

La théologie du Nouveau Testament:

à la recherche d'une perspective

par George Eldon LADD
Professeur de Nouveau Testament au
Fuller Theological Seminary (USA)

Ecrit à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la revue théologique Interpretation, cet article se concentre volontairement dans une première partie (pp. 25-31) sur la situation américaine. Le lecteur qui saura surmonter ce handicap se verra largement récompensé !

* * *

Les éditeurs d'*Interpretation* m'ont demandé de traiter la question suivante : "où en sommes-nous en théologie du Nouveau Testament ?" et de le faire d'un point de vue personnel en m'adressant moins aux biblistes spécialisés qu'à la communauté théologique en général. Les notes serviront de guide à ceux qui désireront approfondir cette question. Je me suis limité le plus possible à la situation théologique américaine, telle qu'elle est reflétée dans les revues théologiques de ces vingt-cinq dernières années, c'est-à-dire depuis la première parution d'*Interpretation*.

Actuellement, la théologie du Nouveau Testament se caractérise par le combat entre des points de vue concurrents qui recherchent une perspective permettant d'*interpréter* la pertinence théologique du NT, en particulier la pertinence de Jésus pour la foi chrétienne. Plusieurs approches sont possibles :

L'école de la théologie biblique

Interpretation fut fondée en plein milieu de la période appelée communément l'époque de la théologie biblique et ses premières publications reflètent ce point de vue. Cette théologie biblique était essentiellement une théologie de la *Heilsgeschichte* qui comprenait la révélation comme la manifestation des actes rédempteurs de Dieu dans "l'Histoire Sainte" relatée dans la Bible. Le sommet de cette révélation est la totalité de la personne, des paroles et des actes de Jésus-Christ, comprenant sa mort et sa résurrection.

La prédominance de cette théologie biblique de la *Heilsgeschichte* — qui n'a d'ailleurs pas toujours été appelée par ce nom — a souvent été sous-estimée. Le premier article d'*Interpretation*, qui peut être considéré comme un essai programmatique, reflétait clairement cette théologie.¹ La première publication d'une autre revue théologique, *Theology Today*, reprenait le même point de vue dans un article de Paul S. Minear.² A peu près en même temps, *The Journal of Bible and Religion* publiait le résumé de Floyd V. Filson sur cette approche contemporaine de la théologie biblique.³ La même théologie apparaissait encore dans le discours présidentiel de Filson publié par la Société de Littérature Biblique et d'Exégèse.⁴

Amos N. Wilder, qui dressait un tableau de la théologie du Nouveau Testament, considérait la *Heilsgeschichte* ou la *Geschichtstheologie* comme l'approche la plus prometteuse pour la recherche contemporaine.⁵ A peu près à la même époque, il contrastait l'ancienne période de critique historique libérale avec la nouvelle génération de biblistes américains qui savaient rendre justice au contenu théologique de la Bible.⁶ L'intérêt international porté à cette nouvelle théologie biblique peut être expliqué par le fait qu'une session d'étude oecuménique ait adopté une déclaration de "Principes à suivre", qui contenait cette affirmation :

"Il est admis que, dans le cas d'un passage du Nouveau Testament, il faut l'examiner à la lumière de son milieu et de son contexte, puis se tourner vers l'Ancien Testament pour découvrir son arrière-plan dans la révélation antérieure de Dieu. Quand on revient alors au Nouveau Testament, il est possible de voir et d'analyser le passage à la lumière de la perspective complète de la *Heilsgeschichte*".⁷

L'intérêt porté à cette théologie biblique se manifeste dans beaucoup de travaux et de comptes-rendus publiés dans *Interpretation* et d'autres revues. Un excellent sommaire, écrit par Con-

¹ H.H. Rowley, "The Relevance of Biblical Interpretation," *Interpr.* 1, (1947), pp. 3-19.

² "Wanted: A Biblical Theology," *Th Today*, 1 (1944), pp. 47-58.

³ "A New Testament Student's Approach to Biblical Theology," *JBR* 14 (1946), pp. 22-28. Voir aussi l'essai de Filson sur "New Testament Theology in the Last Decade," *JBR* 19 (1951), pp. 191-96.

⁴ "Method in Studying Biblical History," *JBL* 69 (1950), pp. 1-18.

⁵ "New Testament Theology in Transition," Harold R. Willoughby, éd., *The Study of the Bible Today and Tomorrow* (Chicago, University of Chicago Press, 1947), p. 435.

⁶ "Heilsgeschichte and the Bible — a Crux in Ecumenical Understanding," *Christendom* 13 (1948), pp. 10-17.

⁷ "Guiding Principles for the Interpretation of the Bible, As accepted by the ecumenical Study Conference, held in Oxford from June 29th to July 5th, 1949," *Interpr.* 3 (1949), pp. 457-59.

nolly Gamble Jr., souligne les caractéristiques essentielles de cette approche.⁸ Alors que la *Heilsgeschichte* n'est plus aussi populaire actuellement en Amérique qu'elle ne l'était il y a dix ans, elle a toujours ses partisans.⁹

L'école historico-critique

Beaucoup de théologiens américains ont vigoureusement rejeté la nouvelle théologie biblique au nom de l'objectivité scientifique. Une méthodologie "scientifique" voudrait que nous étudions la Bible comme un document purement humain. Ce point de vue a été exprimé d'une manière frappante par C.C. Mc Cown :

"N'est-il pas évident qu'à part l'affirmation qu'il y a de l'ordre dans l'univers, la recherche historico-critique ne peut accepter aucune présupposition théorique ?... La science moderne et la philosophie n'ont pas de place pour des miracles et des actes providentiels particuliers. L'histoire est le résultat d'une interaction complexe de forces naturelles et sociales et des actions et réactions des personnes. Il n'y a ni démons, ni anges. Dieu n'agit que par l'intermédiaire des hommes."¹

Mon propre *Doktorvater*, Henry J. Cadbury, dans les pages de cette revue, caractérisait le nouveau mouvement, qui trouve une unité fondamentale dans la Bible par le biais d'une théologie biblique de l'histoire, comme archaïque et par conséquent non scientifique. L'étude historique trouve beaucoup de théologies dans la Bible, non pas une seule.² Il qualifiera plus tard la *Heilsgeschichte* de nouveau culte.³ Gilmour dit en protestant que la nouvelle théologie biblique annule les résultats de plus d'un siècle de critique historique parce qu'elle ignore ou désavoue la critique scientifique tout en prétendant s'y soumettre.⁴

⁸ "The Literature of Biblical Theology", *Interpr.* 7 (1953), p. 466-480. Voir aussi les articles du même auteur : "The Nature of Biblical Theology", *Interpr.* 5 (1951), pp. 462-67 et "The Method of Biblical Theology", *Interpr.* 9 (1955), pp. 91-99. Voir aussi l'éditorial : "The Foundation of the Apostles and Prophets", *Interpr.* 2 (1948), pp. 180-85 ; James D. Smart, "The Need for a Biblical Theology", *Religion in Life* 26 (1956-7), pp. 22-39 ; Walter Horton, "Contemporary Protestant Thought and the Bible", *JRelThot* 13 (1956), pp. 31-42 ; Otto Piper, "Biblical Theology and Systematic Theology", *JBR* 25 (1957), pp. 106-111 et "Christology and History", *ThToday* 19 (1962), pp. 324-40 ; John Wick Bowman, "From Schweitzer to Bultmann", *ThToday* 11 (1954), pp. 160-178 ; David N. Freedman, "History and Eschatology", *Interpr.* 14 (1960), pp. 143-54 ; John Newport, "New Developments in NT Theology", *RvEx* 49 (1952), pp. 41-56.

⁹ Voir la bibliographie citée à la page 32, note 7.

¹ "The Current Plight of Biblical Scholarship", *JBL* 75 (1956), pp. 17 s.

² "The Peril of Archaizing Ourselves," *Interpr.* 3 (1949), pp. 331-37.

³ "New Testament Scholarship: Fifty Years in Retrospect", *JBR* 28 (1960), p. 196.

L'approche scientifico-historique pense qu'elle peut trouver, derrière l'image théologiquement admise de Jésus dans les Évangiles, le Jésus réellement humain tel qu'il était en réalité avant que la foi de ses disciples le réinterprète comme un être divin. Elle postule aussi que la méthode historico-critique peut trouver dans le Jésus de l'histoire, dans son caractère, sa conscience religieuse, sa personnalité ou son enseignement éthique une base acceptable pour la religion moderne. Cette approche historico-critique, illustrée par ces théologiens américains, était largement répandue en Allemagne et en Angleterre aussi bien qu'en Amérique à la fin du dix-huitième et au début du dix-neuvième siècle. Cependant il devint peu à peu évident que cette méthode était insuffisante pour trouver un Jésus qui fût assez grand pour donner une base à la foi chrétienne. Ce fait contribua à l'avance de la nouvelle théologie biblique avec son accent mis sur la révélation dans l'histoire.⁵ Après tout, c'était le travail de la théologie de parler de Dieu et pas seulement de l'homme.

L'école existentielle

En Allemagne, l'existentialisme de Rudolf Bultmann fut une réaction à la stérilité de l'approche historico-critique pour l'interprétation du Nouveau Testament. Bultmann souhaitait être fidèle à la méthode historico-critique en étudiant l'histoire, mais il voulait aussi interpréter le Nouveau Testament de telle sorte qu'il soit pertinent pour la théologie. Il le fit en interprétant le kérygme — c'est-à-dire la proclamation apostolique de la mort et de la résurrection de Christ — en termes existentiels. Il ranima les discussions sur Dieu et la révélation. Cependant, pour lui, l'acte de révélation de Dieu n'est pas un acte objectif dans l'histoire par Jésus de Nazareth ; c'est un acte qui intervient dans mon existence historique. Bultmann insiste sur le fait que Dieu agissait en Jésus de Nazareth, mais seulement d'une manière paradoxale.⁶

Les disciples de Bultmann, qui dominèrent la scène théologique allemande pendant vingt ans, étaient préoccupés par la discontinuité radicale entre le Jésus historique et le Jésus kérygmatisé par Bultmann et ils introduisirent de nouvelles recherches sur le Jésus historique. Tout comme Bultmann, ils insistèrent sur la nécessité d'une méthode historico-critique dans l'étude de l'histoire et ils interprétaient le message du Nouveau Testament en termes existentiels. Mais, contrairement à Bult-

⁴ S. MacLean Gilmour, "Paul and the Primitive Church," *JR* 25 (1945), p. 121. La même protestation est émise par James R. Branton, "Our Present Situation in Biblical Theology," *Religion in Life* 26 (1956-7), pp. 5-18.

⁵ Voir William R. Baird, Jr., "Current Trends in New Testament Study", *JR* 39 (1959), pp. 137 s. et la bibliographie.

⁶ Voir Ladd, "What Does Bultmann Understand by the Acts of God ?" *Bulletin of the Evangelical Theological Society*, 5 (1962), pp. 91-97.

mann, ils essayaient de trouver avec le Jésus historique la même rencontre existentielle qu'ils trouvaient dans le kérygme. Pour ce faire, ils utilisèrent une méthode historiographique qui se voulait nouvelle et selon laquelle l'étude de l'histoire ne consiste pas simplement à découvrir ce qui s'est produit dans le passé mais à pénétrer la signification profonde des événements passés. Par cette méthodologie, les existentialistes post-Bultmanniens estiment avoir trouvé la véritable personnalité de Jésus qu'ils interprètent en termes d'existence authentique. Par conséquent, l'authenticité peut être atteinte tant par la confrontation avec le Jésus historique qu'avec le kérygme.

C'est surtout grâce aux nombreux et excellents travaux de James M. Robinson, qui introduisit cette méthode nouvelle tout en y participant activement, que l'interprétation existentielle de la théologie du Nouveau Testament a été adoptée aux USA. La théologie allemande n'avait jamais trouvé auparavant un débouché aussi direct et efficace sur la scène américaine.

Je crois pouvoir découvrir trois phases dans la pensée de Robinson. En 1959, il écrivait : "L'intention de Jésus était de confronter ses auditeurs au Dieu proche de façon inéluctable... il voulait que la rencontre avec lui-même soit une rencontre eschatologique avec Dieu, et... il comprenait son existence comme porteuse du salut eschatologique."⁷ Apparemment en réponse à la critique selon laquelle la nouvelle recherche se bornait à utiliser la méthodologie de l'ancienne, lorsqu'elle cherche à établir le caractère et la conscience historique de Jésus, Robinson transforme sa définition de l'identité de Jésus : la conscience qu'avait Jésus de sa propre mission eschatologique devient "la compréhension de l'existence que ses paroles et ses actes font surgir dans l'histoire."⁸ Cela signifie-t-il que Jésus a suscité chez ses disciples une compréhension de l'existence dont il n'était lui-même pas conscient ? Est-il possible que Jésus ait vécu d'une manière authentique sans en être conscient, mais que cette vie authentique ait amené ses disciples à une authenticité consciente ? Il semble en tout cas que Robinson veuille dire que Jésus était un instrument de Dieu pour susciter une existence authentique mais qu'il était lui-même inconscient de ce qui se passait.

Dans une publication ultérieure, Robinson semble avoir abandonné sa recherche du Jésus historique. La controverse sur le Jésus historique patine sans avoir de prise adéquate sur la réalité.

⁷ "The Quest of the Historical Jesus Today," *ThToday.*, 15 (1958), pp. 190-97. Dans un essai antérieur il discute "Jesus' Understanding of History," *JBR* 23 (1955), p. 18, où il parle de ce qui peut être décelé dans la "pensée de Jésus". Dans "New Testament Faith Today," *JBR* 27 (1959), p. 236, il parle de la foi de Jésus comme ayant le même contenu eschatologique que la foi de l'Eglise.

⁸ "The Recent Debate on the 'New Quest'" *JBR* 30 (1962), p. 200.

Il affirme que les termes "histoire" et "kérygme" ne s'appliquent pas exactement à la distinction entre Jésus et la foi pascalle et il suggère d'étudier l'histoire des traditions sur Jésus plutôt que le Jésus historique.⁹ Il semble dire que la compréhension de l'existence rencontrée dans l'activité de Jésus — qui a été la contribution majeure de Robinson dans la nouvelle recherche — serait un point de départ ambigu pour le christianisme primitif, même si on avait pu l'établir (ce que Robinson a fait, je crois).¹ Quoiqu'il veuille dire, il semble pressentir que plus aucun progrès ne pourra se faire dans la recherche du Jésus historique.

La théologie existentielle est entrée dans une phase nouvelle, caractérisée par le terme "herméneutique".² Cette nouvelle étape du mouvement vise, tout comme Bultmann, à trouver une nouvelle façon de traduire le message du NT en des termes qui aient un sens pour "l'homme moderne", mais toujours dans les catégories existentialistes et dans les limites d'une approche historico-critique de l'histoire. Comme il faut quasiment être un philosophe allemand pour comprendre la complexité de ce mouvement, il est douteux qu'il ait beaucoup d'effets sur la théologie du NT aux USA. De plus, comme l'a dit Amos Wilder, l'interprétation de la théologie du NT principalement en termes d'anthropologie et d'existence individuelle néglige la place que l'histoire, la création et l'activité de Dieu jouent dans la pensée biblique.³ On peut supposer que l'appel du nouveau professeur de théologie biblique à Princeton à revenir de la conceptualité théorique et des "slogans" abstraits au cœur de la Bible, qu'il considère être l'expérience de la religion biblique, est en grande partie une protestation contre le jargon philosophique de la nouvelle herméneutique.⁴

L'Ecole Evangélique

Il existe en Amérique un groupe important de spécialistes qui

⁹ "Kerygma and History in the New Testament," J. Philip Hyatt, éd., *The Bible in Modern Scholarship* (Nashville/New York, The Abingdon Press, 1965), pp. 116-18.

¹ *Ibid.*, p. 132. Robinson m'avait écrit qu'il n'était pas satisfait de la tournure de ce passage et qu'il la réviserait dans son prochain livre. Mais la formulation de son édition révisée ne clarifie pas la question pour moi et ne m'amène pas à changer mon observation.

² Voir Robert T. Osborn, "A New Hermeneutic ?" *Interpr.* 20 (1966), pp. 400-11.

³ James M. Robinson et John B. Cobb, Jr., eds., *The New Hermeneutic* (New York, Harper and Row Publishers, 1964), pp. 216 s. Ailleurs, Wilder a caractérisé l'interprétation existentielle comme étant une "abstraction" et il insiste sur la nature historique de la révélation. Voir *Otherwordliness and the New Testament* (New York, Harper and Brothers, 1954), pp. 90, 93.

⁴ J. Christiaan Beker, "Reflections on Biblical Theology," *Interpr.* 24 (1970), pp. 303-20.

peuvent être appelés évangéliques, avec un arrière-plan fondamentaliste. S'il fallait porter une étiquette, j'adopterais volontiers celle de cette école. Plusieurs de ces hommes ont étudié en Europe, aussi bien que dans nos meilleures universités, et ils sont sérieusement engagés dans l'étude académique.

Néanmoins leur préoccupation majeure a été de défendre l'infaillibilité de la Bible dans sa forme la plus extrême, et à part le livre cité plus bas, ils ont peu contribué de manière créative au débat en cours. Je ne peux faire mieux que de citer l'un de leurs porte-paroles le plus érudit et le plus éloquent dans son introduction à un symposium très stimulant : "Si les protestants évangéliques ne dépassent pas leur préoccupation de critiquer de façon négative les déviations théologiques contemporaines, en faveur d'une élaboration d'alternatives préférables à celles-ci, ils n'auront plus beaucoup de force doctrinale d'ici dix ans."⁵

En faveur de la Heilsgeschichte

Ma propre compréhension de la théologie du Nouveau Testament est incontestablement *heilsgeschichtlich*. Il peut sans doute paraître irréfléchi d'adopter une position théologique aujourd'hui démodée,⁶ mais je suis heureux d'avoir l'occasion de l'expliquer, car la théologie se développe grâce au débat entre des points de vue concurrents. J'ai appris énormément en lisant ceux avec lesquels je n'étais pas d'accord. Que cette théologie n'ait en aucun cas disparu est illustré par la thèse récente de Cyril Blackman, selon laquelle l'histoire est le lieu de la révélation à travers des événements concrets impliquant des hommes ordinaires dans lesquels les yeux de la foi peuvent voir le dessein de Dieu révélé. Le "suprahistorique" est effectivement entré dans l'histoire, et

⁵ Carl F.H. Henry, "Cross Currents in Contemporary Theology"; Henry, éd., *Jesus of Nazareth: Saviour and Lord* (Grand Rapids, Eerdmans, 1966), p. 9. C'est un volume utile sur la pertinence de Jésus pour la foi dans la perspective évangélique contemporaine. Voir plus particulièrement l'essai de Kenneth S. Kantzer, "The Christ-Revelation as Act and Interpretation," qui se rapproche étroitement de ma position.

⁶ Un éditorial récent de la revue *Interpretation* (23, 1969) a rapporté l'opinion d'une conférence de spécialistes selon laquelle l'ère de la théologie biblique était révolue. Robert Grant a déclaré que ce mouvement était un échec et il a exhorté "les spécialistes du Nouveau Testament à se ressaisir, à cesser de se nourrir de caroubes et à revenir à la maison de leur père." "American New Testament Study, 1926-1956," *JBL* 87 (1968), p. 43.

les distinctions entre le monde et Dieu, le temporel et l'éternel, les phénomènes finis et l'Être absolu sont abolies.⁷

1. Nous soutenons que la théologie est une discipline descriptive et qu'elle a raison d'identifier la théologie de la Bible en termes de *Heilsgeschichte*. Quelques chercheurs ont insisté sur le fait que la théologie biblique doit être normative si on veut l'appeler théologie. Beker affirme que la vraie tâche de la théologie biblique est de revenir à la religion biblique.⁸ Cependant, nous serions plus proche de Stendahl qui dit que le premier devoir de la théologie biblique est historique et descriptif : c'est-à-dire qu'elle doit expliquer la théologie contenue dans la Bible.⁹ Stendahl reconnaît aussi qu'Oscar Cullmann, le représentant classique de la *Heilsgeschichte*,¹ est plus près de la vérité en décrivant la théologie de la Bible que ne l'est Bultmann.² L'*intention* évidente de la Bible est de raconter une histoire concernant Dieu et ses actes dans l'histoire du salut de l'homme. Pour Bultmann, le concept de révélation dans l'*histoire* est de la mythologie. Il dit que le but réel du Nouveau Testament est de décrire la situation existentielle de l'homme. Cependant, ceci est une vision moderne des choses. Mythologie ou pas, le but de la Bible est de raconter l'action de Dieu, laquelle concerne aussi l'existence de l'homme. Le problème, c'est que Cullmann ne semble pas avoir fait le deuxième pas dans la théologie biblique : celui d'expliquer comment la théologie de l'histoire du salut peut être

⁷ "Is History Irrelevant for the Christian Kerygma ?" *Interpr.* 21 (1967), pp. 435-46. Voir aussi "Response to James Robinson" par Filson (voir n. 4, p. 30) qui insiste qu'il y a un noyau constant et solide dans le kérygme : l'acte sauveur de Dieu en Jésus-Christ dont le but est de donner aux hommes perdus une rédemption qu'ils ne pourront jamais gagner par eux-mêmes. De plus, cette note kérygmatisque était présente sous une forme appropriée dans le message et le ministère de Jésus. Filson doute que la philosophie existentielle se révèle adéquate pour transmettre le contenu et la force de kérygme avec son message de l'action décisive, souveraine et rédemptrice de Dieu. Voir *The Bible and Modern Scholarship*, pp. 160-65. Voir aussi l'excellent article de James P. Martin, "Faith as Historical Understanding," *Jesus of Nazareth : Saviour and Lord*, pp. 175-98 ; Carl E. Braaten, *New Directions in Theology Today*, II, *History and Hermeneutics* (Philadelphia, The Westminster Press, 1966). Il y a dix ans, E.C. Colwell a reconnu que le problème le plus pressant des années à venir était la nature historique de la foi chrétienne. Voir Colwell, "New Testament Scholarship in Prospect," *JBR* 28 (1960), p. 203.

⁸ "Reflections on Biblical Theology," p. 310.

⁹ Krister Stendahl, "Method in the Study of Biblical Theology", *The Bible in Modern Scholarship*, pp. 196-209.

¹ Voir Cullmann, *Le salut dans l'histoire* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966).

² "Biblical Theology," *The Interpreter's Dictionary of the Bible, A-D*, p. 421. Voir aussi le compte-rendu élogieux que Martin fait du livre de Cullmann dans *Interpretation* 20 (1966), pp. 340-346.

acceptable aujourd'hui. Pour lui, la première tâche de la théologie biblique est de décrire la théologie trouvée dans la Bible en ses propres termes, catégories et formes de pensée. C'est finalement la tâche de la théologie systématique d'interpréter les conclusions de la théologie biblique en sorte qu'elles soient pertinentes et riches de sens pour l'homme moderne.³ Pourtant, la théologie biblique doit prendre garde à ce problème et expliquer les raisons pour lesquelles les catégories de la pensée biblique qui, de l'aveu général, ne sont pas celles du monde moderne,⁴ peuvent prétendre influencer notre pensée théologique.

2. Si la *Heilsgeschichte*, ou histoire des actes rédempteurs de Dieu dans l'histoire humaine, est la théologie de la Bible, pourquoi n'est-elle pas simplement reprise par la théologie systématique en tant que structure de base de la pensée théologique ? C'est apparemment ce que Cullmann aimerait nous voir faire. De plus, si des spécialistes comme Stendahl reconnaissent que la *Heilsgeschichte* est en effet la théologie de la Bible, pourquoi tous ne l'admettent-ils pas ?⁵

La raison en est simple : même dans notre travail descriptif, nos présupposés colorent notre méthodologie. C'est un fait évident que la méthode historico-critique n'a pas de place pour une histoire du salut. Cette méthode, qui nous vient du Siècle des Lumières, étudie l'histoire comme un continuum fermé, une série ininterrompue de causes et d'effets historiques. "L'historien ne peut présupposer comme base de son travail une intervention surnaturelle dans l'enchaînement causal."⁶ L'histoire est celle de l'homme et tous les événements historiques doivent pouvoir s'expliquer par des causes *historiques* antérieures et se comprendre en termes d'analogie avec d'autres expériences historiques.

Les théologiens allemands admettent franchement que cette façon d'étudier l'histoire est un héritage du Siècle des Lumières : "le premier moyen mis en œuvre par le Siècle des Lumières à cette fin — supprimer l'identification de l'Évangile avec l'Écriture comme le faisait l'orthodoxie — était la critique historique. Cette discipline ne jaillit évidemment pas de la Réforme d'abord, mais de l'humanisme."⁷ Historiquement, la méthode historico-criti-

³ Voir Piper, "Biblical Theology and Systematic Theology," *JBR* 25 (1957), pp. 106-111.

⁴ Paul S. Minear, "Christian Eschatology and Historical Methodology", in *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann* (Berlin, Alfred Töpelmann, 1954), pp. 15-23.

⁵ Voir note 9, p. 32.

⁶ Robert W. Funk, "The Hermeneutical Problem and Historical Criticism", *The New Hermeneutic*, p. 185.

⁷ Ernst Käsemann, *Essais exégétiques* (Neuchâtel, Delechaux et Niestlé, 1972), p. 55 de la trad. angl.

que vient de l'extérieur et ne surgit pas de la nature-même de la foi.⁸

Depuis Wilhelm Wrede, c'est un lieu commun de l'étude du Nouveau Testament de dire que le Jésus dépeint par le plus ancien évangile, celui de Marc, est un homme en qui habite la transcendance. Les évangiles et les épîtres témoignent tous deux d'un événement divin : "Dieu réconciliait le monde avec lui-même en Christ" (2 Co 5.19). Les évangiles témoignent de la conviction de l'Eglise primitive : Jésus était conscient de sa personne et de sa mission divines. Si la théologie biblique est avant tout descriptive, pourquoi n'est-elle pas disposée à endosser le témoignage que les évangiles rendent à Jésus ? Parce que la théologie biblique doit sérieusement se poser la question de la théologie de Jésus lui-même. Que pensait Jésus de sa mission et de sa personne ? Le témoignage unanime du Nouveau Testament rendu à l'incarnation de la transcendance est-il vrai ?

A ce stade, les présuppositions déterminent la méthodologie même dans le travail descriptif de la théologie biblique. Si l'histoire ne fait pas de place à la transcendance, alors manifestement le témoignage des évangiles est historiquement inexact. Il reflète la foi (erronée) de l'Eglise, et non ce qui se passa effectivement dans l'histoire de Jésus. Si tous les événements historiques doivent par définition être expliqués par des causes historiques suffisantes, il n'y a alors pas de place pour les actes de Dieu, car Dieu n'est pas un personnage historique. Si notre point de vue de l'histoire est tel que nous ne puissions pas admettre une Révélation divine du plan de salut dans les événements historiques, nous ne pouvons pas accepter le témoignage de la Bible. Nous soulignons le fait que la méthode historico-critique nie le rôle du transcendant dans l'histoire de Jésus tout comme dans la Bible dans son ensemble. Ceci n'est pas le résultat d'une étude scientifique des données, mais provient des présuppositions philoso-

⁸ Contre Funk, *op. cit.*, p. 185. La plupart des interprètes de l'histoire du salut ont soutenu qu'il y a un élément historiquement "ambigu" dans l'acte de Dieu dans l'histoire qui exige la foi pour être compris. La position de Pannenberg, selon laquelle la révélation s'est passée dans l'histoire sous une forme qui peut être saisie par la raison, n'a pas encore trouvé beaucoup de partisans en Amérique. La revue *Interpretation* a prêté peu d'attention à ce mouvement. Voir *Theology and History*, III, *New Frontiers in Theology*, James M. Robinson et John B. Cobb, Jr., eds. (New York, Harper and Row Publishers, 1967), pp. 98-100 ; Braaten, "The Current Controversy on Revelation : Pannenberg and His Critics," *JR* 45 (1965), pp. 225-237.

phiques quant à la nature de l'histoire. Une telle approche a de la peine à mériter le qualificatif d'"objectif".⁹

Il est important de définir maintenant ce que l'on entend par le "**Jésus historique**". C'est un terme technique utilisé dans les études du Nouveau Testament, facilement mal compris et souvent mal interprété, même par les spécialistes du Nouveau Testament. Il ne signifie *pas* : le Jésus qui vivait dans l'histoire, Jésus tel qu'il était en fait. Il désigne plutôt un Jésus qui est reconstitué par la méthode historico-critique — un Jésus qui est entièrement et seulement humain — un Jésus sans transcendance. "Si nous voulons parler du Jésus historique, nous devons nous habituer tout d'abord à ne pas tenir compte des dogmes christologiques des Evangiles."¹ C'est le mérite de James Robinson d'avoir clairement reconnu et établi ce fait. L'importance de ce point exige une citation complète : "L'expression 'Jésus historique' n'est pas simplement le synonyme du nom de 'Jésus' ou de 'Jésus de Nazareth', comme si l'adjectif 'historique' n'était qu'un attribut insignifiant. Il a plutôt pris un sens technique spécifique. Il signifie dans ce cas qu'il est question d'événements du passé, démontrables par des moyens objectifs" (c'est-à-dire selon les règles de la méthode historico-critique).²

"L'expression 'Jésus historique' désigne alors simplement ce qui peut être élaboré sur Jésus de Nazareth à l'aide des méthodes scientifiques de l'historien. Elle désigne en fait le 'Jésus des historiens'. On pressent ainsi que la réalité de Jésus de Nazareth était vraisemblablement plus vaste que la reconstitution obtenue d'un 'Jésus historique' (the clear implication is that 'Jesus of Nazareth as he actually was' may be considerably more or quite different from 'the historical Jesus')."³

En d'autres termes, la méthode historico-critique limite de façon rigoureuse sa méthodologie avant de s'engager à la recherche de Jésus. Elle a décidé à l'avance le genre de Jésus qu'elle doit trouver ou, à tout le moins, la sorte de Jésus qu'elle ne peut pas trouver : le Jésus dépeint dans les évangiles. Si le portrait de

⁹ Voir la réponse clairvoyante de Wright à Cadbury et à son rejet du mouvement de la "théologie biblique". Affirmer qu'il n'y a pas de théologie biblique "c'est faire une déclaration très tendancieuse qui n'a que peu de fondement scientifique. Cela donne un exemple clair de la difficulté dans laquelle le spécialiste s'enfonce quand il s'accroche à l'illusion de son objectivité et refuse d'exposer ses présuppositions." Wright, "The Problem of Archaising Ourselves," *Interpretation* 3 (1949), p. 454.

¹ Ernst Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960), p. 56 de la trad. angl. : *Studies of the Historical Jesus* (Londres, SCM Press, 1964).

² James A. Robinson, *Le kérygme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire* (Genève, Labor et Fides, 1961), p. 30.

³ *Ibid.*, p. 34. Il faut signaler, pour être franc, que Robinson et moi faisons un usage très différent de ce fait.

l'évangile est digne de confiance, "le Jésus historique" n'a alors jamais existé dans l'histoire, mais seulement dans les reconstitutions critiques des historiens scientifiques.⁴ Une méthodologie qui s'enorgueillit de son objectivité se révèle être sous l'emprise d'idées philosophiques et dogmatiques au sujet de la nature de l'histoire. "L'historien commence souvent par proclamer qu'il dirige sa recherche d'une façon purement objective, sans présupposition, et termine en introduisant subrepticement une série de présuppositions dont les racines plongent profondément dans une *Weltanschauung* anti-chrétienne."⁵

C'est ce que Kähler veut dire par le "prétendu" Jésus historique (*historisch*).⁶ Il ne désignait pas par là le Jésus qui a vécu au premier siècle, mais le Jésus reconstitué par la méthode historico-critique avec ses présuppositions anti-surnaturalistes. En somme, la méthode historico-critique n'est pas une méthode adéquate pour interpréter la théologie du Nouveau Testament parce que ses présuppositions limitent ses découvertes en excluant le cœur du message biblique.

3. Si nous ne pouvons pas utiliser la méthode historico-critique dans l'interprétation de la Bible, par **quelle méthode** devons-nous la remplacer ? C'est précisément le problème que Kähler essaya de résoudre dans sa distinction entre *Historie* et *Geschichte*. *Historie* est l'histoire qui peut être reconstruite en termes de causalité historique et d'analogie. Kähler suggérait une autre sorte d'histoire, *Geschichte*, qui concerne des événements passés réels mais qui incorpore un élément de supra-histoire (*übergeschichtlich*) dont la *Historie* ne peut tenir compte. Il affirme qu'un événement est connu par son influence sur l'environnement, par l'impact qu'il a.⁷ Le résultat de l'événement de Jésus-Christ est que des hommes ont été changés ; l'histoire a été changée. La foi chrétienne est née : l'Eglise primitive se développe, des hommes sont convaincus qu'en Jésus de Nazareth, Dieu est entré dans l'histoire pour les ramener à Lui.

⁴ Voir l'essai brillant de Bo Reicke, "Incarnation and Exaltation : The Historic Jesus and the Kerygmatic Christ," *Interpretation* 16 (1962), pp. 156-168, où il qualifie le Jésus historique d'objet de "pure spéculation".

⁵ Carl E. Braaten, éd., dans Martin Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ* (Philadelphia, Fortress Press, 1964), p. 22. "Manifestement, une théologie biblique qui se base sur une conception purement naturaliste de l'histoire ne peut pas rendre justice au point de vue biblique de l'histoire et de la révélation." David H. Wallace, "Biblical Theology : Past and Future," *ThZ* 19 (1963), p. 90.

⁶ Kähler, *loc. cit.*

⁷ Voir l'essai de Paul E. Davies, "Impact and Response," *Interpretation* 18 (1964), pp. 276-84, qui suit la même ligne de raisonnement sans se référer à Kähler. La recherche d'une figure historique simple est condamnée à l'échec. On connaît une personne par son impact sur son environnement. L'impact de Jésus a conduit des hommes à la foi en Dieu.

L'histoire doit postuler une figure assez grande pour justifier cette immense influence ; cette figure n'est autre que celle du Jésus des Évangiles : "le Christ biblique". Si cette figure a des dimensions suprahistoriques qui transcendent les limites posées par la méthode historico-critique, la faute en revient aux limites de cette méthode. Ceci est une sorte de raisonnement inductif qui reconnaît la validité du principe de causalité, mais qui insiste sur le fait que chaque événement doit avoir une cause appropriée. Le seul Jésus adéquat pour expliquer ce qui se passa au premier siècle chrétien est le Christ dépeint dans le Nouveau Testament. Le véritable Jésus de l'histoire est le Jésus de la *Geschichte*.⁸

La distinction de Kähler entre le Jésus historique (*historisch*) et le Christ de l'histoire (*geschichtlich*) a été mal comprise, car Bultmann a utilisé différemment ces termes, et l'usage de Bultmann a souvent été attribué à Kähler. Pour Kähler le Jésus *historisch* est seulement la reconstruction critique des théologiens : un fantôme, une invention de l'imagination. Le Christ *geschichtlich* est la personne qui vivait vraiment dans l'histoire. Bultmann a changé cette distinction de sorte que le Jésus *historisch* est le vrai Jésus de l'histoire passée qui, par définition, doit être une figure exclusivement humaine non surnaturelle. Le Christ *geschichtlich* est une interprétation chrétienne tardive de Jésus : l'être divin du kérygme et des évangiles. Bultmann travaille ici dans les règles de la méthode historico-critique. Le Jésus historique (*historisch*) est le Jésus se trouvant derrière le schéma théologique de Jésus dans les évangiles. Cette vue de la *Historie* caractérise aussi les nouveaux chercheurs. Le Jésus des évangiles n'a "aucun point de comparaison avec un autre être humain et ne peut par conséquent être inclus dans la catégorie de l'historique."⁹ Bultmann ne trouve aucune continuité entre le Jésus historique (*historisch*) et le Christ kérygmatic (*geschichtlich*), quoiqu'il trouve une continuité entre Jésus et le kérygme. Jésus appartient à la *Historie* et n'a rien à voir avec la foi ; Christ appartient à la *Geschichte*. Les post-Bultmanniens essayent de trouver une continuité entre Jésus et le kérygme dans la conception que Jésus avait de son identité ; mais on ne sait pas bien si l'identité de Jésus appartient à la *Historie* ou la *Geschichte*, à l'histoire ou à la théologie. On prétend découvrir l'identité

⁸ Une phrase de l'édition originale de l'œuvre de Kähler, abrégée dans la nouvelle édition allemande (1956) et sa traduction anglaise, prouve que Kähler la considèrerait comme une méthode scientifique : "Mon intention n'est en aucune manière d'établir purement et simplement l'indépendance de la foi par rapport à la théologie, mais d'établir d'une manière vraiment précise la vraie voie scientifique (*wissenschaftlich*). Cela reste pour chacun, y compris moi-même, de loin la chose la plus importante." *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (Leipzig, Deichert, 1896), pp. 96 s.

⁹ Käsemann, *op. cit.*, p. 30.

de Jésus par le moyen de nouveaux concepts historiographiques qui recherchent la *signification* intérieure des événements historiques ; mais certains critiques de cette nouvelle recherche ont affirmé d'une part que cela n'est qu'un renouveau de l'ancienne et, d'autre part, que la prétendue découverte de l'identité de Jésus appartient plus à la théologie qu'à l'histoire. De toute façon, pour les Bultmanniens, le Christ de la *Geschichte* — le Christ trouvé dans les évangiles — est mythologique et non historique puisqu'il est décrit comme une personne dans laquelle Dieu s'incarne, ce qui est une dimension dont la méthode historico-critique ne peut tenir compte.

Pour Kähler, si le Jésus historique est une invention de l'imagination des spécialistes de l'école historico-critique, le Christ *geschichtlich* — le Christ décrit dans le Nouveau Testament — est ce qu'on peut appeler le Jésus de l'histoire dans sa pleine réalité. Puisque cette façon de comprendre de Kähler a été contestée par des théologiens de droite comme de gauche, elle mérite que je la justifie plus longuement ; si je me trompe, je suis en bonne compagnie. En effet, le traducteur de Kähler le comprend de cette façon : "Kähler ne se contente pas de dire que le Christ de l'Eglise est le Christ biblique, car l'image du Christ biblique est celle d'une figure terrestre qui vivait dans l'histoire et dont le nom était Jésus de Nazareth."¹ Anderson, quant à lui, résume la position de Kähler : "...on peut connaître quelque chose du Jésus historique. Kähler l'avait déjà dit plus tôt. Mais, avec Kähler, ce quelque chose qui peut être su de Jésus est la réalité pleinement historique de l'homme Jésus de Nazareth, selon la description de l'évangile, saisissable immédiatement et instinctivement par tout homme sensible lorsqu'il y est confronté."²

"C'est par le kérygme que nous sommes mis en contact avec l'*historique*, au sens de ce qui s'est réellement passé (*das Geschehene*)."³

Cullmann reconnaît aussi que, pour Kähler, le Christ historique, biblique, "est aussi exact historiquement."⁴ Will Herberg

¹ Braaten, "Martin Kähler on the Historic Biblical Christ" in *Historical Jesus, Kerygmatic Christ*, p. 95. Voir aussi Braaten, *New Directions in Theology Today*, p. 61.

² Hugh Anderson, "Existential Hermeneutics," *Interpr.* 16 (1962), p. 134. Anderson note, par ailleurs, que Bultmann a altéré l'usage de ces deux termes. Voir "The Historical Jesus and the Origins of Christianity," *SJTh* 13 (1960), p. 116.

³ Anderson, *Jesus and the Christian Origins* (New York, Oxford Press, 1964), p. 27.

⁴ "...dass dieses Christusbild auch historisch richtig ist." Cullmann, *Heil als Geschichte* (Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965), p. 31. Trad. fr. : *Le salut dans l'histoire*, p. 43. Voir les mots presque identiques dans *Biblische Hermeneutik* par Kurt Frör (München, Chr. Kaiser Verlag, 1961), p. 262.

montre la différence suivante entre Kähler et Bultmann : ce dernier, contrairement à Kähler, utilise *Geschichte* pour désigner ce qui n'a pas le statut de faits passés.⁵ La meilleure déclaration est celle de David Cairns : "Pour Bultmann, le Jésus historique (*historisch*) est le Jésus réel, le Jésus qui a vraiment vécu. Pour Kähler, le Jésus historique (*historisch*) est un fantôme qui n'a jamais vécu. Pour Kähler, le Jésus de l'histoire (*geschichtlich*) est le Jésus qui vivait vraiment ; pour Bultmann le Jésus de l'histoire (*geschichtlich*) est ce que Dieu souhaitait me dire à travers le Jésus historique (*historisch*)."⁶

Tout ceci signifie qu'il y a une dimension divine dans l'histoire de Jésus de Nazareth qui transcende les présuppositions philosophiques et les limites que la méthode historico-critique s'est elle-même fixées. Nous répétons : la méthode de Kähler peut se résumer en disant que chaque événement doit avoir une cause adéquate pour l'expliquer. La naissance de la foi chrétienne et de l'Eglise, de même que les vies radicalement changées des hommes qui suivirent Jésus, exigent une figure adéquate pour expliquer tous ces événements. Le Jésus historique n'est pas adéquat mais nous avons des témoins de Jésus tel qu'il était : les évangiles et les épîtres. Le Jésus qu'ils dépeignent est le seul qui convienne pour expliquer ce qui s'est passé. C'est pourquoi, même dans le cas où les dimensions de sa personne transcendent les présuppositions naturalistes de la méthode historico-critique,⁷ une méthodologie vraiment inductive doit accepter le témoignage de l'évangile comme étant historiquement vrai. C'est incontestablement cette ligne de pensée qui conduisit Leonhard Goppelt à rejeter la méthode d'interprétation historico-critique du Nouveau Testament en faveur d'une approche *Heilsgeschichtlich-kirchlich*.⁸ Ceci a aussi amené le présent auteur à suggérer que la nature des documents bibliques exige une méthode "historico-biblique".⁹

⁵ "Five Meanings of the Word 'Historical'" dans *The Christian Scholar* 17 (1964), pp. 328 s.

⁶ *A Gospel Without Myth ?* (London, SCM Press, 1960), p. 148. Sur tout le sujet voir D.L. Deegan, "Martin Kähler : Kerygma and Gospel History" *SJTh* 16 (1963), pp. 50-67.

⁷ "Il n'y a pas de méthode satisfaisante par laquelle les documents des évangiles puissent être mis en accord avec les conceptions modernes idéalistes et positivistes de l'histoire." Piper, "Christology and History," *ThToday* 19 (1962), p. 333.

⁸ *Christentum und Judentum* (Gütersloh, Bertelsmann Verlag, 1954), pp. 11 ss.

⁹ Voir Ladd, *The New Testament and Criticism* (Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1967) Ch. 2. Brevard Childs critique le mouvement

4. Cette méthode d'interprétation historico-théologique des évangiles est confirmée par l'expérience chrétienne. La nature de la Bible est telle que l'on ne peut pas la comprendre à partir d'une perspective de complète neutralité et de prétendue objectivité.

"Quand l'historien prend sa tâche au sérieux en se référant au Nouveau Testament, il doit reconnaître que le Nouveau Testament exige de son lecteur quelque chose que lui, en tant qu'historien, ne peut tout simplement pas donner, à savoir un jugement qui est pour chaque homme la décision la plus importante qui soit... la science du Nouveau Testament manque sa mission si le théologien, parce qu'il se veut scientifique, croit devoir fermer les yeux sur cette exigence."¹

La Bible est le récit des actes de révélation et de salut de Dieu dans l'histoire, actes qui culminent en Jésus de Nazareth ; c'est aussi l'interprétation prophétique de ces actes rédempteurs. En tant que telle, c'est la Parole de Dieu qui me parle et qui me place en face du Dieu qui s'est révélé dans la personne, les paroles, les actes, la mort et la résurrection de Jésus de Nazareth. L'expérience des disciples de Jésus se reproduit dans mon expérience. Comme Anderson le dit : "Nous rencontrons le Jésus de l'histoire dans le Christ de la foi."² J'exprimerais cela différemment : dans le Jésus de l'histoire, qui n'est pleinement compris que dans le Christ de la foi, nous rencontrons Dieu. En fin de compte, j'accepte l'histoire biblique non à cause d'une démonstration logique ou d'un raisonnement historique, "mais plutôt à cause d'une qualité interne de l'évangile, à savoir sa véracité. Cette dernière me submerge tellement qu'elle me dispose à fonder le reste de ma vie sur ce message et à vivre en accord avec lui."³

Cette expérience⁴ est plus que de l'authenticité, bien qu'elle

de la théologie biblique américaine pour son acceptation sans critique des "pré-suppositions herméneutiques libérales" avec la méthode historico-critique, qui traite la Bible dans une perspective profane. Il dit que le contexte nécessaire à une herméneutique biblique est la Bible comprise comme Ecriture normative inspirée ; c'est cela seul qui permet d'apprécier sa dimension théologique. Il ne discute pas le rôle de la méthode historico-critique en établissant ce qui se passa réellement dans l'historicité de Jésus. Voir *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia, The Westminster Press, 1970), surtout pp. 99-107.

¹ Werner G. Kümmel, *Das Neue Testament : Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1958) p. 520.

² "The Historical Jesus and the Origins of Christianity," p. 130.

³ Piper, "The Authority of the Bible," *ThToday* 6 (1949), p. 162.

⁴ Piper appelle cela une réalité plus profonde que l'expérience religieuse. Ce n'est pas un événement qui se passe dans l'intelligence ou les émotions, mais plutôt dans la personnalité ou dans le cœur, comme la Bible le dit. "C'est un acte pré-intellectuel du moi indivis." *Ibid.*, p. 163.

comprenne tout ce que le mot authenticité signifie. Elle signifie libération du passé, libération de la culpabilité de mes péchés, libération de la vanité de ma propre justice. Elle signifie aussi ouverture vers le futur ; mais elle signifie plus que cela. Elle signifie que, dans le futur, je vais rencontrer Dieu, car je l'ai déjà rencontré en Christ. Par la foi, j'ai été englobé dans la *Heilsgeschichte*. J'apprécie la protestation de Beker pour qui une grande partie de la théologie biblique récente est devenue concepts plutôt qu'expérience, ce qui l'amène à plaider pour un retour à la religion biblique.⁵ Cependant, à mon point de vue, la religion biblique ne peut pas être expérimentée en dehors d'un retour à la théologie biblique, car la théologie n'est pas une extrapolation de mon expérience religieuse ; mais mon expérience est la dimension existentielle de la théologie du Nouveau Testament.

Je ne peux que donner un témoignage de ce que la *Heilsgeschichte* signifie pour moi. Ma perception de l'amour et de l'acceptation de Dieu n'est pas seulement fondée sur le Christ ressuscité mais aussi sur le Jésus de l'histoire. Il enseignait quelque chose sur Dieu qui était complètement neuf pour ses auditeurs juifs : non seulement Dieu est miséricordieux et pardonne au pécheur repentant, mais c'est un Dieu qui, en la personne et en la mission de Jésus, cherche et sauve celui qui est perdu.⁶ En Christ il m'a trouvé. La parabole du fils prodigue racontée par Jésus m'a assuré de la nature du Dieu auquel j'ai affaire : un Père qui m'accepte sans conditions et fait de moi un fils de sa famille. J'ai beaucoup médité ces dernières années sur le problème du mal à la fois dans sa dimension historique et dans mon expérience personnelle. Le conflit de Jésus avec les puissances démoniaques du mal m'a assuré que le mal n'aura pas le dernier mot ; ce mot appartient à Dieu et à son Christ à cause de la victoire de Jésus sur les forces cosmiques du mal.⁷ Je n'ai qu'une seule base sûre qui me certifie que Dieu est un Dieu d'amour. J'ai vu trop de mal à la fois dans ma propre expérience et dans l'histoire du monde pour essayer d'y trouver l'assurance de l'amour de Dieu. Mais en Jésus de Nazareth, je vois Dieu dans son amour identifiant lui-même avec mon humanité, au point de partager ma tragédie humaine. Historiquement, l'exécution de Jésus de Nazareth était une véritable tragédie. Mais la parole prophétique d'interprétation à la fois avant la croix (Marc 10.45) et après la croix m'a saisi et j'ai compris qu'en dépit de toutes les apparences contraires, Dieu a montré qu'il m'aimait parce que, lorsque j'étais encore un pécheur, Christ est mort pour moi (Rm 5.8). Ceci n'est pas

⁵ "Reflections on Biblical Theology."

⁶ *Jesus and the Kingdom* (Waco, Word Books, 1964), pp. 168 ss.

⁷ Voir le compte-rendu de Piper sur le *Jésus de Nazareth* de Bornkamm, *Interpr.* 15 (1961), p. 481.

de la foi en l'histoire, ce n'est pas de la foi dans le kérygme, ce n'est pas de la foi dans la Bible. C'est la foi en Dieu qui s'est lui-même révélé à moi dans l'événement historique de la personne, des œuvres et des paroles de Jésus de Nazareth, qui continue à me parler par la parole prophétique de la Bible.

5. Comment puis-je alors éviter d'être accusé de trouver dans le Nouveau Testament simplement ce que je crois déjà ? Je répondrais que la foi doit exister en constante interaction avec l'histoire. La méthode historico-critique exclut ce que, par définition, je crois ; toutefois, une méthodologie différente s'ouvre à moi. Bien que ma vision de l'histoire ne m'amène pas à affirmer qu'une étude historique *prouve* ma foi, elle me conduit dans cette direction. L'histoire en tant que telle n'a jamais affaire à des absolus, mais seulement à des probabilités et des possibilités. Je ne peux pas définir l'histoire comme étant simplement le récit du passé ; c'est trop naïf. L'histoire, techniquement parlant, est la reconstitution de ce que l'historien croit qu'il s'est passé, grâce à l'étude critique des documents anciens. Une étude "critique" signifie pour beaucoup un travail historique basé sur les présuppositions de la méthode historico-critique. Cela n'est cependant pas nécessairement critique ou vraiment objectif. En fait, la méthode historico-critique qui se vante de s'être libérée des dogmes chrétiens a purement et simplement permuté un dogme avec un autre : un prétendu dogme scientifique basé sur une vision naturaliste de l'histoire. "Critique" signifie plutôt que je reconnais mes présuppositions et que je les vérifie par rapport aux données historiques. Mon expérience de Dieu à travers l'Écriture me conduit à la présupposition qu'il y a ici un Dieu capable d'agir dans l'histoire comme le témoigne la Bible. Je suis parfaitement d'accord avec Filson : "Je travaille avec la conviction que la seule méthode d'étude réellement objective prend en considération la réalité de Dieu et de son action et que tout autre point de vue est chargé de présuppositions qui, en réalité, même subtilement, contiennent une négation implicite de la foi chrétienne authentique."⁸

Mon étude de l'histoire du Nouveau Testament corrobore, à défaut de le prouver, ce que je crois. Les évangiles ne sont pas des biographies et je n'ai pas besoin d'une biographie de Jésus pour savoir qui il était et ce qu'il faisait. Ce ne sont pas non plus des théologies. Ce sont des témoins de ce que Dieu a fait en Jésus de Nazareth.⁹ Comme tels, j'ai toutes les raisons de croire qu'ils sont des témoins crédibles. Les exagérations de la critique formiste contemporaine violent les limites de la probabilité historique. L'usage du critère de "dissimilarité", selon lequel seules

⁸ "How I Interpret the Bible," *Interpr.* 4 (1950), p. 186.

⁹ Voir Piper, "The Origin of the Gospel Pattern," *JBL* 78 (1959), pp. 115-124.

peuvent être acceptées comme authentiques les paroles de Jésus qui n'ont pas de parallèle ni dans le judaïsme, ni dans le christianisme des origines, contredit les probabilités de la situation. Il serait incroyable que Jésus, en tant que Juif, n'ait pas fait usage des idées courantes dans le judaïsme. Il serait incroyable que l'Eglise primitive, se référant à Jésus et se rappelant ses paroles, n'ait pas utilisé ses enseignements pour l'interpréter.¹ "Les résultats radicalement négatifs (de beaucoup de critiques formistes) sont dus davantage à leurs présuppositions qu'aux données qu'ils traitent."²

En outre, il est très probable, presque certain, que la tradition de l'Evangile a été transmise par des hommes qui avaient été témoins oculaires des actes de Jésus et des auditeurs de ses paroles. Cela ne signifie pas qu'ils aient mémorisé ses enseignements, bien que, somme toute, cela ne soit pas impossible. Les différences dans les phrases de Jésus relatées dans les évangiles ne suggèrent pas qu'il y ait eu mémorisation. Toutefois, le rôle des témoins oculaires dans la conservation et la formulation de la tradition de l'Evangile laisse entendre qu'ils nous donnent un récit digne de confiance.³ Un autre facteur important, ignoré d'habitude par les critiques formistes, est la brièveté du temps qui s'est écoulé entre les événements rapportés et la production des évangiles.⁴

6. Les existentialistes demanderont sans doute si ce point de vue ne va pas objectiver Dieu et soumettre ses actes de révélation

¹ Voir la remarque pertinente de Kümmel sur ce point dans *JR* 49 (1969), p. 60. Il rejette le "critère de dissimilarité" ; c'est à ceux qui rejettent les paroles comme non authentiques qu'il incombe de prouver leurs affirmations.

² Filson, *A New Testament History* (Philadelphia, The Westminster Press, 1964), p. 78. Voir aussi la remarque de Piper contre la prétendue créativité de la communauté chrétienne dans la formation des évangiles, "The Origin of the Gospel Pattern," p. 123.

³ Pour la reconnaissance du rôle des témoins oculaires, voir, en plus des savants cités par Harvey K. McArthur dans *Interpr.* 23 (1969), pp. 192-193, ce qui suit : Vincent Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (London, The Macmillan Co., 1935), p. 41 ; Filson, *ibid.* ; F.F. Bruce dans *Jesus of Nazareth : Saviour and Lord*, pp. 98, 100 ; O. Cullmann, *Le salut dans l'histoire, passim* ; Bruce M. Metzger, *The New Testament* (New York, Abingdon Press, 1965), p. 87 ; James L. Price, *Interpreting the NT* (New York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1961), p. 159.

⁴ A ce sujet, il est bon de citer le consensus auquel est parvenu une récente réunion de savants et d'hommes d'Eglise à Harvard : "La période couverte par la tradition orale entre la mort de Jésus et les écrits de Paul ou des quatre évangélistes est trop courte pour valider l'affirmation que tout ce que nous avons sur Jésus est la création de la communauté qui l'adorait... La majorité de ceux qui étaient présents, tant protestants que catholiques, partageait de façon générale cette opinion." Cf. *Ecumenical Dialogue at Harvard*, Samuel Miller et Ernest Wright (éds.) (Cambridge, The Belknap Press, 1964), p. 302. Cet argument pourrait être considérablement développé mais nous n'en avons pas la place ici.

aux contingences et aléas de la recherche historique. A mon avis, l'histoire ne *prouve* pas Dieu, ni ne réduit la foi à la raison. Cependant l'histoire soutient ma foi et la rend possible. La foi n'est en aucun cas minimisée. Je ne suis pas d'accord avec l'argument de Pannenberg selon lequel la connaissance doit précéder la foi. Je continue le débat avec mon estimé collègue pour savoir si la résurrection de Jésus est vérifiable par la raison historique.⁵ Je crois que le tombeau vide et la foi des disciples sont des faits historiques au sens strict du mot. Mais la résurrection en soi est un acte de Dieu sans médiation, par lequel Jésus passa du monde empirique du temps et de l'espace à ce que Stählin appelait le royaume de la réalité céleste. "A travers les apparitions de Jésus ressuscité, cette réalité céleste a été, pour un temps déterminé, visible et compréhensible dans le monde."⁶ A la résurrection, l'âge à venir surgit dans l'époque présente, l'éternité émerge dans le temps, la vie éternelle apparaît au milieu de la mort. Ce sont des catégories qui transcendent toute la pensée historique, elles ne peuvent être acceptées que par la foi. Cependant, en terme de raisonnement inductif, si l'on a un esprit ouvert à la possibilité de la résurrection, la résurrection corporelle de Jésus d'entre les morts est la meilleure hypothèse pour expliquer les faits historiques reçus.⁷ L'historien doit montrer qu'une autre hypothèse peut mieux expliquer la naissance de l'Eglise et de la foi chrétienne que l'hypothèse selon laquelle Jésus est réellement ressuscité.⁸ Pour cette raison je ne suis pas convaincu de ce que Kenneth Kantzer veut dire en insistant sur le fait que les actes de Dieu dans l'histoire ne sont pas seulement des événements objectifs qui ont le statut de faits - conviction que je partage - mais qu'ils sont, en principe du moins, "objectivement vérifiables par l'historien dont les présuppositions sont telles qu'elles reconnaissent la possibilité d'un acte surnaturel de Dieu."⁹ S'ils sont objectivement vérifiables par l'histoire, pourquoi Kantzer poursuivrait-il en disant : "seul l'Esprit de Dieu, travaillant dans le cœur et l'esprit du bénéficiaire de la révélation, peut lui permettre de *juger de manière adéquate* et donc de reconnaître la Parole de Dieu pour ce qu'elle est..." ?¹ A mon point de vue, l'histoire ne prouve pas ce que la foi affirme. Beaucoup de ceux qui virent et

⁵ Voir Daniel P. Fuller, "The Resurrection of Jesus and the Historical Method," *JBR* 34 (1966), pp. 18-24.

⁶ Gustav Stählin, "On the Third Day," *Interpr.* 10 (1956), p. 299.

⁷ J'utilise le mot "éternité" dans le contexte de la pensée biblique et pas dans le sens du dualisme grec.

⁸ Voir John B. Cobb, "Wolfhart Pannenberg's 'Jesus : God and Man'" *JR* 49 (1960), p. 198.

⁹ "The Christ-Revelation as Act and Interpretation," *Jesus of Nazareth : Saviour and Lord*, p. 259.

¹ *Ibid.*, p. 262.

entendirent les actes et les paroles de Jésus, qui furent confrontés à sa pleine historicité, ne furent conscients d'aucune révélation. La foi est basée sur le témoignage apostolique qui nous dit qui était Jésus ; une réponse affirmative à ce témoignage me met face à face avec le Dieu dont les apôtres témoignent. La foi est en fait un mode de compréhension historique.²

7. La plus grande difficulté que Stendahl rencontre en interprétant la théologie de la *Heilsgeschichte* pour l'homme moderne est la limitation des actes de salut de Dieu aux événements du passé. "De ce fait, le Dieu qui agit devient de plus en plus le Dieu qui a agi dans l'histoire biblique... Les actes de Dieu dans l'histoire et la réponse humaine à ces actes se figent dans un moule... L'histoire sacrée est arrivée à sa fin, et ce qui reste est une histoire où ces images congelées des actes de Dieu sont constamment ramenées à la vie dans le souvenir de l'Eglise. La tension entre une compréhension historique de la Bible et une histoire de l'Eglise théologiquement vide soulève de sérieux problèmes d'incohérence."³

Cullmann est conscient de ce problème et le résout en reconnaissant que l'histoire du salut continue dans la vie de l'Eglise comme le développement de l'événement christique.⁴ Cullmann reconnaît qu'à cause du caractère définitif de Jésus-Christ la révélation du plan divin est terminée. Mais l'histoire du salut continue. Le Royaume de Dieu continue à travailler dans le monde à travers l'Eglise. Je suis par contre incapable de souscrire à l'interprétation hautement individualiste de la *Heilsgeschichte* que prône Karl Löwith, pour qui le salut nous retire de l'histoire : "Les chrétiens ne sont pas un peuple historique. Leur solidarité à travers le monde entier est celle de la foi. Du point de vue chrétien, l'histoire du salut n'est plus liée à une nation particulière, mais elle est internationalisée, parce qu'individualisée. Dans le christianisme, l'histoire du salut est liée au salut de chaque âme particulière."⁵

Löwith continue en adoptant un point de vue pessimiste de l'histoire et nie qu'il y ait une philosophie chrétienne de l'histoire. Il y a bien sûr des éléments de vérité dans son affirmation, mais il est également vrai que l'Eglise est un *peuple dans l'histoire* qui se doit d'être la lumière du monde et le sel de la terre (Mt 5, 13-14). Bien qu'il n'y ait pas de "philosophie de l'histoire" explicite dans le Nouveau Testament, ni de réflexion au sujet de

² Martin, "Faith as Historical Understanding," *ibid.*, pp. 175-198.

³ "Biblical Theology," *Interpreter's Dictionary*, p. 428.

⁴ *Le salut dans l'histoire*, pp. 297 ss. Ceci a été largement exposé par Piper, *God in History* (New York, The Macmillan Company, 1939).

⁵ *Meaning in History* (Chicago, The University of Chicago Press, 1958), p. 195.

l'impact que l'Eglise doit avoir sur le monde, on y découvre une pensée implicite qui voit l'Eglise comme un instrument du Royaume de Dieu⁶ au travail dans le monde. C'est la mission de l'Eglise, tout comme c'était la mission de son Seigneur, de se préoccuper non seulement de l'âme des hommes mais aussi de leur bien-être total. Le bon Samaritain était bon non parce qu'il prêchait l'Evangile, mais parce qu'il s'occupait des besoins physiques d'un étranger malheureux. L'amour de Dieu, la loi de Dieu, ne peuvent pas se cantonner dans une communauté de croyants, mais ils doivent s'exprimer à travers eux, à la fois en tant qu'individus et en tant que corps constitué, par leur impact sur le monde.

Cela ne donne pas lieu à une théologie du progrès inévitable ou de la christianisation graduelle du monde. "Il est manifestement vrai qu'en pratique, il est très difficile de discerner la trame de cette 'histoire' du salut en marche dans la confusion des événements historiques."⁷ Le rôle de l'Eglise dans le monde est fait de conflits et de tensions analogues à l'expérience de son Seigneur. Au cœur de la mission de Jésus se trouvait le combat avec les forces démoniaques du mal et il a entrevu que ses disciples se trouveraient eux-mêmes pris dans le même conflit (Mt 16, 18). Le développement de l'histoire du salut ne devrait donner lieu ni à un optimisme irréaliste, ni à un pessimisme apocalyptique, mais il devrait être compris comme un défi et une possibilité.

8. J'aimerais terminer par un résumé de ma compréhension de la théologie biblique. Dieu a agi dans les événements de l'histoire de la rédemption afin de se faire connaître aux hommes. Je ne puis approuver l'ancien point de vue orthodoxe, qui a toujours ses adhérents, selon lequel "la révélation, dans le sens biblique du mot, est la communication d'informations."⁸ Sans nier que la révélation inclue la révélation de la vérité, je trouve cette définition trop limitée. Il est plus exact de dire que la "révélation se meut dans la dimension de la rencontre personnelle... voir la face de Dieu est en effet la fin de toute révélation."⁹ Dieu ne révèle pas seulement une information à son sujet ; il se révèle *lui-même*. Cette auto-révélation n'est pas évidente dans les événements historiques mais elle requiert la parole de Dieu pour être comprise comme la révélation. L'événement doit toujours être ac-

⁶ Voir Ladd, *Jesus and the Kingdom*, pp. 265 ss.

⁷ Georges Florovsky, "The Predicament of the Christian Historian," Walter Leibrich, éd., *Religion and Culture* (New York, Harper & Brothers, 1959), p. 164.

⁸ Edward J. Young, *Thy Word is Truth* (Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1957), p. 41.

⁹ Paul K. Jewett, "Special Revelation as Historical and Personal," Carl F.H. Henry, éd., *Revelation and the Bible* (Grand Rapids, Baker Book House, 1958), pp. 52, 56

compagné par la parole d'interprétation prophétique et apostolique. La parole précède et suit à la fois l'événement et fait en quelque sorte partie de l'événement lui-même.¹ Cependant, James Barr a raison de faire remarquer que Dieu se révèle parfois lui-même par des paroles uniquement, quoique la révélation par l'ensemble parole-action de la *Heilsgeschichte* puisse être considérée comme le thème principal de la Bible.² La parole prophétique interprétant les actions rédemptrices de Dieu révèle Dieu et transmet des vérités sur Dieu, l'homme, et la destinée humaine. Le Nouveau Testament est à la fois un compte-rendu de ce que Dieu a fait en Christ et l'interprétation normative de cet événement divin. C'est à la fois l'histoire et l'interprétation. D'après ce que dit Cullmann, "il marque le terme final (*Endglied*) de toute l'histoire de l'interprétation antérieure."³ "Le canon représente la fin du processus (*Schlusspunkt*) de révélation et d'interprétation."⁴ Comme Parole de Dieu inspirée, il n'est pas seulement le témoignage de ce que Dieu a fait ; il m'entraîne dans le mouvement de l'histoire de la rédemption et me donne vie, liberté, finalité et avenir.

¹ Ceci a été expliqué clairement par Freedman, "History and Eschatology."

² "Revelation Through History in the Old Testament and in Modern Theology," *Interpr.*, 17 (1963), pp. 193-205.

³ *Le salut dans l'histoire*, p. 296 de la trad. angl.

⁴ *Loc. cit.*