

**par Eric PEELS,**  
professeur  
d'Ancien Testament  
à l'université théo-  
logique d'Apeldoorn  
(Pays-Bas)

## **Entre embarras et conviction.**

### ***L'interprétation de l'Ancien Testa- ment à la lumière du Nouveau.***

***Etude présentée au congrès de l'AFETE,  
le 6 septembre 2010***

#### **1. Notre embarras**

Nous connaissons tous l'histoire de Luc 24. Deux hommes partent de Jérusalem et se rendent à Emmaüs, la mine sombre. On les retrouve plus tard sur le chemin du retour, mais, cette fois, la tristesse a laissé place à l'euphorie. Qu'a-t-il bien pu se passer entre-temps ? Un événement majeur : l'ouverture de l'Ancien Testament jusqu'au Christ. Je cite : « Ah ! Hommes sans intelligence ! Vous êtes bien lents à croire tout ce que les prophètes ont annoncé ! [...] Alors, commençant par Moïse et par tous les prophètes, Jésus leur expliqua ce qui le concernait dans toutes les Ecritures. » Comme le dirait l'apôtre Paul : « Le voile est enlevé ».

Cette certitude et cette lucidité qui règnent à la fin de la journée de Pâques caractérisent en fait la manière dont tout le Nouveau Testament approche l'Ancien Testament. Le Nouveau Testament rayonne de joie, pour ainsi dire, à l'idée qu'en Jésus-Christ les Ecritures de l'Ancien Testament s'accomplissent, s'épanouissent et parviennent enfin à destination. Avec conviction et enthousiasme, fondés sur l'Ancien Testament, les évangélistes et les apôtres proclament la personne et l'œuvre du Christ<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Gerhard Von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*. Vol. 2, *Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, trad. A. Goy, Genève, Labor & Fides 1972, p. 293 : « Pour réduire les choses à une impression très élémentaire, le Nouveau Testament est parcouru, jusque dans ses derniers livres, par un étonnement passionné devant l'irruption d'une réalité absolument nouvelle, la conscience irrésistible d'être placé à un commencement à partir duquel des horizons tout nouveaux se sont

Cependant, les exégètes modernes que nous sommes sont un peu embarrassés par cette attitude. En effet, nos études nous ont appris à faire preuve d'esprit critique et à toujours tenir compte du contexte historique dans lequel les écrits ont vu le jour de telle sorte que cette manière d'interpréter l'Ancien Testament nous laisse un peu perplexes. Comment éviter une *eisegesis* des textes, une interprétation abusive et arbitraire de l'Ancien Testament ? Pour un historien des religions, l'Ancien et le Nouveau Testament constituent à l'évidence deux recueils de livres séparés, qui témoignent de deux religions bien distinctes, à savoir la religion judaïque et la religion chrétienne. Notre historien ne manquera pas, en outre, de faire observer que plusieurs siècles séparent ces deux recueils et que, sur le plan du contenu, de nombreuses disparités substantielles entachent leur homogénéité. Le théologien, lui aussi, est bien conscient de ces problèmes, mais il veut poser encore d'autres questions pour savoir si – et si oui, comment – ces deux recueils de livres tellement différents qui constituent ensemble la Bible chrétienne, ne présenteraient pas, malgré tout, une certaine unité et s'il ne serait pas possible de les lire en relation l'un avec l'autre. Pour lui, c'est le témoignage de l'ensemble du texte du Nouveau Testament qui le pousse à se poser ces questions<sup>2</sup>. Est-il possible d'élaborer une forme réfléchie et franche de *lectio christiana* de l'Ancien Testament ? Voilà la question fondamentale à laquelle les lignes qui suivent se proposent de répondre.

## 2. Un héritage délicat

Il faut constater d'emblée que l'Eglise a toujours voulu conserver l'Ancien Testament comme Parole de Dieu. L'Ancien Testament constituait la Bible de la jeune Eglise chrétienne<sup>3</sup>. Quand le canon du Nouveau Testament fut fixé, l'Eglise a maintenu l'autorité de l'Ancien Testament, et au lieu de placer le Nouveau Testament avant,

---

ouverts sur l'action salutaire de Dieu dans l'histoire : le Royaume de Dieu est là. [...] On voyait dans l'Ancien Testament une révélation divine précédant l'apparition du Christ, révélation qui était tout entière annonce de la venue du Seigneur ; on franchissait ainsi la porte conduisant à une interprétation toute nouvelle de l'Ancien Testament. »

<sup>2</sup> Voir, par exemple, Lc 18,31 ; Jn 5,39 ; 7,38 ; 10,35 ; 20,9 ; Ac 8,35 ; Rm 15,4 ; 1 Co 15,3s. ; 2 Tm 3,16.

<sup>3</sup> E. Zenger, « Thesen zu einer Hermeneutik des Ersten Testaments nach Auschwitz », in Chr. Dohmen, Th. Söding (sous dir.), *Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie*, Paderborn, 1995, p. 146.

elle l'a situé *après* l'Ancien Testament. Ensuite, elle a décidé de ne pas toucher aux textes de l'Ancien Testament pour faire ressortir leur sens christologique profond. Même à l'époque où la jeune Eglise chrétienne fut persécutée par les Juifs, elle est restée fidèle à l'Ancien Testament, pourtant d'origine juive, et en a fait de même au II<sup>e</sup> siècle après J.-C. lorsque Marcion s'en est pris à l'Ancien Testament<sup>4</sup>. L'Eglise a toujours réalisé qu'en mettant de côté l'Ancien Testament, elle se couperait d'une source principale de son existence.

Mais cet héritage vétérotestamentaire a pourtant causé bien du souci au cours des siècles. Car ce livre comporte beaucoup de passages qui heurtent l'éthique et la foi chrétiennes, et une partie importante de son contenu est consacrée à l'énoncé de stipulations d'une alliance désormais dépassée. Pour échapper à cet embarras, la jeune Eglise mit au point une stratégie : l'explication allégorique, qui prenait pas mal de libertés avec l'Ancien Testament et laissait peu de place à la valeur intrinsèque du livre ou au fait que le peuple d'Israël en fut quand même le destinataire originel.

Cette manière de lire l'Ancien Testament devait prédominer pendant des siècles. On spiritualisait les textes et en même temps, en contrepartie, on sous-estimait la valeur de l'Ancien Testament. La tradition catholique romaine insistait sur le fait que la portée de l'Ancien Testament était spirituellement et moralement inférieure à celle du Nouveau Testament, le premier ne faisant qu'annoncer le dernier. La science historico-critique, pour sa part, au XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, tendait à considérer l'Ancien Testament comme un simple document humain qui reflète une évolution religieuse commençant par une religion naturelle et aboutissant à la religion chrétienne, en passant par l'hébraïsme puis par le judaïsme (« Die reine Menschenreligion »). Dans cette perspective, chaque nouvelle étape de l'évolution dévalorise l'étape précédente, forcément dépassée et périmée.

Dans la théologie réformée évangélique, notamment, on peut observer une conception qui accorde davantage de valeur à l'unité spirituelle de l'Ancien et du Nouveau Testament. Au XX<sup>e</sup> siècle, par exemple, des théologiens hollandais plaidaient en faveur de la primauté théologique de l'Ancien Testament (en particulier Kornelis Miskotte et Arnold Albert Van Ruler). Mais la tradition réformée n'échappe pas non plus aux critiques. Pourquoi la théologie de la

substitution de l'Église à Israël (le *supersessionisme*), par exemple, a-t-elle pu persister si longtemps dans les milieux réformés ?

Ces vieilles questions reviennent aujourd'hui en force sur le devant de la scène. Pensons aux dates de 1948 et 2001. Les horreurs de la Shoah, perpétrées dans l'Europe soi-disant « chrétienne », et, suite à cela, la proclamation de l'indépendance de l'État d'Israël, ont inscrit régulièrement la question du peuple juif et de la religion juive à l'ordre du jour des préoccupations de l'Église. Deuxièmement, suite aux événements du 11 Septembre, la violence a pris une dimension considérable dans le monde entier. De plus en plus de gens sont enclins à accuser l'Ancien Testament d'en être une des causes. Le livre sacré des religions abrahamiques ne serait-il pas source de beaucoup de misère ?

### 3. Le témoignage du Nouveau Testament

Comment lire l'Ancien Testament d'une manière chrétienne ? Laissons tout d'abord la parole au Nouveau Testament lui-même. Presque chaque page du Nouveau Testament contient des allusions, des références et des citations de l'Ancien Testament. Mais la relecture de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament soulève pour nous, aujourd'hui, toutes sortes de questions. Par exemple, Bethléem, qui est qualifiée de « petite » en Michée 5, est devenue « certes pas le plus insignifiant des chefs-lieux de Juda » en Matthieu 2. Les citations d'accomplissement dans les Évangiles ont parfois un caractère arbitraire à nos yeux. Mais gardons-nous de porter un jugement prématuré, fondé sur nos intuitions herméneutiques modernes.

A la lumière des recherches récentes, nous savons maintenant que la façon dont les évangélistes et les apôtres se servaient de l'Ancien Testament n'est point arbitraire puisqu'elle s'accordait bien avec les traditions herméneutiques de l'époque. Il y a des parallèles évidents avec la manière dont on se servait de l'Écriture à Qumran (*pešer* ; *midraš*) et avec les principes de lecture pratiqués par les rabbins (tels que les principes de Hillel). Voilà pourquoi il est de première importance de connaître ces principes si on veut comprendre le « recyclage » des citations vétérotestamentaires dans le Nouveau Testament<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Cf. Peter Enns, *Inspiration and Incarnation. Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, Grand Rapids, 2005, pp. 120-132 ; A.W. Zwiep, *Tussen tekst en lezer. Een historische inleiding in de bijbelse hermeneutiek. Deel I : De vroege kerk – Schleiermacher*, VU University Press 2009, pp. 79-122.

Ces techniques et ces méthodes étaient, en ce temps-là, parfaitement légitimes et généralement acceptées. Un exemple. Lorsque Jésus discute avec les sadducéens, en Luc 20, sur le point de la résurrection, il fait référence à Exode 3,6, où Moïse parle du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob : « Or, Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants, car tous sont vivants pour lui » (v. 38). Les scribes sont loin de critiquer cette manière d'employer ce texte. Au contraire, ils lui répondent : « Maître, tu as bien parlé » (v. 39). Apparemment, pour la conscience herméneutique de l'époque, l'usage que Jésus fait du texte de l'Exode ne pose pas problème.

Toujours est-il que l'exégète et le prédicateur modernes peuvent avoir du mal à suivre les références que le Nouveau Testament fait à des textes vétérotestamentaires. Essayons de nous faire une idée plus claire du caractère de cet emploi de l'Ancien Testament. Trois observations nous y aideront :

1) Quoique le Nouveau Testament nous étonne, ici ou là, par l'usage « créatif » qu'il peut faire des textes vétérotestamentaires, on peut quand même affirmer qu'il y a une ligne conductrice formée par des citations assez littérales et des applications directes<sup>6</sup>. Contrairement à ce qu'on attendrait, vu le climat philosophique de l'époque (pensons à l'œuvre de Philon), nous n'y rencontrons que très rarement des interprétations typiquement allégoriques<sup>7</sup>.

2) Les allusions que le Nouveau Testament fait à l'Ancien Testament sont souvent de nature associative et compliquée. Quand un texte de l'Ancien Testament est cité ou qu'il y est fait allusion, le contexte de l'original résonne avec non seulement le contexte immédiat, mais aussi avec tout le cadre dans lequel le passage de l'Écriture cité fonctionne. La citation est introduite comme on peut introduire une mesure musicale dans une grande partition ; le texte est comme un instrument introduit dans un grand orchestre. En écoutant cet instrument on entend résonner également les autres instru-

---

<sup>6</sup> « The great bulk of the quotations are careful reproductions or translations of the original Scripture. In most instances the historical sense is carefully preserved, and often the source of the quotation is accurately acknowledged even though such reference was not the normal practice at that time », ainsi H.M. Shires, *Finding the Old Testament in the New*, Philadelphia, 1974, p. 38 ; cf. S. Greidanus, *Preaching Christ from the Old Testament. A Contemporary Hermeneutical Method*, Grand Rapids, 1999, p. 188.

<sup>7</sup> C'est l'avis de P.J. Roscam Abbing, *Inleiding in de bijbelse theologie*, Amsterdam, 1983, pp. 166s. : 1 Co 9,9 ; Ga 4,24 et He 7,2s.

ments. De là vient aussi le fait que des textes très différents sont parfois comme enchaînés ou superposés en une seule et même citation<sup>8</sup>.

3) Pour les auteurs du Nouveau Testament, ce n'est pas ce que nous appelons aujourd'hui « l'exégèse » qui importe, c'est-à-dire une explication littéraire et historique du texte dans son contexte particulier. Ceux-ci sont tellement saisis par l'expérience très forte qu'en Christ l'*eschaton* est imminent et que le grand avenir de Dieu a commencé en lui qu'ils se laissent simplement guider par cette conviction fondamentale lorsqu'ils lisent les Ecritures et qu'ils les appliquent en toute liberté et avec joie à la personne et à l'œuvre du Christ. Le Christ et l'ère qui a débuté avec lui sont devenus le centre d'attraction herméneutique. Les auteurs du Nouveau Testament ne commencent pas par l'Ancien Testament pour aboutir au Christ mais commencent par le Christ puis voient les Ecritures s'éclaircir sous tous ses aspects. Ils *utilisent* l'Ecriture plutôt qu'ils ne l'*expliquent*. Il ne s'agit pas tellement d'*explicatio*, mais d'une pratique entre *usus* et *applicatio*<sup>9</sup>.

Comment tenir compte de la manière dont le Nouveau Testament se sert de l'Ancien dans notre herméneutique d'aujourd'hui ? A mon avis, il faut distinguer entre, d'une part, les *méthodes* de l'exégèse et, d'autre part, le *but* herméneutique<sup>10</sup>. Le Nouveau Testament ne nous prescrit pas impérativement telle ou telle méthodologie d'exégèse. Les « techniques » exégétiques dont les auteurs néotestamentaires se servaient étaient également appliquées par les non-chrétiens. D'ailleurs, on peut même se demander si nous serions en mesure d'appliquer ces méthodes, car notre culture et notre cadre de compréhension sont tout à fait différents de ceux du Nouveau Testament<sup>11</sup>. Une approche de la Bible qui était parfaitement accep-

<sup>8</sup> Voir, par exemple, Jn 12,38-41 (citation d'Es 53 et d'Es 6) ; Rm 3,10-18 (combinaison de citations du Psautier) et Rm 11,26 (citation d'Es 59 et de Jr 31).

<sup>9</sup> Cf. Th.C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, Wageningen, 1987<sup>6</sup>, p. 135, et F.C. Holmgren, *The Old Testament and the Significance of Jesus. Embracing Change – Maintaining Christian Identity*, Grand Rapids, 1999, qui caractérise l'exégèse juive de l'époque comme « depth exegesis », qui ne s'occupe pas tellement du sens littéral : « Jewish interpreters held the scripture to be divinely inspired, and this being so, they considered its words to be alive with meaning and meanings » (p. 21).

<sup>10</sup> Cf. P. Enns, *op. cit.*, pp. 156-160.

<sup>11</sup> S. Greidanus, *op. cit.*, p. 190, offre l'exemple de la liste généalogique de Matthieu 1 (3 fois 14 générations), qui était parfaitement compréhensible pour les premiers lecteurs (le nombre 14 est la valeur numérique du nom hébreu de David),

table et convaincante à l'époque néotestamentaire peut mener de nos jours à des interprétations abusives et arbitraires. Nous ne sommes pas appelés à reproduire les méthodes d'exégèse datant de la période du Second Temple, mais à nous servir des moyens et des méthodes actuels pour écouter et approcher avec vérocité l'Écriture. D'ailleurs, n'oublions jamais que nos méthodes ont été, elles aussi, influencées par des présuppositions culturelles contemporaines, elles aussi limitées. « Comprendre avec tous les saints » (Ep 3,18) reste en permanence notre mission quand il s'agit d'expliquer la Bible.

Pour un exégète chrétien, ce ne sont pas tellement les méthodes d'interprétation dont le Nouveau Testament se sert qui doivent prévaloir, mais l'attitude et l'orientation herméneutiques de ce dernier. Les auteurs du Nouveau Testament partagent la conviction que les Écritures Saintes ont trouvé leur accomplissement en Christ et que Dieu, dans l'Ancien Testament, a parcouru avec son peuple et avec le monde un chemin qui trouve son aboutissement définitif en Christ. C'est pour cette raison que l'Ancien Testament reste aujourd'hui pour nous une parole vivante. Pour un exégète chrétien, il est impossible de renoncer à cette approche eschatologique et christocentrique de l'Ancien Testament. Un type d'exégèse qui s'arrêterait à l'analyse littéraire et historique du texte vétérotestamentaire en se limitant à chercher le *sensus auctoris* manque littéralement de perspicacité<sup>12</sup>. Christ est le *telos* de l'Ancien Testament et cette découverte jette une lumière nouvelle sur le chemin qui mène vers lui. Une *lectio christiana* n'est certainement pas une sorte d'annexion christologique, car penser ainsi signifierait une réduction sérieuse de l'ampleur et de la valeur du message vétérotestamentaire. Tout au contraire, elle veut faire résonner le texte de l'Ancien Testament dans l'étendue de tout son contexte, comprenant l'Ancien aussi bien que le Nouveau Testament. C'est-à-dire que le texte doit être considéré comme faisant partie du témoignage du seul Dieu, le Dieu d'Abraham, de Moïse et de David, qui, une fois pour toutes, accomplit son acte salvateur en Christ.

---

mais pas pour nous aujourd'hui. Comparez aussi L. Baker, *Two Testaments, One Bible. A Study of the Theological Relationship between the Old and New Testaments*, Leicester, 1991<sup>2</sup>, pp. 268s.

<sup>12</sup> « When we observe what the apostles did with their Scripture, we can only conclude that there must be more to Christian biblical interpretation than uncovering the original meaning of an Old Testament passage » (P. Enns, *Inspiration*, *op. cit.*, p. 160).

## 4. Un vol déguisé ?

Néanmoins, beaucoup de spécialistes de l'Ancien Testament lisent l'Ancien Testament uniquement comme s'il s'agissait d'un document à caractère historico-littéraire ou historico-religieux. Même les « scientifiques » qui veulent assortir leur analyse littéraire et historique d'une évaluation théologique s'interdisent de prendre en considération le Nouveau Testament<sup>13</sup>. Ils jugent en effet que la discontinuité historique et religieuse entre les deux Testaments est trop grande et ils craignent par-dessus tout de glisser dans une *Hineinin-terpretation* ou dans une forme de « paternalisme chrétien ». Tout le monde est d'accord pour dire que l'Ancien Testament est d'une importance essentielle pour l'explication du Nouveau Testament, mais l'inverse, que le Nouveau Testament pourrait être d'une importance essentielle pour la compréhension et la prédication de l'Ancien, est plutôt rare. Il y en a même pour qui la relecture chrétienne de l'Ancien Testament est immorale et rejetable ! Est-ce que l'Eglise ne s'approprierait pas injustement, ce faisant, ce qui ne lui appartient pas, l'Ancien Testament étant l'apanage religieux du peuple d'Israël ?

Certains soutiennent l'idée que le Talmud s'accorde beaucoup mieux avec l'Ancien Testament que le Nouveau Testament et qu'il fait preuve d'une continuité fondamentale avec l'Ancien Testament, ce qui ne serait pas le cas des écrits néotestamentaires<sup>14</sup>. L'exégèse des rabbins présenterait davantage d'affinités avec l'Ancien Testament que celle du Nouveau Testament. Une affirmation pareille est très contestable. L'évolution de la Torah vers le Talmud s'est effectuée de façon moins linéaire que certains ne le croient. Le Talmud, par ailleurs, fait davantage que d'expliquer la Torah. Je cite deux autorités juives particulièrement éloquents sur ce point :

« Ancient Israel no more testified to the oral Torah, now written down in the Mishna and later rabbinic writings, than it did to Jesus as the Christ. In both cases, religious circles within Israel of later antiquity reread the entire past in the light of their own conscience and convictions... » (J. Neusner).

<sup>13</sup> Voir les noms de quelques exégètes chez G.F. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids, 1991<sup>4</sup>, pp. 188s. et S. Greidanus, *Preaching, op. cit.*, pp. 38-42 ; cf. G. Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin, 1972, pp. 27-32.

<sup>14</sup> R.W.L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament. Patriarchal Narratives and Mosaic Jahwism*, Minneapolis, 1992, pp. 147-175.

« Sparse and uncertain paths lead from the Old Testament to the Talmud. [...] The Talmud judaizes the Old Testament. » (M. Tsevat)<sup>15</sup>.

Du point de vue historique, le fait est que l'Ancien Testament a connu, pour ainsi dire, deux successeurs : le Nouveau Testament et le Talmud. Le Nouveau Testament lit l'Ancien Testament essentiellement de façon *téléologique*, en tant que témoignage d'« une alliance qui fait époque par sa réalisation, son échec et son espérance » (H. Berkhof)<sup>16</sup> et qui, en tant que telle, requiert une suite complémentaire. Une lecture du Tanakh à la manière du Talmud met en avant, quant à elle, l'alliance et la loi auxquelles l'homme peut et doit faire appel dans la repentance et la conversion. Les prophètes et leurs messages y viennent au second plan par rapport à la Torah. Cette lecture implique une approche herméneutique de l'Ancien Testament tout à fait différente.

Dans cette discussion, il faut également prêter attention aux éléments qui relèvent de la structure canonique vétérotestamentaire. La synagogue aborde le Tanakh sous un angle plutôt éthique, selon la tripartition massorétique en Torah, Neviim et Ketouvim, qui est une structure concentrique où la Torah constitue le cœur et a la priorité théologique. L'Eglise, en revanche, divise l'Ancien Testament en quatre parties, comme le fait la Septante, et elle opte pour une perspective eschatologique : la loi, les prophètes antérieurs, les écrits et les prophètes postérieurs<sup>17</sup>. A notre connaissance, la structure de la Bible hébraïque est historiquement la plus ancienne, la répartition en quatre parties de la Septante ne nous étant connue qu'à partir du IV<sup>e</sup> siècle dans des manuscrits chrétiens<sup>18</sup>. La lecture chrétienne, comparée à celle des rabbins, serait-elle donc déviante au regard de la structure canonique originale ?

---

<sup>15</sup> On trouve ces deux citations chez F.C. Holmgren, *The Old Testament*, op. cit., pp. 124s.

<sup>16</sup> H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk, Callenbach, 1979<sup>4</sup>, p. 243.

<sup>17</sup> S.G. Dempster, « The prophets, the Canon and a Canonical Approach », dans C. Bartholomew a.o. (eds.), *Canon and Biblical Interpretation* (Scripture & Hermeneutics Series 7), Grand Rapids, 2006, p. 303.

<sup>18</sup> Les plus vieux témoins de la tripartition sont 4 QMMT ; le prologue de Jésus Sirach ; Philon d'Alexandrie, *De Vita Contemplativa* 25 ; Flavius Josephus, *Contra Apionem* 1.37-43 et Lc 24,44. Le plus vieux manuscrit complet de la Septante qui montre une répartition en quatre parties, c'est le Codex Vaticanus, datant du IV<sup>e</sup> siècle.

Affirmer que la subdivision du canon en quatre parties, avec une structure passé-présent-avenir, repose sur une structure chrétienne de date plus récente me paraît plausible, mais cela ne nous avance pas à grand-chose. Nous ne savons pas, en effet, si une tripartition pareille a été envisagée dès l'origine, afin de mettre en avant la primauté théologique de la Torah, comme ce fut le cas plus tard. D'autre part, certains manuscrits importants de la Septante accréditent eux aussi cette tripartition comme principale structure du canon, tels que le Sinaiticus et l'Alexandrinus. On a enfin des indices qui justifient la conclusion que l'interprétation eschatologique de l'Ancien Testament n'était point l'invention des chrétiens, mais qu'elle était couramment pratiquée dans certains milieux juifs<sup>19</sup>. Du reste, une répartition du Tanakh en trois parties admet aisément une lecture tournée vers l'avenir, puisque chacune de ces trois parties du canon contient de la littérature historico-narrative : de la Création jusqu'à la mort de Moïse (Torah), de l'entrée en Canaan jusqu'à l'exil (Neviim), de l'exil jusqu'au retour et la restauration sous Esdras (Ketouvim)<sup>20</sup>.

La conclusion de cette enquête, c'est que la structure du canon de l'Ancien Testament ne permet pas de trancher la grande question de savoir si les deux successeurs de l'Ancien Testament peuvent revendiquer une égalité des droits. Restent donc d'un côté une interprétation éthique et religieuse qui place la Torah au centre de sa lecture et de l'autre une approche téléologique et messianique dont la fin reste ouverte.

A mon avis, l'herméneutique chrétienne ne doit pas seulement se contenter de proposer ce rattachement du Nouveau à l'Ancien

<sup>19</sup> « Die Kirche schuf ihre eigene Ordnung also nicht *de novo*, jedoch wählte sich aus den zur Verfügung stehenden Möglichkeiten diejenige aus, die am besten das neue christliche Verständnis der jüdischen Schriften widerspiegelte », écrit B.S. Childs, « Die Beziehung von Altem und Neuem Testament aus kanonischer Sicht », dans Chr. Dohmen/Th. Söding, *Eine Bibel*, p. 30. Comparez aussi A. Behrens, « Kanon. Das ganze Alte Testament ist mehr als die Summe seiner Teile », *Kerygma und Dogma* 53 (2007), pp. 292s. : « Dabei ist zu beachten, dass dies (het schema verleden-heden-toekomst, HGLP) keineswegs erst oder ausschliesslich eine christliche Lesart ist, sondern dass auch eschatologisch orientierte Kreise des Judentums, wie etwa die Pharisäer, die Sammlung ihrer heiligen Schriften unter diesem Vorzeichen wahrgenommen haben. » Voir aussi G.S. Oegema, *Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozess der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba*, Göttingen, 1994.

<sup>20</sup> R. Beckwith, « Formation of the Hebrew Bible », dans M.J. Mulder (eds.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (CRINT II.1), Assen, 1988, pp. 57s.

Testament comme si c'était une des options possibles, mais elle doit aussi motiver la plausibilité de ce choix de façon argumentée. Et cela touche à la question fondamentale de la théologie biblique, celle de savoir quelle est la relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament ? Y a-t-il unité dans la dualité ?

## 5. La voie de l'histoire du salut

La cohérence entre l'Ancien et le Nouveau Testament n'est pas concevable à l'aide d'un concept théologique abstrait. L'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament se trouve dans la révélation du seul et même Dieu, qui se manifeste progressivement dans ses paroles et dans ses actes tout au long de l'histoire<sup>21</sup>. Les deux Testaments attestent d'une histoire qui a lieu dans la réalité concrète de ce monde, entre le *proton* et l'*eschaton*, une histoire bien particulière qu'on désigne sous le nom d'« histoire du salut » ou d'« histoire rédemptrice ». Une expression discutable – j'y reviendrai plus loin, et je veux bien en changer pour une autre plus appropriée – dont nous ne pouvons pas, pour l'instant, nous passer quand il s'agit de désigner la structure fondamentale narrative et théologique de la Bible, que nous appelons le plan d'ensemble, le métarécit biblique.

L'histoire du salut englobe la création, la croix et la nouvelle création. Elle commence par le premier Adam, et, via le second Adam, s'étend à une nouvelle humanité. Elle raconte comment Dieu a créé ce monde et comment il va délivrer l'homme qu'il a créé. Ainsi, l'histoire se déroule à partir d'une perspective mondiale universelle, puis se limite à Israël en particulier. Après s'être rétrécie dans la personne et l'œuvre uniques du Christ, l'amplification réapparaît et l'histoire du salut s'intéresse à nouveau à tous les peuples (l'image bien connue du sablier). Dans l'Ancien Testament, le peuple d'Israël est appelé et élu par Dieu et occupe par la suite une position spéciale : Israël se détache des peuples (Gn 11) et est destiné à être une bénédiction pour les nations (Gn 12,3), à être le médiateur du salut, la lumière des nations (Es 42,6 ; 49,6)<sup>22</sup>. Dieu a voulu habiter auprès de ce peuple et il a choisi de manifester sa splendeur à travers lui (Es 49,3). Dans l'Ancien Testament, le peuple d'Israël fonc-

<sup>21</sup> S. Greidanus, *op. cit.*, p. 48 : « A single, God-guided, redemptive history is the basis, the foundation, of the unity of the Old and New Testaments. »

<sup>22</sup> « The particularism of Israel's history is a *particular means* for a *universal goal* », ainsi C.J.H. Wright, *Knowing Jesus through the Old Testament*, Oxford, 1992, p. 38.

tionne comme le représentant de toute l'humanité. L'Ancien Testament connaît la structure d'une alliance qui se caractérise par une dialectique qui devient de plus en plus aiguë : la fidélité du grand allié (Dieu) face à l'infidélité du petit allié (Israël)<sup>23</sup>.

Par ce dynamisme progressif de l'histoire du salut, l'Ancien Testament exprime non seulement l'amour débordant de Dieu, mais encore la défaillance de l'homme (la « Geschichte des Scheiterns » von Bultmann). Israël ne réussit pas à s'en sortir, il n'y a que Dieu lui-même qui puisse sauver. C'est sur ce salut que la prophétie salvatrice de l'Ancien Testament s'étend longuement. Puis le Nouveau Testament prend le relais, prêchant la réconciliation et la rédemption. Jésus, lui, accomplit ce que le peuple d'Israël était incapable de réaliser. Après la crucifixion et la résurrection, l'alliance entre Dieu et Israël n'est pas rompue<sup>24</sup>, mais Israël, désormais, n'occupe plus cette place exclusive qu'il occupait sous l'Ancien Testament, avec toutes ses institutions théocratiques et culturelles.

Parler de « l'histoire du salut » ne signifie pas qu'on impose une abstraction théologique à la Bible. Au contraire, de nombreux passages dans l'Ancien et le Nouveau Testament incitent à parler de cette manière. Il y est question du chemin que Dieu parcourt avec les hommes et avec son peuple, et d'un mystère qu'il dévoile<sup>25</sup>. Mais ce qui importe davantage, c'est la constatation que l'Ancien Testament, dans son essence, se caractérise par un mouvement en avant, une pulsion tournée vers l'avenir<sup>26</sup>. Aussi bien dans les prophètes que dans les textes historiques, hymnologiques ou sapientiaux, tous les regards se portent vers l'avenir. En fait, cette espérance a toujours fait partie intégrante de la foi d'Israël et elle se nourrissait des promesses que Dieu avait données (le pays, la descendance, le jugement, le salut). C'est d'ailleurs un point qui fait ressortir l'unicité de l'Ancien Testament, car une eschatologie au sens propre était inconnue chez les peuples du Proche-Orient ancien.

---

<sup>23</sup> H. Berkhof, *op. cit.*, pp. 258-261, 272-274.

<sup>24</sup> Es 54,10 ; Jr 31,35-37 ; Rm 9-11.

<sup>25</sup> Dt 26,1-11 ; 32,1-43 ; Ps 78 ; 105 ; Ac 2,14-40 ; Rm 1,1-7 ; 16,25s. ; 2 Co 6,1s. ; Ga 4,4 ; Ep 1,7-12 ; 3,1-11 ; Col 1,25s. ; He 1,1.

<sup>26</sup> W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments. Teil 1 : Gott und Volk*, Stuttgart 1968<sup>8</sup>, p. xi : « Wer ihre geschichtliche Entfaltung (de l'Ancien Testament, HGLP) überblickt, dem muss sich die Wahrnehmung aufdrängen, dass ein mächtig vorwärtstreibender Zug durch sie hindurchgeht. » Voir aussi H. de Jong, *Van oud naar nieuw. De ontwikkelingsgang van het Oude naar het Nieuwe Testament*, Kampen, 2002, pp. 7ss.

Nous voyons dans l'Ancien Testament des lignes qui, fondées sur cet ample mouvement en avant de l'histoire du salut, s'orientent vers le futur : des typologies (par exemple le premier et le second Exode), des structures de promesse et d'accomplissement. C'est la Parole de Dieu qui annonce et réalise le jugement ou le salut et qui s'ouvre à de nouvelles interprétations et actualisations<sup>27</sup>. Ce mouvement se prolonge dans le Nouveau Testament, car l'avènement du Christ est à la fois accomplissement et promesse. Il est roi sur la croix et nous attendons encore la manifestation finale de sa gloire (Tt 2,13). L'Ancien Testament est promesse, mais aussi accomplissement. Pareillement, le Nouveau Testament est accomplissement mais également promesse.

La Bible, le Nouveau aussi bien que l'Ancien Testament, est le livre du règne et de la souveraineté de Dieu. L'attente messianique, dans l'Ancien Testament, fait partie de cette vision. Le Nouveau Testament s'inscrit dans cette dynamique de l'attente de la venue du Royaume, comme le proclame notamment le livre de Daniel qui est, en un sens, le trait d'union entre les deux Testaments<sup>28</sup>. Voilà la raison pour laquelle le Nouveau Testament, à mon sens, se raccorde mieux à l'Ancien Testament que la littérature des rabbins talmudiques<sup>29</sup>.

La notion d'« histoire du salut » n'est cependant pas une panacée qui résout tous les problèmes concernant la relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Cette relation reste quand même assez complexe. Il faut noter que dans une grande partie de l'Ancien Testament – la création, la législation, la sagesse – l'idée de l'histoire du salut ne joue guère. Et quant au Nouveau Testament, on ne peut pas non plus prétendre que cette histoire du salut y soit omniprésente. La notion d'histoire et son progrès n'expriment que partiellement le contenu de la Bible. La relation entre les deux Testaments comporte aussi une équivalence et une analogie pour les sujets de la

---

<sup>27</sup> W. Zimmerli, « Verheissung und Erfüllung », dans C. Westermann (Hg.), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik. Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments*, München, 1963<sup>2</sup>, pp. 69-101.

<sup>28</sup> Pour l'importance de la notion de Royaume de Dieu dans l'Ancien Testament voir H.G.L. Peels, « The Kingdom of God in the Old Testament », *In die Skriflig* 35 (2001), pp. 173-190.

<sup>29</sup> Cf. H.W. Wolff, « Zur Hermeneutik des Alten Testaments », in C. Westermann, a.w., p. 161 : « Nur das Neue Testament bietet die Analogie eines auf Geschichtsfakten bezogenen Glaubenszeugnisses von dem Bundeswillen Gottes, der sich inmitten der Welt ein Volk erwählt und es zur Freiheit unter seiner Herrschaft beruft ».

sagesse et de la piété. En outre, la notion d'histoire du salut elle-même ne semble pas laisser assez de marge à un autre élément majeur, à savoir que, dans l'Ancien Testament, le désastre et le jugement occupent une place importante, parfois encore plus que le salut et la rédemption. L'histoire du salut connaît de nombreuses ruptures, apories et silences. On a eu raison de critiquer la manière dont, au XIX<sup>e</sup> siècle, les théologiens ont exploité la notion d'histoire du salut, comme étant le dévoilement continu et ininterrompu d'un plan divin de salut<sup>30</sup>. Interpréter l'histoire comme l'histoire du salut ne doit pas conduire à sous-estimer la discontinuité qui existe entre les deux Testaments<sup>31</sup>. La lecture de l'Ancien Testament ne conduit pas tout simplement et automatiquement au Christ. Premièrement parce que de nombreux passages vétérotestamentaires ne se rapportent pas directement à lui. Il ne faut donc pas, de manière forcée, relier toutes sortes de textes vétérotestamentaires au Christ (ce serait du *christomonisme*). Deuxièmement, parce que si la venue et l'œuvre du Christ se situent bien dans le prolongement de l'Ancien Testament, sa venue et son œuvre constituent pourtant, à plusieurs égards, une surprise totale, une tournure radicalement nouvelle dans l'histoire du salut.

Bien que – à mon avis – l'histoire du salut soit un concept fondamental pour quiconque veut entreprendre une *lectio christiana* de l'Ancien Testament, cette notion ne doit pas fonctionner comme un cadre d'interprétation clos. L'histoire du salut renvoie plutôt à un fil rouge qu'on déroule, au niveau du métarécit du canon, et qu'on pourrait peut-être désigner le mieux à l'aide de la métaphore biblique de la « voie » ou du « chemin ». La liaison principale reliant l'Ancien et le Nouveau Testament, c'est une route. L'Éternel parcourt une voie avec son peuple et avec ce monde, une voie qui mène de la chute à la résurrection, des ténèbres à la lumière. Cette voie de Dieu est irréversible. Chaque trajet sur cette voie, si nombreux que soient les ruptures et les embranchements, contribue à l'autorévélation de Dieu et à nous révéler qui nous sommes en tant qu'hommes, et à affirmer que l'Éternel veut nous sauver parce que nous sommes incapables de nous sauver nous-mêmes, et que, pour ce faire, il va jusqu'à la mort de son Fils sur la croix. Durant tout ce parcours, les paroles du Seigneur ainsi que les témoignages de ce qu'il a fait nous

---

<sup>30</sup> B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, London, 1992, pp. 17s.

<sup>31</sup> D.L. Baker, *One Bible*, p. 266 ; P.J. Roscam Abbing, *Inleiding*, pp. 150-159.

accompagnent. Ils sont gardés, réactualisés dans de nouveaux contextes, réinterprétés et rédigés ; ils forment ainsi, tous ensemble, un spectre de traces qui mènent au Nouveau Testament.

## 6. Itinéraires herméneutiques

La conviction fondamentale que les Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament forment un seul contexte dans la perspective de l'histoire du salut permet à la *lectio christiana* de prendre une forme plus concrète. Mais il y a deux choses qu'il faut toujours garder présentes à l'esprit. Premièrement, cette *lectio* ne doit pas évincer le relief historique et la polymorphie de la Bible par des retouches qui uniformisent et harmonisent le texte. Deuxièmement, en appliquant cette *lectio*, nous devons avoir conscience du fait que nous, les chrétiens, sommes pour ainsi dire les « seconds lecteurs » de l'Ancien Testament. Nous lisons comme par-dessus l'épaule des Juifs, car le salut, rappelons-le, vient du peuple juif (Jn 4,22). Il nous faut absolument rejeter une exégèse qui fait disparaître Israël derrière l'horizon. Nous avons besoin d'une interprétation qui tienne compte du fait qu'Israël est le premier destinataire de l'Ancien Testament, mais qui tienne compte aussi de l'Evangile, qui atteste que la voie du salut et les promesses de l'Ancien Testament s'accomplissent et s'accélèrent en Christ (la Pentecôte !).

Tout cela m'amène à plaider pour une lecture des textes dans une triple contextualisation. D'abord il faut lire le texte dans son contexte littéraire et historique immédiat, puis dans un contexte plus large, celui de l'Ancien Testament ; troisièmement, il faut lire le texte dans le contexte le plus large possible, celui du canon entier, comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament. La parole de l'Ecriture est pour ainsi dire, respectivement : texte, texte vétérotestamentaire et texte biblique. Globalement, cette *lectio christiana* va successivement dans deux directions, d'abord de l'Ancien Testament au Nouveau, puis du Nouveau à l'Ancien, dans cet ordre. Il ne s'agit pas de deux mouvements séparés, il en va plus ou moins comme chez le tisserand qui met d'abord les fils de chaîne et ensuite les fils de trame. Pour utiliser des termes allemands : le Christ est le « Lese Frucht », mais aussi le « Leseprinzip » de l'Ancien Testament (*résultat de la lecture et principe de la lecture*). Nous lisons l'Ancien Testament comme le témoignage du chemin que l'Eternel a parcouru avec ce monde et en particulier avec Israël, et sur lequel la venue du Christ a été la prochaine et décisive étape. Ensuite, quand, partant du Nou-

veau Testament, nous relisons l'Ancien Testament, nous arrivons à en comprendre d'autant mieux le sens et le but<sup>32</sup>.

La *lectio christiana* prend son point de départ dans le *sensus literalis et historicus*, dans l'explication de la signification et l'éloquence du texte pris dans son contexte immédiat. Ce *sensus literalis* a une portée théologique. La lettre et l'histoire vétérotestamentaires ne sont jamais dépassées, au sens où elles pourraient être périmées. Dans l'Ancien Testament, nous apprenons à connaître l'Éternel et à nous connaître nous-mêmes, le monde et la vérité<sup>33</sup>. L'Ancien Testament nous montre les *vestigia Dei* et proclame les *magnalia Dei* dans toute l'étendue de ses œuvres créatrices et salvatrices.

Ensuite, la *lectio christiana* lira le texte dans son contexte plus large, celui de l'Ancien Testament en entier. L'interprétation historico-littéraire ne doit pas aboutir à une fossilisation du texte, puisque le texte est inséré dans un contexte canonique plus large qui fonctionne comme « ein kohärentes Sinngefüge », une synthèse intentionnelle ayant des prétentions normatives<sup>34</sup>. L'universalité du Nouveau Testament n'engloutit pas la particularité de l'Ancien Testament. Nous y apprenons déjà à connaître l'Éternel, qui révèle dans l'histoire de l'humanité l'amour et la fidélité, la colère et la miséricorde. Nous y apprenons à nous connaître nous-mêmes comme étant l'objet de l'amour de Dieu, mais aussi comme des êtres humains obstinés, enclins à se montrer hostiles à Dieu et à autrui. D'une part, ce contexte plus large que constitue l'Ancien Testament nous propose la perspective et l'attente de la grâce de Dieu et de la justice qui sauve, d'autre part il nous montre que, par suite de l'échec et de la défaillance de l'homme, nous avons besoin d'une nouvelle alliance, d'un nouveau David et de l'avènement du Royaume de Dieu.

La *lectio christiana* ne s'arrête pas aux frontières du canon vétérotestamentaire, mais veut prolonger sa lecture du texte dans son contexte le plus large, celui des Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament. Toutes ces écritures forment ensemble le grand contexte et le cadre d'interprétation du texte vétérotestamentaire.

---

<sup>32</sup> H. Berkhof, *op. cit.*, pp. 238s. et S. Greidanus, *op. cit.*, pp. 227-234 ; cf. aussi B. Janowski, « Verstehst du auch, was du liest? Reflexionen auf die Leserichtung der christlichen Bibel », in *id.*, *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 3, Neukirchen-Vluyn, 2003, pp. 351-383.

<sup>33</sup> « Or, tout ce qui a été écrit d'avance l'a été pour notre instruction, afin que, par la patience, et par la consolation que donnent les Écritures, nous possédions l'espérance » (Rm 15,4).

<sup>34</sup> B. Janowski, « Theologie des Alten Testaments. Plädoyer für eine integrative Perspektive », *Supplements to Vetus Testamentum* 92 (2002), p. 270.

Ce choix est motivé par une perspective chrétienne, mais je suis convaincu qu'il correspond à la structure fondamentale de la Bible elle-même. Un exégète chrétien ne peut pas expliquer un texte vétérotestamentaire faisant partie d'un canon qui se caractérise par ce mouvement en avant en direction de l'avènement du Royaume de Dieu, comme si le Nouveau Testament n'existait pas (*etsi Novum Testamentum non daretur*). Au contraire, c'est en relisant l'Ancien Testament à partir du Nouveau Testament que nous percevons le plus clairement la cohérence et le sens profond de l'Ancien Testament. Le bout du chemin (*telos*) prêché par l'Ancien Testament, une fin qui est en même temps un nouveau début, nous permet de mieux comprendre le chemin du salut de Dieu dans l'Ancien Testament en tant que combat pour l'avènement de son règne, délivrance du mal et restauration de sa bonne création.

## 7. Un exemple : le Psaume 16

En lisant le Psaume 16, versets 9-11, l'exégète prêtera d'abord attention à la signification du texte dans son propre contexte historique et littéraire immédiat. Cela le mènera à la conclusion que l'auteur doit être un juste (éventuellement la personne de David, ou un lévite) qui se réjouit du fait que l'Éternel est proche. Il confesse qu'il est en parfaite sécurité auprès de Dieu et que rien ne surpasse le bien qu'il a reçu de la part de ce Dieu lui-même. YHWH le préserve de la mort et garde son serviteur bien-aimé en vie et lui accorde une joie abondante. En toute confiance il pourra donc poursuivre le chemin de la vie sans avoir peur, malgré l'imminence de la tombe.

Ensuite, l'exégète prêtera attention au fait que ce texte prend place dans le livre des Psaumes et que les psaumes demandent à être lus conformément au statut que leur confère leur insertion dans la structure canonique, promouvant une vie basée sur la Torah, dans l'attente de l'avenir de Dieu (voir la position du premier et deuxième psaume)<sup>35</sup>. Le Psaume 16 mentionne, lui aussi, l'espérance du Messie, l'avènement du Royaume de Dieu. L'exégète retiendra ainsi que le Psaume 16, lu dans son contexte vétérotestamentaire, est un cantique qui témoigne haut et fort de la confiance totale en Dieu et cela dans un contexte où l'idée d'une vie après la mort n'avait guère cours, mais où l'on confessait déjà que la puissance de l'Éternel ne s'arrête pas aux frontières de la mort. Cette confession du poète,

<sup>35</sup> N. Schuman, *Drama van crisis en hoop. De psalmen: gedicht, gebundeld en gebeden*, Zoetermeer, 2008, pp. 165ss.

dans le Psaume 16, touche alors aux limites de ce qu'il était possible de concevoir dans la perspective vétérotestamentaire du salut. Et cela d'autant plus que dans la perspective canonique, c'est David qui est l'auteur de ce Psaume, celui qui a reçu cette grande promesse de l'Éternel pour l'avenir (2 S 23). Le texte du Psaume est comme une fleur en boutons qui n'attend qu'à s'ouvrir et à s'épanouir.

Les perspectives s'élargissent encore davantage quand l'exégète considère le texte de ce Psaume en prenant cette fois le Nouveau Testament comme point de départ. Dans le livre des Actes, ce texte est appliqué à la résurrection du Christ (Ac 2,25-32 ; 13,35-37). Cela signifie que le texte est « étiré » au-delà des limites vétérotestamentaires. Mais cette lecture est en adéquation avec la conviction vétérotestamentaire que la puissance de Dieu va au-delà de la frontière de la mort. La parole ancienne du Psaume 16,9-11, qui déjà dans le contexte vétérotestamentaire constituait une confession de foi pleine d'espérance, voit son sens et son accomplissement pleinement réalisés dans l'œuvre du Christ. Dans Actes 2,30ss, l'apôtre Pierre, selon les méthodes exégétiques de son temps, présente l'œuvre du Christ comme la réalisation directe de la prophétie que David avait jadis proclamée.

## 8. Conclusion

L'herméneute chrétien doit se tenir à l'écart d'un christomonisme simpliste. Il lui faut lire les Écritures en vue du Royaume de Dieu. Dans cette perspective, il s'agit de garder les yeux fixés sur la personne, l'œuvre et la doctrine du Christ et de l'Église corps du Christ. Quand il s'agit de textes bibliques concrets, comment faut-il clairement tracer les lignes entre l'Ancien et le Nouveau Testament ? Les réponses à cette question ne sont ni uniformes ni univoques. Sidney Greidanus (*Preaching Christ from the Old Testament*) a raison d'affirmer qu'il y a dans l'Ancien Testament de nombreuses voies qui mènent au Christ<sup>36</sup>. Dans l'espace de l'histoire progressive du salut, les textes prennent couleur et relief, par le schéma promesse-accomplissement, par la dialectique loi-évangile, par la répétition typologique, par des contrastes et des analogies. Ce rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament n'est pas basé sur des textes et des prophéties isolées, mais sur l'histoire des promesses de Dieu et sur la prédication de l'Ancien (et du Nouveau) Testament conçu dans

<sup>36</sup> S. Greidanus, *op. cit.*, pp. 203-226.

sa totalité<sup>37</sup>. Le tout vaut plus que la somme des parties. Voilà pourquoi la *lectio christiana* découvrira parfois dans les textes vétérotestamentaires des perspectives que les auteurs originels et les premiers destinataires ignoraient, ou qu'ils n'étaient guère capables d'imaginer (Mt 13,17 ; Lc 10,24 ; 1 Co 2,9 ; 1 P 1,10ss)<sup>38</sup>. La *lectio christiana* ne forme pas un système fermé suivant des règles strictes. Nous pouvons écouter les textes de manière détendue, dans ses multiples contextes. Nous ne devons pas faire violence à l'exégèse en appliquant tout ce que nous lisons de manière forcée à Christ. Nous ne devons pas non plus couper les ailes à l'interprétation en ayant peur, dans notre conscience exégétique, d'établir des rapports avec le Nouveau Testament. Rappelons-nous l'histoire de Luc 24. Les yeux des lecteurs de l'Ancien Testament – et des exégètes ! – doivent être ouverts. Ce n'est qu'après avoir rencontré le Christ vivant et reçu son enseignement que l'on peut y voir plus clair. Au fond, nous sommes dépendants de l'enseignement du Saint-Esprit. Pour moi, cela signifie que la prière doit aller de pair avec mes études. Ainsi, pratiquer la *lectio christiana* n'est pas seulement une question de méthode, mais contiendra toujours une part d'émerveillement. ■

---

<sup>37</sup> C. Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, trad. Lore Janneret, Genève, Labor & Fides, 1985, p. 290 : « L'essentiel du rapport de la prophétie du salut avec le Christ se situe dans l'histoire des promesses dans sa totalité, non dans des paroles isolées qui peuvent se rapporter à lui ou non ». Voir également H. Gese, « Über die biblische Einheit », in Chr. Dohmen/Th. Söding, *Eine Bibel*, p. 43 : « Nicht einzelne sog. messianische Weissagungen verbinden Altes und Neues Testament, sondern die Einheit des entfalteten Offenbarungsinhalts selbst ». Comparez M. Oeming, « Biblische Theologie als Dauerreflexion im Raum des Kanons », dans Chr. Dohmen/Th. Söding, *Eine Bibel*, pp. 92-95.

<sup>38</sup> S. Greidanus, *op. cit.*, p. 233 et D.F. Feinberg, « Hermeneutics of discontinuity », in J.S. Feinberg (eds.), *Continuity and Discontinuity. Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments* (Fs. S.L. Johnson), Westchester, 1988, pp. 122-124.