

חִכְמָה אִמָּא

La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חִכְמָה יִרְאַת יְהוָה

La découverte du tombeau vide en Jean 20. 3-10*

par André FEUILLET

professeur honoraire à l'Institut Catholique de Paris.

Une remarque s'impose au seuil de cet article inhabituellement long. Certains lecteurs se décourageront peut-être de la technicité des premières pages. Qu'ils se rassurent ! L'étude de M. Feuillet est un modèle du genre : la marche d'approche est lente, car l'auteur assure soigneusement le moindre de ses pas. Mais il ne s'arrête pas à mi-chemin... et il conduira le lecteur persévérant jusqu'au sommet ! Voici le plan de cette étude :

Introduction

Première partie : L'identification des linges funéraires

Les divergences des traducteurs.

Première justification de la traduction par « linges ».

L'usage du grec profane et de la Septante.

Autres raisons de rejeter la traduction par bandelettes.

Le soudarion (sudarium dans la Vulgate).

Deuxième partie : La disposition des linges funéraires

Les linges funéraires affaissés.

La traduction de entulissein par envelopper.

Les deux sens de « enrouler » et de « envelopper ».

« Enveloppé et enroulé au premier endroit ».

Le suaire n'était pas affaissé comme les linges, mais « distinctement enveloppé et enroulé ».

* Cet article a paru sous forme pratiquement identique dans *Esprit et Vie*, 1977, pp. 256-266 ; 273-284. Nous remercions chaleureusement l'auteur, qui nous a offert cet article en signe d'amitié, ainsi que l'éditeur d'*Esprit et Vie*, B.P. 4, 52200 Langres, France.

Troisième partie : La foi de « l'autre disciple »

Le passage de l'action de voir à la foi pascale.

Les étapes de la vision et le signe de Jn 20.5-7.

Structure de l'ensemble du chapitre 20 et importance du signe de 20.5-7.

Le corps de Jésus immobilisé dans les linges funéraires et le prodige suggéré par le verbe « lier ».

La connexion entre « il vit et il crut » et l'expérience de Marie-Madeleine.

Le rôle de l'Ancien Testament dans la genèse et la proclamation de la foi pascale.

Conclusion générale —

Récapitulation et données complémentaires

I *Quelques observations sur la tradition évangélique commune relative aux christophanies pascales et au tombeau vide et l'apport spécifique de Jn. 20.3-10.*

— Peut-on parler de preuves de la résurrection du Christ ?

— Le rôle de la découverte du tombeau vide.

II *Les rapports entre Lc 24.12 et le récit de Jn 20.3-10.*

— Le problème d'origine.

— Lc 24.12 et le témoignage des femmes.

ÉTUDE EXÉGÉTIQUE ET DOCTRINALE

Introduction

Dans son excellent petit livre consacré à la résurrection du Christ¹, Mgr B. de Solages démontre que, malgré les divergences nombreuses, il existe « une concordance d'ensemble » entre les données évangéliques relatives au Christ ressuscité². Pour établir cette concordance d'ensemble, il n'hésite pas à prendre pour guide l'évangéliste Jean comme étant le plus détaillé et le plus précis³. Cette manière de procéder manifeste une belle indépendance de pensée à l'endroit de tout ce qui s'écrit si souvent à l'heure actuelle dans le monde exégétique où, avec une audace sans cesse croissante, le quatrième évangile est dévalué historiquement, la dévaluation la plus poussée passant aux yeux de beaucoup pour la plus scientifique. A notre avis,

¹ *Christ est ressuscité*, Toulouse (Privat), 1976, pp. 139-145.

² Comme le note B. de Solages, l'établissement de cette concordance d'ensemble est fort différente de l'harmonisation forcée ou du concordisme : « Ce qui distingue la recherche de cohérence, qui est nécessaire, du concordisme qu'il faut éviter, c'est la simple honnêteté : le concordisme, comme on dit habituellement, « tire la couverture à soi » : il fausse insensiblement les données qu'il s'agit d'accorder, afin qu'elles s'accordent. La recherche de cohérence veut respecter strictement les données » (*Christ est ressuscité*, p. 139).

³ *Christ est ressuscité*, p. 140.

la position contraire de B. de Solages est entièrement justifiée sur le plan scientifique, car dans les chapitres 20 et 21 du quatrième évangile les détails concrets et vécus abondent qui trahissent l'apport d'un témoin tout à fait privilégié.

C'est le cas très particulièrement pour la péricope de Jn 20. 3-10 qui fera l'objet de la présente étude : la course au tombeau du Christ de Pierre et de « l'autre disciple » (20. 3) et leur découverte du tombeau vide. Le P. Benoit dit avec raison de cette scène qu'elle a « la saveur du témoignage direct »⁴. Effectivement, il n'y a aucun doute à avoir : « l'autre disciple, celui que Jésus aimait » de Jn 20. 2-3 ne peut être que l'apôtre Jean lui-même dont le quatrième évangile rapporte le témoignage très fidèle ; Pierre et Jean, fils de Zébédée, ne sont-ils pas étroitement associés dans le troisième évangile et les Actes des Apôtres (Lc 22. 8 ; Ac. 1. 13 ; 3. 1-11 ; 8. 14), exactement de la même façon que sont associés dans le quatrième évangile Pierre et « le disciple que Jésus aimait » (Jn 13. 23-25 ; 20. 2-8 ; 21. 20-23 et sans doute aussi 18. 16)⁵ ?

Quelques auteurs enlèvent toute historicité à cette scène si vivante de Jn 20. 3-10 et en font une simple allégorie : Pierre qui entre le premier dans la tombe représenterait les judéo-chrétiens qui ont cru les premiers, mais dont la foi était de qualité moindre ; Jean qui court plus vite que Pierre, mais n'entre dans le tombeau qu'à la suite de Pierre et d'ailleurs croit aussitôt, représenterait l'Eglise d'origine païenne qui n'adhère au Christ qu'après les judéo-chrétiens, mais dont la foi est plus parfaite que la leur. Cette explication est proposée par A. Loisy dans ses deux commentaires successifs du quatrième évangile⁶ ; elle est reprise sans la moindre hésitation par R. Bultmann⁷. Elle a pourtant tout l'air d'un véritable contresens : en effet, si le chef des apôtres pénètre le premier dans le sépulcre, on ne nous dit pas pour autant qu'il a cru à ce

⁴ *Exégèse et Théologie*, Paris, 1961, t. II, p. 274, n. 2.

⁵ Cf. B. DE SOLAGES, *Jean, fils de Zébédée et l'origine du disciple que Jésus aimait*, dans *Mélanges d'Histoire Religieuse offerts à Monseigneur Elie Griffé*, Toulouse, 1972, pp. 41-50. Je pense que « l'autre disciple, celui qui était connu du grand prêtre » de Jn 18. 16 est également le disciple bien-aimé, c'est ce même disciple qui demeure inconnu en 1. 35-40. On objecte qu'un pêcheur galiléen comme l'apôtre Jean ne pouvait être connu du grand prêtre. Lagrange répond : « Cela n'a rien d'étonnant pour qui s'est rendu compte du sincère esprit démocratique des Orientaux et de leur extrême facilité à se déplacer et à contracter des alliances au loin » : *Evangile selon saint Jean*, Paris, 1927, p. XVI.

⁶ *Le Quatrième Evangile*, Paris, 1903, p. 903 ; *Le Quatrième Evangile et les Epîtres dites de Jean*, Paris, 1921, p. 500.

⁷ *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen, 1950, p. 531.

moment-là, donc avant Jean ; le récit paraît bien indiquer au contraire que Jean accède le premier à la foi pascalle ⁸.

Il n'est nullement nécessaire de recourir à un symbolisme aussi peu vraisemblable pour attribuer à cette péricope une signification théologique. Son importance doctrinale est, comme nous allons le voir, considérable. Et pour l'établir avec plus de précision, nous allons essayer de répondre à trois questions :

1. Comment identifier les linges funéraires dont il est question aux versets 5, 6 et 7 ? Il suffit de comparer entre elles plusieurs versions pour constater que l'accord est loin de régner à ce sujet parmi les interprètes.

2. Comment comprendre la disposition des linges funéraires ? Cette disposition est exprimée aux versets 5 et 7, mais par des termes grecs sur le sens desquels les commentateurs ne s'entendent pas.

3. Quelle idée devons-nous nous faire de la foi pascalle de « l'autre disciple », d'après ce qui est dit à ce propos aux versets 8 et 9 ?

Dans une assez longue conclusion, nous examinerons encore deux autres problèmes : 1. La tradition évangélique commune relative aux christophanies pascales et au tombeau vide et l'apport spécifique de Jn 20. 3-10.

2. Les relations entre Jn 20. 3-10 et Lc 24. 12, verset qui à première vue apparaît comme une sorte de résumé de la péricope johannique.

Dans les pages qui suivent, nous nous inspirons avant tout de deux monographies remarquables et trop peu connues : l'une due à A. Vaccari sur les linges funéraires mentionnés en Jn 19. 40 et 20. 5-7 ⁹ ; l'autre de C. Lavergne sur la disposition de ces linges funéraires, telle que Pierre et Jean purent la constater après la résurrection du Christ ¹⁰. Mais notre étude n'est pas une simple reproduc-

⁸ Cf. H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean. Commentaire de l'Evangile spirituel*, Paris-Bruges, 1967, p. 545. Sans mettre en doute l'historicité de la scène, Grégoire le Grand en propose une explication allégorique qui est à l'opposé de celle de Loisy et de Bultmann. Pierre plus âgé représentait le monde des Gentils antérieur au peuple élu ; Jean plus jeune symboliserait la synagogue. Pierre entre le premier dans le sépulcre ; de même le monde des Gentils a cru avant la synagogue au Christ crucifié : *Hom. 22*, citée par S. THOMAS D'AQUIN, *Catena Aurea in Quatuor Evangelia*, Turin (Marietti), 1953, vol. II, p. 579.

⁹ *Edèsan auto othoniois* (Jn 19. 40). *Lessicografia ed Esegesi*, dans *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montserrat, 1953, pp. 375-386.

¹⁰ La monographie de C. LAVERGNE dont il est ici question est un fascicule qui rassemble trois études publiées dans les *Quaderni Sindon, Cahiers du Saint Suaire*, Anno III, Turin, 1961 : 1. *La preuve de la résurrection de Jésus d'après Jn 20. 7* (pp. 5-20) ; 2. *Le sudarium et la position des linges après la résurrection* (pp.

tion de ces travaux ; elle leur apporte des compléments et aussi des modifications de grande importance.

Ces temps derniers les récits évangéliques consacrés à la résurrection du Christ et aux christophanies pascales ont donné lieu à d'innombrables discussions et contestations, ainsi qu'à d'innombrables publications dont on ne saurait soutenir, hélas ! qu'elles ont toutes contribué à éclairer et à affermir la foi chrétienne. A partir de l'évangile johannique, sans contredit le plus profond de tous, l'auteur de la présente recherche voudrait apporter très paisiblement une contribution positive à la solution de ces problèmes, d'une importance vitale pour tout croyant.

PREMIERE PARTIE

L'identification des linges funéraires

Les divergences des traducteurs

Le premier jour de la semaine, devenu le jour du Seigneur, le dimanche des chrétiens (cf. Ap. 1. 10), Marie de Magdala se rend au petit jour au tombeau du Christ. Elle voit que la pierre qui obturait le caveau a été enlevée et court en avertir Pierre et Jean. Ceux-ci vont ensemble au sépulcre et constatent en arrivant la présence des *othonia*, tandis que le corps de Jésus a au contraire disparu. Qu'entendre par ce mot *othonia* ?

Lagrange le rend par *bandelettes*, et c'est également le cas, semble-t-il, de la majorité des traductions françaises jusqu'à ces derniers temps. On suppose alors qu'il s'agit de ces mêmes bandelettes dont il est question dans le récit de la résurrection de Lazare, bien que le terme grec employé en ce dernier passage soit différent (*keiriai*) : « Le mort sortit les pieds et les mains liés de bandelettes » (Jn 11. 44).

Pour la Bible de Jérusalem on observe un changement

21-29) ; 3. *Le corps glorieux et la preuve que Jésus est ressuscité* (pp. 30-35). La fin du fascicule (pp. 36-58) est occupée par une multitude de notes érudites (exactement 263) qui témoignent du soin extrême avec lequel le P. Lavergne a scruté ces quelques versets du quatrième évangile. Dans *Bible et Vie Chrétienne* n° 86, mars-avril 1969, *Le premier signe de la résurrection chez saint Jean*, pp. 70-77, le P. L. HARDOUIN DUPARC a repris l'essentiel de l'argumentation du P. Lavergne. Je dois exprimer ma profonde reconnaissance au R. P. Lavergne et au R. P. L. Hardouin Duparc pour la serviabilité avec laquelle ils me sont venus en aide. Outre cette recherche fondamentale de C. Lavergne, on se reportera encore aux travaux suivants : W. H. Mc CLELLAN, *Saint John's Evidence of the Resurrection*, *Catholic Biblical Quarterly* 1 (1939), pp. 253-255 ; F. M. WILLIAM, *Johannes am Grabe des Auferstandenen*, *Zeitschrift für Katholische Theologie* 71 (1949), pp. 204-216 ; M. BALAGUÉ, *La prueba de la Resurreccion* (Jn 20. 6-7), *Estudios Biblicos* 25 (1966), pp. 169-192.

significatif : la première édition employait pareillement le terme « bandelettes », que l'on retrouve encore dans la Bible du Chanoine Osty, dans celle de la Pléiade et dans la Traduction Oecuménique du N. T. Mais la nouvelle édition de la Bible de Jérusalem a cru devoir substituer « linges » à « bandelettes ». Des variations ou des hésitations du même genre se font remarquer quand on compare entre elles les diverses versions de langue anglaise, allemande, italienne, espagnole. Contentons-nous de jeter un coup d'œil sur quelques grands commentateurs récents du quatrième évangile en les énumérant par ordre chronologique : W. Hendriksen (1961), R. C. H. Lenski (1963), H. van den Bussche (1965) traduisent par « bandelettes » ; au contraire R. E. Brown (1970), L. Morris (1971), P. Lindars (1972), R. Schnackenburg (1975) traduisent par linges funéraires. On le voit, cette dernière version tend de plus en plus maintenant à prévaloir.

Nous croyons effectivement qu'il faut donner la préférence au mot « linge », ce qui correspond au terme employé par la Vulgate : *lintheamen* (en Jn 19. 40, *othonion* est rendu par *lintheum* : toile de lin). C'est dire que nous approuvons et regardons même comme une amélioration importante la correction que l'on a apportée sur ce point au texte de la Bible de Jérusalem. Voici les principaux arguments qui nous semblent appuyer cette manière de voir.

Première justification de la traduction par « linges »

Le mot *othonion* vient du substantif *othonè* qui peut désigner, soit la matière (tissu, lin) dont on se sert pour fabriquer des pièces de linge, soit ces pièces de linge elles-mêmes : tentures, draps, voiles de navire, vêtements. En Ac. 10. 11 et 11. 5, *othonè*, c'est la nappe que Pierre voit descendre du ciel jusqu'à lui, remplie d'animaux impurs.

Ce qui appuierait pour le pluriel *othonia* la traduction par « bandelettes », c'est qu'au premier coup d'œil le singulier *othonion* paraît être une forme diminutive. Mais, à l'époque hellénistique, les diminutifs perdent facilement leur valeur, comme on le voit dans le Nouveau Testament lui-même : *ôtion* (Mt. 26. 51 ; Lc 22. 51) et *ôtarion* (Mc 14. 47 ; Jn 18. 10), deux diminutifs de *ous*, signifient simplement oreille ; *strouthion* (Mt. 10. 29, 31 ; Lc 12. 6, 7), diminutif de *strouthos*, signifie simplement passereau¹¹. A supposer que chez Hippocrate ce soit le sens de bande-

¹¹ Cf. BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik der neutestamentlichen Griechisch*, n° 111.

lettres qui puisse être seul admis, il ne s'ensuit pas que partout et toujours *othonia* veuille dire bandelettes.

Au reste la terminaison en *ion*, loin d'être exclusivement une forme diminutive, peut répondre à d'autres usages, notamment dans la *koinè*. Elle peut désigner par exemple le passage du genre à l'espèce, de l'abstrait au concret, du matériau qui sert à fabriquer un objet à l'objet lui-même, etc... Qu'on songe par exemple à *géorgion*, champ cultivé, de *géorgos* (= qui travaille la terre) ; *telônion*, bureau du percepteur d'impôt, de *télônès* (percepteur d'impôt) etc... Enfin le pluriel *othonia* peut se ranger dans la catégorie des pluriels d'ampleur ou d'extension qui se rapportent à un objet unique, comme nous disons en français *effets*, *linges* ou *habits* et en anglais *clothes*.

L'usage du grec profane et de la Septante

En fait *les textes grecs profanes, examinés objectivement, ne justifient d'aucune façon la traduction précise de othonia par bandelettes*, car à peu près toujours, le sens qui convient, c'est celui plus général de « linges ». Dans les *Acharniens* d'Aristophane (v. 1176), pour soigner un blessé, on réclame des *othonia* et aussi de l'eau chaude, du cérat, de la laine en suint, de la charpie. Chez Pollux (IV, 181), les *othonia* font partie de la trousse du médecin en même temps que les bandes d'étoffe ou les liens (*desma, epidesma*). Les traités d'Hippocrate mentionnent souvent les *othonia*, mais il faut noter que pour désigner les bandes d'étoffes utilisées comme pansements, ils emploient d'autres mots : *tainia*, *splênion*, *katablêma*, et surtout des dérivés de *epidein* (faire un pansement) : *epidesma*, *hupodermis*, *hupodêsis*¹².

Dans la Septante le mot *othonia* n'est utilisé qu'en deux passages. En Os. 2. 7, 11, il désigne les étoffes de lin, distinctes des étoffes de laine, dont l'Épouse de Yahvé est habillée ; en raison de ses infidélités, Yahvé menace de lui retirer « sa laine et son lin » dont elle couvre sa nudité. Dans le livre des Juges (14. 13), trente *othonia* en même temps que trente vêtements d'honneur sont l'enjeu du pari de Samson : tandis que plusieurs interprètes voient dans ces *othonia* des « pièces de toile fine » ou des « linges fins » (cf. par exemple Bible de Jérusalem), d'autres au contraire (cf. par exemple Bible de Dhorme) en font des tuniques, ou vêtements de dessous, distincts des vêtements de dessus ou *himatia* (cf. Mt. 5. 40).

C'est à tort, semble-t-il, que le Dictionnaire de W.

¹² Ces indications sont empruntées à C. LAVERGNE, *op. cit.* p. 9 et p. 38, notes 30, 31 et 32.

Bauer ¹³ fait appel à deux papyrus pour fonder le sens de bandelettes. Dans le papyrus de Giessen (68, lignes 11 et 25), les *othonia* sont bien des linges destinés à l'ensevelissement, mais rien ne permet d'en déterminer la nature. Dans le papyrus 53 (ligne 8) de la Bibliothèque Nationale de Paris, on trouve une liste des dépenses pour l'achat de divers objets parmi lesquels figure un *othonion*, mais la destination est précisée par un adjectif : linge « pour dormir » (*egkoimètèrion*) ; or, on ne se couche pas dans des bandelettes, mais dans des draps.

Autres raisons de rejeter la traduction par « bandelettes »

Il est à noter que la traduction par « bandelettes » est ignorée des anciens interprètes allemands (cf. par exemple Luther), français (cf. par exemple Calvin), ou anglais (cf. par exemple Tyndale). Elle semble n'avoir été introduite qu'au XIX^e siècle par l'exégète français Edouard Reuss et l'exégète suisse Louis Segond. Deux motifs supplémentaires, soulignés par R. E. Brown ¹⁴, détournent encore de l'adopter.

1. Cette version laisserait facilement croire que le corps de Jésus aurait été momifié, ce qui va à l'encontre de Jn 19. 40 : Jésus fut enseveli selon le mode de sépulture en usage chez les juifs. En effet, les juifs ne momifiaient pas les cadavres et ne les entouraient pas de bandelettes à la façon des momies égyptiennes. Seuls Jacob (Gn. 50. 2-3 : l'embaumement dura quarante jours) et Joseph (Gn. 50. 26) furent embaumés suivant les procédés égyptiens. Les termes talmudiques pour les linges de funérailles sont *sadim* (drap de lin) et *takrikim* (linceul). Peu avant le Christ, Gamaliel avait exprimé le désir d'être revêtu à sa mort de vêtements simples ¹⁵. Les récits de résurrection que nous fait lire le Nouveau Testament supposent que les cadavres sont normalement habillés, et non pas ficelés, car à peine ressuscités, ils sont rendus à leur entourage : c'est le cas pour le fils de la veuve de Naïm (Lc 7. 11-17), pour la fille de Jaïre (Mc 5. 41-42 par.), pour Tabitha (Ac. 9. 41-42).

Il n'y a qu'une seule exception : en Jn 11. 14 Lazare sort du tombeau les mains et les pieds attachés par des bandelettes qui l'empêchent de se mouvoir ; Jésus ordonne de l'en débarrasser : « Déliez-le et laissez-le aller. » Mais

¹³ *Griechisch-Deutsches Wörterbuch*, 4^e édition, au mot *othonion*, col. 1008.

¹⁴ *The Gospel according to St John*, 2^e volume, chap. XIII-XXI, New York, 1970, pp. 941-942.

¹⁵ Cf. R. DE VAUX. *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris, 1958, t. I, p. 94.

précisément ces bandelettes ne sont pas appelées *othonia* ; ce sont des *keiriai*. On peut expliquer leur usage par la distance qu'il fallait parcourir pour se rendre au sépulcre ; les mains et les pieds étant ainsi liés, le cadavre pouvait être porté plus commodément.

2. La traduction de *othonia* par « bandelettes » offre l'inconvénient de mettre Jean en contradiction flagrante avec les Synoptiques. En effet, d'après eux, le corps de Jésus fut enveloppé dans un linceul (*sindôn*) apporté par Joseph d'Arimathie : Mc 15. 46 ; Mt. 27. 59 ; Lc 23. 53. Le sens de *sindôn* ressort assez clairement du seul autre passage du Nouveau Testament où l'on retrouve ce terme ; il s'agit de Mc 14. 51-52 qui dit ceci : « Un homme suivait (Jésus), enveloppé d'une *sindôn* sur son corps nu ; mais lui, ayant abandonné la *sindôn* s'enfuyait nu. » Lagrange traduit *sindôn* par tissu léger, et il commente : « La *sindôn* est une sorte de peignoir. Le mot *gumnos* pourrait signifier quelqu'un vêtu seulement d'une tunique, mais ici l'intention est assez claire de marquer un homme arraché au sommeil et qui n'a rien de plus que son vêtement de nuit. »¹⁶ Alors que de toute évidence il n'est pas possible d'identifier la *sindôn* de Mc 14. 52 par. avec les *othonia* de Jean si ceux-ci ne sont que des bandelettes, en revanche il est facile d'assimiler au moins en partie¹⁷ la *sindôn* avec les *othonia* entendus au sens de linges funéraires.

Il y a tout de même une objection que l'on peut soulever à l'encontre de cette identification : tandis que selon les Synoptiques le corps de Jésus fut enveloppé dans une *sindôn* (il y a le verbe *entulissein* en Mt. 27. 59 et Lc 23. 53, et le verbe *eneilein* en Mc 15. 46), Jean nous dit en 19. 40 qu'on le lia (avec le verbe *dein*) dans les *othonia*. Nous retrouverons cette difficulté dans notre dernière partie ; à notre avis, elle est loin d'être insurmontable, le choix du verbe « lier » s'expliquant fort bien par le dessein doctrinal poursuivi par l'évangéliste.

Le soudarion (sudarium dans la Vulgate)

Outre les *othonia*, Pierre et l'autre disciple trouvent dans le sépulcre le *soudarion*. Pris en lui-même, ce vocable n'est pas difficile à interpréter, mais il faut noter que le mot français *suaire*, souvent utilisé pour le traduire, en est

¹⁶ *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1929, p. 396.

¹⁷ Cette restriction « au moins en partie » tient compte de la conjecture formulée plus haut : les mains et les pieds de Jésus auraient été comme ceux de Lazare attachés par des bandelettes, et les *othonia* dont parle Jean seraient tous les linges funéraires (à l'exception du *sudarium*) donc non seulement la *sindôn*, mais encore les bandelettes.

un faux équivalent, du moins si on entend par suaire un drap ou linceul destiné à l'ensevelissement d'un mort.

Le terme grec *soudarion* est calqué sur le latin *sudarium* dont le sens premier est indiqué par l'étymologie (*sudor*) : il s'agit là d'un linge de dimension variable que l'on portait soit à la main, soit autour du cou et qui était destiné en principe à essuyer la sueur (cf. Quintilien, *Institutio Oratoria*, 6. 3 ; 11. 3)¹⁸. Mais il pouvait être employé également pour d'autres usages : comme serviette de table (Catulle, *Epigrammes* : 12. 14 et 25. 7), pour se cacher le visage (Pétrone, *Satiricon* : 67. 13) ; on s'en est servi pour s'étouffer (Valère-Maxime, *Faits et dits remarquables* : IX, 12. 7), etc... Dans la parabole des mines, l'un des dépositaires cache dans un *soudarion* la mine qui lui a été confiée (Lc 19. 20). Dans les Actes des Apôtres (19. 12) on applique sur les malades des *soudaria* et des *semikinthia* qui ont touché le corps de Paul¹⁹.

Il est généralement admis que les mots hébreux et araméens *soudarim*, *soudar* et *soudara* proviennent du latin *sudarium* tout comme le terme grec *soudarion* et désignent un objet du même genre que ceux-ci, c'est-à-dire une pièce de vêtement d'un emploi fréquent et susceptible d'usages multiples, ainsi qu'on peut le voir par la Mishnah (*Sanhedrin* VI, 1, c) et le Talmud.

A quoi avait pu servir le *soudarion* funéraire trouvé par Pierre et « l'autre disciple » dans la sépulture de Jésus ? Au premier abord, il n'est pas facile de le déduire de la formule usitée par le quatrième évangile, formule qui se traduit ainsi littéralement : le *soudarion* qui était sur sa tête (*epi tès kephalès autou*). A partir de là, on songerait volontiers à un voile ayant enveloppé entièrement la tête du Christ. Telle est l'explication proposée notamment par E. Lévesque et qui a été reprise par le Dr Pierre Barbet

¹⁸ La langue latine disposait encore de deux autres mots pour désigner des objets du même genre : *orarium* : linge pour s'essuyer la bouche (*os*) ; *facialia* : linges pour s'essuyer la face (*facies*). Fort discutable est l'emploi fait par de nombreux interprètes du mot *mouchoir* comme correspondant du *soudarion* en Lc 19. 20 et Ac. 19. 12. En effet, le mouchoir proprement dit (*mucinnium*) est demeuré inconnu des anciens ; il semble n'avoir fait son apparition qu'à la fin du 3^e siècle de notre ère ; cf. DAREMBERG et SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, tome IV a, pp. 223-225 ; J. CARCOPINO, *Vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*, p. 41, n. 78.

¹⁹ Que sont ces *semikinthia*, que la Bible de Jérusalem et la Traduction Oecuménique du Nouveau Testament traduisent par linges ? Peut-être des ceintures, ou plutôt des tabliers de boursier. Cf. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse* 17. 30 ; 18. 16 (PG 33, 1004, 1037).

dans une étude sur le Saint Suaire de Turin ²⁰ que, notons-le en passant, il vaudrait beaucoup mieux appeler le Linceul de Turin ²¹.

La comparaison avec le cas de Lazare suggère de comprendre les choses autrement. Lazare sort du tombeau, non pas précisément la figure dissimulée par un linge, mais bien plutôt la face encerclée par un *soudarion*. Il y a en effet dans le texte grec le verbe *peridein* qu'on a tort de traduire en Jn 11. 44 par « envelopper » (« le visage enveloppé d'un suaire »), car il signifie proprement : « lier autour, attacher autour, encercler ». Selon toute vraisemblance, il s'agissait là d'une sorte de bandeau ou de mentonnière qui passait à la fois au-dessus de la tête et au-dessous du menton et fermait la bouche du mort. Il y a tout lieu de croire que le *soudarion* trouvé dans la tombe du Christ avait joué le même rôle. Il conviendrait dès lors de traduire : *le soudarion (le linge) qui avait été ajusté à la tête de Jésus*.

DEUXIEME PARTIE

La disposition des linges funéraires

Les mots employés en Jn 20. 5-7 pour exprimer la disposition des linges funéraires ne sont pas aisés à traduire. Nous allons nous attacher surtout à déterminer le sens des

²⁰ Cf. E. LÈVESQUE, *Revue Pratique d'Apologétique*, 1939, I, p. 234 ; P. BARBET, *La Passion de Notre Seigneur Jésus-Christ selon le chirurgien*, Issoudun, 1950, pp. 185-190. Le *soudarion* dont parle Jn 20. 5-7 est assimilé par ces deux auteurs au grand manteau dans lequel Ruth s'enveloppe pour dormir aux pieds de Booz et où celui-ci, le matin, lui « mesure six parts d'orge » (Rt. 3. 15). E. Lèvesque combat avec raison l'idée d'un petit voile destiné à couvrir la face, mais l'hypothèse qu'il formule pour expliquer le *soudarion* du quatrième évangile ne répond pas à la donnée du texte évangélique, car il en fait un drap enveloppant le corps tout entier. Voici ce qu'il écrit : « Il ne paraît pas dans les habitudes juives jusqu'à la ruine de Jérusalem, et même depuis, que l'emploi du *sudarium*, simple voile pour couvrir le visage, ait été en usage. Il semble bien qu'on se contentait de rabattre le linceul sur le visage et le devant du corps. Cette coutume existe encore en Orient, chez les Druses, chez les anciens habitants du pays. On enveloppe le corps dans un linceul, on le porte visage découvert jusqu'au tombeau, et on rabat une partie du linceul sur la tête et jusqu'aux pieds. Le linceul est retenu par trois ou quatre bandelettes qui lient les pieds et fixent les bras le long du corps ou croisés sur la poitrine, et serrent à l'endroit du cou, en sorte que le linceul enveloppe toute la tête. »

²¹ C'est ce que fait P. DE GAIL : *Le visage de Jésus-Christ et son linceul*, Paris, 1972. Nous n'avons pas à discuter ici du problème de l'origine du linceul de Turin. Mais on ne peut qu'approuver P. de Gail quand il s'appuie sur l'étude du P. Laverne pour soutenir que les objections exégétiques soulevées contre son authenticité ne sont pas valables : cf. pp. 256-265 : les linges du sépulcre.

deux verbes *keisthai* et *entulissein* ainsi que celui du complément si embarrassant : *eis hena topon*. Une fois ces points fixés, ce sera presque un jeu d'enfant que de résoudre deux autres difficultés : la portée exacte des deux prépositions *meta* et *chôris* dans la phrase : non pas avec (*meta*) les linges, mais à part (*chôris*).

Les linges funéraires affaissés

Le verbe *keisthai* peut recevoir de nombreuses acceptions. Deux d'entre elles sont à éliminer de Jn 20. 5-7 :

1. L'acception très générale de « se trouver là » ou « être présent », comme par exemple en 1 Co. 3. 11 : « De fondement nul n'en peut poser d'autre que celui qui se trouve là » (*para ton keimenon*). A quoi bon préciser que les linges funéraires sont là, alors qu'on vient de nous dire que Pierre et « l'autre disciple » les ont aperçus ?

2. L'acception d'« être établi » ou d'« être valable » comme en Lc 2. 34 : « Voici qu'il est établi (*keitai*) pour la chute et le relèvement d'un grand nombre » ; ou encore 1 Tm. 1. 9 : « La loi n'est pas instituée (*keitai*) pour les justes mais pour les insoumis et les rebelles. » Fréquente dans les papyrus qui contiennent des actes notariés, cette acception juridique ne convient évidemment pas en Jn 20. 5-7.

En Jn 20. 5-7 deux sens seulement sont possibles. Il y a tout d'abord *le sens affaibli* « être déposé » ou bien « mis de côté », comme par exemple en Lc 12. 19 : « Mon âme, tu as beaucoup de biens mis de côté (*keimena*) pour de nombreuses années. » L'évangéliste pourrait avoir voulu dire en Jn 20. 5-7 que les linges funéraires ont été déposés ou mis de côté dans la tombe, tandis que le corps de Jésus ne s'y trouve plus. Cette interprétation est celle de la Traduction Oecuménique du N. T. Elle est certes acceptable, mais elle ne satisfait pas entièrement : à supposer que l'auteur ait voulu seulement opposer au cadavre de Jésus qui a disparu les linges qui sont restés, pourquoi ne se serait-il pas servi du verbe *menein* ?

En conséquence, avec la nouvelle Bible de Jérusalem, nous préférons attribuer au verbe *keisthai* en Jn 20. 5-7 le sens fort d'être gisant, couché, tombé à terre, étalé à plat. L'évangéliste semble bien avoir voulu nous suggérer que, quand le corps de Jésus s'est évadé des linges funéraires, ceux-ci se sont affaissés tout en demeurant à la même place. Cette interprétation précise a été défendue par F. M. Willam, P. W. McClellan et C. Lavergne²². Il est incon-

²² Les travaux de W. H. McCLELLAN et de F. M. WILLAM sont indiqués plus haut à la note 10.

testable que dans le grec classique le verbe *keisthai* est maintes fois usité avec cette acception.

La traduction de *entulissein* par envelopper

A la différence des *othonia* qui se sont affaissés, le *soudarion* est *entetuligmenon*. La très grande majorité des traducteurs donnent à ce participe parfait du verbe *entulissein*, soit le sens de « roulé », soit celui de « enroulé ». Cependant quelques voix discordantes se sont fait entendre. Notamment le P. Lavergne a objecté que partout ailleurs le verbe *entulissein* signifie « envelopper » et que ce doit être également le cas en Jn 20. 7. Qu'en est-il exactement ? Comme on ne rencontre que rarement le verbe *entulissein* qui semble appartenir à la langue populaire plutôt qu'à la langue littéraire (d'où sa présence chez les comiques), le mieux est de dresser la nomenclature de ces emplois. Nous ne nous contenterons pas d'énumérer ces références ; pour qu'on se rende mieux compte de la situation, nous donnerons la traduction de ces divers passages. Nous devons cependant prévenir le lecteur qu'en plusieurs endroits la version proposée est conjecturale : on ne saurait s'en étonner quand on songe à la nature de la plupart de ces textes ; en particulier la lettre de Palladis que nous citons en dernier lieu utilise plusieurs termes grecs dont le sens demeure incertain ²³.

Il faut d'abord signaler les deux seuls autres emplois bibliques où le sens d'« envelopper » s'impose : Joseph d'Arimathie enveloppa (*enetulixen*) le corps de Jésus dans un linceul : Mt. 27. 59 ; Lc 23. 53. Il est permis de penser que le quatrième évangéliste a connu cette donnée de ses devanciers et qu'il s'en souvient dans l'usage qu'il fait de *entulissein* en 20. 7 ; s'il en est ainsi, c'est là une raison de plus de penser qu'il a conféré à ce verbe le sens de « envelopper ».

Voici maintenant toute une série de textes profanes. Aristophane, *Nuées*, 987 : « C'est grâce à ces vieilleries, grâce à mon système d'éducation, que les guerriers de Marathon furent formés. Mais toi, tu enseignes à ceux d'aujourd'hui à être de bonne heure enveloppés (*entetulichtai*) de manteaux. » Ploutos, 692 : « Elle s'étend après s'être enveloppée » (*entulixasa*) ; Epictète, *Entretiens*, I, 6, 33 : « Que penses-tu qu'il serait advenu d'Héraclès sans le lion et l'hydre, sans le cerf et le sanglier ? N'est-il pas évident qu'enveloppé (*entetuligmenos*) dans ses couver-

²³ Pour le rassemblement et la traduction de ces textes j'ai bénéficié du concours bienveillant de E. DELEBECQUE, professeur à la Faculté des Lettres d'Aix. Je tiens à lui exprimer ici ma vive gratitude.

tures il aurait dormi ? » ; *Athénée, Deipnosophiste* 3. 69 : « Ensuite on servit des foies rôtis dans la poêle, enveloppés (*perieilèmena*) dans ce qu'on appelle l'épiploon... Et quelqu'un, jetant les regards sur le plat, observa : Dis-moi si on trouve quelque part le foie ainsi enveloppé (*entetuligmènon*) ; Gallien, *De methodo medendi*, IX, 119 (t. X. de l'édition C. C. Kuhn, p. 541) : « Inondé de sueur, le tout jeune homme, une fois qu'il eut été enveloppé (*enetetulixto*) dans des vêtements, courut à l'établissement de bains, se baigna pour la troisième fois et fut soumis pour la troisième fois au régime. »

Il y a lieu d'alléguer encore les textes suivants : 1. Une scholie (10) sur les *Nuées* d'Aristophane où le verbe *entulissein* est utilisé pour expliquer le verbe *egkordulein* : envelopper de couvertures ; 2. un passage de *Dioclès le Comique* (éd. T. Kock, *Melisses*, v. 8) où le mot *entulixai* est donné comme l'équivalent de *aneilèsaï* qui peut vouloir dire, soit enrouler, soit envelopper ; 3. un passage d'un papyrus magique de Londres : « Enveloppe (*entulisse*) les feuilles dans une serviette neuve » ²⁴ ; 4. la lettre de Palladis à son mari dans un autre papyrus ²⁵ : « A l'occasion je ferai en sorte qu'on t'envoie, par les marins du port, le manteau et la robe de laine avec un foulard brodé blanc, enveloppés (enroulés) dans ton peignoir » (on lit ici fautivement *entuligmèna* pour *entetuligmèna* ; il y a *entuligmèna eis to balanarion sou*).

Presque tous les textes que nous venons de citer plaident en faveur du sens de « envelopper ». Mais parfois l'hésitation est permise, et un autre mot pourrait être préféré, notamment le verbe « enrouler ».

Les deux sens de « enrouler » et de « envelopper »

En Jn 20. 7 la plupart des traducteurs français utilisent le verbe « rouler ». P. Joüon leur donne tort et observe qu'*entulissein* signifie « enrouler » et non pas « rouler » ²⁶. Non seulement cette distinction entre les deux verbes « rouler » et « enrouler » est légitime, mais en outre elle fait songer pour *entulissein* à une signification plus complexe que celle de « envelopper ».

D'après le Dictionnaire de Littré, *rouler* une chose, c'est soit faire avancer une chose en la faisant tourner sur elle-même (rouler une boule), soit la plier en rouleau

²⁴ Papyrus magique de Londres, III^e siècle : dans *Greek Papyri in the British Museum* ; 121, 826 (colonne 24).

²⁵ *Papyri Graeci et Latini, Soc. Italiana*, 1082, 16.

²⁶ *L'Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 1930, p. 590.

(rouler une pièce d'étoffe). *Enrouler* une chose, c'est soit la rouler plusieurs fois autour d'une autre, soit la replier sur elle-même. *Envelopper* une chose, c'est mettre autour d'elle quelque chose qui la couvre. Ces définitions suggèrent déjà que, dans plusieurs cas, les deux verbes « enrouler » et « envelopper » pourraient être presque synonymes et interchangeables, ou encore que le sens de « envelopper » pourra s'accompagner du sens de « enrouler ».

D'autres remarques vont dans le même sens. Quelques-uns des textes profanes cités plus haut s'accommoderaient fort bien du sens de « enrouler ». C'est le cas en particulier pour les deux passages de Gallien et de Dioclès le Comique. Dans ce dernier cas *entulixai* est donné comme un synonyme de *aneilèsai* ; or *eneilein* veut dire tout aussi bien « enrouler dans » que « envelopper dans », et le verbe simple *eillein* veut dire « rouler ». Il en va de même d'ailleurs pour le verbe *tulissein*. De plus, d'après le Dictionnaire de Bailly, les trois verbes *anatulissein*, *diatulissein* et *ektulissein* signifient pareillement dérouler ; *épitulissein* est usité au sens de parcourir un volume en le déroulant. Il est à noter encore qu'un phénomène semblable de double signification se retrouve en latin pour *involvere* pour lequel les dictionnaires indiquent les deux sens d'enrouler et d'envelopper.

Application de ces données à Jn 20.7 b

Le P. Lavergne a parfaitement raison de vouloir conserver au verbe *entulissein* le sens de « envelopper ». Il comprend : « La serviette qui était à la tête de Jésus n'est pas retombée avec les linges, mais surtout elle est enveloppée dedans, restée à un même endroit » (p. 7). Plus loin (p. 27) il explique : Jean « nous dit clairement que le *sudarium* est enveloppé, emballé... Il était sur la tête du Sauveur quand celui-ci fut enfermé dans les draps. Et, tandis que le corps s'en est évadé, la serviette est restée prisonnière des linges, enveloppée dedans ». A la fin (p. 35) la même explication est ainsi complétée : « Au matin de Pâques, Jean, qui avait assisté à l'ensevelissement, retrouve toutes les pièces du costume mortuaire à la même place, mais vides et aplaties avec seulement le ressaut que formait la mentonnière à l'endroit de la tête. »

Le P. Lavergne n'a pas de peine à montrer la supériorité écrasante de cette exégèse sur les interprétations les plus habituelles. En effet, les commentaires courants ne rendent compte ni de l'importance exceptionnelle accordée manifestement par l'évangéliste à la disposition des linges funéraires après la résurrection du Christ, ni du fait que

c'est cette disposition qui a permis à Jean d'accéder dès ce moment-là à la foi pascalle. Il y a encore ceci : plus loin dans le quatrième évangile nous voyons le Ressuscité se rendre soudain présent dans des maisons dont les portes sont fermées (Jn 20. 19, 26). On comprend d'ordinaire que, lors de sa résurrection, avant de sortir du tombeau, Jésus aurait dû briser les liens qui l'entravaient et se débarrasser des draps qui le couvraient, et que de plus il aurait roulé avec soin et déposé dans un coin la serviette qu'il avait autour de la tête. Comme cela est étrange ! N'est-il pas normal de supposer au contraire que tous les linges funéraires sont demeurés à leur place primitive, et ne doit-on pas préférer une traduction qui, sans violenter d'aucune façon le texte, aboutit à ce sens ?

Cependant cette exégèse si séduisante comporte, nous semble-t-il, plusieurs points faibles, et nous pensons pouvoir lui apporter quelques améliorations. La principale objection qu'on est enclin à formuler c'est celle-ci : le P. Lavergne affirme qu'après la résurrection le *sudarium* conservait sa configuration ovale, ce qui le rendait discernable, bien que caché dans le linceul. Mais cette assertion n'est pas vraiment justifiée. Or il suffit, pour la rendre plausible, d'admettre que le participe grec *entetuligmenon* (tout comme son correspondant latin *involutum*) revêt le double sens d'enveloppé et d'enroulé : le *sudarium* n'était pas seulement enveloppé dans le linceul, mais il était demeuré enroulé, ce qui lui conférait la forme d'un cerceau. L'examen du complément qui suit le participe renforce cette explication.

« Enveloppé et enroulé au premier endroit »

Comment rendre le complément *eis hena topon* (Vulg. : *in unum locum*) ? Il embarrasse fort les interprètes. Beaucoup traduisent, comme la nouvelle Bible de Jérusalem, par « en un certain endroit ». Le P. Lavergne objecte (p. 27) que dans ce cas le texte grec aurait porté *en tini topô* (cf. Ac. 27. 8). L'objection cependant n'est pas décisive puisque de temps en temps dans le Nouveau Testament l'adjectif *heis* peut avoir la valeur d'un article indéfini (cf. Mt. 8. 19 : *heis grammateus* : un scribe ; 26. 29 ; Ap. 8. 15)²⁷. Ce qui est indubitable, c'est que le sens de « en un certain endroit » est d'une banalité affligeante et contredit l'intention de l'évangéliste : celui-ci n'a-t-il pas voulu par un complément de lieu (et aussi par *chôris*, cf. *infra*) assigner au *sudarium* une localisation précise ? La

²⁷ Cf. F. M. ABEL, *Grammaire du Grec Biblique*, Paris, 1927, p. 146, § 36, c.

Traduction Oecuménique du N. T. porte « en un autre endroit », sens qu'on a cru à tort postulé par le contexte et qui exigerait en grec la formule *eis heteron topon* (in *alium locum*) comme en Ac. 12. 17.

Il faut tenir le plus grand compte de la présence insolite dans ce passage de l'adjectif numéral *heis, mia, hen* qui correspond à l'hébreu *éhad, ahat* et signifie d'ordinaire *un, une*. C'est un fait que, comme son correspondant hébraïque, cet adjectif a parfois dans le grec biblique le sens de *ho autos* = le même. La formule *eis hena topon* de Jn 20. 7 se trouve trois fois dans l'A. T. comme traduction de *él maqôm éhad* : « que les eaux qui sont sous le ciel s'amassent en un seul (= même) lieu » (Gn. 1. 9) ; « toutes choses vont en un seul (= même) lieu » (Qo. 3. 20) ; « n'est-ce pas vers un seul (= même) lieu que tous s'en vont ? » (Qo. 6. 6). Cette explication, patronnée notamment par M. Balagué²⁸, est assurément séduisante et doit rejoindre d'une certaine façon le véritable sens. Il y a tout de même une difficulté : alors que dans les passages précités de l'A. T. un seul lieu, voulant dire un même lieu, est opposé à une pluralité : plusieurs réalités sont rassemblées en un même lieu, cette antithèse entre un et plusieurs est absente de Jn 20. 7.

Se souvenant que l'adjectif numéral *heis, mia, hen* peut encore équivaloir à *prôtos* ou *proteros* et signifier premier (cf. surtout *mia tôn sabbatôn* = le premier jour de la semaine ; Mt. 28. 1 ; Mc 16. 2 ; Lc 24. 1 ; Jn 20. 1), C. Lavergne propose de comprendre : « au premier emplacement » qu'avait occupé le *sudarium*. Celui-ci, écrit-il, est « tout bonnement resté sur place au même endroit » (p. 28).

Cette explication, qui marque un grand progrès sur la précédente, ne satisfait pas pleinement pour un double motif : 1. elle ne rend pas compte de l'emploi de la préposition *eis* là où l'on attendrait *en*, puisqu'il n'y a pas de mouvement (être enveloppé à tel endroit). Certes dans la *koinè* la confusion entre les deux prépositions est fréquente, mais précisément l'auteur du quatrième évangile est un des écrivains du N. T. qui observe le mieux la distinction²⁹. 2. On comprend assez mal pourquoi Jean aurait voulu souligner ainsi cette précision que le *sudarium* se trouvait enveloppé au premier endroit qu'il avait occupé ; ne lui suffisait-il pas de dire qu'il était resté enveloppé dans le linceul ?

Une fois admis pour le participe grec *entetuligmenon*

²⁸ Il s'agit de l'article de M. BALAGUÉ cité à la note 10.

²⁹ Cf. à ce sujet I. de la POTTERIE, *L'emploi de eis dans saint Jean et ses incidences théologiques*, *Biblica*, 1962, pp. 366-387.

le double sens de « enveloppé » et de « enroulé », tout devient immédiatement plus clair. L'action d'enrouler implique un mouvement, ce qui fait que le complément est à l'accusatif. On peut comparer avec « enroulés dans ton peignoir » (*entetuligmena eis to balanarion sou*) de la lettre de Palladis citée plus haut. L'évangéliste ne veut pas seulement nous dire que le *sudarium* était enveloppé à l'endroit des *othonia* où il se trouvait en premier lieu, mais surtout, ce qui est beaucoup plus significatif, qu'il était en outre enroulé dans les *othonia* à (ou sur) l'endroit maintenant vide qu'avait occupé en premier lieu la tête du Christ.

Le suaire n'était pas affaissé comme les linges funéraires, mais « distinctement enveloppé et enroulé »

Il nous reste à traiter de deux autres difficultés présentées par la finale de Jn 20. 7. Il s'agit de la signification exacte qu'il convient d'attribuer à la préposition grecque *meta* qui d'ordinaire veut dire « avec », et au mot grec *chôris*, soit adverbe soit préposition, qui fondamentalement traduit les idées de séparation, d'absence, d'exclusion ou de différence. Le P. Lavergne a rassemblé à ce sujet une riche documentation à laquelle nous ne pouvons que renvoyer (pp. 23-26 de son étude, et pour les notes, pp. 47-51, notes 160-198). De même nous ne pouvons que donner notre adhésion à l'essentiel de son argumentation, mais en apportant, ici encore, quelques modifications importantes.

D'ordinaire la préposition grecque *meta* (= avec) exprime l'idée d'accompagnement ou de communion et est suivie d'un nom de personne. Il est très rare qu'elle soit suivie d'un nom de chose comme c'est le cas en Jn 20. 7. En ce dernier passage, elle peut difficilement exprimer l'idée précise que la plupart des commentateurs lui assignent : le *sudarium* ne se trouvait pas avec les linges funéraires, c'est-à-dire au même endroit qu'eux ; ce sens local de *meta* serait tout à fait insolite.

Par contre cette même préposition peut fort bien exprimer les nuances de concordance, de parallélisme ou de simultanéité : « comme, de même que, en même temps que »... Attesté dans le grec classique, ce sens l'est également dans la *koinè* où il répond à un des emplois de *'im* hébraïque : cf. par exemple Jn 11. 16 ; 19. 18 ; Ac. 15. 35 etc., etc... L'évangéliste doit vouloir dire : le suaire n'était pas retombé et gisant à plat de la même façon et en même temps que les autres linges, mais il était resté enroulé, faisant saillie à l'endroit de la tête.

Beaucoup plus embarrassant est au premier abord le mot

chôris. Partout ailleurs dans la Bible il est usité comme une préposition gouvernant le génitif et veut dire : « en l'absence de », « hors de », « sans » : Jn 1. 3 : « Sans lui (le Verbe) rien ne fut fait » ; 15. 5 : « Hors de moi, vous ne pouvez rien faire » ; Jn 20. 7 est le seul endroit de l'Écriture où *chôris* soit employé sans complément, donc sans doute comme un adverbe. Que signifie-t-il en ce passage ? *Il est certain qu'il doit normalement marquer une opposition*. Mais, ainsi que le montrent les autres emplois adverbiaux du même vocable, cette opposition peut être soit d'ordre *local*, soit d'ordre *modal*.

La plupart des commentateurs découvrent en Jn 20. 7 une opposition d'ordre purement local. Par exemple la nouvelle Bible de Jérusalem interprète : le suaire « n'était pas avec les linges mais roulé à part dans un endroit ». La Traduction Oecuménique du Nouveau Testament met : « roulé à part dans un autre endroit ». De même la Bible de E. Osty. Ces versions ne sont pas acceptables à cause de la manière certainement fautive dont est rendu le complément de lieu (*eis hena topon* ; cf. *supra*).

Le P. Lavergne traduit très exactement ce complément de lieu. Mais, par le fait même qu'il ne conserve pour le participe que l'idée d'enveloppement, il est amené à atténuer beaucoup l'opposition entre les linges funéraires et le suaire. Or cette opposition me semble manifeste ; il y a même double antithèse : d'abord entre les linges affaissés et le suaire enroulé et formant une sorte de cerceau, puis entre « avec » (*meta*) et « à part » (*chôris*). Le P. Lavergne rend ce *chôris* par « surtout », ce qui ne va pas du tout de soi, et il donne à la phrase une allure assez bizarre : « la serviette n'était pas retombée avec les linges, mais surtout elle était enveloppée dedans, restée au premier endroit ».

Ayant admis pour le participe le double sens de « enveloppé » et de « enroulé », nous n'éprouvons aucune difficulté à conserver à *chôris* son sens le plus normal ; celui-ci doit être d'abord modal, mais aussi d'une certaine façon local. On pourrait rendre *chôris* par « au contraire », acception fort bien attestée³⁰. Mais il est préférable d'en faire un adverbe modifiant le participe, ce qui nous rapproche beaucoup des versions habituelles : le suaire n'était pas affaissé avec (c'est-à-dire comme) les autres linges, mais

³⁰ Citons ces deux exemples allégués par le P. Lavergne : DION CASSIUS, *Hist. Rom.* 47. 3, 4 : « La renommée des notables n'est pas noyée dans la masse, mais au contraire (*alla chôris*) elle a été mise en vedette » ; ELIEN, *Sur les animaux*, 2. 23 : « Quand on coupe un lézard, aucun de ses tronçons ne meurt, mais au contraire (*alla chôris*) chaque moitié de son côté avance et vit. »

il était distinctement (ou différemment, séparément) enveloppé et enroulé au premier endroit qu'il avait occupé, si bien qu'on remarquait tout de suite sa présence sous le drap. Comme l'ont compris plusieurs interprètes (par exemple Joüon, la Bible de la Pléiade) qui traduisent par « enroulé en un endroit à part », le mot *chôris* peut être considéré comme renforçant et éclairant le complément de lieu, de prime abord si obscur : il s'agit du premier endroit, ou de l'endroit unique et absolument à part qu'avait occupé la tête du Christ.

Si ce que nous venons de dire est exact, la traduction littérale de la Vulgate : *separatim involutum in unum locum*, avec le double sens revêtu par *involutum* comme par son correspondant grec, est en somme très fidèle. Quant à la traduction que nous défendons, elle réalise ce paradoxe de justifier le sens si riche attribué par le P. Lavergne à Jn 20. 7 beaucoup mieux que sa propre version et d'être en même temps beaucoup plus proche des versions habituellement proposées³¹.

A la fin de cette seconde partie, il ne sera pas inutile d'indiquer la version que nous proposons pour Jn 20. 5-7 : « *S'étant penché (l'autre disciple) aperçoit les linges affairés ; cependant il n'entra pas. Vient donc aussi Pierre qui le suivait, et il entra dans le tombeau. Il voit les linges affairés et le soudarion qui avait été ajusté à sa tête, non pas affairé avec (comme) les linges, mais distinctement enveloppé et enroulé à sa place.* » Si l'on préfère ne pas traduire deux fois le participe *entetuligmenon*, il n'y a qu'à

³¹ A la fin de ce second paragraphe consacré à déterminer le sens du texte si difficile de Jn 20. 7 b, nous ne voulons pas laisser ignorer que plusieurs exégètes modernes ont signalé cette exégèse, au moins comme possible et même séduisante, mais sans oser s'y rallier, sans doute parce qu'ils ont oublié que le verbe *entulissein*, tout comme son correspondant latin *involvere*, peut vouloir dire tout à la fois « envelopper » et « enrouler ». Citons notamment : J. H. BERNARD, *The Gospel according to St John*, Edinburgh, 1942, vol. II, p. 660, qui cite comme défendant une exégèse semblable un ouvrage de LATHAM, *The Risen Master*, ouvrage que je ne connais pas ; B. LINDARS, *The Gospel of John*, London, 1972, p. 601 ; L. MORRIS, *The Gospel according to John*, Grand Rapids (Michigan), 1971, p. 833, ce dernier interprète cite la version de BERKELEY, une traduction de la Bible en anglais moderne, qui traduit le complément de lieu par « *in its particular place* » ; c'est à peu près le sens auquel je me rallie. S'il est vrai que dans la *koinè* l'adjectif *heis* peut parfois équivaloir à *tis*, il n'est pas interdit de se rappeler que le mot *tis* peut se rapporter à quelqu'un ou à quelque chose de spécial et d'important, comme on dit en français « c'est quelqu'un » ou « c'est quelque chose ». Cf. BAILLY, *sub hac voce*, p. 1938, col. 1. 40 ; J. HUMBERT, *Syn-taxe Grecque*, Paris p. 26, n° 29.

laisser tomber le mot « enveloppé » ; l'essentiel est de comprendre que le *soudarion* était enroulé, non pas précisément sur lui-même mais sur (ou autour de) l'endroit qu'avait occupé la tête de Jésus.

TROISIEME PARTIE

La foi de « l'autre disciple »

L'évangéliste nous dit que l'autre disciple, arrivé le premier au tombeau, y entra à la suite de Pierre et qu'alors « il vit et il crut ». Et l'auteur d'ajouter : « En effet, ils ne savaient pas encore que d'après l'Ecriture il devait ressusciter d'entre les morts. » Ce sont ces données qu'il nous faut maintenant commenter. Nous parlerons d'abord du passage de l'action de voir à la foi pascalle grâce au signe indiqué en 20. 5-7, et également de la place de ce signe dans l'ensemble du chapitre 20 du quatrième évangile. Nous chercherons ensuite à définir ce signe de façon plus précise. Enfin nous traiterons du rôle de l'Ancien Testament dans la genèse et la proclamation de la foi pascalle.

Le passage de l'action de voir à la foi pascalle

L'auteur du quatrième évangile veut, soit conduire les non-chrétiens à la foi, soit affermir la foi des chrétiens ; ces deux interprétations divergentes de Jn 20. 31 ont été pareillement défendues ³². En tout cas Jean accorde une attention toute spéciale à la foi, qui est à ses yeux au principe même de l'existence chrétienne. Aucun autre auteur du Nouveau Testament n'insiste autant que lui sur l'importance primordiale de l'acte de croire (*pisteuein*) ; ce verbe revient près de cent fois dans le seul quatrième évangile.

Parfois le « voir » suit ou accompagne le « croire », car seule la foi permet une perception vive des réalités surnaturelles : « Ne t'ai-je pas dit que, si tu crois, tu verras la gloire de Dieu ? » (11. 40). Plus habituellement le « voir » précède le « croire » ; c'est le cas en Jn 11. 45 : « Beaucoup d'entre les juifs qui avaient vu ce que Jésus avait fait crurent en lui » ; pareillement en Jn 20. 29 : « Parce que tu m'as vu, tu as cru. » C'est encore le cas dans

³² La seconde opinion est la plus soutenue et, tout compte fait, paraît être la plus plausible ; cf. en ce sens H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean. Commentaire de l'Evangile Spirituel*, p. 556 ; R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, vol. II, p. 1060 ; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III Teil, Freiburg-Basel-Wien, 1975, p. 404.

la péricope que nous étudions : le disciple bien-aimé « vit et il crut ».

On a proposé de comprendre : il crut ce que lui avait dit Marie-Madeleine ³³. Cette explication est invraisemblable : alors que Marie-Madeleine avait affirmé : « On a enlevé le Seigneur du tombeau, et nous ne savons pas où on l'a mis » (v. 2), Pierre et l'autre disciple constatent au contraire que le corps de Jésus n'a pas été enlevé par des mains humaines, puisque les linges funéraires sont demeurés à leur place dans le sépulcre.

Sous prétexte que seules les manifestations du Christ ressuscité ont été à l'origine de la foi pascale, on a parfois interprété « il vit et il crut » au sens de : il vit et fut alors convaincu que le corps du Seigneur n'avait pas été volé ³⁴. Cette exégèse est aussi inacceptable que la précédente. En effet, l'association des deux verbes « voir » et « croire » se retrouve deux fois à la fin du chapitre : « Parce que tu m'as vu, tu as cru ; heureux ceux qui n'ont pas vu et ont cru » (20. 29). Cette comparaison avec 20. 29 montre clairement qu'en 20. 8 la formule « il vit et il crut » vise déjà la foi pascale proprement dite ³⁵. Cette foi ne semble pas avoir été partagée par Pierre, puisque l'évangéliste l'attribue exclusivement à l'autre disciple. Le texte parallèle de Luc, dont nous aurons à reparler à la fin de cette étude, confirme le bien-fondé de cette inférence : lui aussi se tait sur la foi de Pierre au moment de la découverte du tombeau vide : « Il s'en retourna, s'étonnant de ce qui était arrivé » (Lc 24. 12) ; le chef des apôtres semble donc avoir été tout au plus à ce moment-là sur le chemin de la foi pascale sans l'avoir encore à proprement parler.

Il y a une certaine analogie de situation avec Jn 21. 4-7 en ce qui regarde l'intuition plus rapide de Jean : « Au lever du jour, Jésus (ressuscité) parut sur le rivage (de la mer de Tibériade). Le disciple que Jésus aimait dit alors à Pierre : C'est le Seigneur ! » Et aussitôt Pierre se jette à l'eau. D'un côté le contemplatif au regard surnaturel plus perçant, de l'autre côté l'homme d'action.

³³ Cf. H. GRASS, *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen, 1964, p. 56.

³⁴ Cf. W. NAUCK, *Die Bedeutung des leeren Grabes für den Glauben an den Auferstandenen*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 47 (1956), pp. 243-267 ; cf. *New Testament Abstracts* 2 (1957), p. 10, n° 23.

³⁵ Tout au plus pourrait-on admettre que la foi de Jean demeure encore hésitante, mais le texte semble bien dire le contraire : la rapidité saisissante de la formule : « il vit et il crut » paraît correspondre à la rapidité d'une intuition sûre d'elle-même : cf. en ce sens R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III Teil, p. 368.

Les étapes de la vision et le signe de Jn 20. 5-7

Le quatrième évangile emploie dans notre récit trois verbes distincts pour exprimer l'expérience visuelle qui a précédé la foi : *blepein*, *theôrein* et *horan* : « l'autre disciple » arrive le premier et, se penchant, voit (*blepei*) les linges gisants (v. 5). Pierre arrive à sa suite et entre dans le tombeau ; il voit (*theôrei*) les linges gisants et le *sudarium* qui était ajusté à la tête de Jésus, enveloppé et enroulé à l'endroit même qu'elle avait d'abord occupé (v. 6-7) ; enfin l'autre disciple entré à son tour « vit et crut » (*eiden kai episteusen* : v. 8), sans que soit précisé l'objet de la vision.

Beaucoup d'exégètes regardent comme à peu près synonymes les quatre verbes (il faut ajouter en effet aux trois verbes précités le verbe *theasthai*) qui, ici et ailleurs dans le quatrième évangile, expriment l'acte de voir dans ses rapports avec la foi. Quelques auteurs au contraire discernent entre eux des nuances importantes³⁶. Nous nous en tenons ici aux trois verbes de Jn 20. 5-8. *Blepein* traduirait l'acte de voir le plus éloigné qui soit de la foi, si bien qu'on peut voir de cette façon-là, et néanmoins demeurer aveugle spirituellement, ainsi que cela est dit formellement en 9. 39 : « C'est pour un jugement que je suis venu en ce monde, pour que ceux qui ne voient pas voient et que ceux qui voient deviennent aveugles » (*blepein* répété trois fois). N'est-ce pas de cette manière purement matérielle que l'autre disciple voit tout d'abord au v. 5 les linges funéraires ? *Theôrein* correspondrait à une action de voir plus proche de la foi, si bien que la vision ainsi comprise et un commencement de foi peuvent déjà être associés : « afin que quiconque voit (*theôrein*) le Fils et croit en lui ait la vie éternelle » (6. 40) ; ce serait de cette façon-là, acheminement vers la foi, que Pierre verrait les linges et le *sudarium* aux v. 6 et 7. Enfin le verbe *horan* exprimerait l'acte de voir lié immédiatement à la foi : c'est ainsi qu'au v. 8 Jean aperçut soudain par intuition (« il vit ») la solution du problème qui lui était posé, et ce fut la foi au Christ ressuscité qui résulta de cette découverte (« il crut »).

Bien que fort séduisante, cette théorie est cependant discutable, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait rien à en retenir. Il est bien vrai que nombre de nuances très fines ont été discernées par Jean dans le cheminement des âmes vers la foi chrétienne. Il est certain encore que les

³⁶ Citons notamment : G. L. PHILLIPS, *Faith and Vision in the Fourth Gospel*, dans *Studies in the Fourth Gospel*, éd. by F. L. CROSS, London, 1957, pp. 83-93 ; G. GHIBERTI, *I racconti pasquali del capitolo 20 di Giovanni*, Brescia, 1972, pp. 32-40.

quatre verbes dont il use pour exprimer l'acte de voir n'ont pas tous la même force théologique et que dans un cas donné il peut, pour ce motif, préférer un verbe à un autre. Mais ce n'est que le contexte qui permet de conclure avec certitude à la force théologique des verbes³⁷.

On a une belle illustration de ce fait dans la présente péricope. Comme le note C. Traets³⁸, il est indiscutable que les mots « il voit les linges » du v. 5, avec Jean comme sujet, expriment « un voir écourté », tandis que l'aoriste « il vit » du v. 8, avec toujours Jean comme sujet, traduit l'action de voir « dans son achèvement » spirituel. Par contre, il est faux de prétendre que le « il voit » du v. 6 s'appliquant à Pierre suggérerait une véritable orientation vers la foi pascal : le chef des apôtres constate certes « la disposition des linges et du suaire, mais bien que s'arrêtant aux détails, il n'atteint pas le mystère qui se présente dans l'événement décrit par l'évangéliste ». En d'autres termes, dans ce passage, « nous nous trouvons en présence de plusieurs verbes (*blepein, theôrein, horan*) qui expriment une pénétration théologique différente ». Cependant « la force de cette pénétration n'est pas propre à chacun des verbes comme tels, mais elle se déduit principalement du contexte ».

Quoi qu'il en soit de ce problème, il est manifeste que le disciple bien-aimé accomplit en cette occasion ce qu'on a appelé « un saut audacieux »³⁹, quand de la seule vue du tombeau vide et des linges il passe à la croyance au Christ ressuscité. Tout ce que nous avons dit plus haut va nous permettre de mieux savoir comment a pu s'effectuer ce « saut audacieux » de la foi pascal.

Contrairement à ce qu'on a parfois soutenu, les trois christophanies pascales racontées au chapitre 20 du quatrième évangile sont regardées par l'auteur comme des signes destinés à conduire à la foi, au même titre que les miracles du ministère public. La déclaration de Jn 20. 31 : « Ces signes ont été accomplis afin que vous croyiez » vise certes les signes opérés par Jésus au cours de son existence terrestre, signes dont la série est ouverte par celui de Cana, prototype de tous les autres, mais on peut penser légitimement que cette déclaration se rapporte aussi, quoi-

³⁷ Cf. en ce sens R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III Teil, p. 368, n. 31 ; R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, vol. II, pp. 501-503. Le même problème est traité avec plus d'ampleur par C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en Lui selon l'Evangile de saint Jean*, Rome, pp. 34-52 : *La spécification et le niveau théologique des verbes*.

³⁸ Les citations qui suivent sont empruntées à C. TRAETS, *Voir Jésus et le Père en Lui*, p. 41.

³⁹ *Ostergeschehen und Osterberichte*, p. 56.

que certainement pas de manière exclusive, aux apparitions du Christ ressuscité qui viennent d'être racontées. Nous n'avons pas à revenir sur ce point que nous avons longuement discuté ailleurs ⁴⁰. La seule question que nous posons ici est la suivante : convient-il d'inclure également parmi ces signes la découverte des linges funéraires faite en Jn 20 par Pierre et « l'autre disciple » ?

A cette interrogation nous répondons positivement, c'est-à-dire que nous croyons devoir conférer à ce qui est raconté en Jn 20, 5-7 la valeur d'un véritable signe. C'est ce qu'insinue déjà la ressemblance étroite entre la formule « il vit et il crut » et la conclusion de la christophanie accordée à Thomas : « Parce que tu m'as vu, tu as cru » (20, 29). C'est ce que suggère bien davantage encore la structure d'ensemble du chapitre 20 du quatrième évangile.

Structure de l'ensemble du chapitre 20 et importance du signe de Jn 20, 5-7

On a fait remarquer que les quatre scènes de Jn 20 se répartissent en deux panneaux parallèles : d'une part Jn 20, 1-18 et d'autre part 20, 19-29 ⁴¹. Chacun de ces panneaux comporte un signe principal et un autre qui lui est subordonné. Dans le second panneau, l'apparition à Thomas l'incrédule (20, 24-29) n'est qu'une sorte d'appendice complétant la première apparition du Ressuscité au groupe des apôtres (20, 19-23), appendice motivé par le fait que Thomas était absent de cette christophanie. Celle-ci est assurément capitale dans la pensée de l'évangéliste, puisqu'elle fonde définitivement la mission des apôtres, qui se situe dans le prolongement exact de la mission du Christ : « Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (v. 21). Comparée à cette scène, celle de Jn 20, 24-29 n'est que secondaire.

Dans le premier panneau, il est tout aussi clair que l'apparition à Marie-Madeleine, si riche qu'elle puisse être au point de vue doctrinal, n'en est pas moins un simple complément du récit qui précède. Jn 20, 11-18 narre certes l'expérience d'une femme extraordinaire, reconnue comme telle par les quatre évangélistes. Il n'en reste pas moins vrai que le témoignage de Marie-Madeleine, qui n'était pas apôtre, ne pouvait jouer qu'un rôle secondaire dans

⁴⁰ Les christophanies pascales du quatrième évangile sont-elles des signes ? *Nouvelle Revue Théologique*, juillet-août 1975, pp. 577-592.

⁴¹ Cf. en ce sens E. C. HOSKYNS, *The Fourth Gospel*, London, 1947, pp. 549-550 ; R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, vol. II, p. 995.

la genèse de la foi pascalle de la communauté chrétienne. Autrement lourd de conséquences est à cet égard le récit de Jn 20. 3-10, et le signe que constitue l'apparition à Marie-Madeleine n'en est encore une fois qu'un complément. Ce qui en Jn 20. 3-10 advient à Pierre et à « l'autre disciple » est un événement d'une portée décisive, presque aussi important que la christophanie de Jn 20. 19-23. De quoi s'agit-il donc exactement en 20. 3-10 ?

A s'en rapporter à l'explication courante de ce passage, il ne s'agirait que de ceci : Pierre et l'autre disciple auraient constaté que le corps de Jésus avait disparu du sépulcre et que seuls les linges funéraires y étaient demeurés, avec toutefois cette particularité que le *sudarium*, préalablement roulé, avait été mis à part du reste des linges. Or si ce n'était que cela qu'avait observé l'autre disciple, on comprendrait mal comment ce fait pris tout seul aurait pu lui servir de signe l'acheminant vers la foi pascalle. Comme le note le P. Lavergne (p. 33), à partir de cette seule constatation, « il ne pouvait guère obtenir plus que la probabilité qu'il n'y avait pas eu de vol. Et encore sans pleine assurance, car l'hypothèse d'un rapt, effectué de connivence avec les gardes et sans précipitation, restait possible ».

Autre chose encore : si c'était cela que l'évangéliste avait voulu dire, pourquoi aurait-il tant tenu à nous faire remarquer que le *sudarium* avait été dissocié des autres linges funéraires et mis en un endroit à part ? Cette dissociation paraît être un détail inutile. Serait-ce que l'auteur attachait à ce détail une valeur symbolique ? Rien dans le texte ne permet de lui assigner une signification de ce genre.

Une fois admises les explications données plus haut, on conçoit beaucoup mieux que ce qui est raconté en Jn 20. 3-10 ait pu jouer le rôle d'un signe conduisant Jean à la foi pascalle. En effet, dans ce cas ce qui avait été observé était un prodige extraordinaire, étroitement apparenté à un trait christophanique que le quatrième évangile est seul à rapporter : ne souligne-t-il pas que le Ressuscité apparaissait « toutes portes closes » (20. 19, 26) ? De même il nous dit que le linceul et le *sudarium* étaient demeurés exactement à la place qu'ils occupaient lorsque le Christ avait été enseveli ; seulement le linceul était retombé à plat quand le corps du Sauveur s'en était en quelque sorte évadé ; quant au *sudarium* enveloppé dans le linceul, il formait une sorte d'éminence et de ressaut à l'endroit de la tête, car il avait conservé cette forme d'anneau qu'il avait quand il encerclait la tête du Christ. Une telle disposition des linges funéraires montrait clairement qu'aucune

main humaine n'était intervenue pour les manier ; elle pouvait dès lors mettre sur la voie de la foi pascalle un disciple qui avant la Passion avait déjà eu foi au Christ.

Le corps de Jésus immobilisé dans les linges funéraires et le prodige suggéré par le verbe « lier »

Il convient qu'ici nous revenions sur une particularité curieuse du récit johannique de l'ensevelissement de Jésus, particularité que jusqu'à maintenant nous avons laissée sans explication. Le quatrième évangéliste nous rapporte que ceux qui ensevelirent le corps de Jésus « le *lièrent* (*edèsan*) au moyen de linges (*othoniois*) avec les aromates, selon le mode de sépulture en usage chez les juifs » (19. 40). Ce passage est sans nul doute l'argument principal que peuvent invoquer ceux qui soutiennent que les *othonia* sont des bandelettes : on ne lie pas au moyen d'un drap, mais comme le dit Lagrange avec « un tissu découpé en bandes ou avec des bandes fabriquées tout exprès » ⁴².

Nous devons rappeler ici ce que nous avons déjà dit dans notre première partie : que les *othonia* soient des bandelettes à proprement parler, tout détourne de le supposer, et c'est donc avec raison que la plupart des commentateurs actuels ainsi que la nouvelle Bible de Jérusalem abandonnent cette traduction. Nulle part ailleurs *othonia* n'a ce sens précis ; *othonion* n'est pas forcément un diminutif et peut fort bien être un pluriel d'ampleur comme notre mot « cieux » ; à la différence des Égyptiens, les juifs ne momifiaient pas les cadavres et ne les liaient pas avec des bandelettes ; on ne peut accepter facilement de mettre sur ce point le quatrième évangile en désaccord flagrant avec les Synoptiques selon lesquels le corps du Christ fut enveloppé dans un linceul (*sindôn*) ; enfin, à supposer que Lc 24. 12 soit authentique, ce dont nous discuterons en finale, le troisième évangéliste parle à la fois des *othonia* (24. 12) et de la *sindôn* (23. 53), comme s'il les identifiait au moins en partie. Mais alors comment se fait-il qu'en Jn 19. 40, il soit question de *lier* le corps de Jésus au moyen d'*othonia* ?

De cette difficulté, A. Vaccari ⁴³ a proposé trois solutions possibles : 1. Il se demande si la lecture *edèsan auto en...* attestée par quelques manuscrits ne serait pas la bonne lecture, étant la *lectio difficilior* ⁴⁴, ce qui conduirait à

⁴² *Évangile selon saint Jean*, p. 502.

⁴³ Il s'agit de l'étude de A. VACCARI citée à la note 9.

⁴⁴ Dans le Nouveau Testament *dein* se construit presque toujours avec le datif seul.

ceci : « ils le lièrent (et le mirent) dans des linges », de même qu'on lit en Mc 6. 17 : l'envoyé d'Hérode « lia Jean (et le mit) en prison » ⁴⁵. 2. Il songe à cette espèce de brachylogie qu'on appelle un *zeugma* : étant donné que les *othonia* incluent, outre le linceul (*sindôn*), les bandellettes des mains et des pieds (*keiriai*) et le *sudarium* (cf. Jn 11. 41), le verbe *dein* ne s'appliquerait qu'à ces derniers linges ⁴⁶. 3. Il rappelle que le verbe *dein* peut avoir un sens plus large que celui de lier ; il peut vouloir dire : incarcérer, empêcher, contraindre, voire paralyser ⁴⁷.

Il n'y a pas lieu, pensons-nous, de mettre en doute la lecture généralement admise (*edèsan auto othoniois*) qui est fort bien attestée. Il est probable que si Jean, en 19. 40, a fait choix d'un verbe (*dein*) tout à fait inattendu et inapproprié, qui normalement veut dire *lier*, c'est qu'il songeait déjà au prodige qu'il voulait raconter en 20. 3-10. « Il y a là, dit fort bien le P. Lavergne (pp. 33-34), non pas une maladresse de style, mais une intention délibérée de souligner que le cadavre était absolument immobilisé, prisonnier des étoffes. Aussi, quand le disciple préféré constatera l'écroulement de la prison, de ces linges retombés sur eux-mêmes, il comprendra, et nous avec lui, que le Sauveur s'est évadé d'une façon merveilleuse, et il croira à la résurrection glorieuse. »

La connexion entre le « il vit et il crut » et l'expérience de Marie-Madeleine

De même que la première apparition au groupe des apôtres sans Thomas (20. 19-23) et la seconde apparition aux mêmes apôtres avec Thomas (20. 24-29) sont soudées l'une à l'autre, de même il existe une connexion étroite entre la découverte du tombeau vide par Pierre et Jean et l'apparition à Marie-Madeleine ; les deux scènes constituent d'une certaine façon une unité, ainsi qu'on l'a vu plus haut. Essayons de mieux définir cette connexion.

Qu'à peine connue la nouvelle de la disparition du corps de Jésus, Pierre et Jean se soient précipités au tombeau, c'est là un indice de la persistance de leur attachement profond à Jésus, même si leur foi avait chaviré. Cependant rien n'indique que, tandis qu'ils courent au sépulcre,

⁴⁵ Cf. LAVERGNE, *op. cit.*, p. 45, n. 128.

⁴⁶ Autres exemples de *zeugma* dans le N. T. : Lc 1. 64 : « sa bouche s'ouvrit et sa langue » ; 1 Co. 3. 2 : « Je vous ai donné à boire du lait, non une nourriture solide. »

⁴⁷ Citons seulement ces quelques textes (d'après C. LAVERGNE, p. 45, n° 131) : THUCYDIDE 3, 28, 1 : emprisonner ; ARISTOPHANE, *Acharn*, 1138 : assujettir ; ARISTOTE, *Rhétorique* 3. 10 (1411 A 23) : paralyser etc...

ils songent à une possible résurrection du Christ ; selon une juste observation de E. C. Hoskyns, ils n'ont dans l'esprit ni les prophéties de l'Ancien Testament ni celles de Jésus concernant sa résurrection⁴⁸. Comme le dit le texte grec du verset 9 traduit littéralement : « ils ne savaient pas encore l'Ecriture » (*oudepô èdeisan tèn graphèn*); Vulgate : *nondum sciebant Scripturam*⁴⁹. Dans le quatrième évangile des formules de ce genre traduisent l'ignorance et l'impréparation totale des esprits mis en présence de manifestations surnaturelles. A Cana, le maître du repas « ne savait pas d'où provenait » le vin miraculeux (2. 9) ; au puits de Jacob la Samaritaine « ne savait pas le don de Dieu ni Celui qui lui disait donne-moi à boire » (4. 10) ; à la dernière Cène Thomas avouait « ne pas savoir » où allait Jésus (14. 5). De même ici ce qui est souligné par une formule analogue, c'est la radicale nouveauté de l'événement pascal et la complète impréparation de Pierre et de Jean.

Alors se pose la question : comment Jean a-t-il pu passer de cet état d'impréparation à la foi par la simple découverte d'un signe qui, si extraordinaire qu'il fût, n'était tout de même que négatif, puisque, comme on l'a dit, la résurrection du Christ n'y était inscrite qu'« en creux »⁵⁰ ? Sans doute ce passage n'a été rendu possible que par le secours divin : dans le quatrième évangile, il est souvent dit qu'il est impossible de croire sans la grâce, de venir à Jésus sans une attirance du Père. Mais il est bien permis d'ajouter avec D. Mollat que ce secours divin, tout gratuit qu'il fût, était une réponse à l'amour du disciple bien-aimé, demeuré plus fidèle que les autres, ainsi que le montre sa présence au pied de la Croix (Jn 19. 25-27). Le P. Mollat écrit : dans cette scène de Jn 20. 3-10, « une note

⁴⁸ *The Fourth Gospel*, p. 541.

⁴⁹ On notera ici l'emploi du verbe *eidenai* ; ce qui est exprimé c'est donc l'absence de *vision intérieure des choses*, de compénétration de l'Ecriture par mode d'intuition. I. de la POTTERIE a cherché à établir une nette distinction dans l'emploi fait par Jean des deux verbes *ginôskein* et *eidenai* : *Les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile*, Biblica, 1959, pp. 709-741 ; au sujet du présent passage, cf. 722-723. Le premier verbe s'appliquerait à tout le champ de la connaissance expérimentale ; le second se référerait à la connaissance intuitive et à la certitude immédiate qu'elle procure. Il ne convient pas de presser cette distinction, car alors les exceptions à la règle seraient trop nombreuses. Mais il semble bien qu'on puisse en retenir quelque chose. Cf. à ce sujet R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, vol. I, p. 514.

⁵⁰ Cette expression est empruntée à D. MOLLAT, *La foi pascal selon le chapitre 20 de l'évangile de saint Jean*, dans *Resurrexit. Actes du Symposium International sur la résurrection de Jésus* (tenu à Rome en 1970), Rome, 1974, p. 320.

d'amour, plus suggérée qu'explicitée, se mêle discrètement à la description de la genèse de la foi pascale. Celle-ci est un don de l'amour du Seigneur et *une réponse de l'amour à l'amour*. Elle est la *clairvoyance de l'amour* » ⁵¹.

Comprise ainsi, la scène de Jn 20. 6-8 offre une analogie manifeste avec celle de 20. 11-18. Est-il nécessaire d'insister sur l'amour bouleversant de Marie-Madeleine pour Jésus, tel qu'il s'exprime dans cet incomparable récit ? Pourtant, à l'instar de Pierre et de Jean, cette femme se trouve dans un état de totale impréparation en ce qui regarde l'événement pascal. Réservant à une étude ultérieure l'examen détaillé de cette péricope, nous nous contentons une fois de plus de citer le P. Mollat. La christophanie pascale de Jn 20. 11-18 était tout à fait inattendue, et elle est une réponse d'amour de Jésus à l'amour de Marie : « Non seulement Jésus fait les premiers pas, mais il fait tout. Il se fait lui-même reconnaître par la reprise de la communauté de vie... C'est en l'appelant par son nom que Jésus se fait reconnaître de Marie de Magdala. Ce que le nom commun de femme (*gunai* : 20. 15) n'avait pu opérer, le nom de l'intimité personnelle Marie (*Mariam*) le réalise d'un seul coup. Marie se découvre interpellée. Son nom dans la bouche de cet homme recrée la communion avec le Seigneur vivant. Ses yeux s'ouvrent. Sa foi naît dans ce cri : « Rabbouni ». La foi pascale est dialogue renoué avec Jésus vivant au-delà de la mort » ⁵².

Le rôle de l'Ancien Testament dans la genèse et la proclamation de la foi pascale

Nous allons maintenant regarder en entier le verset 9 dont, jusqu'ici, nous n'avons cité que les premiers mots. Traduit littéralement, ce verset dit ceci : Pierre et Jean « ne savaient pas encore l'Écriture, à savoir qu'il fallait que Jésus ressuscite des morts ».

Ce texte doit être rapproché de deux autres : *c'est seulement après* la résurrection de Jésus que ses disciples comprirent la scène de l'expulsion des vendeurs du Temple, « crurent à l'Écriture et à la parole que le Christ avait dite » (2. 22) ; *c'est seulement après* que Jésus eut été

⁵¹ *La foi pascale selon Jn 20*, p. 321. Si « le disciple que Jésus aimait » courut plus vite que Pierre (noter le pléonasma dans le texte grec), rien n'indique que ce soit parce qu'il était plus jeune ; ne serait-ce pas bien plutôt en vertu d'un empressement plus grand ? S'il laisse cependant Pierre entrer le premier dans le sépulcre, c'est sans doute par déférence pour le chef des apôtres, exactement comme dans les Actes des Apôtres Jean s'efface en présence de Pierre (cf. Ac. 3. 1-10).

⁵² *La foi pascale selon Jn 20*, pp. 321-322.

glorifié que ses disciples saisirent, à la lumière de l'Écriture, la portée de son entrée triomphale à Jérusalem : « alors ils se souvinrent que cela était écrit de lui et que c'était là ce qu'on lui avait fait » (12. 16).

En conséquence, il faut déclarer dénuée de tout fondement l'opinion des critiques qui prétendent que la foi pascale serait née, au moins en partie, de la méditation des Écritures : primitivement les disciples n'auraient cru qu'à une survie de Jésus au ciel ; la résurrection du Christ aurait été déduite de l'Ancien Testament, et les christophanies pascales construites sur le modèle des épiphanies divines de l'ancienne alliance ⁵³. L'affirmation de Jn 20. 9 : « ils ne savaient pas encore par l'Écriture que Jésus devait ressusciter des morts » montre tout au contraire que le recours à l'Ancien Testament pour fonder la résurrection de Jésus *n'est venu qu'en second lieu*.

Aussi bien est-ce là également ce que suggèrent les premiers chapitres des Actes des Apôtres qui relatent la prédication chrétienne primitive. Les apôtres se donnent d'abord comme les témoins d'un fait : la résurrection de Jésus, car, est-il dit en 1. 3, « c'est à eux qu'avec de nombreuses preuves il s'était présenté vivant après sa Passion ». Aussi répètent-ils sans se lasser : « Nous en sommes les témoins » (Ac. 2. 32 ; 3. 15 ; 5. 32). Et encore : « Nous ne pouvons pas ne pas publier ce que nous avons vu et entendu » (Ac. 4. 20).

Certes l'argumentation scripturaire occupe dans cette prédication une place matériellement considérable ; cf. 2. 16-21, 24-35 ; 3. 18-26 ; 4. 11, 25-26, etc... Mais elle ne vient qu'après coup pour corroborer un événement qui a d'abord été constaté. Cela ne veut pas dire d'ailleurs qu'elle n'a qu'une importance secondaire. Qu'on se rappelle le « conformément aux Écritures » souligné avec tant d'instance dans l'énoncé du kérygme primitif conservé par saint Paul en 1 Co 15. 3-5 : « Le Christ est mort pour nos péchés *conformément aux Écritures* ; il a été mis au tombeau, il est ressuscité le troisième jour *conformément aux Écritures*. »⁵⁴

Dans l'Écriture Israël discernait les desseins de Dieu ; c'est en elle qu'il puisait sa foi et son espérance ; c'est en

⁵³ Dans son livre fondamental : *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris, 1949, J. SCHMITT réfute longuement cette théorie qu'il rattache aux noms de A. LOISY, G. BALDENSPERGER, M. GOGUEL, Ch. GUIGNEBERT, ainsi qu'à l'ensemble des tenants de l'École de l'histoire des formes (p. 166, n. 1). Il faudrait maintenant ajouter d'autres noms.

⁵⁴ A.M. Ramsey : *La Résurrection du Christ. Essai de théologie biblique*, Paris, 1968, chap. II : *Conformément aux Écritures*, pp. 25-40.

elle qu'il saisissait la signification de son histoire passée et cherchait à comprendre son avenir, notamment son avenir messianique. En Ac 17. 11-12 il est dit des Juifs de Béree : « Ceux-ci avaient l'âme plus noble que ceux de Thessalonique. Ils accueillirent la Parole avec le plus grand empressement. *Chaque jour ils examinaient les Ecritures pour voir si tout était exact.* Beaucoup d'entre eux embrassèrent la foi. »

Il est donc tout à fait normal que dans la prédication primitive le thème scripturaire ait joué un grand rôle.

Comment concevoir ce rôle ? Le texte de Jn 20. 9 ne laisserait-il pas entendre que l'Ancien Testament pris tout seul, pourvu qu'il ait été médité avec foi, aurait pu suggérer la pensée de la résurrection de Jésus ? La même conclusion paraît découler de ce passage du récit lucanien des disciples d'Emmaüs : « O cœurs sans intelligence et lents à croire à tout ce qu'ont annoncé les prophètes ! » dit à ces deux disciples leur mystérieux compagnon de voyage. « Ne fallait-il pas que le Christ endurât ces souffrances pour entrer dans sa gloire ? Et commençant par Moïse et parcourant tous les prophètes, il leur interpréta dans toutes les Ecritures ce qui le concernait » (Lc 24. 25-27).

Tout à fait pertinent nous paraît être le commentaire fait par Lagrange de ce dernier passage : « Le Christ, dit-il, commence par Moïse et passe aux prophètes dans un sens large, comprenant même les psaumes. Il n'est pas dit qu'on doive trouver une prophétie messianique dans chacun des prophètes ou des livres de la Bible. Mais c'est le Christ lui-même qui affirme son autorité prophétique relativement à sa personne. Ce n'est pas le lieu de faire une liste des prophéties messianiques, d'autant qu'on ne saurait conjecturer celles que le Christ a citées, si ce n'est peut-être Isaïe 53, parce que ce passage mène à la gloire par la souffrance »⁵⁵.

Lagrange a raison. On songe d'autant plus volontiers à Is. 53 que les trois grandes prophéties de la Passion et de la Résurrection rapportées par les Synoptiques s'appuient principalement sur cet oracle et que celui-ci prédit, au moins sous forme d'insinuation, le retour du Serviteur souffrant à la vie⁵⁶. Mais on doit tenir compte du fait que Lc 24. 25-27 renvoie à beaucoup d'autres passages qu'Is. 53 ; il faut se souvenir encore que dans les Actes des Apôtres la résurrection de Jésus n'est pas rattachée à cette prophétie, mais exclusivement au Psaume 16 (v. 8-11), un psaume que l'exégèse moderne ne tient pas

⁵⁵ *Evangile selon saint Luc*, p. 607.

⁵⁶ Nous renvoyons ici à notre étude : *Les trois prophéties de la Passion et de la Résurrection*, dans *Revue Thomiste*, 1967, pp. 533-560 ; 1968, pp. 41-74.

pour littéralement messianique (Ac. 2. 25-28 ; 13. 35-37). La question demeure donc posée : de quelle manière de nombreux textes de l'Ancien Testament pouvaient-ils suggérer la résurrection de Jésus quand ils étaient lus avec foi ?

Ici nous pouvons rappeler la façon tout à fait inattendue dont en Mc 12. 26-27 le Christ déduit la pensée de la résurrection des morts de ces simples paroles de l'Exode : « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob » (Ex. 3. 6). On a montré⁵⁷ qu'à l'époque de Jésus la formule « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » ne signifiait pas le Dieu qu'ils avaient adoré, mais bien plutôt *le Dieu qui les avait protégés et sauvés*. A partir de là ne pouvait-on pas soupçonner, avec le progrès de la révélation, que la mort ne pouvait être le dernier mot de l'histoire des patriarches ? La mort définitive n'eût-elle pas été la faillite de l'alliance que Dieu avait conclue avec eux, et des promesses de délivrance qu'il leur avait faites ?

Il est légitime d'estimer que si, aux yeux du Christ ainsi qu'aux yeux du quatrième évangéliste en Jn 20. 9, la pensée de la résurrection du Messie est déjà présente en nombre de passages de l'Ancien Testament, c'est sous une forme un peu analogue, que seule une foi profonde peut discerner. Deux passages des Actes semblent confirmer le rapprochement que nous venons de faire avec Mc 12. 26-27 : « *Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de nos pères a glorifié son serviteur Jésus* », est-il dit en Ac. 3. 13. Et en Ac. 5. 30 : « *Le Dieu de nos pères a ressuscité Jésus.* »

A partir de toutes ces données on est conduit à penser que la résurrection de Jésus n'était pas seulement prédite dans les rares textes bibliques qui nous parlent du triomphe sur la mort du Sauveur eschatologique : donc en Is. 53, et aussi dans le Psaume 22, quand on tient ce psaume pour littéralement messianique ; elle était également annoncée et préfigurée dans les innombrables passages de l'Ancien Testament où l'on voit Dieu intervenir pour délivrer de la mort ou de périls mortels ses fidèles serviteurs ; ceux-ci n'étaient-ils pas tous des ébauches, souvent fort grossières, mais des ébauches tout de même, de Jésus ? En conséquence, contrairement à ce qu'a fait si souvent dans le passé une apologétique défectueuse, il n'est nul besoin de forcer le sens du Psaume 16 pour y trouver au sens littéral une prophétie du Messie, sous prétexte que saint Pierre dans son discours de la Pentecôte (Ac. 2. 25-

⁵⁷ F. DREYFUS, *L'argument scripturaire de Jésus en faveur de la résurrection des morts* (Marc 12. 26-27), dans *Revue Biblique*, 1959, pp. 213-224.

32), puis saint Paul dans la synagogue d'Antioche de Pisidie (Ac. 13. 35-37), l'ont appliqué à la résurrection de Jésus.

CONCLUSION GENERALE

Récapitulation et données complémentaires

Dans cette conclusion, nous ne voulons pas nous contenter de résumer la longue étude qui précède ; nous nous appliquerons encore à la compléter d'une double façon. En premier lieu, nous rattacherons le récit de Jn 20. 3-10 à la tradition évangélique commune relative aux christophanies pascales et au tombeau vide. En second lieu, nous rechercherons quels peuvent bien être les rapports entre le récit de Jn 20. 3-10 et Lc 24. 12 qui paraît en être comme un écho. On a ici un bel exemple des problèmes complexes que posent les ressemblances si remarquables entre le troisième et le quatrième évangile.

1. Quelques observations sur la tradition évangélique commune relative aux christophanies pascales et au tombeau vide ; l'apport spécifique de Jn 20. 3-10

Peut-on parler de preuve à propos de la résurrection du Christ ?

Autrefois la résurrection du Christ était étudiée presque exclusivement en apologétique comme la preuve la plus décisive de la solidité de la religion chrétienne. C'était là certes, un point de vue légitime, mais beaucoup trop étroit. Dans une monographie déjà vieille de vingt ans⁵⁸, je me suis efforcé de montrer que la résurrection du Christ diffère profondément de celle de Lazare et en général de toutes les autres résurrections enregistrées par la Bible, car elle est le commencement de la résurrection glorieuse de la fin des temps : le Christ ressuscité n'est-il pas appelé « les prémices de ceux qui se sont endormis » (1 Co. 15. 20) ou encore « le Premier-Né d'entre les morts » (Col. 1. 18 ; Ap. 1. 5) ? De plus, la résurrection du Christ commande entièrement la vie chrétienne qui doit être comprise comme une communion constante au Mystère Pascal, communion rendue possible et inaugurée par le sacrement de baptême. On a donc parfaitement raison de répéter sans cesse aujourd'hui que la résurrection du Christ a été tout autre chose que la réanimation d'un cadavre. Mais on a le double tort

⁵⁸ *Le Mystère Pascal et la Résurrection des chrétiens d'après les Epîtres Pauliniennes*, Nouvelle Revue Théologique, 1957, pp. 337-354.

de laisser croire que cela, qu'on savait depuis bien longtemps, est une grande découverte de l'exégèse de ces derniers temps et en outre de se figurer naïvement que quand on a dit cela, on a tout dit ⁵⁹.

De nos jours, il est devenu courant de proclamer que la résurrection de Jésus, fondement du christianisme, *n'appartiendrait d'aucune façon à l'histoire et ne pourrait être atteinte que par la foi*. Il est bien vrai qu'aucun regard humain n'a contemplé Jésus sortant glorieux du tombeau. Il est bien vrai également que *la réalité totale* de la résurrection de Jésus, qui comporte l'accession à la gloire céleste et à une existence radicalement différente de notre existence humaine terrestre, est un mystère de foi qui échappe aux investigations de l'historien. Mais il y a l'existence même du Christ ressuscité. Comme le dit le P. Bro dans sa seconde conférence de Carême 1977, dont nous reparlerons encore plus loin, cette existence « ne relève pas d'une seule expérience intérieure. Si l'action de Dieu ne peut se réduire à des manifestations sensibles, s'il est vrai qu'elle ne peut être comprise et saisie que par la foi, cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu de manifestation sensible. Le témoignage des apôtres est un fait historique et repose sur des événements de l'histoire. Même si l'histoire n'épuise pas les faits de la vie du Ressuscité, ces faits font partie de l'histoire. Il n'y a pas ici à se laisser intimider ou déconcerter » (p. 25). En d'autres termes, contrairement à ce que cherche à accréditer dans le peuple chrétien une certaine catéchèse, on est pleinement autorisé à voir dans les manifestations sensibles du Christ ressuscité que relatent nos Evangiles des *preuves* de sa résurrection.

Ce mot n'est-il pas d'ailleurs celui-là même que saint Luc utilise au début des Actes des Apôtres ? « *Avec de nombreuses preuves (en pollois tekmeriois)* il s'était présenté vivant aux apôtres après sa passion ; pendant quarante jours il leur était apparu et les avait entretenus du Royaume de Dieu » (Ac. 1. 3). Le terme *tekmerion* ici usité « signifie signe de reconnaissance, indice, témoignage certain, d'où preuve ; il est classique dans ce sens : « la preuve de ce que je dis, c'est » (*tekmerion de toutou tode* : Hérodote 2. 58). Platon l'emploie pour désigner la preuve la plus convaincante. Pour Aristote, il signifie évidence démonstrative, et aussi pour Quintilien : « ce qui enlève tout doute » (*quae dubitationem omnem tollunt*) ⁶⁰.

⁵⁹ Il convient de rappeler à ce propos un article fort ancien et suggestif de Maurice GOGUEL : *Le caractère de la foi à la résurrection dans le christianisme primitif*, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1931, pp. 329-352.

⁶⁰ E. JACQUIER, *Les Actes des Apôtres*, Paris 1926, p. 7.

En fait, l'argument des christophanies pascales *tenu pour une preuve décisive*, remonte aux origines mêmes de la prédication apostolique ⁶¹.

Alléguera-t-on que ce point de vue n'a été valable qu'aussi longtemps qu'on s'est borné à lire naïvement les récits évangéliques des apparitions du Christ ressuscité ? Aujourd'hui, il aurait cessé de l'être car l'exégèse scientifique moderne a démontré que ces récits ne sont que la traduction imaginative d'expériences purement intérieures. Ce à quoi nous répondons : Même s'il en était ainsi, les attestations convergentes de ces phénomènes et la transformation extraordinaire opérée en ceux qui en furent les bénéficiaires demeurerait des faits accessibles à l'historien. Mais il faut dire beaucoup plus : rien n'autorise à faire des christophanies pascales de simples expériences intérieures. Cette affirmation est « une interprétation *a posteriori*, qui reflète la mentalité de l'exégète, non celle des apôtres et des disciples. Or ce qui nous intéresse, c'est ce qu'ont réellement voulu dire Pierre, Paul, Madeleine. Les textes sont sans aucune ambiguïté : l'objet de leur témoignage ne porte pas sur une vague affirmation que le Christ est vivant ; elle porte directement sur la réalité physique de son corps ressuscité » ⁶².

Objectera-t-on que les apparitions du Christ ressuscité sont des événements prodigieux et exceptionnels dont seules quelques personnes ont été les témoins ? Mais, réplique avec raison le P. Pinard de la Boullaye ⁶³, éliminer de l'histoire certains faits sous prétexte qu'ils sont miraculeux, c'est là un procédé illégitime, voire antiscientifique. En effet, dans les sciences aucun chercheur n'oserait nier un phénomène pour ce seul motif qu'il serait incapable d'en rendre compte par les lois qu'il connaît. Ce serait, au nom d'une science jamais achevée, éliminer les facteurs les plus susceptibles de la faire progresser. Pourquoi donc

⁶¹ C'est ce que démontre longuement J. SCHMITT : *Jésus ressuscité*, pp. 131-165. Ce chapitre commence ainsi : les apparitions « prouvent la Résurrection et garantissent la vérité de l'Évangile » (p. 131).

⁶² J. DANIELOU, *La Résurrection*, Paris, 1969, p. 48.

⁶³ *L'étude comparée des religions*, III. *Les méthodes*, Paris, 1945, t. II, pp. 27-28. Il est intéressant de noter que M. GOGUEL lui-même reconnaît, au moins jusqu'à un certain point, le bien-fondé des observations que nous rapportons : « Il faut accorder au Père Pinard de la Boullaye, dit-il, que les historiens de Jésus ont parfois pris, à l'égard de la question du miracle, une attitude qui s'explique par des vues philosophiques plus que par des considérations de méthode, et que leur position aurait été plus forte s'ils s'étaient cantonnés sur le terrain des faits et avaient seulement cherché à enregistrer ceux qui semblent établis sans prétendre les expliquer tous » : *Jésus*, Paris, 1950, pp. 146-147.

dans le domaine historique vouloir exclure certains faits dont la cause nous échappe ?

Le rôle de la découverte du tombeau vide

Attestée par les quatre évangélistes, la découverte du tombeau vide par des femmes le matin de Pâques a précédé toutes les christophanies pascales. Elle est regardée, bien à tort, par nombre de critiques modernes comme une légende. On a d'abord parlé d'invention apologétique⁶⁴. Aujourd'hui, on préfère supposer une légende cultuelle. Cette dernière hypothèse revêt d'ailleurs des formes multiples qu'il serait absolument vain de discuter dans le détail, puisque chaque auteur commence par prendre ses distances à l'endroit de ceux qui, avant lui, ont donné une forme différente à la même théorie⁶⁵.

Le seul problème qui vaille la peine d'être discuté et que cependant nous laissons ici de côté, c'est celui de savoir si en 1 Co. 15. 3 Paul a voulu faire allusion au tombeau vide⁶⁶. Mais que la découverte du tombeau vide par les femmes soit un fait historique très solide, de nombreux motifs nous imposent de le penser : 1. compte tenu surtout de l'anthropologie biblique et juive, l'annonce à Jérusalem de la résurrection du Christ aurait été impossible si le fait du tombeau vide n'y avait pas été connu ; 2. la visite de femmes au tombeau correspond aux usages de l'époque ; 3. la communauté chrétienne n'aurait jamais imaginé la découverte du tombeau vide par des femmes, dont le témoignage n'avait pas de valeur juridique ; 4. la réalité du tombeau vide n'a jamais été contestée par les adversaires ; elle a seulement été interprétée de manière différente comme le montre la fable selon laquelle, pen-

⁶⁴ Cette position était celle d'E. Le ROY, *Dogme et Critique*, Paris, 1907, pp. 199-200, et de M. GOGUEL, *La naissance du Christianisme*, Paris, 1955, p. 78.

⁶⁵ Nous aurons l'occasion de revenir sur ces diverses théories cultuelles quand nous étudierons les données des Synoptiques sur la Résurrection du Christ. B. de SOLAGES se borne à examiner brièvement celle de L. SCHENKE, *Le tombeau vide et l'annonce de la résurrection (Mc 16. 1-8)*, Paris, 1970. Il l'appelle « le roman du pèlerinage ». Il porte sur ce « roman » l'appréciation suivante : « L'hypothèse se substitue aux faits. Le fait ici, c'est que Marc donne le moment où les femmes trouvent le tombeau vide. L'hypothèse, c'est qu'il ne s'agit pas du tout de cela, mais bien du moment où avait lieu une commémoration (la commémoration liturgique annuelle de la mort de Jésus) dont aucun texte ne parle et qu'on a imaginé » (*Christ est ressuscité*, p. 125).

⁶⁶ Beaucoup de commentateurs estiment qu'en 1 Co. 15. 4 Paul n'aurait pas mentionné l'ensevelissement de Jésus s'il n'avait pas revêtu à ses yeux une signification spéciale. D'autres pensent au contraire qu'il n'attribue à cet ensevelissement aucune importance. Nous ne pouvons discuter ici ce problème.

dant la nuit, les disciples auraient dérobé le corps de Jésus (cf. Mt. 28. 13-15) ⁶⁷.

Le récit de Jn 20. 3-10 apporte un complément très précieux aux données de la tradition évangélique commune relative au tombeau vide. Alors que toute étude sur la résurrection du Christ parle de la découverte *par des femmes* du tombeau vide, on accorde d'ordinaire beaucoup moins d'attention aux *affirmations* du quatrième évangile d'après lesquelles cette découverte a été faite *également par deux apôtres : Pierre et Jean* et constitue donc un des éléments du témoignage apostolique. Les raisons de cette attitude sont faciles à deviner : on pense que le quatrième évangile n'a été rédigé que tardivement ; en outre la plupart des exégètes actuels ne lui accordent qu'une très vague historicité. Il convient de réagir fortement contre cette attitude : nombre de textes du quatrième évangile ne se comprennent que comme la relation d'un témoin oculaire ; c'est le cas notamment de Jn 20. 3-10 qui, pour reprendre une expression du P. Benoit déjà citée au début de cette recherche, a « la saveur d'un témoignage direct ». D'autre part, même si la rédaction définitive et la publication du quatrième évangile n'ont été que tardives, on n'est pas autorisé pour autant à mettre en question un témoignage aussi privilégié.

Il est devenu de mode aujourd'hui d'enlever toute portée à la découverte du tombeau vide. On est allé jusqu'à lancer cette hypothèse audacieuse : si par impossible on retrouvait les ossements de Jésus, la foi solide et éclairée en la résurrection de Jésus ne devrait pas s'en trouver affectée. Ce à quoi Jean Guitton a répliqué par des paroles que le P. B. Bro a faites siennes dans sa seconde conférence de Carême de 1977 à Notre Dame de Paris, conférence intitulée : *Et si le tombeau n'était pas vide*. « Si l'on retrouvait les ossements du Christ, dit J. Guitton, ma foi serait détruite en ce qui concerne la foi dans l'Eglise et dans le caractère testimonial des Evangiles... Je ne serais plus catholique et je mettrais dans mon testament : j'ai trompé et je me suis trompé en croyant à la résurrection telle que l'Eglise catholique l'a toujours présentée » (*Et si le tombeau n'était pas vide*, p. 22).

En fait, la découverte du tombeau vide est très importante pour qui prend au sérieux la réalité de l'Incarnation et cette autre donnée qui en découle : « le réalisme corpo-

⁶⁷ Sur cette question de l'historicité du tombeau vide, nous renvoyons à deux études du volume collectif *Resurrexit* déjà mentionné plus haut : J. KREMER, *Zur Diskussion uber das leere Grab*, pp. 137-168 ; K. SCHUBERT, *Auferstehung Jesu im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums*, pp. 207-229.

rel de la résurrection » du Christ, pour employer une expression du P. Bro (p. 17). Le même P. Bro n'a pas de peine à montrer que, sous prétexte de combattre le réalisme matériel et naïf d'esprits insuffisamment cultivés, c'est l'essentiel de la foi que l'on s'expose à blesser ; on risque ainsi de jeter les chrétiens dans une conception désincarnée, purement spirituelle, de la résurrection, qui n'a plus rien à voir avec les croyances chrétiennes. La découverte du tombeau vide offre l'immense avantage de souligner que le Ressuscité est bien le même personnage que Jésus de Nazareth crucifié et enseveli, même si les bénéficiaires des christophanies pascales ne reconnaissent pas toujours immédiatement cette identité.

Il faut tout de même concéder que ce fait, tel du moins que le présentent les Synoptiques, n'est pas une preuve de la résurrection qui puisse se suffire à elle-même, abstraction faite des christophanies pascales. En effet, de la disparition du Christ on pourrait imaginer d'autres causes que la résurrection. Mais ici on retrouve le rôle joué par l'apport spécifique de Jn 20. 3-10. La valeur démonstrative de la découverte du tombeau vide s'accroît considérablement quand on se rend bien compte de la portée des éléments propres au quatrième évangile sur la disposition des linges funéraires.

Rappelons l'essentiel de ces données johanniques, telles que nous les avons longuement expliquées. A l'exemple de la nouvelle Bible de Jérusalem et des derniers interprètes du quatrième évangile (R. E. Brown, B. Lindars, L. Morris, R. Schnackenburg), il faut renoncer une fois pour toutes à parler de « bandelettes » en Jn 20. 5-7 comme le font encore la Bible du Chanoine Osty et la Traduction Oecuménique du Nouveau Testament : les *othonia* ne sont pas des bandelettes, mais tout simplement les linges funéraires, et plus spécialement le linceul (*sin-dôn*) dont parlent les Synoptiques : saint Luc n'identifie-t-il pas le linceul mentionné en 23. 43 et les *othonia* mentionnés en 24. 12 ? Le quatrième évangéliste veut nous dire que Pierre et Jean ont vu les linges funéraires retombés à plat, parce que le corps glorieux du Christ était passé à travers les étoffes.

Beaucoup plus difficile à comprendre au premier abord est ce qui est dit du *sudarium*, la mentonnière qui encercle la tête du Christ. Il faut certainement rejeter la traduction « roulé à part en un autre endroit » que proposent encore la Bible du Chanoine Osty et la Traduction Oecuménique ; en effet, elle ajoute arbitrairement au texte le mot « autre » absent de l'original grec et qui ne peut absolument pas avoir été sous-entendu. Plus fidèle est la version

de la nouvelle Bible de Jérusalem : « roulé à part dans un endroit » ; mais qu'est-ce que cela signifie ? N'est-ce pas là un truisme ? Il faut bien que le *sudarium* ait été quelque part ! En outre, on ne s'explique pas ainsi l'expression prégnante de l'évangéliste : *in unum locum (eis hena topon)*, en un endroit *unique*. Une des meilleures traductions modernes nous paraît être celle de P. Joüon dont tout le monde reconnaît la science philologique éminente : dans *L'Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ* (Paris, 1930, p. 590) il propose de rapprocher « à part » (*chôris*) du complément « en un (unique) endroit », et en outre il rend le participe grec, non par « roulé », mais par « enroulé », ce qui conduit aisément à l'interprétation suivante : le *sudarium* était demeuré enroulé bien distinctement à l'endroit unique qu'avait occupé la tête du Christ et qui maintenant était vide, ce qui explique que ce *sudarium* ait gardé la forme d'un cerceau. Faisant notre profit des indications si précieuses du P. Lavergne, nous avons postulé pour le participe grec, comme pour son correspondant latin *involutum*, le double sens de « enveloppé » (le *sudarium* était resté enveloppé dans le linceul) et de « enroulé ».

En vérité, on ne voit pas pourquoi le quatrième évangéliste aurait décrit avec une telle minutie et une telle insistance la disposition des linges funéraires, si c'était seulement pour nous apprendre les banalités exprimées par les traductions les plus courantes ! Il en va bien autrement quand on comprend les choses avec toutes les précisions qui viennent d'être données : comprise de la sorte, la disposition des linges funéraires devient un signe très éloquent de l'accession du Christ à une vie nouvelle. N'est-ce pas ce phénomène singulier qui a conduit Jean à la foi pascale, ce qui porte à conclure que sur ce point il a devancé tous les autres apôtres ? ⁶⁸

⁶⁸ Nous avons modifié l'interprétation du P. Lavergne. Il est à noter que trois études récentes, deux exégétiques et l'autre non exégétique, rejoignent en partie nos conclusions (en partie seulement). Selon A. M. HUNTER, le texte de Jean veut dire que le *sudarium* a conservé la forme qu'il avait lorsqu'il était ajusté à la tête de Jésus : « The napkin, twirled up like a turban, just as it had been wrapped round his head, lay there by itself, separate from the clothes » (*The Gospel according to John*, Cambridge, 1965, p. 184). Alors que d'accord avec le P. Lavergne nous gardons pour *entulissein* le sens d'« envelopper » tout en lui adjoignant celui d'« enrouler », R. E. BROWN oppose à l'explication du P. Lavergne la possibilité d'une autre explication selon laquelle le suaire avait gardé la forme ovale prise par lui quand il était ajusté à la tête de Jésus. Il écrit : « Lavergne understands John as meaning that the *soudarion* was wrapped up in the other burial clothes ; however John may simply mean that the *soudarion* was rolled up in an oval loop, i. e. the shape it had when it was around the

II. Les rapports entre Lc 24. 12 et le récit de Jn 20. 3-10

On lit en Lc 24. 12 traduit très littéralement : « *Pierre cependant s'étant levé courut au tombeau. Et s'étant penché il ne vit que les linges. Et il s'en retourna chez lui, s'étonnant de ce qui était arrivé* ». On retrouve dans ce passage le mot *onthonia* de Jn 20. 5-7, terme que la nouvelle Bible de Jérusalem rend avec raison par « linges », tandis que la première Bible de Jérusalem, la Bible du Chanoine Osty et la Traduction Oecuménique du Nouveau Testament optent ici, comme en Jn 20. 6-7, pour la traduction par « bandelettes », traduction fautive, ainsi que nous l'avons démontré dans notre première partie.

Ce texte de Lc 24. 12 est en relation évidente avec la narration plus développée de Jn 20. 3-10. Quelle est la nature de ce rapport ?

Le problème d'origine

Tout d'abord quel est ce rapport en ce qui concerne le problème d'origine ? Quatre hypothèses ont été formulées à ce sujet : on a supposé tour à tour une interpolation lucanienne à partir de Jean, le développement par Jean d'une donnée originale de Luc, la dépendance de Luc et de Jean à l'endroit d'une commune tradition, enfin un emprunt fait par Luc à la tradition johannique. Il nous faut examiner brièvement ces diverses opinions.

1. De nombreux critiques ont soutenu l'hypothèse d'une interpolation lucanienne à partir du quatrième évangile⁶⁹. Ils invoquent les arguments suivants : plusieurs témoins omettent ce texte (le Codex de Bèze, quelques manuscrits de la vieille version latine, Marcion, Tatien) ; ce verset fait l'impression d'être un résumé de Jn 20. 3-10 ; il mar-

head of the corpse » (*The Gospel according to John XIII-XXI*, pp. 986-987). De son côté P. de GAIL, après avoir loué l'étude du P. Lavergne, ajoute cependant : « Nous réserverons seulement notre opinion sur la traduction des mots grecs : *ou... keimenon... entetuligmenon...* Cette mentionnée enfermée dans le linceul nous semble une précision un peu faible pour être mentionnée avec tant de force par l'évangéliste. » L'auteur comprend que la mentionnée était restée cerclée sur elle-même à sa propre place (*Le visage de Jésus-Christ et son linceul*, Paris, 1971, p. 272).

⁶⁹ Citons en faveur de l'interpellation : WESCOTT-HORT, *The New Testament in the Original Greek*, London, 1907, p. 71 ; A. LOISY, *L'Evangile de Luc*, Paris, 1924, pp. 571-572 ; LYDER BRUN, *Die Auferstehung Christi in der christlichen Ueberlieferung*, Oslo, 1925, p. 12 ; C. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium*, Tübingen, 1929, p. 233 ; W. MANSON, *The Gospel of Luke*, London, 1948, p. 265 ; A. PLUMMER, *The Gospel according to St Luke*, Edinburg, 1951, p. 550 ; J. M. CREED, *The Gospel according to St Luke*, London, 1953, p. 294.

que une certaine rupture, car le verset 13 est la suite assez naturelle du verset 11.

Mais en sens contraire, c'est-à-dire en faveur de l'authenticité lucanienne, on doit faire valoir l'attestation de la très grande majorité des manuscrits auxquels il faut maintenant ajouter un papyrus récemment découvert (P⁷⁵). L'omission peut être due au désir d'éviter une contradiction, soit avec Lc 24, 24 où plusieurs personnes sont dites avoir visité le tombeau, et donc pas seulement Pierre, soit encore avec Jn 20. 3-10 où le chef des apôtres est accompagné de Jean dans sa course au sépulcre. Si un interpolateur avait introduit Lc 24. 12 à partir du quatrième évangile, pourquoi n'aurait-il pas suivi plus fidèlement sa source en joignant Jean à Pierre ?

2. Au dire de plusieurs interprètes⁷⁰, le récit de Jn 20. 3-10 ne serait que le développement de la donnée originale de Lc 24. 12. Le principal motif qu'on peut invoquer à l'appui de ce point de vue, c'est que le texte de Lc 24. 12 est pourvu de quelques caractéristiques littéraires tout à fait lucaniennes : le participe « s'étant levé » (*anastas*), redondance pléonastique, imitée de la Septante et que Luc affectionne tout particulièrement (Lc 4. 29 ; 5. 28 ; 11. 7 et 8 ; 15. 18, 20 ; 17. 19 ; Ac 8. 26 ; 9. 11, 18, 39 ; 10. 20, 23) ; — le verbe s'étonner (*thaumazein*) construit avec l'accusatif, ce qui ne se rencontre ailleurs dans le Nouveau Testament qu'en Lc 7. 9 (à comparer avec Mt 8. 10 : pas de complément) et Ac 7. 31 ; — « ce qui est arrivé » (l'événement) exprimé par *to gegonos* comme en Lc 2. 15 ; 8. 34, 35, 36 ; Ac 4. 21 ; 5. 7 ; 13. 12 (en dehors de Luc, un seul autre cas dans le Nouveau Testament : Mc 5. 4).

A l'encontre de cette conjecture, il convient d'objecter que les caractéristiques johanniques de Lc 24. 12 sont aussi accusées et plus significatives encore que les caractéristiques lucaniennes : il y a tout d'abord le présent historique : « s'étant penché, il voit » ; en effet Luc évite le présent historique, fréquent au contraire chez Marc et Jean ; celui qu'il a ici correspond aux présents historiques de Jn 20. 5-6. On observe un phénomène semblable en Lc 24. 36 où la phrase avec le présent historique : « et il leur dit : la paix soit avec vous » se retrouve mot pour mot en Jn 20. 19. Alors que comme Marc (15. 46) et Matthieu (27. 59) Luc parle ailleurs du linceul (*sindôn* : 23. 53), au contraire en 24. 12 il utilise comme Jean le terme « linges » (*othonia*) ; il ne se sert qu'en cet endroit du verbe rare se pencher

⁷⁰ Cf. par exemple en ce sens M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1927, pp. 601-602 ; *Sainte Bible de Pirot*, tome X (L. MARCHAL) Paris, 1935, p. 282 ; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin, 1963, p. 282.

(*parakuptein*) qu'on rencontre deux fois en Jn 20 : aux versets 5 et 11. Loisy n'a donc pas tort de dire que les mots les plus importants de Lc 24. 12 paraissent venir de Jean ⁷¹, ce qui exclut l'hypothèse d'une donnée originale de Luc que le quatrième évangéliste n'aurait fait que compléter.

Une forme particulièrement critiquable de cette conjecture, c'est celle qui ne voit dans le récit circonstancié de Jn 20. 3-10 qu'une simple amplification suspecte et partielle de Lc 24. 12, *amplification à l'avantage de Jean* qui aurait été faite par ses disciples trop enthousiastes : « dans leur esprit leur maître gagnait en gloire d'être ainsi montré plus vif que le chef de l'Eglise naissante » ⁷².

3. Il n'y a pas lieu de s'arrêter longuement à l'explication défendue par quelques rares auteurs ⁷³ : Luc et Jean dépendraient en l'occurrence d'une source commune. Cette supposition est certes préférable aux deux précédentes ; elle serait sans doute acceptable, s'il n'y en avait pas une meilleure, celle que nous allons maintenant proposer.

4. Compte tenu de la multiplicité des ressemblances entre les deux traditions lucanienne et johannique ⁷⁴, comme aussi du fait que ces affinités paraissent mettre le plus souvent la dépendance du côté de Luc ⁷⁵, nous donnons raison aux auteurs qui voient en Lc 24. 12 un emprunt à la tradition johannique ⁷⁶. Il est bien vrai que, selon toute vraisemblance, le quatrième évangile a dû être rédigé définitivement assez longtemps après le troisième évangile. Mais cela ne s'oppose nullement à l'emprunt que nous postulons. « Pour l'expliquer, dit fort bien le P. Benoit, il suffit d'admettre que le quatrième évangile a une longue histoire lit-

⁷¹ *L'Evangile de Luc*, p. 572.

⁷² P. GUILBERT, *Il ressuscita le troisième jour*, Paris, 1975, p. 168.

⁷³ Cf. par exemple en ce sens BRUCE M. METZGER, *A textual Commentary on the Greek New Testament*, United Bible Societies, 3^e édition 1971, p. 184 ; cf. aussi P. BENOIT, *Passion et Résurrection du Seigneur*, Paris, 1966, pp. 288-290.

⁷⁴ Nous ne voulons pas rappeler ici toutes les monographies relatives aux rapports entre Luc et Jean ; nous nous contentons de renvoyer à la vue d'ensemble de W. GRUNDMANN, *Beziehungen zwischen lukanischer und johannischer Tradition*, dans *Das Evangelium nach Lukas*, pp. 17-22.

⁷⁵ C'est ce qui résulte par exemple de l'étude très attentive de E. OSTY, *Les points de contacts entre le récit de la Passion dans saint Luc et dans saint Jean. Recherches de Science Religieuse*, 1951, pp. 146-154.

⁷⁶ S'orientent dans cette direction K. H. RENGSTORF, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen, 1949, p. 269 ; W. F. ARNDT, *The Gospel according to saint Luke*, Saint Louis (Missouri), 1956, p. 485 ; P. BENOIT, *Marie-Madeleine et les disciples au tombeau selon Jn 20. 1-5*, dans *Judentum, Urchristentum, Kirche : Festschrift für J. Jeremias*, Berlin, 1960, pp. 142-144.

téraire dont les premières étapes ont pu précéder Luc et être utilisées par lui. On en aurait ici un cas. » ⁷⁷

Lc 24. 12 et le témoignage des femmes

Une ultime question doit être posée : si Lc 24. 12 est ainsi l'écho d'une tradition johannique, quelle signification précise l'auteur a-t-il attaché à cette réminiscence à laquelle il accorde si peu de place (un seul verset !) ? Comme nous l'avons montré, la péricope de Jn 20. 3-10 a une portée considérable : elle relate un signe qui a conduit le disciple bien-aimé à la foi pascalle. En comparaison de ce texte, Lc 24. 12 paraît presque insignifiant, car Pierre ne tire aucune conclusion de la constatation qu'il a faite.

Pour comprendre ce que l'évangéliste a voulu suggérer en ce passage, il faut le mettre en relation avec celui qui le précède immédiatement : les propos des femmes sur le tombeau vide semblaient aux apôtres « un bavardage sans valeur (*lèros*) et ils ne les crurent pas » (24. 11). Luc insinue qu'en adoptant cette attitude, les apôtres ont eu grand tort, puisque Pierre a fait la même constatation que les femmes. Cette précision est inscrite dans le texte même, car le verset 12 est en opposition avec le verset 11 (opposition marquée par la particule *de* : « Pierre cependant ») ⁷⁸. Il y a là, jetée en passant, une note discrète d'apologie du monde féminin si facilement méprisé ; on discerne des traits de ce genre tout au long du troisième évangile ⁷⁹ ; ce qui l'apparente une fois de plus à l'évangile johannique.

B. Rigaux parvient à la même conclusion qu'il exprime avec humour : « Luc, écrit-il, multiplie le nombre des femmes (qui visitent le tombeau de Jésus) : Marie de Magdala, Jeanne et Marie mère de Jacques et *les autres femmes* (24. 10). Il a l'air de les faire passer pour des radoteuses (24. 11). Mais ce serait oublier que le troisième évangile accorde aux femmes un intérêt particulier. Nul ne leur a donné un rôle aussi large et une fonction aussi nette. Ce gentleman (comme l'appelait un de mes confrères qui ne sortait jamais sans son chapeau melon et son parapluie), était trop bien élevé pour médire de la gent féminine. Il blâmait plutôt les apôtres traitant de bavardage les propos

⁷⁷ *Marie-Madeleine et les disciples au tombeau*, p. 143.

⁷⁸ Cf. A. M. PLUMMER, *The Gospel according to St Luke*, p. 550 : la particule *de* marque un contraste, dit Plummer : Pierre qui ne croit pas ce que disent les femmes, veut cependant se livrer à une vérification personnelle.

⁷⁹ Cf. à ce sujet J. HUBY, *L'Evangile et les Evangiles*, nouvelle édition revue et augmentée par X. LEON-DUFOUR, Paris, 1954, pp. 195-198.

de ces femmes qui disaient la vérité. Il reprendra le trait dans la section des disciples d'Emmaüs » (24. 22-23) ⁸⁰.

Cette apologie n'était que justice rendue. Elle s'imposait d'autant plus que, comme le soulignent à l'unanimité les quatre évangélistes, ce sont des femmes qui, plus fidèles à Jésus que les hommes, ont été les premiers témoins de sa résurrection. S'il est vrai, comme nous l'avons dit, que la découverte du tombeau vide a une très grande portée, ce sont des femmes qui ont fait les premières cette découverte. Déjà amorcé en Lc 24. 12, le récit de Jn 20. 3-10 que nous venons de commenter nous montre comment ce témoignage des femmes est devenu aussitôt après un témoignage apostolique, et un témoignage très important, puisque la seule disposition des linges funéraires, telle que l'a observée le disciple bien-aimé, a été le premier signe qui l'a fait accéder à la foi pascale.

⁸⁰ *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux, 1973, p. 205. Il est à noter que le P. Rigaux exprime cette idée sans tenir compte de Lc 24. 12, verset dont l'authenticité ne lui paraît pas assurée et dont il s'explique mal la présence en cet endroit (cf. ce qu'il dit à ce propos p. 209). Or ce verset s'explique en partie de cette manière-là : comme contrepartie de ce qui précède.

Le Dieu créateur et l'évangélisation *

par Emile NICOLE

chargé de cours à la Faculté de théologie de Vaux-sur-Seine

Certains traits de notre époque soulignent l'importance et l'actualité du sujet :

- persistance du débat scientifique, philosophique, théologique entre partisans et adversaires de la création ;
- retour en force des religions et spiritualités païennes ¹ dont les conceptions du monde diffèrent radicalement de la conception biblique ;
- imprécisions et lacunes de la théologie et de la prédication, en général, et, sur le thème de la création en particulier ² ;
- naissance d'une conscience écologique qui contraint le chrétien à s'interroger sur les rapports entre l'homme et l'univers créés l'un et l'autre par Dieu ³ ;
- recherche d'une traduction politique de la foi chrétienne, notamment à partir du thème de la nouvelle création, largement débattu dans les instances religieuses internationales ⁴ ;

* Cet article est le texte, légèrement remanié, d'une conférence donnée au Congrès de théologie de l'évangélisation à Strasbourg en mai 1977.

¹ Cf. Jean BRUN, *Le retour de Dionysos*, 2^e éd. Les Bergers et les Mages, 1976.

² On peut noter cependant un nouvel intérêt pour la doctrine de la création durant cette dernière décennie ; cf. les observations de J. REUMANN, *Creation and New-Creation*, Minneapolis, 1973, pp. 6-18 : « New interest in creation and new-creation. »

³ Cf. F. L. JENSEN et C. W. TILBERG, *The Human crisis in Ecology*, New York, 1972 et F. ELDER, *Crisis in Eden*, New York, 1970. Bibliographie sur le sujet chez Luc de BENOIT « Consommation, environnement, développement » *Ichthus* n° 50 (1975), pp. 2-9 ; dans le même numéro : Jean HUMBERT « Le Christianisme en accusation », pp. 10-12 et 21-24.

⁴ Cf. le thème de la quatrième assemblée du Conseil Oecumé-

— crise de l'éthique chrétienne⁵. Cette crise théorique et pratique n'est certainement pas sans rapport avec la difficulté qu'éprouve l'homme, même le chrétien, à reconnaître Dieu comme son créateur avec tout ce que cela implique. N'est-ce pas à la création que Jésus renvoie ses auditeurs pour leur donner un enseignement sur le mariage (Mat 19).

Sans prétendre traiter, ni même aborder tous ces thèmes, il est utile de les mesurer comme tenants et aboutissants de cette affirmation capitale de l'Eglise : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre. »

NOUVEAU TESTAMENT

Cette étude part d'une constatation fort simple : tout lecteur attentif du livre des Actes peut la faire : lorsque Paul prêche aux païens, il leur parle du Dieu créateur, tandis qu'aux Juifs et aux prosélytes, il parle du Dieu de l'alliance.

1. Les discours des Actes

L'histoire apostolique de Luc présente deux exemples de prédication à des païens : le discours de Lystre (Ac 14) et celui d'Athènes (Ac 17)⁶.

L'intervention de Lystre a lieu dans des circonstances très particulières : enthousiasmée par une guérison, la foule veut offrir un sacrifice à Barnabas et Paul ; les deux apôtres tentent de la dissuader, ils font remarquer à leurs auditeurs qu'ils sont des hommes comme les autres, ils les exhortent à renoncer à l'idolâtrie pour se tourner vers le Dieu créateur « qui a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve » ; ils leur parlent de la providence de Dieu qui « ne cesse de rendre témoignage de ce qu'il est en faisant du bien ». Nous n'avons pas seulement une protestation contre le sacrifice, mais aussi une sorte de prédication, l'annonce d'une bonne nouvelle : renoncez à ces « choses vaines » pour vous tourner vers « le Dieu vivant » qui a créé l'univers et le maintient par sa providence⁷.

A Athènes, la situation est différente. Paul n'est pas pris

nique des Eglises (Upsal 1968) : « Voici je fais toutes choses nouvelles ». Pour une étude évangélique des rapports entre création et politique, cf. Paul WELLS « Dieu créateur et politique », *Revue Réformée* n° 105 (1976), pp. 30-44.

⁵ Cf. l'étude de Klaus BOCKMUHL « Le problème de l'éthique dans le protestantisme », *Revue Réformée* n° 100 (1974), pp. 176-189.

⁶ Pour l'étude détaillée de ces textes, cf. les travaux de F.F. BRUCE : *The Speeches of the Acts*, London 1942, pp. 13-18, *The Apostolic defence of the Gospel*, London 1967 (2^e éd.), pp. 26-42, *The Book of Acts*, London 1968, ad. loc.

⁷ Trad. litt. : « Nous vous évangélisons de vous tourner de ces choses vaines vers le Dieu vivant. »

par l'événement, on lui donne l'occasion d'exposer clairement son enseignement. Répondant à la perplexité des intellectuels d'Athènes, il présente la doctrine de la création et de la providence : « le Dieu qui a fait le monde et ce qui s'y trouve, étant le Seigneur du ciel et de la terre... il donne à tous la vie, la respiration et toutes choses. » Telle est la partie la plus développée de son message ; ce n'est qu'en conclusion qu'il aborde les thèmes du jugement, de la repentance, de la résurrection de Christ, « l'homme que Dieu a désigné ». Ainsi, lorsqu'il s'agit d'exposer clairement et nettement le message chrétien dans un contexte païen, Paul affirme avant tout la doctrine biblique du Dieu créateur.

Il le fait, à la fois pour trouver un point de contact (voir la citation d'Aratus dans le discours d'Athènes : « de lui nous sommes la race » et l'appel à l'expérience agricole dans le discours de Lystre : « Dieu dispense du ciel les pluies et les saisons fertiles, vous donne la nourriture avec abondance et remplit vos cœurs de joie »), il le fait aussi (et surtout) pour marquer les différences, pour éviter tout malentendu. A l'origine de chaque discours, il y a une confusion : à Lystre, ce sont les apôtres qui sont l'objet d'une méprise, à Athènes, Jésus et la résurrection que l'on prend pour de nouvelles divinités.

Le païen, recevant le message de l'Evangile, le comprend et l'interprète dans le cadre de ses propres conceptions, de son univers polythéiste. Il y a malentendu : les mêmes mots ne veulent pas dire la même chose, les mêmes faits ne signifient pas la même chose (le même miracle est compris de deux manières différentes). La prédication doit s'en prendre au cadre lui-même en affirmant l'autorité souveraine de Dieu sur le monde qu'il a créé et qu'il maintient ⁸.

Si Paul insiste à ce point sur la création et la providence avec les païens, il est certain qu'il tenait ces vérités pour acquises dans ses discussions avec les Juifs et les prosélytes. Ainsi s'explique le fait qu'avec les Juifs, il cite abondamment l'Ancien Testament, mais plutôt dans la perspective de l'histoire du salut et dans un sens messianique ⁹,

⁸ Le second membre (la providence) est aussi important que le premier (la création), car le paganisme pourrait retrouver sa justification au sein d'un univers créé autrefois par Dieu, mais abandonné aujourd'hui au pouvoir de forces intermédiaires. Paul affirme que, présentement, c'est Dieu qui donne les pluies et les saisons fertiles, qui remplit de joie le cœur du païen.

⁹ Une des caractéristiques de cette prédication, d'après le livre des Actes, consiste à démontrer d'après les Ecritures que Jésus est le Christ. Cf. les expressions d'Ac. 17. 2, 18. 6, 28, 28. 23 et les exemples de prédication de Pierre (Ac. 2. 36, 3. 18, 4. 11, 12, 10. 43), Philippe (8. 37), Paul (13. 32, 33), etc...

tandis qu'avec les païens, sans citer expressément l'Ancien Testament, il pose le fondement de la foi vétéro-testamentaire : le Dieu créateur et souverain, fondement essentiel à la compréhension et à la réception du salut.

2. Les autres écrits du Nouveau Testament

Il convient maintenant d'élargir la base biblique de notre enquête pour voir si le reste du Nouveau Testament confirme, infirme ou nuance ces résultats.

a) Paul décrit ainsi la conversion des Thessaloniens (I 1. 9, 10) : « Vous vous êtes convertis à Dieu en abandonnant les idoles pour servir le Dieu vivant et vrai et pour attendre des cieux son Fils qu'il a ressuscité des morts, Jésus qui nous délivre de la colère à venir. » La reconnaissance du Dieu vivant face aux idoles vient donc en premier.

Dans le chapitre premier de l'épître aux Romains, le péché des païens c'est d'obscurcir et de refuser la connaissance du Dieu créateur. Paul ne développe pas une sorte de théologie naturelle mais montre à quel point les païens sont coupables d'avoir une théologie si éloignée de la réalité qu'elle confond créateur et créature. Il ne faut pas confondre révélation générale et théologie naturelle¹¹ ; la révélation générale n'est pas suffisante pour fonder une théologie, mais elle est suffisante pour rendre les hommes inexcusables. La seule différence notable entre Rom. 1 et les discours de Lystre et d'Athènes concerne la sanction de l'idolâtrie ; aux Romains Paul dit que Dieu a livré les païens « à leur sens réprouvé », « à des passions infâmes », Dieu sanctionne l'idolâtrie, tandis qu'à Athènes il déclare : « sans tenir compte des temps d'ignorance » et à Lystre : « il a laissé les nations suivre leurs propres voies ». Il y a certainement une différence dans le ton mais pas dans le fond car son appel est un appel à la repentance. Dieu ne tient pas compte des temps d'ignorance non parce qu'il approuverait l'égarement des païens ou parce qu'il ne l'aurait pas sanctionné, mais parce qu'il les appelle maintenant à se repentir. Ainsi le début de l'épître aux Romains confirme notre analyse des discours des Actes.

b) Il nous faut aussi tenir compte des textes très nom-

¹⁰ Plusieurs commentateurs font d'ailleurs ressortir les similitudes d'expression entre cette lettre et les discours de Paul rapportés par Luc. La formule « se tourner des idoles vers Dieu » est pratiquement identique à celle du discours de Lystre (Ac. 14). Dans la lettre aux Thess. nous retrouvons le « Dieu vivant » des messages de Lystre et d'Athènes ; « le Fils qu'il a ressuscité des morts » rappelle « l'homme qu'il a désigné en le ressuscitant des morts » du discours d'Athènes.

¹¹ Ce que semble faire Karl Barth. Cf. Pierre COURTHIAL « Karl Barth et la révélation universelle de Dieu » *Etudes Evangéliques* XXIV (1964), pp. 53-62.

breux qui affirment qu'il n'y a pas de distinction entre Juifs et Grecs et qui identifient le message chrétien à une proclamation de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ. « Nous prêchons Christ crucifié, scandale pour les Juifs, folie pour les païens, mais puissance et sagesse de Dieu pour ceux qui sont sauvés, tant Juifs que Grecs » (1 Cor. 1. 23). Il n'y a donc pas deux évangiles : un évangile pour les Juifs qui serait : croyez en Jésus-Christ le Messie, et un évangile pour les Grecs qui serait : croyez au Dieu créateur ; il n'y a qu'un seul Evangile, les païens de Thessalonique qui ont « abandonné les idoles pour servir le Dieu vivant et vrai », « attendent aussi des cieux le Fils qu'il a ressuscité des morts ». Ainsi l'événement du salut est unique, Christ est bien le seul sauveur, mais il l'est dans le cadre de l'univers créé par Dieu. La présentation du Christ ne suffit pas à restituer le cadre là où il fait défaut. C'est peut-être une des graves méprises de la théologie moderne de croire qu'elle y suffit, et ainsi de lancer dans le vide les grandes affirmations christologiques ou plutôt de les faire retentir dans un univers qui n'est pas le leur. C'est dans le monde créé et gouverné par Dieu que Christ est le sauveur, non dans le monde clos du matérialisme par exemple ou dans le monde essentiellement ouvert du relativisme. Dans un monde fictif, Christ ne peut être qu'un sauveur fictif ; c'est dans le monde réel que Christ est réellement le Sauveur.

c) Il est vrai que le Nouveau Testament reprend à l'occasion les affirmations de l'Ancien Testament relatives à la création, en les interprétant christologiquement. Le Christ « est avant toutes choses et toutes choses subsistent en lui » ; « tout a été créé par lui et pour lui » (Col. 1. 16, 17). Jean commence son évangile comme le récit de la création : « Au commencement était la Parole et la Parole était avec Dieu et la Parole était Dieu », « toutes choses ont été faites par elle et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle » ¹². Ces affirmations ont-elles pour but de concentrer toute la théologie dans la christologie ? Certainement pas, car alors la prédication aux païens serait très différente ; il suffirait de souligner que le Christ que l'on prêche est aussi le créateur. Or le souci est si grand de restituer le cadre approprié pour l'annonce de Christ que celui-ci apparaît dans le discours d'Athènes comme *l'homme* que Dieu a désigné pour juger le monde. Il a bien un rôle cosmique : juger le monde, mais sous l'autorité du Dieu créateur qui l'a désigné en le ressuscitant des morts. C'est donc dans le cadre de la foi au Dieu créateur que les affirmations sur le rôle de Jésus-Christ dans la création ont leur sens et non pour se substi-

¹² On pourrait aussi citer 1 Cor. 8. 6 et Heb. 1. 2.

tuer à elle ou pour la récapituler. La confession : « Jésus-Christ est Seigneur » implique d'abord la confession du Dieu créateur. Au chapitre 8 de la première épître aux Corinthiens, Paul ne se contente pas d'opposer le seul Seigneur Jésus aux idoles, il pose au préalable : « il n'y a qu'un seul Dieu ».

d) Nous ne pouvons pas non plus ignorer cette affirmation centrale du Nouveau Testament : ce n'est que par le Fils que le Père peut être connu. Mt. 11. 27 : « Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut le révéler »¹³. A ce sujet nous devons faire deux remarques :

1. C'est au sein d'un peuple instruit par l'Ancien Testament dans la connaissance du Dieu créateur que ces affirmations ont été posées¹⁴. Que signifierait dans le cadre du polythéisme grec : « celui qui m'a vu a vu le Père » ?

2. Les mots qui sont employés, Père et Fils, désignent un type particulier de relation avec Dieu. Jésus ne dit pas : celui qui m'a vu a vu le créateur, bien que le Père et le créateur soient la même personne. Il y a ici une nuance qu'il faut prendre en compte. K. Barth ne paraît pas le faire lorsqu'il affirme que l'homme comprend qu'il doit son existence à la création divine lorsqu'il croit en Jésus-Christ¹⁵. S'il en était ainsi, les apôtres auraient dû prêcher d'abord Jésus-Christ aux païens pour les amener à croire au Dieu créateur ; or c'est précisément le contraire qu'ils ont fait et, comme nous venons de le voir, ce n'est certainement pas en contradiction avec les paroles de Jésus. Ils ne font que préciser pour leurs auditeurs ce qui, pour les auditeurs de Jésus, était entendu.

Nous concluons cette enquête par la formule suivante :
l'annonce du Christ sauveur dans le Nouveau Testament repose sur le fondement du Dieu créateur posé par l'Ancien Testament.

ANCIEN TESTAMENT

Il nous faut déterminer maintenant comment ce fondement est posé dans l'Ancien Testament. Nous dégagerons trois caractéristiques du témoignage de l'Ancien Testament au Dieu créateur :

1. il est général ;
2. il est fondamental ;
3. il s'oppose à toute mythologie.

¹³ Cf. également : Jn 14. 6 et 9.

¹⁴ Ce qui ne signifie nullement que les païens doivent devenir juifs avant d'être chrétiens (cf. le combat de Paul en Galatie et ailleurs). Certains aspects de la religion d'Israël étaient provisoires. La foi au Dieu créateur ne l'est certainement pas.

¹⁵ Karl BARTH, *Dogmatique*, III^e vol., tome 1, p. 1.

1. Par général, il faut entendre qu'il est présent dans tous les grands types de discours. Il apparaît au début du discours législatif et historique (Gen. 1 et 2) ; on le rencontre dans le discours prophétique, en particulier chez Esaïe qui développe le thème de la nouvelle création ; dans le discours sapientiel il occupe une place importante cf. les hymnes de la sagesse (en Prov. 8 et Job 28) et le discours de Dieu (Job 38-41). Plusieurs Psaumes également rendent hommage au Créateur (Ps. 19, 104, 147, 148...) ; sans parler d'une poussière de petits textes dispersés dans tout l'Ancien Testament.

La place de la création dans la littérature sapientiale est particulièrement significative. En effet, dans cette littérature on ne rencontre pas le thème de l'alliance qui domine pourtant le reste de l'Ancien Testament. Cela peut poser quelques problèmes lorsque l'on cherche à rendre compte de l'unité de l'Ancien Testament ¹⁶. Cette littérature est-elle en marge de l'alliance ? En marge de l'histoire du salut ? Développe-t-elle une sorte de théologie naturelle ? Y aurait-il une sorte de connaissance innée de Dieu en dehors de la révélation du Dieu d'Israël ? Le mot « Israël » lui-même est pratiquement absent de la littérature sapientiale (livres apocryphes exceptés bien sûr) ¹⁷.

Ce qui relie ce courant au reste de l'Ancien Testament ce n'est pas l'histoire du salut, mais la conception du monde, la place de l'homme dans un univers créé et gouverné par Dieu. Ainsi le « commun dénominateur » de l'Ancien Testament si tant est que l'on puisse employer cette expression n'est pas l'histoire du salut, mais c'est le Dieu créateur. La sagesse d'Israël n'est pas profane, encore moins païenne, elle est authentiquement Yahviste ¹⁸ (le nom de Yahvé est présent dans Job et les Proverbes), bien qu'elle passe pratiquement sous silence les relations de Dieu avec Israël.

Ce n'est certainement pas une faiblesse de la littérature sapientiale d'Israël que nous mettons en évidence, c'est plutôt une qualité. Si l'histoire du salut se retrouvait partout dans l'Ancien Testament, on pourrait peut-être s'en contenter comme base de discussion, mais la sagesse qui, de tous les genres bibliques, est peut-être celui qui entretient le plus de relations avec la littérature profane ¹⁹ est

¹⁶ Cf. les réflexions de von RAD, *Israël et la Sagesse* (trad. franç.), Genève 1971, p. 17.

¹⁷ Il n'apparaît qu'une fois dans les Prov. et Qoh., et uniquement pour préciser les fonctions de Salomon, « roi d'Israël » (Prov. 1. 1, Qoh. 1. 12).

¹⁸ Dans le sens général de foi en Yahvé.

¹⁹ Avec la Sagesse égyptienne notamment, cf. en particulier Amenemope ANET, p. 421, F. MICHAELI, *Textes de la Bible et de l'Orient Ancien*, Neuchâtel 1961, pp. 120-124.

là pour nous rappeler qu'il faut creuser plus profond pour déclarer que Dieu est le créateur, c'est ensuite qu'il est le Dieu de l'alliance.

Nous ne prétendons pas entrer dans le débat à propos du centre (en allemand Mitte)²⁰ de la théologie de l'Ancien Testament. Mais nous pouvons observer en passant que les solutions proposées s'orientent toujours vers des thèmes tels que la promesse, l'alliance, l'histoire. Cette orientation est peut-être bonne, mais tient-on suffisamment compte de l'absence de ces thèmes dans la sagesse israéliite ?

2. La foi au Dieu créateur est aussi *fondamentale*. C'est sur elle que s'ouvre notre Bible. Bien que K. Barth qualifie cette démarche de « biblicisme diffus, dissipé, périphérique et superflu »²¹, nous tenons cependant pour décisive la place qu'occupe dans l'Ancien Testament le récit de la création, c'est-à-dire la première.

La critique littéraire du 19^e siècle a cru bon de réorganiser tout le Pentateuque ; dans le cadre de cette réorganisation les récits de la création se sont trouvés reportés à une époque relativement tardive du développement de la religion d'Israël ; en particulier le récit de la création en sept jours a été considéré comme un texte sacerdotal, produit de la dernière phase de la religion d'Israël selon Wellhausen, la phase légaliste. La critique des formes et l'histoire des traditions au 20^e siècle ont nuancé cette opinion. Sans contester une rédaction tardive du document, on a reconnu qu'il avait été construit à partir de traditions qui pouvaient être fort anciennes ; von Rad le reconnaît pour le récit de la création²². Mais quelle que soit l'ancienneté de la foi au Dieu créateur, von Rad, qui reste encore après sa mort un des maîtres les plus écoutés en la matière, affirme que cette foi ne s'est exprimée nettement que dans la perspective de l'histoire du salut²³. Nous aurions donc dans l'Ancien Testament une conception sotériologique de la création, l'œuvre des sept jours étant le premier maillon d'une chaîne d'actes de salut tels que la délivrance d'Égypte, la traversée de la mer... Cette opinion si répandue mériterait d'être examinée plus soigneusement, l'usage qu'on

²⁰ Bibliographie chez D. L. BACKER, *Two Testaments one Bible*, I.V.P. 1976, pp. 378, 379 et le point de la question par Gerhard HASEL, *Old Testament Theology : basis Issues in the current Debate*. Grand Rapids 1972, pp. 49-63.

²¹ O. WEBER, *La Dogmatique de Karl Barth*, p. 92.

²² Von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament* (trad. franç.) 2^e éd., Genève 1972, tome I, p. 123.

²³ Von RAD, *Théol. A. T. I*, pp. 123-126. Cf. également G. E. WRIGHT, *The Old Testament and Theology*, New York 1969 et B. W. ANDERSON, *Creation versus Chaos*, New York 1967.

en fait en théologie systématique mériterait aussi une plus grande attention.

Lorsqu'on observe des théologiens modernes comme Moltmann, par exemple, c'est sur le terrain de l'histoire du salut qu'ils dialoguent avec l'homme moderne et avec les idéologies modernes. Le point de départ de la Théologie de l'Espérance, c'est le Dieu de l'Ancien Testament, le Dieu qui promet et qui tient ses promesses ²⁴, c'est-à-dire le Dieu de l'alliance. Or c'est dans le cadre de l'alliance avec Israël que Dieu promet et tient ses promesses, cette présentation est inadéquate lorsqu'il s'agit de parler de l'action générale de Dieu dans le monde ; le Dieu de l'alliance ne peut triompher des idoles que dans la mesure où il est d'abord le Créateur souverain. C'est le thème développé à partir du chapitre 40 d'Esaië et Jérémie déclare (10. 11) : « Les dieux qui n'ont pas fait les cieux et la terre disparaîtront de la terre et de dessous les cieux. » Ne pouvant valablement lutter avec les idoles modernes, le Dieu de Moltmann ressemble lui-même étrangement à une idole ²⁵.

K. Barth lui aussi, tout en consacrant une partie importante de sa dogmatique à la doctrine de la création, a eu tendance à confondre création et rédemption. « La création, dit-il, est la première dans la série des œuvres de Dieu. » ²⁶ Est-ce celle des œuvres de salut ? On serait tenté de le croire lorsqu'on lit plus loin que « la création est bonne parce que Dieu l'a justifiée » ²⁷. Ne devrait-on pas dire : elle est bonne parce que Dieu l'a créée ? Le Dieu de Barth lui-même qui affirme pourtant avec force sa souveraineté accuse une faiblesse en face des idoles, il paraît agir au-delà de la réalité, échappant à toute vérification, il fuit un peu la confrontation avec les idoles, alors que le Dieu de l'Ancien Testament n'hésitait pas à les combattre sur leur propre terrain.

C'est donc une imprudence et une erreur que de vouloir récrire la théologie d'Israël en incorporant la création aux actes de salut. Ce n'est pas ainsi que les apôtres ont apporté l'Evangile aux païens. Ils n'ont pas présenté le Dieu de l'alliance en incorporant la création à ses œuvres, mais ils ont présenté le Dieu créateur : c'est en cela qu'il se distingue d'abord des idoles. Ils n'ont pas cherché à introduire la notion d'histoire du salut dans l'histoire des païens, la

²⁴ Jurgen MOLTSMANN, *Théologie de l'Espérance* (trad. franç.), Paris 1970. Voir en particulier le chapitre II : « Promesse et histoire », pp. 101-148.

²⁵ Cf. Henri BLOCHER, « De l'espérance à la révolution », *Ichthus* n° 20 (1972), pp. 25-27.

²⁶ *Dogmatique* III, 1, p. 43.

²⁷ *Dogmatique* III, 1, p. 356.

seule histoire dont ils parlent est celle de l'ignorance : « Il a laissé les nations suivre leurs propres voies » (Ac 14) et en Ac 17 il est question des « temps d'ignorance ». Ainsi, la place du récit de la création est essentielle, elle correspond à la logique du message biblique qui, dans un contexte païen qui est celui d'Israël entouré de ses voisins, ou de l'apôtre Paul à Athènes, pose d'abord le fondement de la création.

3. Cela devient plus évident encore lorsqu'on compare le récit biblique de la création avec les récits correspondants des peuples voisins, le récit babylonien par exemple. On ne peut qu'être frappé de la sobriété, de la rigueur du récit mosaïque. Il est exempt de toute mythologie, on n'y trouve pas la moindre allusion à une génération du monde, à un combat contre une matière hostile et indépendante de Dieu, on n'y trouve pas ce foisonnement de figures divines caractéristique du polythéisme ambiant. Un seul Dieu, au commencement, qui crée toutes choses sans effort, par sa parole, un Dieu libre qui crée parce qu'il le veut et comme il le veut. S'il y avait (et c'est possible) quelques allusions à certains traits ou à certaines figures mythologiques dans le vocabulaire, G. Hasel²⁸ a fort bien démontré qu'il s'agirait plutôt d'allusions polémiques qui distinguent précisément le récit biblique des récits mythologiques. Rien que ce récit en lui-même, dans le monde où il a été écrit, est un miracle.

Ceci nous permet de poser notre troisième caractéristique du témoignage rendu par l'Ancien Testament au Dieu créateur : *il s'oppose à toute mythologie.*

On l'a généralement compris, mais dans le cadre du paganisme antique, malheureusement pas dans le cadre du paganisme moderne qui est pourtant celui qui nous intéresse aujourd'hui. Tout se passe comme si ce vieux récit était devenu encombrant, comme si les théologiens en avaient honte en face de la science. K. Barth préfère avouer qu'il est impossible de parler de la création autrement que sous forme de tradition légendaire²⁹.

Cet embarras n'est pas nouveau, au Moyen Age, dominé par la philosophie grecque, on pensait que la création ne pouvait être qu'un acte instantané. Sept jours de création, c'était beaucoup trop long, ce ne pouvait être qu'une manière imagée pour parler d'un acte unique et immédiat³⁰.

²⁸ Gerhard HASEL, « The Polemic nature of the Genesis Cosmogony » *Evangelical Quarterly*, n° XLVI (1974), pp. 81-102, communication au congrès de l'I.O.O.T.S., Upsal 1971.

²⁹ *Dogmatique* III, 1, p. 43.

³⁰ Cf. AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, IV, I, I-VII, 13 (Migne Patr. Lat. XXXIV, pp. 295-301). De même Clément d'Alexandrie et Origène. Cf. L. BERKHOF, *Systematic Theology* (4^e éd.), Grands Rapids 1962, pp. 126, 127.

Aujourd'hui, c'est le contraire : sept jours, cela semble ridiculement court en regard des quatre milliards d'années que l'astronomie accorde à notre planète et des centaines de millions d'années que réclame le hasard pour produire un monde organisé (si tant est que le hasard puisse produire quelque chose).

Nous abordons ici un problème difficile : il n'est pas encore résolu à en juger par le nombre d'articles contradictoires qui paraissent sur le sujet, surtout parmi les évangéliques. Ce n'est pas aujourd'hui que nous réglerons le problème. N'y aurait-il pas une manière un peu différente d'envisager la question ? On discute de jours, de périodes, ne serait-il pas possible d'élever le débat en constatant que ce récit dans sa simplicité et sa sobriété est une réponse à toutes les cosmogonies mythologiques, celles du passé et celles du présent ³¹ ?

Ce récit doit, si nous l'utilisons bien, nous permettre de déceler tous les traits mythologiques des conceptions du monde qui nous sont proposées. Ce n'est pas le récit de la création qui doit être démythologisé, ce sont nos conceptions contemporaines. Grâce à l'évolution et au hasard, elles développent le mythe de l'homme autonome, fils du hasard, qui ne doit son existence à personne, surtout pas à Dieu. Il ne faut pas nous laisser impressionner par la masse et la complexité des arguments scientifiques qui sous-tendent le mythe. Il ne s'agit pas pour nous d'essayer de défendre tant bien que mal le récit de la Genèse, quitte à faire quelques sacrifices, quitte à l'accommoder pour le sauver. Ce n'est pas à nous de le défendre, c'est à lui de nous défendre, de nous garantir contre les idoles d'aujourd'hui comme il a garanti les croyants d'autrefois contre les idoles d'autrefois. Il est possible que la création du monde soit un événement trop complexe pour que nous puissions le comprendre autrement que sous une forme légèrement imagée ³² (ce qui ne signifie pas légendaire !), mais cette forme

³¹ Et pour le présent, nous sommes servis ! Cf. Jean BRUN, « Mythes modernes et création », *Revue Réformée* n° 105 (1976), pp. 22-29.

³² Cette expression un peu ambiguë mérite une explication : Par forme imagée, nous n'entendons :

— Ni la forme *poétique*. L'A.T. nous donne l'exemple de descriptions poétiques de la création. P. ex. Job 38. 4-10 : Dieu fixe au cordeau les dimensions de la terre, il en pose la pierre angulaire, la mer s'élance du sein maternel, Dieu fixe une limite à son orgueil. Le récit de la Genèse est d'un genre très différent.

— Ni la forme *épique*. Même si les récits de création appartiennent en Orient Ancien à ce type de littérature, la sobriété du récit biblique, sa rigueur quasi scientifique, nous interdisent de le ranger comme ses rivaux dans le genre épique. En fait, ce sont les descriptions sapientales (Job, Prov.) ou cultuelles (Ps.) de la

est parfaitement adéquate pour nous enseigner (sans que nous prétendions aller au-delà de l'image) ce que nous devons savoir de l'acte créateur de Dieu et pour nous permettre de déjouer les pièges des représentations mythologiques.

a) *Le panthéisme*. La création ne peut pas être confondue avec le créateur, elle n'est pas une émanation de Dieu ; la parole marque la distance du créateur à la créature. Or cette distance n'apparaît ni dans les cosmogonies anciennes où l'origine du monde a toujours un aspect hiérogamique, ni dans les cosmogonies modernes où le principe de l'évolution est inhérent à la matière.

b) Le récit de la création nous permet aussi d'éviter le piège du *dualisme*. Dieu ne travaille pas à partir d'une matière qui serait éternelle comme lui : « Au commencement, Dieu créa », il n'y avait rien avant qu'il crée. Le dualisme apparaît dans les combats mythologiques entre le dieu créateur et une matière rebelle.

c) Nous pouvons aussi établir la *liberté du créateur*. Le récit de la Genèse présente la création comme un acte de pure liberté. Dieu n'est pas contraint de créer le monde par une nécessité intérieure, il le fait parce qu'il le veut. Aucune explication n'est donnée. Nous pouvons écarter le mythe d'un dieu solitaire qui créerait le monde pour tromper son ennui, parce qu'il aurait besoin d'un partenaire. Dieu agit souverainement parce que tel est son bon plaisir.

d) La création est déclarée bonne et le repos de Dieu le septième jour atteste que l'œuvre est terminée. Nous pouvons donc repérer et écarter le mythe évolutionniste d'une *création toujours inachevée*, toujours portée en avant vers son accomplissement. La création est terminée. L'homme ne se sauvera pas dans l'avenir en se recréant sans cesse lui-même ; il doit se reconnaître tel qu'il est devant Dieu.

création qui s'apparentent le plus au style épique des cosmogonies extra-bibliques.

Une comparaison précisera notre pensée. Pour décrire les nouveaux cieux et la nouvelle terre, l'auteur de l'Apocalypse parle d'or, de pierres précieuses, etc... (cf. p. ex. Ap. 21. 18). Ces matériaux sont-ils à prendre au pied de la lettre ? Ne faut-il pas plutôt comprendre que l'apôtre, voulant décrire une réalité qui transcende le présent, utilise cependant les concepts qui sont à sa disposition. N'en serait-il pas de même pour le récit de la création ? Ce n'est pas naïveté de la part de l'auteur, mais approximation inévitable du langage, même le plus sobre. En affirmant que cette forme est parfaitement adéquate à son objet, nous excluons que l'approximation puisse être dépassée, par là nous reconnaissons que toute tentative de démythologiser le texte est vouée à l'échec.

APPLICATIONS PRATIQUES

1. L'annonce de l'Evangile

Nous sommes amenés de plus en plus à prêcher Jésus-Christ dans un contexte païen. Avons-nous pris conscience des exigences qui en découlent si nous voulons éviter les malentendus ? Certains malentendus sont peut-être inévitables au premier abord, mais il faut au moins les dissiper lorsqu'ils se présentent. Il ne s'agit pas de prêcher un autre évangile ou de développer une sorte de théologie naturelle ou de poser un autre fondement que Jésus-Christ. Il s'agit de prêcher Jésus-Christ, le Fils du Père, l'envoyé du Dieu créateur aux hommes ses créatures. Et si les hommes ignorent ou contestent qu'ils sont les créatures de ce Dieu souverain qui a donné aux hommes Jésus comme sauveur, il faut le leur rappeler, faute de quoi ils vont simplement réquisitionner Jésus-Christ pour leur politique, pour leur écologie ou leur spiritualité, ils le joindront à leur collection d'idoles, l'accrocheront dans leur galerie de sauveurs mythologiques.

Nous sommes donc tenus à une certaine rigueur et à une certaine densité dans notre message, il doit être plus que le trop classique : « Vous êtes malheureux, acceptez Jésus-Christ et vous serez heureux. » Ce n'est pas le moment de déterminer quels sont les éléments essentiels au message du salut. Qu'on me permette de plaider simplement pour la place de la création dans ce message : l'annonce de la souveraineté de Dieu sur le monde qu'il a créé selon sa volonté, sans consulter personne, la présentation de l'homme comme créature de Dieu dépendant de lui pour son existence.

N'y aurait-il pas aussi une place pour l'expérience commune de la bonté de Dieu dans l'appel au salut ? Paul dit : « La bonté de Dieu te pousse à la repentance » (Rom. 2. 4) et dans son discours aux païens de Lystre il dit que Dieu remplit leur cœur de joie. On a parfois l'impression que les prédicateurs de l'Evangile cherchent à tout prix à convaincre leurs auditeurs qu'ils sont malheureux. Il est vrai que l'homme n'est pas naturellement conscient de son état de perdition ; mais est-ce essentiellement une question de malheur ou de bonheur actuel ? Le bonheur existe aussi pour l'homme perdu (sur la terre) et il ne faut pas mépriser ce bonheur, mais au contraire le reconnaître comme une grâce générale de Dieu qui devrait pousser l'homme à la repentance. Malgré la chute, l'homme reste une créature, il reste l'objet de l'attention de Dieu. La terre n'est pas encore l'enfer, nous devrions en tenir compte dans l'évangélisation et ne pas noircir inutilement et injustement le tableau.

Peut-être faudrait-il accorder plus d'attention à la manière dont un livre tel que l'Ecclésiaste décrit la condition

humaine. La condition tragique d'un être dont toutes les activités, même les plus nobles sont frappées de vanité ; un être condamné à chercher sans pouvoir trouver le fin mot des choses ; un être qui n'est pas maître des circonstances, ni de son souffle, et qui pourtant expérimente dans sa vie la bonté de Dieu dans les joies ordinaires de l'existence.

Parlons aussi de l'attitude du prédicateur et de ses sentiments. Comment voit-il ceux à qui il s'adresse ? Comme des être autonomes et indépendants auxquels il propose un choix ? Ou comme des créatures de Dieu, dépendantes de sa volonté et de sa grâce ? Le prédicateur n'est-il pas souvent influencé par le mythe de l'homme autonome à qui il faudrait « offrir » l'Evangile ? N'est-ce pas ainsi que dans la société on lui offre tout pour mieux l'exploiter ? Le messager du Seigneur ne devrait-il pas détruire ce mythe et s'adresser à l'homme dans sa réalité de créature. Non pas tel qu'il se croit, mais tel qu'il est.

2. **Spiritualité**

Chaque conception du monde détermine un type de spiritualité qui lui est propre. Le type panthéiste cherche à capter les énergies divines qui se trouveraient à l'état latent dans le monde et dans l'homme. Le type dualiste cherche à affranchir l'esprit de la matière. Il y a aussi une spiritualité biblique fondée sur une conception biblique du monde. La seule notion de création ne suffit pas à la déterminer, comme elle ne suffit pas non plus à déterminer la prédication chrétienne du salut, mais elle permet de réfléchir à certains aspects importants et d'écarter certains thèmes manifestement païens. Parmi le foisonnement actuel des spiritualités, il importe d'y voir clair.

L'histoire de l'Eglise nous donne des exemples marquants d'influence païenne dans le mysticisme chrétien. Mais il est plus facile d'être lucide pour les autres que pour soi et pour le passé plus que pour le présent.

Nous avons subi jusqu'à présent une certaine tendance dualiste accompagnée d'un mépris pour les réalités physiques et matérielles. Il est bon que l'Ecriture nous rappelle que la terre appartient au Seigneur et tout ce qu'elle renferme (1 Cor. 10. 26). Il n'y a pas de dualisme. Par réaction, ne tombons pas dans certains travers panthéistes tels que la dissolution de la personnalité, la confusion entre l'esprit de l'homme et l'Esprit de Dieu. Dieu est souverain, mais il ne se confond pas avec ses créatures. La spiritualité chrétienne n'est pas une spiritualité de « con-fusion » entre humain et divin mais de « com-munion ». Par exemple la phrase : « Ce n'est plus moi qui vit, c'est Christ qui

vit en moi » ne devrait pas être interprétée en terme de confusion entre Christ et moi, mais en terme de communion. D'ailleurs Paul précise : « Ce que je vis dans ma chair (il n'y a donc pas confusion), je le vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et qui s'est donné lui-même pour moi. »

3. Ethique

Elle est aussi liée à la proclamation de l'Evangile. Elle dépend en partie de la confession du Dieu créateur.

Si l'on peut dire que la loi dans sa forme réglementaire est postérieure à la chute, et même postérieure à l'alliance, la loi comme expression de la volonté du Créateur à l'égard de sa créature est aussi ancienne que le monde. Dieu assigne des fonctions aux astres, aux animaux, il en assigne aussi à l'homme. Cette volonté divine comporte même une défense et une sanction. Dans la chute et la rédemption, l'homme reste créature de Dieu ; il reste donc soumis à sa juridiction.

Le mythe de l'homme autonome a ici les conséquences néfastes que l'on sait. Lorsque le fondement biblique de la création n'est pas posé, l'annonce du salut tend à se confondre avec le mythe ; les thèmes de la nouvelle création, de l'homme affranchi sont réinterprétés mythologiquement. Il faut revenir à la création. La nouvelle création ne supprime par le statut de créature. Il y a nouvelle création, non parce que la première était mauvaise, mais parce que le péché l'a corrompue. La nouvelle création est le rétablissement de conditions normales entre créateur et créature, relations qui impliquent soumission et obéissance. L'homme affranchi n'est pas affranchi de Dieu, il est affranchi du péché pour obéir à Dieu, pour être même, selon le mot de Paul « esclave de la justice ». Le mot est très fort, il n'implique pas une mentalité d'esclave, c'est bien souligné d'ailleurs, mais il s'oppose avec vigueur à toute liberté dans le vide. La liberté du croyant reste une liberté de créature, relations qui impliquent soumission et obéissance.

L'éthique chrétienne, comme la spiritualité, manifeste certaines tendance dualistes, en particulier le légalisme que les apôtres ont combattu vigoureusement : « Tout ce que Dieu a créé est bon et rien ne doit être rejeté pourvu qu'on le prenne avec actions de grâce, parce que tout est sanctifié par la parole de Dieu et la prière » (1 Tim. 4. 4, 5). Dans le domaine de l'Ancien Testament, il est significatif que les chrétiens aient eu tant de peine à accepter le sens littéral du bonheur dans l'Ecclesiaste « Va, mange avec joie ton pain... » (9. 7) et le sens littéral du Cantique des Cantiques. Pourtant ces deux livres s'inscrivent exactement dans la conception biblique d'un monde créé et gouverné par

Dieu. Tout se passe comme si le chrétien avait de la peine à s'accepter comme créature de Dieu et à accepter le monde comme création de Dieu.

Mais l'autre danger est aussi présent : la confusion panthéiste que nous avons dénoncée, elle, abolit la distance entre créateur et créature, sa liberté mythologique est le portique de tous les esclavages. Ce n'est pas une liberté réelle, mais une liberté prétexte. « Ne faites pas de la liberté un prétexte », dit Paul aux Galates (5. 13). L'éthique chrétienne doit prendre au sérieux la condition de l'homme comme créature de Dieu. C'est dans cette condition que se trouvent la juste obéissance et la vraie liberté.

Résumons nos arguments.

Ce que nous avons dit implique :

1. que les apôtres en annonçant l'Évangile en milieu païen ont insisté sur la doctrine de la création et de la providence ;
2. que cette doctrine de la création et de la providence était bien celle qu'expose et développe l'Ancien Testament ;
3. que leur attitude correspond à l'enseignement du Nouveau Testament dans son ensemble ;
4. que l'usage de l'Ancien Testament par le Christ et les apôtres fait pour nous autorité ;
5. que nous nous trouvons nous aussi dans un contexte païen.

Nous pouvons avoir quelques hésitations à propos du point 5, mais même si notre monde européen n'est pas absolument païen, il tend à le devenir de plus en plus en sécularisant, en récupérant les grandes affirmations chrétiennes au profit de ses idoles.

En reconnaissant l'étendue et l'importance du sujet, nous devons aussi nous rappeler que la création n'est qu'un élément d'un ensemble qui comprend aussi la chute et la rédemption. Elle ne peut prendre la place des deux autres, mais elle doit avoir dans l'ensemble la place qui lui revient.

Puisse cette étude être comprise comme un appel à lui donner dans la prédication, dans l'enseignement, dans la vie de l'Eglise la place qui lui revient pour que nous sachions soutenir le combat du Dieu vivant contre les idoles qui ne voient pas, qui n'entendent pas et qui ne sauvent pas.

Thèses pour une philosophie chrétienne

par Jean VILLARD *

Cet exposé a pour but de montrer la possibilité d'une philosophie chrétienne aujourd'hui. Cette possibilité ne va pas de soi. J'ai cru longtemps que, comme l'écrivait Bréhier, « il n'y a pas de philosophie chrétienne », ou du moins qu'il n'y en a pas eu, pendant les premiers siècles de notre ère : pas de « table des valeurs intellectuelles foncièrement originale et différente de celle des penseurs du paganisme »¹, pas de problèmes ni de concepts importants qui soient radicalement nouveaux. Il me paraissait essentiel de distinguer philosophie et christianisme : d'une part parce que le christianisme, en son cœur, n'est pas une philosophie (et cela, je le maintiens), d'autre part, parce que la philosophie me paraissait une entreprise, certes précaire, mais autonome, radicalement critique, et par conséquent neutre à l'égard de la foi ou de l'incrédulité. C'est cette dernière idée qui maintenant s'est écroulée. Il m'est devenu toujours plus évident qu'il n'y a pas de philosophie neutre. Par conséquent, si je suis croyant, ma philosophie en sera influencée, et je n'ai pas à en avoir honte. D'autre part, si la foi en Jésus-Christ est engagement de l'existant, avant tout pratique, elle a aussi des implications théoriques ; elle devrait conduire au renouvellement de l'intelligence (comme dit saint Paul, Ro. 12), elle a partie liée avec « l'amour de la vérité » (2 Thess. 2. 10). N'est-ce pas là un des noms de la philosophie ? L'édification d'une philosophie chrétienne est donc une tâche importante, et je voudrais y contribuer.

* Texte légèrement remanié d'une conférence présentée le 3 juin 1977 à la Société romande de Philosophie (Lausanne). L'auteur, licencié ès lettres, enseigne la philosophie dans un gymnase (lycée) de Lausanne.

¹ Emile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris, P.U.F., 6^e éd., 1955, t. I, pp. 494-495.

Pour la clarté de l'exposé, je vous présenterai mon projet sous forme de thèses. Elles sont de deux sortes : les premières (I, II, III) peuvent être appelées apologétiques, voire polémiques, car elles visent à défendre la possibilité d'une philosophie chrétienne contre certaines contestations et à combattre les prétentions à l'autarcie ou à la neutralité, prétentions implicites ou explicites de nombreuses doctrines. Les thèses suivantes (1-9) sont des propositions positives ; il m'importe en effet de dépasser le stade apologétique ou programmatique pour présenter des éléments de l'édifice en chantier.

1. Parmi les types possibles de philosophie chrétienne, certains, notamment le rationalisme et l'irrationalisme, doivent être rejetés ; le type projeté se situe à mi-chemin entre l'augustinisme (l'Intelligence éclairée par la Révélation) et la recherche de Pierre Thévenaz (la raison mise en question par la Parole).

Bien entendu, cette première thèse permet seulement une orientation provisoire. Il importe de reconnaître que l'étiquette « philosophie chrétienne » recouvre des attitudes très différentes : il en existe au moins neuf types. Je me bornerai ici :

1. à marquer mon refus du rationalisme et de l'irrationalisme, pour prévenir des malentendus ;
2. à caractériser les deux types de philosophie dont je suis le plus proche, pour montrer que je ne prétends pas à l'originalité.

1. *L'irrationalisme*

J'entends par là l'affirmation de l'hétérogénéité radicale, ou de l'incompatibilité, de la Révélation et de la raison. Elle entraîne le « sacrifice de l'intellect », et assigne donc à la philosophie la seule tâche de préparer son suicide. En effet, on comprend alors l'essentiel des vérités proclamées par les prophètes et les apôtres comme contradictoire et impossible aux yeux de la raison : il paraît impossible qu'un Dieu immortel s'incarne et meure en Jésus, qu'un mort ressuscite, qu'un être corrompu entièrement, l'homme pécheur, renaisse à une vie sainte... C'est alors la guerre mortelle entre Révélation et raison : il faut, soit que la raison réduise en miettes son antagoniste, soit que la Révélation triomphe et détruise la raison. Dans la deuxième hypothèse, la philosophie est entièrement exclue, ou alors elle est amputée de ses parties les plus importantes : elle se réduit à une autocritique de la raison, qui aboutira à la démasquer comme folie et à la faire condamner sans appel, pour que la volonté ou le sentiment acceptent la Parole révélée, sans résister, voire sans la comprendre, en

capitulant sans condition. Je ne sais si cet irrationalisme a été vraiment pratiqué, mais il y a, paraît-il, des traces de cette attitude chez Tertullien et chez Chestov².

2. *Le rationalisme*

Ce terme est pris dans de multiples acceptions. Ici je l'emploie pour désigner une attitude dont Spinoza a donné le modèle. Elle ne peut pas être simplement le contraire de l'irrationalisme : si la raison détruit toute révélation, il ne peut pas y avoir de pensée chrétienne. En tant que philosophie chrétienne, le rationalisme ne considère pas l'Evangile comme un ennemi, mais prétend à une attitude de neutralité, au départ. Cette neutralité pourra ensuite devenir bienveillante.

Ainsi, le point de départ du spinozisme, dans l'*Ethique*, est constitué par un ensemble d'axiomes et de définitions. Il y a notamment une définition de la substance en général, une définition de Dieu. Mais l'auteur n'énumère pas les termes premiers, indéfinis, à l'aide desquels il construit les autres. Par exemple, les termes « en soi », « concevoir » sont supposés connus intuitivement, sans équivoque possible. De plus, un axiome (VI) affirme sans sourciller qu'une idée « vraie » (d'une vérité intrinsèque, qu'on pourrait comparer à une lumière parfaitement limpide) correspond nécessairement à l'objet dont elle est l'idée. Ce qui implique, entre autres, que les concepts utilisés dans le système sont tous parfaitement adéquats. Et surtout, cela garantit la souveraine indépendance de la Raison, qui n'a rien à apprendre d'aucune expérience. Le philosophe pourra dès lors construire un système de propositions portant sur l'ensemble du réel, en tirant, par pure déduction, les conséquences des axiomes qui ont été posés. C'est là une démarche qui imite consciemment les procédés de la géométrie. Au nom d'une Raison prétendue impartiale, le système ainsi construit permet de critiquer la Révélation juive ou chrétienne : une partie, par exemple l'idée de Providence, en sera écartée ; une autre partie, par exemple l'appel à aimer le Dieu unique, sera admise — moyennant parfois des « interprétations » déformantes.

Il y aura donc une concordance partielle entre le système « rationnel » et la Révélation. Mais cette concordance est accidentelle — à moins que, en dépit de l'impartialité proclamée par le philosophe, certaines propositions d'origine juive ou chrétienne se soient infiltrées clandestinement dans les termes premiers et dans les axiomes !

² TERTULLIEN, *De carne Christi*, V, cité par Etienne GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1922, chap. 2. LÉON CHESTOV, *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, Paris, Vrin, 1936.

3. *L'augustinisme*

La philosophie de saint Augustin est marquée d'abord par la découverte de l'insuffisance de la raison humaine, non seulement au plan pratique, mais aussi au plan théorique. Sans la Révélation, l'intelligence apparaît comme frappée de cécité partielle, notamment d'aveuglement sur elle-même. La Révélation, en proposant des vérités inouïes, comme la doctrine du péché ou l'Evangile de la rédemption gratuite, rend l'intelligence capable de comprendre et de se comprendre. Ainsi l'intelligence est éclairée par la Révélation.

En retour, cette intelligence pourra travailler à rendre plus compréhensible le message révélé, qui a été accepté intégralement dans la foi, mais qui comporte encore des mystères. Le philosophe proposera des concepts et il construira un « modèle de pensée » qui permettra au croyant de mieux assimiler le message, et à tout être humain (si possible !) de comprendre quelque chose à l'Evangile proclamé. Un exemple, pris dans l'augustinisme médiéval : saint Anselme³, voulant expliquer le dogme de l'expiation, élabore les notions de satisfaction et de transmission des mérites.

Notons que Kierkegaard, malgré de profondes différences au sujet de la notion de vérité, n'est pas éloigné de l'augustinisme. Dans sa pensée personnelle (dans les œuvres qu'il a publiées sous son nom), il reconnaît que l'homme laissé à lui-même est mensonge ; c'est seulement en acceptant la Parole qui le fait naître de nouveau qu'il accède à la vérité et à la transparence. D'autre part, dans les écrits pseudonymes, qui se situent explicitement en marge du christianisme, l'auteur, par le truchement de personnages fictifs, invente et ordonne des concepts qui rendent le message chrétien plus intelligible : l'élucidation du concept d'angoisse prépare la compréhension du péché ; les concepts d'ignorance, de vérité, d'instant, de subjectivité (ces « miettes philosophiques »...) sont élaborés pour rendre accessible, à l'homme qui se trouve à un autre stade d'existence, l'idée de la nouvelle naissance.

4. *La recherche de Pierre Thévenaz*⁴

Pierre Thévenaz refusait tout compromis. Il tenait à pratiquer une philosophie qui soit une recherche rationnelle,

³ *Cur Deus homo ?* Voir Gustave AULEN, *Le triomphe du Christ*, Paris, Aubier, 1970.

⁴ Pierre THEVENAZ, *La condition de la raison philosophique*, Neuchâtel, 1960.

Idem, *L'homme et sa raison*, 2 vol., Neuchâtel, 1956. Sur Thévenaz : *Revue de Théologie et de Philosophie*, Lausanne, 1975, N° III.

et à vivre une foi qui soit pleinement une foi en Jésus-Christ. C'est possible à condition de ne pas opposer, dans l'homme, la foi à la raison, mais de reconnaître que la Parole de Dieu, insolite et imprévue, s'oppose à l'homme tout entier, avec sa raison et ses sentiments religieux : la Croix est folie pour la sagesse des Grecs et scandale pour les aspirations de la foi juive (voir 1 Co. 1. 18-25). Dans cette contestation dramatique, la raison subit un choc, qui est le plus bouleversant de tous les chocs, mais qui n'est pas le seul. Tout au long de l'histoire de la philosophie, comme Thévenaz l'a montré, la raison s'est efforcée de rester elle-même, de juger souverainement des choses en appliquant ses procédures et ses critères, bref d'être autonome. Mais à plusieurs reprises, elle a passé par des expériences décisives qui l'ont contestée : qu'il s'agisse de la mort de Socrate, qui a ébranlé Platon, ou de la découverte, par les sceptiques, de la contradiction entre les grands systèmes dogmatiques, qu'il s'agisse de découvertes scientifiques modernes, toujours à nouveau une réalité a surgi dans l'expérience, une réalité que la raison ne pouvait pas prévoir et qui devait lui paraître d'abord étrangère. Dans une telle rencontre, la raison avait à choisir entre le refus (solution de faiblesse) et une attitude ouverte, où elle montrait sa force : en effet, en accueillant le témoignage de l'expérience, elle parvenait à assimiler, à rendre sienne, une réalité nouvelle ; cela impliquait aussi qu'elle se transformait, qu'elle se dilatait, et surtout qu'elle devenait plus lucide.

Dans l'expérience-choc de la contestation par la Parole divine, la raison subit plus que jamais la tentation du refus : taxer d'absurde ce qui lui est si radicalement hétérogène. Mais si elle s'ouvre, elle va passer par une transformation profonde. Seulement il n'est pas question pour elle de faire l'hypothèse qu'elle est folle. Ce qu'elle va découvrir, en prenant au sérieux la contestation qui lui vient d'une réalité étrangère, c'est sa précarité : elle manque de fondement, elle ne peut pas se fonder elle-même, elle n'est donc pas l'absolu qu'elle rêvait d'être. C'est sa prétention qui était folle. En réalité, elle est « en situation », « en condition ». Loin donc de devenir divine, elle devient plus radicalement humaine ; en perdant son absolutisme, elle garde son autonomie : le philosophe chrétien travaillera avec des moyens humains, sur des sujets à hauteur d'homme ; il contribuera à rendre l'expérience plus riche et plus consciente.

Où me situer parmi les divers types de philosophie chrétienne ? La position de Thévenaz est pour moi déterminante : la raison humaine est bien interpellée par une Parole qui ne vient pas d'elle-même. Mais cette raison, la raison

philosophique, est-elle vraiment autonome ? Je suis maintenant convaincu qu'elle ne peut pas l'être, sauf dans un domaine très restreint et en un sens atténué. On peut parler d'autonomie de la logique, si l'on veut dire par là que l'intelligence a ses propres lois de fonctionnement et que l'on peut, par abstraction à partir des procédés de démonstration, dégager des normes de raisonnement : les lois de la logique formelle. Et cette autonomie-là demeure : le choc de la Révélation ne produit pas une logique différente. Il y a autonomie en logique, et aussi en épistémologie, au sens le plus restreint du terme, je l'admets. Mais ce n'est d'ailleurs pas cet aspect-là de la raison qui est taxé de folie par la Révélation. En revanche, dans les disciplines importantes, en métaphysique et en éthique, il n'y a pas et il ne peut pas y avoir d'autonomie absolue, comme je le montrerai à propos d'autres thèses. La raison ne peut pas tirer une éthique ni une métaphysique de son propre fonds, elle est alors formée par autre chose, et il n'est pas indifférent qu'elle le soit par la Révélation. Voilà pourquoi je me rapproche de l'augustinisme.

II. Il n'y a pas de philosophie neutre ; toute philosophie est « en situation », et elle est influencée par cette situation.

Par philosophie, j'entends : une entreprise visant essentiellement à la connaissance ; recherchant le sens des êtres, leur origine et leur fin ; une démarche s'efforçant d'envisager les choses dans leur (s) totalité (s) ; au moyen de l'invention et de la clarification de concepts ; avec une conscience critique, c'est-à-dire la conscience de ses pré-supposés, de ses méthodes, de son incertitude (ou de sa certitude).

Il existe des connaissances « neutres » : en logique formelle, dans les sciences déductives et les sciences expérimentales. Cela est possible parce que ces disciplines recourent à des procédés intersubjectifs de contrôle : c'est-à-dire des procédés tels que tout homme, en appliquant des règles méthodiques explicites, et quels que soient par ailleurs ses sentiments ou ses convictions, arrive à faire une même opération intellectuelle ou une même constatation expérimentale, dans des conditions données. Cette « neutralité » des sciences a permis leurs progrès, mais a exigé du même coup leur renonciation définitive à l'étude de questions essentielles, questions qui sont au cœur de la philosophie : l'origine, la fin, la totalité, le sens, la valeur... On reconnaît ici la leçon de Kant, confirmée par l'épistémologie actuelle. Réciproquement, dès qu'un philosophe s'exprime sur ces questions essentielles, il ne peut plus prétendre à

la neutralité. Il dépasse les limites étroites de la stricte autonomie opératoire de la pensée. Il va recourir à des intuitions ou à des constructions, il prétendra peut-être à l'évidence de certains principes, mais rien ne garantit que ces évidences, constructions ou intuitions soient indépendantes de la situation où se trouve le philosophe. Elles dépendront de ce qu'il est personnellement, de son engagement existentiel.

Toute philosophie est en situation.

III. Le trait déterminant de toute situation, en philosophie, est le rapport du philosophe à Dieu et à Sa Parole. Ce rapport ne peut pas être le résultat d'une recherche purement théorique, il est l'a-priori existentiel de toute recherche : l'acte par lequel le « moi » concret s'ouvre ou se ferme à l'Origine dont il est issu.

Cette thèse revient à dire, approximativement, qu'il y a un acte religieux à l'origine de toute philosophie, un acte religieux qu'on pourrait appeler « absolutisation » : quelque chose est promu au rang de l'incontestable, du non relatif auquel tout est rapporté.

En m'inspirant des travaux de Hermann Dooyeweerd⁵, je dirai qu'il y a deux espèces d'absolutisation en philosophie :

1. Celle qui consiste à poser (ou à présupposer implicitement) un principe, au sens métaphysique du terme : le Bien, ou l'Humanité, ou la Matière, ou la Société, etc. ou encore un Anti-Principe, figure du Mal radical : l'Autorité, ou l'Ignorance, ou le Capitalisme, etc. ;

2. Le choix (souvent implicite aussi) d'un point de vue absolu, ou « point d'Archimède », comme écrit Dooyeweerd, en faisant allusion à Descartes : le point à partir duquel, prétendument, se dévoile le sens ultime des choses, ou s'ouvre la vision de la Totalité — ou encore le Tribunal de dernière instance, qui juge de tout, mais n'est lui-même pas jugé.

Ces deux mouvements d'absolutisation ne sont nullement incompatibles. Ils peuvent même converger : par exemple dans le Dieu-Raison de Spinoza — cette idole qui hante toute philosophie comme un rêve, idole où coïncident la Vérité absolue et l'acte de sa découverte... Ou encore dans la Subjectivité transcendantale, chez Husserl, pour qui l'Ego est à la fois l'ensemble des actes théoriques, l'intelligence, et l'Origine mystérieuse de tout sens.

On objectera que la reconnaissance d'un Principe absolu

⁵ *A New Critique of Theoretical Thought*, 2nd. ed., 4 vol., Amsterdam & Philadelphia US, 1953.

ne court pas les rues de la philosophie contemporaine. Mais il me semble que c'est souvent par fausse modestie, par honte de faire de la métaphysique — comme s'il suffisait de dire du mal de la métaphysique pour se guérir d'en faire ! Une analyse des présupposés d'une philosophie qui se prétend sans absolu en révélera parfois le dieu caché. Et même si rien de tel n'apparaît, il reste toujours l'autre espèce d'absolutisation : celle du « point de vue ».

Pourtant, aujourd'hui, on prend souvent des airs modestes et relativistes, on murmure que « toute philosophie est fille de son temps », selon la fameuse parole de Hegel⁶. Il arrive à un philosophe d'admettre, en paroles, que même son point de vue est situé à un endroit particulier de l'espace et du temps : il prétend que c'est le point de vue d'une classe sociale particulière. Mais il ajoute que cette classe va dans le sens de l'Histoire et qu'elle porte déjà en elle le germe de l'abolition de toutes les classes ; donc que sa pensée, bien qu'actuellement particulière, est virtuellement universelle.

Mais alors, comment ce philosophe sait-il dans quel sens va l'Histoire, sinon en prétendant implicitement connaître la totalité de l'Histoire ? Implicitement, il prétend donc à un point de vue absolu : celui d'un être qui survole l'ensemble de l'histoire et n'y est pas situé.

La philosophie des grands négateurs, l'athéisme militant (Nietzsche), l'antihumanisme (Foucault et Deleuze), recèle un absolutisme plus prononcé encore que la métaphysique classique. En effet, pour pouvoir nier l'existence d'une chose dans un domaine donné, il faut connaître ce domaine tout entier. Permettez-moi d'illustrer cela par une petite promenade épistémologique, en compagnie de Popper. Pour vérifier la proposition : « Il y a des étoiles doubles », il suffit de découvrir une étoile double. En revanche, pour la falsifier, autrement dit pour vérifier sa contradictoire, « Il n'y a pas d'étoile double », il faudrait connaître toutes les étoiles de tout l'univers ! Bien entendu, ce n'est pas dans les recoins de l'espace interstellaire qu'on enverra l'athée contrôler sa proposition, mais sa prétention est plus grande encore que celle de l'astronome niant l'existence des étoiles doubles : en effet, il affirme, ou il suppose, qu'il connaît tous les ordres de réalité possibles et qu'il possède des concepts suffisants pour en faire une description adéquate. De même, l'antihumaniste (j'entends par là celui qui nie l'existence et la responsabilité de sujets individuels personnels) s' imagine détenir un savoir surhumain, survolant

⁶ *Les principes de la philosophie du droit*, trad. A. Kaan, Paris, Gallimard, 1940, Préface.

tous les témoignages des hommes et tous les domaines ouverts à l'extériorité humaine.

Certes, l'activité critique, voire destructrice, des philosophes a souvent été utile. Elle a démasqué des idoles, comme par exemple l'Homme de l'humanisme, ridiculisé par Foucault. Mais trop souvent, sinon toujours, cette activité iconoclaste a débouché sur une nouvelle idolâtrie. Un exemple d'idole moderne, fabriquée par la dialectique et commercialisée par le sartrisme, c'est ce que j'appellerai la « Négation créatrice » : dans la liturgie qui la célèbre, on chante que l'acte même de la négation produit quelque chose ou crée des formes nouvelles ou donne une liberté concrète. En réalité, la négation ne joue un rôle constructif que si elle est portée par un être doué de pouvoirs positifs. Au niveau éthique : la protestation contre l'injustice frappant autrui ou la lutte visant à détruire cette injustice ne promeuvent des valeurs que si elles sont entreprises par quelqu'un qui reconnaît des valeurs positives (compassion ou solidarité ou justice) et qui a quelque pouvoir, quelque moyen de travailler à leur réalisation. Au niveau théologique : la mort ne débouche sur la résurrection que si c'est un dieu qui meurt.

Comment donc se débarrasser du faux absolutisme, de l'idolâtrie intellectuelle protéiforme ? Ce n'est pas en niant l'absolu, c'est en le reconnaissant là où il est : en Dieu, origine de tous les êtres et fin dernière. Comment éviter la prétention à un point de vue surhumain ? C'est en évitant de réduire Dieu au silence, et en se situant, comme simple créature, dans l'écoute de Sa Parole. Tel est le choix existentiel décisif.

Ce choix, je l'appelle *a priori*, car il est inconcevable qu'il soit opéré par les seuls actes théoriques. Il ne peut pas résulter d'une connaissance, puisqu'il porte sur le lieu même où la vérité pourra se dévoiler. Ainsi, il est opéré par le « moi » concret, par l'ensemble de la personne, par « l'âme tout entière », comme disait Platon quand il affirmait qu'il faut aller à la vérité avec tout son être, et non seulement avec son intelligence⁷. Interpellé par la Parole qui s'annonce comme la Vérité, l'homme sent qu'il va être mis en question par elle, et non seulement enrichi d'une connaissance. C'est pourquoi les motifs du refus sont plus souvent éthiques que rationnels. Se demandant pourquoi si souvent les hommes haïssent la vérité, saint Augustin répondait : « Ils en aiment la lumière ; ils en détestent les reproches ; voulant, sans être trompés, tromper eux-mêmes,

⁷ *République*, 518 cd.

ils l'aiment quand elle se décèle ; ils la haïssent quand elle les décèle ⁸. »

1. L'homme a besoin d'apprendre la Vérité ; il ne le peut que dans la réception de la Parole originale qui le transforme (nouvelle naissance).

Le Climacus ⁹ de Kierkegaard a exposé admirablement cette thèse, et je ne veux pas ici le paraphraser ni le résumer. La subjectivité ne peut pas découvrir elle-même qu'elle est mensonge (« Non-Vérité »). Elle l'apprend d'une Parole qui vient d'ailleurs, et qui a aussi le pouvoir de la délivrer du mensonge. Bien entendu, il est question ici de Vérité existentielle, mais contre Kierkegaard, ou du moins contre les kierkegaardiens, je maintiens qu'il ne faut pas séparer complètement vérité existentielle et vérité théorique, subjectivité et objectivité. J'aimerais indiquer ici comment l'homme peut accueillir la Parole.

Pour atteindre l'homme, la Parole originale a dû prendre un visage humain et entrer dans une histoire humaine. Le concret du visage et de l'histoire ne peut pas être réduit en concepts ; cette résistance à la réduction préserve l'inépuisable fécondité du concret et sa liberté à l'égard du sujet humain qui voudrait l'assimiler.

Mais d'autre part, pour éviter l'arbitraire dans l'interprétation du visage du Christ et de son histoire, la Parole originale a été formulée aussi en mots humains. Et ces mots véhiculent aussi des contenus théoriques. La réception du message révélé présuppose, d'ailleurs, qu'il y a quelque chose comme des notions communes, malgré la diversité des civilisations, ou du moins qu'il y a la possibilité de traduire un message dans toutes les langues, donc possibilité de construire une compréhension interhumaine. Cette présupposition est confirmée par des recherches phénoménologiques, comme celles de Bollnow, portant sur la simple morale vécue, sur la signification anthropologique de l'espace ¹⁰, ou encore (pourquoi pas ?) par l'enquête que Jeanne Hersch a dirigée sur les droits de l'homme dans tous les pays membres de l'Unesco. Il faut toutefois reconnaître que ces notions communes sont souvent bien vagues. De plus, lorsqu'il s'agit de transmettre le message de la Révélation, les termes humains ne sont en général pas pleinement adéquats. Mais, grâce précisément à la merveilleuse polysémie des langues naturelles, il a été possible d'expri-

⁸ *Confessions*, X, 33.

⁹ Le pseudonyme de l'auteur des *Miettes philosophiques* et du *Post-Scriptum aux Miettes philosophiques*.

¹⁰ Otto Friedrich BOLLNOW, *Einfache Sittlichkeit*, Göttingen, 1957 ; idem, *Mensch und Raum*, Stuttgart, 1963.

mer la Révélation dans un langage vrai — un langage souvent métaphorique, parce que nous ne pouvons souvent connaître que par des « figures », comme disait Pascal.

Il est dès lors évident que la transmission du message ne peut pas se faire avec la sécurité de fonctionnement qu'il y aurait dans le transcodage et le décodage d'une « information » écrite dans une langue formalisée. La compréhension de la Parole implique des risques ; presque inévitablement, elle passe par des malentendus, et par la correction de ces malentendus. Il en est ici comme du dialogue entre deux humains, dans la vie courante ; au point de vue logique ¹¹, le contenu explicite des messages est souvent incorrect, voire aberrant ; de plus, une phrase de l'un des interlocuteurs est parfois mal interprétée par l'autre. Mais l'erreur peut être dépassée par des ajustements successifs. A la limite, l'erreur devenue consciente est un moyen de compréhension ! Ainsi, la réception de la Parole originaire est un dialogue vivant : le sens des termes, des pauvres mots humains, s'éclaire progressivement dans la communication, parce que cette communication est d'abord « communication d'existence » (comme dit Michel Cornu à propos de Kierkegaard ¹²), autrement dit une marche avec Celui qui parle et qui crée une nouvelle existence.

C'est ici l'occasion de faire une remarque : il ne me paraît pas possible, pour le moment, de transformer le message révélé en un ensemble conceptuel formellement et parfaitement cohérent. Ce qui ne signifie pas que ce message soit en lui-même incohérent ou irrationnel ! La cohérence est un but lointain, voire inaccessible, en vue duquel devraient travailler les interprètes de la Parole révélée. Dans ce travail, un type de philosophie chrétienne a sa place : celui qui consiste à inventer des concepts et à les élaborer, pour fournir des instruments de compréhension plus adéquats que d'autres. Mais il y a là un danger : donner aux concepts ainsi formés une validité totale, définitive, ce qui peut parfois produire une occultation ou une déformation du message. Par exemple, saint Anselme, dans son élaboration du concept de « satisfaction », risque de défigurer l'image de Dieu en effaçant la Grâce.

Une dernière remarque à ce propos : c'est aussi une tâche de philosophe que de critiquer les concepts dont se servent naïvement la prédication et, parfois, la théologie. Car ce ne sont pas ceux qui ignorent la philosophie qui en

¹¹ Cette remarque ne doit pas être appliquée hâtivement à l'Écriture sainte ; tout ce que je suggère est qu'il ne faut pas surestimer le problème de la correction logique du message.

¹² Michel CORNU, *Kierkegaard et la communication de l'existence*, Lausanne, 1972.

subissent le moins l'influence. Je renvoie ici aux recherches de Pierre Thévenaz et me borne à indiquer deux exemples : il est maintenant assez évident que la théologie classique a été influencée par le dualisme anthropologique (corps - âme) qui provient de la pensée païenne ; aujourd'hui, il serait bon d'examiner de près l'usage que font abondamment certains prédicateurs et certains théologiens du concept de « révolution »...

2. Autrui inquiète

... Et il faut se laisser inquiéter par lui.

La philosophie tranquille croit posséder le sens du monde, ou du moins être sur le bon chemin qui permet de le découvrir. Elle est assurée par ses méthodes, qui sont censées lui fournir les moyens de discerner la vérité et les valeurs. Elle étale la bonne conscience de sa liberté, en exaltant le moi qui, héroïquement, dans le désert des valeurs, s'est choisi lui-même et a choisi des normes, indépendamment des influences, puisque c'est le choix solitaire originel qui décide du poids de toutes les influences possibles.

Or autrui apparaît, d'abord comme un *visage*. Ce visage m'interpelle, et je ne peux pas réduire ce qu'il me « dit » à des significations intellectuelles dont j'ai déjà tissé le réseau. Il m'échappe, et pourtant la certitude de sa présence dépasse toute autre certitude.

Il me menace, il est une agression contre la tranquillité de ma pensée. Et ce n'est pas par la force, à laquelle je pourrais riposter par la force et l'écrasement. C'est par sa fragilité, par sa nudité. Autrui est un être qui ne se suffit pas à lui-même, qui demande quelque chose, qui a besoin de quelque chose. De quoi ? De ce qui nourrit sa chair, oui, mais aussi d'autre chose... que je n'arrive pas à formuler, à réduire en formules. La solidité spéculaire de la pensée solitaire s'écroule devant une réalité qu'elle ne parvient pas à penser.

De plus, autrui *parle*, et ses paroles ont des significations. L'impensable réalité qui menace la pensée tranquille n'est donc pas la nuit de l'irrationnel. C'est dommage, je pourrais m'en consoler : car l'irrationnel est un ennemi si grandiose qu'il serait glorieux d'être vaincu par lui ! Les paroles que j'entends ont leur sens, ont même, je le devine, de la cohérence, mais je ne détiens pas la clef de cette cohérence. Il y a là une raison qui n'est pas ma raison, et que je ne peux pas apprivoiser par mes méthodes.

Il faut faire un choix : ou bien je me bouche les oreilles pour être tranquille, je blinde mes méthodes, j'enferme et

je cultive la bonne conscience de ma liberté, qui devient dès lors une mauvaise conscience. Ou bien j'écoute, je renonce à mon assurance. Je comprends que ma liberté de choix n'était qu'une illusion, qu'il n'y a de liberté que dans l'ouverture sur autrui, dans l'échange avec lui, dans le pouvoir de communication.

Il est dès lors évident qu'une philosophie construite dans l'inquiétude provoquée par la rencontre d'autrui ne peut pas avoir une cohérence à toute épreuve, et qu'elle garde un aspect vulnérable, à cause de son ouverture même.

Il est aussi évident... que je n'ai pas tiré toutes ces réflexions de mon propre fonds : je me suis laissé inquiéter par plusieurs, notamment par Emmanuel Levinas ¹³ et Jean-Claude Piguet ¹⁴.

3. La connaissance est principalement adaptation de la pensée à une réalité qui lui est extérieure (réalisme).

Le réalisme que je propose est commandé par les deux thèses précédentes. Il porte avant tout sur la connaissance du sens, des valeurs, et d'autrui en tant qu'individu. Mais il ne revient pas au réalisme naïf qui se représenterait l'esprit comme un miroir reflétant simplement les choses ou comme une cire sans forme recevant des empreintes. Il y a une organisation de la pensée, il y a des « formes » ; ce qui importe, c'est de remarquer que ces structures ne sont pas toutes figées, qu'elles peuvent et doivent s'adapter. Ainsi, dans la connaissance, la pensée se fait réceptive à l'égard de ce qui est *autre*.

Les recherches des idéalistes ne sont donc pas vaines. En particulier, Kant a montré qu'il y a des formes *a priori* qui commandent la connaissance scientifique. Il est évident que les mathématiques sont des disciplines autonomes de l'esprit et que ce n'est pas sans raison qu'elles sont applicables aux sciences physiques. Mais la portée de cet idéalisme doit être limitée encore davantage que Kant lui-même ne le faisait : il vaut seulement pour ce qui est condition de possibilité de la connaissance scientifique, qui n'est pas du tout la seule espèce de connaissance. D'autre part, il faut reprendre l'examen de ces conditions de possibilités : par exemple, alors que Kant voyait dans le déterminisme des phénomènes la règle absolue de tout savoir scientifique, les sciences actuelles sont parvenues à saisir des phénomènes qui ne ressortissent pas au strict déterminisme.

Mais, pour toutes les questions essentielles (la totalité, le

¹³ *Totalité et infini*, 4^e éd., La Haye, 1974.

¹⁴ *La connaissance de l'individuel et la logique du réalisme*, Neuchâtel, 1975.

sens, la personne...), c'est la perspective réaliste qui doit être maintenue. La connaissance n'est pas réminiscence, n'est pas simple actualisation de potentialités innées. L'esprit doit se laisser enseigner, par les choses, par autrui, par l'Autre absolu. Il faudrait examiner les modalités du réalisme à ces trois niveaux : on voit bien qu'elles ne peuvent pas être les mêmes partout. Certes, aux trois niveaux, il faut présupposer qu'il y a un « donné », ou plus précisément, que l'objet « se donne à connaître ». Mais le sens de ces formules, de même que le contenu de ce qui est donné, varient. Les *choses* s'offrent comme un spectacle. L'épiphanie d'autrui se produit dans son visage et dans ses paroles. La rencontre de *Dieu* se fait dans le feu du jugement : comme Kierkegaard et Thévenaz l'ont bien montré, dans cette rencontre, l'existant est ébranlé par Quelqu'un qui lui révèle sa folie — et sa non-vérité — ce qui est loin d'être le cas dans la connaissance des choses ou dans la perception d'autrui. Ce sont là trois modalités bien différentes, et il y en a d'autres ; notamment les formes de présence des œuvres d'art, qui sont, à des degrés divers, des choses, des totalités ineffables, et des paroles.

Le réalisme conduit donc à la pluralité des méthodes ; il est, de plus, à l'affût de toute méthode nouvelle qui, par ses résultats, se révélera féconde.

4. L'Etre (ou la réalité) est infiniment varié, il y a une pluralité d'ordres et de modes de réalité (pluralisme).

Notre pluralisme métaphysique est lié au pluralisme méthodologique, qui vient d'être mentionné. Il faut refuser toute réduction de l'Etre au vu, au visible, au vécu, au vérifiable, au *percipere* ou au *percipi*, etc. Les réductions visent à dominer par la pensée l'infinité des choses et des êtres. Elles tentent de les ramener à une totalité achevée, grâce à laquelle on croit tout expliquer et se donner une assurance définitive, puisque rien de nouveau ne pourra advenir qui n'ait été prévu, au moins dans sa signification, par le Système. Le spectacle d'une Totalité fermée remplit d'aise l'Ego théorique (« moi pensant » ou « subjectivité transcendante ») — et c'est probablement que ce spectacle en est le reflet, ou la projection. Les différences sont atténuées ou effacées, l'identité du Système est posée en face de l'identité du sujet, qui croit dominer l'univers, alors qu'il a produit une idole.

L'abandon d'une telle idolâtrie débouche sur le pluralisme, et le réalisme y conduit aussi : je n'aurais plus rien d'essentiel à apprendre si tout pouvait se réduire à une Totalité achevée que je connais déjà.

Cependant, on ne peut pas se contenter de juxtaposer des ordres de réalité. Tout d'abord, dans une perspective phénoménologique, il apparaît que chaque domaine d'objets est corrélatif d'un certain « acte », ou mode, de la conscience : par exemple, les phénomènes esthétiques apparaissent à d'autres actes de la conscience que les phénomènes économiques ou physiques (excusez la banalité de cette indication). Mais de telles distinctions entre des domaines d'objets ne correspondent pas forcément à des séparations, à des cloisonnements, dans la réalité même. Ainsi, personne ne pense que l'homme réel est un assemblage de réalités séparées et hétéroclites, qui s'appelleraient agent économique, locuteur, objet anatomique, partenaire social, substance pensante, etc. Le pluralisme aura donc aussi la tâche d'indiquer comment les divers domaines considérés s'articulent entre eux. Cette tâche ne s'impose pas seulement à propos de la réalité humaine, mais aussi à propos du monde. Comment une seule et même chose peut-elle apparaître comme objet esthétique et objet physique ? Certains concepts phénoménologiques (je pense notamment à l'intentionnalité) sont utiles dans des recherches de ce genre.

J'admets donc qu'il y a souvent unité au-delà de la diversité, mais j'aimerais éviter la précipitation dans la saisie et la description de cette unité. Le monde n'est pas toute la réalité, pas plus que, dans un autre domaine, le moi pensant ne fait l'unité de la personne.

5. La Personne a la priorité sur l'Etre, le Quelqu'un sur le Quelque chose.

Cette thèse, proche de Max Scheler¹⁵, de Martin Buber¹⁶ et d'Emmanuel Levinas, s'oppose à l'ensemble de l'ontologie classique, et notamment aussi à Heidegger. Ce dernier a montré que le sens de l'Etre était souvent interprété à la lumière de la chose et du « faire », de la technique qui porte sur les choses. Mais après avoir arraché l'être de la personne humaine (le *Dasein*) à l'emprise des choses et du monde, il le subordonne à un Etre impersonnel. Pour lui, l'ontologie, c'est-à-dire l'élucidation du sens de l'Etre, précède en droit la métaphysique, c'est-à-dire l'étude de ce qui est, des « étants » (*Das Seiende*). Qu'est-ce que cet Etre originaire selon Heidegger ? Il est certain en tout cas qu'il n'est pas présenté comme une personne ; il ressemble plutôt à une totalité anonyme. Sans aller aussi loin que Levinas, je perçois une analogie entre Heidegger, le matérialisme et le structuralisme. La personne est englobée,

¹⁵ *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Paris, Gallinard, 1955.

¹⁶ *Je et tu*, Paris, Aubier, 1938.

voire noyée, dans des systèmes impersonnels ou dans une réalité anonyme, qui n'ont pas été fondés par quelqu'un. Dans ces trois pensées, la relation fondamentale n'est pas la relation entre « moi » et « toi », mais entre « moi » et « ça » ; pis encore, le pôle « moi » est tellement subordonné et effacé au profit de l'autre pôle qu'on peut se demander s'il s'agit encore de relation.

En réalité, un « étant » précède toujours le sens de l'Etre. Non pas n'importe quel « étant », mais un « étant » dont le mode d'existence est de se rapporter à d'autres « étants » et de se rapporter à lui-même. On peut l'appeler Personne (Max Scheler), *Dasein* (Heidegger) ou « esprit » (Anti-Climacus, auteur du *Traité du Désespoir*).

Cette priorité est assez évidente dans l'ordre de la connaissance. C'est *quelqu'un* qui m'a enseigné le sens des choses : tout langage et toute pensée m'ont été appris par quelqu'un. C'est à la lumière de ce qu'en disent et de ce qu'en font les autres hommes que je comprends le sens du monde et des choses. Les choses maniées et vues renvoient, dans leurs propriétés et dans leurs valeurs, à des hommes qui les ont vues, comprises (à leur manière), et qui se sont situés parmi elles. Cela, la philosophie de l'existence le reconnaît ; mieux, elle l'a analysé avec finesse et rigueur.

Mais cette priorité doit être affirmée dans l'ordre de l'être également, et c'est beaucoup moins évident. Je veux dire que l'univers, l'ensemble des phénomènes, est profane ; il n'y a pas de nature sacrée qui impose à l'homme le sens et la valeur. C'est une personne qui nomme les choses, ce ne sont pas les choses qui parlent, ni les systèmes, ni l'être anonyme. On rétorquera, à juste titre, que l'homme n'est pas l'Origine absolue de toutes les significations ; qu'il ne peut pas être la fin dernière qui donne sens à tout. Avant et après l'homme, il y a bien quelque chose... Quelque chose ? Mais l'anonyme, le neutre, n'a proprement rien à dire ! S'il est vrai que ma raison ne peut apprendre que d'un autrui qui est aussi raison (et non pas nuit de la matière ou de l'irrationnel), s'il est vrai que l'homme a besoin d'apprendre la vérité qui le dépasse en écoutant la Parole originaire, alors il faut dire : « quelqu'un », c'est-à-dire une Personne non humaine, un *Dasein* surhumain, qui est entré en rapport avec notre *Dasein*.

C'est cet Etre personnel qui fonde toutes les régions de l'être, qui décide des significations du tout et des valeurs ultimes. C'est de cet Etre que l'homme reçoit le pouvoir et la responsabilité de donner sens au monde, à son monde, à la région d'être qui lui est subordonnée.

6. Les êtres personnels sont transcendants les uns aux autres ¹⁷.

Nous avons ici, tout d'abord, la conséquence de la thèse précédente. La *réalité* du sujet personnel implique qu'il ne se réduit pas à un réseau de relations, que quelque chose en lui ne peut pas être absorbé dans la relation, donc qu'il est distinct des autres sujets, et, en un sens, séparé d'eux. La séparation n'est pas principalement locale, bien entendu, quoique l'aspect corporel de la personne, j'aimerais pouvoir dire sa « corporéité », importe aussi à cet égard. (Scheler remarquait que les plus humbles sensations sont encore plus incommunicables que les sentiments). La séparation, c'est d'abord le fait qu'il y a dans le sujet quelque chose d'incommunicable — si ce n'est à l'Être qui est l'origine de la personne humaine. C'est aussi la différence indépassable qui existe entre les sujets : chacun est unique, chacun est « autre ». On le sait au moins depuis Leibniz : deux êtres ne peuvent être réellement deux que s'ils sont intrinsèquement différents.

La séparation, c'est aussi la possibilité pour l'existant de se refermer sur son existence, dans une autarcie au fond illusoire, mais séduisante. Quand l'homme, être déficient, a assouvi ses besoins, quand il a mangé, quand sa virilité a trouvé son complément dans la féminité (ou l'inverse), quand ses sens sont comblés par la présence des choses, quand sa pensée croit comprendre les seuls objets qui l'intéressent — dans la satisfaction, dans la jouissance, dans la contemplation, l'existant peut avoir l'impression de former un monde séparé. Il n'est pas vrai que les choses se dérobent toujours, ou que l'univers soit toujours étrange. Il n'est pas vrai que la structure de toute perception et sensation soit l'intentionnalité, comprise comme une visée qui dépasse le donné sans en être satisfaite. Les choses, parfois, se donnent. La sensation peut être un état du sujet, sans conscience de différence ni de distance entre la chose perçue et la perception de la chose. Le plaisir existe ! Le monde apparaît parfois comme une habitation familière. Il arrive que les autres, ce soit le paradis ! Si toutes ces possibilités appartiennent à l'existence humaine, c'est bien parce qu'il y a une certaine correspondance entre la structure du sujet et la structure de l'univers. Je risque le terme de finalité. Ironie de l'histoire de la philosophie ! La doctrine qui, autrefois, niait le plus violemment la finalité, l'épicu-

¹⁷ En appliquant le même terme « être personnel », à Dieu et à l'homme, je n'oublie pas la différence profonde entre celui qui est absolument premier, source de tout, et celui qui est situé, qui est incité à répondre. Mais j'aimerais rappeler que, malgré leur altérité, ils peuvent entrer en dialogue.

risme, a donné le plus beau témoignage de la finalité du monde. Qu'est-ce que l'ataraxie (la sérénité) épicurienne, sinon l'état d'un être qui a assez, donc qui a trouvé, dans des choses qu'il n'a pas créées, mais qui lui sont données, l'indispensable complément de ses besoins ? Et chacun sait la frugalité de l'existence épicurienne : à peine de l'eau pour la soif, du pain pour la faim, un ami, ou même seulement le souvenir d'un ami, pour la quête d'affection.

Il est éloquent que de telles expériences, qui pour nous indiquent la bienveillance de quelqu'un — car rien n'est donné s'il n'y a quelqu'un qui donne — aient débouché, historiquement, sur l'affirmation de l'absence de Dieu. Cette forme-là d'athéisme, qui n'est pas négation explicite du divin, mais désintérêt et refus d'être inquiété par autrui et par l'Autre, est une des possibilités, une des tentations, de l'existence. L'existant jouissant de son bien, peut se séparer, il peut cloisonner son monde.

Les choses ne sont donc pas nécessairement transcendantes à la conscience. Ce qui est proprement transcendant, c'est autrui — précisément parce qu'il est autre, foncièrement. Entrer avec autrui dans une relation qui n'est pas de jouissance ou d'assouvissement, c'est accepter d'être inquiété, de voir ses propres limites abattues.

Mais cela n'implique pas que toute distinction soit abolie. Communication n'est pas fusion. Dans la relation de la foi, l'homme reste l'homme, et Dieu reste Dieu ; le plus proche est aussi le plus lointain. De même, dans la compassion authentique, la douleur ou la joie d'autrui restent la douleur ou la joie d'autrui. Peut-être même la qualité d'une relation interhumaine se mesure-t-elle au degré de différence, ou d'altérité, qu'elle permet, voire qu'elle développe, entre les partenaires.

7. Le monde est créature.

Cette thèse repose évidemment sur un présupposé de foi, que je n'ai pas besoin de rappeler ici. Mais j'aimerais indiquer que ce présupposé est révélateur : il fournit comme un éclairage qui permet de discerner certains aspects du monde, qui sans cela, probablement, n'apparaîtraient pas. Je pense ici à la contingence de l'existence même du monde, au sens des choses, et à la temporalité de tout ce qui est « mondain ».

Bréhier avait beau prétendre que la philosophie médiévale était à la remorque de la pensée antique païenne, il n'en a pas moins reconnu la nouveauté du concept de contingence, quand ce concept est appliqué à l'existence (à « l'acte même d'être »), et non plus simplement à des accidents. Les choses auraient pu ne pas exister : il y a là une

idée nouvelle, propre à nous débarrasser définitivement de l'image d'une nature éternelle et se suffisant à elle-même. Peut-être même faut-il aller plus loin et affirmer, avec les volontaristes et Descartes, la contingence des essences intemporelles...

Je ne suivrai pas cette piste, mais j'aimerais expliquer un autre aspect de la créature : les choses ont un sens, ou plutôt des significations — par exemple : l'harmonieux, l'insolite, le menaçant, le rayonnant, l'utile, le gratuit... Mais aucune de ces significations ne se suffit à elle-même. On pourrait les comparer à des vecteurs, ou à des indicateurs : elles renvoient à autre chose, mais à quoi précisément ? Souvent une première chose renvoie à une deuxième, celle-ci à une troisième, et ainsi de suite : s'il y avait cercle ou renvoi à l'infini, tout sombrerait dans l'absurde, et précisément, l'absurde est une menace qui hante perpétuellement le monde. Dire que le monde est créature, ce n'est pas nier cette menace, mais c'est la dépasser ; en affirmant que toutes les significations des choses renvoient à un terme absolu, la « gloire » du Créateur, sens ultime du monde.

Enfin (c'est le dernier aspect mentionné ici, mais il y en a probablement d'autres), le statut de créature met en relief la temporalité. Ce n'est pas un hasard si la recherche la plus originale de la pensée chrétienne naissante a porté sur le temps. La philosophie antique avait du temps une conception essentiellement cyclique : le cercle du temps, toujours parcouru à nouveau, était une image ou une approximation de l'éternité. Cette représentation allait de pair avec l'idée d'une nature sempiternelle, sans commencement ni fin. Cette image ancienne du temps a été définitivement balayée par des recherches où des penseurs chrétiens étaient à l'avant-garde. Chacun connaît l'importance des analyses qui, de saint Augustin ¹⁸ à Kant et à Heidegger, ont porté sur l'aspect subjectif du temps, sur la conscience du temps. Il faut en retenir l'idée maîtresse que le temps est relatif à la créature. Mais je précise : à toute créature, et non seulement à l'homme. Autrement dit, une notion purement subjectiviste du temps me paraît inadéquate. Bergson avait tort de voir dans le temps physique une dimension de l'étendue, une forme d'espace. Car le temps physique a un caractère d'irréversibilité qui ne peut pas être réduit à l'espace. Les analyses transcendantales de Kant montrent excellemment la temporalité de la conscience, mais elles ne parviennent pas à démontrer que les choses mêmes échappent à toute temporalité. Le monde est marqué par un temps irréversible, ce qui exclut son rajeunissement perpétuel et

¹⁸ *Confessions*, XI, 13-41.

fait sans cesse ressurgir la question lancinante du commencement et de la fin — comme on le voit dans la cosmologie contemporaine — question qui reste peut-être sans réponse strictement philosophique.

8. La liberté humaine est une liberté donnée, relative et précaire. Il faut la rechercher et la préserver.

Débarrassons-nous d'abord d'un malentendu : l'idée qu'il y aurait une opposition entre la liberté de l'homme et l'existence d'un Dieu souverain. Cette idée a été exprimée avec force par Nietzsche et Sartre ; elle correspond aussi à un sentiment assez répandu dans la jeunesse, d'après mes observations d'enseignant. Elle repose sur une notion incomplète, voire déformée, de la liberté : la liberté serait la faculté de choisir ou la permissivité totale. Dans l'extrémisme nietzschéen, cette notion conduit à la passion de l'absurde, même la vérité est ressentie comme une limitation intolérable : « Rien n'est vrai, tout est permis ! » Cette idée de la liberté peut se comprendre en fonction d'une situation de sujétion, là où ce qu'on voudrait choisir est empêché et condamné par des normes ressenties comme étrangères ou par une autorité qu'on ne reconnaît pas ; l'irritation qui en résulte explique en partie pourquoi on oublie alors la question du critère d'un bon choix et surtout la question des moyens et des pouvoirs. Ou bien ces questions ne sont pas oubliées, mais elles sont censées être résolues par la prétention prométhéenne d'être le créateur de soi-même et de toute norme, doublée de l'illusion de détenir une énergie suffisante pour réaliser les buts proposés.

Cette situation et cette prétention sont caractéristiques de l'adolescence, de certains adolescents, et il y a des philosophies qui sont et restent/pubertaires ! Certes, pour un esprit qui croit détenir tous les pouvoirs et qui trouve encore de l'amusement à braver les interdictions, l'idée de Dieu peut paraître encombrante ou répressive.

Mais les philosophes qui sont pères sont en mesure de comprendre qu'une orientation, une norme, et même parfois une interdiction, peuvent être libératrices. Le choix entre marcher et nager est illusoire si l'on ne sait pas nager ; l'éducateur qui montre « comment on fait pour nager » contribue à libérer l'enfant. Et s'il interdit efficacement l'usage d'un poison, il maintient la première condition de la liberté : la vie.

D'ailleurs, et c'est très frappant, les philosophies qui prônent une absolue liberté de choix rappellent avec insistance la possibilité, donnée à chaque instant à tout homme, de choisir la mort. Sans parler du peu de substance d'une telle

liberté, on notera qu'elles oublient de réfléchir à la naissance : pourrait-on choisir de ne pas être né ?

Aussi la liberté de choix ne peut-elle pas être totale. Et la recherche d'une liberté véritable ne consiste pas principalement en une aspiration à un choix aussi indéterminé que possible, qui se confondrait, à la limite, avec l'arbitraire ou le hasard. C'est la recherche d'une connaissance et de pouvoirs. Connaissance de ce qui vaut la peine d'être choisi et promu. Pouvoir de le vivre et de le réaliser.

Ainsi la liberté est *donnée* : en ce sens que les moyens de connaître et l'énergie efficace ne peuvent pas, pour l'essentiel, être produits par l'individu, mais sont reçus par lui. La liberté est un cadeau, comme la naissance. Bien entendu, il ne s'agit pas d'un cadeau qui s'ajouterait aux possessions d'un être déjà constitué. Elle est don inaugural, constitutif de l'être. Ce don permet à l'homme d'être, enfin, lui-même.

Il est dès lors évident que la liberté n'est pas absolue. Elle est limitée, puisque nous n'avons pas la connaissance totale ni la toute-puissance. D'autre part, elle est relative : elle dépend de la situation de l'individu, de son histoire, des rencontres qu'il a faites. Si un dialogue ou un enseignement l'a débarrassé d'une illusion, le voilà devenu plus libre que ceux qui en sont obnubilés. Si (autre exemple) toutes ses forces n'ont pas été absorbées dans un conflit de relation avec ses proches, il aura évidemment davantage d'énergie que ceux qui se sont rongés dans un tel conflit. Enfin, la liberté décisive, dont j'ai parlé comme d'un don inaugural, ne peut résulter que de la rencontre décisive, qui a été évoquée dans mes premières thèses. Le « moi » ne peut devenir lui-même que s'il « plonge, à travers sa propre transparence, dans la puissance qui l'a posé » ¹⁹.

Le don même de la liberté implique une tâche et une responsabilité. Je n'admets pas qu'on déclare que tout homme est automatiquement libre, par définition. De même, il ne suffit pas d'un acte de foi momentané pour que celui qui a reçu la liberté la concrétise dans toute sa vie. L'existence se déroule dans un monde d'illusions et de forces qui tentent toujours à nouveau d'asservir l'homme — d'où la précarité de la liberté. D'où le besoin d'une conquête et d'une reconquête, pour soi-même et pour les autres hommes. Il faut promouvoir les connaissances, contribuer à donner à tous les hommes, non seulement des droits, mais aussi des moyens, et j'entends aussi des moyens politiques et économiques. L'aliénation ou la puérilité humai-

¹⁹ ANTICLIMACUS (KIERKEGAARD), *Traité du désespoir*, livre I, ch. 1 et livre V, ch. 3.

nes, même là où elles sont manifestes, ne doivent pas devenir le prétexte de refuser à certains les connaissances et les moyens qui leur reviennent. Car la liberté authentique, si elle n'est pas automatique, est la vocation de tout homme. La promotion des libertés extérieures (dans les domaines politiques et économiques) est un moyen de le manifester.

Mais, bien sûr, ce n'est là qu'un aspect de la tâche. Les libertés extérieures ne peuvent pas produire ni garantir la liberté essentielle. Celle-ci ne peut être préservée et reconquise que par un retour à la source même de l'être, car elle consiste, non pas dans les pouvoirs de gouvernement ou de production, mais dans le pouvoir d'aimer, de croire et d'espérer.

9. Toute notre connaissance est provisoire. Elle attend d'être corrigée et dépassée, lors de l'avènement de celui qui est la Vérité.

Je ne commenterai pas cette dernière thèse, qui n'est pas proprement philosophique, bien sûr. Elle rappelle la perspective existentielle dans laquelle se construit la philosophie que je souhaite. Cette thèse évite de se prendre trop au sérieux, et en même temps elle donne l'espoir que l'entreprise n'est pas vaine.

Courrier des lecteurs

Je viens de recevoir le numéro 6 d'HOKHMA et de lire la lettre de F. Moser dans la rubrique que vous avez intitulée Fondamentalistes ou Scientifiques ? Permettez-moi de donner la parole à Kierkegaard qui répond en tout point aux questions, ou plutôt aux mises en demeure, qui vous sont adressées.

« Prends la Sainte Ecriture et ferme ta porte — mais munis-toi aussi de dix lexiques et de vingt-cinq commentaires : tu peux alors lire les saints livres aussi tranquillement et sans plus te gêner que le journal. Si d'aventure et par extraordinaire, au beau milieu de ta lecture et devant un certain passage, cette idée te vient à l'esprit : Ai-je mis cela en pratique, est-ce que j'y conforme ma conduite (tu t'en avises, bien entendu, dans un moment de distraction où ton esprit s'est départi de son sérieux habituel), le danger n'est pas grand. N'y a-t-il pas en effet plusieurs interprétations possibles ? Peut-être vient-on de découvrir un nouveau manuscrit — le ciel nous en préserve ! — offrant des chances de variantes inédites ; peut-être cinq commentaires ont-ils le même avis, sept un autre, deux des vues remarquables, trois des sentiments indécis ou une opinion réservée ; pour moi, je ne suis pas sûr de ma version, ou pour dire mon sentiment, je partage l'opinion des trois indécis qui n'en ont pas. [...] Je mettrai la parole en pratique pourvu qu'on apporte d'abord de l'ordre dans des variantes et que les exégètes s'accordent à peu près. Ah ! Ah ! voilà qui donne du temps. »

Kierkegaard rappelant que la Parole de Dieu est un miroir dans lequel il faut se regarder, dénonce l'attitude de ceux qui, au lieu de se regarder dans le miroir, ne font que regarder le miroir : « Quels livres sont authentiques ; sont-ils aussi des apôtres ; ceux-ci méritent-ils créance ; ont-ils vu tout ce qu'ils rapportent, ou l'ont-ils sur plusieurs points simplement entendu dire ; et les variantes ; trente mille interprétations différentes ; et cette foule de savants, cette multitude d'opinions doctes ou non sur la manière dont il faut entendre tel ou tel passage ! [...] Le miroir se recouvre d'une telle buée que je ne pourrai jamais y voir mon image — à moins de m'y prendre autrement. »

Je crois que si le Christ revenait sur la terre, il serait « collé » à la licence de théologie...

Jean Brun

**La découverte
du tombeau vide en Jean 20. 3-10**
par André Feuillet
page 1

**Le Dieu créateur et
l'évangélisation**
par Emile Nicole
page 46

**Thèses pour
une philosophie chrétienne**
par Jean Villard
page 62

Courrier des lecteurs
page 84