

LA REVUE REFORMÉE

Paul MILLEMANN La guérison des souvenirs, mythe ou réalité ? Un point de vue de psychologue et théologien	1
Emile NICOLE La guérison des souvenirs : origine et développements d'une pratique chrétienne	23
Guillaume BOURIN Evaluer les connexions intertextuelles au sein du canon biblique : une méthodologie	41
Eric KAYAYAN De Calvin à Althusius. L'importance du modèle ecclésiologique réformé pour la pensée fédérale	61



La Revue réformée

publiée par

l'association *LES ÉDITIONS KERYGMA*

33, avenue Jules Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE

CCP MARSEILLE 0282074S029/77 Éditions Kerygma/Revue réformée

IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 4S 029 77

BIC : PSSTFRPPMAR

Comité de rédaction

R. BERGEY, P. BERTHOUD, J.-P. BRU, D. COBB, D. BERGESE

Y. IMBERT, M. JOHNER, G. KWAKKEL et P. WELLS

J.-M. GENET (correcteur)

Comité de référence

G. CAMPBELL, W. EDGAR, F. HAMMANN, H. KALLEMEYN

Site internet : J.-M. MERMET

Editeur : Jean-Philippe BRU

jphilbru@gmail.com

LA REVUE RÉFORMÉE a été fondée en 1950 par le pasteur Pierre MARCEL. Depuis 1980, la publication est assurée par la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence, «avec le concours de pasteurs, docteurs et professeurs des Eglises et Facultés de théologie réformées françaises et étrangères».

LA REVUE RÉFORMÉE se veut «théologique et pratique»; elle est destinée à tous ceux – fidèles, conseillers presbytéraux et pasteurs – qui ont le souci de fonder leur témoignage, en paroles et en actes, sur la vérité biblique.

La guérison des souvenirs, mythe ou réalité ?¹

Un point de vue de psychologue et théologien

Paul MILLEMANN

Psychologue, formateur auprès de travailleurs sociaux,
chargé de cours à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence
et à l'Institut biblique de Genève, doctorant en théologie.

Souviens-toi de ton créateur durant ta jeunesse, avant l'arrivée des jours mauvais, avant d'atteindre les années où tu diras : « Je n'y prends aucun plaisir. » (Ecclésiaste 12.1)

Dans les textes bibliques, la question des souvenirs et du devoir de mémoire est importante. Nous sommes appelés à nous souvenir des bonnes choses que Dieu a faites pour nous ou à considérer l'importance que Dieu se souvienne de ses promesses et de son alliance. Une telle réalité s'exprime par exemple sous la forme d'une prière comme l'a fait Néhémie (1.8). Le souvenir à garder comme un trésor est quelque chose d'essentiel, d'encourageant, une bénédiction ou une promesse.

Les « mauvais souvenirs » malheureusement existent aussi. Sont-ils voulus par Dieu ? Sont-ils simplement permis pour nous aider à apprendre quelque chose sur Dieu ou sur nous-mêmes ? La deuxième affirmation nous semble plus perti-

¹ Première partie d'une conférence à deux voix avec le professeur Emile Nicole, donnée le 20 novembre 2017 au Centre évangélique de Dammarie-les-Lys. Pour la seconde partie, voir l'article suivant, « La guérison des souvenirs : origine et développements d'une pratique chrétienne ».

nente à retenir. Hébreux 10.33ss évoque l'importance des souvenirs de la persécution, non pour se plaindre, mais pour y voir tout le soutien de Dieu dans ces moments si difficiles.

Un souvenir peut être considéré comme un fait, une action, un événement ou un phénomène inscrit dans nos mémoires qui revient à l'esprit, soit de façon fortuite, soit sous l'effet d'un rappel. Notre conscience reconnaît donc un souvenir comme quelque chose de passé dans un contexte donné. Le souvenir fait appel à la mémoire, aux émotions, aux traces laissées en nous par tel ou tel événement et aux indices qui existent pour effectuer un rappel des informations stockées en mémoire. Un souvenir se décline sous la forme d'un rappel d'informations enregistrées dans notre mémoire. Or l'événement qui donne lieu au souvenir par la suite n'est jamais enregistré de façon neutre. Le stockage en mémoire va associer une émotion à l'information factuelle, ce qui rendra le rappel plus ou moins difficile à vivre. Ainsi, après un accident, une catastrophe naturelle, un « stress post-traumatique » peut se produire, ce qui induit des souvenirs pénibles. Il suffira simplement d'un bruit ou d'une odeur pour déclencher chez la victime une véritable attaque de panique. Notons enfin que la mémoire n'est pas une entité uniforme et que toutes les études relatives à son fonctionnement en définissent différentes formes. Certaines sont implicites, d'autres explicites, certaines concernent des faits précis, alors que d'autres relèvent plus de la culture générale, indépendamment des faits et de leur inscription dans le temps et l'espace.

Parler de guérison des souvenirs suppose donc de prendre en considération plusieurs aspects :

- la notion même de guérison ;
- les données des neurosciences sur la mémoire ;
- la force des émotions associées aux souvenirs ;
- l'élaboration d'une perspective à la fois théologique et clinique incluant aussi l'importance de l'accompagnement.

1. Définir la notion de guérison

a. *Guérir, est-ce effacer ou oublier le traumatisme ?*

La guérison correspond-elle à la nécessité d'effacer ou d'oublier un traumatisme subi ? Un traumatisme va nous marquer au fer rouge. Avec chaque événement, nous enregistrons non seulement le fait lui-même, mais aussi les émotions associées, le contexte dans lequel l'événement a pu se produire. Un traumatisme laisse comme une empreinte dans notre tête. Plus le traumatisme est fort, plus l'émotion associée sera importante. Or effacer un souvenir ou oublier un souvenir est difficile à faire et ne dépend pas de nous. Certains souvenirs (ceux qui nous ont le moins marqués) ont tendance à disparaître naturellement. D'autres, en revanche, sont stockés et peuvent être modifiés sans pour autant disparaître. Plus une émotion associée à un souvenir est forte, plus le souvenir restera gravé fortement et sera difficile à oublier. Mais s'il n'est pas possible d'oublier un souvenir par nos propres forces, celui-ci peut se transformer, se modifier pour être moins pénible. Du coup, guérir ne consisterait-il pas en fait à faire face aux émotions ?

b. *Guérir, est-ce la capacité à faire face aux émotions ?*

Les six émotions principales, repérables en fonction des expressions faciales, sont la joie, la tristesse, le dégoût, la peur, la colère et la surprise. Certains ont peut-être vu le film d'animation *Vice versa* qui donne des clés de compréhension sur le fonctionnement des émotions et leur lien avec le processus de mémorisation. Des études récentes ont montré que le développement du cerveau se fait de façon progressive et que la maturité cérébrale nécessaire pour analyser et s'adapter à ses

émotions ne vient pas avant l'âge de 7 ans. Catherine Gueguen précise :

Tant que le cerveau n'a pas atteint sa pleine maturité, les processus de gestion des émotions, des affects ne sont pas totalement fonctionnels. Cela explique les difficultés que l'enfant peut avoir pour contrôler, maîtriser ses réactions émotionnelles ou affectives. Les expériences que vit l'enfant ont un impact sur le développement de son cerveau et influencent ses réactions psychoaffectives et sociales lorsqu'il est enfant, mais aussi quand il sera devenu adulte².

Nos émotions ne sont, par définition, pas contrôlables. Elles expriment quelque chose d'essentiel sur notre compréhension de certaines choses. La force de l'émotion associée au souvenir va jouer sur la manière de stocker le souvenir et sur la capacité à le récupérer. Un indice émotionnel pourra réactiver un souvenir. Un simple bruit pourra provoquer une attaque de panique chez une personne. La seule manière de faire face à l'ébranlement que peut susciter un souvenir, c'est notre capacité de comprendre et de vivre ses émotions. Comme celles-ci ne sont pas gérables autrement, il n'est pas possible de comprendre la guérison, ni comme oubli, ni comme remplacement d'une émotion par une autre. Sur le fond, cela ne marche pas. Il peut y avoir des nuances, des atténuations, des reconstructions de souvenirs, mais pas de changement d'émotions. Ce qui peut en revanche avoir une influence sur la capacité à gérer nos émotions, c'est la qualité de la relation entre parent et enfant définie par John Bowlby sous le terme d'« attachement »³. Catherine Gueguen précise à ce propos :

² Dr Catherine Gueguen, *Pour une enfance heureuse, repenser l'éducation des enfants à la lumière des découvertes récentes sur le cerveau*, collection Réponses, Paris, Robert Laffont, 2014, p. 36.

³ John Bowlby définit l'attachement ainsi : « La carence de soins maternels... donne lieu ultérieurement à des relations affectives superficielles, à une absence de concentration intellectuelle, à une inaccessibilité à l'autre, au vol sans but, à l'ab-

Chaque fois que l'adulte rassure, sécurise, console, câline l'enfant en le prenant dans les bras avec une attitude douce, chaleureuse, en prodiguant des gestes tendres, en adoptant un ton de voix calme, apaisant, en ayant un regard compréhensif, il aide l'enfant à faire face à ses émotions et à ses impulsions. Un comportement parental affectueux a un impact positif considérable sur la maturation des lobes frontaux de l'enfant. Il parviendra alors plus rapidement à gérer les émotions envahissantes et les impulsions de son cerveau émotionnel⁴.

Si la guérison n'est pas l'oubli ni le changement d'émotions, la guérison pourrait être le fait de donner du sens au traumatisme.

c. Guérir, est-ce donner un sens au traumatisme individuel ?

Donner du sens au traumatisme, ce peut être une démarche individuelle ou bien s'inscrire dans une culture collective. Quoi qu'il en soit, cette démarche peut favoriser une guérison ou, tout au moins, un apaisement des émotions. C'est un point largement développé par Anne-Marie Sirakorzian :

Nous pouvons alors nommer nos blessures profondes, le plus souvent identitaires et/ou affectives (manque affectif, perte de l'amour) sans les minimiser ou les déformer : traumatismes, accidents, diverses formes d'abus, fusion, emprise, rôles de survie, place dans la famille, manque ou perte de l'amour, rivalité dans la fratrie, être un enfant de remplacement, dysfonctionnements familiaux, secrets de famille, non-dits, vœux, malédictions familiales, péchés personnels [...] Nos blessures ont façonné notre vécu émotionnel, nos croyances et nos comportements [...] Pour qu'une âme meurtrie s'apaise, il lui faut mettre des mots

sence de réaction émotionnelle. » Cité par Antoine et Nicole Guedeney, *L'attachement, approche théorique, du bébé à la personne âgée*, collection Les Ages de la Vie, Paris, Elsevier-Masson, 4^e édition, 2016, p. 46.

⁴ D^r Catherine Gueguen, *op. cit.*, p. 48.

sur ses blessures, parler de sa souffrance, dévoiler l'impensable, donner un sens au vécu et retrouver la continuité psychique entre le passé, le présent et l'avenir⁵.

Dans la pensée biblique, la compréhension de la souveraineté de Dieu est une aide essentielle pour donner du sens au traumatisme individuel. Les épreuves ou les difficultés qui nous touchent seront vécues différemment en fonction de notre manière de compter sur l'aide de Dieu pour comprendre le sens qui devra être donné au souvenir. Quand nous nous demandons pourquoi telle difficulté survient, nous n'avons généralement pas de réponse. En revanche, si nous cherchons à comprendre ce que Dieu peut nous apprendre dans cette situation, la perspective sera différente. Le problème ne disparaît pas pour autant, mais notre manière de le vivre peut changer. En 2 Corinthiens 5.17, Paul insiste pour dire que si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature, que les choses anciennes sont passées. Nous pouvons vivre en tenant compte des effets de cette nouvelle identité en Christ, qui nous a été donnée par le salut. Cela ne veut pas dire que tout disparaît, mais il semble qu'il y a là une clé pour comprendre la guérison des souvenirs : donner du sens aux événements traumatiques en plaçant les choses dans la perspective que Dieu donne.

d. Guérir, est-ce comprendre l'incidence culturelle et le traumatisme collectif ?

La question de l'incidence culturelle est également importante. Il existe de réels traumatismes collectifs, tels que les guerres, les génocides ou les questions d'esclavage, qui marquent terriblement des populations. De plus, l'héritage cultu-

⁵ Anne-Marie Sirakorzian, *Un chemin de libération, se réconcilier avec son héritage familial, culturel et spirituel*, Marseille, Compassion, 2009, p. 250.

rel qui se transmet aux générations suivantes continue de marquer tous les individus d'une même culture. Là aussi la guérison du traumatisme collectif suppose de comprendre les effets d'une nouvelle identité en Christ, pour ne pas rester bloqué dans un positionnement de victime. Quand nous sommes victimes d'une injustice, naturellement nous souhaitons nous défendre et réagir en retour. De là, une tendance à rechercher notre propre justice va alors émerger, ce qui ne laissera aucune place à la possibilité d'accueillir la grâce ou de pardonner. Pourtant, cette étape est nécessaire pour apprendre à marcher dans la vraie liberté, sans être lié par les chaînes du passé.

2. Définir la réalité des souvenirs – un regard avec l'appui des neurosciences

Pour effectuer un enregistrement en mémoire, différents processus favorisent la construction d'une trace mnésique qui sera réactivée lors de la recherche ou de la production d'un souvenir. A ce niveau, il y a des apprentissages qui se font de façon implicite, pour lesquels nous n'avons aucune maîtrise, et des apprentissages explicites. Les *apprentissages implicites* se font de façon automatique. C'est par exemple le principe du *conditionnement* avec lequel un stimulus va induire une réponse. C'est aussi le cas des réflexes que nous allons acquérir ou des processus ou techniques pour faire quelque chose, comme de conduire une voiture, qui mobilise notre *mémoire procédurale*. Avec l'*apprentissage explicite* se rajoute la conscience de la nécessité d'apprendre et la volonté de le faire. Un autre phénomène est celui de l'*amorçage* qui est un effet facilitateur de la récupération d'information stockée en mémoire. L'amorçage est, pour faire simple, une forme d'indice utilisé à notre insu pour faciliter la restitution.

a. Mécanismes de mémorisation

Dans le principe de mémorisation explicite, avant de parler d'enregistrement et de stockage en mémoire, il faut parler du contexte qui facilite ou non l'acquisition de l'information. Des facteurs tels que la qualité de l'attention mobilisée, la motivation à apprendre des choses, les émotions qui se manifestent au moment de l'apprentissage et même la qualité de notre sommeil ont une incidence sur l'apprentissage. En effet, il existe un stade de sommeil, le sommeil paradoxal, qui se produit une fois dans un cycle de sommeil durant lequel nous rêvons et les données de notre mémoire sont organisées ou réorganisées. Ces quatre éléments : *attention*, *motivation*, *émotion* et *sommeil* vont favoriser ou non les conditions d'apprentissage. Vient ensuite dans le processus l'enregistrement de l'information, que des spécialistes ont appelé « encodage », qui peut être visuel ou verbal. Avec un bon encodage, l'accès à l'information sera plus facile. Puis l'information est stockée en mémoire.

Pour solliciter l'information, il existe ensuite deux processus : le rappel, qui vise à rechercher l'information en mémoire, et la reconnaissance, qui se base sur le principe de familiarité et qui permet de trouver l'information au milieu d'autres, comme la reconnaissance d'un mot ou d'une image dans une liste. L'oubli est défini comme une incapacité à retrouver l'information. Ne perdons pas de vue que l'oubli fait partie de la mémoire normale.

b. Comprendre comment se développent des « faux souvenirs »

Pour comprendre comment s'effectue la récupération des souvenirs, Christine Bastin et Martial Van der Linden notent trois stades à la récupération d'une information stockée en mémoire : la *description du souvenir cible*, la *production de critères de*

vérification (par la *confrontation du souvenir cible* avec les autres souvenirs stockés) et la *recherche de la concordance* entre le souvenir récupéré et ce qui est réellement recherché⁶.

c. *Les faux souvenirs chez les personnes amnésiques*

Les études qui postulent que les faux souvenirs existent chez les amnésiques se sont faites par le biais d'observations et d'analyses fines. Il s'avère que des personnes qui présentent des lésions dans les lobes frontaux vont avoir un déficit dans le contrôle et le traitement de l'information, ce qui génère une production plus fréquente de faux souvenirs. Ce n'est pas le même phénomène qui se produit avec des personnes présentant des oublis importants qui peuvent aussi conduire à une reconstruction de la réalité. Les données de la neuropsychologie en rapport avec ces questions nous permettent d'affirmer que des faux souvenirs se produisent quand il y a *oubli ou perte de l'information stockée* ou quand il y a *déficit d'analyse et de traitement* de l'information qu'une personne veut récupérer.

d. *Les confabulations et les hallucinations*

La notion de confabulation décrit un processus narratif de faits ou d'épisodes incohérents avec l'histoire passée ou la situation présente de la personne. Celle-ci peut mêler des événements autobiographiques ou des connaissances sémantiques⁷ dans le passé (lointain ou proche, dans le présent ou le futur). Une hallucination décrit de son côté une perception

⁶ Christine Bastin et Martial Van der Linden, « Neuropsychologie des faux souvenirs », in Serge Brédart et Martial Van der Linden (sous dir.), *Souvenirs récupérés, souvenirs oubliés et faux souvenirs*, collection Neuropsychologie, Marseille, Solal, 2004, p. 158.

⁷ Les connaissances sémantiques renvoient à un type de mémoire (la mémoire sémantique) dans laquelle sont stockées les connaissances générales, propres à une culture et indépendamment de toute notion contextuelle d'apprentissage.

sensorielle qui produit la même sensation de réalité qu'une stimulation sensorielle, bien que cette dernière soit absente. Autrement dit, il s'agit de la perception d'une image ou d'un son par une personne alors que l'image ou le son ne sont pas présents dans la réalité. Les confabulations et les hallucinations peuvent également induire de faux souvenirs. Les uns comme les autres mettent en jeu la physiologie et la chimie de notre cerveau. Au regard de ces données de neuroscience, il est extrêmement difficile de faire la part des choses et d'avoir une compréhension précise des faux souvenirs. Or comme ils existent et sont bel et bien réels chez la personne, nous pouvons nous demander quel intérêt il y a à vouloir guérir de faux souvenirs...

3. Que faire des émotions associées ?

Les émotions qui accompagnent certains souvenirs peuvent, quant à elles, influencer sur notre comportement. Toute la question est de savoir comment nous les laissons agir. Est-ce qu'elles nous guident ou nous dirigent ? Est-ce qu'elles nous paralysent ? Faut-il les bloquer ou les valider ? Que faire de l'association des émotions au péché ?

a. Laisser nos émotions nous guider ou nous diriger ?

Ces dernières années, une tendance naturelle se manifeste dans nos Eglises, avec une volonté de laisser nos émotions nous guider ou nous diriger. Ce phénomène concerne généralement toutes nos émotions et pas seulement celles liées à un souvenir. Combien de fois avons-nous entendu : « Je sens la présence de Dieu, alors tout va bien. » Ou encore : « Si je ressens un calme intérieur, tout va bien. » Mais pour autant la position de Dieu à mon sujet ne change pas au gré de mes

émotions ou sentiments. Nous n'avons pas besoin de ressentir tel ou tel bien-être intérieur pour savoir que Dieu agit. Dieu est souverain et il agit, mais pas forcément de la manière attendue. Néanmoins son action est manifeste dans ce monde. Plutôt que de laisser les émotions nous guider ou nous diriger, il est juste de les écouter et d'en tenir compte, mais sans forcément se laisser asservir par elles.

b. Laisser nos émotions nous paralyser ?

Une autre tendance naturelle est de laisser nos émotions nous paralyser. Quand la peur domine, par exemple, ou nous paralyse, nous pouvons nous trouver dans une situation dans laquelle les émotions nous bloquent complètement. Nous nous trouvons alors incapables de faire quoi que ce soit. Il serait donc important d'apprendre à pouvoir passer au-dessus. Mais peut-on stopper l'émotion avant qu'elle ne nous domine ou ne nous paralyse ?

c. Bloquer complètement nos émotions ?

Malheureusement, c'est quelque chose d'impossible. Cela a été tenté dans l'Antiquité avec les stoïciens, qui pensaient que la raison devait dominer les passions. Ce fut repris par la suite par certains théologiens, dont les moines du désert, qui ont cherché à faire une synthèse entre les données de la philosophie et la pensée biblique. Mais c'est une voie sans issue. Nous ne pouvons anesthésier nos émotions ou les bloquer, car les émotions arrivent comme un processus automatique.

d. Valider nos émotions et vivre avec ?

Une quatrième option consiste à valider les émotions pour ce qu'elles sont et à apprendre à vivre avec. Dans le fond, cela

nous permet de considérer l'être humain comme une personne à part entière, qui vit aussi avec ses émotions. Si l'être humain a été créé « image de Dieu », il reflète les qualités que Dieu a mises en lui. Même si la chute a induit des modifications importantes, l'image de Dieu n'a pas disparu, elle est devenue « caricature », selon les propos d'Henri Blocher⁸. Pour le dire autrement, l'homme est centré sur lui-même et non plus sur Dieu et le service des autres et de la nature. Nos émotions ne peuvent pas être déconnectées de nos croyances et de nos valeurs, même si elles expriment quelque chose de différent.

e. Les émotions positives ou négatives associées au péché

Il s'ensuit une nécessaire réflexion sur le lien qu'il peut y avoir entre nos émotions et le péché. Est-ce qu'une émotion perçue comme négative ou au contraire une émotion perçue comme positive me permet de déterminer qu'il y a, ou non, péché ? La réponse sera négative : le ressenti n'est pas un guide fiable. Certaines personnes se complaisent dans le péché, alors que d'autres le vivent mal. Il n'y a pas de règles qui permettent de faire des liens entre le péché et les émotions, quelle que soit leur nature et notre manière de les percevoir.

4. Une perspective théologique

a. Dieu ne « nous rend pas » amnésiques

L'amnésie est clairement une maladie qui ne se choisit pas. Elle est subie par ceux qui en souffrent. Il existe différentes formes d'amnésie, liées à des atteintes spécifiques de l'un ou

⁸ Voir l'article d'Henri Blocher, « L'homme », *Le grand dictionnaire de la Bible*, Charols, Excelsis, 2010, p. 726.

l'autre des systèmes de mémoire. La mémoire ne fonctionne jamais comme un muscle qu'il faut stimuler. Les choses sont bien plus complexes. Faire des exercices ne va pas forcément constituer une aide pour faire face aux difficultés de mémoire. Mais travailler sur la qualité de l'enregistrement sera bénéfique. De même, développer des stratégies de compensation et utiliser des « béquilles cognitives », comme un agenda, sera utile pour des personnes souffrant de déficits mnésiques. Si Dieu ne nous rend pas amnésiques, la vraie guérison de souvenirs pénibles n'est pas leur disparition et leur oubli, mais plutôt la capacité d'apprendre à vivre avec.

b. L'importance des « souviens-toi ! »

Faire mémoire est un acte spirituel important dans la Bible. Remarquons la fréquence des « souviens-toi » ou « souvenez-vous ». Le fait de se souvenir nous invite en général à compter les bienfaits de Dieu, à garder dans nos mémoires des manifestations concrètes de l'action de Dieu en faveur de son peuple. Même les moments difficiles, les épreuves et les persécutions, quand nous sommes invités à nous en souvenir, c'est aussi pour nous rappeler que Dieu n'était pas absent et qu'il peut y avoir une vision bien plus globale de l'action de Dieu. Nous sommes appelés à découvrir qu'il y a quelque chose de l'ordre de la volonté permissive de Dieu (tolérance d'un mal pour qu'un bien plus grand puisse émerger).

c. Dieu présent au moment du traumatisme subi ?

En relation d'aide, les personnes blessées par la vie se demandent souvent si Dieu était présent au moment où elles ont vécu leur traumatisme. Pourquoi a-t-il laissé faire ? Pourquoi avoir subi une telle détresse : un abus, un viol, des temps de maltraitance ? Il n'existe aucune réponse satisfaisante à de

telles questions. Néanmoins, Dieu était présent et a vu l'horreur du mal commis et les détresses que cela peut engendrer. C'est difficile quand nous subissons des traumatismes importants de pouvoir y faire face, mais ce n'est pas impossible. Quand nous regardons à Christ et à la douleur de la croix, nous comprenons mieux que nos souffrances ne sont pas grand-chose face à cela. Evidemment, c'est facile à dire ou à écrire et tellement plus difficile à vivre.

d. Notre compréhension de la souffrance

Le regard que nous portons sur notre propre souffrance nous donne une possibilité d'y faire face ou non. Un des grands défis, même quand nous subissons un mal, est de ne pas rester dans une position de victime. Pourtant il arrive que nous soyons réellement victimes d'un mal subi. Mais si nous nous considérons comme une victime, nous nous fermons à toute idée de changement, car le changement sera toujours attendu du côté des autres. La souffrance est un non-sens, selon une formule développée par Paul Wells⁹. Comment comprendre un non-sens ? Ce n'est pas possible si nous n'inscrivons pas cette souffrance dans une histoire, si nous ne considérons pas ce que Dieu a fait pour nous. Seul ce regard pourra nous aider à comprendre que les épreuves sont là pour nous permettre d'avancer sur le chemin de la vie, même quand cela nous semble parfois bien pénible.

⁹ Paul Wells, « La souffrance physique a-t-elle un sens ? », *La Revue réformée* 234 (2005/4), p. 32-47.

e. *Notre vision biblique de l'anthropologie*¹⁰
détermine les modalités de guérison

Notre vision de l'homme, de sa nature et de son fonctionnement détermine notre approche de la guérison ou de l'accompagnement. Dans une vision qui découpe l'homme en trois entités, corps, âme et esprit, certains défendent l'idée que la raison doit dominer les passions. D'autres au contraire, dans cette même division en trois, considèrent que la spiritualité doit dominer sur la raison (dans ce cas, le baromètre de la spiritualité est souvent le niveau émotionnel). Nous considérons plutôt que l'être humain est une personne globale à part entière, malgré une distinction à opérer entre l'être intérieur et l'être extérieur. En outre, l'action de Dieu en nous par son Esprit Saint est *un changement de cœur*, qui a une incidence sur *nos comportements* et nos réactions. Changer de comportement par simple décision de la raison ou sous l'effet d'une vague émotionnelle ne dure jamais. Mais la transformation du cœur produit des changements durables sur les comportements.

f. *Les émotions... un « baromètre » de la vérité ?*

Dès lors, les émotions ne peuvent constituer un « baromètre » de la vérité. Elles donnent des informations importantes sur notre état intérieur et sur le climat qui règne en nous. Toutefois, les variations de nos émotions ne nous indiquent pas que nous sommes dans la vérité. Seule la paix que Dieu donne nous permettra de comprendre que nous pouvons faire face aux difficultés ou aux circonstances tragiques de façon différente. Les émotions restent le baromètre de notre état intérieur et pourront nous pousser à chercher la face et la paix de Dieu, quelles que soient les circonstances et en

¹⁰ Pour plus de détails, il est possible de consulter le livre de Paul Millemann, *La relation d'aide, vocation de l'Église ?*, Charols, collection Diakonos, Excelsis, 2014, chap. 17 à 21 (p. 315-385).

particulier dans l'accompagnement de situations traumatiques et difficiles.

5. Accompagnement des situations traumatiques

L'accompagnement de situations traumatiques nous situe dans le champ de la clinique et de la relation d'aide dans un contexte spécifique.

a. L'importance de la résilience

Boris Cyrulnik a défini la notion de résilience comme la capacité à faire face à des chocs traumatiques et à rebondir pour s'inscrire dans de nouveaux projets. Il note en effet :

Nos souffrances nous contraignent à la métamorphose et nous espérons toujours changer notre manière de vivre. C'est pourquoi une carence précoce crée une vulnérabilité momentanée, que nos rencontres affectives et sociales pourront restaurer ou aggraver. En ce sens, la résilience constitue un processus naturel où ce que nous sommes à un moment donné doit obligatoirement se tricoter avec ses milieux écologiques, affectifs et verbaux. Qu'un milieu seul défaille et tout s'effondrera. Qu'un seul point d'appui soit offert et la construction reprendra¹¹.

Il ne s'agit pas de nier ou de mettre de côté le choc traumatique, mais de l'intégrer dans son parcours de vie pour aller plus loin et se projeter dans de nouvelles expériences. Ceux qui connaissent le processus de perte et de deuil savent que, lorsqu'une situation de perte ou de deuil a été bien gérée, nous sommes mieux préparés aux deuils ou pertes à venir. C'est en quelque sorte une illustration de ce phénomène de résilience. Alors faut-il revivre et « revisiter » l'expérience traumatique ?

¹¹ Boris Cyrulnik, *Un merveilleux malheur*, Paris, Poches Odile Jacob, 2002, p. 13.

b. Revivre et « revisiter » l'expérience traumatique

Une telle thèse a été défendue par David Seamands dans un livre intitulé *La guérison des souvenirs, approche pratique*, publié en 1990. Il affirme en effet :

La spécificité de la guérison des souvenirs, c'est ce retour à notre passé en compagnie de Dieu, afin qu'il apporte la guérison dans le lieu et le temps où les blessures se sont produites¹².

Une telle démarche trouve aussi quelques fondements dans la psychanalyse, qui considère qu'une parole peut libérer des traumatismes du passé. L'approche de David Seamands a le mérite de replacer l'œuvre de Christ pour la guérison des personnes. Néanmoins, la question que nous devons examiner est la suivante : faut-il revivre la scène traumatique pour s'en affranchir ? N'est-ce pas illusoire ? Si nous ne nions pas qu'il puisse y avoir, avec une telle méthode, un bénéfice et un apaisement pour des personnes traumatisées, cela peut aussi générer d'autres difficultés. En particulier, les sentiments de honte et de culpabilité ne disparaissent pas et peuvent, au contraire, être réactivés. Dans le cas où il s'agit de réactualiser une expérience vécue en tant qu'enfant, comme si nous étions toujours un enfant, cela suppose de nous projeter à nouveau dans la peau d'un enfant alors que nous sommes adultes. Ceci risque de susciter des faux souvenirs, des imprécisions et, aussi et surtout, un débordement émotionnel qui peut nous dépasser et nous empêcher de trouver un sens au traumatisme. De plus la mémoire d'un adulte et celle d'un enfant n'est pas la même. L'enfant s'attache aux détails, alors que l'adulte a des souvenirs beaucoup plus construits. Boris Cyrulnik indique en effet :

¹² David Seamands, *La guérison des souvenirs, approche pratique*, collection Psychologie, Empreinte, 1990, p. 118.

Les adultes inventent le passé, puisqu'ils ont des idées à la place des yeux, alors que la mémoire de l'enfant... est plus précise que celle des adultes, piégés par leurs théories. Simplement, elle ne porte pas sur les mêmes domaines. La mémoire des adultes s'enrichit avec l'âge, grâce aux reconstructions sociales dans lesquelles l'événement prend sens, alors que les enfants gardent en mémoire un détail qui, pour eux, signifie quelque chose¹³.

Créer des conditions particulières pour revivre un traumatisme et espérer ainsi s'en libérer ne nous paraît pas opportun. La présence de faux souvenirs ou de reconstruction de souvenirs va obligatoirement altérer la réalité vécue à l'origine. Dès lors revisiter l'événement ne permettra pas de le résoudre ni même de donner du sens à ce qui s'est réellement passé. Même si David Seamands défend l'idée d'une « reconstruction » pour donner un sens, se projeter dans le passé ne constituera pas une aide, car il y aura réactivation des émotions qu'il faudra gérer.

c. « Positiver » ou neutraliser les émotions ?

Nos émotions, quand elles sont codées dans notre mémoire comme négatives, pourraient-elles être recodées de façon positive ou même neutralisées pour devenir complètement neutres ? Une telle approche est défendue par la pensée positive. Nous l'avons déjà évoqué : prétendre que la guérison des souvenirs est une démarche visant à penser de manière positive n'a aucun sens. Par définition, nos émotions fonctionnent comme un signal avertisseur pour nous aider à agir différemment. Lorsqu'un signal lumineux apparaît sur le tableau de bord d'une voiture – c'est un peu cela, une émotion – est-ce utile de donner un coup de marteau sur celui-ci pour le faire disparaître ? Le problème est-il définitivement réglé ? Malheureusement non.

¹³ Boris Cyrulnik, *op. cit.*, p. 26.

d. Interpréter autrement le traumatisme

La dernière option consiste à comprendre le sens du traumatisme en tenant compte de la souveraineté de Dieu. Si nous nous plaçons dans une perspective qui considère que Dieu est juste dans sa manière d'agir, que son dessein est bien plus grand que ce que nous pouvons percevoir à notre niveau, notre regard sur l'expérience traumatique va changer et ne sera plus le même. Cela ne veut pas dire que le traumatisme va disparaître, encore moins ses effets. Cependant, notre manière de le vivre sera différente. Car si nous sommes victimes d'un mal profond et que nous cultivons parfois des racines d'amertume, qui donnent naissance à des fruits pourris, la Bible nous apprend que ce n'est pas le meilleur chemin que nous sommes invités à suivre (voir par exemple Hébreux 12.14-15). Il s'agit d'avancer en tenant ensemble ces deux propositions :

Où le traumatisme fait partie de nos vies.

Non Dieu n'était pas absent.

Peut-être ne saurons-nous jamais pourquoi le Tout-Puisant a permis cette épreuve, mais nous sommes invités à sortir de nous-mêmes en regardant vers le Fils de Dieu ; invités à comprendre que Christ a souffert pour nous et qu'il a porté et enduré des traumatismes plus importants que les nôtres. Cela n'enlèvera rien à nos peines ou à nos douleurs. Toutefois, en nous posant la question de ce que nous pouvons apprendre sur Dieu et sur nous-mêmes au travers du traumatisme et en reconnaissant ensuite que cette expérience nous prépare à vivre d'autres choses, cela va réellement nous aider à y faire face. Ce qui n'est pas simple à réaliser dans la complexité de nos vies !

De telles pensées ne viennent jamais de prime abord quand nous sommes au cœur de la tourmente. Chacun d'entre nous a des combats à mener pour comprendre et interpréter les traumatismes dans une perspective plus large que celle qui est

la nôtre. Ce parcours difficile, ce fut aussi celui de Job. Après le discours de Dieu, aux chapitres 38 et 39, Job prend la parole, reconnaît son ignorance et découvre cette vérité fondamentale : son chemin de souffrance lui a donné l'occasion de mieux connaître son Créateur.

e. Au bout du chemin, la croix et le pardon

Et qu'en est-il du pardon ? Précisons d'emblée une chose : pardonner ne veut jamais dire « excuser le mal ou la faute », mais clairement « renoncer à son droit à la vengeance et à la réparation et les confier à Dieu ». Vivre avec ses griefs, aussi légitimes qu'ils peuvent être, risque de nous pousser dans une impasse. Déposer ses fardeaux aux pieds de la croix semble bien plus pertinent. Boris Cyrulnik ajoute :

Un malheur n'est jamais merveilleux. C'est une fange glacée, une boue noire, une escarre de douleur qui nous oblige à faire un choix : nous y soumettre ou le surmonter. La résilience définit le ressort de ceux qui ayant reçu le coup, ont pu le dépasser. [...] Dire à une victime qu'il est possible de s'en remettre n'est pas relativiser le crime de l'agresseur. Mais quand la victime cicatrise et parvient à transformer sa douleur en combat, l'agresseur risque de paraître un peu moins monstrueux. Ce raisonnement émotionnel n'est pas rare¹⁴.

L'action de Dieu dans nos vies peut nous permettre d'expérimenter le pardon comme un premier pas libérateur. L'action du salut accomplie par Christ est d'ores et déjà une œuvre de guérison pleine et entière, même s'il peut être difficile d'en saisir tous les effets ici-bas.

¹⁴ *Ibid.*, p. 21-22.

Conclusion

La guérison des souvenirs, est-ce un mythe ou une réalité ? Nous avons découvert la difficulté à définir le processus de guérison, la confrontation de nos émotions et de nos questionnements, quelques éléments sur la mémoire et son fonctionnement, la réalité des traumatismes et l'importance de l'accompagnement. Un traumatisme n'est pas une fatalité. Il peut être difficile et blessant comme une marque imprimée au fer rouge sur notre peau. Mais il est réel. Nous n'avons pas le pouvoir en tant qu'êtres humains de remplacer une expérience négative par une expérience positive ni de revisiter le passé pour y changer quelques éléments de contexte, afin de mieux le vivre. Toutefois, Dieu appelle des blessés de la vie, des gens incompetents, usés, abîmés, pour faire de grandes choses avec eux en les équipant et les rendant compétents pour sa seule gloire.

Si nous comprenons et reconnaissons que ce que Dieu dit est vrai, nous pouvons apprendre à vivre avec nos peines, car l'œuvre de Christ est suffisante pour guérir les cœurs blessés et meurtris. La seule guérison des souvenirs possible est une compréhension de ce que nous vivons dans la perspective du dessein bien plus grand de Dieu. Nos expériences difficiles et nos traumatismes forment notre caractère et nous aident à tourner les regards vers celui qui est notre espérance, comme le rappelle Paul Wells :

La douleur invite le croyant souffrant à changer de programme. Sa priorité ne doit plus être le confort maximal ou un simple soulagement, mais une sécurité fondée sur une espérance qui lui est extérieure. « La souffrance rend patient... et l'espérance ne

trompe pas (car) Dieu a répandu son amour dans nos cœurs par l'Esprit Saint qu'il nous a donné. » (Rm 5.3-5)¹⁵

L'espérance offre une perspective nouvelle, qui ne nie pas le passé, mais permet de vivre dans le présent en changeant de perspective pour se projeter dans l'avenir. Sans excuser ou justifier l'attitude des agresseurs, la résilience consiste à dépasser nos traumatismes en nous donnant la possibilité de trouver un sens à ce qui est de l'ordre du non-sens, et à construire de nouvelles relations. Avec le pardon et la réconciliation qui en découle, une véritable guérison se développe de façon durable.

¹⁵ Paul Wells, « La souffrance physique a-t-elle un sens ? », *En toute occasion, favorable ou non. Positions et propositions évangéliques*, Aix-en-Provence, Kerygma, 2014, p. 434.

La guérison des souvenirs

Origine et développements

d'une pratique en milieu chrétien

Emile NICOLE

Professeur d'Ancien Testament

Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine

La guérison des souvenirs est devenue, au cours de ces dernières décennies, un thème majeur de la relation d'aide chrétienne. Prise au sens large, l'expression renvoie aux blessures du passé et aux possibilités d'en guérir. En un sens plus déterminé, elle désigne la mise en œuvre de procédures spécifiques pour obtenir cette guérison, particulièrement la prière dite de guérison intérieure ou guérison des souvenirs¹. Dans ce sens, l'expression distingue un courant de pensée et de pratique repérable à des figures marquantes, des centres de formation, des publications. L'objet de cet article, qui reprend l'une des parties d'une présentation à deux voix², est de tracer brièvement l'origine et le développement de ce courant pour s'interroger ensuite sur certains de ses aspects.

¹ Cf. Fernando L. Garzon, "Inner Healing Prayer in 'Spirit-Filled' Christianity", in Roy Moodley et William West (sous dir.), *Integrating Traditional Healing Practices into Counseling and Psychotherapy*, Thousand Oaks, Sage, 2005, p. 150.

² Pour la première partie, voir l'article précédent de Paul Millemann, « La guérison des souvenirs, mythe ou réalité ? Un point de vue de psychologue et théologien ».

Origine et développements

Les acteurs aussi bien que les observateurs de la pratique s'accordent pour en attribuer la paternité – ou plutôt la maternité – à Agnes Sanford³ (1897-1982), fille de missionnaires presbytériens en Chine et épouse d'un pasteur épiscopalien aux Etats-Unis. Figure marquante du renouveau charismatique, elle exerce, à partir des années 1940, un ministère de guérison physique et s'engage dans la pratique de la guérison intérieure. Avec son mari, elle fonde en 1958 un centre de soin pastoral, The School of Pastoral Care, lieu de pratique et d'enseignement de la démarche. Parmi ceux qui le fréquentent, plusieurs seront associés à la fondatrice et prendront le relais de son action : le pasteur John Loren Sandford⁴ (1929-2018), de l'United Church of Christ, qui enseignera pendant plusieurs années au centre, Ruth Stapelton (1929-1983), baptiste, sœur du président américain Jimmy Carter. C'est également au contact d'Agnes Sanford que le père dominicain Francis McNutt (né en 1925), après une expérience spirituelle marquante, qualifiée de baptême de l'Esprit, reçoit la vocation d'un ministère de « prière guérissante » (*healing prayer*).

Au-delà de ce premier cercle de relations directes, la pratique s'est étendue à d'autres personnalités influentes, telles que le pasteur méthodiste David Seamands (1922-2006) ou le trio constitué du père jésuite Matthew Linn, son frère Dennis et l'épouse de ce dernier, Sheila. Sans être exhaustif, et en privilégiant des auteurs dont des ouvrages ont été diffusés en français, on peut encore citer Nelly Astelli Hidalgo (1932-

³ Cf. Fernando L. Garzon, *ibid.* ; Siang-Yang Tran, *Counseling and Psychotherapy. A Christian Perspective*, Grand Rapids, Baker Academic, 2011, p. 348 ; William L. De Arteaga, *Agnes Sanford and Her Companions : The Assault on Cessationism and the Coming of the Charismatic Renewal*, Eugene, Wipf and Stock, 2015.

⁴ Sans lien de parenté avec la précédente. L'orthographe de leurs noms n'est d'ailleurs pas identique. Ne pas confondre avec John Sandford, pseudonyme d'un auteur américain, plus connu du public.

2003), figure du renouveau charismatique catholique au Chili, Leanne Payne (1932-2015), diplômée de Wheaton et chargée de cours dans cette institution évangélique bon teint, et le psychiatre David Allen, aux Bahamas.

Comme le renouveau charismatique auquel il est associé, le courant de la guérison des souvenirs est marqué par sa diffusion transversale dans les différentes confessions chrétiennes, depuis le catholicisme de diverses obédiences jusqu'aux dénominations évangéliques, en passant par les Églises protestantes historiques. Chaque figure marquante, tout en reconnaissant sa dette à l'égard des prédécesseurs, semble cependant tenir à développer sa propre variante de la méthode, ou son accent particulier.

Des particularités

La fratrie Linn se singularise par la place que prend dans leur démarche la relation avec un proche parent décédé. Par la prière, Matthew demande à Jésus que leur frère John, décédé, puisse être un vecteur de l'amour de Dieu pour ses deux frères vivants, et il ajoute : « J'ai expérimenté une relation continue avec John. »⁵ Il déclare avoir ressenti plusieurs fois la présence protectrice de son frère. Pris dans une tempête sur la mer, il demande à John d'intercéder auprès de Jésus et le vent s'arrête, comme si l'auteur « avait été entouré d'une muraille protectrice »⁶. Il se défend pourtant de verser dans le spiritisme et en appelle à « la communion des saints » du Symbole des apôtres pour justifier cet accent original de sa thérapie spirituelle.

C'est avant même la naissance, aux blessures subies lors de la vie intra-utérine, que Nelly Astelli Hidalgo croit devoir et

⁵ Matthew Linn, Dennis Linn, Sheila Fabricant, *Healing the Greatest Hurt*, New York, Paulist Press, 1985, p. 18. L'ouvrage n'a pas été traduit en français.

⁶ *Ibid.*

pouvoir remonter pour y déceler et guérir les souvenirs traumatisants qui hypothèquent le présent⁷. C'est au rôle joué dans la foi par l'imagination, tel que C.S. Lewis en a eu l'intuition, que Leanne Payne fait appel pour offrir un cadre conceptuel acceptable aux images positives censées guérir les souvenirs traumatisants⁸. Un auteur plus récent, le pasteur Edward Smith (né en 1956), recourt au concept de prière *théophostique*⁹, lumière de Dieu sur le passé, y décelant les mensonges associés aux événements traumatisants et qui hypothèquent la vie présente.

Un socle commun

Cette diversité plutôt déroutante se rattache cependant à un socle commun bien repérable, celui de la prière chrétienne de guérison intérieure¹⁰. Les auteurs actuels se réfèrent aux caractéristiques qu'en donnent Fernando Garzon et Lori Burkett¹¹. Ces derniers empruntent à Roger Hurdling¹² la première partie de leur définition :

Ensemble de méthodologies du retour dans le passé¹³ qui cherchent sous la conduite du Saint-Esprit à découvrir les

⁷ Nelly Astelli Hidalgo, *Le fruit de tes entrailles. La guérison des blessures reçues dans le sein maternel*, Paris, Ed. Saint-Paul, 1993.

⁸ Leanne Payne, *Vivre la présence de Dieu*, Le Mont-Pèlerin, Raphaël, 2005. Première édition française en 1990, première édition en anglais en 1989. Cf. son étude sur C.S. Lewis : *Real Presence : The Christian Worldview of C.S. Lewis as Incarnational Reality*, Westchester, Crossway, 1988.

⁹ Edward M. Smith, *Healing Life's Hurts Through Theophostic Prayer*, Campbellville, New Creation publ., 2005. 1^{re} éd. en 2002.

¹⁰ En anglais CIHP : *Christian Inner Healing Prayer*.

¹¹ Fernando Garzon, Lori Burkett, "Healing of Memories : Models, Research, Future Directions", *Journal of Psychology and Christianity* 21, 2002, p. 42.

¹² Roger Hurdling, "Pathways to Wholeness : Christian Journeying in a Postmodern Age", *Journal of Psychology and Christianity*, 14, 1995, p. 297.

¹³ Dans le texte : *journey back*.

expériences personnelles, familiales ou ancestrales qui, considère-t-on, contribuent à perturber le présent.

Garzon et Burkett ajoutent :

Elles sont censées aider le patient à gérer effectivement les souvenirs douloureux en rappelant de manière vive ces souvenirs et en appelant la présence bénéfique¹⁴ du Christ (ou de Dieu) au sein de cette souffrance¹⁵.

Les deux auteurs évoquent les expériences variées vécues par les patients, « imagerie visuelle puissante, sentiment de paix profonde, présence du Christ dans la souffrance ou perception de la douce voix de l'Esprit ».

Des publications, des sites, des formations

Pour s'informer, aussi bien du socle commun que de certaines particularités, le lecteur francophone dispose d'un assez large éventail de traductions. L'ouvrage référence de la pionnière Agnes Sanford, *La lumière qui guérit*, a paru dès 1955 en traduction française chez l'éditeur protestant Delachaux et Niestlé¹⁶. A partir des années 1990, d'autres publications sont rapidement, et en nombre, mises à la disposition du public francophone. Quatre ouvrages de David Seamands ont été édités et parfois réédités¹⁷, ainsi que trois livres des frères Linn¹⁸. Deux ouvrages fondamentaux de Francis McNutt ont

¹⁴ Dans le texte : *to minister*.

¹⁵ La définition est notamment reprise par Tan, *op. cit.*, p. 345.

¹⁶ Agnes Sanford, *The Healing Light*, St Paul, Macalister Park, 1947 ; *La lumière qui guérit*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955.

¹⁷ David Seamands, *Le développement personnel*, Mazerolles, Empreinte, 1989 ; *La guérison des souvenirs : Approche pratique*, Mazerolles, Empreinte, 1990 ; *Guérison des blessures émotionnelles : Se rétablir d'un passé qui nous fait souffrir*, Marne-la-Vallée, Farel, 1996 ; *Guide de guérison des blessures émotionnelles : Se rétablir d'un passé qui nous fait souffrir*, Marne-la-Vallée, Farel, 2006.

¹⁸ Dennis Linn et Matthew Linn, *La guérison des souvenirs : Les étapes du pardon*, Paris, Desclée De Brouwer, 1987, 2003 ; Matthew Linn, Dennis Linn, Sheila

également été traduits, l'un d'eux traite de la guérison¹⁹. Deux livres de Nelly Astelli Hidalgo sont disponibles en français²⁰. Deux éditeurs évangéliques francophones ont publié Leanne Payne ou David Allen²¹. La diversité des éditeurs, catholiques, évangéliques, reflète bien la diffusion de la pratique dans les diverses confessions chrétiennes. On notera que chaque éditeur traduit et publie des ouvrages émanant de représentants de sa propre famille ecclésiale. Prudence de l'éditeur qui pense ainsi diffuser plus sûrement ses ouvrages auprès de son public habituel ? Cela pourrait aussi confirmer qu'en se diffusant dans les différentes branches du christianisme la pratique y prend des colorations propres à chacune d'elles. La prière adressée par Matthew Linn à son frère disparu paraîtra moins choquante à un catholique romain qu'à un protestant !

Outre leurs publications, la plupart des figures marquantes, à l'instar de la School of Pastoral Care d'Agnes et Edgard Sanford, ont fondé et fondent des institutions plus ou moins matérielles ou virtuelles de soin pastoral et d'enseignement. On peut citer Elijah House²² de John et Paula Sandford (1975), Christian Healing Ministries²³ de Francis et Judith²⁴ McNutt

Fabricant, *La pratique de la guérison des souvenirs*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990 ; Matthew Linn, Sheila Fabricant, Dennis Linn, *Le développement de l'homme en huit étapes. Guérison des souvenirs*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992.

¹⁹ *La guérison qui vient du Christ*, Saint Benoit-du-Sault, Editions Bénédictines, 2010. L'autre ouvrage, publié deux ans plus tôt, traite de l'autre aspect de l'activité de McNutt, la délivrance : *La délivrance pour aujourd'hui. Guide pratique*, Saint-Benoît-du-Sault, Editions Bénédictines, 2008.

²⁰ Nelly Astelli Hidalgo, *Sauver ce qui était perdu*, Paris, Ed. Saint-Paul, 1992 ; *Le fruit de tes entrailles. La guérison des blessures reçues dans le sein maternel*, Paris, Ed. Saint-Paul, 1993.

²¹ Leanne Payne, *Vivre la présence de Dieu*, Le Mont-Pèlerin, 1990 ; David M. Allen, *Libérés de nos blessures*, Romanel-sur-Lausanne, La Maison de la Bible, 2008. Un autre titre de Leanne Payne a été aussi traduit : *L'image brisée : Surmonter la crise d'identité*, Kehl, Trobisch, 1989.

²² <https://elijahhouse.org/> (consulté le 10/07/2018).

²³ <https://www.christianhealingmin.org/index.php> (consulté 10/07/2018).

²⁴ Père dominicain, ordonné en 1956, il épouse en 1980 Judith Sewell. La dispense ecclésiastique lui est accordée en 1993 pour valider son mariage. En 2008,

(1980), Theophostic Prayer Ministry²⁵ d'Edward Smith, muté ces dernières années en Transformation Prayer Ministry²⁶, Pastoral Care Ministries de Leanne Payne, prolongé actuellement sous le titre de Ministries of Pastoral Care²⁷. Une visite sur le site internet de ces associations donne une idée des activités déployées et de leur audience. On apprend, par exemple, que Ministries of Pastoral Care organise des sessions de cinq jours de formation jusqu'en Italie ou en Corée²⁸. Le Renaissance Institute de David Allen à Nassau (Bahamas) se distingue des précédentes institutions : il apparaît comme un vrai centre de soin psychique ouvert toute la semaine et offrant une gamme étendue de services thérapeutiques. Il est répertorié sur le site local d'intérêt général Bahamaslocal.com²⁹ et une récompense publique³⁰ lui a été décernée en 2015 pour l'influence sociale positive de son programme familial : *The Family, People Helping People*.

La pratique se diffuse ainsi par les soins d'accompagnement psychique et pastoral, par les conférences et sessions de formation, par les publications, destinées à un large public et largement diffusées. Dix ans après sa première publication, l'édition de 1984 du livre des frères Linn, *Healing of Memories*, annonçait déjà en manchette 450 000 exemplaires vendus³¹. Plus récemment, c'est le chiffre d'un million qui est évoqué pour le titre de David Seamands, *Healing for Damaged*

il désigne son épouse Judith pour lui succéder à la présidence de *Christian Healing Ministries*.

²⁵ <http://www.theophostic.com/> (consulté 11/07/2018).

²⁶ <http://www.transformationprayer.org/> (consulté 11/07/2018).

²⁷ <http://ministriesofpastoralcare.com/> (consulté 11/07/2018).

²⁸ <http://ministriesofpastoralcare.com/schools/> (consulté 11/07/2018).

²⁹ https://www.bahamaslocal.com/showlisting/13196/The_Renascence_Institute_International.html (consulté 24/07/2018).

³⁰ *Bahamian Icon Award*.

Cf. <https://www.templetonworldcharity.org/projects/family-people-helping-people> (consulté 25/07/2018).

³¹ Matthew Linn, Dennis Linn, *Healing of Memories*, New York, Paulist Press, 1984, 1^{re} éd. 1974.

*Emotions*³². La structure type de ces ouvrages, qui alternent récits d'expériences positives de guérison et évocation de textes bibliques choisis, favorise leur large diffusion.

Appréciations

Un mouvement d'une telle ampleur et exerçant une telle influence appelle assurément un effort particulier d'évaluation critique. Parmi les publications répondant à ce souci, on peut distinguer des critiques délibérées, des tentatives d'évaluation plus neutre, voire d'une neutralité bienveillante, et les éléments d'autocritique ou de mise en garde présents dans les ouvrages de plusieurs praticiens de la méthode. On s'en tiendra ici à quelques aperçus de ces différentes contributions.

Des critiques radicales

Les critiques résolues se signalent par le titre des ouvrages publiés qui évoquent sans ambages l'abus des souvenirs, la séduction, l'hérésie ou le mensonge³³. Parmi les auteurs de ces ouvrages critiques, certains bénéficient d'une formation en psychologie³⁴ ou d'une expérience médicale solide, comme le

³² David Seamands, *Healing for Damaged Emotions*, Colorado Springs, David Cook, 2015, 1^{re} éd. 1981. Trad. française en 1996, *Guérison des blessures émotionnelles*.

³³ Dans l'ordre des termes cités :

- Jane Gumprecht, *Abusing Memory : The Healing Theology of Agnes Sanford*, Moscow, Canon Press, 1997 ;
- Dave Hunt et Thomas McMahon, *The Seduction of Christianity : Spiritual Discernment in the Last Days*, Eugene, Harvest House, 1985 ;
- Martin Bobgan et Deidre Bobgan, *Theophobtic Counseling : Divine Revelation or Psychoberesy*, Santa Barbara, EastGate, 1999 ;
- Jan Fletcher, *Lying Spirits : A Christian Journalist's Report on Theophobtic Ministry*, Columbia, Jan Fletcher, 2005.

³⁴ Martin et Deidre Bobgan se présentent comme *ex-psychologists*, sans autre précision. Martin Bobgan a débuté sa carrière comme psychologue scolaire, cf.

médecin Jane Gumprecht (1922-2009), d'autres sont de simples observateurs n'ayant pas de compétence particulière en la matière, comme Dave Hunt³⁵ (1936-2013) ou la journaliste Jan Fletcher, correspondante religieuse du bihebdomadaire régional *Central Kentucky News Journal*.

La *théophostique* d'Edward Smith apparaît comme une des cibles majeures de ces critiques radicales, mais elles touchent aussi plus largement la pratique commune de la guérison intérieure. Jan Fletcher a relevé plusieurs cas de personnes fausement accusées d'abus sexuel. Elle pointe du doigt le danger des thérapies dites de la mémoire refoulée ou retrouvée qui prétendent, par divers moyens, faire remonter à la surface des souvenirs refoulés. Elle peut en appeler aux nombreuses critiques et mises en garde ayant paru sous le nom de scientifiques de renom depuis les années 1990 et qui ont conduit depuis à limiter ou abandonner ces types de thérapie³⁶. On pourrait ajouter que le fait de penser pouvoir associer Dieu et bénéficier de son secours à l'appui d'une telle pratique n'offre aucune garantie d'en bénéficier effectivement, s'il n'est pas établi, par ailleurs, que Dieu, lui, souhaite apporter son secours à ce type de recherche. Placer le souvenir au cœur de la démarche spirituelle comporte le risque majeur de faire surgir de faux souvenirs pour correspondre au schéma prévu. Il n'en va pas de même, évidemment, avec les souvenirs restés conscients, mais est-il utile de vouloir les raviver ? Jan Fletcher en doute.

Martin et Deidre Bobgan s'emploient à repérer dans la démarche d'Edward Smith les éléments empruntés à diverses

David Powlison, *The Biblical Counseling Movement : History and Context*, Greensboro, New Growth Press, 2010, p. 217.

³⁵ Il a exercé un service chrétien par la radio et la publication d'ouvrages sur divers sujets.

³⁶ Cf. notamment les travaux d'Elizabeth Loftus : Elizabeth Loftus et Katherine Ketcham, *The Myth of Repressed Memory : False Memories and Allegations of Sexual Abuse*, New York, St Martin's Press, 1994.

thérapies courantes. Sa démarche, admettent-ils, se distingue de toutes les autres, comme toute thérapie qui amalgame différents éléments se distingue d'une autre. Elle s'en distingue aussi par des éléments de vocabulaire et par l'ajout d'éléments propres. « Mais les éléments majeurs sont empruntés à des psychothérapies et des pratiques de guérison intérieure bien connues qui peuvent être aisément identifiées. »³⁷ C'est donc à tort que Smith se prévaut d'avoir reçu sa méthode par révélation divine.

Des jugements plus iréniques

Parmi les appréciations moins délibérément critiques, on peut signaler l'article bien documenté publié dans la revue *Trinity Journal* en 2003 par deux professeurs de théologie pratique³⁸ sur la méthode théophostique d'Edward Smith. Sur un ton irénique, les deux auteurs présentent brièvement les étapes du processus suivi pour la guérison et s'emploient ensuite à examiner de plus près les conceptions du péché et de la guérison qui sous-tendent la méthode et que Smith expose dans ses écrits. Ils les confrontent à l'enseignement biblique. Sur l'un et l'autre point, ils relèvent des écarts sensibles qui les amènent à conclure leur étude sur cette mise en garde :

Nous considérons que ces différences sont si marquées que nous conseillons de ne pas s'engager dans cette voie sans grande précaution, que ce soit comme patient ou comme facilitateur. (P. 188)

Le ton modéré n'empêche pas, à l'occasion, certaines critiques qui dépassent la simple mise en garde conclusive. Ils

³⁷ *Op. cit.*, p. 10.

³⁸ Philip Monroe et Bryan Maier, tous deux professeurs de *counseling* et psychologie, l'un au *Biblical Seminary* de Hartfeld en Pennsylvanie, l'autre à *Trinity* (il a rejoint depuis 2006 son collègue à Hartfeld) : "A Theological Analysis of Theophostic Ministry", *Trinity Journal*, 24/2, 2003, p. 169-188.

dénoncent par exemple le risque de se cantonner dans des visions simplistes qui n'apportent en définitive ni explication ni aide satisfaisante aux personnes en souffrance. C'est une théologie complète de la souffrance, des rôles de Dieu, du monde, de la chair, du diable, qui doit nourrir la pensée des conseillers et leur permettre de puiser, dans ce riche ensemble, les réponses adaptées à chaque cas (p. 185).

Nous bénéficions, en Europe et en français, depuis 1989, d'une étude de Samuel Bénétreau³⁹ qui s'emploie à repérer des données et principes néotestamentaires en rapport avec le thème de la guérison intérieure. Elle n'est pas limitée, comme celle que l'on vient de mentionner, à une méthode particulière. Tout en reconnaissant aux promoteurs de l'approche de la guérison intérieure une réelle compassion et le désir sincère de soulager et libérer les esprits, il attire l'attention sur plusieurs aspects qui méritent d'être pris en considération, notamment la nécessité, pour parler correctement de guérison, de « saisir la notion de salut dans toute son ampleur et dans la diversité de ses aspects ». Il insiste aussi sur l'importance d'être attentif « aux contrastes néotestamentaires ancien/nouveau, passé/présent », on pourrait dire à la question du déjà et du pas encore dans l'expérience chrétienne.

Des enquêtes impartiales ?

Sur le versant plus psychologique de la question, les auteurs qui présentent la démarche théophostique – ce qui vaut aussi pour d'autres méthodes chrétiennes du même type – signalent qu'il n'existe pas à ce jour d'étude statistique fiable permettant

³⁹ Samuel Bénétreau, « La guérison intérieure : données et principes néotestamentaires », *Fac Réflexion* 12, 1989, p. 8-17.

d'en évaluer les résultats⁴⁰. En 2002, Fernando Garzon, à l'époque professeur assistant à la faculté de Regent College de Vancouver, estime le moment venu d'entreprendre une telle étude⁴¹. En 2005, il publie les résultats d'une enquête préliminaire auprès de praticiens de la démarche théophostique⁴². Elle porte sur les 148 participants à une session de niveau avancé. Les appréciations portées sur la méthode par Garzon sont d'une neutralité si bienveillante qu'elle lui attire les reproches de la journaliste Jan Fletcher, qui doute de son impartialité⁴³. Dans la préface d'une nouvelle enquête publiée en 2008 sous sa direction⁴⁴, Garzon prend soin de préciser en avant-propos que les professionnels et non-professionnels qui ont réalisé l'enquête sous sa direction ne sont pas affiliés à l'entreprise sur laquelle porte l'étude ou à son fondateur Ed. Smith (p. IX). L'avant-propos se termine cependant par une mise en garde à l'adresse de ceux qui penseraient pouvoir s'engager dans la démarche sans avoir suivi la formation complète appropriée, avec adresse du site web correspondant. L'ouvrage examine les cas de 16 patients ayant bénéficié du « traitement ».

⁴⁰ Cf. Siang-Yang Tan, "Lay Christian Counseling for General Psychological Problems", in s. dir. Everett L. Worthington Jr. et al., *Evidence-Based Practices for Christian Counseling and Psychotherapy*, Downers Grove, IVP Academic, 2013, p. 46.

⁴¹ Fernando Garzon et Lori Burkett, "Healing of Memories: Models, Research, Future Directions", *Journal of Psychology and Christianity* 21/3, 2002, p. 42-49 : "Though no research to date has been done specifically on HM interventions, the time is right for such research to begin." P. 48. HM = *Healing of Memories*, guérison des souvenirs.

⁴² Fernando Garzon et Margaret Poloma, "Theophostic Ministry: Preliminary Practitioner Survey", *Pastoral Theology* 33/5, 2005, p. 387-396.

⁴³ Jan Fletcher, *op. cit.*, p. 67-68. Elle soupçonne les évaluations de la méthode théophostique réalisées par l'unité de recherche hébergée par Regent College d'avoir pour objectif le remboursement par les assurances de santé des frais engagés par les personnes recourant à la méthode.

⁴⁴ Fernando Garzon, s. dir., *Pursuing Peace. Case Studies Exploring the Effectiveness of Theophostic Prayer Ministry*, Xulon Press, 2008.

Les nuances et recentrages internes

En plus des critiques et appréciations d'observateurs externes, les mises au point, les nuances, voire les recentrages opérés par certains promoteurs de la démarche offrent un aperçu significatif des problèmes éventuels liés à la méthode.

L'un des tout premiers pratiquants de la prière de guérison intérieure, John Loren Sandford, collaborateur direct de la fondatrice Agnes Sanford, publie en 2008 une ultime édition révisée de son manuel sur la délivrance et la guérison intérieure⁴⁵. A la lecture de l'ouvrage, on perçoit clairement son souci, après un demi-siècle de pratique, de prévenir les excès et de recentrer la pratique sur la sanctification plus que le bien-être personnel :

Certains ont considéré la guérison intérieure comme la guérison de blessures émotionnelles, la guérison des souvenirs ou la guérison des cœurs brisés. Aucune de ces conceptions n'est adéquate. La question n'est pas seulement de reconforter ou de guérir une blessure émotionnelle [...]. Il s'agit surtout d'évangéliser, de sanctifier, de transformer le caractère à l'image de notre Seigneur Jésus-Christ⁴⁶.

Il marque ainsi sa distance par rapport aux expressions courantes de guérison des souvenirs et même de guérison intérieure :

Guérison intérieure est une expression inappropriée. Le mot guérison suggère que l'on répare quelque chose, alors que Dieu n'a aucune intention de « réparer » notre âme. Ce serait mettre une nouvelle pièce sur un vieux vêtement ; Dieu n'a qu'une seule réponse pour le péché : la mort⁴⁷.

⁴⁵ John Loren Sandford and Mark Sandford, *Deliverance and Inner Healing*, Grand Rapids, Chosen Books, 2008. Edition antérieure en 1992.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 55, notre traduction.

⁴⁷ *Ibid.*, notre traduction.

Cette déclaration si abrupte correspond à son effort pour formuler le processus de « guérison intérieure » dans les termes bibliques de la sanctification : faire mourir le péché pour que s'opère le processus de transformation. Face aux traumatismes du passé, on se focalise naturellement sur le mal subi. Sans nier la réalité et la nocivité de ce mal subi, Sandford veut attirer davantage l'attention sur notre réaction au mal subi, réaction dont nous sommes responsables. Il intègre ainsi dans son processus de « guérison », ou plutôt de sanctification, le schéma de la repentance et du pardon. Mais on peut se demander alors si son effort ardu pour faire entrer la guérison des souvenirs traumatisants dans le moule biblique de la sanctification ne résulte pas de l'importance démesurée qu'il a donnée à cette démarche par rapport à l'ensemble du dispositif biblique. Et si ce n'était qu'un simple à-côté ?

Siang-Yang Tan, professeur à Fuller⁴⁸, a développé un modèle de prière de guérison intérieure en sept étapes. Il précise que cette démarche ne devrait pas être entreprise de manière isolée, mais intégrée à une prise en charge thérapeutique et/ou pastorale globale. Il se défend de proposer au patient un scénario prédéfini, l'invitant notamment à visualiser certaines images de Jésus. Il l'invite à s'attendre au Seigneur, quelle que soit la manière dont l'Esprit le conduira (p. 345). Mais dans l'exemple de consultation qu'il décrit (p. 346-350), la patiente qui revit l'événement qui l'a traumatisée ressent ensuite la présence apaisante de Jésus, ce qui correspond au schéma classique. Tan recommande cependant de ne pas forcer une personne à revivre des souvenirs douloureux lorsque cela la trouble trop (p. 349). Il prévoit aussi que certaines personnes n'expérimentent aucune guérison significative après une

⁴⁸ Professeur de psychologie dans le programme de doctorat de la *School of Psychology* de Fuller Theological Seminary. Nous nous référons ici aux pages qu'il consacre à la prière de guérison intérieure dans son manuel : *Counseling and Psychotherapy, A Christian Perspective*, Grand Rapids, Baker Academic, 2011, p. 345 et suivantes.

séance de prière pour la guérison d'un souvenir. Il invite à les rassurer en évoquant la réponse reçue par Paul qui n'a pas obtenu la délivrance demandée : « Ma grâce te suffit. » (2Co 12.9) Il conclut :

La prière de guérison intérieure n'est pas une panacée pour tous les souvenirs douloureux et les problèmes qui y sont associés, mais elle peut être une intervention spirituelle potentiellement utile dans le cadre d'une thérapie chrétienne incluant des éléments de thérapie cognitive comportementale. (P. 439)

Conclusions ?

Il serait prématuré et prétentieux d'imaginer pouvoir conclure un article dans lequel on n'a fait que présenter brièvement une pratique et certaines critiques ou questions qu'elle a suscitées. L'objectif principal – et, nous l'espérons, son mérite – est d'offrir au lecteur la documentation nécessaire pour approfondir sa propre recherche et éclairer ainsi son jugement. La conclusion de tout écrit n'est-elle pas en fin de compte celle qu'en tire le lecteur ? N'en déplaise à l'auteur. On se permettra toutefois des remarques plus personnelles pour prolonger le dialogue avec le lecteur et chercher à l'accompagner encore un peu dans sa recherche.

Les recherches entreprises pour rédiger cet article me suggèrent de reprendre l'exemple de Joseph⁴⁹ pour en tirer encore quelque enseignement. Face au traumatisme que Joseph a subi, jeté par ses frères dans une citerne, vendu par eux à une caravane de marchands d'exclaves, malgré ses supplications (Gn 42.21), Dieu paraît nettement avoir d'abord choisi la thérapie de l'oubli plutôt que celle du souvenir. La réussite de Joseph aussi bien que la nouvelle injustice dont il est victime

⁴⁹ Cf. Emile Nicole, « Joseph thérapeute malgré lui », *Fac Réflexion* 12, 1989, p. 18-23.

lorsqu'il se trouve faussement accusé par la femme de son maître concourent l'une et l'autre à lui faire oublier, ou tout au moins relativiser, le malheur initial qui l'a conduit en Egypte. La réussite, en lui faisant oublier cette condition d'esclave à laquelle la haine de ses frères l'avait réduit, la nouvelle injustice, en lui donnant un nouveau sujet de déception et de souffrance qui le met à distance du premier. Un peu plus tard, lorsque Joseph, sorti de prison, connaît une réussite encore plus éclatante en devenant gouverneur de toute l'Egypte, c'est la conclusion qu'il tire de son parcours, de la manière la plus solennelle, en la pérennisant dans le nom de son premier fils, Manassé, celui qui fait oublier : « Dieu m'a fait oublier toute ma peine et toute la famille de mon père. » (Gn 41.51) Il s'agit certes de la déclaration d'un personnage du récit, qui peut éventuellement se tromper dans l'interprétation qu'il donne de l'action de Dieu en sa faveur et qui ignore quel avenir Dieu lui réserve : il va bientôt retrouver ses frères et son père qu'il estime avoir oubliés. Mais on doit cependant concéder que cette interprétation semble bien correspondre à la façon dont Dieu a guidé sa vie : thérapie de l'oubli plutôt que du souvenir. Cet oubli évidemment n'est pas l'effacement de la mémoire, c'est une façon forte de parler de l'apaisement par rapport au passé traumatisant.

Mais les frères vont revenir, et avec eux le souvenir traumatisant... pour que Joseph puisse en guérir ? Les indices que donne le récit ne vont pas dans ce sens. Lorsque Joseph voit arriver ses frères et les reconnaît, le souvenir que le narrateur prend soin de relever n'est pas celui de l'événement traumatisant, mais celui des rêves où il voyait sa famille se prosterner devant lui : « Alors il se souvint des rêves qu'il avait eus à leur sujet. » (Gn 42.9) Il est évidemment inimaginable que Joseph ait oublié ce que ses frères lui avaient fait subir et, dans le traitement qu'il leur réserve, on sent bien, au minimum, la volonté de les tester et peut-être même celle de leur faire payer, ou au

moins sentir, le mal qu'ils lui ont fait. Mais l'auteur du récit ne nous renseigne pas sur les intentions de Joseph et s'il nous décrit des personnes traumatisées par le passé, ce sont les frères de Joseph, non pas celui qui a subi le mal, mais ceux qui l'ont commis (Gn 42.21-22). Tellement traumatisés que la situation dans laquelle ils se trouvent empêtrés fait ressurgir pour eux le souvenir de la vente de leur frère. Alors même qu'il n'y a pour eux aucun rapport perceptible entre ce passé douloureux et leurs ennuis présents, puisque Joseph ne leur a pas encore révélé son identité. Il attendra encore pour le faire, même s'il est ému aux larmes en entendant ses frères s'accuser de l'avoir vendu.

Thérapie de l'oubli plus que du souvenir, souvenir plus traumatisant pour les auteurs du mal que pour leur victime, le récit, par ses aspects atypiques et déroutants, par rapport au schéma envisagé dans cet article, nous suggère, non pas de proposer un schéma alternatif à celui de la guérison des souvenirs ; ce n'est qu'un exemple particulier. Il nous invite certainement à approcher la question des souvenirs traumatisants et de l'action divine dans la vie de ceux qui en souffrent, de manière plus ouverte, en faisant davantage confiance à la sagesse infiniment variée que Dieu met en œuvre, avec notre concours et sans notre concours, pour accomplir sa bonne volonté et répondre à la détresse de ses enfants.

Évaluer les connexions intertextuelles au sein du canon biblique : une méthodologie

Guillaume BOURIN

Pasteur à Montréal et candidat au doctorat à l'Université d'Aberdeen
(Ecosse)

L'objectif de cet article est de proposer une méthodologie permettant d'identifier les points de connexion qui lient les textes canoniques entre eux et d'évaluer comment de tels procédés littéraires en affectent le sens. Il est d'usage de nommer ce processus *intertextualité*, cependant de nombreux spécialistes préfèrent parler d'*exégèse intra-biblique*. En effet, s'il est vrai que l'intertextualité peut se référer à la connectivité qu'entretiennent deux ou plusieurs textes, son usage académique désigne plutôt un ensemble d'approches synchroniques orientées vers le lecteur¹. Julia Kristeva et son mari Philippe Sollers, deux intellectuels de premier plan du mouvement Tel Quel, sont crédités de la première utilisation du terme en 1968². Très vite, cette vision de l'intertextualité se

¹ Voir Lyle M. Eslinger, "Inner-Biblical Exegesis and Inner-Biblical Allusion : The Question of Category", *Vetus Testamentum* 42, 1992, p. 51-53 ; Abner Chou, "Old Testament Intertextuality : Authenticity and Approaches in an Evangelical Context", 3. Ce dernier article, non publié, a été présenté en 2016 durant la rencontre annuelle de l'Evangelical Theological Society.

² Julia Kristeva a élaboré le concept d'intertextualité au cours de ses recherches sur la génération du sens, s'inspirant grandement des travaux de Mikhaïl Bakhtine. Ses contributions les plus notables sont à retrouver dans Tel Quel, *Théorie d'ensemble*, Paris, Seuil, 1968. Kristeva avait déjà utilisé le titre *intertextualité* dans deux

voit dotée d'avocats prestigieux, tous issus de la mouvance poststructuraliste³. Entre leurs mains, la théorie intertextuelle sert principalement à déterminer – ou plutôt à déconstruire – la séquence menant à l'émergence du sens, qui, selon eux, ne peut se produire que dans l'interaction d'un texte avec un autre texte. Ainsi, le sens d'un texte particulier n'est jamais statique, mais il est la somme de tous les sens possibles de leurs interconnexions potentielles. Le lecteur en devient l'agent principal ; c'est lui qui, lisant un texte donné, décide de l'associer avec n'importe quelle autre ressource qui lui est accessible. Une production plus ancienne peut alors acquérir une signification nouvelle en interagissant avec un document plus récent.

Une telle vision de l'intertextualité s'oppose aux approches traditionnelles qui placent l'accent sur le rôle de l'auteur dans la définition du sens. Pourtant, dans ce camp également, l'intertextualité a le vent en poupe et constitue un champ d'étude en fort développement, mais elle correspond alors à une pratique très différente de celle de Kristeva. Sans surprise, l'appropriation de cette catégorie par les biblistes n'est pas du goût de tous, et certains théoriciens de « l'intertextualité déconstructionniste » vont jusqu'à accuser ces derniers d'en détourner l'usage afin de donner une impression de fraîcheur et d'actualité à leurs recherches⁴. Ces critiques nous semblent fondées : de nombreux spécialistes appliquent la catégorie

articles antérieurs qui ne seront publiés qu'en 1969, « Bakhtine. Le mot, le dialogue et le roman » (1966) et « Le texte clos » (1966-1967) dans lesquels le premier usage du terme intertextualité semble attesté. Ils sont à retrouver dans *Séméiotikè : recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1969. Voir également sa monographie, *La révolution du langage poétique*, Paris, Seuil, 1985.

³ Roland Barthes, par exemple, utilise largement cette technique pour appuyer son idée de la mort de l'auteur. Roland Barthes, "The Death of the Author", *Aspen Magazine*, 5-6, 1967.

⁴ Ainsi, Ellen J. van Wolde, "Trendy Intertextuality", in *Intertextuality in Biblical Writings*, Kampen, J.H. Kok, 1989, p. 43-49. Voir également Russell L. Meek, "Intertextuality, Inner-Biblical Exegesis, and Inner-Biblical Allusion : The Ethics of a Methodology", *Biblica* 95, 2014, p. 292.

d'intertextualité à des pratiques qui étaient déjà en usage sous un autre nom dans le domaine des études bibliques. Pour ajouter à la confusion, certains exégètes utilisent la méthodologie de Kristeva pour articuler différentes approches idéologiques sur la base des textes bibliques⁵. Ainsi donc, le terme intertextualité semble piégé ; dans les deux camps, on tend à le regarder avec suspicion, de sorte que Kristeva elle-même lui préfère désormais la notion de « transposition ». Certes, plusieurs spécialistes opposés au déconstructionnisme militent pour une forme de « rédemption » de la discipline⁶. Schultz avance quelques suggestions intéressantes dans cette direction⁷ mais, selon nous, aucune n'impose de maintenir ce terme – qui n'est d'ailleurs pas des plus convenables pour qualifier la recherche des connexions textuelles intra-canoniques.

Dans le présent article, nous reconnaissons que l'intention de l'auteur est la source initiale et principale par laquelle le sens est déterminé. Selon cette approche, un lecteur intentionnel, familier de la littérature canonique, ne peut *créer* une relation entre deux textes ; il peut simplement *reconnaître* le phénomène quand il a lieu. L'auteur et le lecteur doivent partager les mêmes *compétences de communication*, ou peut-être devrions-nous plutôt parler de *compétences textuelles*, c'est-à-dire « une connaissance ou une capacité à utiliser tous les systèmes sémiotiques qui lui sont accessibles en tant que membre d'une communauté socioculturelle définie »⁸. Puisqu'un tel présupposé

⁵ Par exemple, Dana Nolan Fewell, *Reading Between the Texts : Intertextuality and the Hebrew Bible*, Westminster, John Knox Press, 1992. Nous pourrions également citer certains représentants de la *Black Theology* et certaines lectures féministes ou écologiques du texte biblique.

⁶ Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text ? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*, Grand Rapids, Zondervan, 1998, p. 281.

⁷ Richard L. Schultz, "Intertextuality, Canon, and 'Undecidability' : Understanding Isaiah's 'New Heavens and New Earth' (Isaiah 65:17-25)", *Bulletin for Biblical Research* 20, n° 1, 2010, p. 25.

⁸ T. Stordalen, *Echoes of Eden : Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 25, Leuven, Peeters, 2000, p. 71. Voir également Robert de Beaugrande, *Text, Discourse*,

s'écarter sensiblement de la version poststructuraliste de l'intertextualité, et en raison des critiques de ses représentants, nous préférons ne pas retenir la catégorie « intertextualité » dans cet article. D'autre part, les dépendances textuelles que nous nous proposons d'évaluer sont limitées au seul cadre du canon biblique. Nous pensons donc que le libellé « exégèse intra-biblique » se prête beaucoup mieux à l'étendue de la tâche qui nous accapare dans les lignes qui vont suivre⁹.

La tâche de l'exégèse intra-biblique

Si l'auteur a autorité sur le sens du texte qu'il produit, toute connexion intra-biblique (ci-après, CIB) soulève la question de son *intentionnalité* : l'auteur crée-t-il délibérément la relation textuelle, ou bien est-elle le résultat d'un processus involontaire, voire inconscient ? Notre analyse ne peut donc se limiter à la seule identification du lien entre le texte d'emprunt (le « texte-source ») et sa destination (le « texte-cible ») ; nous devons également examiner s'il provient de la stratégie de communication de l'auteur, et s'il affecte le sens du texte-cible. Seules les CIB clairement intentionnelles sont susceptibles d'offrir des indices tangibles à l'exégète, bien que l'accumulation d'affinités textuelles de plus faible intensité puisse parfois permettre d'établir une conviction interprétative, comme nous le verrons. L'évaluation des CIB est devenue un exercice de plus en plus complexe ces trente dernières années, en témoignent les nombreuses méthodologies successivement avancées puis abandonnées¹⁰. Au sein de ce foisonnement

and Process : Toward a Multidisciplinary Science of Texts, Norwood, Ablex Publishing Corporation, 1980, p. 22-24.

⁹ L'expression « exégèse intra-biblique » fait écho aux travaux de Michael Fishbane, notamment dans sa monographie *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon, 1988. Le présent projet lui est grandement redevable.

¹⁰ Voir le développement de Rex Mason dans "Why is Second Zechariah so Full of Quotations?", in Christopher M. Tuckett, ed., *The Book of Zechariah and Its*

d'études, la majorité des spécialistes se concentre sur l'analyse des liens textuels entre l'Ancien et le Nouveau Testament. L'exploration des CIB internes à l'Ancien Testament est un domaine de recherche relativement récent.

Parmi les approches les plus influentes, il nous faut mentionner celle de Richard B. Hays, formulée pour la première fois dans sa monographie de 1993, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*¹¹. Hays appuie sa méthode d'identification des CIB (qu'il appelle « échos ») sur sept critères : (i) l'*accessibilité* potentielle au texte-source par l'auteur du texte-cible, (ii) le *volume* (ou « intensité ») de l'écho, (iii) la *réurrence* du procédé dans le contexte immédiat du texte-cible, (iv) la *cohérence thématique* entre la source et la cible, (v) la *plausibilité historique* de l'écho, (vi) l'*histoire de l'interprétation* de l'écho au moment de son utilisation dans le texte-cible et, en dernier lieu, (vii) la *satisfaction* de l'écho, c'est-à-dire la pertinence de l'intertexte dans la rhétorique communicative du texte-cible. Cette approche a suscité autant d'enthousiasme que de critiques. Si Gregory K. Beale, par exemple, adopte les sept critères de Hays sans réellement les modifier¹², Stanley Porter, quant à lui, estime qu'ils sont vagues, contradictoires, et parfois mutuellement exclusifs¹³. Que faut-il en penser ? Dans les faits, seuls les quatre premiers critères visent réellement l'authentification d'une CIB ; les trois derniers sont davantage

Influence, Burlington, Ashgate, 2003, p. 21.

¹¹ Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven, Yale University Press, 1993, p. 29-33. Sa méthode est appliquée au livre d'Esaië dans *The Conversion of the Imagination : Paul as Interpreter of Israel's Scriptures*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, p. 27-45.

¹² Gregory K. Beale, *Handbook of the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids, Baker Academics, 2012, p. 110-113. Au moment où nous écrivons ces lignes, une traduction en français de cet ouvrage est en cours de publication aux Editions Emmaüs.

¹³ Stanley E. Porter, "Allusions and Echoes", in *As it is Written : Studying Paul's Use of Scripture*, ed. Stanley E. Porter and Christopher D. Stanley, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2008, p. 36-39.

des outils interprétatifs¹⁴. De plus, lorsque l'analyse se porte sur des textes dont la date de composition est disputée ou difficile à évaluer, comme c'est souvent le cas dans l'Ancien Testament, le critère de disponibilité paraît inutilisable. Quand aucun marqueur chronologique intra-textuel n'existe, par exemple dans le cas du livre de Joël, le seul moyen d'établir la direction d'une CIB est d'utiliser des outils diachroniques d'analyse. Même si nous n'écartons pas le concept d'accessibilité de manière définitive, nous ne retenons de l'approche de Hays que les critères de volume, de récurrence et de cohérence thématique. Cependant, là encore, son traitement nous paraît trop léger. Ainsi, bien que l'évaluation du volume de la CIB soit cruciale pour l'exégèse du texte-cible, il est étonnamment évasif quant aux leviers exégétiques qu'il entend utiliser. Sa présentation du critère de récurrence (que d'autres ont choisi d'appeler « accumulation » ou « distribution ») et celle du critère de cohérence thématique sont bien plus consistantes. Toutefois, nous pensons que ces deux outils mériteraient d'être affinés et intégrés à des catégories d'analyse plus claires car, en l'état, elles ne font qu'étayer vaguement l'intensité du lien entre texte-source et texte-cible. De plus, avec Porter, nous pensons que les contours du concept d'écho tel que défendu par Hays sont mal définis. Ainsi donc, même si nous nous proposons de reprendre ces trois critères à notre compte et de les intégrer à notre méthodologie, il nous appartient de proposer des outils de mesure concrets, ce que nous ferons plus loin.

Une dernière question doit être posée. Nous avons établi le rôle crucial joué par l'auteur dans l'établissement du sens d'un texte et donc *a fortiori* des CIB qu'il contient. Mais, s'il en est ainsi, quel est le rôle du lecteur dans ce processus ? Serait-

¹⁴ Malgré sa sympathie pour les thèses de Hays, Beale reconnaît que le quatrième et le septième critère seraient plus efficacement combinés tandis que le premier et le cinquième sont potentiellement redondants. Beale, *Handbook*, p. 116.

il cantonné à la passivité ? Nous ne le pensons pas, car si l'auteur d'un texte-cible entend établir une CIB avec un texte-source, il s'ensuit qu'il s'attend également à ce que ses lecteurs soient en capacité de l'identifier. Ziva Ben-Porat distingue trois étapes dans ce processus de reconnaissance du lecteur : premièrement, celui-ci identifie un marqueur textuel et reconnaît ainsi la connexion avec un texte-source ; deuxièmement, il observe de quelle manière cette allusion est modifiée dans le texte-cible ; et, troisièmement, le lecteur « active la source » afin de découvrir le sens qu'elle recouvre dans le texte-cible¹⁵. La méthodologie que nous développons dans les lignes qui vont suivre associe les observations de Ben-Porat à des critères résolument tournés vers l'intention de l'auteur. Nous lui empruntons d'ailleurs l'expression « marqueur textuel » pour désigner un lexème ou un groupe de lexèmes intentionnellement disposés par l'auteur dans le but de signaler au lecteur que deux ou plusieurs textes doivent être connectés l'un à l'autre.

Dans les lignes qui vont suivre, toutes les catégories et tous les critères que nous proposons se focalisent sur la recherche de tels marqueurs textuels, qu'ils existent sous la forme de similarités lexicales, de correspondances syntaxiques et thématiques, et d'autres procédés littéraires communs à deux ou plusieurs textes. Notre méthodologie se compose de trois phases d'analyse distinctes : l'évaluation des similarités textuelles, la détermination de la direction de l'emprunt et l'examen du degré d'intentionnalité de la CIB¹⁶.

¹⁵ Ziva Ben-Porat, "The Poetics of Literary Allusions", *PTL : A Journal For Descriptive Poetics and Theory of Literature* 1, 1976, p. 110-116.

¹⁶ Ces catégories d'analyse sont adaptées des travaux de Richard L. Schultz dans *Search for Quotations : Verbal Parallels in the Prophets*, Sheffield, T&T Clark, 1999, p. 222.

Critères visant à évaluer les similarités littéraires entre deux textes

Nous l'avons dit, l'une des étapes fondamentales d'identification d'une CIB intentionnelle est l'analyse du degré de similarité entre les textes impliqués. D'emblée, nous devons mettre en garde contre le risque de confusion : non seulement les spécialistes usent-ils d'une palette importante de termes pour qualifier l'intensité d'une dépendance textuelle, mais un rapide survol de la littérature spécialisée met en évidence de profondes divergences quant à la signification d'un même libellé. Il n'est pas rare que deux études documentent la même CIB, mais l'absence d'uniformité dans la terminologie employée rend souvent la comparaison difficile, voire impossible. Pour notre part, nous utilisons l'appellation CIB comme une expression générale désignant plusieurs sous-catégories de dépendances textuelles. Afin de prévenir toute confusion, nous nous proposons de commencer en apportant une définition de ces catégories et de la manière dont elles sont utilisées.

Dans sa récente recherche doctorale sur Zacharie 9–10, Justin Allison propose une taxonomie permettant une évaluation précise de l'intensité d'un lien textuel¹⁷. Il distingue cinq catégories de CIB, qu'il classe par ordre croissant de « volume » : la trace, l'écho, l'allusion, la mention et la citation. Les frontières entre ces catégories analytiques peuvent paraître arbitraires, mais en permettant une certaine fluidité entre chacune d'entre elles, nous estimons qu'elles sont tout à fait fonctionnelles.

¹⁷ Justin L. Allison, *Two Cases of Allusion to the Torah in Zechariah 9–10*, Fort Worth, Southwestern Baptist Theological Seminary, thèse de doctorat, 2016, p. 12-27.

Degré de connectivité



Une *trace* caractérise un type de CIB dans lequel un texte-source sert d'arrière-plan à un texte-cible. Elle peut être composée d'un stock de vocabulaire rare¹⁸, de correspondances thématiques ou d'une vague mention de la forme lexicale de la source. Dans tous les cas, la trace se caractérise par l'impossibilité de démontrer l'intentionnalité de l'auteur. En conséquence, la CIB peut être réelle ou non, consciente ou non, et le succès herméneutique de l'auteur n'est pas soumis à la compréhension de la trace textuelle par son lectorat.

L'*écho* et l'*allusion* sont les deux catégories les plus usitées – l'influence de l'approche de Hays n'y est sans doute pas étrangère. Ici, bien plus que dans d'autres sous-catégories, les débats relatifs à la terminologie font rage. Certains tendent à utiliser les deux termes de manière interchangeable, mais Porter semble avoir démontré de manière convaincante qu'une distinction entre les deux catégories est nécessaire¹⁹. Ici encore, nous retenons la définition d'Allison : un écho est une CIB présentant un maximum de trois caractéristiques

¹⁸ Allison (p. 14), par exemple, mentionne les termes employés pour décrire les ustensiles utilisés dans le temple. Avi Shveka fait une observation similaire quant au langage diplomatique employé dans certains Psaumes. Voir Avi Shveka, "A Trace of Tradition of Diplomatic Correspondence in Royal Psalms", *Journal of Semitic Studies*, 2005, p. 297-320.

¹⁹ Hays utilise les expressions « écho allusif » et « écho intertextuel » pour désigner n'importe quelle référence textuelle indirecte à l'Ancien Testament dans la littérature paulinienne. Porter critique à juste titre le flou que ces critères introduisent, et il propose de faire une distinction entre l'allusion (évoquant une personne, un lieu ou une œuvre littéraire) et l'écho (impliquant une notion ou un concept plus général). Nous pensons que la distinction doit être plus précise encore. Porter, "Allusions and Echoes", p. 36-39.

intertextuelles, là où une allusion en présente quatre ou plus²⁰. D'autre part, une allusion intra-biblique implique un minimum de trois similarités lexicales, c'est-à-dire des lexèmes communs aux deux textes fonctionnant comme des marqueurs textuels²¹. Un écho, quant à lui, en contient deux au maximum. À l'inverse de l'allusion, l'écho ne requiert pas l'identification formelle de la CIB par le lecteur pour une juste compréhension du texte-cible.

Les deux dernières catégories mentionnées par Allison constituent les degrés d'interconnexion les plus élevés. Le premier, la *mention*, est la répétition d'une locution du texte-source dans le texte-cible. Par locution, nous entendons une séquence d'au moins trois lexèmes. Une *citation* peut impliquer une correspondance d'intensité supérieure à la mention, quoique ce ne soit pas systématique. C'est la présence éventuelle d'un marqueur d'attribution qui distingue ces deux sous-catégories. De tels marqueurs, consistant le plus souvent en une formule d'introduction, sont relativement courants dans le Nouveau Testament (voir par exemple Mt 13.35 ; 15.7). Ils sont en revanche bien moins nombreux dans le canon hébraïque, et très rarement utilisés dans le cas de CIB (l'une des rares occurrences se trouve en 2Ch 25.4). En de rares cas, certains verbes déclaratifs peuvent fonctionner comme des marqueurs d'attribution²².

Les CIB les plus évidentes sont souvent celles qui offrent à la fois une accumulation et une diversité de critères observables. Tous n'ont cependant pas la même force. Dans sa recherche des CIB intentionnelles au sein de Zacharie 9–10, Allison propose de prioriser les similitudes lexicales et par

²⁰ Allison, p. 16, 19.

²¹ *Ibid.*, p. 20.

²² Voir par exemple Job 21.28 ; Ez 12.22 ; 13.6 ; 18.2 ; Ps 116.11. L'idée est développée par Michael V. Fox, "The Identification of Quotations in Biblical Literature", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 92, n° 3, 1980, p. 421-422.

conséquent d'exclure celles qui n'en possèdent que peu²³. Mark Boda n'est pas du même avis, et il estime qu'une évaluation « limitée [à l'analyse lexicale] n'offrira pas toujours de résultat probant », tout en reconnaissant qu'une simple comparaison conceptuelle sera forcément teintée de subjectivité²⁴. Il est vrai que le canon biblique est émaillé de nombreux exemples d'interconnexions thématiques qui ne peuvent être corroborées par une approche strictement lexicale. D'ailleurs, tous les exemples bibliques de vocabulaire partagé ne se valent pas. Certaines similitudes sont imprécises ou plus faibles, par exemple quand deux textes font usage du seul vocabulaire existant en hébreu biblique, quand la connexion apparente consiste en des expressions proverbiales, idiomatiques, ou en des formules oraculaires, et quand les deux textes ont en commun des collocations ou des clauses très fréquentes dans la littérature biblique. De tels liens lexicaux de faible intensité doivent impérativement être accompagnés d'autres types de connexion pour que la CIB puisse être clairement établie. Enfin, et par-dessus tout, il nous faut prendre garde à l'écueil de la « parallélomania »²⁵.

Malgré ces précautions, nous estimons que les similarités lexicales sont les pièces à conviction les plus convaincantes dans la démonstration d'une CIB intentionnelle, en particulier lorsqu'une accumulation d'indices est observable. Cependant, nous n'excluons pas *de facto* les degrés de correspondance

²³ Allison, p. 39-40, 56.

²⁴ Mark J. Boda, *Praying the Tradition : The Origin and the Use of Tradition in Nehemiah 9*, Berlin, de Gruyter, 1999, p. 2-3.

²⁵ Ce terme, popularisé par Sandmel, a probablement été inventé par Menzel. Selon Sandmel, il désigne une « attitude extravagante parmi les spécialistes qui tend tout d'abord à exagérer la similitude supposée entre les passages, puis à décrire la source et la dérivation comme s'il s'agissait d'une connexion littéraire s'écoulant dans une direction inévitable ou prédéterminée ». Voir Samuel Sandmel, "Parallélomania", *Journal of Biblical Literature* 81, n° 1, 1962, p. 1-13 ; Paul Menzel, *De Graecis in libris Kohelet et Sophia vestigiis : disertatio inauguralis philosophica...*, Halis Saxonum, Formis Kaemerianis, 1888, p. 40.

moindre. Le diagramme ci-dessous indique comment l'intensité d'un critère accroît la probabilité d'une CIB :

Intensité du critère

CIB inexistante

CIB hautement probable



Similarité lexicale faible	Similarité thématique	Correspondance syntaxique	Similarité lexicale	Similarité lexicale distinctive	Clause commune	Clause distinctive
----------------------------------	--------------------------	------------------------------	------------------------	---------------------------------------	-------------------	-----------------------

Pour être exploitable, une *similarité thématique* doit impérativement être spécifique et significative. Si le motif en commun se retrouve un peu partout au sein du canon biblique ou s'il n'affecte pas le sens d'au moins un des textes à l'étude, il semble inutile de le retenir. Une correspondance thématique n'est significative qu'en cas d'accumulation, par exemple lorsqu'elle consiste en un « bouquet » de motifs ou lorsque des connexions lexicales l'accompagnent. Le critère de *correspondance syntaxique* ne peut être utilisé indépendamment de ceux dédiés à l'étude des similarités lexicales, puisqu'il s'attache à comparer les fonctions syntaxiques de termes ou de clauses partagés par deux textes. Cependant, lorsqu'un arrangement similaire des clauses est observable, il peut potentiellement s'agir d'un marqueur textuel, et ce même quand les deux textes ne contiennent que des correspondances lexicales imprécises. A titre d'exemples, une même séquence des événements²⁶ ou

²⁶ Tracy J. McKenzie, *Idolatry in the Pentateuch : An Inertextual Strategy*, Eugene, Wipf and Stock, 2010, p. 56. Ian Lawson, *The Literary Relationship between Deuteronomy 30:1-10 and Ezekiel 36:22-32*, Trinity Evangelical Divinity School, mémoire de master, 1985.

un même ordonnancement des mots dans les propositions principales peuvent être significatifs²⁷.

Nous utilisons quatre critères pour évaluer les similarités lexicales. Le premier, la *similarité lexicale*, constitue le niveau d'intensité le plus faible. Il est constitué d'au moins deux lexèmes significatifs (déterminants et conjonctions exceptés) communs à deux textes. Ces termes peuvent être côte à côte ou distribués dans des clauses distinctes. Dans le deuxième cas, leur relation syntaxique au sein du texte-source (par exemple, leur disposition dans deux lignes parallèles) doit être clairement évidente. Nous parlons de *clause commune* quand une séquence d'au moins deux lexèmes se retrouve dans les deux textes à l'étude. Bien entendu, plus le vocabulaire commun s'accumule, plus le marqueur textuel est évident, en particulier lorsque le *langage est distinctif*, c'est-à-dire quand le contexte immédiat d'au moins un des deux textes constitutifs de la CIB contient d'autres occurrences de ces termes²⁸.

L'exégète utilisant ces critères de correspondances lexicales doit garder ouverte la possibilité de *variantes mnésiques*. En effet, bien que, dans l'Antiquité, le processus de transmission des textes obéissait à des procédés rigoureux de copie de matériaux écrits, une grande place était laissée à la dynamique orale et à la mémorisation de portions entières des traditions littéraires²⁹. David M. Carr, qui analyse cette question sous l'angle des pratiques sribales, observe que dans un tel contexte oral/écrit le processus de mémorisation et de reconstruction des données textuelles entraîne très souvent

²⁷ Allison, *Two Cases of Allusion*, p. 52.

²⁸ A titre d'exemple, la construction *yšb lbth* (habiter en sécurité), caractéristique du *Code de sainteté* (Lv 17–26), est largement réutilisée dans le livre d'Ezéchiel. Tooman, *Gog of Magog : Reuse of Scripture and Compositional Technique in Ezekiel 38–39*, FAT 52, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, p. 28.

²⁹ Pour une étude approfondie de la question de la transmission textuelle dans un contexte oral/écrit, voir David Rubin, *Memory in Oral Transmission : The Cognitive Psychology of Epic, Ballads, and Counting-Out Rhymes*, New York, Oxford University Press, 1995.

l'utilisation de synonymes, voire en certains cas une modification importante de la source³⁰. De telles variantes synonymiques sont observables dans certaines CIB³¹. Toutes ne sont pas caractéristiques de variantes mnésiques. Certaines peuvent être le fruit d'une modification consciente de la part de l'auteur du texte-cible. Le phénomène peut aussi s'expliquer par le fait qu'il disposait d'un texte différent de la forme canonique, parce que celle-ci n'était pas encore fixée en tous points. Ce champ d'étude n'en est encore qu'à ses balbutiements, et il se pourrait que de nombreuses variantes mnésiques de ce type soient présentes dans le stock de CIB intentionnelles.

Critères visant à déterminer la direction de l'emprunt

Nous touchons ici à l'aspect le plus débattu de la discipline, celui où les désaccords quant aux critères d'évaluation sont les plus nombreux. Cette situation s'explique sans doute par la difficulté d'interagir avec des unités textuelles composites qui sont souvent le fruit d'un processus complexe de rédaction. Il n'est pas rare que deux études usant des mêmes critères parviennent à des conclusions radicalement différentes. Schultz résume bien la situation :

Comme l'illustrent les polémiques de la fin du XIX^e siècle, la plupart des critères sont extrêmement flexibles et peuvent être utilisés de manière convaincante par toutes les parties. Le texte-cible produit-il une expansion ou une abréviation du matériel emprunté ? A-t-il collecté de multiples fragments de textes antérieurs pour construire un oracle composite ou a-t-il fragmenté une citation plus longue pour l'intégrer à ses propres oracles

³⁰ David M. Carr, *The Formation of the Hebrew Bible*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 17.

³¹ C'est le cas, selon nous, dans l'évocation de la malédiction du sol de Gn 3.17 en Es 24.6.

sous la forme de grappes d'idées répandues partout où il le jugeait approprié ? A-t-il soigneusement adapté son emprunt de manière à ce qu'il s'intègre dans son nouvel environnement d'une meilleure manière encore que dans son contexte initial, ou bien son nouveau positionnement est-il si étrange qu'il constitue en soi un indice que l'auteur a cherché à préserver l'expression telle qu'il l'a trouvée ? Bien que de tels critères soient essentiels, leur application est presque inévitablement subjective³².

Il nous faut donc faire preuve d'une circonspection accrue lorsque nous souhaitons évaluer la direction d'une CIB. Si aucun indice concret ne permet d'établir avec certitude les dates de composition des textes à l'étude (et par conséquent de satisfaire au critère haysien d'accessibilité), alors nos conclusions, s'il y a lieu, ne doivent être exprimées qu'en termes de probabilité. Ces précautions établies, les quatre critères proposés par Michael Lyons nous paraissent suffisamment exhaustifs, même s'ils peuvent être affinés en certains cas :

Premièrement, [l'auteur ou l'éditeur] du texte qui emprunte peut introduire dans le matériel ainsi emprunté des *modifications qui correspondent à son propre raisonnement*. Dans ce cas, il nous faut être capables d'offrir des arguments démontrant que l'auteur a réalisé des ajustements qui font évoluer l'emprunt par rapport à son contexte d'origine. Deuxièmement, [l'allusion] peut n'être que partiellement intégrée dans le texte qui emprunte, et par conséquent *afficher des indications de son contexte initial qui sont incongrues dans leur nouvel environnement*. [...] Troisièmement, le texte qui emprunte peut être *conceptuellement dépendant* du texte-source de telle manière que le lecteur se voie forcé de suppléer une ou plusieurs informations du texte-source pour pouvoir comprendre [le texte-cible]. Quatrièmement, le texte qui emprunte peut *introduire des expansions* qui réinterprètent la source³³.

³² Schultz, *Search for Quotation*, p. 59.

³³ Lyons, *From Law to Prophecy: Ezekiel's Use of the Holiness Code*, New York, T&T Clark, 2009, p. 61.

Le premier critère, la *modification*, analyse l'usage rhétorique du segment cité dans le texte-cible. Plusieurs séries de critères supplémentaires ont été proposées pour en affiner l'évaluation³⁴. Le deuxième critère, l'*incongruité*, exploite les incohérences logiques de l'emprunt dans le texte-cible. Lyons avance l'exemple de la CIB entre Ezéchiel 6.3-7 et Lévitique 26.25, 30-31. Selon lui, le texte commun s'insère parfaitement dans le contexte du Lévitique, alors qu'il semble manquer de cohérence dans Ezéchiel. Dans ce cas précis, cette observation tend à démontrer que c'est Ezéchiel qui utilise Lévitique, et non l'inverse³⁵.

La *dépendance conceptuelle* est abordée différemment par Lyons et par Carr. Carr estime que le phénomène est uniquement observable lorsque le texte-cible possède « un élément qui semble être une adaptation de [tout ou partie du texte-source] pour faire évoluer les circonstances ou idées »³⁶. Ainsi, pour lui, la dépendance conceptuelle est confirmée par les ajustements que l'auteur du texte-cible apporte à la CIB dans le but de l'adapter à son propre contexte littéraire et culturel. Lyons, à l'inverse, distingue la dépendance conceptuelle de la modification. Dans sa perspective, si l'un des deux textes contient des indices témoignant de l'existence et de l'accessibilité de l'autre, c'est que le premier est très certainement le texte-cible. Lyons cite l'exemple de la connexion entre Ezéchiel 7.12b-13a et Lévitique 25.25-28 et conclut que l'auteur

³⁴ Voir, entre autres, les critères proposés par David Ryan Klingler, *Validity in the Identification and Interpretation of a Literary Allusion in the Hebrew Bible*, Dallas, Dallas Theological Seminary, thèse de doctorat, 2010, p. 110-112.

³⁵ Lyons, *From Law to Prophecy*, p. 63. Fait particulièrement intéressant, un scribe semble avoir noté l'incohérence et tenté de la corriger dans le Texte Massorétique (Ez 6.5a). Moshe Greenberg, *Ezekiel, 1–20 : A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible, vol. 22, New York, Doubleday, 1983, p. 132.

³⁶ David M. Carr, "Method in Determination of Dependence : An Empirical Test of Criteria Applied to Exodus 34:11-26 and Its Parallels", dans Matthias Köckert et Erhard Blum, *Gottes Volk am Sinai : Untersuchungen zu Ex 32–34 and Dt 9–10*, Gütersloh, Kaiser Gütersloher, 2001, p. 126.

d'Ézéchiel présuppose que son lectorat avait connaissance du contexte de Lévitique 25 pour que chaque détail fasse sens³⁷.

La logique qui préside au critère d'*expansion interprétative* est identique à celle de la règle de la *lectio brevior potior*. Cette règle, qui tend à privilégier la leçon la plus courte, s'appuie sur le fait que les scribes et les copistes étaient généralement davantage enclins à ajouter des détails plutôt qu'à en omettre³⁸. Si cette règle est pertinente pour la critique textuelle et l'analyse des habitudes scribales antiques, elle peut également s'avérer pertinente dans le cadre de l'exégèse intra-biblique. Néanmoins, la *lectio brevior* n'est pas infaillible et, en pratique, les spécialistes sont souvent incapables de déterminer si la lecture la plus courte est l'originale ou, tout du moins, la plus ancienne. Lyons, conscient de la difficulté, propose d'ajouter une dimension interprétative au critère :

La tendance à l'expansion ne doit pas écarter la possibilité que le texte qui emprunte puisse également abrégé le matériel emprunté. En conséquence, le simple fait que l'un des deux parallèles soit plus long ne permet pas toujours de déterminer la direction. Cependant, si dans le texte le plus long le matériel non parallèle semble « interpréter » le matériel parallèle, dans ce cas il est probable que le texte le plus court soit la source³⁹.

Une expansion littéraire peut donc être utile pour évaluer la direction d'une citation si et seulement si sa vocation interprétative ne fait aucun doute. À l'inverse, en certains cas, le texte-cible peut consciemment abrégé la source et effectuer ainsi une sorte de synthèse interprétative de la CIB. Lyons mentionne par exemple la possibilité d'une *combinaison* de plusieurs locutions séparées dans le texte-source⁴⁰, et celle du

³⁷ Lyons, *From Law to Prophecy*, p. 65.

³⁸ Emmanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis, Fortress Press, 2012, p. 277.

³⁹ Lyons cite l'exemple d'Ez 34.4 développant et réinterprétant Lv 25.43, 46, 53. Lyons, *From Law to Prophecy*, p. 66.

⁴⁰ Voir, par exemple, la combinaison de Dt 16.32 ; 17.1 ; 22.6b avec Lv 22.28 ;

fractionnement de plusieurs éléments du texte-source et leur *réarrangement* subséquent dans le texte-cible, souvent dans des lignes parallèles⁴¹.

Critères visant à déterminer l'intentionnalité de la citation

L'analyse de l'intentionnalité d'une CIB a déjà largement été abordée dans les discussions précédentes. Mentionnons toutefois quatre critères proposés par Lyons : la fréquence de distribution, la connaissance contextuelle, la disponibilité d'options et l'interaction avec le texte-source⁴². Le critère de *fréquence de distribution* (ou d'*accumulation*), déjà mentionnée plus haut, se focalise sur la répétition des lexèmes qui constituent la CIB. Nous avons également déjà cité la *connaissance contextuelle du texte-source*, qui peut s'exprimer de différentes manières. Par exemple, dans les cas de fractionnement de la source, le réarrangement des différentes parties dans le texte-cible est forcément intentionnel. Dans d'autres cas, l'auteur du texte-cible peut choisir d'inverser l'ordre des locutions du texte-source, un procédé parfois appelé « loi de Seidel »⁴³. Pour le lecteur familier de la source, une telle inversion fonctionne alors comme un véritable marqueur d'attribution, comme le suggère Beentjes :

Dans une formulation existante (une phrase, une clause, une expression bien établie, ou une combinaison de termes rares),

26.1 que Carr identifie dans 11QT 52.1-7. Voir Carr, "Determination of Direction", p. 135.

⁴¹ Sommer donne l'exemple de la locution *sākār lip'ullāṭēk* (Jr 31.16) scindée et réarrangée dans la deuxième ligne parallèle d'Es 40.10. Benjamin D. Sommer, *A Prophet Reads Scriptures: Allusions in Isaiah 40–66*, Stanford, Stanford University Press, 1998, p. 68-69.

⁴² Lyons, *From Law to Prophecy*, p. 68-75.

⁴³ *Ibid.*, p. 71. Cette loi tire son nom de l'influent article de Moshe Seidel's, "Parallels between Isaiah and Psalms", *Sinai* 38 (1955-1956).

l'auteur inverse la séquence. Et, par cette citation divergente, il obtient un moment d'attention particulier de la part de son auditoire (ou de son lectorat), car ce dernier lit ou entend un énoncé qui s'écarte de la formulation traditionnelle⁴⁴.

Ce critère est particulièrement disputé, et nous estimons qu'il doit être manipulé avec beaucoup de précautions. Le changement de séquence des locutions entre deux textes peut très bien s'avérer accidentel ou être le fruit d'une variante mnésique. D'ailleurs, pour Sommer, Seidel n'a jamais pu démontrer le moindre degré de direction d'emprunt dans les exemples qu'il propose⁴⁵. Là encore, le croisement de plusieurs critères d'analyse est souhaitable.

Enfin, le critère de la *disponibilité d'options* tente d'apprécier les possibilités lexicales offertes à l'auteur du texte-cible. Les parallèles peuvent en effet contenir des locutions identiques en raison de contraintes syntaxiques ou d'un stock lexical limité. Lyons cite l'exemple de la locution *šbr matte lehhem*, présente dans Lévitique 26.26 et Ezéchiel 4.16 ; 5.16 ; 14.13. Dans ce cas précis, de nombreuses autres expressions étaient à la disposition de l'auteur d'Ezéchiel pour exprimer le motif de la famine. Cela suggère que l'usage de cette locution est le résultat d'un choix délibéré de sa part⁴⁶. Enfin, le quatrième critère avancé par Lyons consiste à identifier une interaction intentionnelle avec le texte-source. Cette catégorie, plus large que les trois précédentes, analyse notamment le degré de réinterprétation du texte emprunté, l'utilisation de la CIB dans un argument nouveau, l'affirmation d'un désaccord ou d'une divergence avec le texte-source. L'intentionnalité de la CIB est plus claire lorsque celle-ci fait l'objet d'un travail éditorial.

⁴⁴ Pancrattius P. Beentjes, "Discovering a New Path of Intertextuality : Inverted Quotations and their Dynamics", in L.J. de Regt, J. De Waard, and J.P. Fokkeman, eds., *Literary Structure and Rhetorical Strategy in the Hebrew Bible*, Assen, Van Gorcum, 1996, p. 31-49.

⁴⁵ Sommer, *A Prophet Reads Scriptures*, p. 34, n. 11.

⁴⁶ Lyons, p. 72.

Conclusion

Dans cette étude, nous avons cherché à clarifier la terminologie et à affiner le niveau de précision des catégories et des critères dédiés à l'étude des connexions textuelles intra-bibliques. Même si nous ne les avons abordées qu'en passant, nous avons également voulu ouvrir certaines perspectives quant aux développements possibles de la discipline. La question des variantes mnésiques, par exemple, donne un aperçu des contributions possibles de l'exégèse intra-biblique à la critique textuelle et aux recherches sur la formation du canon. A bien des égards, ce que nous appelons « Bible » est une vaste collection de liens intertextuels, une succession de réinterprétations de matériaux littéraires plus anciens. Loin d'infirmer les convictions évangéliques en matière d'inspiration plénière et d'inerrance des Ecritures, nous pensons que cette activité éditoriale témoigne de l'œuvre de Dieu dans le caractère progressif de la révélation spéciale. Ainsi, par l'étude de l'intertexte, l'*Analogia Scripturae* prend tout son sens.

De Calvin à Althusius

L'importance du modèle ecclésiologique réformé pour la pensée fédérale¹

Eric KAYAYAN

Pasteur, chercheur attaché à la Faculté de théologie et de religion, département de théologie historique et constructive, University of the Free State, Afrique du Sud

Résumé

Dans cet article, la relation entre la conception fédérale du gouvernement civil présentée par Johannes Althusius dans sa *Politica methodice digesta* et la conception du rôle et de la fonction des autorités civiles défendue par Jean Calvin est examinée à la lumière de trois sermons sur le chapitre 17 du Deutéronome prêchés par ce dernier en 1555. Est d'abord examiné le genre de connexion politico-théologique nié ou ignoré dans la France sécularisée d'aujourd'hui, avec une référence historique particulière au régime de la Terreur en 1793-1794. La question de l'in-

¹ Ce texte a été présenté par son auteur lors d'un colloque organisé par Foi et Vie réformées (www.foietviereformees.org), qui s'est tenu à Paris le 8 juillet 2017 et portait sur le thème « Calvin – Althusius, racines et pertinence de la pensée politique protestante ». Il reflète dans le ton et le style adoptés les préoccupations du contexte dans lequel il a été donné, contenant certaines allusions à des tendances culturelles, religieuses ou idéologiques actuelles. Les vidéos des exposés présentés durant ce colloque peuvent être consultés sur :

<http://www.foietviereformees.org/colloque-calvin-althusius/>

Publié avec l'aimable autorisation de KOERS, *Bulletin for Christian Scholarship*, 2017, 82(2). Le texte original de l'article peut être consulté sur :

<https://doi.org/10.19108/KOERS.82.2.2355>

fluence que l'ecclésiologie de Calvin ainsi que les développements ecclésiologiques calvinistes ultérieurs aux Pays-Bas ont pu exercer sur la théorie althusienne du gouvernement et de la vie politique est ensuite soulevée à la lumière du fait qu'Althusius non seulement détenait un diplôme en droit civil, mais aussi en droit ecclésiastique (tous deux obtenus à Bâle la même année, sous une forte influence luthéro-calviniste). Si les éléments d'une relation apparaissent bel et bien, ils restent à établir avec plus de précision. De plus, dans leurs conceptions, Calvin et Althusius envisagent tous deux clairement une vision unifiée de la société sous la norme de la loi de Dieu. Avec Althusius, cette norme – résumée dans le Décalogue – se réfracte dans les diverses sphères constitutives de l'activité humaine associées les unes aux autres d'une manière fédérative, chacune gardant son propre mode de fonctionnement.

Une pensée politique informée théologiquement

Il peut paraître étrange aux yeux de nombre d'observateurs contemporains de l'histoire politique, voire d'acteurs de la vie politique, qu'on ait pu formuler il y a encore quatre ou cinq siècles des idées ou des théories politiques qui se réclament de notions chrétiennes, d'une vision du monde informée théologiquement, et non calquée sur le type de contrat social entre l'individu et l'Etat auquel une collectivité d'individus consent à se soumettre, sur le modèle des contrats hérités de Hobbes ou de Rousseau². J'entends « étrange » au sens d'étranger, de

² Dans le paragraphe d'introduction de son article « La théorie politique «réformationnelle» et le pacte social » (*La Revue réformée* 244, 2007/5, p. 41), Paul Wells qualifie comme suit la nature de ce contrat social fondé sur l'individualisme moderne : « Une des caractéristiques de la modernité en Occident est la montée de l'individualisme et son corrélat – la relation entre l'individu et la communauté. La séparation radicale entre l'individu et l'Etat a été considérée, dans le meilleur des mondes possibles, comme le moyen de garantir la liberté de l'individu, ses droits, ses croyances et sa vie privée, mais elle a été aussi un outil pour remodeler la société humaine au moyen de programmes imaginés par des «ingénieurs» sociaux. L'Etat

déconnecté de la vision du monde qui est devenue dominante au sein de nos pays occidentaux largement sécularisés, du moins jusqu'à ce que nous soyons rattrapés par la réalité d'une connexion théologico-politique venant d'ailleurs, et que nous avons bien du mal à comprendre et à gérer alors qu'elle cherche progressivement à affirmer sa marque sur nos pays et nos sociétés.

Il semblera plus étrange encore à ces observateurs que l'on puisse discuter de la pertinence de telles idées ou théories aujourd'hui même, pertinence qui bien entendu n'est telle que dans la mesure où l'on sait retracer et évaluer le contexte qui les a vues naître et se développer. Cette étrangeté est d'autant plus grande que la *doxa* du jour prétend *urbi et orbi* que le seul véritable apport de Jésus de Nazareth en matière de politique est d'avoir été l'ancêtre lointain – en tout cas l'inspirateur bien inspiré – de la loi de 1905... En raison de quoi les héritiers des « Lumières » lui concéderont sans doute d'avoir un peu été *la lumière du monde*, si ce n'est sur d'autres sujets, du moins sur celui-ci. « Rendez à César ce qui appartient à César » (Mt 22.21) est sans doute la parole du Christ la plus citée pour étayer cette affirmation, car elle semble neutraliser toute mise en relation entre la dimension horizontale de l'existence – sociale et politique en particulier – et sa dimension verticale – celle qui recherche dans la Transcendance d'une Parole révélée des normes de justice, d'ordre et d'équité ainsi que leur application adaptée aux circonstances dans le droit positif. Or avec cette neutralisation, veut-on volontiers croire, la messe est dite, en tout cas là où la sécularisation l'a emporté.

Cependant, cette parole du Christ n'était pas inconnue des générations passées, en tout cas de celles qui nous occupent ici. Elles n'ont pas été moins confrontées à son exigence de délimitation des sphères temporelle et spirituelle, d'autant

est aussi considéré comme le bienfaiteur omniprésent et omnipotent qui prend en main les intérêts des citoyens. »

qu'elles lui accordaient justement une portée normative. A ceci près qu'elles n'omettaient pas ou n'occultaient pas volontairement la seconde partie de la phrase du Christ : « et à Dieu ce qui appartient à Dieu », acceptant naturellement que César lui-même n'est nullement exempté de rendre à Dieu ce qui appartient à Dieu, sauf à se prendre lui-même pour Dieu (ou pour Jupiter...). Ces générations reconnaissent le fait que sur la base de cette injonction du Christ, César est bel et bien mis lui aussi dans l'obligation de rendre à Dieu ce qui lui appartient, à savoir l'exercice et le maintien de la justice, de l'ordre et de l'équité en son nom, dans le cadre d'un droit positif qui trouve sa source dans une Parole transcendante. Ce qui en revanche ajoute considérablement à l'étrangeté évoquée, est sans nul doute le fait que pour ces générations une telle obligation ne devait pas être assimilée à une confusion entre l'ordre temporel et l'ordre spirituel, donc à une mainmise des ministres de l'Eglise sur les affaires de l'Etat, et vice versa³. Est-il possible de démêler ce qui semble être un échec incompréhensible aux yeux de la majorité de nos contemporains ?⁴

³ Calvin exprime ainsi cette distinction dans l'*Institution chrétienne* (Kerygma-Farel, 1978, IV, XI, 3) : « Quand certains imaginent que ç'a été un ordre temporaire que celui-là, pour le temps où les princes et seigneurs et les gens de justice étaient encore contraires à la chrétienté, ils s'abusent en ce qu'ils ne considèrent point combien il y a de différence, et quelle est la diversité entre la puissance ecclésiastique et la puissance terrestre. Car l'Eglise n'a point de glaive pour punir les malfaiteurs, ni commandement pour les contraindre, ni prisons, ni amendes, ni les autres punitions dont les magistrats ont accoutumé d'user. Davantage elle n'est point destinée à cela, que celui qui a péché soit puni malgré soi, mais que, par un châtement volontaire, il fasse profession de sa pénitence. Il y a donc une grande différence, d'autant que l'Eglise n'attente ni n'usurpe rien de ce qui est propre au magistrat, et le magistrat ne peut faire ce qui est fait par l'Eglise. »

⁴ On trouve une bonne illustration de la confusion qui règne à ce sujet dans les appréciations divergentes concernant la prétendue théocratie calvinienne établie à Genève. Ainsi, au chapitre consacré à Althusius par A. de Benoist au début de la seconde partie de son recueil d'essais *Critiques/Théoriques* (Lausanne, L'Age d'Homme, 2002, p. 299), on peut lire le passage suivant sur la filiation entre Calvin et Althusius, dénuée de sources précises ou de tout argumentaire sur les notions

Tâchons de franchir quelques années-lumière idéologiques afin de mieux cerner le mouvement d'une pensée informée bibliquement et théologiquement sur ces questions, pensée certes aux antipodes du cadre de réflexion politique dominant aujourd'hui, mais qui a bel et bien existé à un moment de l'histoire de notre civilisation, et dont on peut encore trouver quelques traces ici et là. Si les figures de Calvin et d'Althusius nous intéressent particulièrement, c'est en grande partie en raison du fait qu'ils étaient tous les deux juristes autant que théologiens, s'attachant à distinguer et délimiter les sphères de souveraineté, ainsi que leurs relations et articulations au sein d'un même monde, et que le second (Althusius) se situe décidément dans la lignée du premier (Calvin).

invoquées : « Althusius s'inspire visiblement de Calvin quand il affirme que chaque *consociatio* doit remplir la fonction à laquelle elle est destinée par ses capacités. Il s'en sépare en revanche nettement quand il s'écarte du droit naturel subjectif, qui lui paraît incapable de rendre compte du caractère organiquement structuré des sociétés humaines, et surtout quand il expose sa façon d'envisager les rapports entre la politique et la théologie. Loin de prôner la théocratie, à la manière de Calvin, ou de tirer de la Bible, qu'il cite pourtant abondamment, les principes essentiels de sa doctrine, il se refuse en effet à placer la science politique dans la dépendance de la théologie, dénonce toute censure cléricale de ses travaux et affirme la nécessité de soumettre étroitement les affaires religieuses au contrôle de la puissance publique. Cette dernière devant veiller à ce que Dieu soit véritablement reconnu et honoré en privé et en public dans toute l'étendue de l'Etat (XXVIII, 15), le clergé se trouve confiné dans l'exercice de son ministère, son pouvoir ne dépassant guère les censures et les admonitions. » Manifestement, de Benoist n'a pas lu le quatrième livre de l'*Institution chrétienne* (cf. note 3 ci-dessus). De son côté, l'historien catholique Yves Krumenacker, dans l'avant-dernier chapitre (« Bilan ») de sa biographie consacrée à Calvin (*Calvin, au-delà des légendes, biographie*, Paris, Fayard, 2009, p. 518-519), rejette cette notion de théocratie couramment attribuée à Calvin, tout en soulignant avec beaucoup plus de justesse la nature essentiellement religieuse de la pensée calvinienne, dans les affaires ecclésiales comme civiles : « Calvin, évidemment, n'a pas cherché à préparer des temps nouveaux – ou alors, le Royaume de Dieu. Son principal souci était que toute vie soit soumise à la volonté de Dieu, à commencer par la sienne. Même s'il tient fermement à la séparation des pouvoirs temporel et spirituel, s'il refuse toute théocratie, sa pensée est totalement religieuse. L'avenir des sociétés, du monde, ne l'intéresse pas. Seuls comptent le plan de Dieu pour l'humanité et le salut des croyants. »

Calvin sur Deutéronome 17 : le triple nœud alliancier

Trois sermons de Calvin sur le chapitre 17 du livre du Deutéronome (versets 14-20), prononcés au temple Saint-Pierre de Genève durant la semaine du lundi 18 au vendredi 22 novembre 1555, permettent d'aborder de plain-pied le mouvement de cette pensée⁵. Nous en citerons, en les commentant, plusieurs extraits, ordonnés selon quelques thèmes qui nous intéressent particulièrement dans le cadre de cet article. Le texte biblique concerne l'établissement futur de la royauté en Israël et des prescriptions en vue de la limitation du pouvoir monarchique. Après la défense faite au futur roi de verser dans des dépenses somptuaires, de multiplier le nombre de ses épouses et d'accroître de manière démesurée sa puissance financière et militaire, ce passage énonce, toujours à propos du roi d'Israël (versets 18-20) :

Quand il s'assiéra sur son trône royal, il écrira pour lui, dans un livre, un double de cette loi, qu'il prendra auprès des sacrificateurs Lévités. Il devra l'avoir avec lui et y lire tous les jours de sa vie, afin qu'il apprenne à craindre l'Éternel son Dieu, à observer toutes les paroles de cette loi et toutes ces prescriptions pour les mettre en pratique ; afin que son cœur ne s'élève pas au-dessus de ses frères, et qu'il ne s'écarte pas de ces commandements ni à droite ni à gauche ; afin qu'il prolonge ses jours dans son royaume, lui et ses fils, au milieu d'Israël.

Le contraste avec le fonctionnement des royaumes ou empires voisins d'Israël est patent. La nation choisie pour être la *lumen gentium* ne saurait verser dans l'idolâtrie d'un pouvoir s'attribuant une essence divine, idolâtrie incarnée très spécifiquement par le double rôle de prêtre et de roi dont étaient fréquemment revêtus les souverains des nations voisines

⁵ CO 27, p. 445-481. CO est l'abréviation de Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia, Wilhelm Baum, Eduard Cunitz et Eduard Reuss éd., 59 vol., Brunswick, C.A. Schwetschke et Fils, 1863-1900 (Corpus Reformatorum, vol. 29-87).

païennes. Dans le premier de ces trois sermons (sur les versets 8-13), Calvin insiste sur le fait qu'en Israël, avant l'institution de la monarchie, aussi bien le sacrificateur que le juge se trouvaient placés devant la norme de la Loi divine, chacun selon son office particulier. Puis il se réfère à la dispensation nouvelle, celle de la nouvelle alliance, dans laquelle Jésus-Christ remplit à la fois l'office de juge suprême et de sacrificateur ultime au sacerdoce non transmissible. Ceci l'amène à distinguer et à délimiter les devoirs et prérogatives de ces deux offices en tant qu'ils sont représentés par des ministres, soit de la justice publique (rois, princes, magistrats), soit du culte. Calvin explique dans ce premier sermon :

Voilà donc ce que nous devons noter en ce passage, quand il est dit que les sacrificateurs, et le juge qui sera alors en place, jugeront selon la Loi de Dieu. Et de fait nous avons déjà mentionné qu'il faut que nous recevions Jésus-Christ tant comme juge, que comme sacrificateur. Car Jésus-Christ a un double office : outre qu'il est prophète et souverain, et que c'est de lui que nous devons tenir toute doctrine, et toute vérité : il est aussi notre souverain roi, et notre sacrificateur. Or en tant qu'ils ont représenté sa personne, étant comme ses ombrages et figures, il a fallu qu'ils aient suivi cette Loi. Maintenant il n'y a plus de tels ombrages et figures (comme nous avons dit) d'autant que le Fils de Dieu est apparu : la sacrificature ancienne a passé, le royaume a été aboli. Contentons-nous donc d'avoir un ordre inférieur, à savoir que la police soit gardée tellement, que la Loi de Dieu domine toujours par-dessus. Et cependant que chacun regarde à ce qui lui est licite : que les rois, les princes et les magistrats sachent quand ils doivent faire des lois, que s'ils les font de leur tête, c'est pour tout mêler, et pour mettre tout en confusion. Car Dieu dit : C'est par moi que les magistrats discernent ce qui est bon et expédient. Qu'ils invoquent donc l'Esprit de Dieu, afin qu'il leur donne sagesse et discrétion de faire des lois qui soient bonnes et propres. Et que ceux qui sont au siège de justice, se remettent à Dieu, et qu'ils demandent d'être gouvernés par son Saint-Esprit. Que ceux qui ont le régime spirituel sachent qu'il ne leur est licite

sinon d'annoncer la parole de Dieu, et de parler comme de sa bouche, et d'exposer fidèlement la doctrine qui est en la Loi et en l'Évangile, et qu'ils se tiennent en ces bornes-là, et qu'ils n'attendent rien de plus. Voilà en somme comment nous avons à pratiquer ce passage⁶.

Par rapport à cette distinction des offices de législateur, de juge et de ministre de la Parole, tous placés devant l'autorité de cette Parole, chacun selon sa vocation et son office respectifs, une digression historique s'impose. Le 8 juin 1794, lors de la fête de l'Être suprême qui faisait partie du culte institué par Maximilien de Robespierre par le décret du 18 floréal de l'an II, ce fut Robespierre lui-même, l'homme à la tête du Comité du salut public et président de la Convention, qui mena la procession et accomplit les rites de la nouvelle religion officielle, vêtu d'un habit bleu céleste et ceint d'une écharpe tricolore, les signes donc de ce double office de prêtre et de souverain qu'il s'était attribué, renouant ainsi avec les pratiques des nations antiques païennes⁷. Il tenait à la main un bouquet de fleurs et d'épis, symboles d'une religion naturelle ressuscitée, du moins l'espace d'un mois et demi. Si tout rappel d'une expiation par le sang innocent versé pour les péchés du peuple était naturellement exclu de cette fête de l'Être suprême, purement déiste, il n'est pas inutile de rappeler que la loi du 10 juin 1794, votée deux jours plus tard, inaugurait l'ère de la Grande Terreur, l'étape ultime de la purification de la nation par le sang, versé non pas sur la Croix mais sous la guillotine.

⁶ Sermon CIV du mardi 19 novembre 1555, *CO* 27, p. 453-454. Pour un plus grand confort de lecture, nous avons modernisé l'orthographe des sermons de Calvin, corrigé la ponctuation, harmonisé les majuscules et supprimé certains archaïsmes.

⁷ Cf. Furet & Richet, *La Révolution française*, Paris, Fayard, 1973, p. 248 : « Le 20 prairial (8 juin) David ordonne la grande fête de l'Être suprême et de la Nature ; un bouquet d'épis à la main, Robespierre la préside, entouré d'un long cortège qui se déroule des Tuileries au Champ-de-Mars. De l'étranger, de France, des adresses de félicitations lui parviennent : est-ce le prélude d'une restauration religieuse ? C'est en fait une cause supplémentaire d'isolement. »

Un *sang impur*, celui des ennemis de la République – ennemis non plus extérieurs, mais intérieurs cette fois – viendrait abondamment abreuver les sillons de la France⁸. Cette phase d'expiation aboutirait en apothéose finale à ce que le sang du grand-prêtre Robespierre lui-même, ainsi que de ses acolytes, soit versé lors des journées de Thermidor...

Mais, pour revenir aux sermons de Calvin, voici l'explication qu'il fournit de l'ordre donné au roi d'écrire une copie du livre de la Loi et de la lire tous les jours :

Ainsi notons qu'il a fallu qu'il y eût un livre spécialement dédié au roi, et que ce livre ici fût écrit d'une manière solennelle, et que les sacrificateurs et lévites en fussent témoins, et qu'il fût donné là comme par la main de Dieu. Car c'était autant comme si Dieu eût déclaré : Or donc, j'ai donné ma Loi à tout mon peuple, et je veux que tous les ans la mémoire en soit rafraîchie. Car le livre était là apporté, et on faisait aspersion du sang du sacrifice sur le livre, et puis sur tout le peuple, afin qu'il sache que nous sommes conjoints d'un lien inséparable avec la Loi de Dieu. Mais cela était-il fait ? Il y avait un livre second qui était apporté, et on le mettait entre les mains du roi, comme si on lui avait dit : Dieu t'oblige beaucoup plus que les personnes privées, afin que tu saches quel est ton devoir : c'est que tu sois mieux enseigné que tous les autres, et que tu dois leur montrer exemple, et que tu te maintiennes en telle sorte que le peuple te tienne pour son guide. Voilà donc ce que notre Seigneur a voulu en ce passage. Et de fait, regardons un peu combien la charge des princes est difficile : quand il n'y aura qu'une ville ou un village à gouverner, encore le juge s'y trouvera-t-il bien empêché. Que sera-ce donc d'un royaume ? Mais il faut que tous magistrats et gens de justice appliquent ceci à eux, qu'ils sachent que

⁸ Purification idéologique déjà entreprise par la Convention dans les régions françaises rebelles au nouveau régime. Cf. J.-F. Revel, *La connaissance inutile*, Paris, Grasset, 1988, p. 71 : « De même, sous la Révolution française, pendant la guerre civile de Vendée, la Convention proclama son ferme propos d'exterminer les brigands de la Vendée, y compris la population civile, pour purger entièrement le sol de la liberté de cette race maudite. On appréciera la logique du raisonnement qui prône le génocide au nom de la liberté. »

leur charge surpasse toute leur faculté et que jamais ils n'en pourront venir à bout, à moins que Dieu leur donne son Saint-Esprit⁹.

Ce seul passage contient à lui seul toute la théologie alliancielle, ou fédérale, si l'on veut, de Calvin, celle sur laquelle bâtitira notamment Althusius¹⁰. Il y a d'abord une alliance entre Dieu et son peuple par le biais de la Loi qu'il lui donne et qui fait reconnaître au peuple un lien, un nœud ou *foedus* (d'où nous vient le mot *fédéral*) : « Nous sommes conjoints d'un lien inséparable avec la Loi de Dieu. » De plus, cette alliance est scellée par l'aspersion du sang sur le Livre de la Loi, ce qui signifie que l'obéissance à cette Loi est vitale et ne saurait être rompue sans entraîner la mort. Vient ensuite un second nœud, cette fois-ci entre Dieu et le roi, qui ne repose pas sur un autre fondement que la Loi, mais le confirme spécialement afin qu'un troisième nœud, une troisième phase de l'alliance, puisse être réalisé : celle du peuple avec son roi. Ce dernier n'est jamais que le guide éclairé du peuple, éclairé par la Loi du souverain Législateur : « C'est que tu sois mieux enseigné que tous les autres, et que tu leur dois montrer exemple, et que tu te maintiennes en telle sorte que le peuple te tienne pour son guide. » La qualité de guide du peuple est donc proportionnelle à la capacité du roi d'obéir aux préceptes divins de la Loi, et le succès de ses entreprises en dépend tout autant.

Ce que dit Calvin ici n'est au fond rien d'autre que ce qu'il écrivait avec une très grande audace au roi François I^{er} vingt ans plus tôt, en août 1535, dans la lettre qu'il lui adressait et qui servait de préface à son *Institution de la religion chrétienne*

⁹ Sermon CV sur le Deutéronome du mercredi 19 novembre 1555, CO 27, p. 468.

¹⁰ Il importe néanmoins de souligner que Calvin n'est pas le père de la théologie alliancielle ou fédérale protestante au XVI^e siècle. C'est Heinrich Bullinger, le successeur de Zwingli à Zurich, à qui en revient la primeur, avec son ouvrage *Du Testament ou Alliance Une et Eternelle de Dieu* datant de 1534. Cf. note 13 ci-dessous.

(cette lettre figurera d'ailleurs dans toutes les éditions latines ou françaises ultérieures, jusqu'à l'édition finale de 1560) :

Or c'est votre office, Sire, de ne détourner ni vos oreilles ni votre courage d'une si juste défense, principalement quand il est question de si grande chose : c'est à savoir, comment la gloire de Dieu sera maintenue sur terre ; comment sa vérité retiendra son honneur et dignité ; comment le règne de Christ demeurera en son entier. O matière digne de vos oreilles, digne de votre juridiction, digne de votre trône royal ! Car cette pensée fait un vrai Roi, s'il se reconnaît être vrai ministre de Dieu au gouvernement de son royaume ; et au contraire, celui qui ne règne point à cette fin de servir à la gloire de Dieu, n'exerce pas règne, mais brigandage. Or on s'abuse si on attend longue prospérité en un règne qui n'est point gouverné du sceptre de Dieu, c'est-à-dire sa sainte parole. Car l'édit céleste ne peut mentir, par lequel il est dénoncé, que le peuple sera dissipé quand la Prophétie défaudra¹¹.

Certes il s'agissait davantage, dans cette lettre, d'un appel lancé au roi afin qu'il défende la pure doctrine de l'Évangile contre ses ennemis ou ses détracteurs. Le jeune Calvin se faisait le défenseur d'un parti qui était déjà persécuté, surtout après l'Affaire des placards. Plus encore, il entendait exposer la doctrine évangélique de manière suivie, avec « modération et gravité judiciaire », et non tel qu'il jugeait que cette cause avait été « démenée » avant lui, « confusément » et « sans nul ordre de droit »¹². Cela dit, au fil des années, Calvin en est venu à être très critique vis-à-vis du système monarchique, en raison des abus qu'il y voyait partout, même s'il ne saurait lui-même être qualifié de monarchomaque¹³. De fait, le régime

¹¹ *L'Institution chrétienne*, Kerygma-Farel, 1978, p. XXIII.

¹² *Ibid.*, p. XXII.

¹³ C. Malandrino ("The Calvinistic Covenant's Theology and Federalism : the Experience of Althusius", in *Reformierte Staatslehre in der Frühen Neuzeit*, ed. H. De Wall, *Historische Forschungen*, vol. 102, Duncker & Humblot, Berlin, 2014, p. 99) offre un aperçu historique utile de l'origine et de la diffusion de la pensée fédérale

d'Israël sous les Juges lui semble le moins mauvais de tous. Au cours du second des trois sermons sur le passage du Deutéronome que nous considérons, il s'exprime comme suit à ce propos :

Ainsi donc il nous faut conclure que Dieu, quand il a ordonné des juges, du commencement a montré que c'est une chose désirable qu'un peuple soit gouverné en public, que les lois dominent et qu'il n'y ait point héritage¹⁴, et que même ceux qui sont élus soient tenus à rendre compte, et qu'ils n'aient point une licence infinie pour dire : Je veux cela, il me plaît ainsi. Donc il a déclaré cela, quand il a gouverné son peuple par la main des

à partir du XVI^e siècle en insistant sur son point de départ dans la théologie réformée. Sans être nommé, Althusius s'inscrit évidemment dans ce courant lancé par les investigations des théologiens et juristes qui se situent dans la période allant du milieu du XVI^e siècle au début du XVII^e : « La critique [de la théorie de l'absolutisme royal énoncée notamment par Jean Bodin] a revêtu diverses formes, enracinées dans différentes doctrines et positions politiques, dont une reformulation du constitutionnalisme médiéval fondée sur la scolastique thomiste ou sur la tradition républicaine ou, alternativement, sur la tradition qui dans les œuvres de beaucoup d'auteurs était connue sous le nom de fédéralisme ; d'autres formes d'attitudes critiques ont été produites par la pensée anti-tyrannique, appelée monarchomachisme par William Barclay à la fin du XVII^e siècle, et par les mouvements liés à la Réforme, les éléments démocratisants de ces mouvements provenant surtout d'un arrière-plan calviniste, qui sont à l'origine des conflits qui ont entraîné de longues guerres sur fond religieux, mais à la base de nature essentiellement politique. C'est dans ce contexte qu'une re-méditation théologico-politique avec une orientation fédéralisante a commencé à prendre forme, adaptant aux temps nouveaux les thèmes caractéristiques du fédéralisme, c'est-à-dire, du pacte établi entre Dieu et l'homme, et entre le peuple et le souverain. Ce courant de pensée, qui s'est développé dans le cadre de catégories politiques qui étaient encore, dans une large mesure, modernes et liées à l'idée de société divisée en domaines, visait à établir l'origine divine et « populaire » de la souveraineté, ainsi que la constitution intrinsèquement pluraliste et complexe de la société et de l'Etat. Connue des théologiens sous le nom de « théologie fédérale », elle est le fruit des recherches de théologiens et de spécialistes du droit qui, entre le milieu du XVI^e et le début du XVII^e siècle, ont puisé leur inspiration principalement dans les enseignements de Jean Calvin, Ulrich Zwingli et son successeur à Zurich, Heinrich Bullinger, qui en 1534 a publié un pamphlet qui s'est révélé d'une importance fondamentale pour le développement et la propagation de la théologie fédérale, intitulé *De testament seu foedere Dei unico et aeterno.* »

¹⁴ Le mot *héritage* doit ici être compris comme « succession héréditaire ».

juges. Et voilà pourquoi aussi il reproche aux Juifs d'avoir demandé un roi pour chef, et qui régnât sur eux¹⁵.

Un peu plus loin, Calvin précise bien de nouveau que l'établissement de la monarchie en Israël n'a été que pour servir d'ombre, ou de figure à l'établissement de la monarchie du Christ, sous le régime duquel le monde entier est appelé à vivre, le roi David étant le type même du Messie à venir. Mais ce rôle en quelque sorte prophétique de la lignée monarchique en Israël, dont le Messie attendu sera lui-même issu par la lignée de David, ne fait pas de la monarchie un régime idéal, puisqu'il est nécessaire de mettre nommément le peuple en garde contre les abus auxquels il peut s'attendre de la part des rois qu'il cherche à se donner :

Maintenant donc nous avons une déclaration sommaire, comme Dieu a voulu établir un royaume en son peuple : mais cela est au regard de notre Seigneur Jésus-Christ. Mais quant à la police, que l'état meilleur et le plus désirable, c'était d'avoir des juges : c'est-à-dire, d'être en liberté, et que les lois cependant dominassent. Or de là nous sommes admonestés, bien que toute police terrienne mérite d'être prisee comme chose sainte et utile pour maintenir l'état humain, que quand il plaît à Dieu de nous donner un gouvernement ainsi moyen, et qu'il n'y ait point de tyrannie, et qu'il y ait des magistrats qui gouvernent en telle sorte que les lois ont leur cours, que c'est un privilège spécial, et qu'alors nous devons sentir que Dieu nous est prochain, et qu'il a pitié de nous comme de ses domestiques et de son troupeau ou héritage¹⁶.

Maintenir le peuple en liberté par des lois qui le régissent tout en étant inspirées de la Loi divine, voilà pour Calvin la meilleure des polices terriennes. Pour lui, la pluralité des magistrats, ou juges, est un gage d'équilibre, pour peu qu'ils

¹⁵ Sermon CV, CO 27, p. 459.

¹⁶ *Ibid.*, p. 459-460.

soient tous gouvernés par la même Loi, dont doivent s'inspirer les lois positives.

Le fondement christologique du principe fédératif dans l'ecclésiologie calvinienne

Or chez lui cette pluralité de services se retrouve dans le gouvernement spirituel, celui de l'Eglise, dans la mesure où la royauté et la sacrificature perpétuelles du Christ élevé en gloire au moment de son Ascension annulent toute prétention d'un gouvernement ecclésiastique centralisé ici-bas, qui prétendrait tout régenter, se substituant d'une manière ou d'une autre au gouvernement céleste du Christ. Pour Calvin, il n'est pas davantage possible d'avoir un siège ecclésiastique centralisé qu'une monarchie ou une gouvernance mondiale centralisée, alors que c'est le Christ auquel la royauté universelle a été remise, et que son office de sacrificateur, quant à lui, n'est pas transmissible¹⁷. D'où, l'on s'en doute, le rejet de l'institution papale :

Or, maintenant, si on veut conclure qu'en tout le monde il y faille un souverain sacrificateur, il faudra qu'il y ait un souverain roi, et toutes polices seront abattues, et l'ordre qui est à présent distingué entre les royaumes, principautés et villes franches, tout cela soit une confusion maudite par Dieu. Et où en serions-

¹⁷ Hébreux 7.24-25 : « Mais lui [Jésus], parce qu'il demeure éternellement, possède le sacerdoce non transmissible. C'est pour cela aussi qu'il peut sauver parfaitement ceux qui s'approchent de Dieu par lui, étant toujours vivant pour intercéder en leur faveur. » Cf. B. Spoelstra, *Gereformeerde Kerkereg en Kerkeregering, Handboek by die Kerkorde*, Die Hammanskraalse Teologiese Skool van die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika, Hammanskraal, 1989, p. 169, sur l'ordre ecclésiastique de Dordrecht : « Le droit ecclésiastique prend en compte en tout premier lieu le gouvernement du Christ à travers les dons ou offices (*charismata*) par lesquels l'Eglise locale est entretenue, gouvernée et édifiée [...] En second lieu il n'existe dans l'Ecriture aucune indication selon laquelle le Christ aurait institué à la place des apôtres une hiérarchie, un office de superintendant ou un synode-institut au-dessus de la congrégation locale. »

nous ? Mais il nous en faut venir au principal : c'est que notre Seigneur Jésus serait dépouillé de son droit. Car puisqu'il est apparu, voilà le royaume perpétuel qui est établi en sa personne, il est constitué par-dessus tous les empires et royaumes de ce monde. Il a pris aussi la sacrificature éternelle par-dessus tout l'ordre, et tout le régime de l'Eglise ; non pas qu'aujourd'hui il n'y ait des évêques, et des pasteurs, comme l'Ecriture en parle, mais il faut que Jésus-Christ soit le chef unique, et que les autres ne soient sinon membres inférieurs, et que le corps se gouverne en telle sorte que le tout se rapporte à celui duquel il est prononcé : Voici mon Fils bien-aimé, écoutez-le ! Et ainsi, nous voyons que le Pape est un sacrilège, qui dépouille Jésus-Christ de sa dignité souveraine, quand il se constitue souverain sacrificateur en l'Eglise de Dieu. Or cependant qu'il allègue, qu'il faut néanmoins qu'il y ait quelque fin aux querelles et controverses qui pourraient advenir de la religion, la réponse est à cela : moyennant qu'il y ait ordre dressé, qu'il ne faudra point qu'un seul homme domine, mais on s'assemblera d'un commun accord, comme nous voyons que le temps passé il en est advenu. [...] Ainsi donc, notons que comme il est dit qu'il faut quelque arrêt pour accorder les querelles civiles et pour définir les causes criminelles, c'est bien raison, quand il y aura quelque débat et contention pour la doctrine, qu'il y ait quelque arrêt souverain. Mais ce n'est pas à dire qu'un seul homme doive présider sur tout le monde : cela (comme nous l'avons montré) est entièrement contraire à nature. Que reste-t-il donc ? Qu'on s'assemble, et que Jésus-Christ préside au milieu¹⁸.

On peut donc dire que la préséance, la présidence et le gouvernement directs de Jésus-Christ, manifestés par sa Parole et son Esprit, sur toutes les réunions ou conciles ecclésiastiques, constituent la pierre de touche de l'ecclésiologie calvinienne, se fondant sur cette parole de l'Evangile (Mt 18.20) : « Là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux. » Ce n'est qu'à partir de ce fondement-là que l'on peut saisir l'importance du modèle ecclésiologique réformé pour la

¹⁸ Sermon CIV, CO 27, p. 450-451.

pensée fédérale, que Johannes Althusius développera deux générations plus tard pour l'appliquer à la société humaine dans son ensemble. Car, dans cette ecclésiologie, toute assemblée réunie autour de l'enseignement du Christ, sa parole et les sacrements qu'il a institués, est pleinement et entièrement Eglise. Si une telle assemblée porte en elle et vit les marques de sa fidélité à l'enseignement de son Maître, il ne lui manque rien pour être Eglise de plein droit et de plain-pied. Elle ne dépend nullement pour l'être d'une hiérarchie ecclésiastique supérieure située à Antioche, Rome ou Constantinople. Elle n'est même pas une branche locale parmi d'autres d'un quelconque organisme institutionnel à la structure pyramidale. Mais ce qui est vrai pour l'une est dans le même temps entièrement vrai pour l'autre, ou les autres, en quelque lieu qu'elles se trouvent.

Il y a donc bien une Eglise universelle, constituée d'Eglises locales qui se reconnaissent comme Eglises à part entière au vu des marques de fidélité qu'elles manifestent. Et sur le fondement de cette reconnaissance mutuelle, elles ne peuvent qu'entrer en contact les unes avec les autres et vivre en communion de foi, de pensée et d'action, puisqu'elles sont toutes organiquement liées à leur Sauveur, comme des sarments greffés sur le même cep. Encore une fois, lorsqu'elles se placent sous la même houlette, vivent sous la même Loi, qu'elles professent la même confession de foi, toutes les Eglises locales se reconnaissent comme véritables Eglises et – davantage encore qu'une association ou une fédération d'Eglises – elles forment ensemble une *communio* d'Eglises. Elles ne sont donc ni indépendantes, ni même autonomes (ce qui signifierait que chacune est une loi à elle-même), mais bien autosuffisantes (*selbständig* en allemand, *selfstandig* en néerlandais). Leurs relations mutuelles se déroulent non pas au sein d'une structure institutionnelle pyramidale, chapeauté par un homme ou un collège réduit, mais au sein de sphères concentriques dont

l'étendue et les limites sont déterminées par les intérêts communs qu'elles développent, par exemple dans l'action diaconale, l'évangélisation ou le partage des ressources théologiques¹⁹. Les facteurs linguistiques ou nationaux joueront un rôle certain dans la détermination des sphères concentriques où s'initient et se déroulent les actions communes, dans la mesure de la proximité géographique qui permet à ces actions communes d'être entreprises. En même temps la souveraineté universelle du Christ confessée par toutes ces Eglises leur impose de rechercher l'extension des sphères concentriques partout où elles sont en mesure de reconnaître les mêmes signes de fidélité à l'Évangile qui les caractérisent, jusqu'à l'autre bout du monde. Ainsi expriment-elles la catholicité (c'est-à-dire au sens propre l'universalité) et l'unité de l'Église, qui, comme on sait, sont comptées, depuis les Conciles de Nicée-Constantinople au IV^e siècle, comme deux des quatre attributs de l'Église (les deux autres étant la sainteté et l'apostolicité).

Mais, demandera-t-on, quelle exégèse fonde et autorise donc ce modèle ecclésiologique ? Le simple fait que dans tout le Nouveau Testament il n'existe que deux acceptions du mot « Église » (*ekklesia*, assemblée de ceux qui ont été appelés) :

- 1) Une Église locale ou des Églises locales, qui ont chacune leur adresse physique, là où se réunissent les fidèles autour de la prédication de la Parole et l'administration des sacrements, desservies par les ministères institués, en particulier celui de l'ancien ou presbytre.

¹⁹ Cf. Spoelstra (*op. cit.*, p. 30), sur l'article 30 de l'ordre ecclésiastique de Dordrecht : « Les Églises ne peuvent déléguer ou remettre à d'autres structures ecclésiastiques les mandats que le Christ a donnés aux offices dans les Églises locales. Elles ne peuvent non plus former de nouvelles unités, s'intégrer ou se dissoudre dans d'autres corps ou structures. Elles peuvent néanmoins, à condition de conserver leur autosuffisance, entrer en combinaison avec d'autres Églises afin d'accomplir tout ce qui tend à l'unité, le bon ordre et le meilleur intérêt de chaque Église. Afin de rendre possible cette démarche, les Églises autosuffisantes contractent entre elles un ordre ecclésiastique en vertu du lien qu'elles entretiennent en Christ, ordre qui devrait respecter le droit ecclésial scripturaire. »

- 2) L'Église comme corps universel du Christ, qui n'a, elle, aucune adresse sur terre, mais dont la seule adresse est au ciel, dans la personne même du Christ ressuscité, vivant éternellement à la droite du Père.

Ceci est particulièrement évident dans les épîtres de saint Paul, lesquelles, dans leur salutation initiale, sont adressées soit à une Église particulière : celle qui est à Corinthe (litt. « à l'Église de Dieu qui est à Corinthe »), celle qui est à Thessalonique (« à l'Église des Thessaloniens en Dieu le Père et le Seigneur Jésus-Christ »), celle qui est à Rome (« à tous ceux qui sont à Rome, aimés de Dieu »), etc. ; soit à une pluralité d'Églises locales, dans le cas de celles qui étaient situées dans la province de Galatie (« aux Églises de la Galatie »). Les lettres adressées par Jean de Patmos à sept Églises locales au début de l'Apocalypse (Ephèse, Smyrne, Pergame...) ne témoignent pas d'une autre réalité ecclésiale et par conséquent ecclésiologique. Il est symptomatique à cet égard de noter qu'aucune lettre de Calvin aux réformés en France n'est adressée à l'*Église de France*. Ce sont toujours des lettres écrites à des Églises particulières, ou bien aux Églises *en France*. Du reste jusqu'en 1659, date du dernier synode réformé avant la révocation de l'Édit de Nantes, celui de Loudun, les synodes seront tous *synodes des Églises* – au pluriel donc – *de France*.

Le parcours calviniste de Johannes Althusius

Il nous faut garder à l'esprit ces éléments lorsque l'on aborde la pensée de Johannes Althusius, dont quelques étapes du parcours personnel méritent d'être soulignées, afin de ne pas verser dans une appréciation réductrice de son engagement au service de la Cité.

Rappelons tout d'abord qu'Althusius appartient à la quatrième génération de la Réforme, étant né aux alentours de 1560 (Calvin, qui appartient à la seconde génération, meurt en

1564). Il est le fils d'un prédicateur à la cour calviniste de Diedenshausen dans le comté de Sayn-Wittgenstein, en Westphalie. S'il a d'abord étudié Aristote à Cologne, puis le droit romain à Genève, sous Denis Godefroy, il a également étudié la théologie : à Bâle il reçoit en 1586 un doctorat aussi bien en droit civil qu'en droit ecclésiastique²⁰. Notons qu'à cette époque, la faculté de droit de Bâle, jouissant d'une renommée considérable, offrait un clair profil évangélique, les influences luthériennes et calvinistes jouant un rôle à peu près égal. Le juriste français François Hotman, propagandiste calviniste de premier ordre en France avant la persécution de 1572, y avait fait un séjour de 1578 à 1584, y donnant des cours privés, et y retournant fin 1589 pour y mourir six mois plus tard.

Nommé en 1604 syndic de la ville d'Emden, en Frise orientale, Althusius sera également, à partir de 1616 et jusqu'à sa mort en 1638, ancien dans son Eglise, participant notamment de manière active au grand synode réformé de Dordrecht (1618-1619), provoqué par la controverse avec les disciples de Jacob Arminius sur la question de la grâce et de la synergie avec la volonté humaine dans l'obtention du salut. Althusius y maintiendra une position calviniste fermement opposée aux *Remonstrants*.

Le fait qu'il ait passé environ trente-cinq ans de sa vie dans la ville d'Emden est également significatif en raison d'un autre synode réformé d'importance majeure qui s'y est déroulé en 1571, et qui a largement contribué à formuler les principes ecclésiologiques qui viennent d'être présentés succinctement. L'ordre ecclésiastique réformé mis en place cinquante ans plus tard, lors du synode de Dordrecht (et qui fut ratifié par les Eglises réformées françaises réunies elles-mêmes en synode en 1620 à Alès), insiste sur le fait qu'aucun ministre du culte, ou aucune Eglise locale, n'a le droit ou le pouvoir de prendre

²⁰ Sa thèse en droit civil était intitulée : *De arte jurisprudentiæ Romanæ methodicæ digesta libri*. Le sujet de sa thèse en droit ecclésiastique ne nous est pas connu.

le contrôle d'une autre Eglise locale ou de s'immiscer dans ses décisions, qui ne relèvent que de la compétence du conseil des anciens de la seconde, puisqu'elles sont toutes « Eglises » à part entière, étant localement la manifestation visible du corps du Christ, sans avoir besoin d'une quelconque béquille extérieure²¹. Si, sur un point de doctrine ou de discipline, l'une d'entre elles contrevient à l'ordre et à la discipline déterminés ensemble au cours des assemblées ecclésiastiques (dans le cadre d'une sphère concentrique de prise décisionnelle par consensus, autant que possible), c'est de manière ordonnée et après des enquêtes menées par des délégués accrédités d'Eglises sœurs que l'affaire doit être réglée, avec toujours la possibilité d'un appel fait à la réunion ecclésiastique plus large, au sein du cercle concentrique. Le principe est qu'en toutes choses la Parole de Dieu et les confessions de foi adoptées communément ont seules l'autorité ultime pour déterminer l'issue à donner au contentieux. Nous sommes là tout à fait dans l'esprit de ce que Calvin expliquait dans l'extrait du sermon CIV sur Deutéronome 17 cité plus haut. Plus encore, c'est tout l'argument qu'il développe de manière très fournie dans le quatrième livre de l'*Institution chrétienne* de 1559-1560 (notamment au chapitre IX).

A la suite d'autres synodes tenus à la fin du XVI^e siècle, le synode de Dordrecht (1618-1619) exprime clairement aussi le principe de subsidiarité qui doit à tout moment être respecté

²¹ Cf. Spoelstra, *op. cit.*, p. 464 : « L'Eglise *une* du Christ est présente en une multitude de lieux là où les croyants se rassemblent dans l'unité de la vraie foi autour de la Parole et des sacrements, étant gouvernés par cette Parole et par l'Esprit. [...] Par conséquent chaque Eglise locale est une manifestation autosuffisante du corps du Christ dans la mesure où elle manifeste les marques du corps du Christ [...] Ainsi aucune Eglise ne peut faire état d'un droit de regard sur une autre Eglise. Dans le droit ecclésiastique réformé néerlandais, l'autosuffisance de l'Eglise locale est prise comme point de départ. [...] Dès le XVI^e siècle est apparue l'insistance sur le fait que chaque Eglise doit se tenir à l'intérieur des frontières de sa propre sphère d'autorité. [...] Une ou plusieurs Eglises n'obtiennent donc jamais – en vertu du lien ecclésiastique contracté entre elles ou du droit ecclésiastique – un droit de regard impérial sur une autre Eglise. »

dans les assemblées ecclésiastiques : à savoir que dans les assemblées majeures ne doivent se traiter d'une part que les affaires ou causes émergeant des assemblées mineures mais que celles-ci n'ont pas pu résoudre, et d'autre part seulement des affaires ou des causes qui ressortissent directement des assemblées majeures car, par leur nature et leur portée, elles concernent d'emblée un cercle concentrique d'Églises plus large. De plus, dans toute assemblée ecclésiastique, qu'elle soit mineure ou majeure, ne doivent être traitées que des questions ecclésiastiques, et selon le droit ecclésiastique adopté en commun : c'est l'article 30 de l'ordre ecclésiastique de Dordrecht.

Depuis sa naissance, toute la vie d'Althusius a été marquée par cet héritage, par cette réflexion et ces préoccupations concernant la vie de l'Église. On l'a vu, il en a été imprégné et s'y est abondamment impliqué. Comment donc imaginer qu'ils n'aient pu influencer d'une manière ou d'une autre sa théorie politique et la pratique qu'il lui a donnée en tant que syndic de la ville d'Emden ? On notera pourtant avec intérêt le fait que le synode de Dordrecht est postérieur de quatre ans à la troisième édition, augmentée et définitive, de la *Politica* par Althusius, ce qui pose la question de l'inversion (ou de la réciprocity) de l'influence que les deux sphères ont pu avoir l'une sur l'autre.

Dans le même ordre d'idées on ne saurait non plus ignorer le fait que la structure politique d'une ville comme Emden, jouissant d'une large autonomie en tant que ville impériale libre après 1595, représentait une sorte de versant séculier consonnant avec l'organisation ecclésiastique réformée. Bien qu'Emden ne fit pas partie de la ligue hanséatique du Nord, elle se trouvait sur l'axe géographique de cette *confederatio* économique née vers le XIII^e siècle avec l'accession de la bourgeoisie aux commandes des villes en bordure de la mer Baltique et de la mer du Nord. Aux Pays-Bas voisins en train de se constituer, la position juridique des consistoires locaux

était, *mutatis mutandis*, celle des municipalités vis-à-vis des Provinces et des Etats-Généraux des Provinces-Unies (*Staten Generaal*) créées par l'Union d'Utrecht de 1579²². Et, pour mémoire, la Confédération helvétique était formée dès 1291.

Déterminer en détail les influences mutuelles qui ont pu jouer dépasse le cadre de cette étude, d'autant qu'il faudrait y inclure l'ancien droit germanique²³ ainsi que les écoles de Salamanca et de Coïmbre, abondamment citées – avec de multiples autres auteurs – par Althusius dans la *Politica*²⁴.

Association universelle symbiotique et subsidiarité chez Althusius

Pour Althusius, la matière du sujet de la politique, c'est l'association, la famille constituant l'association de base. Le premier paragraphe de la *Politica* définit celle-ci comme suit :

La politique est l'art d'établir, de cultiver et de conserver entre les hommes la vie sociale qui doit les unir. Ce que l'on appelle la symbiotique. Le sujet de la politique est donc la consociation, par pacte exprès ou tacite, par laquelle les symbiotes s'obligent les uns les autres réciproquement à la communication mutuelle des choses qui sont utiles et nécessaires à l'usage et à la participation de la vie sociale. La fin de la politique symbiotique développée par les hommes est la symbiose sacrée, juste, appropriée

²² Cf. Spoelstra, *op. cit.*, p. 180 : « La position juridique des conseils presbytéraux se trouve généralement en accord avec celle des municipalités néerlandaises, qui disposaient d'une autosuffisance et de leur propre responsabilité par rapport aux provinces et aux Etats généraux. »

²³ Cf. Gaëlle Demelemestre, *Les deux souverainetés et leur destin. Le tournant Bodin – Althusius*, Cerf, Paris, 2011, p. 132 : « La position d'Althusius à la fois dans l'histoire, dans la pensée politique et dans la pensée des idées, est singulière, puisqu'il raisonne dans les cadres du droit germanique, qui est très différent du droit romain utilisé par Bodin, et qu'il réécrit son ouvrage lorsqu'il aura à assumer la charge de syndic et de conseiller du Conseil à la ville d'Emden. »

²⁴ A cet égard il convient de mentionner de manière générale les travaux publiés par la *Althusius Gesellschaft* (www.althusius.de).

et heureuse, et d'assurer qu'il ne manque aucune chose nécessaire ou utile à la vie²⁵.

Sous la bannière d'une association universelle et majeure, Althusius nous présente une communion universelle symbiotique qui peut être soit ecclésiastique, soit séculière. Dans le schéma qu'il en a lui-même donné, il comprend, sous l'aspect ecclésiastique : a) l'établissement et la conservation de la religion sincère ; b) l'ouverture d'écoles ; c) l'exercice public du culte chrétien. A la base de toute association se trouve la notion de *communicatio*, c'est-à-dire l'acte de mettre en commun et de gérer en commun l'objet partagé²⁶.

Afin de mieux cerner les ressorts présidant à la formation de la *consociatio universalis* prise comme un ensemble d'associations ayant à chaque fois pour but de promouvoir l'objet qui les a justifiées, développant par là une certaine forme de richesse²⁷, il convient ici de laisser largement la parole à G. Demelemestre, qui les a étudiés en détail. Elle note tout d'abord qu'Althusius suit l'intuition d'Aristote considérant l'homme comme un animal naturellement politique. Cependant, chez Althusius cette aspiration politique doit se manifester sous forme (ou formalisation) de pacte, compris comme reconnaissance réciproque de la forme de vie associée, ce qui implique

²⁵ Demelemestre, *op. cit.*, p. 51, *Politica* 1, par. 1. Les citations par Demelemestre sont traduites par elle-même en français à partir de l'édition de la *Politica* de 1979 par Arno Press, qui est une reprise de celle de C.J. Friedrich de 1932.

²⁶ Cf. Demelemestre, *op. cit.*, p. 179 : « La *communicatio*, soit la base de cette aptitude à l'association organisée – et donc de toute la vie socio-politique pour Althusius – se distingue en mise en commun de biens (*communicatio rerum*), de fonctions (*communicatio operarum*) et des droits (*communicatio juris*), dont les modalités varient en fonction de la nature de l'association. La capacité à mettre en commun et à bien gérer en commun les objets partagés est le nœud problématique de toute la vie collective, et donc de la politique, car «qu'est-ce que la République sans communion et communication des biens et des services nécessaires à la vie ?» [*Politica*, préface à la troisième édition]. L'acte de communiquer est en conséquence la condition de possibilité de la politique, puisqu'il permet à la sociabilité de se réaliser pragmatiquement. »

²⁷ Demelemestre, *op. cit.*, p. 16.

la reconnaissance d'une humanité en chaque homme, et le respect de son intégrité physique et morale, de sa vie et de sa réputation²⁸. Mais contrairement à la compréhension moderne et individualiste du contrat, Althusius considère que l'homme tend nécessairement à la vie symbiotique parce qu'il est créature de Dieu, et que c'est pour lui le seul moyen de pouvoir réaliser son humanité²⁹. Althusius distinguera alors dans chaque constitution juridique ce qui relève de la *lex naturalis communis*, commune à tous les hommes, et ce qui est propre à chaque communauté ou regroupement humain, la *lex civilis propria*³⁰.

La question de la norme suivie par le législateur et la place du Décalogue dans le système althusien est posée d'emblée dans la présentation donnée par G. Demelemestre à la *Politica methodice digesta*. Son explication mérite d'être citée ici de manière extensive :

Mais quelle norme suivra le législateur pour obliger les citoyens ? Peut-on abstraire l'activité législative de tout cadre de référence ? La volonté souveraine a-t-elle assez de substance pour nourrir, seule, la formation de la loi ? Althusius répond par la négative : la puissance normative de la loi ne peut lui venir que d'un fondement transcendant, en l'occurrence le Décalogue, car « la loi vivante (*regula vivendi*), obligeant et administrant, est la seule volonté de Dieu, qui est la voie de la vie, et la loi des choses qui doivent être faites ou auxquelles on doit renoncer [...] »³¹ La Loi divine exprimée dans le Décalogue est la source de tout acte législatif, dans la mesure où la loi est avant tout la règle de vie des hommes. On retrouve l'idée aristotélicienne que la loi régule les relations entre les hommes, qu'elle équilibre leurs rapports en donnant à chacun ce qui lui est dû. Mais l'observation de la nature n'est pas la source du juste ; c'est la *regula vivendi* qui en

²⁸ *Ibid.*, p. 13-14.

²⁹ *Ibid.*, p. 14.

³⁰ *Ibid.*, p. 22.

³¹ *Ibid.*, p. 20, *Politica XXI*, 16, p. 189.

formule les principes essentiels. La première table du Décalogue pose ainsi le commandement de l'amour de Dieu, inscrivant par là l'existence humaine dans une attitude de travail sur soi pour se rapprocher de Dieu, tandis que la seconde commande à l'amour du prochain, conditionnant la relation que les hommes entretiendront les uns avec les autres. Elles sont décrites par Althusius, de nombreuses fois, comme les fondements de la politique, ce qui ressort de la désignation qu'il leur donne, puisque l'expression « loi vivante » traduisait, pendant l'époque médiévale, ce qui reliait le monarque à Dieu [...] Althusius conservera, comme fondement de tout commandement politique, l'axiologie Loi divine – loi positive, ou droit divin – droit naturel. Ils sont ici compris comme ce qui permet à la communauté de remplir au mieux sa fonction [...] Ce qui engendre la communauté de vie et sera au fondement des droits de souveraineté est donc la *regula vivendi*, dont les lois humaines sont le prolongement. Le droit naturel ne rend pas les lois positives superflues, parce que le commandement doit s'adapter à la spécificité des collectivités auxquelles il s'adresse. Mais il en est le fondement pour qu'elles puissent déterminer plus précisément ces sagesses qu'il comprend et auxquelles il destine l'humanité. Le droit naturel n'est qu'une forme du droit divin, et il est inscrit ans le cœur des hommes pour leur permettre de concevoir le droit positif³².

Or c'est uniquement à partir de la *lex vivendi* que la notion d'autorité humaine peut être proprement établie. L'autorité et la puissance sont voulues par Dieu pour être mises au service du prochain, « car aucun pouvoir n'est en soi mauvais ou dommageable, s'il sert le bien et l'utile, et s'il est mis au service de l'utilité et du salut de ceux qui le respectent »³³. Au plus haut niveau de la pyramide constituée par une association progressive d'associations³⁴ de complexité croissante telles que la ville-cité ou la province – associations de groupes dont il faut rappeler qu'elles retiennent toutes une certaine part des droits

³² *Ibid.*, p. 20-21.

³³ *Ibid.*, p. 15, *Política* XIX, 37, p. 166.

³⁴ *Consociatio consociationum*.

de souveraineté – le *jus regni* est détenu par un corps gouvernemental ultime. Il détient un droit supérieur à chacune des associations, lesquelles doivent le lui reconnaître, et est chargé de veiller à l'harmonie de l'ensemble³⁵. Demelemestre poursuit ainsi sur les niveaux de droit distingués et hiérarchisés au sein des associations publiques composées par les villes et les provinces :

[...] on voit Althusius s'engager [...] dans une discussion sur les différentes fonctions respectivement accomplies par les membres du collège des sénateurs et par le préfet. Plusieurs niveaux de droit sont alors distingués et hiérarchisés, ce qui permet de comprendre comment l'architecture juridique de la *consociatio universalis* peut reconnaître l'autonomie de ses membres sans imposer. Le pouvoir, consécutif à la reconnaissance de ces droits, opère ainsi de façon subsidiaire : les attributions de l'échelon supérieur doivent toujours être limitées de façon telle qu'il n'ait à intervenir qu'en cas de défaillance des échelons inférieurs.

Si nous retrouvons ici le principe de subsidiarité tel que le synode de Dordrecht l'édicte pour les réunions d'Églises réunies en assemblées majeures ou mineures, il faut cependant insister sur le fait que dans la sphère publique, ce principe s'exprime par un *jus regni* placé en haut d'une hiérarchie *pyramidale* par les degrés d'associations formant la *consociatio*, qui en sont les mandataires (et qui, en tant que tels, retiennent partie de la souveraineté). La communion universelle symbiotique concernant la sphère ecclésiastique relève, dans sa spécificité et son gouvernement propres, du seul *jus divinum* exprimé dans

³⁵ Demelemestre, *op. cit.*, p. 16. Quelle est la place de la *communicatio* dans la sphère du gouvernement (*jus regni*) ? Demelemestre répond comme suit (p. 179) : « Il [l'acte de communiquer] rend compte de toute la finalité de l'organisation politique, puisque le gouvernement (*jus regni*) est lui-même le lieu d'une *communicatio*, et qu'il doit veiller à ce que les autres associations possédant leurs modes propres de mise en commun respectent la loi universelle (*lex universalis*) c'est-à-dire qu'elles n'interagissent pas injustement les unes avec les autres. »

la Parole normative, Parole à la fois écrite (Ecriture sainte) et incarnée (Jésus-Christ). Or c'est justement ce *jus divinum* qui détermine la structure concentrique de la *consociatio* ecclésiastique. Ceci n'exclut certes pas son exposition au *jus regni* mais qualifie la nature et le degré de son interaction avec la strate ultime du gouvernement humain.

Au cours de son long mandat de syndic de la ville d'Emden, et en tant qu'ancien (*elder*) de l'Eglise, Althusius aura eu l'occasion de mesurer, voire de conjuguer cette exposition en respectant les différentes sphères de souveraineté, prérogative dont ne pouvait disposer Calvin au même titre, puisque le simple statut de citoyen de la ville de Genève ne lui fut octroyé par le Conseil de la ville qu'à la Noël 1559 – soit moins de cinq ans avant sa mort – octroi motivé par les services exceptionnels qu'on lui reconnut alors avoir rendus à la cité par son œuvre et son influence.

Conclusion

En pointant en direction de l'ecclésiologie calvinienne j'ai souhaité mettre en évidence quelques éléments de la filiation qui existe entre Calvin et Althusius, éléments qu'il faudrait certes analyser plus en profondeur, à l'aide de sources concrètes, pour établir plus en détail ce qui en fait la spécificité. Cette filiation par le biais de l'ecclésiologie tend à passer inaperçue au profit de remarques générales sur les idées politiques de Calvin, transmises à Althusius soit durant son séjour genevois, soit par l'intermédiaire de F. Hotman lors de ses études à Bâle. J'espère au moins avoir rendu visibles quelques liens supplémentaires qui témoignent chez l'un comme chez l'autre d'une recherche de cohésion dans la société humaine, au sein d'une vision du monde unifiée par et sous une même souveraineté d'ordre transcendant, garante des libertés et des équilibres communautaires.

Carrefour de la Faculté Jean Calvin

*La procréation médicalement assistée :
pour une éthique protestante évangélique
1 et 2 mars 2019*

Vendredi après-midi

« La diversité des modèles de parenté dans le monde et dans la Bible » (Rodrigo de Sousa, professeur d'Ancien Testament, FJC)

« Le portrait de la femme stérile dans l'Ancien Testament » (Antony Perrot, EPHE Paris)

« L'altérité homme-femme et l'image de Dieu » (Henri Blocher, professeur émérite, FLTE)

Vendredi soir

« PMA et transhumanisme » (François-Xavier Bellamy, agrégé en philosophie)

Samedi matin

« La filiation adoptive dans les écrits bibliques relativise-t-elle l'importance de la filiation biologique ? » (Donald Cobb, professeur de Nouveau Testament, FJC)

« L'adoption comme choix alternatif à la PMA ? Les idéaux et la réalité » (Matthieu Arnera, Fondation La Cause)

« L'accompagnement pastoral des couples en mal d'enfant » (Jean-Philippe Bru, professeur de théologie pratique, FJC)

Samedi après-midi

Ateliers

- « Stérilité et messianisme » (Anthony Perrot)
- « La théorie du genre : une évaluation théologique » (Henri Blocher)
- « La pratique de l'adoption : pistes de réflexion » (Matthieu Arnera)
- « La gestation pour autrui (GPA) : un regard protestant » (Noro Andrianalizah, sage-femme)

« Synthèse : pour une éthique protestante évangélique de la PMA » (Michel Johnner, professeur d'éthique, FJC)

Inscription : academie@facultejeancalvin.com

Recension

Derek Kidner, *Psaumes 73 à 150*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2018.

Attendue depuis longtemps, la traduction française du second volume de l'étude du livre des Psaumes de Derek Kidner vient de paraître ! Sous le titre *Psaumes 73 à 150*, l'auteur, pasteur anglican décédé en 2008, spécialiste de l'Ancien Testament auquel il a consacré d'excellents ouvrages, nous livre une étude de haute tenue. Pour nombre de croyants au cours de l'histoire, les Psaumes, médités, priés, chantés, ont été source d'inspiration et d'encouragement, tant ils expriment l'intimité de l'âme humaine, les angoisses, le sentiment d'encerclement, les luttes contre les adversités de l'existence, mais aussi la reconnaissance et la confiance quand le regard se détourne des profondeurs pour s'élever vers Dieu.

J'ai passé des heures devant les pages – soulignées, surlignées, annotées – du premier volume. C'est dire avec quelle impatience j'attendais la publication française du second. Chacun des 150 psaumes fait l'objet d'une analyse approfondie à partir d'une étude exégétique sérieuse, laquelle permet au lecteur du XXI^e siècle de goûter à la saveur du texte biblique original, parfois un peu obscur à ses yeux. Sa méditation s'en trouve de la sorte enrichie. Le recueil des Psaumes est souvent vu comme le cœur de la Bible. La vie et ses tracasseries y sont décrits, mais l'être humain n'est pas livré au hasard des circonstances, puisque placé devant Dieu. Ainsi, Kidner ouvre le Psaume 128 avec le sous-titre « Paix » : « Les bénédictions tranquilles d'une vie réglée sont décrites depuis leur centre jusqu'à leur aboutissement dans ce psaume qui envisage d'abord l'homme pieux, ensuite sa famille et enfin

tout Israël. Voici la simple piété avec ses fruits caractéristiques : la stabilité et la paix. »

Tout au long de ses deux ouvrages, Derek Kidner introduit le lecteur à la poésie hébraïque. Il lui fait rencontrer les auteurs des Psaumes (David, bien sûr, qui en composa 73 sur les 150 du recueil, mais aussi Salomon, les fils de Qoré, Asaph, Moïse...); il l'initie aux termes techniques propres aux Psaumes; il ouvre pour lui les notes liturgiques si poétiques (« Biche de l'aurore », « Colombe des térébinthes lointains »...); il décrit les épisodes de la vie du roi David mentionnés dans les suscriptions; il dessine la perspective messianique (impossible de méditer les Psaumes et de lire l'Ancien Testament sans y voir le Christ... ce serait passer à côté de l'essentiel, et rater l'exercice !). Kidner analyse les ressemblances entre le magnifique chant de la création du Psaume 104 et l'*Hymne au soleil* du pharaon Akhénoton (XIV^e siècle av. J.-C.). Inspirant !

Psaumes 73 à 150 s'inscrit dans la série Commentaire évangélique de la Bible publiée par Edifac, les éditions de la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine. Si l'étude de Derek Kidner est consistante, elle reste tout à fait accessible à un large public qui cherche à approfondir la connaissance du texte biblique. Les Psaumes n'expriment-ils pas la louange envers le Dieu créateur et rédempteur ? *Gloria in Excelsis Deo !*

Jean-Marc Genet

Recension

Max Engammare, *Prêcher au XVI^e siècle. La forme du sermon réformé en Suisse (1520-1550)*, Genève, Labor et Fides, 2018.

L'amoureux du livre d'histoire sera comblé par le dernier ouvrage de Max Engammare consacré à la prédication réformée en terres helvétiques. L'auteur, directeur des Editions Droz spécialisées dans les travaux d'érudition, part à la rencontre des prédicateurs – et de la prédication ! – au XVI^e siècle.

« La prédication de l'Évangile est une réalité et une priorité de la Réforme. » Max Engammare donne le ton de son livre, évoquant une prédication préparée avec l'aide du Saint-Esprit, force céleste « donnée aux prédicateurs pour prononcer leur sermon et être compris de leurs auditeurs, selon les termes de Martin Bucer ». Pour les réformateurs, la Sainte Écriture est centrale, elle « est médiation entre Dieu et les hommes pour faire obéir ceux-ci à Dieu », selon les termes d'Engammare.

Le travail de l'auteur, explorateur de bibliothèques et dénicheur de documents anciens, est remarquable. Il a traduit des textes de l'hébreu, du grec, du latin, de l'allemand (et de dialectes suisses alémaniques, ce qui n'est pas une sinécure !) et modernisé des citations en français du XVI^e siècle afin de les rendre accessibles au lecteur contemporain. C'est dire la richesse de la documentation abordée et de l'appareil de notes du livre.

Max Engammare commence son périple à Bâle, ville qui n'adoptera la Réforme qu'en 1529, six ans après Zurich. Son choix est pourtant délibéré : la cité rhénane connaît depuis le XV^e siècle un développement considérable de l'imprimerie,

avec l'édition de collections de sermons et de Bibles annotées. Nombre de sermons d'Écolampade tant en allemand qu'en latin sont imprimés, dont 131 sur l'évangile de Marc et 21 en latin sur la première épître de Jean. Le réformateur bâlois privilégie nettement la prédication « exposée de suite ».

Prochaine étape, Zurich. Zwingli « favorisa le modèle de la *lectio continua*, commentant ou prêchant du premier verset du premier chapitre d'un livre biblique jusqu'à sa fin, que ce soit en chaire ou à la *Propheszei* », écrit Max Engammare. La *Propheszei* ? Elle se réunit, à partir du lundi 19 juin 1525 et tous les jours de la semaine, sauf le vendredi et le dimanche, sous la présidence de Zwingli. Durant une heure, le réformateur explique l'Écriture, « dans une volonté affichée de préparer une traduction autorisée de la Bible en dialecte zurichois, menée sur les textes originaux hébreux et grecs ». Le jeune Bullinger, futur successeur de Zwingli, goûte particulièrement l'exercice de ce centre de formation ouvert à toute personne intéressée de la cité de la Limmat. C'est en particulier dans les pages consacrées à cette institution que la plume d'Engammare traduit de belle façon en français les textes allemands de l'époque.

A Berne, en l'absence de personnalité ecclésiastique marquante, le Strasbourgeois Wolfgang Capiton rédige les actes du synode de 1532, qui abordent la prédication à leur chapitre 6 : « Une prédication chrétienne porte uniquement sur Christ et procède tout entière de Christ. » On s'arrête là au fond du sermon, non à sa forme. Engammare précise : « Il faut d'ailleurs diriger toute prédication sur la repentance et le pardon. Le modèle est la prédication de Pierre dans les Actes. »

Une annexe du chapitre consacré à Berne apporte des précisions sur les fêtes – l'Annonciation, la Nativité, l'Épiphanie, les Rameaux... – et les sermons qui y sont prononcés. A l'instar de Zurich, la prestation de serment des magistrats donne lieu à une prédication.

Le voyage se poursuit à Genève, où Calvin se considère comme « ministre et prescheur de l'Évangile ». Editeur pendant plus de vingt ans de sermons du réformateur, Engammare sait « que le principe de la *lectio continua* domine presque exclusivement sa prédication quotidienne, hebdomadaire et dominicale ». Les sermons de Calvin génèrent un travail considérable d'édition et alimentent les presses de la cité. Engammare, dans son style classique et élégant, parle du tachygraphe (« on parlait alors de tachygraphie, écriture rapide ») Denis Raguenier, un réfugié huguenot qui relève les sermons et les leçons du maître. « C'est le respect total et intransigeant de la Parole de Dieu qui porte les conceptions et les attitudes de Calvin », souligne l'auteur en conclusion du chapitre genevois.

Le dernier chapitre de *Prêcher au XVI^e siècle* conduit le lecteur à Lausanne et à Neuchâtel, et dans quelques localités romandes moins connues, Grandson, Romainmôtier, Orbe, Valangin... On y rencontre (entend !) Guillaume Farel, « le fougueux homme de Dieu », mais aussi Pierre Viret, prédicateur infatigable dont il ne nous reste que cinq sermons... En revanche, nous connaissons sa prière qui prépare les paroissiens à l'écoute du sermon : insistance sur les manquements des humains, mais aussi sur « l'amour du Père pour le Fils, la réception de la Parole de Dieu dans le cœur plus que dans l'esprit », le Notre Père. Une longue prière, « tout entière nourrie de théologie réformée », suit le sermon.

Au fil de ma lecture, une perle à laquelle le professionnel des arts graphiques et de l'édition ne pouvait rester insensible... La publication des sermons du pasteur Michel

Cop (frère de Nicolas, le recteur parisien), *Sur les Proverbes de Salomon exposition familière en forme de briefves homilies... et reueü de nouveau par luy-mesme*, édition sortie en 1559 (première édition 1556) de l'atelier de Conrad Badius, imprimeur emblématique de Genève. Badius a rédigé une préface, « L'imprimeur au lecteur ». Du même Michel Cop, Badius a imprimé les sermons sur l'Ecclésiaste. La Réforme impulsée par Jean Calvin a rayonné dans la cité – jusque dans sa production typographique !

Merci à Max Engammare, guide inspirant grâce à *Prêcher au XVI^e siècle. La forme du sermon réformé en Suisse (1520-1550)*.

Jean-Marc Genet

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 32 Euros; soutien: 42 Euros
Pasteurs et étudiants: 17 Euros
Etudiants en théologie: 14 Euros. Deux ans: 22 Euros
CCP MARSEILLE 02820745029/77
Éditions Kerygma/Revue réformée
IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 45 029 77
BIC : PSSTFRPPMAR
Périodicité : 4 fois par an
Les abonnements partent du 1^{er} janvier

Prix du fascicule

9 Euros pour l'année et l'année précédente
12 Euros pour les numéros doubles de l'année en cours
et de l'année précédente
5 Euros pour les années précédentes
+ frais d'envoi

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 10 Euros

SUISSE

La Revue réformée, rue du Bugnon 43, 1020 Renens
C.C.P.: 10-4488-4
Abonnement: 49 CHF; solidarité: 65 CHF
Pasteurs, étudiants et AVS: 30 CHF

AUTRES PAYS

- Règlement en Euros, sur une banque en France :
tarifs français + 10 Euros
- Autre mode de règlement: tarifs français + 20 Euros

3° - INTERNET

La Revue réformée peut être consultée sur Internet
www.unpoissondansle.net/fr
Nouveau site : <http://larevuereformee.net>

N° 289 – 2019 / 1 – JANVIER 2019 – 4 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal : DÉCEMBRE 2018
N°201808xx

Imp. IMEAF, 26160 La Bégude de Mazenc. Tél. 04 75 90 20 70.
Le directeur de la publication: Y. IMBERT. Commission paritaire N° 0722 G 81942.



SOLI DEO GLORIA