation de l'Ecriture*, Abbaye de Bellefontaine, 1975.
- « Lectio divina et lecture spirituelle », in *Dictionnaire de spiritualité*, tome IX, 1976, col. 470s.
- Jean Leclerc, *L'Amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957.
- Claude Jean-Nesmy, *Bible chrétienne I*, 1982, et *II*, 1988.
- Guigues le Chartreux, *Lettre sur la vie contemplative*, Sources chrétiennes n° 163, 1966.
- Cardinal M. Martini, *A la Scuola della Parola*, Ambrosius, 1993^s, pp. 387-395.
- « L'Ecole de la Parole, ou comment mettre la Bible à la portée de chacun », *Choisir*, octobre 1993, pp. 8-13.
- Actes du Synode de Berne de 1532*, Lausanne, 1936, pp. 140-156.
- Pierre Jurieu, *Traité de la dévotion*, Saumur, 1678.
- Concile Vatican II, Constitution *Dei Verbum*.

Pourquoi le rock court-il après Dieu ?



232 pages
109 Ff. 26 Fs.

Simple divertissement, manière de s'affirmer, révolte ou quête de spiritualité ? Steve Turner, journaliste spécialiste du rock, nous offre une nouvelle clé de lecture. Voici un livre riche, vivant et surprenant. Grâce au travail approfondi de l'auteur, basé en grande partie sur des interviews exclusives et le décryptage de chansons célèbres, vous découvrirez que l'histoire du rock est empreinte d'une recherche spirituelle intense. Manifeste ou cachée, ouverte à tous les courants, cette recherche a pris des formes diverses. En partant des pionniers, comme Ray Charles ou Jerry Lee Lewis, cette enquête inédite nous conduit jusqu'à la musique des années 90 avec Madonna, Prince, ou les rappeurs d'Ice Cube et Public Enemy, sans oublier les John Lennon, Mike Jagger, Van Morrison, Larry Norman, Sting, etc. Panorama ouvert sur le rock et sa quête infinie de liberté, ce livre pose un regard unique sur ce phénomène de société qui n'a pas fini de marquer notre époque.

Eric Jaffrain Consultants - Paris

COUPON COMMANDE

Je commande « Le Rock » :

..... ex. x 109 Ff + (10 F de port) = Ff.

- Je désire recevoir des informations sur vos publications.
 Je veux offrir cet ouvrage à un amis, Merci de le lui adresser à l'adresse ci-dessous :

Nom :
Prénom :
Adresse :
.....

N'oubliez pas d'indiquer votre adresse :

Nom :
Prénom :
Adresse :
.....

Coupon-réponse à envoyer accompagné de votre règlement à :
GBU LITTÉRATURE 21 rue Serpente 75006 PARIS.

Chronique de livres

Encyclopédie du Protestantisme

P. Gisel et L. Kaennel, Ed., Cerf/Labor et Fides, 1995, 1710 pp.
ISBN 2-204-05243-4 et 2-8309-0791-4. 980 FF, 230 FS, 6664 FB.

On ne recense pas un tel ouvrage, ses 44 dossiers théologiques, éthiques ou culturels, ses 1320 rubriques : théologiens, personnages historiques, lieux, artistes et œuvres, notions, textes et symboles, etc., en rapport avec le protestantisme. On le salue d'abord comme un événement, avec reconnaissance envers ses 300 auteurs, suisses et français en majorité, mais aussi allemands, anglais... ; théologiens, historiens, chercheurs...

L'événement est inédit en français depuis la parution de l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, voici un siècle. Tout protestant qui déplore combien, dans nos contrées catholiques (et autres !), sa famille religieuse est méconnue même du public cultivé, devrait montrer ce solide « pavé » de 4,6 kg au responsable de la bibliothèque de son quartier et lui en suggérer l'achat... L'achat de l'E.P. me semble un investissement nécessaire, et « rentable » si l'on considère la densité des analyses, la cohésion des synthèses, le temps que fait gagner une telle mise en ordre du savoir sur le fait protestant dans sa profondeur et son foisonnement. Un simple exemple : Walter Hollenweger (rubrique « glossolalie ») résumant ainsi les polémiques que suscite le parler en langues : « Sa signification *psychohygiénique* est sous-estimée par ceux qui ne parlent pas en langues, sa valeur spirituelle surestimée par ceux qui la pratiquent (les églises pentecôtistes ou apparentées)... »

Pour ce qui est du maniement, l'épaisseur du volume unique est bien compensée par une mise en page agréable et commode, qui rend aisée les recherches. Les arguments justifiant l'absence d'un index exhaustif des noms propres ne m'ont néanmoins pas convaincu ; cet outil, facile à réaliser avec l'informatique, aurait permis de créer un réseau de corrélats encore plus dense que celui qui est déjà proposé : si j'ai fini par trouver *Hokbma* (avec une faute d'orthographe, mais ne boudons pas notre plaisir !), à l'article « Presse protestante française », c'est parce que j'en avais déjà une idée...

Il faut souligner l'intérêt de l'iconographie rassemblée par Isabelle Engammare. L'image n'est que rarement anecdotique ou illustrative, elle éclaire le sujet et invite à le méditer plus avant. J'ai beaucoup aimé notamment les portraits, dont certains (Philip Potter, Lesslie Newbiggin, A. Schweitzer, P. Ricoeur...) confinent à l'œuvre d'art. En introduction, Pierre Gisel s'explique sur le but de l'E.P. : il ne s'agit pas d'un nouveau symptôme de crispation identitaire, mais d'une mise en lumière « généalogique », historique et culturelle, des visages de l'identité protestante. Le souci de toucher un public extérieur – et cultivé – amènera les auteurs à la comparaison fréquente avec le catholicisme romain, à classer la matière autrement que dans une perspective strictement théologique : les sacrements dans le dossier « rites », le Christ dans « images de Jésus » (depuis les Réformateurs jusque dans l'art contemporain), à consacrer à Michel Rocard, Jean-Luc Godard ou Alain Resnais (au fait, que vient-il faire ici ?) autant de lignes qu'à Elie Gounelle ou à la kénose... Des rubriques aux titres inattendus (« joie », « bonheur », « imposition des mains », « fin du monde », « chair ») décrivent l'être protestant au monde dans un grand éventail de domaines. Un petit regret : pour les articles touchant à la musique et au chant, on aurait aimé des indications discographiques.

Les éditeurs ont tenu à présenter, on l'a dit, le protestantisme dans sa diversité : diversité d'histoires, de traditions, de sensibilités, avec une volonté d'ouverture envers la mouvance évangélique. Le pari est-il gagné ? Comme il faut bien procéder, pour un tel monument, par sondage, essayons cette entrée.

Sur ce point, je dois renoncer au genre dithyrambique. Bien sûr, des théologiens évangéliques ont collaboré à l'E.P., mais presque toujours pour n'écrire que sur des faits et notions en rapport avec leur propre tendance. Seul Henri Blocher s'est vu confier un des 44 dossiers, celui sur le mal (d'ailleurs co-rédigé avec Olivier Abel). Un réel pluralisme eût été le bienvenu sur des sujets de débats internes au protestantisme, notamment dans les domaines très sensibles de la mission, de l'ecclésiologie, des sacrements, de la bioéthique, du statut de l'Écriture et de l'herméneutique... De même qu'une co-édition avec une maison évangélique (mais bien entendu, et comment en vouloir à Labor et Fides, le Cerf offre de plus vastes possibilités de diffusion...). Enfin, on ne trouve aucune institution académique ou église évangélique parmi celles, mentionnées en p. 4, qui ont soutenu la publication.

Bref, on vérifie que l'E.P. est l'œuvre de protestants, Réformés ou Luthériens, ayant souhaité, de par la nature même de leur projet, faire place au monde évangélique. Mais, et j'ignore pourquoi, on a ici manqué l'occasion d'une véritable entreprise commune, comme l'a été en son temps la TOB entre bibliotes catholiques et bibliotes protestants. Il s'ensuit donc, malgré toute la rigueur et l'honnêteté intellectuelle du comité d'édition, quelques oublis regrettables : la Ligue pour la Lecture de la Bible, par exemple ! Les instituts bibliques sont mentionnés très rapidement, et sans détail, à l'article « formation théologique ». J'ai cherché vainement trace de l'association Wycliffe pour la traduction de la Bible. Le mouvement de Lausanne, creuset d'un formidable renouveau de la vision missionnaire,

d'une prise de conscience évangélique des dimensions socio-politiques du témoignage, n'a droit qu'à quelques fugaces mentions ici et là, notamment par J.-L. Leuba, au dossier... « œcuménisme » qui ne mentionne même pas les conférences de Manille (cf *Hokhma* 1991/46-47). Dans le domaine de la recherche biblique et dans les bibliographies, on fait la part belle à la critique d'outre-Rhin, mais je n'ai rien trouvé sur l'exégèse « évangélique » d'un Bruce, d'un Wenham, d'un Marshall, pas plus que sur les nombreuses revues de théologie d'expression anglaise qui les publient (Tyndale Bulletin, Evangelical Quarterly, etc.). Les pages de P. Gisel dans le dossier Bible, pp. 132ss, me paraissent à ce sujet très significatives.

J'abandonne là l'exercice, un peu facile. Ces critiques se veulent néanmoins constructives : on souhaite en effet un tel succès à l'E.P. qu'une deuxième édition pourra bientôt voir le jour, sans les lacunes – inévitables – de la première !

Christophe Desplanque

Ouvrages reçus

Frédéric de Coninck, *La Prière libérée, à l'école des Psaumes*, Editions du Moulin, Poliez-le Grand, Suisse, 1995.

Jacques Chauvin, *Un amour émerveillé, le Cantique des Cantiques n'a pas fini de nous étonner*, Editions du Moulin, Poliez-le-Grand, Suisse, 1995.

Sommaire du prochain numéro

Hokhma 62

Numéro spécial consacré au Colloque Hokhma 1995

La Fin du Monde une question d'actualité

Théologie et sciences s'interrogent

La fin du monde selon un biologiste

Hubert Greppin

La fin du monde... et puis après ???

Témoignages de quelques auteurs du Nouveau Testament

Elian Cuvillier

Débat entre MM. Greppin et Cuvillier

introduit par Clairette Karakash

La fin du monde, lever d'un coin du voile sur la
continuité entre le monde présent et le royaume à
venir

Claude Baecher

Quelques points de repères pour une lecture
sociologique des discours apocalyptiques

Frédéric de Coninck

Débat entre MM. Baecher, de Coninck et Cuvillier

Glossaire

Analogie de la foi : Principe d'interprétation selon lequel l'harmonie de tous les textes bibliques et la structure de la foi révélée éclairent le sens des passages particuliers (voir *Hokhma* n° 36/1987).

Bénédictins : Religieux de l'ordre monastique fondé par saint Benoît de Nursie, dont le monastère du Mont-Cassin, en Italie, fut le berceau. La règle bénédictine fait de la liturgie, du travail des mains et du travail de l'esprit la vocation propre de l'ordre. Aux X^e et XI^e siècles, la pureté de la règle est restaurée par les réformes de Cluny, puis de Cîteaux.

Canon, canonique, canonicité : (grec : *kanôn*, « mesure, règle »). Ensemble de principes stricts régissant une pratique ou une doctrine. En particulier, on désigne par *canon* l'ensemble des livres reconnus comme faisant partie de la Bible, par opposition aux *apocryphes**.

Cisterciens : Ils constituent une famille monastique issue de l'abbaye bénédictine* de Cîteaux, près de Dijon. Ils veulent observer la règle de saint Benoît par une plus grande austérité et l'exercice du travail manuel.

Critique textuelle : Branche de la critique biblique qui s'efforce de reconstituer la teneur originale des textes bibliques par comparaison des manuscrits.

Humanisme : Position philosophique qui met l'homme et les valeurs humaines au dessus des autres valeurs. Comme mouvement intellectuel, l'humanisme s'est épanoui surtout dans l'Europe du XVI^e siècle (Renaissance) ; il est marqué par le retour aux textes antiques dont il tire ses méthodes et sa philosophie.

Modernité : (lat. : *modo*, « contemporain »). Le concept de modernité désigne la civilisation moderne en tant qu'elle est le produit de trois révolutions dans l'expérience humaine : la révolution économique, axée sur le développement du capitalisme de marché depuis le XVIII^e s., la révolution industrielle, axée sur les innovations techniques du XVIII^e s., et la révolution politique, axée sur les mouvements idéologiques des XIX^e et XX^e s. Ses vecteurs sont l'économie capitaliste, l'Etat bureaucratique centralisé, la nouvelle technologie industrielle, l'accroissement rapide de la population, l'urbanisation, les médias de masse et la globalisation (cf. Os Guinness, *Hokhma* 46-47/1991, p. 84).

Pluralisme : Pensée qui met l'accent sur la pluralité des êtres et des choses, sur la diversité irréductible du réel. Le pluralisme s'oppose au *monisme*. Dans la philosophie moderne, le *pluralisme* est associé à l'*empirisme* qui fait naître la connaissance de la seule expérience.

Présumé : Élément fondamental qui structure et détermine un système de pensée.

Rationalisme : Doctrine selon laquelle les idées viennent non pas de l'expérience empirique, mais de la raison elle-même. Cette position rejette toute autorité autre que celle de la raison et récusé tout fondement rationnel à la foi religieuse.

Scolastique : Enseignement théologique des écoles du Moyen-Âge, fondé sur la tradition philosophique aristotélicienne et sur l'emploi du syllogisme dans l'argumentation.

Synchrétisme : Système philosophique ou religieux qui tend à faire fusionner plusieurs doctrines différentes.

Torah : (heb.) Les cinq premiers livres de la Bible, ou *pentateuque*.

**Avez-vous pensé à renouveler
votre abonnement à *Hokhma*
pour 1996 ?**

Merci de le faire dès à présent
pour nous éviter des frais de rappel...

Tarifs page ci-contre

FRANCE

Paris

Abonnement

Année	1995	1996	1997
1 an	120 F	120 F	120 F
2 ans	240 F	240 F	240 F
3 ans	360 F	360 F	360 F

Abonnement individuel

Année	1995	1996	1997
1 an	120 F	120 F	120 F
2 ans	240 F	240 F	240 F
3 ans	360 F	360 F	360 F

Abonnement familial

Année	1995	1996	1997
1 an	180 F	180 F	180 F
2 ans	360 F	360 F	360 F
3 ans	540 F	540 F	540 F

FRANCE ÉTRANGÈRE

Abonnement

Année	1995	1996	1997
1 an	150 F	150 F	150 F
2 ans	300 F	300 F	300 F
3 ans	450 F	450 F	450 F

Abonnement individuel

Année	1995	1996	1997
1 an	150 F	150 F	150 F
2 ans	300 F	300 F	300 F
3 ans	450 F	450 F	450 F

Abonnement familial

Année	1995	1996	1997
1 an	225 F	225 F	225 F
2 ans	450 F	450 F	450 F
3 ans	675 F	675 F	675 F

FRANCE ÉTRANGÈRE

Abonnement

Année	1995	1996	1997
1 an	200 F	200 F	200 F
2 ans	400 F	400 F	400 F
3 ans	600 F	600 F	600 F

Abonnement individuel

Année	1995	1996	1997
1 an	200 F	200 F	200 F
2 ans	400 F	400 F	400 F
3 ans	600 F	600 F	600 F

Abonnement familial

Année	1995	1996	1997
1 an	300 F	300 F	300 F
2 ans	600 F	600 F	600 F
3 ans	900 F	900 F	900 F