

« La Parole qui guérit dans la tradition judéo-chrétienne et la rhétorique grecque : un parallèle »

Section 6 « Rhétorique pastorale et homilétique »

Rui Miguel Duarte

Chercheur Post-Doctorant près le Centre d'Études Classiques de l'Université de Lisbonne

rmduarte@campus.ul.pt

## AVANT-PROPOS

« La théorie de l'argumentation visant, grâce au discours, à obtenir une action efficace sur les esprits, aurait pu être traitée comme une branche de la psychologie. En effet, si les arguments ne sont pas contraignants, s'ils ne doivent pas nécessairement convaincre mais possèdent une certaine force, qui peut d'ailleurs varier selon les auditoires, n'est-ce pas à l'effet produit que l'on peut juger de celle-ci ? L'étude de l'argumentation deviendrait ainsi un des objets de la psychologie expérimentale, ou des argumentations variées seraient mises à l'épreuve devant des auditoires variés, suffisamment bien connus pour que l'on puisse, à partir de ces expériences, tirer des conclusions d'une certaine généralité. Des psychologues américains n'ont pas manqué de s'adonner à de pareilles études, dont l'intérêt n'est d'ailleurs pas contestable. »

Ainsi se prononçaient Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, dans le classique *Traité de l'argumentation*<sup>1</sup>, reconnaissant que l'argumentation mobilise des processus relevant de la psychologie et que l'étude de celle-ci permet, en retour, de saisir la façon dont la première fonctionne et atteint ses buts. La psychologie s'est intéressée au sujet en adoptant des méthodes expérimentales pour l'étude des effets psychologiques de l'argumentation.

Il est juste que cette reconnaissance soit faite. Toutefois, les auteurs déclarent ensuite qu'ils n'adoptent pas cette façon de procéder. Moi non plus, les méthodes de laboratoire n'étant pas opportunes ici, en outre notre approche ne sera pas non plus purement psychologique. Pourtant, il faut reconnaître que la rhétorique ancienne a pensé en termes de psychologie, la persuasion n'agissant pas seulement sur l'intellect propre, mais aussi sur la partie émotionnelle de l'homme, comme en témoigne, par exemple, le livre II de la *Rhétorique* d'Aristote, qui s'occupe des émotions humaines. Les émotions de l'auditoire étaient constatées comme une ressource importante dont l'orateur disposait. Il devrait toucher, pour persuader, pour provoquer un *effet*. C'est là le mot-clef. Car parler de rhétorique, c'est parler de l'*effet* de la communication verbale.

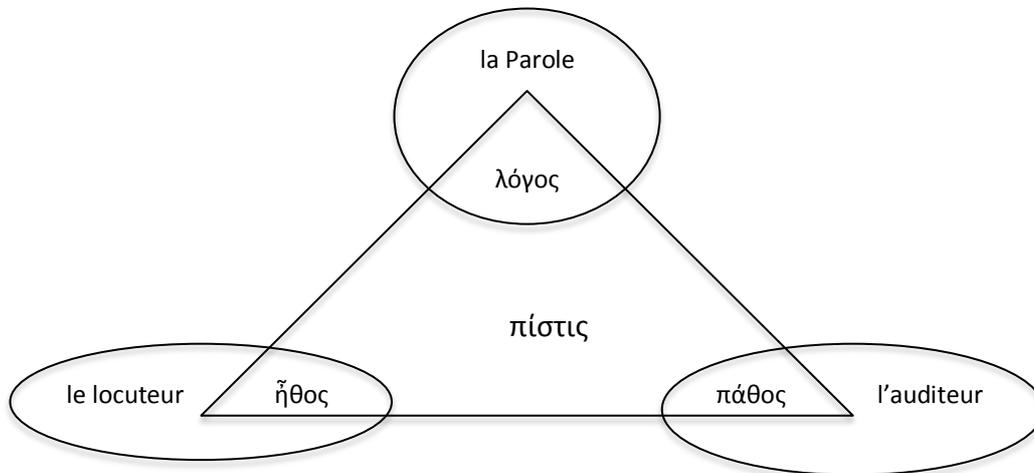
## **PISTIS : LA PREUVE ET LA FOI**

Dans le monde de la Bible aussi bien que dans celui de la rhétorique grecque, la Parole guérit grâce à l'effet de deux forces : l'une est transportée par le discours, l'autre générée, ou produite, par le récepteur.

La racine *\*bheidh* indo-européenne est représentée en grec par des mots tels que πειθῶ (« *persuasion* »)<sup>2</sup>, πείθω (« persuader » / πείθομαι (« être persuadé »), πιστεύω (« croire »), πίστις (« confiance en autrui, foi »)<sup>3</sup>. Elle est présente aussi bien dans le système de la rhétorique grecque que dans les Écritures judéo-chrétiennes. Ces termes forment, pour ainsi dire, une isotopie<sup>4</sup> essentielle et commune à ces deux mondes, qui, depuis au moins les III-II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., s'exprimaient en grec ; « croire, avoir foi » y est étymologiquement et sémantiquement lié à la notion de « persuader », et « être persuadé » est équivalent à « accepter la foi »<sup>5</sup>. Persuader, c'est la fonction de la rhétorique. Nonobstant, la persuasion ne se bornant pas au seul changement d'opinion chez la personne persuadée, mais allant jusqu'à agir sur ses émotions et, enfin, à lui inspirer une action<sup>6</sup>, on peut comprendre que le verbe πείθω à la voix moyenne (πείθομαι) exprime l'idée d'obéir. Il s'agit bien là d'un effet perlocutoire<sup>7</sup> : l'individu persuadé est amené à *obéir* à la parole qu'il entend<sup>8</sup>. Πιστεύω aussi figure dans certaines instances du Nouveau Testament en ce sens<sup>9</sup>.

Πίστις est le mot commun pour signifier le sens de *foi, confiance*<sup>10</sup>. Dans cette acception, il indique l'effet rhétorique attendu, à savoir la persuasion par le message et/ou par l'image que la personne de l'émetteur dégage de soi (l'ἦθος)<sup>11</sup>. Une autre acception interprète le mot dans le sens de *moyen d'inspirer la confiance, de persuader, c'est-à-dire, la preuve*. Platon en est un témoin<sup>12</sup>. C'est le sens dont Aristote le prend, pour lui donner une empreinte technique<sup>13</sup> et pour en faire le cœur de l'effort de la rhétorique, en tant que *preuve* produite par l'orateur au moyen du discours, la base sur laquelle repose tout l'édifice de l'art. L'élément πίστις est présent aussi dans l'image de l'orateur : ἀξιοπιστός (« digne de crédit »)<sup>14</sup>. L'importance de cette notion dans la rhétorique devient claire. la double acception, si l'on veut l'exprimer par un seul mot, peut être bien rendu par *crédit*: le *crédit accordé* par l'orateur, et le *crédit* de l'auditeur, c'est-à-dire, la *foi* ou la *confiance résultants* de la conviction produite chez lui tant par le discours que par la personne de l'orateur<sup>15</sup>.

La relation entre les trois éléments de la communication persuasive et le rôle que la πίστις y joue pourrait être représentée par la figure qui suit :



La πίστις est représentée par un triangle : forgée par le locuteur en fonction de soi qu'il transmet et à de la force des arguments de son discours, elle produit un effet émotionnel chez l'auditeur. Ainsi, il n'existe pas de persuasion deux intervenants, dont l'un qui persuade et l'autre qui y adhère, et sans un objet sur lequel cette adhésion repose, c'est-à-dire, le message. Quand le but est atteint (la persuasion de l'auditeur), on s'attend que celui-ci, loin de rester passif, réagisse, que ses idées et convictions soient transformées et/ou qu'il s'engage dans une action donnée<sup>16</sup>. La *persuasion*, le *crédit*, se complètent quand ce cercle se referme. On pourrait là, et à juste titre, parler d'une communauté de foi, de croyances ou de convictions.

Cette notion de persuasion est en quelque sorte le point de contact entre les mondes examinés ici. Le monde de la Bible connaît les deux sens du concept<sup>17</sup>. Toutefois, les deux sont tout à fait compatibles et corrélés, et se fondent structurellement sur les mêmes éléments. La Bible, comme tout message persuasif, entraîne la crédibilité du locuteur, le libre assentiment de l'auditeur du message, invité à croire pour son propre bien, et le message ainsi passe de l'information à une certaine connaissance du sujet<sup>18</sup>. Dans la foi comme dans la rhétorique, il y a un élément commun de persuasion<sup>19</sup>. On a posé la question même de savoir si la formulation de la notion néotestamentaire de *foi* aurait été influencée par l'arrière-plan culturel saturé de concepts, procédures et manières de raisonner de la rhétorique grecque<sup>20</sup>. Cependant, mon but n'est pas de faire le point à ce sujet, ni d'en

poursuivre la discussion. Il me suffira de renvoyer au livre de James L. de Kinneavy sur ce thème<sup>21</sup>. Ce ne serait pas en tout cas hors de propos de souligner la possible existence de rapports entre les mondes juifs et chrétiens, d'un côté, l'hellénistique, de l'autre, en circonscrivant l'étude à la Parole comme pouvoir thérapeutique et au rôle de la πίστις comme axe central de ces rapports. La nouvelle culture chrétienne et ses concepts intellectuellement élaborés, aurait être bâtie sur ces rapports : une foi d'abord apparue au sein d'un groupe juif, s'était répandue rapidement aux autres peuples, connus par la désignation de *Greco*<sup>22</sup>, lesquels, par leur conversion, auraient apporté à la foi d'autres manières de la concevoir<sup>23</sup>.

## QUELQUES PRECISIONS METHODOLOGIQUES

Dans notre étude, la vertu curative de la Parole, telle qu'elle a été conçue dans les patrimoines culturels hellénique et bibliques, concerne aussi bien des bénéfices pour le corps que pour l'esprit.

Le titre de la présente étude fut expressément emprunté à la première moitié de le verset 20 du Psaume 107 : « il a envoyé sa parole pour les guérir ». Cette affirmation rend compte, de façon succincte, du sujet de la discussion qu'on se propose de y mener.

La Parole qui touche l'esprit est vue comme capable d'en faire changer les états, d'agir sur les émotions et de les orienter selon le propos du locuteur. Elle peut apaiser ou exciter, inspirer le courage, la foi, mais aussi la crainte ou la colère. C'est pour cela qu'on parlera d'un pouvoir psychotropique de la Parole, comparable à celui des médicaments ainsi désignés. Ce sont là des intuitions similaires, dont les textes témoignent, et c'est ce témoignage qu'on se propose de relever. Le propos ne concerne pas l'examen de la question par les apports de la psychiatrie, ou de la médecine, mais par des textes de la tradition rhétorique grecque et des Saintes Ecritures. Mon approche sera donc une herméneutique comparée, et portera sur les textes anciens, pour ramener à la lumière de leurs conceptions de la Parole et effet thérapeutique. Néanmoins, c'est parce que la Parole était censée provoquer de tels effets qu'il faut parler — non dans le sens strictement médico-pharmacologique, mais en de termes d'*effets* et de *patient*, des *émotions qu'elle suscite* —,

d'une faculté psychotropique. C'est en ce sens qu'on l'entendra ici. Cet éclaircissement était jugé nécessaire<sup>24</sup>.

L'examen sera guidé par deux axes : le (1) syntopique et (2) diachronique. (1) Par syntopique il faut entendre l'étude du phénomène dans chaque contexte de lieu, de géographie et culture, en commençant par le monde grec. (2) L'examen ira des témoins les plus anciens jusqu'aux plus récents. Dans le monde grec, on abordera l'éloquence des héros homériques, puis celle de Périclès ; la conception de la persuasion gorgianique sera ensuite examinée, puis celle d'Aristote, et finalement on donnera la parole à un préambule à la rhétorique, du V<sup>e</sup> siècle de notre ère. Après les *Écritures* seront examinées : des textes de l'Ancien Testament (des versets des *Psaumes* et des *Proverbes*), ensuite du Nouveau Testament, en explorant, pour commencer, la Parole curative dans l'activité de Jésus, puis dans l'activité et les écrits des apôtres.

## LA PAROLE DES HEROS HOMERIQUES

De Nestor<sup>25</sup> on dit qu'Homère en a fait le portrait comme d'un orateur possédant « la douceur et le réconfort de l'art oratoire » (τὸ μὲν γλυκὺ καὶ προσηνὲς τῆς ῥητορικῆς ἔχειν τὸν Νέστορα ἐξέφηνεν ὁ ποιητής) — ainsi en témoigne un préambule anonyme à la rhétorique. Sur cette douceur et capacité de apaiser, on lit (*Iliade* 1.247-249) :

... τοῖσι δὲ Νέστωρ  
ἠδυεπιῆς ἀνόρουσε, λιγύς Πυλίων ἀγορητής,  
τοῦ καὶ ἀπὸ γλώσσης μέλιτος γλυκίων ῥέεν αὐδή  
« mais voici que se dresse Nestor  
aux doux langage, à Pylos orateur mélodieux ;  
de sa bouche coulait une parole plus douce que le miel »<sup>26</sup>.

La métaphore du miel sert à exprimer la qualité de douceur que ses paroles possédaient. La réputation attachée au personnage de Nestor, le vieillard sage, était que ses paroles savaient apaiser ses auditeurs. La description est faite du point de vue de l'effet émotionnel produit. A propos de cette douceur Quintilien commente<sup>27</sup> qu'on n'en peut rien imaginer de

plus délectable (*qua certe delectatione nihil fingi maius potest*). Et c'est bien cet effet d'apaisement et de confort des passions, de plaisir et de bien-être de l'âme (ce que la tradition rhétorique romaine appellera précisément le *delectare*) qui convient au discours d'un conseiller. Le préambule à la rhétorique associe la capacité de douceur et de réconfort de l'art oratoire aux modes de lecture<sup>28</sup>.

Au chant II, certains héros sont présentés en train de discourir, et le Poète décrit leur éloquence, relevant ce qui est propre à chacune. Sur Ulysse, il note que ses discours produisaient un effet émotionnel chez les auditeurs (3.222-223).

ἀλλ' ὅτε δὴ ὄπα τε μεγάλην ἐκ στήθεος εἶη  
καὶ ἔπεα νιφάδεσσιν εἰκότα χειμερίησιν  
« Mais s'il laissait sa grande voix sortir de sa poitrine,  
et des paroles pareils aux flocons de neiges de l'hiver »

Ces termes laissent comprendre que l'éloquence du roi d'Ithaque était spécialement apte à faire frissonner les esprits. C'est l'idée associée au trope de la neige. Il y réussissait par ses paroles et sa voix. Deux éléments rhétoriques se trouvent ici combinés : la λέξις (en latin, *elocutio*) et l'ὑπόκρισις (*l'actio*). L'orateur s'impose par sa voix et par ce qu'il dit. Ces vers, décrivant Ulysse, auront fait tradition chez les auteurs de traités rhétorique comme un exemple de style. Les commentaires à leur propos sont devenus également traditionnels. Quintilien<sup>29</sup> explique que l'image des flocons de neige aurait exprimé la *copia uerborum atque impetus* (« l'abondance des paroles et l'impétuosité »). Le préambule anonyme à la rhétorique cité ci-dessus cité entend par ces vers que le roi d'Ithaque est le représentant du style rapide, piquant, véhément et plein d'éclat (τὸ τροχάλον καὶ ὄξυ καὶ τὸ σφοδρὸν καὶ λαμπρὸν τῆς ῥητορικῆς)<sup>30</sup>. Hermogène est du même avis : les mots d'Homère le décrivent comme un exemple de grandeur, véhémence et élévation de style (μέγας τῷ λόγῳ καὶ σφοδρὸς καὶ διηρμένος)<sup>31</sup>. Et il justifiait l'emploi de ce style par le besoin d'accommodation au sujet et à une action à entreprendre ; dans ce cas, il s'agissait de dénoncer « la violence, le rapt, l'adultère, l'impiété envers Zeus, protecteur de l'hospitalité, de tous les autres vices qu'on peut formuler contre Alexandre et les Troyens ». Des scoliastes d'Homère interprètent aussi l'abondance d'ἔπεα « des paroles » comme symbole de la force de l'éloquence d'Ulysse (τὸ πυκνὸν τοῦ λόγου ; le blanc (de la neige), en revanche, montre la clarté (τὸ

σαφές). Les « flocons de neige d’hiver », à leur tour, représentent la rapidité, l’abondance, la force, la clarté<sup>32</sup>. Ces commentaires traditionnels regardent la neige tombant en flocons comme impétueuse et rapide, aussi bien qu’abondante. Ce sont ces sèmes qui forment le lien entre le trope et ce que le Poète est en train de caractériser, l’éloquence d’Ulysse. Les occurrences de l’image des flocons de neige dans *l’Iliade* confirment la congruence de ces interprétations. Les commentaires proprement ne relèvent donc que de la personne de l’orateur et du *discours*. Les commentaires proprement ne relèvent donc que de la personne de l’orateur et du *discours* ; l’éloquence est vue dans l’ensemble indistinct du style et du contenu.

Néanmoins, que ces vers puissent être interprétés depuis la perspective des *auditeurs* et de l’effet émotionnel que l’éloquence leur provoque paraît clair, et fut mis en évidence par des scholiastes d’Homère. Par l’image de la neige et de sa blancheur l’effet qu’Ulysse aurait réussi à provoquer chez les auditeurs (φρικὴ τῶν ἀκουόντων), était celui d’un frissonnement. Un effet bien évidemment de peur, comparable à celui que le froid de la dure saison provoque à la peau. Il est vrai qu’il ne s’agit pas là à proprement d’une guérison, mais d’un effet psychotropique qui suscite l’émotion convenant à la situation et au but voulu, si l’on tient l’interprétation d’Hermogène comme juste : les Achéens se mettent en garde et engagent une action contre les Troyens.

## LA PAROLE DE PERICLES

De Périclès, la tradition donne la réputation d’un homme d’Etat et d’un orateur habile. Thucydide en effet témoigne de son talent de démagogue et de son habilité à manipuler les émotions des foules quand il réussit à persuader le peuple de ne pas envoyer d’ambassadeurs à Lacédémone pour négocier, mais à poursuivre plus énergiquement la guerre, en des circonstances pourtant difficiles pour leur patrie (2.65.2) :

Τοιαῦτα ὁ Περικλῆς λέγων ἐπειρᾶτο τοὺς Ἀθηναίους τῆς τε ἐς αὐτὸν ὀργῆς παραλύειν καὶ ἀπὸ τῶν παρόντων δεινῶν [...] 9 ὅποτε γοῦν αἴσθοιτό τι αὐτοὺς παρὰ καιρὸν ὕβρει θαρσοῦντας, λέγων κατέπλησεν ἐπὶ τὸ φοβεῖσθαι, καὶ δεδιότας αὐτὸν ἀλόγως ἀντικαθίστη πάλιν ἐπὶ τὸ θαρσεῖν. Οἱ δὲ

δημοσίᾳ μὲν τοῖς λόγοις ἀνεπείθοντο καὶ οὔτε πρὸς τοὺς Λακεδαιμονίους ἔτι ἔπεμπον ἕς τε τὸν πόλεμον μᾶλλον ὤρμηντο.

« Par ces paroles Périclès tentait de dissiper la colère dont il était l'objet et de détourner la pensée des Athéniens des désastres présents. [...] Ceux qui s'occupent des affaires publiques étaient persuadés par ses paroles, et n'envoyèrent plus d'ambassades aux Lacédémoniens et persévérèrent à la guerre avec plus d'ardeur. »

L'éloquence de l'archonte, d'après le témoignage de l'historien, ne s'appuyant pas sur la seule capacité de conseiller, mais bouleversait les émotions des auditeurs. De cette manière, elle atteignait le but de toute éloquence, de persuader (ἀναπεῖθω), incitant ici l'auditoire à agir. L'expression μᾶλλον ὤρμηντο (« mirent plus d'ardeur ») souligne, en effet, que les citoyens, poussés par les paroles de Périclès, ont pris la résolution de poursuivre la guerre et s'y sont engagés plus hardiment que jamais. Et cela d'autant plus qu'Athènes faisait alors face à une guerre longue et épuisante contre Lacédémone, la guerre étant l'une des circonstances où les émotions (telles que le courage, la colère, la haine envers l'ennemi, le deuil ou la peur au sujet de la sienne) sont le plus stimulées et poussées à l'extrême. Dans une telle situation, le bon orateur est celui au génie émotionnel, celui capable d'apaiser les âmes accablées par les calamités ou craintives face aux événements à venir, ou au contraire, d'inspirer le courage et l'enthousiasme.

Ensuite, Thucydide ébauche une concise biographie politique de l'archonte. Tout n'était pas facile pour l'homme politique, qui a guidé Athènes pendant la guerre : les citoyens lui attribuaient leurs détresses et leurs pertes, et leur colère contre lui n'a cessé qu'en lui infligeant une amende. Toutefois, peu après, dit Thucydide, ils ont réélu Périclès, et le voici à nouveau à la tête de leur destin collectif. C'était là un revirement, que l'historien, en un style sec mais critique, explique comme le résultat de l'instabilité des émotions collectives (2.65.4 ὄπερ φιλεῖ ὄμιλος ποιεῖν « comme il plaît à la foule de faire »). Et l'historien revient à l'appréciation de son éloquence et des ses effets, pour en conclure (2.65.9) :

ὁπότε γοῦν αἴσθοιτό τι αὐτοὺς παρὰ καιρὸν ὕβρει θαρσοῦντας, λέγων κατέπληττεν ἐπὶ τὸ φοβεῖσθαι, καὶ δεδιότας αὖ ἄλόγως ἀντικαθίστη πάλιν ἐπὶ τὸ θαρσεῖν

« Chaque fois qu'il voyait le peuple se livrer mal à propos à une insolence et à l'audace, il le frappait par ses paroles en leur inspirant de la crainte ; et, s'il effrayaient, il les ramenait à la confiance ».

Quand les esprits des athéniens dépassaient les limites du raisonnable, il les corrigeait en pédagogue ; quand ils étaient en train d'être emportés par la peur, il était le commandant

habile pour les encourager et leurs faire poursuivre la voie de la gloire. La persuasion émotionnelle, l'éloquence manipulatrice des émotions, en un mot, démagogique et psychotropique, est ainsi mise en valeur chez Périclès par le témoignage de l'historien. L'instrument pour cela, c'est les λόγοι, les paroles de l'orateur. Pour Sopatros, commentateur d'Hermogène, la rhétorique n'est point une science (ἐπιστήμη) ni une habitude (ἐμπειρία), parce qu'elle choisit les stratégies et les adapte aux circonstances et à l'auditeur, fut-il juge rempli de colère ou bien pris de crainte<sup>33</sup>.

Plutarque aussi, dans sa biographie de l'homme d'Etat, parle de sa capacité de gérer les états d'esprit du peuple selon le besoin<sup>34</sup> :

Τὰ μὲν πολλὰ βουλόμενον ἦγε πείθων καὶ διδάσκων τὸν δῆμον, ἦν δ' ὅτε καὶ μάλα δυσχεραίνοντα κατατείνων καὶ προσβιβάζων τῷ συμφέροντι

« D'ordinaire il conduisait le peuple par la persuasion et en pédagogue, et celui-ci le suivait de bon gré. Quelquefois cependant, quand la foule se montrait obstinée, il teindait les rênes et le contraignait par la force, selon l'intérêt public. »

Et Plutarque continue :

μιμούμενος ἀτεχνῶς ἰατρὸν ποικίλῳ νοσήματι καὶ μακρῷ κατὰ καιρὸν μὲν ἡδονὰς ἀβλαβεῖς, κατὰ καιρὸν δὲ δηγμοὺς καὶ φάρμακα προσφέροντα σωτήρια

« on dirait simplement un médecin traitant quelque maladie compliquée et longue, qui, selon l'occasion, permet au malade de ressentir une sensation agréable qui ne peut nuire, ou bien de lui rendre la santé par l'administration de médicaments caustiques qui lui rendent la santé ».

Les mots du biographe semblent dépendre du témoignage de l'historien, en paraphrase.

Plutarque conclut (15.4) :

Παντοδαπῶν γάρ, ὡς εἰκός, παθῶν ἐν ὄχλῳ τοσαύτην τὸ μέγεθος ἀρχὴν ἔχοντι φυσόμενων, μόνος ἐμμελῶς ἕκαστα διαχειρίσασθαι πεφυκῶς, μάλιστα δ' ἐλπίσι καὶ φόβοις ὡσπερ οἶαξι προσστέλλων τὸ θρασυόμενον αὐτῶν καὶ τὸ δύσθυμον ἀνιεῖς καὶ παραμυθούμενος, ἔδειξε τὴν ῥητορικὴν κατὰ Πλάτωνα ψυχαγωγίαν οὔσαν καὶ μέγιστον ἔργον αὐτῆς τὴν περὶ τὰ ἦθη καὶ πάθη μέθοδον, ὡσπερ τινὰς τόνους καὶ φθόγγους ψυχῆς μάλ' ἐμμελοῦς ἀφῆς καὶ κρούσεως δεομένου.

« Comme il est naturel, des émotions de toute sorte sont nées chez une foule qui a une telle puissance ; Périclès était le seul doué pour gouverner chacune d'eux comme il convenait, en jouant surtout des espoirs et des peurs, comme s'il agissait d'un gouvernail, pour les refréner leurs emportements, ou pour les apaiser et les encourager quand ils étaient abattus. Périclès montra que l'éloquence est bien, comme le dit Platon, l'art de maîtriser les âmes, et que sa mission principale est l'étude des penchants et des émotions, qui comme des sons et des tons de l'âme requièrent un toucher et un doigté harmonieux. »

La rhétorique de Plutarque est, pour ainsi dire, plus littéraire que celle de Thucydide. Il paraphrase le témoignage de l'historien en amplifiant et utilisant des comparaisons : l'éloquence de Périclès est comparé à trois autres activités, celles du médecin, du timonier et du musicien. La persuasion émotionnelle ou l'éloquence manipulatrice des émotions est, en un mot, l'élément mis en valeur chez Périclès. Selon le mot de Platon, cité par Plutarque, l'éloquence est une « psychagogie »<sup>35</sup>, parce qu'elle conduit l'esprit des auditeurs dans le sens désiré par le maître de l'art, soit en manipulant les émotions soit en bon pédagogue, en ramenant vers le droit chemin. Périclès serait, d'après les témoignages, l'orateur et politique de succès, le plus complet expert en psychologie, grâce à quoi il arrivait à adoucir les malheurs des âmes des athéniens accablés par les calamités ou craintifs face aux évènements, ou au contraire, à y inspirer le courage et l'enthousiasme dans la voie de la gloire, quand ils étaient en train de se laisser emporter par la peur. Il le faisait en tempérant et équilibrant des émotions extrêmes par des stimuli contraires. Périclès serait, d'après les témoignages, l'orateur et le politique le plus accompli en psychologie, il arrivait à adoucir les malheurs des âmes des Athéniens. Il le faisait en tempérant et équilibrant des émotions extrêmes par des stimuli contraires. Qu'il ait agi comme un médecin souligne le lien et l'analogie entre deux mondes différents, celui du corps et celui de l'âme. Dans l'un et l'autre les certains stimuli produisent des réactions attendues ; des stimuli contraires produisent des effets contraires, selon le même principe de *contraria contrariis curantur*. Le parallèle entre médecine et éloquence, d'ailleurs, est devenu traditionnel, Plutarque s'insérant dans cette tradition. On y reviendra lors de l'examen d'autres textes et auteurs<sup>36</sup>.

## **LES ΛΟΓΟΣ THERAPEUTIQUE CHEZ GORGIAS**

De la rhétorique telle qu'elle a été conçue au sein de la première Sophistique, le représentant le plus connu fut Gorgias de Léontini, maître de la Parole rhétorique comme manipulatrice et créatrice d'illusion. A tel point il fut le paradigme de cette rhétorique que Platon blâme justement dans le *Gorgias*<sup>37</sup>. Examinons la théorie rhétorique du grand

sophiste, afin d'y dégager son apport à l'étude de la Parole curative à travers l'*Eloge d'Hélène*.

D'après le titre, ce discours appartient au genre épideictique ; formellement, l'*Eloge* (ἐγκώμιον) est une pièce oratoire de défense. Même si une division des types de discours n'est établie que plus tard, par Aristote dans sa *Rhétorique*, ces précisions servent à faire ressortir le caractère quelque peu artificiel de cette pièce. Le but en composant serait peut-être de fournir un modèle à ses élèves, car pour Gorgias lui-même — comme il l'avoue à la péroraison —, elle aurait été un amusement (§ 21)<sup>38</sup>. Le caractère artificiel, en outre, est notoire du fait que le sophiste y dépasse la simple défense d'Hélène par rapport une accusation à son avis injuste, en exposant une théorie du Λόγος, en tant que puissance gouvernant (δυναστής μέγας) la communication entre l'orateur et son auditoire, et en détaillant ses facultés et pouvoirs (§§ 8-14). C'est cette théorie que la postérité a conservée de Gorgias. Pour ce motif, je dirais que l'*Eloge* est, en quelque sorte, ne seulement pas un discours, mais un discours-thèse<sup>39</sup>.

Cette défense d'Hélène recense quelques forces irrésistibles qui, à son avis, ont causé la perte de l'épouse de Ménélas, dont elle est, selon de sophiste, innocente : §§ 6-7 le Sort (Τύχη) et la Nécessité (Ανάγκη) ; §§ 8-14 la Parole (Λόγος) ; §§ 15-19 l'Amour (Ἔρως). Concentrons-nous sur la Parole. Celle-ci a égaré Hélène, malgré elle. Laissons les mots de Gorgias parler par eux-mêmes (8-9) :

λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι. [...] ἦς τοὺς ἀκούοντας εἰσῆλθε καὶ φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολυδάκρυς καὶ πόθος φιλοπενθής, ἐπ' ἄλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίαις καὶ δυσπραγίαις ἴδιόν τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἢ ψυχῆ.

« La Parole est un puissant seigneur, car, d'un tout petit corps tout imperceptible, elle accomplit des exploits divins. En effet, la Parole est tant capable de bloquer la peur comme de repousser la douleur, de provoquer la joie ou d'accroître la pitié. [...] Par elle, un frissonnement rempli de crainte, une pitié que arrache les larmes ou d'un regret qui éveille la douleur, face aux heurs et aux malheurs éprouvés par les autres dans leurs entreprises et leurs corps, grâce aux paroles l'âme ressent une certaine affection qui lui est propre. »

Voici une théorie psychologique de l'effet de la Parole. Il semble que Gorgias pense aussi au pouvoir de la poésie, notamment la tragique<sup>40</sup>. Elle agit sur les émotions, les conditionne dans un sens ou l'autre, les retourne. Parmi celles émotions, ou affections (παθήματα), la terreur frissonnant (φρίκη περίφοβος) et la pitié (ἔλεος). La faculté psychotropique de la Parole vient de ce qu'elle induit. Et c'est la chose même qu'elle invoque qui produit de

l'effet. Cela semble clair dans ses mots mêmes : le spectacle de la vie des autres et des affections provoquées dans l'esprit des auditeurs lors d'un spectacle. Cette conception on la rencontrera, plus tard, chez Aristote (*Poetica* 1449b28), dans sa théorie de la κάθαρσις tragique, dont elle aurait pu être une des sources. Les émotions intervenants sont exactement ces deux : φόβος et ἔλεος. Des émotions douloureuses et oppressées, qu'il faut décharger, comme remarque Nathan Spiegel :

« accumulated in the soul, by which we mean psychic states of two kinds<sup>41</sup>. First, those in which we feel sharp and deep pain but lack the strength or the possibility to pour out this pain, by speech or action or in any other way, so that it oppresses us from within. Second, psychic states of blunted pains which have become petrified ; we feel the pressure weighing on us, but lack the strength to turn it into an object, to contemplate it from a distance and enjoy a release from it. »<sup>42</sup>

Le rapport entre l'impression gorgianique et le traitement qu'en fait Aristote paraît clair. Comme l'écrit encore Nathan Spiegel, « in these two types of psychic states it is possible to achieve, with the aid of tragedy, a relief-bearing discharge. » La Parole (ici celle de la poésie du drame tragique) opère la κάθαρσις, elle est une thérapie pour l'âme<sup>43</sup>.

Ensuite, Gorgias s'occupe de la description des effets thérapeutiques de la Parole et ses *modi operandi* (§ 10). Gorgias revient au caractère divin de telle Parole :

αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπωδαὶ ἐπαγωγὸι ἡδονῆς, ἀπαγωγὸι λύπης γίνονται· συγγινομένη γὰρ τῇ δόξῃ τῆς ψυχῆς ἢ δύναμις τῆς ἐπωδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητεία. Γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὐρηνται, αἳ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα.

« Les enchantements divinement inspirés procurent du plaisir par les paroles, et chassent le chagrin. En effet, à l'opinion de l'âme se mêle la force de l'incantation, la séduit, la persuade, la transforme par son sortilège. se rencontrèrent<sup>44</sup>. »

La Parole est un sortilège ; la persuasion est réussie par la manipulation émotionnelle de l'auditeur par la Parole. La polysémie du mot même ἐπωδή, compris dans le sens d'« l'incantation », d'« enchantement », favorise l'amalgame des domaines : il désigne à la fois « le chant », la parole chantée, mélodieuse (ἐπι et ᾠδή), mais aussi la magie comme le font encore les mots français qui traduisent le grec. Cette sorte de persuasion est magique<sup>45</sup>, et manipule l'âme comme elle le veut (§ 13 ἡ πειθὼ προσιούσα τῷ λόγῳ καὶ τὴν ψυχὴν ἐτυπώσατο ὅπως ἐβούλετο). Gorgias conçoit la Parole, donc, comme une entité irrésistible, qui séduit et égare les âmes, malgré elles, comme le fut Hélène, arrachée par la Parole

comme par la violence de violateurs (§ 12 βιατῆρων βία ἠρπάσθη), pure victime de forces plus grandes qu'elle ne fut<sup>46</sup>. L'action manipulatrice de la Parole sur l'âme va jusqu'à la transformer, de faire changer ses états (μετέστησεν).

La notion de magie associée au λόγος retournera plus bas, au § 14. C'est une autre forme de magie, celles des potions et des poisons, la φαρμακεία. Gorgias dépouille ici une nouvelle conception du λόγος thérapeutique en l'assimilant à la médecine<sup>47</sup>. La force de sa pensée s'étaie sur la confusion entre art médical, pharmacie et sorcellerie, confusion qui paraît relever de leur nature même :

Τὸν αὐτὸν δὲ λόγον ἔχει ἢ τε τοῦ λόγου δύναμις πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις πρὸς τὴν τῶν σωμάτων φύσιν· ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τινα κακῆ τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν.<sup>48</sup>

« Il y a une analogie entre le pouvoir du discours à l'égard de l'ordonnance de l'âme et l'ordonnance des drogues à l'égard de la nature des corps. De même que certaines drogues évacuent certaines humeurs, et d'autres drogues, d'autres humeurs, que les unes suppriment la maladie et les autres la vie, de même il y a des discours qui attristent, d'autres qui réjouissent, d'autres qui provoquent la peur, et d'autres qui inspirent le courage aux auditeurs, il y en a d'autres qui, grâce à une maligne persuasion, empoisonnent l'âme et la soumettent à un sortilège. »

La médecine est pour la partie physique du patient, la Parole pour la psychique. Elle y produit des effets qui peuvent aller dans un sens ou dans un l'autre, tout comme les médicaments du corps. Si l'effet est positif, la Parole (comme les drogues) est libératrice et curative ; si l'effet est nocif, elle soumet l'âme à son emprise. La polysémie de φαρμακεία et φάρμακον forme le lien entre les paragraphes 9 et 10, l'analogie avec la médecine rapprochant la Parole thérapeutique et psychotropique. En effet, ces mots désignent trois choses dans nos jours absolument dissemblables et séparées, mais où souvent se confondaient alors la médecine, la pharmacie et la sorcellerie, se partageant la manipulation de substances et d'extraits de plantes pour la fabrication de potions ayant toutes sortes d'effets, bénéfiques ou nuisibles<sup>49</sup>.

## CHEZ ARISTOTE

La rhétorique, selon Aristote<sup>50</sup>, n'appartient pas à un genre s'occupant d'un objet particulier. Sa fonction n'est pas non plus de persuader :

ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἔστιν οὐθενός τινος γένους ἀφωρισμένου ἢ ῥητορική, [...], φανερόν, καὶ ὅτι οὐ τὸ πείσαι ἔργον αὐτῆς, ἀλλὰ τὸ ἰδεῖν τὰ ὑπάρχοντα πιθανὰ περὶ ἕκαστον, καθάπερ καὶ ἐν ἄλλαις τέχναις πάσαις (οὐδὲ γὰρ ἰατρικῆς τὸ ὑγιᾶ ποιῆσαι, ἀλλὰ μέχρι οὗ ἐνδέχεται, μέχρι τούτου προαγαγεῖν ἔστιν γὰρ καὶ τοὺς ἀδυνάτους μεταλαβεῖν ὑγιείας ὅμως θεραπεῦσαι καλῶς.

« Il est donc évident que la rhétorique n'appartient pas à un seul genre déterminé, [...], que son rôle n'est pas de persuader que de discerner les moyens de persuader qui conviennent à chaque cas, comme dans les autres arts ; en effet, ce n'est pas propre de la médecine de donner la santé, mais plutôt, autant que possible, d'agir en vue de ce résultat ; car il peut arriver qu'on puisse au moins traiter bien des gens qui ne sont plus en conditions d'avoir sa santé rétablie. »

De cette manière le Stagirite apparemment se positionne en opposition aux Sophistes, parmi lesquels se compte Gorgias, pour qui la fonction de la rhétorique était de produire la persuasion (πειθοῦς δημιουργός) et qui comparait la rhétorique à la médecine. Pour Aristote, ce parallèle existe et est étroit, mais non par dans le seul cas où le résultat prétendu est atteint. Le parallèle entre les deux arts est plutôt instrumental : l'une et l'autre se font de l'emploi de méthodes et d'outils des arts respectifs, non pas parce qu'on réussit à persuader ou à guérir. La rhétorique, chez Aristote, admet le caractère contradictoire qui lui est propre. Pareillement, la médecine peut continuer à appliquer les soins palliatifs adéquats, même si elle ne guérit toujours pas.

## DANS UN PRÉAMBULE À LA RHÉTORIQUE

Pourtant, presque neuf siècles plus tard on la retrouve dans un préambule anonyme à la rhétorique assemblé vers la fin du V<sup>e</sup> siècle de notre ère<sup>51</sup>.

Le commentateur y réfléchit sur la fin de la rhétorique, laquelle à son avis n'est pas simplement de persuader. En cela, elle est comparée à la médecine et à la philosophie<sup>52</sup> :

Τέλος δὲ τῆς ῥητορικῆς οὐ τὸ ἀπλῶς πείσαι ἀλλὰ τὸ πιθαναῖς χρῆσασθαι μεθόδοις ὥσπερ γὰρ ὁ ἰατρός, κἂν μὴ ὑγιάσῃ, ταῖς δὲ ὑγιαστικαῖς χρήσῃται μεθόδοις, ἔστιν ἰατρός καὶ ὁ φιλόσοφος, κἂν μὴ πάντας ποιήσῃ καλοῦς καὶ ἀγαθοῦς, πάλιν ἐστὶ φιλόσοφος, οὕτω καὶ ὁ ῥήτωρ, κἂν μὴ

πάντας ποίησι καλοῦς καὶ ἀγαθοῦς, πάλιν ἐστὶ φιλόσοφος, οὕτω καὶ ὁ ῥήτωρ, κἂν μὴ πείσῃ, πιθαναῖς δὲ χρήσῃται μεθόδοις, ἔστι ῥήτωρ· εἰκότως δὲ συμβαίνει τῷ τε ἰατρῷ μὴ ὑγιάζειν ἀεὶ καὶ τῷ φιλοσόφῳ καὶ τῷ ῥήτορι τῷ μὲν μὴ ποιεῖν, τῷ δὲ μὴ πείθειν· ὑπόκειται γὰρ ψυχὴ αὐτοπροαίρετος, αὐτοκίνητος, αὐτεξούσιος, παλίμβολος, θᾶπτον ἀπὸ ἑτέρου εἰς ἕτερον μεταπίπτουσα καὶ μᾶλλον ἐπιρρεπῶς ἔχουσα πρὸς τὸ ἑαυτῇ πείθεσθαι ἢ ἑτέροις.

« Le but de la rhétorique n'est pas simplement de persuader mais d'employer les méthodes de la persuasion. Car, comme le médecin, même lorsqu'il ne guérit pas mais suit les méthodes de la guérison, est un médecin et comme le philosophe, même s'il ne fait pas de tous les hommes des hommes de bien, est un philosophe, ainsi l'orateur, lui aussi, même s'il ne persuade pas mais emploie les méthodes de la persuasion, est un orateur. Il est normal qu'il arrive au médecin de ne pas toujours guérir, au philosophe et à l'orateur, l'un de ne pas convertir, l'autre de ne pas persuader ; ils ont affaire avec l'âme, maîtresse de ses décisions et de ses mouvements, indépendante, changeante, prompte à quitter une chose pour une autre et plus disposée à se fier à elle-même qu'à autrui. »

L'exposé de l'anonyme porte sur le problème de définir la rhétorique, commencé quatre paragraphes plus haut. La rhétorique visant un effet, il en attribue cependant l'accomplissement au récepteur : c'est à lui, en tant qu'auditeur, patient ou disciple de philosophe de se laisser persuader, guérir et enseigner. Cela semble dénoncer, en ce qui concerne la rhétorique, la persistance de l'idée gorgianique selon laquelle la Parole a le pouvoir en elle-même de réussir l'effet visé, non sans l'aide de la δόξα, l'opinion incertaine et instable des hommes, dépourvus qu'ils sont de mémoire du passé, de la sûre connaissance du présent ou de prescience du futur<sup>53</sup>. Notre anonyme, néanmoins, ne croit pas que la Parole (ainsi que ses homologues, la médecine et la philosophie) soit toute-puissante. Toutefois il file l'analogie avec la médecine et la philosophie jusqu'à mettre en parallèle les exploits de tous ces arts. Ce qui fait que chacun d'eux ce qu'il est, ce ne serait pas qu'il réussisse à produire son effet, mais que son praticien en emploie les ressources. Cette affirmation dépend peut-être de la formulation aristotélicienne<sup>54</sup>. En outre, la rhétorique et la philosophie, se ressemblent encore davantage car tous deux « ont affaire avec l'âme ». L'âme étant donc la matière que rhétorique et philosophie travaillent, il ne semble pourtant pas que l'Anonyme pense à une faculté psychotropique, mais plutôt psychagogique.

## **DANS LES PSAUMES ET LES PROVERBES**

Dans l'Ancien Testament on trouve des versets où il est question de la faculté thérapeutique de la Parole. Commençons par le *Psaume* 107.20. La Parole a un pouvoir thérapeutique qui lui est propre, grâce auquel elle guérit les cœurs et les délivre.

הַיְשׁוּלָה בְּרֹדֶם הַיִּרְפָּאָה ט, יִמְלֹךְ מִשְׁחִית וְתָם:  
« il a envoyé sa parole pour les guérir et les soustraire à la fosse »

Si l'on divise le psaume en parties, ou en des moments, l'analyse permet de discerner que ce verset fait part d'un groupe composé par les vv. 17-22. Le poète fait ici une incursion psychologique-existentielle sur les tristesses et les bas-fonds de l'âme et de la vie, et sur les détresses causées par des ennemis, espérant la bonté de Dieu comme libérateur. Il exprime l'angoisse et la lourdeur de conscience causée par le péché, passant en revue les conséquences qu'il entraîne dans l'âme. Prise par la dépression, elle se voit aux portails mêmes de la mort. Les fautes, la conduite coupable et rebelle face au droit chemin attire le malheur, la souffrance. Et voici que la clameur vers Dieu enlève le désespoir, redresse l'âme : c'est la Parole que Dieu lui envoie, qui produit la guérison. Il n'est pas clair ici que le poète pense ici à une guérison physique, le contexte donnant l'idée qu'il s'agit davantage de perturbations psychiques. Ou même des deux. Le péché, qui affecte l'esprit et l'âme, est comparé, dans le domaine matériel, à une maladie somatique<sup>55</sup>.

La Parole divine (parlée, écoutée, lue et obéie) apporte, par le pardon, le redressement du cœur brisé, la restauration de la paix et de la joie de vivre dans un rapport droit avec les ordonnances divines.

S'il existe un texte biblique dont le thème, c'est bien la Parole même est le *Psaume* 119, philosophique et d'un méditatif, voire intimiste, où l'auteur réfléchit sur la Parole de Dieu et ses vertus, et sur sa propre relation envers cette Parole. On devrait donc s'attendre à ce que ce texte contienne des versets dont le thème serait les effets de la Parole sur celui qui s'expose à elle. Il en est vraiment ainsi. La Parole redonne l'espoir :

רַחֵם יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְיִשְׁמְרֵנוּ וְיִשְׁמְרֵנוּ וְיִשְׁמְרֵנוּ  
« Rappelle-toi la parole dite à ton serviteur,  
en laquelle tu me fis espérer! » (v. 49)

רָאִיךָ וְיִגִּידוּ חַיֵּי וְשִׂמְחָה לְדַבְרֵךָ יְהוָה לְתִי:  
« En me voyant, ceux qui te craignent se réjouissent,  
car j'espère en ta parole. » (v. 74)

הִנְיָ אֲנִי מְשֻׁמָּה לְתַשׁוּעָתְךָ יְהוָה לְדַבְרֵךָ יְהוָה לְתִי:  
« Je me suis usé à attendre ton salut,  
j'ai espéré en ta parole. » (v. 81)

Elle est apte à consoler et conforter le cœur accablé par la détresse (vv. 50-52) :

אֲתֹנִי יְהוָה בְּנִחְמָתְךָ יְהוָה בְּאֲמַרְתֶּךָ חַיֵּי תִנִּי:  
דִּים יְהוָה נִי הִלִּיצָה עֲדֹמָאֵה תִּוְרָתְךָ מִן אֵלֶּי נִטִּי יְתִי:  
רְתִי כִּי יְהוָה מִשְׁפָּטֶם מִעַ וְלֹא הִיָּהוּן אֲתִנְחֶם:  
« C'est ma consolation dans la misère,  
car tes ordres m'ont fait revivre.  
Les orgueilleux se sont bien moqués de moi,  
mais je n'ai pas dévié de ta Loi.  
Je me rappelle tes décisions de toujours, SEIGNEUR,  
elles sont ma consolation... (vv. 50-52) »

Et elle donne de la joie :

יְהוָה בְּחִקֹתֶיךָ עֲשֵׂה אֶשְׂכַּח דְּבָרֶיךָ:  
« Je me délecte de tes décrets,  
je n'oublie pas ta parole. » (v. 16)

גַּם דְּתִיךָ יְהוָה יִשְׂעֶשְׂעוּ אֲנִי עֲצָתִי:  
« Tes exigences elles-mêmes font mes délices... » (v. 24)

לְתִי יְהוָה יְהוָה עֲדֹתֶם לֵעַד וְלֹא יִשְׁשׂוּ לִבִּי הַמָּה:  
« Tes exigences sont à jamais mon patrimoine  
elles sont la joie de mon cœur » (v. 111)

וְהַצָּרִים וְהַמְצָאִים וְהַצְּוֹתִים מִשְׂעֶשְׂעֵי:  
« La détresse et l'angoisse m'ont saisi,  
mais tes commandements sont mes délices » (v. 143)

Elle remet le cœur en paix :

וּמִשְׁלֵי בָרִי יִלְאֵהָ הַבָּרִי תִּוְרַת מִוֹיָא יוֹדֵל מְכַשׁ וְלִ:

« Grande est la paix de ceux qui aiment ta Loi :  
pour eux, plus d'obstacle ! » (v. 165) ;

Elle redresse l'âme:

הָאֵלֹהִים בָּקָר לְעַפְי נִפְשֵׁי יִי חֲכָדְבָרֶיךָ:

« Me voici collé à la poussière, selon ta parole, fais-moi revivre. » (v. 25)

Le livre des *Proverbs* contient lui aussi des références à ces facultés. Lisons d'abord 4.20-22. Un père s'adresse à son fils. Ce père peut être une figure de Dieu même, et le fils de l'être humain. Voici la promesse pour le fils qui s'attache et se dispose à obéir à la Parole :

נִיבִי לְדַבַּר יְהוָה הִקְשֵׁי אָמְרַי אֲזַנְךָ הֵטֵא־  
יְזוֹ אֶל־עֵינַיִךְ מִעֵינַיִם מְרִשׁ וְדַבַּת לְבָבֶךָ:  
כִּי־יִם חִיִּים הֵם לְמִצְאָיָהּ וּוְלִכְלִיבָשָׁר מְרַפֵּא:

« Mon fils, prête attention à mes paroles,  
tends l'oreille à mes propos.  
Qu'ils ne s'éloignent pas de tes yeux ;  
garde-les au fond de ton cœur.  
Car ils sont vie pour qui les recueille  
et santé pour tout son être. »

La vie et la santé sont pour le corps. Le mot traduisant « être » est בָּשָׂר (*basar*) « chair ». Ce terme a diverses significations dans la tradition judéo-chrétienne. Les sens de l'hébreu sont passés au grec σάρξ: « chair », comme partie du corps physique, pouvant donc désigner par métonymie la totalité du corps, ou l'homme, en sa totalité, ou en tant qu'être humain<sup>56</sup>. Le sens du vers dépend du sens dont on prend ici le mot. L'effet promis de l'observation de la Parole est plus grand que la guérison d'une maladie : un tel homme restera en bonne santé, soit-elle du seul corps ou de l'homme tout entier. Les paroles du Sage relèvent de l'exhortation, du conseil. Le conseil (συμβουλή), rappelons-nous, est l'affaire d'un des trois genres rhétoriques aristotéliens, le délibératif. On peut bien évidemment entendre ces conseils du Sage à son fils sans accorder clairement un pouvoir thérapeutique à la Parole (puisque la Parole curative ne s'épanouira en pleine force que dans les Evangiles), mais comme un simple conseil proactif et préventif d'un père à son fils

pour l'inciter à suivre une conduite sage. Ecouter les conseils de son père gardera l'enfant des dangers et des ennuis divers<sup>57</sup>.

Au chapitre 12.18, de nouveau est attribué à la Parole une capacité thérapeutique. Contrairement aux paroles des sots, qui heurtent et causent des dommages aux autres comme des épées, le bon conseil, le discours thérapeutique, est l'attribut des seuls sages :

יחִי יָפֶה מוֹנְהָא ידִּיגְדִקֶּץ וְעֵד יִשְׁקֹר מְרֵמֶה:  
« Où il y a un bavard, il y a des coups d'épée !  
mais la langue des sages est un remède. »

Voici un autre texte qui relève cette capacité (16.24).

בְּשִׂצוֹרֵי־דָּעֵאֲמַרְיִינִי וְקִמְתִּי נֶפֶשׁ אִי וּמְרֵפֶלֶעַץ:  
« Les paroles agréables sont un rayon de miel:  
elles sont douces pour l'âme et porteuses de guérison pour le corps<sup>58</sup> ».

La Parole agit comme médicament à la foi pour l'âme et pour le « corps ». La traduction est métonymique, le texte hébreu disant עֲצָם ('*atsam*) « os ». Les deux domaines (psycho-émotionnel et somatique) sont disposés l'un à côté de l'autre, en parallèle. L'antithèse n'est qu'apparente, car le bénéfice est double, les effets, pour ainsi dire, holistiques. Son action adoucissante est comparée au parfum et au miel, symbole de douceur et d'aliment riche et nutritif. Homère, rappelons-nous, utilise la même métaphore, lorsqu'il décrit l'éloquence de Nestor et l'effet apaisant et médical, la *delectatio* produite par son style de discours produit sur les oreilles et les esprits de ceux qui l'écoutent.

Finalement, *Proverbes* 18.20-21 :

יִמְפֹּר יִשְׁפִּיאַ עֵת־שִׁבְבִּיבֹטֵן תִּתְבוֹאָ יוֹשֵׁפֶת יִשְׁבֶּע:  
וְתִמֹּת מִחַיִּים וְנִבְדֵּל־לֵשׁ יְהִי אִי הֶבֶן לִי אִב־פְּרִי־הָ:  
« Du fruit de ses paroles chacun tire sa nourriture ;  
son langage lui rapporte de quoi se rassasier.  
La mort et la vie dépendent du langage,  
qui l'affectionne pourra manger de son fruit. »

Le pouvoir de la Parole est décrit en termes hyperboliques. Qu'elle ait le pouvoir de tuer ou de donner la vie est une expression tropique, à comprendre dans le contexte. Mettre à mort ou donner la vie s'entend respectivement comme « faire du mal » ou « nuire », et « apporter un bénéfice », par ce qu'on dit à (et à propos de) soi-même et d'autres. L'application gnomique de cette dernière peut être entendu vis-à-vis de soi même ou des autres<sup>59</sup>. Ce qu'on dit est désignée par la métaphore du « fruit »<sup>60</sup>. Notre avis est qu'il faut refaire la lecture à partir du verset 19, laquelle semble former un groupe thématique et discursif avec celles qui le suivent jusqu'à la 21. Au verset 19 il est question de paroles susceptibles de constituer des insultes pour un frère, et d'attiser des conflits verbaux. Le verset 20 confirme cette idée par le biais d'une raison rhétorique : les paroles sont des « fruits » qui nourrissent et qui satisfont celui que les prononcent. Le verset 21, finalement, sert d'argument *a contrario* : les bonnes paroles produisent des effets bénéfiques, et les désagréables les contraires. Ces paroles touchent les autres, les rapports entre les gents, et bien aussi la personne même qui parle. Les mauvaises paroles attirent d'autres mauvaises paroles, et voici des conflits verbaux et des inimités qui s'engagent — ce qui est indésirable<sup>61</sup>. Par la Parola on peut louer ou insulter, inciter au courage ou au découragement, à la haine ou à la peur. Cette sagesse vise aussi les conséquences des paroles pour le bien-être de celui-là même qui parle, c'est « le fruit dont on se rassasie le ventre » (pour reprendre les termes mêmes du Sage auteur des Proverbes). On peut l'apercevoir comme une bonne conscience provenant du fait de dire des paroles agréables, justes et vraies et plus que cela, dans le sens de santé d'âme<sup>62</sup>.

Le dernier verset des *Proverbes* que je voudrais discuter est 25.15 :

רַב־בָּא פִּימָא הַיִּפְתָּ יוֹ קָצַ וְנִלְשׁ הַחֶבֶר תִּשְׁבֶּרֶגְךָ רֶם :  
 « Par une longue patience on peut circonvenir un magistrat,  
 tout comme une langue tendre peut briser un os<sup>63</sup>. »

Parmi les paroles dont cette étude s'est occupé jusqu'à présent, ceux-ci sont celles qui semblent le plus évoquer une situation rhétorique et la persuasion comme effet du discours. Le Sage s'exprime de nouveau par un langage tropique : « tendre », appliqué à la façon de parler, signifie aussi à la fois les mots employés dans la communication, le style ou encore

même le ton de voix. La théorie rhétorique grecque aurait divisé. On a ici, emmêlés, des attributions relevant de deux tâches distinctes de l'orateur : l'*elocutio* et l'*actio*. Comme chez Homère, le style et la voix, la λέξις et l'ὑπόκρισις, ne sont pas distingués. Chez celui-ci, comme chez le Sage, on est dans une éloquence intuitive, empirique, sans l'apparat théorique structuré, à partir des premiers technographes siciliens (Corax et Tisias, selon la tradition). On est aussi dans le domaine du langage courant. « Langue tendre » est facile à comprendre : cela veut dire s'adresser à autrui en toute gentillesse, pour séduire (par la ruse, comme chez Gorgias), pour persuader (dans des termes consacrés par Aristote). La métaphore « briser l'os » exprime l'idée de « vaincre toute résistance »<sup>64</sup>. Il est manifeste qu'une lecture rhétorique de ces versets, selon les schémas analytiques connus, peut être faite. Le locuteur cherche à persuader ; chez l'interlocuteur, on suppose exister une résistance à surmonter. Le locuteur est de ce fait tenu de chercher les meilleures stratégies pour y arriver. Il paraît y avoir la conscience l'efficacité relative que chacune d'elles comporte. La persuasion envisagée est clairement émotionnelle : le locuteur se procure un gain de cause auprès d'un magistrat<sup>65</sup>. Ce sont les πάθη qui sont impliqués ici. Un autre ingrédient, en outre, est mentionné : « la longue patience » du locuteur, qui est au caractère ce que la « langue tendre » est pour la façon de communiquer. C'est l'élément de l'ἥθος. Le sujet de ce verset n'est pas proprement la guérison, mais l'envisager ainsi se justifie par le fait qu'elle réfléchit sur les effets que la communication verbale peut produire sur les émotions d'autrui. C'est-à-dire, les effets psychotropiques<sup>66</sup>.

## LA PAROLE CURATIVE CHEZ JESUS

Dans le Nouveau Testament, à l'aube du Christianisme, le Λόγος, la Parole divine, présente d'autres tournures. Ce n'est pas seulement de la Parole en tant qu'élocution ou qu'écriture. Jean l'Évangéliste le déclare (1.1-2): Lui, le Λόγος, est avec Dieu et est Dieu. Et qui est plus, il devient personne humaine, en chair et sang (v. 18)<sup>67</sup>. *Mat.* 8.23-26 (= *Mc.* 4.35-41, *Luc* 8.22-25) raconte l'apaisement de la mer, par le biais de Parole prononcée par Jésus. De telles interventions sur les forces de la nature, ou d'autres cas de guérison à travers une

action de Jésus en absence d'élément verbal (cf. *Mc* 8.22-26), ceux où Jésus exorcise des démons ; ou contre le cours naturel de la vie physique, ressuscitant des morts (*u.g.* de Lazare, cf. *Je*. 11.1-44) sont exclus de l'examen. Mon propos tient strictement aux guérisons par des actes de parole.

## LA PAROLE SEULE

L'analyse suivra l'ordre des livres du Nouveau Testament, abordant en premier lieu des instances où la Parole, par son seul pouvoir, produit la guérison. Les synoptiques rapportent qu'un certain jour de *shabbat* Jésus s'est rendu à la synagogue et qu'un homme, ayant une main paralysée, s'y trouvait (*Mat*. 12.9-13 = *Mc*. 3.1-5, *Luc* 6.6-10). Profitant de sa présence, les pharisiens provoquent Jésus, l'interrogeant pour savoir s'il est licite de guérir un tel jour, le jour saint de la semaine juive, où tout travail est interdit. Le Nazôrien n'a pas de doute, il relève le défi de façon succincte, par un contre-exemple, qui sert d'argument justificatif, en deux parties<sup>68</sup>, de l'acte qu'il s'apprête à accomplir (vv. 9-12). Il s'adresse alors à l'homme malade (v. 13) :

τότε λέγει τῷ ἀνθρώπῳ· Ἔκτεινόν σου τὴν χεῖρα. καὶ ἐξέτεινεν, καὶ ἀπεκατεστάθη ὑγιής ὡς ἡ ἄλλη<sup>69</sup>.

« Alors il dit à cet homme : 'Etends la main.' Il l'étendit et elle fut remise en état, aussi saine que l'autre ».

Le texte de *Mc*. 7.31-35 raconte que Jésus, lorsqu'il se trouvait en Phénicie (dans les alentours de Tyr), guérit un sourd-muet. Lisons les versets 33-35, en combinant actions à paroles :

καὶ ἀπολαβόμενος αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ' ἰδίαν ἔβαλεν τοὺς δακτύλους αὐτοῦ εἰς τὰ ὦτα αὐτοῦ καὶ πύσας ἤψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ, καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξεν καὶ λέγει αὐτῷ, Εφφαθα, ὃ ἐστίν, Διανοίχθητι. καὶ [εὐθέως] ἠνοιήσαν αὐτοῦ αἱ ἀκοαί, καὶ ἐλύθη ὁ δεσμὸς τῆς γλώσσης αὐτοῦ καὶ ἐλάλει ὀρθῶς·

« Le prenant loin de la foule, à l'écart, Jésus lui mit les doigts dans les oreilles, cracha et lui toucha la langue. Puis, levant son regard vers le ciel, il soupira. Et il lui dit : « Ephphata », c'est-à-dire : « Ouvre-toi. » Aussitôt ses oreilles s'ouvrirent, sa langue se délia, et il parlait correctement. ».

La narrative est dépouillée, sans aucune autre indication, sauf que l'homme a été conduit vers Jésus, qui l'amène loin de la foule. Les paroles prononcées comme une ordre direct à la part du corps affectée par le mal, lui commandant d'agir contrairement à son état (que les oreilles s'ouvrent, c'est-à-dire, qu'elles entendent).

Un autre épisode est transmis par Luc seul (*Luc* 13.11-13). C'est une rencontre de Jésus avec une femme voûtée :

καὶ ἰδοὺ γυνὴ πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας ἔτη δεκαοκτὼ καὶ ἦν συγκύπτουσα καὶ μὴ δυναμένη ἀνακύψαι εἰς τὸ παντελές. 12ἰδὼν δὲ αὐτὴν ὁ Ἰησοῦς προσεφώνησεν καὶ εἶπεν αὐτῇ, Γύναι, ἀπολέλυσαι τῆς ἀσθενείας σου, 13καὶ ἐπέθηκεν αὐτῇ τὰς χεῖρας· καὶ παραχρῆμα ἀνωρθώθη καὶ ἐδόξαζεν τὸν θεόν.

« Il y avait là une femme possédée d'un esprit qui la rendait infirme depuis dix-huit ans ; elle était toute courbée et ne pouvait pas se redresser complètement. En la voyant, Jésus lui adressa la parole et lui dit : 'Femme, te voilà libérée de ton infirmité.' Il lui imposa les mains : aussitôt elle redevint droite et se mit à rendre gloire à Dieu. »

L'Évangile de *Je.* 5.1-9 relate une autre rencontre de Jésus, cette fois-ci avec un homme paralysé depuis trente-huit ans, près la piscine de Béthesda. Une grande affluence de gens malades s'y dirigeait. Selon une partie de la tradition manuscrite (v. 4), les malades attendaient un mouvement des eaux qu'on attribuait à un ange qui venait de temps en temps les agiter. Le premier qui se baignait dans les eaux après l'agitation était guéri. Après un court dialogue où Jésus interroge le malade sur son désir d'être guéri et où celui-ci se plaint de sa mauvaise fortune, disant que personne n'est jamais venu l'aider à entrer dans l'eau et qu'il y a toujours quelqu'un plus à portée de l'eau que lui, Jésus simplement et de nouveau ordonne le résultat voulu, contrairement à son état, qu'il se mette debout et que marche (v. 8) :

λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ἔγειρε ἄρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περπάτει.

« Lève-toi, lui dit Jésus, prends ton brancard et marche. »

L'homme ne connaît pas Jésus, il n'espère que d'être plongé dans les eaux miraculeuses. Bien sûr qu'il devait se redresser et se remettre debout, obéissant à l'ordre, ce qu'il effectivement fait. Cela exige de la foi. Mais il n'y existait au préalable aucune foi ni aucune expectative de sa part, aucune persuasion intime à l'égard de Jésus, pour que la Parole agît. La Parole seule intervient sur les membres de l'homme et les rends aptes à marcher ; lorsqu'elle est verbalisée, de ce fait un effet est généré, la guérison se produit.

Plus bas, au chapitre 9.1-7, Jésus aperçut, sur son chemin, un homme né aveugle. Un petit dialogue s'entreprind. Les disciples lui posent la question si les raisons de l'état de cet homme : son péché ou ceux de ces parents. Le mal du cœur et les maux du corps sont

étroitement liés — voici une conception courant et étendue. Jésus discrédite d’abord cette conception, puis il explique : ce mal est l’occasion pour rendre témoignage de Dieu et de ses faits. Ensuite, il accomplit la guérison (vv. 6-7), combinant acte et paroles :

ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς 7 καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ὑπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ (ὃ ἐρμηνεύεται Ἄπεσταλμένος). ἀπῆλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἦλθεν βλέπων.

« Ayant ainsi parlé, Jésus cracha à terre, fit de la boue avec la salive et l'appliqua sur les yeux de l'aveugle ; et il lui dit : 'Va te laver à la piscine de Siloé' — ce qui signifie Envoyé. L'aveugle y alla, il se lava et, à son retour, il voyait. »

Il n’ordonne pas la guérison ; il annonce, comme pour la guérison du lépreux et du paralysé, l’épilogue attendu, la guérison étant implicite dans l’ordre : que l’aveugle aille laver ses yeux. Si celui-ci pouvait aller tout seul se laver, ce serait parce qu’il aurait pu le faire sans aucun handicap.

La Parole provenant de la bouche de Jésus est porteuse de l’autorité de changer les circonstances, les situations et les états. Elle a le pouvoir médicinal pour le corps.

#### LA PAROLE DE LA FOI

La Parole produit en outre des effets combinée à une autre force. Cette force est la foi (πίστις). En effet, il est des instances où le récepteur de la Parole (et bénéficiaire du bienfait) donne de lui-même pour que le résultat souhaité se produise. Dans de tels cas, la foi, c’est-à-dire, ou même la conviction ou la persuasion engendrée dans le cœur, qui le mènent à confier et à se confier à la Parole dite et bien aussi à la personne de l’émetteur de la Parole (dans le cas du Christ, il est l’une et l’autre), intervient dans le processus, se combine à la Parole. C’est une telle conviction qui déclenche l’effet visé par la Parole, et produit le résultat. Dans le Nouveau Testament, une notion plus complexe de la foi, du croire, que celle de l’Ancien Testament, se manifeste, comme des érudits l’ont remarqué ainsi qu’on l’a vu plus haut. Voyons maintenant les épisodes évangéliques où la foi dans la Parole est l’élément clé de la guérison.

D’abord, l’épisode de la guérison d’un lépreux en Galilée, rapporté par la totalité des synoptiques (*Mat.* 8.2-4 = *Mc.* 1.40-42, *Luc* 5.12-13). Prenons le texte de Matthieu :

καὶ ἰδοὺ λεπρὸς προσελθὼν προσεκύνει αὐτῷ λέγων, Κύριε, ἐὰν θέλῃς δύνασαί με καθαρίσαι. **3**καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἤψατο αὐτοῦ λέγων, Θέλω, καθάρισθητι· καὶ εὐθέως ἐκαθαρίσθη αὐτοῦ ἡ λέπρα. **4**καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Ὅρα μηδενὶ εἶπης, ἀλλὰ ὕπαγε σεαυτὸν δεῖξον τῷ ἱερεῖ καὶ προσένεγκον τὸ δῶρον ὃ προσέταξεν Μωϋσῆς, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς

« Voici qu'un lépreux s'approcha et, prosterné devant lui, disait : 'Seigneur, si tu le veux, tu peux me purifier.' Il étendit la main, le toucha et dit : 'Je le veux, sois purifié !' A l'instant, il fut purifié de sa lèpre. Et Jésus lui dit : 'Garde-toi d'en dire mot à personne, mais va te montrer au prêtre et présente l'offrande que Moïse a prescrite : ils auront là un témoignage.' »

L'énonciation de la Parole produit la guérison, mais elle vient répondre à l'attente du pétitionnaire. Celui-ci invoque le pouvoir et la vouloir, qui sont des points fondant tout acte délibéré. Ils font partie de l'examen fondamental d'un acte et de la personne de l'agent, mené en cours d'instance juridique, l'examen conjectural de la rhétorique des états de cause. Cet examen met en question la relation grammaticale entre sujet et verbe : « il a fait ? » ou « il n'a pas fait ? »<sup>70</sup>. Pour établir cette relation, il faut démontrer que l'agent soupçonné l'a voulu (βούλησις) et a eu la capacité, les moyens et l'occasion pour le faire (δύναμις). Le lépreux avait la conviction que Jésus y avait le pouvoir, sa foi y était pleine. Mais il lui manquait la conviction que Jésus le voulait. Le Nazôréen acquiesce, prononce la parole et produit la guérison.

Ensuite, l'Evangile selon Matthieu relate la rencontre d'un centurion avec Jésus, à qui il vient demander de l'aide (*Mat.* 8.5-13). L'épisode est aussi transmis chez Luc (*Luc* 7.1-10). Quoique représentant de la puissance occupant Israël et la terre de Juda, cet homme s'adresse au juif Jésus, contraint par la nécessité : son serviteur, qui lui tenait à cœur, se trouvait atteint de paralysie (*Mat.* 8.6), au bord de la mort il envoie alors une délégation d'anciens juifs à la rencontre du Nazôréen. Le texte de Luc est plus péremptoire sur plusieurs aspects. D'abord, qu'ils ne se sont pas rencontrés, mais que l'officier a envoyé des émissaires pour recevoir le Maître. D'autre part, l'ἥθος est plus largement exploré : le centurion connaissait la réputation de Jésus ; l'officier était un philo-juif, et la délégation en fait part au Maître (*Luc* 7.3-4). D'après la version de Matthieu, il y va personnellement. Alors, le demandant s'humilie devant son interlocuteur (vv. *Mat.* 8.8) :

Κύριε, οὐκ εἰ μὴ ἰκανὸς ἴνα μου ὑπὸ τῆν στέγην εἰσέλθῃς· ἀλλὰ μόνον εἰ πὲρ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου

« Seigneur, je ne suis pas digne que tu entres sous mon toit, mais dis seulement un mot et mon serviteur sera guéri ».

La démarche fonctionne comme un exorde par *captatio benevolentiae*. A la bonne manière de la communication rhétorique dont les grecs et les romains étaient des experts et des usagers acharnés, il se suit la proposition. Il suffira — dit-il — une seule parole. Et il énonce le résultat prétendu, la demande, sous la forme d'un fait certain (à l'indicatif du futur) : le serviteur guérira. Dans la rhétorique gréco-romaine, cet énoncé serait la πρόθεσις (*propositio*), l'exposé de l'intention du locuteur. Puis (ou ses ambassadeurs à son nom), il poursuit ses motifs (une raison sous forme d'une micro-narration). Citons de *Luc 7.8* :

καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ, Πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· Ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· Ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ.

« Ainsi moi, je suis placé sous une autorité, avec des soldats sous mes ordres, et je dis à l'un : "Va" et il va, à un autre : "Viens" et il vient, et à mon esclave : "Fais ceci" et il le fait. »

De telles justifications attirent l'attention de Jésus, et un éloge (v. 10) : il n'y a de pareille foi (πίστις) chez les Israelites. καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχη· Ὑπάγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι « Rentre chez toi ! Qu'il te soit fait comme tu as cru. » C'est une formule devenue habituelle : la foi est la clé, le facteur qui déclenche l'effet attendu. Il faut retenir ceci : l'importance de la foi, de la confiance, du crédit envers Jésus et ses paroles, condition pour qu'il agisse conformément aux attentes des gents qui le recherchent. Il prononce cette formule en d'autres occasions : *Mat. 9.22 = Mc. 5.34, Luc 8.48; Mat. 9.30 Mc. 10.52 = Luc 18.42 ; Mat. 15.28 = Mc. 7.29 ; Luc 11.19*). Néanmoins, qu'y a-t-il de particulier et de spécial dans la foi du centurion ? Un tel éloge n'est pas inédit.

La Parole de Jésus était perçue par le centurion en tant que discours qui peut agir sur quelqu'un ou quelque chose extérieur, de même que la parole d'ordre militaire. Agissant sur quelqu'un, elle transporte une force perlocutoire, pour employer les termes de la théorie pragmatique d'Austin. Les Paroles de Jésus sont ses actes<sup>71</sup>. Le centurion lui reconnaît cette prérogative ; et cela d'autant plus qu'à l'impératif d'un commandant adressé à ses subordonnées il attribue ce même pouvoir de produire un effet chez l'auditeur, la faculté à « lui intimer un comportement »<sup>72</sup>.

Le centurion parle en militaire qu'il est. Il part naturellement de ses expériences personnelles, sa culture, ses mœurs, des gestes, de la pensée, des protocoles de son métier. Tout cela joue dans la manière de penser, de parler et d'agir. Une parole y vaut comme un ordre, et un ordre doit être exécuté directement, mécaniquement, sans réfléchir ni poser des questions. Dans les armées il y a le respect strict de l'autorité et des hiérarchies. Cela explique la façon dont il s'exprime : « on dit et on exécute », c'est tout. Cet homme savait ce que c'était de donner et de recevoir un ordre, d'obéir et d'être obéi, tout ceci au nom de César et du pouvoir et autorité du nom de Rome. Ainsi il était en mesure de comprendre l'autorité de Jésus, le Rabbín itinérant et opérateur de prodiges, et dont la Parole avait le pouvoir de se faire obéir. Même par les maladies. La foi du centurion est mise sur la personne de Jésus. En termes propres de l'analyse rhétorique traditionnelle, qu'Aristote a été le premier à définir, c'est l'ἤθος de l'orateur<sup>73</sup>. Dans cette situation rhétorique, d'autres éléments pourraient être repérés : une mesure de certitude, de persuasion de la part du demandant, le λόγος (la Parole dite et qui persuade sur la prémisse de foi) et un certain degré de πάθος<sup>74</sup>.

Un autre épisode présente des caractéristiques similaires : Jésus rencontre une femme d'origine phénicienne (*Mat.* 15.21-28 = *Mc.* 7.24-30). Dans les deux cas Jésus compare la foi de son interlocuteur à celle des Israélites, la femme et le centurion étant tous deux des étrangers, des païens, ressortissants de ce qu'on appelait « les nations » ; et de ce fait exclus de la connaissance et du pacte avec le Dieu d'Israël et des promesses qui y sont attachées. Les deux étrangers s'humilient et reconnaissent le privilège d'Israël, et pour surmonter l'obstacle ils se placent en position de suppliants, dépendant totalement des faveurs de leur bienfaiteur. Un rôle que, du reste, les officiers de l'armée exerçaient auprès des populations occupées<sup>75</sup>. Ils n'avaient d'autres ressources que la confiance en Jésus, sa Parole et sa volonté de faire le bien. Si, Jésus attendait et exigeait la foi (et cela dès le début de son activité<sup>76</sup>), lui, le Messie d'Israël ; de qui donc, plutôt que d'autres peuples, attendrait-il une telle foi ? Des Juifs. Que d'autres aient eu une telle foi, voilà qui était étonnant. Pourtant, c'est parce que d'autres, des exclus de l'alliance divine, ont eu cette foi, qu'ils attirent l'attention du Christ et lui donnent un motif d'éloge<sup>77</sup>.

La guérison du paralytique de Capernaüm est un autre exemple (*Mat.* 9.2-7 = *Mc.* 2.3-13, *Luc* 5.18-25). Le premier évangile raconte (v. 2) que, voyant la foi des amis de cet homme, il

lui dit : « Prends courage, mon enfant, tes péchés te sont pardonnés'. » Après un débat avec des érudits de la loi au sujet de pardon et guérison, il l'ordonne de se redresser et de marcher.

Plus loin, on trouve Jésus guérissant deux aveugles (*Mat.* 9.27-31). Ces hommes croient-ils en Jésus et son pouvoir ? Ils répondent affirmativement : ils croient. Et Jésus intervient (vv. 29-30) :

τότε ἤψατο τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν λέγων, Κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν. 30καὶ ἠνεώχθησαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί. καὶ ἐνεβριμήθη αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγων, Ὅρατε μηδεὶς γινωσκέτω.

« Alors il leur toucha les yeux en disant : « Qu'il vous advienne selon votre foi. ».

On peut voir un élément d'ἦθος dans la confiance qu'ils accordent à la personne de Jésus, jusqu'à la conversion à Jésus, et une mesure de foi<sup>78</sup>. Le λόγος est l'ordre direct délivré par la Parole prononcé sur la foi des auditeurs, qui déclenche le résultat espéré Kinneavy voit le λόγος dans l'interrogation de Jésus s'ils croyaient qu'il pouvait les guérir (v. 28). A mon avis, ce n'est pas rigoureux : le λόγος en est absent. La question concerne ce que Jésus aurait pu faire, et non ses paroles, son message (λόγος). Il semble plutôt que sa question concerne la foi en Jésus et en son pouvoir et autorité (effectivement, l'ἦθος). Jésus ne *prononce* la Parole qu'après, et c'est cela qui met le processus en marche. Le πάθος se lit dans tout l'épisode, dans les appels au secours et la joie irrépressible des guéris, qui les poussent à aller partout témoigner du bienfait que Jésus leur avait accordé, oubliant la demande de discrétion qu'il leur a faite.

En *Luc* 17.11-19, dix lépreux comptent sur la pitié de Jésus et restent en attente. C'est là un signal de foi en Jésus et en son pouvoir. Jésus leur parle (v. 14) :

καὶ ἰδὼν εἶπεν αὐτοῖς, Πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς ἐκαθαρίσθησαν.

« Les voyant, Jésus leur dit : 'Allez vous montrer aux prêtres.' Or, pendant qu'ils y allaient, ils furent purifiés. »

Par sa Parole, Jésus simplement leur donne un ordre, anticipant ce qui suivra la guérison de lèpre : aller se présenter au prêtre, au Temple, et offrir un sacrifice. Jésus ne s'adresse

même pas au problème. Les lépreux n'en parlent même pas. Le problème est visible, mais ineffable parce que maudit. Lorsqu'ils se sont approchés est de nouveau mis à l'épreuve, quand Jésus leur demande d'aller au Temple, sans qu'il y ait encore le moindre signe visible de changement dans son état. C'est alors que la guérison se produit. Si l'on veut repérer des éléments rhétoriques dans cette situation, il y a de ἥθος dans l'espoir qu'ils déposent en Jésus, le λόγος dans l'ordre donné ; quant au πάθος, toute la situation en est chargée, comme dans l'épisode des deux aveugles : la perspective d'une guérison suscite des fortes émotions.

Seul le quatrième Evangile rapporte le cas d'un officier du roi (à savoir, Hérode Antipas) qui va rejoindre Jésus, à Capernaüm. Son fils étant malade, le père espérait une solution (Je. 4.46-54) Jésus s'adresse d'abord aux témoins et à son manque de foi. Alors, s'engage une conversation (v. 49) :

λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ βασιλικός, Κύριε, κατάβηθι πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου.

« L'officier lui dit : « Seigneur, descends avant que mon enfant ne meure ! »

L'Evangéliste confirme que c'était la foi qui a poussé cet homme à chercher de l'aide auprès le Nazôréen. De nouveau, on reconnaît ἥθος et λόγος : la foi en Jésus et en ce qu'il était capable d'accomplir. Jean, néanmoins, précise : c'était la foi en la *parole* de Jésus qui a apporté la guérison. Le texte nous dit ensuite que dès que le père eut appris que son enfant se portait bien, cette guérison fit que toute sa famille crut en Jésus. C'est-à-dire, en Lui comme le Christ de Dieu. Dans la demande de Jésus aux témoins (v. 48), εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν· Ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδῃτε, οὐ μὴ πιστεύσητε « Si vous ne voyez pas des signes et des prodiges, vous ne croirez donc pas? », Kinneavy<sup>79</sup> ne voit que trois des six éléments rhétoriques de son analyse des occurrences du verbe πιστεύω dans le Nouveau Testament : la conversion vers le Christ, qui est l'enjeu, son message (le λόγος), et les émotions impliquées (πάθος). Kinneavy, analysant les « signes et les prodiges » dans le Nouveau Testament distingue ceux qui sont une promesse de ceux qui sont reportés. Les premiers (tout comme les promesses de vie éternelle) relèvent de l'appel pathétique, en tant que promesses de récompense de la foi. Les seconds, en tant qu'exemples (les παραδείγματα d'Aristote) qui renforcent l'argument (avec les paraboles, les explications

midrashiques de l'Ancien Testament)<sup>80</sup>, relèvent de la preuve logique. D'autre part, les preuves extrinsèques, celles qui ne sont pas dues à l'art verbal de l'orateur, selon Aristote, telles que les aveux sous la torture, ou les serments, ont un parallèle dans le Nouveau Testament dans les opérations œuvres produites par la grâce, du Père et de l'Esprit quand existe le croire), ou dans celles de Satan et des démons dans les cas d'incrédulité. Néanmoins, ces distinctions n'ont pas, à mon avis, une raison d'être assez claire. En effet, il me semble raisonnable de comprendre les signes promis comme un stimulus émotionnel (pathétique) pour croire et garder l'espoir, bien que les signes et prodiges produits puissent être entendus comme des exemples soutenant la foi, il ne semble pas raisonnable de ne pas prendre en considération leur composante émotionnelle. Tant les signes et prodiges promis que ceux effectivement accomplis peuvent produire un stimulus émotionnel ; ceux qui en ont besoin seront ainsi induits à croire qu'ils les recevront, de même que ceux qui les ont reçus. On serait toujours dans un registre de promesses dont l'accomplissement est attendu, par la foi. D'autre part, les signes et prodiges pourraient être entendus comme des « témoins »<sup>81</sup> de l'action divine, donc comme une preuve extrinsèque « by operation of grace or the Father or the Spirit »<sup>82</sup>. Dans le dernier chapitre, Kinneavy reconnaît les limitations de son livre<sup>83</sup>. Il semble en effet, à mon avis, que l'une d'elles est de tout réduire au schéma de la rhétorique grecque, même si l'on admet qu'un tel arrière-plan culturel était assez étendu pour supposer son influence sur la pensée des gens du Orient Proche.

Dans la guérison, Kinneavy ne voit que le ἦθος et le πάθος (v. 50), mais le texte raconte que l'homme a cru à la parole proférée par Jésus. Kinneavy ne l'explique pas, mais il semble qu'il n'y a pas de preuve logique, faute d'arguments concernant le « subject matter »<sup>84</sup>, que ce soit par des enthymèmes ou des exemples. Et une telle interprétation tient.

Plus loin, verset 53, le texte dit que l'homme et toute la famille croient lorsqu'on leur rapporte que la guérison s'est produite à l'instant même où Jésus parle. Il y aurait, selon Kinneavy, une conversion, avec la preuve éthique (du fait que l'autorité devient confirmée), la logique et la pathétique. Y voir une preuve logique ne peut se comprendre que si l'on considère la guérison comme des exemples (παραδείγματα) qui soutenaient le point à argumenter (la capacité thérapeutique de Jésus et de sa Parole). Que la guérison ait un stimulus pathétique, toutefois, semble contradictoire par rapport à ce qu'il a dit plus haut, lorsqu'il n'a pas considéré de tels cas que comme des « exemples » faisant partie de la preuve logique.

Dans tous les épisodes examinés, les gens qui vont chercher la guérison sont porteurs d'un élément de foi (πίστις), ils ont la certitude que la personne et la Parole de Jésus pourraient soulager ou même mettre fin à leurs malheurs. L'intervention de Jésus complète cette combinaison par un troisième élément : la Parole qui va directement au mal et change la maladie en guérison.

## LA PAROLE PSYCHOTROPIQUE

Mais la Parole a aussi effet sur l'âme. On trouve par exemple la pure joie, à la suite des résurrections de Lazare, de la fille de Jaïros (*Mat.* 9.18-19, 23-25 = *Marc* 5.22-24, 38-42, *Luc* 8.41-42, 49-56) et du fils de la veuve de Naïn (*Luc* 7.11-15), de la part de leurs familles, pour les voir revenus à la vie. Des textes au caractère prophétique, de l'Ancien Testament sur la mission de l'envoyé du Seigneur en parlent, et Jésus les interprète en faveur de sa propre personne et de sa mission, comprenant la somme des besoins humains : le pardon des péchés, la guérison des maladies somatiques et la paix de l'esprit<sup>85</sup>.

En d'autres occasions, Jésus enseigne aux disciples ou aux foules. Remarquons qu'il n'y parle pas de guérison et n'en accomplit aucune ; ce sont là des situations pédagogiques, où il discourt sur les conséquences des paroles proférées. Tel est le cas de *Mat.* 12.37 : ἐκ γὰρ τῶν λόγων σου δικαιωθήσῃ, καὶ ἐκ τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ «En effet, d'après tes paroles tu seras déclaré juste et d'après tes paroles tu seras condamné. » Pour dégager le sens et l'application de cette affirmation il faut la lire en contexte, en remontant au verset 22. Le message du Maître concerne l'usage que l'homme fait du langage. On lui a amené un homme démoniaque aveugle et meut, qu'il rétablit. Les Pharisiens répliquent que les actes de Jésus sont dûs au pouvoir de Satan. Selon Jésus, cela est le témoin vif du caractère (de ce qu'on est à l'intérieur de soi). Les paroles sont métaphoriquement appelées « les fruits » (καρποί), et le caractère « l'arbre » et « le trésor ». Les paroles (soient-elles éloge ou insulte, bénédiction ou blasphème) ne seront pas tenues innocentes — dit Jésus. Pour la personne qui parle y aura donc des conséquences découlant de ce qu'elle dit, elle en rendra compte au jour du jugement dernier. L'enseignement de Jésus rappelle et interprète *Prov.* 18.20-21 (déjà commentées), qu'il applique au contexte précis de son entretien avec ses auditeurs. La métaphore des « fruits » vient de ces versets. Au même Évangile, plus bas (15.11) Jésus dit,

contrairement à l'idée traditionnelle et aux zèles de la tradition religieuse (vv. 1 sqq.), que ce qui contamine l'intérieur (le caractère) n'est pas ce qui entre par la bouche (les aliments pris à mains sales), mais ce qui en sort (c'est-à-dire, les paroles).

On trouve également des exemples des paroles de Jésus témoignant d'une intention psychotropique, en visant un effet perlocutoire d'encouragement. Ce sont les ordres secs et directs « Ne crains pas! ». En *Mc.* 5.36, on lit : μή φοβοῦ, μόνον πίστευε « Sois sans crainte, crois seulement ». Comme on l'a vu dans certains textes de la tradition rhétorique grecque, à la Parole est attribué le pouvoir de susciter la crainte ou de la détourner. Les paroles de Jésus mettent côte à côte la crainte et le croire (πιστεύω), mais en rapport antithétique : la présence de l'un implique la négation ou l'inexistence de l'autre ; s'il y a peur, la foi est absente, mais si celle-ci se manifeste, la première est écartée. Avoir l'une ou l'autre dépend de chacun (le cas échéant, Jaïros, quand on lui apporte la nouvelle que sa petite fille venait d'expirer). Dans la rhétorique de Jésus, la *persuasion* n'est pas à double sens, comme chez les Sophistes, ou même chez Aristote, qui admet la relativité comme propre du caractère de la rhétorique<sup>86</sup> ; chez Jésus, il n'y est qu'un seul sens, l'absolu, celui de la *foi*, du courage et de l'espoir, où *être persuadé* s'identifie avec *croire*, et *avoir peur* (φοβέω) est la même chose que *n'être pas persuadé*<sup>87</sup>.

Ce n'est pas le seul lieu où de telles paroles, simples, sèches, directes, sont prononcées, visant au même effet. En *Mat.* 8.26 Jésus met en question le manque de foi des disciples (ὀλιγοπιστοί), le comparant à la crainte (τὶ δειλοί ἐστε ;). Celle-ci emprisonne les âmes, alors que la foi permet des exploits. Dans cet épisode, Jésus attendait de ses disciples qu'il affrontassent la tempête sur la Mer de Galilée (le Lac Tibériade) et la dissipassent par des paroles. Plus tard, les disciples voient une nuit Jésus marcher sur les eaux de la même mer et sont pris de peur par la peur qu'il s'agisse d'un fantôme. L'exhortation de Jésus est la même : « N'ayez pas peur » (*Mat.* 14.27 μή φοβεῖσθε = *Mc.* 6.50 ; *Je.* 6.20). A une autre occasion (*Luc* 12.32) il s'adresse à ses auditeurs, leur exposant les exigences spirituelles et morales du royaume de Dieu. Il juge encore nécessaire de les exhorter à écarter la peur : « μή φοβοῦ « Sois sans crainte... ». L'Ancien Testament a aussi des pareils commandements : *Gen.* 15.1 ; 26.24 ; *Nom.* 14.9 ; *Jos.* 1.6-9 ; *1 Cron.* 22.13 ; *Es.* 43.1<sup>88</sup>. Communes à toutes les références, tant vétérotestamentaire que néotestamentaire, ces injonctions sont rapides, courtes, incisives. Une situation d'émergence comme la peur, susceptible de dégénérer en

des passions plus extrêmes (panique, désespoir), demande bien à propos un médicament à l'action rapide, qui peut bien dispenser de la réflexion, mais exige une hardie résolution.

## LA PAROLE CURATIVE CHEZ LES APOTRES

L'activité des apôtres témoigne elle aussi d'actes de guérison commandés par la parole. Le premier a été accompli par Jean et Pierre, lorsqu'ils se dirigeaient vers le Temple, comme d'habitude, pour prier (Actes 3.1-7). On y amenait un homme boiteux de naissance qu'on y installait tous les jours près de la porte dite « Belle », pour mendier. Les deux apôtres le regardent, et l'homme les regarde en retour. Et ils lui parlent (v. 6). Leur stratégie de communication semble relever du recours à l'ἥθος par la μείωσις (*minutio*<sup>89</sup>), procédure rhétorique opposée à l'αὔξησις (*amplificatio*), qui consiste à amoindrir l'affaire ou la personne, en la disant moins grande ou moins importante qu'elle ne l'est. Il ne fallait pas — disaient-ils — les regarder, parce qu'ils n'avaient ni l'or ni l'argent à lui donner. Ils ne pouvaient donc pas pourvoir à ses besoins matériels. Puis, ils s'attaquent à son autre misère, son handicap, la racine de tout ce qui l'empêchait de vivre comme les autres. Ils attirent son attention vers le nom et la Parole en qui il faut croire. Pierre, le plus vieux, parle (v. 6) :

Ἀργύριον καὶ χρυσίον οὐχ ὑπάρχει μοι, ὃ δὲ ἔχω τοῦτό σοι δίδωμι· ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου [ἔγειρε καὶ] περιπάτει.

« De l'or ou de l'argent, je n'en ai pas ; mais ce que j'ai, je te le donne : au nom de Jésus Christ, le Nazôréen, marche ! »

La seule Parole, combinée à l'autorité du nom de Jésus (ἥθος), produit la guérison. La guérison à Jaffa (Actes 9.33-35), du paralysé Énée, couché depuis huit ans, est accomplie elle aussi par Pierre grâce à la Parole et au nom de Jésus.

Plus bas dans le même livre, un autre cas nous est raconté, où l'intervenant est Paul (14.8-10). L'apôtre est en train de prêcher à Lystre, quand il aperçoit un paralysé des deux pieds. Ici, on a l'élément de la foi combinée à la Parole. Paul remarque qu'il avait l'air de le suivre et d'avoir la foi nécessaire pour être guéri, et s'adresse à lui (v. 10) :

εἶπεν μεγάλη φωνῆ, Ἀνάστηθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου ὀρθός. καὶ ἦλατο καὶ περιεπάτει.  
« il dit d'une voix forte : « Lève-toi, droit sur tes pieds ! » L'homme bondit : il marchait. »

Un autre cas nous est rapporté plus loin, où le médiateur est Paul (14.8-10). L'apôtre est en train de prêcher à Lystre, quand il aperçoit un paralysé des deux pieds. Paul remarque qu'il avait l'air de le suivre et d'avoir la foi nécessaire pour être guéri, et s'adresse à lui (v. 10) :

εἶπεν μεγάλη φωνῆ, Ἀνάστηθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου ὀρθός. καὶ ἦλατο καὶ περιεπάτει.  
« il dit d'une voix forte : « Lève-toi, droit sur tes pieds ! » L'homme bondit : il marchait. »

Alors, d'abord, la Parole de la prédication crée la foi chez le paralytique, une conviction intime de la crédibilité et du pouvoir de la Parole entendue pour opérer l'effet dont elle se prétend capable. Comme dans les miracles de cure opérés par Jésus, la conviction existe avant que la guérison ne soit accomplie. Dans le cas présent, cette foi (πίστις) chez l'auditeur est affectée (πάθος) par la Parole (λόγος). Puis, on distingue un deuxième moment, une nouvelle Parole, l'adresse particulière au paralytique, pour qu'il surmonte son mal. Comme dans les autres cas où une action vient répondre à la Parole, il se produit, pour ainsi dire, une explosion, provoquée par cette Parole directe, jussive, dont résulte, sur l'auditeur, un effet perlocutoire psychologique, le menant à reprendre la confiance et obéir à l'instruction donnée. Ainsi, la Parole peut agir sur les phénomènes, sur la nature, sur l'organique et le psychologique ; elle est thaumaturgique.

Passons aux épîtres. L'épître de Jacques (*Jac.* 3.1-12), se fait apparemment écho de la leçon de *Prov.* 18.20-21, reprise aussi dans *Mat.* 12.37 : les paroles qui proviennent du cœur (témoins du plus profond du caractère humain) sont métaphoriquement de l'eau jaillissant d'une source, douce ou salée, ou des fruits. Citons les versets 3.5-12 :

οὕτως καὶ ἡ γλῶσσα μικρὸν μέλος ἐστὶν καὶ μεγάλα αὐχεῖ. Ἴδου ἡλίκον πῦρ ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει·  
καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ· ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας [...] τὴν δὲ γλῶσσαν οὐδεὶς δαμάσαι δύναται ἀνθρώπων, ἀκατάστατον κακόν, μεστὴ ἰοῦ θανατηφόρου. ἐν αὐτῇ εὐλογοῦμεν τὸν κύριον καὶ πατέρα καὶ ἐν αὐτῇ καταρώμεθα τοὺς ἀνθρώπους τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας, ἐκ τοῦ αὐτοῦ στόματος ἐξέρχεται εὐλογία καὶ κατάρα. οὐ κρίνεται, ἀδελφοί μου, ταῦτα οὕτως γίνεσθαι. μήτι ἡ πηγὴ ἐκ τῆς αὐτῆς ὀπῆς βρῦει τὸ γλυκὺ καὶ τὸ πικρὸν; μὴ δύναται, ἀδελφοί μου, συκκὴ ἐλαίας ποιῆσαι ἢ ἄμπελος σῦκα; οὔτε ἄλυκον γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ.

« De même, la langue est un petit membre et se vante de grands effets. Voyez comme il faut peu de feu pour faire flamber une vaste forêt ! La langue aussi est un feu, le monde du mal ; [...] Mais

la langue, nul homme ne peut la dompter : fléau fluctuant, plein d'un poison mortel ! Avec elle nous bénissons le Seigneur et Père ; avec elle aussi nous maudissons les hommes, qui sont à l'image de Dieu ; de la même bouche sortent bénédiction et malédiction. Mes frères, il ne doit pas en être ainsi. La source produit-elle le doux et l'amer par le même orifice ? Un figuier, mes frères, peut-il donner des olives, ou une vigne des figues ? Une source saline ne peut pas non plus donner d'eau douce. »

Voici des lignes frappantes sur le pouvoir de la Parole (représentée, par catachrèse, par le métonyme « langue », l'organe de l'appareil phonatoire au lieu du produit de son action, l'élocution). La Parole qui bénit ou qui maudit, la Parole qui enflamme, qui excite les πάθη de qui l'entend. Qui y a recours (le locuteur) est tenu de le faire en discipline (une discipline difficile), de peur qu'il ne cause du dommage à ceux qui l'entendent. Les conséquences contre lesquelles l'auteur met en garde ses lecteurs sont les négatives. Par la Parole on peut maudire, briser les cœurs, insulter. Elle peut avoir l'effet d'un « venin mortel » (ὄς θανατοφόρος). La mort dont on parle est celle des cœurs brisés ; chargées de haine, les insultes provoquent le découragement chez les autres, l'accablement de l'esprit. La Parole peut rendre la vie et la mort, comme a écrit le sage auteur des *Proverbes* (cf. *loc. cit.*). Le disciple du Christ, lui, est appelé à donner la vie aux autres, la rendant plus douce, à stimuler leurs esprits, non à les détruire moralement et émotionnellement.

On n'est pas trop loin, semble-t-il et moyennant quelques nuances, de l'idée gorgianique de la Parole et de son effet psychotropique. L'auteur fait-il allusion en quelque sorte à la Parole à double tranchant des débats juridiques et politiques du monde hellénistique, aux plaidoyers pour et contre, au discours adroit à produire untel effet et son contraire ? Il semble plutôt que l'allusion porte sur l'usage commun du langage, non à son emploi dans des situations si techniques ou formelles. Mais l'apôtre, à l'instar de Gorgias, parle de la langue comme d'un venin ; Jacques pense à un poison propre mais nocif, tandis que Gorgias voit la double face de la Parole, vers le bien-être ou le mal-être, les sensations agréables ou désagréables. Elle y est davantage neutre, pouvant être utilisée pour louer, pour redresser ou pour éconduire. Tout dépend de la prescription. Le terme utilisé par Gorgias, la métaphore qu'il emploie n'est donc pas la même ; en effet, il parle d'un médicament (φάρμακον). Mais la Parole est pour tous deux quelque chose de très puissant par ses exploits, quoique faible en apparence<sup>90</sup>. Tous deux emploient le lieu argumentatif de “de petits débuts à de grands achèvements”. On est face à ce que Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, qualifient « le dépassement »<sup>91</sup>. C'est un lieu apte à louer aussi bien qu'à

dénigrer. Ici, la langue ou la Parole, chose apparemment insignifiante, devient puissante par ses prouesses<sup>92</sup>.

Néanmoins, Gorgias reste ambigu, du fait que ce mot était souvent pris, comme on l'a vu, dans son sens négatif, associé à la sorcellerie. Voici donc une première différence. Une autre est que Jacques met en garde contre les effets indésirables de la Parole : les inimitiés, la haine et les guerres des mots, aussi dangereuses qu'un incendie. Gorgias, lui, voit dans la Parole une puissance supérieure qui peut enchanter et manipuler les émotions, et qui, comme la tragédie, crée une illusion de réalité, agissant par ruse et tromperie (ἀπάτη), et c'est cette tromperie qui fait le jeu, accepté, de la persuasion<sup>93</sup>.

Les approches sont différentes, comme l'est l'arrière-plan culturel et doctrinaire qui les sépare. Quoi qu'il en soit, le texte biblique et le sophiste de Léontini partagent l'idée que la Parole a le pouvoir d'influencer les âmes et de bouleverser les émotions<sup>94</sup>.

## CONCLUSION

Parler de rhétorique signifie parler de l'*effet* et des actes perlocutoires que la communication produit chez le destinataire. La Parole qui influence, qui ébranle et bouleverse les états du corps et de l'esprit, capable de leur nuire comme de les guérir, est l'un de ces effets. On a examiné dans cette étude ce que la culture rhétorique grecque et celles de la Bible ont à dire à ce sujet, voici ce qu'on a examiné dans cette étude.

La Bible, étant originaire d'un soustrait sémitique est hébreu, s'est pourtant mariée magistralement à la tradition grecque en matière de rhétorique. D'où on se pose la question des influences de celle-ci sur celle-là. Une liaison fertile, en tout cas, pour la formation de la culture européenne. Peut-être la prédication de la Parole du Christ s'est-elle servie des catégories de la rhétorique grecque. Le Christianisme n'aurait même pas mis en cause l'école hellénistique et romaine, où la rhétorique constituait un cycle d'études fondamentales. Christoph Schüablin écrit<sup>95</sup> :

« For the Christians it was altogether important, from several aspects, to be rhetorically trained. In quite general terms, an education in harmony with the spirit of the times — and therefore rhetorical [...];

further, it placed in their hands the means by which they could in the widest sense become “capable of communication”, and so were able both to defend their doctrine and to present it powerfully to outsiders (apologies) and also within the church to elucidate and establish it (homilies); and finally what they learned from (the grammarian and) the rhetor also opened up for them a sure methodical approach to their Holy Scriptures. »

La rhétorique est un instrument pour la proclamation, elle lui indique comment communiquer le message du Christ et lui fournir bien aussi une méthode herméneutique<sup>96</sup>. Dès lors que communiquer engage et relève l'affaire de la rhétorique, que l'« esprit des temps » est rhétorique, la défense de la foi chrétienne ne pourrait se passer sans puiser en elle des stratégies et des façons d'argumenter. Elle a donné à cette proclamation les instruments permettant de façonner le discours et la sensibilité littéraire pour traiter de n'importe quel texte son message et de l'interpréter, à commencer par le message et l'exégèse des Ecritures<sup>97</sup>. Comme on l'a vu, la notion de *foi*, qui en grec s'exprime par le même mot que celui qu'on traduit par *persuasion*. Cette notion, étant donc double et réciproque, a donné force à l'hypothèse selon laquelle l'influence aurait été plus profonde qu'on ne le pensait. Dans la prédication tout comme dans le discours oratoire, *la crédibilité* de la Parole prononcée recoupe *la conviction* produite chez l'auditeur.

Si l'on s'en tient aux textes vétérotestamentaires, il paraît difficile de ne parler d'influence grecque sur la culture juive<sup>98</sup>. Se pose alors la question de deux conceptions quelque peu empiriques ou intuitives auxquelles ces deux mondes distincts seraient arrivés, de façon convergente, sur cette Parole ayant le pouvoir de changer les états psychiques et somatiques.

---

<sup>1</sup> *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 6<sup>e</sup> éd., 2<sup>e</sup> tirage, 2010, p. 12. A propos de la psychologie de l'argumentation on suit dans cet étude la suggestion des auteurs, en renvoyant à H. L. Hollinworth, *The psychology of the audience*, 1935 ; Carl I. Hovland, « Effects of the Mass Media of Communication », chap. 28 de Gardner Lindzey (éd.), *Handbook of Social Psychology*, 1954.

<sup>2</sup> Au V<sup>e</sup> s. avant J.-C., la *πειθῶ* est fréquemment assimilée à la tromperie (cf. Mario Untersteiner, *I Sofisti*, trad. anglaise par Kathleen Freeman, *The Sophists*, Oxford, Basil Blackwell, 1954, p. 108). L'idée est présente chez Gorgias, *El. Hél.* 12. La notion abstraite devient déifiée : la déesse de la Persuasion. Ce revirement fondamental dans l'interprétation de Peitho a été rendu possible grâce au fort rôle joué par le concept de *peithō* dans la rhétorique technique, cf. W. P. Voigt, s.u. « Peithō », *RE* I XIX, p. 205, Stuttgart, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1938.

<sup>3</sup> En latin, *fido* et *fides*. Cf. le classique *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Pierre Chantraine, s.u. *πειθομαι*.

<sup>4</sup> D'après la sémantique de Greimas, où *isotope* est la redondante de certains éléments dans un texte qui permet de le comprendre, cf. A. J. Greimas, *Du sens — Essais sémiotiques*, éditions du Seuil, 1970. Ici, la redondance repose sur la racine étymologique, formant une constante de pensée autour de l'idée de *conviction et persuasion*.

<sup>5</sup> Cf. par exemple *Actes des Apôtres* 17.4 ἐπεισθήσαν. Voir J. L. Kinneavy, *Greek Rhetoric Origins of Christian Faith: An Inquiry*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 48.

<sup>6</sup> Perelman et Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, § 10, p. 59, résumant justement : « une argumentation efficace est celle qui réussit à accroître cette intention d'adhésion de façon à déclencher chez les auditeurs l'action envisagée (action positive ou abstention), ou du moins à créer, chez eux, une disposition à l'action, qui se manifesterait au moment opportun. »

<sup>7</sup> Je m'en réfère évidemment à la théorie de la pragmatique de John Langshaw Austin, *How to do things with words*, Oxford, 1962 (trad. fr. par G. Lane, *Quand dire, c'est faire*, Paris, 1970), reprise par John R. Searle (*Speech acts*, 1970, trad. fr. Paris, 1972), et spécialement au concept de « performatif ». Par « performatif » on entend l'énoncé qui est, en lui-même, un acte. Selon le modèle d'Austin, on y aurait l'acte illocutoire d'une injonction, un ordre. Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, ch. 22, objecte à l'étendue de la notion de « performatif » d'Austin: il y faudrait — pense Benveniste — distinguer entre *performatif* et *impératif*. L'impératif n'accomplit pas l'acte, comme le performatif : dire est faire, l'énoncé est en lui-même l'acte. Benveniste écrit : « Un énoncé performatif n'est pas tel en ce qu'il peut modifier la situation d'un individu, mais en tant qu'il est *par lui-même* un acte. L'énoncé est l'acte ; celui qui le prononce accomplit l'acte en le dénommant ». Par exemple, quand le président de séance dit « je déclare ouverte la séance », le dire est le faire. Comme Benveniste le conçoit, différemment de Austin, le *performatif* n'existe que sous certaines conditions : un énoncé performatif « *dénomme* l'acte performé, du fait qu'Ego prononce une formule contenant le verbe à la première personne du présent ». Voici les conditions. Alors il conclut que « un énoncé performatif doit nommer la performance de parole et son performateur » (p. 274). Par exemple, « *Je déclare la session ouverte* ». Par contre, l'impératif, dit Benveniste, ne l'accomplit pas ; en revanche, en tant que pragmatique, « vise à agir sur l'auditeur ». En d'autres termes bien propres à la théorie d'Austin, on dirait, l'impératif est perlocutoire. M. Patillon, *La théorie du discours chez Hermogène le rhéteur. Essai sur la structure de la rhétorique ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1988, p. 36 n. 4, ajoute bien à propos que, « l'impératif, même si on a autorité, peut toujours échouer ». Ce qu'on vient de mettre en examen à propos de l'impératif peut être appliqué à la lecture, par exemple, de la Parole créative de Dieu (*Genèse* 1.3) et aux paroles jussives de guérison proférés par Jésus. L'acte voulu, la guérison, pourrait échouer, en effet, faute de l'élément de la foi pour que la ou les personnes ayant besoin de guérison *fassent* quelque chose : par exemple, qu'ils se redressent, qu'ils misent debout et marchent. Si la ou les personnes ne faisaient rien, on peut spéculer que aucune guérison ne se serait manifestée. La Parole de Jésus (Parole et personne ayant de l'autorité) aurait pu échouer dans ses propos. Lorsque, toutefois, la ou le personne s'engageaient dans une action, la Parole de Jésus aurait accompli la fonction perlocutoire voulue, en que ce la ou les personnes du destinataire auraient accusé l'effet psychologique de la Parole, le poussant à agir.

Néanmoins, l'exégèse de l'ancien Philon d'Alexandrie, par exemple, dispose autrement le discours de la Toute-Puissance : chez Dieu, *dire* et *penser* sont déjà *faire*. Le point est fait dans Rui Miguel Duarte, « Λόγος ἐνδιάθετος ε προφορικός na Cristologia Patrística, in Manuel Alexandre Júnior (éd.), *Filon de Alexandria nas origens da cultura ocidental*. Lisbonne, Centro de Estudos Clássicos / Faculdade de Letras de Lisboa, 2011), p. 47-79, spéc. p. 66): « Agir e criar constituem formas de exteriorização do λόγος divino e estão para Deus como

---

ο προφορικός (ου κατὰ προφοράν) para os homens. Nas palavras de David Winston, para Filon pensamento e palavra em Deus incluem acção. Porém, a analogia que o Alexandrino estabelece é imperfeita, porquanto no divino o mundo dos arquétipos-ideias e o sensível (cópia) são manifestações instantâneas da actividade noética divina, ao passo que no plano humano interiorização e exteriorização são duas fases consecutivas [D. Winston, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria* (Cincinnati : Hebrew Union College Press, 1985), 17. Cf. Philon, *De sacrificiis* 8; *De somniis* 1.182; *De opificio* 13.]. O λόγος como Palavra emitida por Deus em ligação com a sua acção criadora evoca com toda a evidência a introdução da narrativa genesiaca, em particular o momento (Génesis 1:3) em que a voz de Deus se faz ouvir chamando as coisas à existência, e instantaneamente as coisas designadas são produzidas, 1985, p. 17. Cf. Philon, *De sacrificiis* 8; *De somniis* 1.182; *De opificio* 13.]. Entre o falar e o criar divinos existe, para Filon, relação de simultaneidade (cf. *De sacrificiis* 65-68; *De uita Mosis* 1.283). Em suma, “his Word is his deed” » [cf. D. Winston, *op. cit.*, p. 18]. »

Philon le dit de façon assez éloquent, dans *De sacrificiis* 65: ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ποιεῖ « En fait, quand Dieu parle, il exécute au même temps ». Ce serait là une prérogative de la Toute-Puissance divine que de telles élocutions sont *le faire* de la chose ordonnée par l’impératif. Bien évidemment que cela n’est pas à entendre dans le sens restreint du *performatif* selon Benveniste. L’enjeu serait ici plutôt le pouvoir et l’autorité de l’énonçant dans le monde référent, quand il agit ou parle. La Parole de Jésus était perçue pareillement par quelques-uns, comme on verra plus bas.

<sup>8</sup> Ce sens est témoigné déjà, par exemple, chez Homère, *Il.* 1.150, 8.502, 23.157, 645 ; *Od.* 3.146, 17.21, 177.

<sup>9</sup> 1 *Théss.* 1.8 (cf. *Rom.* 15.18 ; 16.19) montrent également que croire c’est obéir. Cf. le commentaire de Rudolf Bultmann, s. u. « pistis », G. Kittel & G. Friedrich (éds), *Theologisches Wörterbuch zum Neues Testament*, consulté dans la version anglaise par Geoffrey W. Bromiley, abrégée, *Theological Dictionary of the New Testament Abridged in One Volume*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, p. 852.

<sup>10</sup> Il est témoigné dans la littérature grecque classique, par exemple, chez Sophocle, *Œd. Col.* 950.

<sup>11</sup> Aristote explique que cette image ne doit pas se fonder sur la réputation qu’on puisse avoir au préalable sur la personne de l’orateur, mais doit transparaître à travers le discours (*Rhétorique* 1.2 1356a).

<sup>12</sup> *Phæd.* 70, etc

<sup>13</sup> *Rhet.* 1.1 1354a.

<sup>14</sup> La *preuve* a chez Aristote trois divisions. D’abord, en deux catégories formelles : ἐντεχνοί (« intrinsèques »), dépendants de l’art de l’orateur et des arguments ; et les ἄτεχνοί (« extrinsèques »), des données extérieures à l’art, tel que les lois, les témoins, ou les aveux sous la torture (*ib.* 1.2 1355b-1356a). En méthodes : l’enthymème (ἐνθύμημα, la preuve déductive), qui en constituent le « corps » (σῶμα) ; et l’exemple (παράδειγμα, la preuve inductive). Et finalement, la division en espèces, dont chacune est le véhicule d’une force probatoire particulière, étayée sur l’un des sommets du triangle de la communication rhétorique — la preuve logique (λόγος), dépendant de la cohérence et la vérité ou vraisemblance de ce qu’on démontre par les arguments enthymématiques et paradigmatiques dans le discours ; l’éthique (ἦθος), dépendant de l’image morale que l’orateur dégage de lui-même à travers le discours ; la pathétique (πάθος), qui se base sur les émotions ressenties par l’auditeur sous l’effet du discours (*ib.* 1.2 1356a).

<sup>15</sup> L’*Eloge d’Hel.* témoigne aussi des occurrences du mot : § 2 la *crédibilité* d’Hellène chez les poètes et par son nom même ; § 5 la *crédibilité* comme effet persuasif de raconter des choses que les auditeurs connaissent déjà ; § 13 ἡ τῆς δόξης πίστις à propos de la *crédibilité* des opinions humaines, facilement échangeable grâce à la rapidité de la pensée. Voir aussi la *Défense de Palamède*, § 8 bis et πιστεύω, 9, 14 πιστεύω, 21 bis, 22 πιστεύω, 24 πιστεύω bis, 25 πιστεύω. La dichotomie entre l’*opinion* et la *croissance* (πίστις), propres des hommes, et la *vraie connaissance*, à la disposition des dieux et de la *science* est signalée par Bruno Snell, *The Discovery of Mind : The Greek Origins of European Thought*, trad. Anglaise par T. G. Rosemeyer, Oxford, Blackwell, 1953, p. 136-152, depuis Homère. Ensuite Snell fait l’état de l’histoire de cette opposition, passant par les présocratiques, Gorgias et d’autres Sophistes, Platon (cf. u.g. le *Prot.* 331a sq ; *Theaet.* 178b sq ; *Phaedrus*, 260a-267a sq. ; *Gorgias* 452d, 454c sq., 459a sq.) et Aristote (*Metaph.* 1053a31, *Rhet.* 2.24) et aboutissant chez le Gnosticisme, qui revendiquait la supériorité d’une *connaissance* (γνώσις, dont le nom le *Gnosticisme* tire son nom) de Dieu vraie et profonde impossible d’atteindre qu’aux seuls initiés, par révélation, et qui s’oppose à la simple *croissance*. Πίστις, donc, aurait gagné une connotation dérogatoire.

<sup>16</sup> Perelman et Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, de nouveau, à la fin du § 10, p. 62, écrivent qu’ils envisagent « l’argumentation dans ses effets pratiques : tournée vers l’avenir, elle se propose de *provoquer une action* ou d’y préparer, en *agissant par des moyens discursifs sur l’esprit les auditeurs*. » Les italiques sont les miens, ce sont en quelque sorte des concepts clés qui rendent compte de la matière en examen dans la présente étude.

---

Effet sur l'esprit de l'auditeur et l'action que celui-ci lui inspire sont liés l'un à l'autre dans un rapport direct de cause à effet.

<sup>17</sup> Cf. par exemple le tableau analytique des occurrences de πίστις et πιστεύω dans le Nouveau Testament, *op. cit.*, pp. 109-119.

<sup>18</sup> Sur la compatibilité de persuasion et foi cf. *ibid*, pp. 50-53. *Confiance* dont Dieu est digne, l'*assentiment* accordé par l'être humaine et la *connaissance* transmise — voici la « vieille » formulation « protestante » utilisé par Karl Barth et qui semble faire parallèle à une autre, proposé par lui, en matière de foi : Dieu comme *pistos* (digne de crédit) ; les êtres humains, lorsqu'ils *croient* (*pisteúō*), prennent la décision ; la *foi* (*pistis*) est l'enseignement divin révélé. Tout procès de communication peut être ainsi considéré, pense Kinneavy, *ib.*, p. 50-51, « simply having in common semantic base for the notions of persuasion and faith. What faith and persuasion have in common, besides this genus structure of communication, is the species nature of persuasion as a particular kind of communication ». La Bible, quoique certains livres soient poétiques et qu'elle contienne informations qui peuvent être perçues comme scientifiques dans la culture qui les a produites, aurait un caractère persuasif.

<sup>19</sup> *ib.*, p. 52.

<sup>20</sup> Néanmoins, il existerait une inégalité entre les notions de foi des deux Testaments, une inégalité qui a été remarquée par des érudits, y compris des milieux juifs et chrétiens. Ce qu'on appelle *foi* dans l'Ancien Testament et dans le Nouveau ne sont pas la même chose. Il y aurait quelques similitudes, mais aussi des différences, et voici ce qui frappe. James L. Kinneavy fournit une approche succincte des études à ce sujet, en ce qu'il appelle l'« Old Thesis ». Les positions des érudits vont du rejet de l'origine vétérotestamentaire de la notion néotestamentaire de *foi*, passant par le rejet de l'origine grecque jusqu'à l'examen de la vision négative de *pistis* dans la pensée grecque. Le concept chrétien ne serait pas venu du juif, ni n'est grec, ni dépendant des religions de mystère de ces temps. Un aperçu des différences et similitudes entre les concepts peut être trouvé dans les articles « *pistis* » et « *pisteúō* » du *Theological Dictionary of the New Testament*, par Rudolf Bultmann. Les conclusions à retenir de son examen sont que *pistis*, même dans la Septante, n'a pas de rapport avec le concept chrétienne et que *pisteúō* n'y était pas entendu comme un terme au sens religieux (cf. dans la version intégrale du *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VI, pp. 174-182, 197-228, esp. 197-199). On pourrait souligner la position de distinction entre deux types de foi (à partir du classique dans la matière D. M. Baillie, *Faith in God and Its Christian Consummation*, 1927 ; voir aussi William Henry Paine Hatch, *The Pauline Idea of Faith and Its Relation to Jewish and Hellenistic Religion*, *Harvard Theological Studies II*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1917, réimpr. New York, Kraus Reprint Co., 1969 ; Edward D. O'Connor, C.S.S., *Faith in the Synoptic Gospels : A Problem in the Correlation of Scripture and Theology*, South Bend, Ind., University of Notre Dame Press, 1961 ; Louis Jacobs, *Faith*, Londres, Valentine, Mitchell, 1968 ; surtout Martin Buber, *Two Types of Faith*, traduction anglaise de l'original allemand de 1950 par Norman P. Goldhawk, M. A., New York, Macmillan, 1951), qui établissent une distinction entre deux types de foi, la *confiance*, celle de l'AT, juive, et celle de la *croissance*, non entièrement intellectuelle mais dont les fondements seraient intellectuels, originaire de la pensée grecque, par la reconnaissance comme vrai d'une proposition prononcée à propos d'un objet de foi. Cette reconnaissance a une forme logique, noétique et rationnelle, même si son fondement est « irrationnelle » (cf. l'œuvre de Buber, spéc. les pp. 7, 9-11, 170-174).

<sup>21</sup> Comme Kinneavy écrit, *op. cit.*, p. 3 : « a user of Greek in the first century A.D. would ordinarily be aware of the two meanings of the word. But for the typical Christian today, born in a family that for generations may have adhere to, say Catholicism or Lutheranism, there is usually no sense of persuasion in his or her concept of faith. Ordinarily only converts today experience the persuasive notion of faith, because they have to change beliefs. » L'exégèse judéo-hellénistique d'un Philon dénoncerait l'influence de la pensée philosophique grecque. Puis, on rencontre dans la littérature chrétienne des premiers siècles (la Patristique) cette présence, que les Pères même reconnaissent, du fait qu'ils la citent. Toutefois, il paraît que les formulations les plus intellectuelles du NT même lui doivent une partie de leurs conceptions. Michelle V. Lee, dans sa thèse Michelle V. Lee, dans sa thèse *Paul, The Stoics and The Body of Christ*, Society for New Testament Studies Monograph Series 137, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2006, par exemple, propose que la conception pauline du Corps du Christ est redevable de l'éthique et de l'anthropologie stoïcienne, non seulement parce que Paul compare l'Eglise du Christ à un corps, mais qu'il l'entend en un certain sens *comme* un corps réel (cf. *1 Cor.* 12-14).

<sup>22</sup> Cf. *Épître aux Galates* 3.28 et *1 Cor.* 9.20, où Paul oppose les Juifs, le peuple de l'alliance avec Jahvé, aux Grecs, ce dernier nom désignant les peuples du monde hellénistique, de toutes origines unifiés par la langue grec (cf. H. Windisch, *Theological Dictionary of the New Testament Abridged in One Volume*, pp. 228-229). Les Grecs sont païens, mais en principe ces deux termes et les concepts sont distincts chez Paul, qui parle des

---

« barbares » (*Colossiens* 3.11) pour désigner les païens d'autres origines. Les Grecs sont des païens (τὰ ἔθνη les Nations), un terme d'application plus générique), mais tous les païens ne sont pas Grecs. Néanmoins, les termes peuvent par endroits être alternativement employés (*1 Cor* 1.22 Ἕλληνες, 23 ἔθνη, ou *Romains* chap. 9-11). En tout cas, l'accent des mots pauliens ne semble pas être mis sur l'aspect ethnique, mais avoir une acception plutôt religieux et culturel : les Grecs, les Nations sont les peuples païens et qui ne jouissent pas des bénéfices découlant de l'alliance entre Jahvé et les Juifs, et auxquels il faut prêcher la Bonne Nouvelle que cette alliance est accordée à eux aussi, par le du Christ. La caractéristique des Grecs, dit Paul, est la sagesse (*1 Cor* 1.18 sq.), mais c'est là une sagesse humaine, totalement différente de celle de l'Évangile. Dès que la foi chrétienne a été fermement établie en sol grec, alors les concepts et les deux termes sont devenus complètement équivalents.

<sup>23</sup> La déclaration de Paul dans *1 Cor*. 9.20 (« je me suis porté en juif chez les juifs et en grec chez les grecs ») est un aveu et toute une thèse d'étude de d'anthropologie transculturelle (pour utiliser un mot si répandu en nos jours) : (1) que entre les deux cultures il y avaient des différences ; (2) que l'Apôtre des Païens, pour comprendre et se faire comprendre et accepter par les uns aussi que par les autres, a dû s'adapter à leurs discours, leurs façon de penser et d'argumenter, leurs systèmes de symboles et coutumes, afin de pouvoir les gagner pour le Christ. Le discours devant l'Aréopage en est une démonstration : qu'il ait pu citer des poètes grecs en estime par l'audience est une manière rhétoriquement efficace d'attirer l'attention et de mener le sujet du discours à la révélation du vrai Dieu et du Christ. Cette citation d'autorité, aussi bien que la thèse selon laquelle la communauté en tant que Corps du Christ ait eu l'influence stoïcienne, montrent qu'il aurait su utiliser ce qu'il jugeait être des bonnes intuitions des Grecs et tout intégrer au service de la persuasion de la vérité en Christ.

Il faut néanmoins, en dépit de toutes les échanges d'idées entre le monde hellénistique et juif et des influences que le premier auraient pu exercer dans la composition du Nouveau Testament (rappelons que tous ses auteurs, sauf Luc, auraient été juifs ethniques et d'arrière-plan religieux), mentionner la méthode juive d'exégèse appelée *midrash*. Selon certains critiques (de l'héritage historique-critique) les textes du Nouveau Testament ne seraient que des pastiches midrashiques de textes de l'Ancien Testament. D'autre part, tout en assumant l'historicité des récits néotestamentaires concernant Jésus et les apôtres, il semble évident que ceux-ci sont encadrés dans un *framework* exégétique dont le modèle est trouvé dans l'Ancien Testament. Certains passages de celui-ci doivent être lus dans son contexte particulier, mais cela crée le modèle qui permet de dégager d'autres sens médiats, susceptibles d'être appliqués à des faits concernant le Messie et la Nouvelle Alliance. Cf. à ce sujet Martin Pickup, « New Testament Interpretation of the Old Testament: the Theological Rationale of Midrashic Exegesis », *Journal of the Evangelical Theological Society*, 51/2 (June 2008), pp. 353–381. Paul, donc, quand le public à qui il s'adressait le justifiait, restait juif, rabbin et pharisien (cf. *Philippiens* 3.5).

<sup>24</sup> 271c ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὔσα... « winning of men's souls, persuasion ». Le *Phèdre* se la thèse platonique de la rhétorique qui commence avec une illustration de la vilaine espèce de *psychagogie*, passant graduellement à la révélation de la bonne espèce. Dans *2 Timothée* 3.16 Paul de Tarse écrit sur le λόγος de Dieu : « Toute Ecriture est inspirée de Dieu et utile (ὠφέλιμος) pour enseigner (πρὸς διδασκαλίαν), pour réfuter (πρὸς ἐλεγμὸν), pour redresser (πρὸς ἐπανόρθωσιν), pour éduquer (πρὸς παιδείαν) dans la justice. » (je cite de la TOB, *Traduction Œcuménique de la Bible*). Comparons ces paroles avec les effets de la communication rhétorique: les mœurs, le caractère (éthique), l'enseignement (logique, *docere*). Passons à côté de la question de l'inspiration divine de la Parole, problème de théologie qui est hors propos, quoique, rhétoriquement, « l'inspiration » a le rôle d'*auctoritas* (la Parole a d'autant plus d'autorité qu'elle vient de Dieu même, inspirée et voulue par lui). Certes, ce n'est pas difficile de reconnaître chez Paul des conceptions de la Parole issue de la rhétorique (cf. par exemple George A. Kennedy, *New Testament Interpretation Through Rhetoric Criticism*, Chapel Hill & Londres, The University of North Carolina Press, 1984, p. 86-96 à propos de *2 Corinthiens*, p. 141-156 à propos de *Théssaloniens*, *Galates*, *Romains* ; l'analyse rhétorique de Manuel Alexandre Júnior, *Hermenêutica Bíblica*, Lisbonne, Sociedade Bíblica de Portugal, 2010, p. 209-227 à propos de *Galates* ; p. 229-255 à propos de *1 Corinthiens*). D'abord la fonction persuasive. Πρὸς ἐλεγμὸν est traduit comme « convaincre » par Segond, mais il faut d'avantage traduire par « pour réfuter ». Réfuter et aussi une partie des argumentations et des débats rhétoriques : on justifie ses arguments et on réfute ceux de l'adversaire. Ici, « réfuter » serait à lire dans le sens spirituel, et aussi intellectuel, de détourner la pensée et l'esprit de l'auditeur vers le droit chemin indiqué par la Parole. Puis, la fonction pédagogique : la Parole sert à enseigner (πρὸς διδασκαλίαν) et instruire (πρὸς παιδείαν). On peut reconnaître dans cette verset le *docere* de la formule triple des effets de la rhétorique : l'intellectuel (*docere*), l'émotionnel et éthique (*delectare*), le psychique et émotionnel profond (*mouere*). Cette formule apparaît chez Cicéron, *Brut.* 185, *De or.* 2.128, puis

définie en ces trois termes, qui feraient tradition, chez Quintilien, *Institutio oratoria* 12.10.59. Pour une étude d'ensemble, avec renvois aux sources théoriques anciennes, voir H. Lausberg, *Handbuch der Litterarischen Rhetorik*, § 257. La faculté de l'instruction, chez Paul, est transitive: « dans la justice ». Ceci est l'objet sur lequel l'instruction se réalise, qui va de ce fait plus loin, puisque la simple connaissance, l'explication d'une matière (didactique) est liée à la formation éthique et aussi spirituelle. En outre, le fait que Paule dise que la Parole « utile » fait penser aux idéaux de la rhétorique comme formatrice, tels que des auteurs comme Isocrate ou Cicéron les ont conçus, et non moins à la rhétorique hellénistique, celle que Paul aurait peut-être appris. Rappelons le cycle des exercices préparatoires (προγυμνάσματα) de rhétorique, parmi lesquels il y en avait un appelé χρεία (chrie). D'après la définition de Théon (96.18 sq. [p. 18]) la chrie est une assertion ou un acte brève et sagace, attribué à une personne ou un semblant de personne. Son nom (χρεία) se doit au fait qu'elle est utile pour la vie (Aélius Théon d'Alexandrie, éd. Patillon *Aélius Théon. Progymnasmata*, Paris, Les Belles Lettres, 1997, 96.25 [p. 18] βιωφελής ; 97.8 [p. 19] χρειώδης τῷ βίῳ ; Pseudo-Hermogène III 1.2-3 χρησιμοῦ τινος ἔνεκα, et Aphthonius III 1.2 χρειώδης ; Nikolaos 20.4-5 ἐκ περιστάσεως τινος καὶ χρείας (*Corpus rhetoricum I*, éd. Patillon, Paris, Les Belles Lettres, 2008). Elle est utile parce qu'elle non seulement introduit aux discours mais aussi parce qu'elle inspire l'honnêteté morale, en ce qu'elle permet qu'on s'exerce sur les apophtegmes des sages (60.16-19 [p.2]). C'est le fait même de son utilité qui confère à la rhétorique des atouts pédagogiques et le rend apte à être intégré dans le monde des arts (d'après la définition d'art devenue traditionnelle dès le stoïcien Zénon de Citium σύστημα ἐκ καταλήψεων συγγεγυμνασμένων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον ἐν τῷ βίῳ cf. éd. Von Arnim *SVF I* 21 frg. 73). Néanmoins, même si la chrie n'a pas toujours une utilité morale (ce qui est propre de la maxime), elle a un moins ce qu'on pourrait désigner comme « trait d'esprit » (τὸ χαριεντίζεσθαι, vd. Patillon, *Corpus rhetoricum I* p. 70). Nikolaos de Myra (éd. J. (Leipzig : Teubner, 1913), à sont tour, même admettant qu'il peut y avoir de l'esprit, pense qu'à l'arrière-plan il y a une utilité morale intrinsèque, soit qu'elle se dirige vers une exhortation, ou bien à une dissuasion (21.1-18).

<sup>25</sup> Ces qualités appartiennent aussi bien au contenu qu'au style. Ce sont des domaines qui, chez Homère, ne semblent pas être distinguées. Ces Grecs ne faisaient encore pas de différence entre la manière de parler et la qualité du conseil donné. Néanmoins, il semble clair qu'ils étaient capables de distinguer entre des différents types d'orateur par la manière dont ils parlaient et les contenus de leurs paroles. Cf. à ce sujet Michael Gagarin, « Background and Origins: Oratory and Rhetoric before the Sophists », Ian Worthington (éd.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Malden, MA / Oxford, Wiley-Blackwell, 2010, p. 27-28.

<sup>26</sup> Comme pour le texte du préambule propre, on garde la traduction faite par M. Patillon.

<sup>27</sup> *Inst. Orat.* 12.10.64.

<sup>28</sup> *Corpus rhet. I*, § 24.

<sup>29</sup> *Loc. cit.*

<sup>30</sup> *Op. cit.* 4.19-25.

<sup>31</sup> *De ideis* 371.14-17 éd Patillon, *Corpus rhetoricum IV*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

<sup>32</sup> *Ib.* 3."222a1".2-3.

<sup>33</sup> Cf. Walz, *Rhetores Graeci* vol. 5, 4.32-5.12. Affirmation péremptoire de Sopatros pour contrer aux reproches platoniciens. Ces reproches sont bien connus (*Gorg.* 463b3-4, 465a2-3). La raison d'être de telle remarque méprisante est le fait que, selon lui, la rhétorique est une apparence. Intéressé par la vraie nature des choses, Platon considère que le véritable art serait en revanche la dialectique philosophique. Pour le scoliaste, la rhétorique serait un art (τέχνη οὖν ἂν εἴη).

<sup>34</sup> *Vita Per.* 15.3.

<sup>35</sup> Voir ci-dessus la n. 20.

<sup>36</sup> Cf. aussi Platon, *Phèdre* 270b-d ; *Rép.* 425a-426b): les deux, homme d'État (qui est aussi un orateur) et médecin, recourent à φάρμακα, καύσεις (remèdes caustique), τομαί (coupures), ἐπωδαί (incantations) et περίππτα (amulettes).

<sup>37</sup> Avec le *Phèdre*, ce sont les deux dialogues sur la rhétorique. Entre le *Gorgias* et ce dernier, l'un des dialogues dits de la maturité, il y a une tournure dans la position du philosophe vis-à-vis de la rhétorique. La conception exposée dans le premier a déjà été succinctement mise en évidence le premier. Dans le *Phèdre*, la rhétorique est « a means of influencing individuals, in private or in public, on matters of individual concern » (Elisabeth Asmis, « *Aogia* in Plato's *Phaedrus* », *Illinois Classical Studies*, Vol. 11, No. 1/2 [SPRING/FALL 1986], pp. 153-172, spéc. p. 154). Cf. W. K. Guthrie, *Les sophistes*, trad. Par J.-P. Cottureau, Paris, Payot, 1976 : tant l'Eloge que la Défense de Palamède, les seuls deux discours complets survivants, seraient des exemples d'exercices de rhétorique sur des thèmes mythologiques, visant à montrer comment, en recourant à un peu d'habileté et de cynisme, on était en conditions de défendre des causes qui, en principe, se trouvaient au préalable perdues. Sur Gorgias et ses théories voir encore A. W. H. Adkins, « Form and content in Gorgias'

Helen and Palamedes. Rhetoric, philosophy, inconsistency and invalid argument in some Greek thinkers », *Essays in ancient Greek philosophy*, II (éd. Anton J. P. & Preus A. Albany), New York, State University of New York Press, 1983, p. 107-128 ; Jeroen A. E. Bons, « Gorgias the Sophist and Early Rhetoric », Ian Worthington (éd.), *A Companion to Greek Rhetoric*, Blackwell Publishing, 2007, pp. 37-46. Sur le pouvoir d'enchantement de la Parole voir aussi Patrizia Mureddu, « La parola che 'incanta' : note all'Elena di Gorgia », *Sileno* XVII, 1991, p. 249-258 (article qui commente les §§ 8-14 de l'Éloge d'Hélène). En raison des pouvoirs de charme et de persuasion attribués par Gorgias au λόγος, on rencontre des similitudes entre les discours du magicien, du poète et du rhéteur. Une autre étude intéressante pour les rapports entre la rhétorique et la médecine est A. Oberti & Balossi S., « La medicina psicosomatica in Gorgia da Lentini », *PSM* XII N° 1, 196, p. 56-62.

<sup>38</sup> Amusement en apparence, selon cf. G. Bona, G. « Λόγος e ἀλήθεια nell'Encomio di Elena di Gorgia ». *RFIC* CII, 1974, p. 5-33 : Gorgias aurait composé l'Éloge en fonction d'une logique rationnelle ; et lorsqu'il en parle comme d'un exercice ludique (παίγνιον), il l'aurait dit dans le sens de *Iusus* comme genre littéraire, ce qui ne contredirait pas le caractère sérieux de l'œuvre.

<sup>39</sup> Cf. aussi Edward Schiappa, « Gorgias's Helen revisited ». *QJS* 81 (3), 1995, p. 310-324 ; l'auteur expose les thèses suivantes : 1) Identifier l'Éloge comme un discours épideictique est en quelque sorte fallacieux ; 2) le discours n'est pas une défense voilée de la rhétorique ; 3) Gorgias aurait pu inaugurer le genre de l'éloge en prose ; 4) Gorgias a fait avancer le « rationalisme » du s. 5<sup>e</sup> av. J.-C., en mettant en route certaines innovations dans la composition en prose ; 5) la plus importante contribution théorique de ce discours est qu'il fournit un compte rendu séculaire de l'œuvre du Λόγος.

<sup>40</sup> Cf. Jeroen A. E. Bons, « Gorgias the Sophist and Early Rhetoric », 43-44. La tragédie crée une illusion de la réalité, laquelle, pendant le temps de la représentation, est prise par l'audience pour un genre de vérité. Cela est rendu possible parce que les êtres humains (selon la conception gorgianique) entretiennent, au sujet des choses, des « opinions », des « croyances » (δόξα). Manipulables et glissantes, ces opinions sont la fondation qui permet créer la représentation du théâtre et la situation rhétorique. La tromperie est, néanmoins, consentie : l'audience est manipulée, mais elle en est consciente. Pseudo-Plutarque, *De audiendis poetis* 15d, témoigne une affirmation de Gorgias à ce sujet : Γοργίας δὲ τὴν τραγωδίαν εἶπεν ἀπάτην, ἣν τ' ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος. « Gorgias a dit que la tragédie est une tromperie (ἀπάτη), où le trompeur est plus honnête que celui qui ne trompe pas, et que le trompé est plus sage que celui qui n'est pas trompé ». Dans un autre traité faussement attribué à Plutarque (*De gloria Atheniensium* 348c), une explication en est donné : ἡ τραγωδία [...] ἡ παρασχοῦσα τοῖς μύθοις καὶ τοῖς πάθεσιν ἀπάτην, ὡς Γοργίας φησὶν, ἣν ὁ τ' ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος, καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος : ὁ μὲν γὰρ ἀπατήσας δικαιότερος, ὅτι τοῦθ' ὑποσχόμενος πεποίκεν : ὁ δ' ἀπατηθεὶς σοφώτερος : εὐάλωτον γὰρ ὑφ' ἡδονῆς λόγων τὸ μὴ ἀναίσθητον « la tragédie [...], qui, au moyen de récits mythologiques et de passions, produit un tromperie ; à propos de celle-ci, comme Gorgias dit, celui qui trompe est plus honnête que celui qui ne trompe pas, et que le trompé est plus sage que celui qui n'est pas trompé. En effet, le trompeur est plus honnête parce qu'il fait ce qu'il promet, et le trompé est plus sage, parce que ce l'âme qui n'est pas insensible et plus facilement éconduit par le plaisir de la Parole ». Tout cela, pourtant, ne signifie pas que les esprits sont détournés vers des faussetés, car ces mécanismes sont également partagés par les deux parties, poète (et l'on dirait, l'orateur) et l'audience.

<sup>41</sup> Cf. I. Volkelt, *Aesthetik des Tragischen*, München, 1923, pp. 278-286.

<sup>42</sup> Nathan Spiegel, « The Nature of Katharsis according to Aristotle. A Reconsideration », *Revue belge de philologie et d'histoire*, Tome 43 fasc. 1, 1965, pp. 22-39, spécialement p. 23. Cf. aussi Elaine Valente Ferreira, *A katharsis como clarificação intelectual na Poética de Aristóteles*, Diss. Master, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

<sup>43</sup> La même conception des émotions étouffées et libérées sera récupérée et adaptée à la psychanalyse par Sigmund Freud, *Totem und Tabou*, 1913 (trad. française S. Jankélévitch, *Totem et Tabou* 1923, réimpr. 1951).

<sup>44</sup> Deux arts sont distingués : la γοητεία et la μαγεία. Presque deux siècles plus tard, Chrysippe, *Frag. moralia*, SVF III frg. 401.8, s'exprime en des mots qui semblent retenir la conception gorgianique : γοητεία δὲ ἡδονὴ κατ' ἀπάτην ἢ διὰ μαγείας « la sorcellerie est un plaisir qui agit par la tromperie et par le biais de la magie ». Cette définition sera reprise par Andronicus de Rhode au s. I<sup>er</sup>, *Fragmenta varia*, éd. V. Rose, 1.3.36.16. Dans des préambules anonymes à la rhétorique (éd. et trad. Patillon, *Corpus rhetoricum I* §12 26-33 = H. Rabe, *Prolegomenon sylloge*, RG 14 31.11-15) un troisième terme (φαρμακεία) est ajouté, et les trois sont distingués : ἄλλο δὲ ἐστὶ φαρμακεία καὶ ἄλλο γοητεία καὶ ἄλλο μαγεία. φαρμακεία μὲν ἐστὶν ἡ δι' ἐλλεβόρων διὰ στόματος ἢ διὰ χρίσματος προσφέρουσα τὴν ἀναίρεσιν. Γοητεία δὲ ἡ ἀπὸ τῶν ἐνύλων καὶ ἀκαθάρτων καὶ κακοποιῶν δαιμόνων προσκαλουμένη· ἔλαβε δὲ ἡ γοητεία τὸ ὄνομα ἀπὸ τῶν γόνων, τῶν θρήνων. Μαγεία δὲ ἐστὶν ἡ διὰ τῶν μέσων δαιμόνων ἀγγελικῶν τε καὶ ἐνύλων ἐνεργοῦσα « une chose est

l'empoisonnement, une autre la sorcellerie, une autre la magie. L'empoisonnement est l'art de faire périr avec des préparations d'ellébore sous forme de breuvage ou d'onguent. La sorcellerie celui qui fait appel aux démons engagés dans la matière, impurs et malfaisants. La sorcellerie a emprunté son nom aux gémisséments des thrènes. La magie est l'art qui agit par le truchement des démons intermédiaires, à la fois angéliques et engagés dans la matière. »

<sup>45</sup> C'était vraiment ce côté purement émotionnel, de plaisir et d'apparences qui a fait la colère de Platon. Le rapport étymologique et conceptuel est aussi témoigné dans d'autres langues, comme le portugais : *cantar* (« chanter »), *canto* (« le chant »), *encantar* (« enchanter », *encantamento* (« enchantement ») ; ou l'anglais : *chant*, *enchanted*.

<sup>46</sup> Cette notion du pouvoir de la Parole comme un chant incantatoire et envoûtant peut expliquer que Gorgias tenait à cœur quelques ressources de style dites « figures gorgianiques ». Elles sont ainsi appelées, quoiqu'on doive se poser la question s'il en était l'inventeur, ou seulement qu'il les a abondamment utilisées et peut-être développées. Elles sont probablement si vieilles que ne l'est le langage même, les mots de charme et la poésie. Gorgias même, du reste, dit que la poésie est un discours rythmique (*Eloge d'Hélène* 9). En effet, quelques-unes se reportent au signifiant phonique, comme l'allitération. D'autre côté, l'incantation se produit aussi par la musique, les rythmes parallèles : voir le parison et l'isocolon. Une autre figure est l'antithèse : c'est la figure par laquelle la Parole conduit la pensée, la faisant dériver dans un jeu d'aller et retour contradictoires d'un sens à l'autre. La répétition de certains sons, certains rythmes, certains jeux de sens sont sensés causer un effet à l'oreille, au corps et à l'âme, de susciter et bouleverser les émotions, ce qui en relève la faculté manipulatoire.

<sup>47</sup> L'intérêt pour l'oratoire et la médecine, selon le témoignage de Diogène Laërce, *Vitae sophistarum* 8.58, lui est venu d'Empédocle, dont il fut élève.

<sup>48</sup> Voici un bon témoin de l'application de figures gorgianiques. On trouve ici des isocola, des parallèles syntaxiques de structures et de mots qui se répètent (ἡ τε τοῦ λόγου δύναμις [A] πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς τάξιν [B] ἢ τε τῶν φαρμάκων τάξις [A] πρὸς τὴν τῶν σωματῶν φύσιν [B]) et des antithèses (ψυχὴ / σῶμα; οἱ μὲν... οἱ δὲ... οἱ δὲ... οἱ δὲ).

<sup>49</sup> En langue anglaise, l'expression « medicine man » désigne une telle figure, de guérisseur aussi bien que sorcier, habile connaisseur et praticien des potions et des formules propres à engendrer ces effets. Dans certaines sociétés, il peut être en outre le prêtre et guide spirituel, ou le vident, le shaman.

<sup>50</sup> *Rhétorique* 1.1 1355b.

<sup>51</sup> *Corpus rhetoricum* I, § 14. A propos de la date où l'Assembleur des ces matériels aurait vécu, voir l'introduction, p. 6-7.

<sup>52</sup> *Ib.* §14 = H. Rabe, *RG* 14 32.9-33.10.

<sup>53</sup> *Eloge d'Hélène* 11.

<sup>54</sup> Cf. *Rhétorique* 1.1 1355b, cité plus haut, et Fragment 133 Rose<sup>2</sup>. C'est là une doctrine devenue courante, d'emploi libre par chacun. Cf. Michel Patillon, *Corpus rhetoricum* I, p. 215 n. 74.

<sup>55</sup> Les parties de l'être humain sont étroitement liées les unes aux autres et s'influencent mutuellement. Le péché, la méchanceté ou le mal du caractère et de la volonté, peut entraîner un mal psychique et aboutir à un mal de corps. La rédemption divine de l'homme affecte tout son être à la fois. Cf. *Esaïe* 53:4-5 ; *Psaume* 103:1-3. Ces mots d'Esaïe sont cités par Pierre, dans sa première épître 2.24, les associant à Jésus-Christ. Rédemption des péchés et guérison y sont aussi liées. Dans l'épisode du paralytique de Capernaüm (*Mat.* 9 :2-7) Jésus même exécute les deux actions séparément, relevant son pouvoir et autorité pour les deux, et que sa mission concerne les deux domaines. Cf. le dialogue de Jésus avec ses disciples (*Je.* 9.2), où ceux-ci expriment l'idée que le péché peut être le responsable de maladies, et que les conséquences peuvent se transmettre par voie familiale.

<sup>56</sup> Cf. le vocabulaire hébreu-français <http://www.unige.ch/theologie/distance/cours/he/outils/vocabulaire.pdf>, Université de Genève, Faculté Autonome de Théologie Protestante / Faculté des Lettres, p. 3 ; *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*, based on the Lexicon of Wilhelm Gesenius, as translated by Edward Robison, edited by Francis Brown, with the co-operation of Samuel Rolles Driver, Charles Briggs (Oxford : Clarendon Press, 1906), 142 ; « flesh **1.** of the body **b.** of man » ; James Strong, *Strong's Exhaustive Concordance of the Bible*, vocabulaire hébreu s. u. 1320  $\text{בָּשָׂר}$ .  $\text{Σάρξ}$  est en effet la traduction de la Septante, dont il est passé au Nouveau Testament.

<sup>57</sup> Remarquons ce que Syrianus, commentateur d'Hermogène de Tarse, au V<sup>e</sup> s. après J.-C., de cette utilisation de la rhétorique (éd. Hugo Rabe, *Syriani in Hermogem commentaria, Rhetores Graeci* vol. 2, Leipzig, Teubner, 1893, p. 10.8-15) : καὶ ἰδίᾳ πατέρων τε πρὸς υἱεῖς καὶ διδασκάλων πρὸς μαθητὰς καὶ φίλων πρὸς ἐταίρους τὸ δέον ἀποφαινομένων, εὐφημούντων τε τὰ χρηστά καὶ τὸ δίκαιον ἄριστα διακρινόντων « dans le

---

privé, des pères aux fils, des maîtres aux disciples, des amis à ses compagnons, on met en lumière la conduite à suivre, on loue la bonne conduite et on décide pour le mieux de ce qui est juste ».

<sup>58</sup> Ici j'ai préféré la version Segond 21. La TOB, plus éloignée de l'original et de ce fait plus « traîtresse », a : « Des paroles aimables sont un rayon de miel ; c'est doux au palais, salubre au corps ». Le texte hébreu parle effectivement de l'« âme » (נֶפֶשׁ *nefesh*, « créature qui a de souffle, le souffle, l'âme, le cœur (cf. *Strong's Concordance*, vocabulaire hébreu s. u. 5315 נֶפֶשׁ *nefesh*)).

<sup>59</sup> La Parole, quand énoncée, peut rendre un bénéfique ou un dommage à soi-même ou à autrui, peut porter un vrai ou faux témoignage, ou encore insulter. Cf. par exemple les anciens commentaires de John Gillis (1697-1771), *Exposition of the Bible* (domaine public, cf. <http://www.studydrive.net/bible/1771>), consulté le 28 août 2013), entend cette Parole ainsi : « Of witnesses, according to the testimony they bear; of judges, according to the sentence they pass; of teachers, according to the doctrine they preach; of all men, who, by their well or ill speaking, bring death or life to themselves and others. Some, by their tongues, by the too free use of them, or falsehood they utter, are the cause of death to themselves and others; and some, by their silence, or by their prudent speech and prevalent intercession, secure or obtain life for themselves and others ». Matthew Henry (1662-1714) le pense aussi : « Many a one has been his own death by a foul tongue, or the death of others by a false tongue; and, on the contrary, many a one has saved his own life, or procured the comfort of it, by a prudent gentle tongue, and saved the lives of others by a reasonable testimony or intercession for them. »

<sup>60</sup> Repris dans d'autres textes bibliques, cf. plus bas l'analyse de *Mat. 12.37* et *Epître de Jacques 3.12*.

<sup>61</sup> Bien au contraire des Grecs, qui aimaient les débats.

<sup>62</sup> Le Sage semble penser ne pas seulement à une bonne conscience, mais viser au delà de ce qu'on peut y voir comme la stricte moralité et justice ; il paraît penser en outre à un bien-être intérieur : si les impulsions du cœur sont bons, les pensées et les émotions en seront influencés. Que le Sage vise les querelles verbales et que l'échange de paroles puisse les déclencher entre des parties, est clair d'après le verset 19. Clair aussi est qu'elles sont à éviter, selon son conseil. Elles produisent les inimitiés entre les individus d'une collectivité mais aussi le mal-être intime chez chacun d'eux. Voici d'autres versets qui parlent des dangers et des bénéfices de l'usage du langage : *Prov. 10.14-19, 12.6 ; 13.3 ; 17.27-28 ; 18.6-7*. On peut aussi proposer d'autres voies d'interprétation pour ce texte. Une parole dite hors de propos (cf. *Prov. 25.11*) et insensée peut, par exemple, donner à un adversaire l'occasion et la matière pour attaquer ; pratiquer la modération de langue est donc un question d'expérience et de bon sens. En outre, la collection de proverbes comprise entre 10.1 et 22.16 est attribuée à Salomon, le roi d'Israël, et si l'attribution est juste (cette matière est hors de propos de la présente étude, soit-il le vrai auteur, du tout ou de partie, ou un auteur-compileur), on peut penser au rôle de roi, qui a aussi l'attribution de juge (cf. le livre de *1 Rois 3.16-28* le jugement d'une dispute entre deux mères au cours d'un jugement si célébré et exemplaire qu'il portera à jamais son nom). En effet, la parole de juge a le pouvoir de déterminer la vie ou la mort des hommes ; il peut décréter, par une seule parole, la mort d'un innocent. Et même lui n'est exempté d'ennemis, d'être haï, qu'on lui en veut, que ses sujets parlent contre lui.

<sup>63</sup> Ici l'hébreu a גֵּרֵם *gerem*.

<sup>64</sup> Ainsi la version Segond.

<sup>65</sup> Ou un « dirigeant » dans d'autres versions, comme la Segond.

<sup>66</sup> Aux facultés curatives de la Parole se combinent des aptitudes de formatrice spirituelle et morale. La Parole purifie l'âme (*Psaume 119.9*) et accorde le discernement (v. 104, « je deviens intelligent » dans la version Segond). Cette faculté, disponible pour celui qui l'observe, est désignée par le psalmiste à travers la belle double métaphore de la lumière et la lampe pour la route (v. 105) : « Ta parole est une lampe pour mes pas, une lumière pour mon sentier ». Dans la vie, qui est comme un sentier où l'on marche et dont on ne connaît pas les étapes, les courbes et l'orographie, ni même quelle soit la destinée, un sentier assez ténébreux et non exempté d'obstacles, la Parole est le guide qui dirige l'homme dans le droit chemin et le détourne de la fausse route. C'est là la Parole qui dirige et qui instruit, qui accomplit la fonction de *docere* — voici que la faculté psychagogique apparaît en toute clarté.

<sup>67</sup> La question du Λόγος et ses rapports avec la divinité a posé chez des certaines écoles philosophiques bien de questions, et non moins chez des exégètes juives, qui se sont engagées dans des dialogues théoriques avec la pensée hellénistique, et qui de cette manière ont créé une riche tradition exégétique des Ecritures où cette question devient centrale. La pensée grecque fournissait des éléments et des méthodes spéculatives et théoriques donc les rabbins ont profité, tout en les filtrant et adaptant à leurs fins. Parmi eux, Philon d'Alexandrie.

A propos du λόγος chez Philon nous renvoyons à Adam Kamesar, « The Logos Endiathetos and the Logos Prothorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad », *Greek, Roman and Byzantine*

---

*Studies* 44, 2004, pp. 163-181 ; H. Kleinknecht, H., s.u. λέγω B 1 « The Logos in the Greek and Hellenistic World », *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel (éd.), traduit par G. W. Bromiley, vol. IV, Grand Rapids ; Eerdmans ; Max Mühl, « Der λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός von der älteren Estoa bis zur Synode von Sirmium 351 », *ABG* 7, 1962, pp. 7-56 ; David Winston, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1985 ; Marian Hillar, « The Logos and Its Function in the Writings of Philo of Alexandria: Greek Interpretation of the Hebrew Myth and Foundations of Christianity. Part One », *A Journal from the Radical Reformation* vol. 7 no. 3 (Spring 1998), pp. 22-37, et « The Logos and Its Function in the Writings of Philo of Alexandria: Greek Interpretation of the Hebrew Myth and Foundations of Christianity. Part Two », *A Journal from the Radical Reformation*, vol. 7 no. 3 (Summer 1998), pp. 36-53 ; et Rui Miguel Duarte, « Λόγος ἐνδιάθετος e προφορικός na formação da cristologia patrística », in Manuel Alexandre Júnior (org.), *Filon de Alexandria nas origens da cultura ocidental*, Lisboa, Centro de estudos Clássicos / Faculdade de Letras de Lisboa, 2011, pp. 47-79.

<sup>68</sup> La raison d'abord (« un homme vaut beaucoup plus qu'une brebis »), puis l'affirmation en thèse (« il est donc permis de faire du bien les jours de sabbat »). Tout le récit, avec l'exemple par lequel Jésus commence son explication, paraît être structuré en forme de syllogisme complet dont la conclusion est la thèse qu'il prétend démontrer, servant de réponse péremptoire au défi qui lui avait été lancée. Le lien argumentatif est donné clairement en grec par la conjonction ὥστε « donc, de ce fait... ». L'acte de guérison, qui suit la dispute verbale avec les pharisiens, fonctionne, à la lumière d'une lecture rhétorique du texte, comme κατασκευή (*confirmatio*).

<sup>69</sup> Les extraits du Nouveau Testament sont cités d'après l'édition de Barbara Aland, Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini et Bruce M. Metzger (éds.), *Deutsche Biblegesellschaft & United Bible Societies*, Münster/Westphalien, 4<sup>e</sup> édition révisée, 3<sup>e</sup> réimpr, 1998.

<sup>70</sup> Par exemple, chez Hermogène, Περὶ στάσεων (*Les états de cause*), cf. l'édition et traduction de Michel Patillon, *Corpus rhetoricum II*, Paris, Les Belles Lettres, 2008. Voir aussi idem, *La théorie du discours chez Hermogène le rhéteur. Essai sur la structure de la rhétorique ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1988, p. 80.

<sup>71</sup> Voir plus haut note 7 l'exégèse de Philon au sujet de la Parole génésiaque qui crée.

<sup>72</sup> E. Benveniste, *op. cit.*, 274.

<sup>73</sup> Cf. Aristote, *Rhétorique*, 1.2 1356a.

<sup>74</sup> Cf. le tableau analytique des occurrences du verbe πιστεύω dans le Nouveau Testament par James L. Kinneavy, *Greek Rhetoric Origins of Christian Faith*, 109-110.

<sup>75</sup> Cf. les commentaires à ce passage de Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta, John Knox Press, 1981 p. 78 ; B. J. Malina et Richard L. Rohrbaugh, *Social Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1992, p. 70.

<sup>76</sup> Cf. Mc 1:15 et la note c) à Mat 8:10 dans la Bible de Jérusalem.

<sup>77</sup> Des éloges qui, du fait même que Jésus les a mis en parallèle avec la petite foi d'Israël, ont des buts pédagogiques pour son peuple. En effet, l'éloge est encore plus sonore à cause du parallèle, adressé aux oreilles mêmes d'un auditoire juif, son but est de susciter la foi, comme il l'espère, chez les Israélites.

<sup>78</sup> James L. Kinneavy, *op. cit.*, p. 109, repère à la v. 28 cinq éléments rhétoriques parmi les six de la liste qu'il établit : conversion, mesure de certitude, *ethos*, *pathos*, *logos*.

<sup>79</sup> *Ib.*, p. 110.

<sup>80</sup> Kinneavy, *op. cit.*, p. 107-8.

<sup>81</sup> Cf. sur les μάρτυρες (« témoins ») Aristote, *Rhét.* 1.2. 1355b.

<sup>82</sup> Kinneavy, *op. cit.*, p. 108.

<sup>83</sup> *Ib.*, p. 143 sq. Il faudra prendre en compte la culture qui a produit les narratives de la vie et l'œuvre de Jésus. En effet, les auteurs du Nouveau Testament entendent que la proclamation de la Parole est un acte de « témoignage » (*Ac.* 1.8 μάρτυρες et *Apoc.* 12.10 ὁ λόγος τῆς μαρτυρίας).

<sup>84</sup> Cf. la figure 3, p. 49 de son livre.

<sup>85</sup> Cf. *Esaïe* 53.4, 61.1, mots prophétiques que Jésus interprète comme s'étant accomplis en Lui, personnellement, et en la mission qu'il croit être la sienne (*Luc* 4.18-21) ; *Mat* 11.28 la paix qu'il donne à des fatigués et opprimés d'âme qui se réfugient en Lui ; *Mat.* 7.24-27 = *Luc* 6.46-49 la comparaison entre ses paroles et celui qui bâtit sa maison sur la roche ; *Je* 14.1-2 la paix qu'il promet ; 15.11 la joie de ceux qui sont en Lui.

<sup>86</sup> Sur le relativisme des opinions et des exploits de la persuasion, et de son caractère, pour ainsi dire, de couteau à double tranchant, cf. *Eloge d'Hélène* 8. 11, 14 ; *Rhét.* 1.1. 1354a. Aristote admet qu'il est possible de débattre les deux côtés d'une question, mais avec cette nuance-ci : cela non pas pour persuader indistinctement n'importe quel soit le point de vue à démontrer, mais afin que le réel état de la question ne

---

nous échappe pas et lorsque quelqu'un dresse un argument contre la justice, de sorte qu'on soit en condition de le réfuter.

<sup>87</sup> Cela n'empêche pas que Paul, *Galates* 3.1, parle d'une sorte de persuasion, la négative, qui a détourné les cœurs des Galates loin de la pureté et la simplicité du message qu'il leur avait auparavant prêché, vers des étranges doctrines. Le mot employé pour dire l'apostasie des Galates est βασκαίνω « envoûter » (ὧ ἀνόητοι Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν... ;). La tradition byzantine du texte (cf. *The New Testament in the Original Greek: Byzantine Textform*, compiled and arranged by Maurice A. Robinson & William G. Pierpont, Southborough, Mass., Chilton, 2005) témoigne dans la suite τῆ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι « pour ne pas croire à la vérité ».

<sup>88</sup> Un autre point, très différent et hors du propos du présent examen, est la crainte du Seigneur, qui n'a nul à voir avoir avec la peur, s'agissant davantage du respect et de la révérence dus à Dieu et à sa souveraineté.

<sup>89</sup> L'Anonyme de Séguier, Patillon, éd., *Anonyme de Séguier, Art du discours politique* (Paris, Les Belles Lettres, 2005), § 107 la définit ainsi : μείωσις δέ, ὅταν σμικρύνων τι λέγῃς, ὡς Ἀριστοφάνης, οἷον τριήριον, βοιδάριον, κυναρίδιον « La minoration quand on annonce une chose en la diminuant, comme Aristophane ; par exemple, « triérette », « bouvillonnet », « chiotet ». Au § 230 l'Anonyme met en parallèle l'opposition entre les deux procédures : αὐξησίς ἐστι λόγος μείζων ποιῶν φαίνεσθαι τὸ πρᾶγμα, μείωσις δὲ λόγος μείων ποιῶν φαίνεσθαι τὸ πρᾶγμα « L'amplification est un discours qui fait paraître les faits plus importants, et la minoration un discours qui fait paraître les faits moins importants ». L'une et l'autre tirent leurs ressources des lieux probatoires, cf. H. Lausberg, *Handbuch der litteratischen Rhetorik, Handbuch der literarischen Rhetorik*, (Munich : Max Hueber, 1960), § 259.

<sup>90</sup> Comparer le verset 5 de *Jac.* au § 9 de *l'Eloge d'Hélène*.

<sup>91</sup> Cf. Chaim Perelman et Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, § 67, p. 387 sq.

<sup>92</sup> Cf. les scolies de Sopatros Walz V 68.10-15 au Περὶ στάσεων d'Hermogène. A propos des ἀσύστατα (questions mal formées) par l'impossibilité (*St.* I 19.1-3). Le commentateur dit que l'exemple donné par Hermogène (qu'il était impossible que les Siphniens et des Maronites devinssent puissants en Grèce) a fait l'objet de reproche de certains autres commentateurs, parce que εἰ καὶ σμικραὶ σφόδρα αἱ πόλεις αὐταὶ καὶ ἀσθενεῖς πρὸς τὴν τοιαύτην ἐπιχείρησιν ἄλλ' οὖν κατὰ Ἡρόδοτον πολλὰ πολισμάτα γέγονε καὶ μικρὰ καὶ μεγάλα, καὶ κατὰ Θουκυδίδην, ἐν οἷς περὶ τῶν Λακεδαιμονίων διαλαμβάνει « même si ces villes sont insignifiantes et faibles pour de tels exploits, il y a quand même selon Hérodote plusieurs villes qui sont devenues soit petites soit grandes, et aussi selon Thucydide, quand il fait l'histoire des Lacédémoniens ».

<sup>93</sup> Cf. Jeroen A. E. Bons, *loc. cit.*

<sup>94</sup> Et en un certain sens, on se trouve au cœur de l'ancien débat entre la rhétorique et la philosophie, maintenant revivifié du côté de la philosophie, représenté par les Ecritures, ses auteurs et exégètes : l'une comme les autres recherchent la vérité, s'opposant à la rhétorique, ou mieux, à la sophistique. Philon, le grand exégète juive d'Alexandrie, qui a puisé dans les sources de la philosophie et de la rhétorique hellénistiques les catégories et méthodes de penser pour façonner son interprétation des Ecritures, se place explicitement dans cette tradition, qui met en opposition la rhétorique philosophique et recherche la vérité des choses à celle, la dégénérée sophistique, qui est fausse et apparente. A propos des stratégies de la rhétorique dont Philon fait usage cf. la thèse de Manuel Alexandre Júnior *Argumentação retórica em Filon de Alexandria*, Lisbonne, INIC, 1990 et l'abondante production consacrée à la matière par ce spécialiste.

<sup>95</sup> « The Contribution of Rhetorics to Christin Hermeneutics », dans Charles Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis* vol. I, Leiden & Boston, Brill, 2004, p. 149-163, spéc. 151.

<sup>96</sup> La rhétorique religieuse en général est d'autorité et de proclamation, ne procède pas par le débat rationnel et par inférence à partir de prémisses (cf. George A. Kennedy, *op. cit.*, p. 6-7), ce qui ne veut pas dire en revanche que le débat, les raisons en soient du tout exclues, bien au contraire, car il y a des lieux, « even in the old parts of the Bible, something is added which seems to give a reason why the proclamation should be received and thus appeals, at least in part, to human rationality ».

<sup>97</sup> Christoph Schüablin, *op. cit.*, p. 163.

<sup>98</sup> Appliquer l'apparat herméneutique de la rhétorique grecque à la lecture des textes bibliques est sans doute attirant, et peut en enrichir l'exégèse. Citons deux exemples. Le premier : en *Genèse* 3.8-13, on rencontre un dialogue entre Dieu et le couple humain Adam et Eve. Ceux-ci sont confrontés à une transgression qu'ils avaient commise, lorsqu'ils ont désobéi à une instruction de Dieu et qu'ils ont raté l'épreuve de la confiance en lui. La confrontation n'est pas directe, ni Dieu n'accuse explicitement les accusés ; ils leur demande où ils se trouvaient ; de cette façon ils sont conduits à se réexaminer eux-mêmes, et c'est eux qui posent le problème de la culpabilité. En effet, la confrontation ici n'est pas entre juge et prévenus, mais des prévenus avec eux-mêmes. La mise en cause des prévenus par rapport au délit dont ils sont suspects (c'est la situation ici patente) se ressemble à celle d'un litige judiciaire, à trois intervenants : un accusateur (Dieu, la

---

conscience d'Adam et Eve) ; un juge (Dieu) ; la personne de l'accusé, qui est double (Adam et Eve) ; le chef d'accusation (désobéissance, manque de confiance). Le plaidoyer d'Adam et Eve est un bon exemple d'un des types de réponses possibles dans un procès juridique, établies ultérieurement par des théoriciens de rhétorique. Il consiste en reporter la responsabilité sur quelqu'un ou quelque chose extérieur qui peuvent être coupables. L'homme dira que c'était la femme qui a péché, et en effet la tentation vient d'elle ; celle-ci, en revanche, dira que le coupable était le serpent, parce que c'était ce dernier qui l'a séduite à agir de telle manière. Dans la rhétorique des états de cause, selon le système d'Hermogène de Tarse, cette stratégie de défense s'appellera *μετάστασις* (report d'accusation, cf. *De st.* II 8.2-5 éd. Patillon, *Corpus rhetoricum* II, Paris, Les Belles Lettres, 2008).

Deux autres situations sont deux prières d'Ezékias, roi de Judah, à Dieu. Dans la première (2 *Rois* 19.15-19 = *Esaïe* 37.16-20), le roi demande le secours divin face à l'invasion assyrienne de Sennakérib :

« <sup>15</sup> ... et pria devant le SEIGNEUR en disant : « SEIGNEUR, Dieu d'Israël, toi qui sièges sur les chérubins, tu es le seul Dieu de tous les royaumes de la terre, car c'est toi qui as fait le ciel et la terre. <sup>16</sup> Tends l'oreille, SEIGNEUR, et écoute ; ouvre les yeux, SEIGNEUR, et regarde ! Entends les paroles de Sennakérib qui a envoyé insulter le Dieu Vivant ! <sup>17</sup> Il est vrai, SEIGNEUR, que les rois d'Assyrie ont dévasté les nations et leurs pays. <sup>18</sup> Ils ont livré au feu leurs dieux, mais ces dieux n'étaient pas Dieu ; ils n'étaient que l'œuvre des mains de l'homme, du bois et de la pierre, et les rois d'Assyrie les ont détruits. <sup>19</sup> Mais toi, SEIGNEUR, notre Dieu, sauve-nous des mains de Sennakérib, et tous les royaumes de la terre connaîtront que seul, ô SEIGNEUR, tu es Dieu. »

La prière est un discours adressé à l'entité divine demandant d'aide et faveur. Structurellement elle paraît témoigner de l'application des conventions rhétoriques. On peut apercevoir des parties clairement définies et des idées logiquement et enchaînées à la manière de la rhétorique gréco-romaine : l'invocation du destinataire, sous forme d'éloge — une *captatio benevolentiae* — (vv. 15-16a) ; le récit du problème et des faits, à la manière d'une narration (vv. 16b-18), fonctionnant aussi comme l'exposé des arguments qui supportent la cause ; finalement, un appel à une action (v. 19), procédure propre de l'épilogue de la rhétorique gréco-romaine. Une fois l'invasion chassée, grâce à intervention divine, Ezékias tombe malade. En cette occasion, il est averti par Dieu, par le truchement du prophète Esaïe, qu'il devrait résoudre toutes les affaires pendantes, puisqu'il n'en survivrait pas. Le roi invoque la miséricorde divine : (2 *Reis* 20.3 = *Esaïe* 38.4) :

« Ah ! SEIGNEUR, daigne te souvenir que j'ai marché en ta présence avec loyauté et d'un cœur intègre et que j'ai fait ce qui est bien à tes yeux. » Ezékias versa d'abondantes larmes. »

Cette nouvelle prière, un micro-discours elliptique, se restreint à l'une des parties d'une pièce oratoire, l'exorde. Elle est courte, parce qu'elle est le cri du désespoir. Face à l'imminence de sa mort, l'orateur y doit investir toute la tension émotionnelle appellative qui dans un discours plus long a normalement lieu à l'épilogue. En telle situation, un cri court et désespéré c'est tout quant l'orateur est capable de délivrer ; il suffit pour atteindre la fin souhaitée. La force argumentative est concentrée sur des éléments concernant sa personne, son caractère et ses mœurs fidèles et intègres envers le destinataire, et rien d'autre ; on peut ici reconnaître la preuve éthique de la rhétorique.

George A. Kennedy, *op. cit.*, propose de lire le Nouveau Testament à la lumière de l'apparat méthodologique de la rhétorique. Le grand et consacré historien de la rhétorique examine le « Sermon de la Montagne », proféré par Jésus, comme exemple de rhétorique délibérative (pp. 39-63), *Jean* 13-17 comme rhétorique épideictique (pp. 73-85) et 2 *Corinthiens* comme rhétorique judiciaire (pp. 86-96). Selon Kennedy (p. 158), tout système religieux est rhétorique, de même que tout discours politique et que tout système philosophique, puisqu'ils sont « purposeful » et qu'ils visent à communiquer certaines vérités et doctrines.

Cf. encore Manuel Alexandre Júnior, *Hermenêutica Bíblica*, Lisbonne, Sociedade Bíblica de Portugal, 2010, où l'auteur fait l'analyse rhétorique de l'*Épître aux Galates*, pp. 209-228, et de 1 *Corinthiens*, pp. 229-255. Son examen suggère que Paul semble connaître et appliquer consciemment des stratégies de pensée et d'argumentation de la rhétorique hellénique, notamment le schéma de composition et d'argumentation appelé l'*ἐργασία τῆς χρείας* (« l'élaboration de la chreia »). Les narratives évangéliques paraissent dénoncer aussi l'application de ce schéma, cf. Manuel Alexandre Júnior, « Importância da criação na cultura helenística », *Euphrosyne* 17 (1989), pp. 31-62 ; A. J. Droge, « Call Stories in Greek Biography and the Gospels », *SBL Seminar Papers*, Chico, CA, Scholars Press, 1983, pp. 245-257 ; Miriam Dean-Otting & and Vernon K. Robbins, « Biblical Sources for Pronouncement Stories in the Gospels », *Semeia* 64 (1993), pp. 95-115. Un autre exemple de l'application des schémas herméneutiques de la rhétorique à l'exégèse biblique est la thèse doctorale de Glenn

---

D. Pemberton, *The Rhetoric of the Father: a Rhetorical Analysis of the Father/Son Lectures in Proverbs 1-9*, The Faculty of Theology and The University of Denver (Colorado Seminary), Denver, Colorado, 1999.

En tout cas, je juge raisonnable de garder une certaine circonspection à l'égard de l'utilisation d'appareils herméneutiques pour l'analyse d'objets allogènes à ces appareils. La rhétorique en tant que système était d'abord apparue à partir de la pratique des tribunaux et des assemblées et s'inspirée de discours homériques, comme des exemples d'éloquence. Ces exemples sont devenus des modèles, et du paradigme descriptif on est passé aux règles prescriptives de l'art. L'arrière-plan de la parution de la rhétorique est la civilisation grecque et ces habitudes discursives. Est-ce que les catégories de composition et d'interprétation définies pour les Grecs d'après les pratiques de son monde peuvent légitimement être appliquées à celles d'autres cultures ? Comme si ces catégories étaient universelles ? En ce qui concerne les Romains, par exemple, John Barsby, « Native Roman Rhetoric: Plautus and Terence », William Dominik & John Hall (éd.), *A Companion to Roman Rhetoric*, Blackwell, Oxford, England / Malden, MA / Victoria, Australia, 2007, pp. 38-53, défend que la rhétorique chez Plaute et Térence (et par comparaison avec ceux-ci, chez l'orateur et politique Caton l'Ancien) relève d'une tradition native romaine en évolution ; cette constatation lui permet de mettre en question l'hypothèse selon laquelle Terence au moins ait dépendu des théories grecques. La rhétorique serait donc universelle, mais non pas toutes les catégories, systèmes, genres, et espèces. Un autre livre où la question de la légitimité de l'application des concepts de la tradition rhétorique occidentale (grecque) à d'autres anciennes et très différentes cultures (telles que l'Égypte, la Mésopotamie, Israël ou la Chine) est *Carol S. Lipso & Roberta A. Binkley* (éds.), *Rhetoric Before and Beyond the Greeks*, Albany, NY, State University of New York Press, 2004.