

Revue de réflexion théologique

15

1980

חִכּוּמָה  
LIDAKHMA

La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חִכּוּמָה יְרֵאָת יְהוָה

# Puberté théologique...

Par Helmut THIELICKE  
Professeur à la faculté de théologie de Hambourg\*

## Chapitre 1

### Où je commence par m'expliquer avec le lecteur

(à l'origine avec mes étudiants en cours)

Johann Tobias Beck, le vieux professeur de la faculté de Tübingen, interrompait de temps en temps ses cours pour transformer ainsi sa chaire de professeur en chaire de prédicateur. Une telle chose n'est certainement pas nuisible ni aux professeurs, ni aux étudiants d'aujourd'hui. Les remarques qui vont suivre sont une tentative du même genre. Le lecteur voudra bien comprendre cela et faire preuve d'indulgence, envers ces excursions très nettement différents dans leur forme et leur contenu du style et de la matière d'un cours de dogmatique. Gardez présent à l'esprit le fait que de telles digressions doivent nécessairement être faites en-dehors des cadres établis tandis que le cours lui-même ne peut se passer ni de la rigueur, ni de la sécurité de ses méthodes.

Je pense devoir parfois considérer et écouter mes auditeurs non seulement comme des étudiants, mais aussi comme des âmes qui me sont confiées. Et l'âme de ces étudiants en théologie court un grand danger (pas seulement aujourd'hui, mais peut-être tout spécialement aujourd'hui). Voilà le sujet de ce qui va suivre.

Peut-être qu'au travers de ces réflexions, un pasteur en exercice ne se bornera pas à évoquer des souvenirs — encore le fera-t-il sûrement ! — mais il se sentira certainement concerné lui-même dans le concret de sa situation théologique, comme j'ai toujours voulu moi aussi être confronté à la mienne. Il est possible que, loin des professeurs de théologie, le frère engagé dans la pratique de son pastorat trouve dans ces remarques de quoi expliquer ou

\* Cet article a été traduit de l'allemand par Pascal Hickel de Strasbourg. L'original a paru d'abord sous la forme d'une brochure intitulée : *Ein kleines Exerctium für Theologen*, Agentur des Rauhen Hauses, Hambourg, 1959.

éclairer le comportement étrange d'un étudiant en théologie ou d'un stagiaire sans expérience. Il se pourrait, par conséquent, qu'il comprenne ce qui suit comme une sorte de petit rapport de ce qui se passe de nos jours dans les grandes salles de cours. Mais beaucoup de choses s'appliqueront peut-être aussi à lui-même et l'atteindront dans l'intimité de son bureau.

C'est un lieu commun que de dire — et nous l'avons dit nous-mêmes de nombreuses fois — que la théologie a un lien avec l'existence. Il est donc naturel de commencer par une méditation sur la question de notre existence chrétienne au sein de notre recherche théologique : comment vit-elle dans l'arène des études théologiques ? Et non seulement comment vit-elle, mais comment la rendre plus profonde, plus riche et plus féconde ?

Je vous en prie, considérez ce document comme un petit exercice spirituel par lequel j'aimerais commencer un cours proprement dit et qui occupe dans l'ensemble de la théologie, une place semblable à celle de la méditation spirituelle et de la prière qu'Anselme situe au début de ses spéculations dans son *Prologue*.

## Chapitre 2

# L'Angoisse du chrétien moyen face à la théologie

Si Rudolf Otto a dit un jour que le sacré était aussi fascinant (*numen fascinosum*) qu'effrayant (*numen tremendum*), on pourrait en dire autant de la théologie. Pour beaucoup de gens, elle est d'abord effrayante.

Le chrétien moyen, l'équivalent spirituel de celui qu'on appelle l'homme de la rue, qui fait partie d'une communauté vivante, a peur de la théologie pour plusieurs raisons. Il n'y a guère d'étudiants en théologie qui n'aient pas été mis en garde avec insistance et sérieux par quelque âme pieuse contre l'entreprise suspecte qui consiste à aborder les Saintes Ecritures avec des outils scientifiques, contre le fait d'étudier "toutes ces questions douteuses" et contre celui de se jeter dans les tentacules de cette pieuvre vorace : le professeur incroyant. Sur ce point, je n'ai qu'à faire appel à vos souvenirs.

Qu'y a-t-il derrière ces avertissements, ces angoisses éprouvées par des gens habituellement paisibles et qui reviennent sans cesse nous accabler ? Le chrétien moyen ne veut pas s'impliquer dans la question de savoir pourquoi on devrait aborder la Parole de Dieu dans une autre perspective que celle de la foi toute simple, soutenue par aucune béquille intellectuelle, aucun rudiment de la sagesse du monde. En d'autres termes, pourquoi est-il nécessaire "d'ajouter à la foi" un équipement spécial ? Plus tôt cette question apparaît dans le cursus des études théologiques, plus

il est aisé de sourire de ces objections naïves, et plus volontiers l'étudiant se déclare avec fierté membre de la clique ésotérique des initiés. Il se dit que les chrétiens moyens ne peuvent simplement pas comprendre certaines choses et qu'on ne peut pas les leur expliquer (par exemple ce qui touche à l'étude historico-critique de la Bible). Mais si le théologien ne prend plus au sérieux les objections de la ménagère ou du simple ouvrier en pensant — il ne le dirait pas ainsi — que le prolétariat spirituel n'est pas conscient des questions délicates dont on devrait d'ailleurs le tenir à l'écart (c'est là justement ce que fait le club ésotérique), il est absolument certain que quelque chose ne va pas dans la théologie.

Si donc ceux qu'on appelle chrétiens moyens sont quelque peu sceptiques à l'égard de la théologie, ce scepticisme n'est en aucun cas primaire. Il est fondé sans aucun doute sur des arguments empiriques et des arguments de principe. Parce que nous sommes tous, en tant que théologiens, confrontés à ce problème — pour autant que nous voulions être de vrais théologiens, nous réfléchissons à partir de la communauté du peuple de Dieu, pour elle et en son nom : à vrai dire, nous réfléchissons en tant qu'une partie de la communauté elle-même — et parce que cette communauté est soucieuse et à juste titre de notre santé spirituelle, je voudrais aborder ce problème en quelques mots.

### Chapitre 3

## Où l'on fit de mauvaises expériences avec des étudiants en théologie de retour chez eux

Le peuple de l'Eglise utilise donc des arguments empiriques et des arguments de principe. Je commencerai par les arguments empiriques.

Pour mieux faire saisir de quel genre de considérations il s'agit, je vais devoir me montrer incisif et vous raconter une scène qui doit vous être relativement familière. Dans toutes ses variations, elle se répète avec une triste monotonie. C'est l'aumônier des jeunes d'Essen, Wilhelm Busch, très compétent en la matière, qui me l'a racontée à sa manière avec un humour quelque peu mêlé d'affliction.

Imaginez un jeune homme très vivant, actif, qui sait entraîner ses camarades dans le travail parmi les jeunes de son Eglise. Il a rencontré Jésus-Christ et maintenant, il témoigne de sa foi. Il conduit donc de temps en temps une méditation ; pour la préparer, il n'étudie pas de commentaire, bien qu'il soit assez consciencieux pour feuilleter quelques brochures parues à cet effet et

pose peut-être une ou deux questions à son pasteur. De plus, il prie pour que Dieu lui fasse bien tout comprendre et lui permette de ne pas dire des bêtises.

Ce qui vient d'une foi si pleine de fraîcheur est frais en soi-même. C'est pourquoi les jeunes sont accrochés. De plus, il se réjouit de faire ses études de théologie : il espère qu'elles vont lui permettre d'approfondir la Bible et que beaucoup de choses obscures vont devenir claires. Il se réjouit de répondre à une vocation où il s'occupera surtout de ce qu'il aime. Qui ne se réjouirait pas de pouvoir vivre pour ce qui occupe son cœur ?

Lorsqu'à la fin du premier semestre, il revient chez lui, le voici soudain affreusement transformé (c'est du moins l'avis de ses anciens camarades). Il est là, assis parmi les autres, boudeur, pendant que l'un d'eux, jeune ouvrier, fait une étude biblique tout ce qu'il y a de plus laïque. Sur le chemin du retour qu'ils font ensemble, il lui explique (tel une commère explosant sous la pression des nouvelles qu'elle raconte) les résultats des "toutes dernières recherches" sur le mythe, la légende et la *Formgeschichte*. Et avant que l'autre n'ait eu le temps de revenir de sa frayeur, il l'étiquette selon la typologie glanée dans les salles de cours ; il lui parle ainsi : "Ce que tu as dit était 'typiquement piétiste' ou 'typiquement orthodoxe' ou encore 'méthodiste'. Tu te rattaches à l'école d'Osiandre qui n'a pas encore compris le caractère forensique de la justification". Et, tout fier, il lui explique ces étranges mots érudits — les déchets douteux de ses études scientifiques !

Lorsqu'il revient chez lui après le troisième semestre, on lui demande de conduire lui-même une étude biblique, d'autant plus qu'après la dernière fois, son ami est gêné de devoir encore une fois se lancer dans des exégèses naïves devant ce puits de science. Toute chorale est naturellement très impatiente d'entendre l'un de ses membres qui, entre temps, est allé étudier le chant pour former sa voix de ténor. Comment va-t-il chanter lorsqu'il revient chez lui pour la première fois ? Très souvent, c'est une déception sans borne : il dépense une énergie considérable en mimiques de grande classe et en gestes qui le font transpirer pour ne produire finalement que des sons lamentables : il chantait mieux lorsqu'il était remplaçant de la chorale locale !

L'image est vraie pour le théologien : utilisant un outillage de connaissances exégétiques à peu près convenables et prenant son air d'initié, il n'apporte que des banalités paralysantes et mornes qui enferment la musculature interne d'un chrétien jeune et vivant dans une terrible carapace d'idées abstraites. La discussion qui suit n'apporte rien de plus : là aussi il fait preuve d'un talent surprenant pour injecter des idées étouffantes et paralysantes dans la conversation qui se voulait vivante et informelle.

On comprend que de telles expériences n'encouragent guère les chrétiens de nos communautés à accorder leur crédit à la théologie enseignée dans les facultés.

# La mue théologique

Mais loin de moi la pensée d'accuser simplement l'étudiant en théologie ou de le caricaturer. J'admets cependant avoir parlé de lui en des termes tendrement caustiques pour les besoins de la démonstration et de la concision. Il y a deux raisons à ce que je viens de décrire.

Il peut tout d'abord s'agir de phénomènes de croissance tout à fait naturels. On peut, et on doit, se laisser saisir par la façon de penser de la théologie comme par une passion. Mais c'est justement cet abandon passionnel qui nous fait penser et parler d'une manière qui est reprise trop intégralement du milieu dans lequel on vient d'entrer.

En théologie, on se préoccupe de la forme que la réflexion donne aux expériences spirituelles faites au cours des siècles, particulièrement par les grandes figures de l'histoire de l'Eglise. Un jeune de vingt ans est amené à réfléchir, par exemple, sur les problèmes de la Trinité. Au cours des siècles, d'âpres luttes ont été menées à ce sujet pour lequel on est allé jusqu'à risquer sa vie. Sur ces problèmes, de grands leaders ont investi une énergie spirituelle considérable, et derrière eux, il y a des expériences spirituelles précises. On voit bien que le jeune théologien n'est pas encore arrivé à une maturité spirituelle à la hauteur de ces doctrines, même si intellectuellement, il comprend très bien la logique du système, c'est-à-dire son écorce intellectuelle et ses développements logiques dans l'histoire des dogmes.

Dans ces conditions, il apparaît clairement comment et où vont se produire des crises graves. *Il y a un hiatus entre le monde de la croissance spirituelle réelle du jeune étudiant et ce qu'il en sait déjà intellectuellement.* Comme un enfant de la campagne, on l'a, en quelque sorte, habillé d'une culotte trop grande pour lui. Elle lui arrive au-dessous des genoux et il lui faudra encore grandir pour pouvoir la mettre (de même qu'un confirmant doit encore grandir à l'intérieur de la longue culotte du catéchisme). Elle flotte largement autour de sa taille et tout cela n'a vraiment pas belle allure.

Spirituellement, le jeune étudiant en est peut-être assez loin pour se rendre compte — et comme chrétien qui prie, pour savoir par expérience — que dans toutes nos révoltes contre l'exigence de Dieu, nous pouvons malgré tout vivre avec confiance dans son pardon et être libres. Mais intellectuellement, il commence déjà à réfléchir à la dialectique entre loi et Evangile, au paradoxe luthérien (*simul justus, simul peccator*). La dialectique et les paradoxes sont la façon dont une Eglise aux lois fixes vient à bout, sur le plan des idées, des conflits les plus monstrueux. Ils sont aussi le résultat de frustrations prodigieuses et répétées, d'angoisses profondes et de merveilleuses consolations.

Celui qui est capable de reproduire un cours sur Luther ou éventuellement de le faire lui-même, ne sait peut-être rien ou presque de tout cela (comment le saurait-il ?). Dans son livre sur Goethe, Gundolf parle dans ce cas-là d'une simple expérience conceptuelle. On n'a pas "expérimenté" alors une vérité en tant qu'"expérience première", mais on en a une "perception seconde" grâce au dépôt littéraire ou intellectuel de celui qui a connu l'expérience primitive (par exemple de Luther). On vit alors sur du matériel de seconde main.

Cette perception intellectuelle ou existentielle de l'intellectualité ou de la spiritualité d'un autre peut être très vivifiante, voire passionnante : mais on peut facilement tomber dans l'auto-suggestion comme si on avait vécu et éprouvé tout cela soi-même. On en arrive à une *identification* illégitime avec l'autre. Ainsi, sur le plan intellectuel, on peut être profondément charmé par les pensées virulentes du jeune Luther et succomber ainsi à l'illusion de croire que la véritable foi, c'est ce que l'on "comprend" ainsi et qui nous impressionne. En réalité, on a seulement perçu une expérience conceptuelle qui nous séduit. Dans sa propre existence, dans sa propre foi, on n'en est pas encore là ! Ainsi, dans la vie du jeune théologien, il y a certaines manifestations de palliatifs intellectuels qui n'aboutissent à rien dans l'existence.

Pour utiliser une image : les études de théologie engendrent souvent de jeunes gens qui ont grandi trop vite (au point de vue intellectuel), chez qui les organes internes ne se sont pas développés au même rythme. Ceci est caractéristique de l'adolescence. Il existe réellement quelque chose que l'on pourrait appeler la puberté théologique. Tout éducateur sait qu'il s'agit là de phénomènes de croissance naturels dont il n'y a pas lieu de s'inquiéter particulièrement. Cela l'Eglise doit aussi le comprendre et s'appliquer de toutes ses forces à l'expliquer aux jeunes étudiants.

Ce serait certainement une erreur pour quelqu'un qui en est justement à ce stade de se voir attribuer par une Eglise un rôle d'enseignant. Il n'a provisoirement plus la candeur avec laquelle il a pu jouer ce rôle (par exemple dans le travail de jeunesse). Il n'a pas encore cette maturité qui lui permettrait d'intégrer dans sa vie personnelle les apports intellectuels et la réflexion qui lui sont accessibles et de les redonner dans la fraîcheur d'une confession personnelle. Pour cela, il faut avoir de la patience et savoir attendre. Pour toutes ces raisons, je ne supporte pas ces étudiants de première année qui prêchent, drapés dans leurs robes. Pendant que l'on mue, on ne chante pas : pendant cette période de mue théologique, on ne prêche pas.

# Le choc provoqué par les concepts théologiques

Lors de soirées de discussion dans des groupes d'étudiants, nous avons tous pu observer des scènes qui peuvent illustrer ce qui va être dit. Peu importe l'université à laquelle nous pensons, Göttingen, Heidelberg, Erlangen, Tübingen ou Hambourg. Après une étude biblique vient un moment de discussion. Un jeune étudiant en médecine est violemment travaillé par une question ; devant la nécessité de la formuler, il sent son pouls qui accélère à cause de l'émotion et de la gêne qu'il ressent ; il finit par prendre son courage à deux mains et, le cœur battant, il se lève, exprime sa question et fait même quelques remarques critiques.

Vous devriez voir alors, à quel point les jeunes "pros" de la théologie se sentent appelés à entrer en lice. La lance pointée dans le galop bruyant des idées abstraites, les lèvres soigneusement pincées pour étouffer un cri de triomphe à peine contenu, les voilà qui se ruent sur lui. Une volée de termes techniques viennent frapper ses oreilles de laïc incompetent, puis s'élèvent avec fracas des expressions comme : "Tradition synoptique", "principe herméneutique", "eschatologie anticipée", "raccourcissement prophétique de la perspective du temps", "*hic et nunc*", "de siècle en siècle", "légitime et illégitime", "présupposition" et "quel enjeu... ?" L'assaut est si violent qu'il court se mettre à couvert, se protégeant le visage d'une main et hissant le drapeau blanc de l'autre.

On pourrait alors facilement penser que cette trêve est une victoire par abandon, et que l'autre est convaincu. En réalité, au lieu de l'avoir persuadé, ils ont seulement pratiqué une thérapie de choc — pour autant qu'il s'agisse d'une "thérapie". Ils ont étouffé la première petite flamme d'une vie spirituelle personnelle qui commençait à brûler : ils ont éteint une première et timide question avec l'extincteur de leur érudition. Une telle façon d'agir a de quoi vous étouffer et vous étrangler. Ce jeune étudiant en médecine en a conçu une sérieuse amertume.

Celui qui se trouve au cœur d'un problème a un instinct incroyablement sensible et réagit très vite. Cet instinct proclame à bon droit : "Là où il y va de mon destin et de ma vie, voilà que les autres viennent vers moi avec leur routine. Je n'y ai perçu aucune vie, ni aucune vérité nourrie par l'expérience. Je n'y ai perçu que des idées mortes, des idées sans vie. Je préfère retourner chez les jeunes païens aux certitudes moins rigides. Le peu qu'ils ont à me dire est probablement faux, mais il est au moins authentique. J'ai cherché un chrétien chez qui j'aurais pu sentir un feu brûler. Mais je n'ai trouvé que des cendres éteintes. Peut-être y avait-il une

braise en dessous ; mais je ne suis pas assez expert pour pouvoir découvrir un feu tellement caché.”

Je sais que ces propos un peu durs et excessifs font mal. Mais je devais vous montrer concrètement à quel point je prends au sérieux le conseil, que je vous donne par-dessus tout, de commencer par vous tenir à l'écart avec vos concepts théologiques. Les groupes d'étudiants chrétiens des hautes écoles et universités où il n'y a pas de faculté de théologie sont souvent plus vivants et moins crispés que les autres. Ce fait a de quoi nous faire réfléchir. Ce n'est d'ailleurs pas la valeur des facultés de théologie qui est en question, mais c'est cette puberté théologique qui est préoccupante.

## Chapitre 6

# Pathologie de l'orgueil théologique

Nous avons parlé, au fond, de la chose la plus naturelle au monde et dont il n'y a pas lieu de s'inquiéter ; mais d'un autre côté, dans l'histoire de ce jeune théologien qui rentre chez lui après son premier semestre, il se pourrait très bien que se manifestent aussi les symptômes d'une véritable maladie. Il est possible (et les chrétiens ont un sens très aigu de cela) que la théologie rende un étudiant vaniteux et allume en lui quelque chose qui ressemble à l'hybris des gnostiques. Cela vient avant tout de ce que chez les êtres humains, vérité et amour vont rarement de pair.

On peut aussi dire exactement pourquoi. La vérité nous conduit très facilement vers une sorte de joie de posséder : J'ai entendu, appris, compris telle ou telle chose. Le savoir, c'est la puissance. Donc je suis davantage que l'autre qui ne sait pas ces choses. J'ai des possibilités plus grandes, mais je connais aussi des tentations plus grandes. Quiconque à affaire à la vérité — comme c'est le cas des théologiens que nous sommes — endosse par trop facilement la psychologie de celui qui possède. Mais l'amour est le contraire du désir de posséder ; c'est donner et se donner, ce n'est pas s'élever au-dessus de l'autre mais s'abaisser. Or il est presque démoniaque que même en théologie, la joie de posséder puisse tuer l'amour ; démoniaque, parce que la vérité théologique traite justement de l'amour de Dieu, de sa venue, de la façon dont il cherche les âmes et se soucie d'elles. Ainsi le théologien — et le jeune théologien bien plus plus encore — tombe dans un horrible conflit intérieur. Il étudie la christologie, autrement dit il s'intéresse au Sauveur des pécheurs et au frère des perdus. En faisant cela, il étudie par exemple la confession de Chalcédoine et l'histoire des formes des synoptiques. Puis, possédant cette vérité, il méprise (bien sûr la façon la plus sublimée) ceux qui, en tant que chrétiens, prient le Sauveur des pécheurs et s'accrochent à chacun de ses miracles, même si ce ne sont peut-être que des légendes.

A cause du détachement qu'impose la réflexion, il se sent supérieur à ceux qui, dans une relation personnelle avec le Christ, passent complètement sur le problème du Jésus historique, de la démythologisation ou du caractère objectif de l'histoire du salut.

Ce mépris est une véritable *maladie spirituelle*. Sa nature, c'est le conflit entre vérité et amour. Ce conflit est précisément la maladie du théologien. Comme les maladies d'enfance, elle est souvent très aiguë et des pasteurs, même chevronnés, peuvent encore attraper cette rougeole, sans pour autant qu'elle soit plus inoffensive.

Il y a quelques années, un étudiant de Tübingen en vint un jour à parler de Bultmann avec le propriétaire de sa chambre, un piétiste honnête et bien fondé. Alerté bien sûr par la réputation de Bultmann, le piétiste voyait en lui le diable en personne. Or il se trouvait par hasard que le jeune étudiant était bultmannien (par ailleurs du genre de ceux dont le maître aurait eu autant de raisons d'être mécontent que Barth et Ritschl de leurs Barthiens et Ritschliens respectifs). Et l'étudiant de défendre avec un zèle parfois irrité le maître grossièrement mécompris ; puis c'est le sentiment de triomphe du Pharisien qui l'anime lorsqu'il glisse dans la main de cet homme qui ne savait pas le grec, la *Théologie du Nouveau Testament* de Bultmann, toute soulignée de bleu et de rouge. Son but était sans aucun doute de faire fléchir et d'impressionner cet homme en l'écrasant par une érudition inaccessible et de susciter en lui un sentiment de détresse. La combinaison de ce sentiment d'impuissance intellectuelle chez ce propriétaire piétiste et son agacement devant ces hérésies toutes rehaussées de rouge et de bleu, a sans aucun doute provoqué chez notre étudiant un malin sentiment de joie face au malheur d'autrui, alors qu'elle amenait tout naturellement ce piétiste à monter sur ses grands chevaux.

Bien sûr, personne n'osera prétendre, que le comportement douteux de cet étudiant ait la moindre chose à voir avec l'amour chrétien du prochain, même dans sa forme la plus démythologisée. Le sens de ce qu'il a fait n'était justement pas d'apporter à l'autre une compréhension de l'entreprise des théologiens, ou de le conduire avec précaution à dépasser le stade actuel de ses connaissances, mais de le mettre échec et mat — lui dont la formation ne pouvait pas être à la hauteur du livre qu'on lui donnait — d'étouffer ses arguments peut-être très simples contre la recherche historico-critique en les enveloppant d'une couverture trop lourde et trop imposante.

Dans ce cas, la vérité a été manipulée simultanément pour un triomphe personnel et pour tuer : où est donc l'amour ? Quelques années plus tard, cela donne cette sorte de pasteurs qui n'agissent pas pour instruire leur communauté, mais pour la détruire. Et lorsque les anciens, la communauté et les jeunes commencent à murmurer, qu'ils protestent auprès des autorités de l'Eglise et finissent par s'en distancer, ce jeune pasteur se montre encore as-

sez pharisien pour ne pas y prêter attention, mais pour promener son regard triomphant sur les bancs vides et se dire en lui-même : "Mon âme, sois en paix ; par ta vérité tu as provoqué une colère légitime et tu peux te sentir justifiée", ou encore "Je te remercie, Dieu, de ne pas être un beau parleur comme ce collègue là-bas, après qui court la moitié de la ville. Mes bancs vides témoignent en ma faveur."

Que les frères en situation pastorale concrète qui s'épuisent à semer sur un sol pierreux, dans une fidélité sans reproche, me pardonnent cette remarque. Ce n'est pas à eux que je pense ; ils sont faits d'un tout autre bois. Tout comme de petits enfants peuvent louer Dieu, ainsi des bancs vides peuvent aussi témoigner de la fidélité du messager, mais d'une manière bien différente de celle des collègues à la dialectique irritante.

## Chapitre 7

# Où la sagesse du monde est l'alliée de la foi

Il faut encore prendre au sérieux les réticences de la communauté chrétienne à l'égard de la théologie d'un autre point de vue. A côté des arguments empiriques que je viens de vous présenter, il y a aussi un certain scepticisme de *principe* dont voici quelques arguments :

Pourquoi serait-il nécessaire d'avoir en plus de la foi une connaissance particulière pour la soutenir ? N'est-ce pas de l'orgueil de supposer que seule l'aide d'une approche critique de l'Écriture Sainte nous permet d'établir des fondations substantielles pour assurer notre foi ? Cela ne veut-il pas dire qu'on met la Parole de Dieu à l'école de la sagesse du monde ? Le reproche est certes formulé de façon assez naïve. Mais que cela ne nous empêche pas d'y voir une interpellation concrète lancée à la théologie, propre à maintenir en éveil notre sens de l'auto-critique.

Si l'on demande pourquoi il est nécessaire d'avoir un support scientifique en plus de la foi, cette question nous fait, en réalité, passer à côté du but de notre travail théologique. Car en général, nous ne désirons pas étayer la foi au moyen de la théologie. Mais nous nous demandons ce qu'il y a derrière ce reproche adressé par les "gens pieux".

Ils s'en tiennent ni plus ni moins au "sola fide" et au "sola Scriptura". Ils soupçonnent la théologie de vouloir minimiser le risque de la foi en lui associant le savoir, d'affaiblir le "sola Scriptura" en utilisant des critères humains comme l'intelligibilité ou la rationalité et de faire passer la sagesse du monde pour le critère dominant de l'étude de la Parole de Dieu. Dans ce domaine, les réminiscences de certaines formes de la théologie de l'*Aufklärung* jouent sans doute un rôle : elles sont dépassées pour

la plupart, mais leur tendance au compromis spirituel continue d'avoir de l'effet sur les profanes jusqu'à la troisième et la quatrième génération et au-delà.

D'un autre côté, l'initié sait que ces questions critiques ne trouvent jamais de réponse absolue. Il nous faut d'ailleurs les appliquer sans relâche à certaines formes de théologie contemporaine. Certains principes herméneutiques, par exemple, qui sont aujourd'hui à la mode dans le domaine du Nouveau Testament semblent porter cette marque de la sagesse du monde de façon par trop évidente.

De plus, selon l'une de ces objections si naïvement formulées, on cherche par le moyen de la critique biblique à atteindre un fondement ultime et, par conséquent, à découvrir dans la Parole de Dieu une couche qui est l'élément-noyau de l'Évangile (le kérygme) véritablement crédible et historique. Ne faut-il pas entendre dans ces objections ce que Martin Kähler a fait valoir avec une argumentation mieux fondée et plus académique contre ce que l'on appelle "la soustraction critique" ? (*Das kritische Substraktionsexempel*). Kähler, dans son célèbre livre sur le soi-disant Jésus historique et le Christ historique de la Bible (*Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*), a rendu attentif aux deux points suivants.

Premièrement, la foi n'a de sens que comme foi absolue, parce qu'elle a affaire à notre destin éternel ; mais elle ne peut dépendre alors ni des résultats de la recherche historique, ni des modes scientifiques, ni être conditionnée par eux. Deuxièmement, Kähler nous a montré que l'essence de la personne de Jésus-Christ ne peut être séparée de son *action*, c'est-à-dire de la prédication inspirée par l'Esprit qui fonde l'Église. Ainsi, on méprise le texte des Évangiles dans leur intention profonde quand on les considère comme des documents d'intérêt biographique ou historique au lieu de les comprendre comme des témoignages de la foi.

De même que toute méthode de recherche est déterminée par son *objet*, on devrait prendre au sérieux le fait que "l'objet" de la théologie, Jésus-Christ, ne peut être examiné convenablement que si l'on est prêt à le rencontrer là où il est actif, c'est-à-dire à l'intérieur de l'Église. Seul le Fils sait qui est son Père, seul le serviteur sait qui est son maître. Kähler a donc exprimé de façon valable (mises à part certaines critiques qu'on pourrait lui faire sur des points particuliers dont il faudrait encore parler) l'idée qu'on ne peut fonder la foi sur une histoire reconstituée sans la foi : ainsi donc, une quelconque coopération scientifique ne peut jamais venir appuyer la foi ou la remplacer, mais tout effort théologique est inclus dans l'acte de foi lui-même.

## L'instinct des enfants de Dieu

Ce qui précède signifie que la théologie ne peut jamais "prouver" la prédication, mais qu'elle a la même orientation ; elle est aussi un témoignage, mais avec d'autres méthodes et d'autres moyens. Son caractère scientifique, la relation correcte à son objet et son objectivité au plein sens du terme ne se manifestent que lorsqu'elle se comprend comme la forme réfléchie d'un témoignage. Son caractère scientifique n'est justement pas garanti par l'ambition d'inclure dans le travail théologique quelques chapitres consacrés à des recherches "indépendantes de la foi". Cela est certainement vrai de la dogmatique (toutefois, le montrer et le fonder en détail relève de la dogmatique elle-même).

J'aimerais ajouter que même lorsqu'elle ne comprend pas, ou ne peut pas comprendre les détails de notre travail, la communauté chrétienne a le droit indéniable de nous poser des questions ; car nous nous livrons à nos activités théologiques au sein de la communauté des chrétiens aussi sûrement que nous en sommes membres. C'est pourquoi, même si dans le détail elles passent à côté de certains centres d'intérêt théologiques qui sont l'objet de nos préoccupations, ces questions sont pertinentes au plus haut point et sont un feu qu'il nous faut sans cesse traverser. En fin de compte, au-delà de nos réflexions théologiques, ces questions visent toujours notre existence chrétienne. *Ce sont ainsi des questions concernant notre authenticité dans la foi. La communauté nous sert de pasteur.*

Ces questions doivent donc être prises au *sérieux*. Il ne faut pas les éliminer parce qu'elles seraient "fausses dans le détail". En ce qui me concerne par exemple, j'ai reçu des montagnes de lettres où l'on me posait des questions sur la démythologisation. Elles étaient pour une partie d'entre elles issues d'une navrante ignorance du problème, et souvent aussi de l'immense orgueil lié à toute forme d'ignorance même parmi les chrétiens. Malgré tout, on pouvait y percevoir ce que j'appellerais l'*instinct spirituel des enfants de Dieu*. Constamment je suis resté conscient qu'il m'est interdit de mépriser cet instinct et d'évacuer les responsabilités qu'il m'impose. J'aimerais vous demander de mettre en œuvre cet instinct devant tout ce que vous apprenez sur le plan théologique, et de maintenir un échange vivant — voire théologique — avec les autres enfants de Dieu. Le silence ésotérique — justifié par ce perfide argument : "Je ne peux pas attendre de la communauté des chrétiens qu'elle en soit à ce niveau" — pourrait bien devenir cette fameuse offense contre les plus petits pour laquelle Jésus a forgé l'image saisissante de la meule de moulin.

# L'art difficile de la dogmatique

Toutefois, la théologie n'est pas toujours aussi effrayante qu'elle apparaît aux yeux de la communauté des chrétiens, mais elle est aussi une chose fascinante. Un théologien connu a dit un jour que la dogmatique était un art noble et difficile. Elle réfléchit sur les choses dernières, elle pose la question de savoir où est la vérité concernant notre destin temporel et éternel. Cette question va du matin de la création jusqu'au soir du monde lors du jugement dernier ; elle va de la plus petite chose, à savoir la prière pour le pain quotidien jusqu'à la plus grande, à savoir la prière pour la venue du Royaume.

Mais la dogmatique est aussi un art noble et difficile en raison de son *objet*. Elle présuppose l'étude scientifique et religieuse du texte biblique, elle médite la pensée de l'Eglise depuis deux mille ans, elle dialogue avec la philosophie et l'art, elle est préoccupée par les problèmes du temps et elle cherche à savoir qui est l'homme dont elle s'occupe habituellement et dans quels abîmes il vit. Rien de ce qui concerne l'homme ne lui est étranger, si elle est une vraie dogmatique et non pas une simple reprise des textes de la Réforme ou de l'Eglise primitive. Une dogmatique vivante ne laisse pas naître les problèmes d'elle-même, comme par génération spontanée, mais elle se laisse féconder par les questions de son temps, dont elle tire des impulsions créatrices ; elle demeure en tension.<sup>1</sup>

Bien plus, la dogmatique est une discipline *systématique* : cela signifie qu'elle essaie d'inclure dans son étude l'ensemble de la Révélation et d'en ordonner les détails à la place qui leur revient. Elle est donc "antisectaire" aussi sûrement que la caractéristique d'une secte et d'une hérésie consiste à prendre un des éléments de l'ensemble du corps doctrinal et de l'absolutiser. Cette verrue finit par défigurer l'ensemble et le détruire.

A cause de cette intention systématique, la dogmatique possède quelque chose qui ressemble à une structure architectonique. Elle élève un édifice dont la structure doit faire ses preuves en montrant une certaine logique dans la construction et posséder un fort attrait esthétique, même pour celui qui n'éprouve qu'une vague sensation pour les choses culturelles. (Pour ma part, je considérerais comme un rustre celui qui ne serait pas envahi par un quelconque sentiment esthétique devant la structure de la Dogmatique de Schleiermacher, avec ses connections en long et en large, ses proportions et ses symétries).

Me voici au bord de l'enthousiasme, entonnant une sorte de

<sup>1</sup> Voir le chapitre "Que signifie étudier la dogmatique et pourquoi l'étudier ?" dans le livre de l'auteur : *Theologie der Anfechtung, Tübingen, 1949.*

louange de la dogmatique et de son charme magique. Mais à nouveau, une question capitale se pose à notre vie spirituelle. Car c'est justement ce charme qui nous repose, sous un nouvel angle, le problème que j'ai défini auparavant par les termes "d'expérience première" et "d'expérience conceptuelle".

Subjugués par une pensée théologique (le serf arbitre de Luther ou la doctrine du paradoxe et de la communication indirecte de Kierkegaard), nous oublions trop facilement que nous sommes charmés par une simple *forme de réflexion sur la foi*. Notre disponibilité à laisser cette forme de réflexion nous saisir et nous entraîner, en la comprenant, en nous y engageant et en étant intellectuellement comblés, ne signifie pas encore que l'on soit aussi saisi et entraîné par la foi qui lui est sous-jacente.

On peut aussi être charmé sur le plan esthétique par la pensée chrétienne primitive : la grande ombre que le soleil couchant — le jugement qui vient — projette sur le monde. Dans ce domaine, on peut devenir un romantique eschatologique ou un apocalypticien névrotique, et n'avoir tout de même rien compris à ce que signifie vivre en chrétien dans le champ de bataille du Seigneur ressuscité entre sa première et sa deuxième venue, dans l'attente et la prière.

Les étudiants en dogmatique de première année, talentueux, enthousiastes et visionnaires, sont justement ceux qui le plus couramment sont victimes de ce charme magique de la pensée qui se passe d'un rapport réel et spécifique avec la substance de la foi. Pour cette raison, les discussions d'étudiants en théologie peuvent devenir étranges pour un homme qui prend de l'âge. Elles lui donnent l'impression d'un combat mené par des ombres derrière lesquelles il n'y a pas de vie réelle.

## Chapitre 10

# Le risque de l'esthétique

Je me suis demandé si je devais absolument dire cela ou le garder pour moi. Car je n'aime pas enlever au combat spirituel sa fraîcheur et je n'aime guère aller ni contre l'esthétique, ni contre l'enthousiasme intellectuel, ni contre la bénédiction de l'amour intellectuel de Dieu. J'espère que vous ne me soupçonnerez pas de remplacer cela par l'imagination fatiguée d'un vieil homme. Je désire simplement faire voir l'hypertrophie intellectuelle du théologien esthète — qui nierait qu'il s'en trouve dans toutes les salles de cours de nos facultés ? — comme une maladie bien réelle, quoiqu'elle puisse être parfois une fièvre salutaire.

Je soutiens que chaque idée théologique qui vous impressionne doit être considérée comme un défi lancé à votre foi. N'acceptez pas d'emblée de croire à ce qui vous impressionne ou vous éclaire

sur le plan intellectuel et théologique. Sinon vous ne croirez soudain plus en Jésus-Christ, mais en Luther ou en l'un ou l'autre de vos professeurs de théologie.

Une des expériences les plus difficiles à assumer en tant que professeur de théologie, c'est que notre vie de foi personnelle reste menacée, pour les raisons ci-dessus, même par la saine théologie, pas seulement par ces théologies pétillantes d'hérésies. La théologie stocke la foi dans les boîtes de conserves de la réflexion, ou la met en bouteille dans un cahier de notes, de telle sorte qu'on peut la reproduire dans son cerveau à tout moment.

Cependant, un tout nouveau style de pensée se glisse en nous furtivement. Nous ne disons plus, comme un homme de prière : "Seigneur Jésus-Christ, tu as promis..." mais "Le kérygme nous permet de dire ceci ou cela... Aussi longtemps que cela reste une technique propre à notre activité théologique, pas d'objection. Cette technique requiert des codes appropriés et des termes académiques déterminés à l'avance. Nous ne pouvons pas toujours utiliser le langage liturgique dans notre travail. Mais pour combien de personnes cette différence n'est-elle pas devenue bien autre chose : un symptôme de l'état de leur foi ou plutôt de la perte de la substance de leur foi ?

## Chapitre 11

# Pour une dogmatique priée

Celui qui étudie la théologie, et plus spécialement la dogmatique, doit examiner soigneusement s'il ne pense pas de plus en plus à la troisième plutôt qu'à la deuxième personne. Il faut être attentif au passage d'un niveau de pensée à l'autre, d'une relation personnelle avec Dieu à une référence essentiellement technique. D'ordinaire, ce passage est exactement synchronisé avec le moment où je ne peux plus lire les paroles de l'Écriture Sainte comme une Parole qui m'est adressée, mais seulement comme l'objet de recherches exégétiques. C'est là un premier signe de la maladie la plus terrible et la plus répandue parmi les pasteurs. Car souvent le pasteur ne peut plus guère lire un texte comme une lettre qui lui est adressée. Il le lit en ayant sans cesse cette question en tête : quelle valeur pourrait-il avoir sur le plan homilétique ?

J'ai moi-même été pasteur, et je me dis donc aussi ceci à moi-même. Nous devons nous souvenir qu'Anselme commence par une prière le *Prologue* où il établit les preuves de l'existence de Dieu et que sa dogmatique est par conséquent une dogmatique priée. Ce fait extraordinaire serait compris de façon complètement fautive s'il était traité comme un simple préambule édifiant et comme le signe d'un certain type de piété. Anselme ne cherche

rien moins que l'expression d'une vérité théologique pertinente et très exigeante : une pensée théologique ne peut respirer que dans l'atmosphère d'un dialogue avec Dieu.<sup>2</sup>

La méthode théologique est essentiellement caractérisée par ceci : elle prend en compte le fait que Dieu a parlé et qu'aujourd'hui, il nous faut comprendre ce que Dieu a dit, et y répondre. Mais je ne peux comprendre cela que si je reconnais que ce qui a été dit s'adresse à moi et que j'y souscris, en formulant une réponse.

C'est seulement à partir de ce dialogue que l'on peut comprendre la méthode théologique (Ga 4.9). La première fois que quelqu'un a parlé de Dieu à la troisième personne, ne parlant plus avec Dieu, mais de Dieu, ce fut à cet instant capital où tomba la question : "Dieu a-t-il vraiment dit ?" (Cf. Gn 3.1). Ce fait doit nous faire réfléchir.

A l'opposé, au moment où règnent de profondes ténèbres et qu'il est abandonné par Dieu, Jésus crucifié ne parle pas aux hommes, il ne se plaint pas de ce que Dieu l'abandonne. Au moment capital, il parle à Dieu (à la deuxième personne), il s'adresse à lui en disant "Mon Dieu" et même, il exprime sa plainte dans les termes d'un texte de la Parole de Dieu, comme si le lien entre lui et le Père était total. Cette constatation devrait elle aussi nous faire réfléchir.

Dans l'histoire récente de la théologie, on peut observer le même phénomène du passage de la seconde à la troisième personne dans ce qu'on appelle l'école de l'histoire des religions. Les présentations historiques de cette école n'interprètent guère ainsi le phénomène, mais le nivellement et la relativisation de l'Évangile sont la conséquence d'un événement spirituel subtil et caché au premier abord : le destinataire du message divin devient un observateur neutre, et par conséquent, dans les faits, il y a passage de la deuxième à la troisième personne.

De plus, méthodologiquement, lorsqu'on écrit une histoire de la théologie, on devrait non seulement décrire le développement des formes de réflexion théologique (par exemple la rencontre avec l'idéalisme, la philosophie existentialiste, etc.) comme une histoire spirituelle légitime, mais comprendre la réflexion théologique comme le résultat de décisions spirituelles. Par conséquent, je voudrais oser la définition suivante : l'histoire de la théologie est l'histoire des chrétiens et de leurs décisions prises dans la foi, présentée sous forme de réflexions qui sont la conséquence de ces décisions.

<sup>2</sup> Mon cours de dogmatique contient un chapitre spécial sur le *Prologue* d'Anselme.

# Théologie sacrée et théologie diabolique

Si vraiment le bon ou le mauvais état de la pensée théologique dépend de façon décisive de l'atmosphère créée par l'emploi de la "deuxième personne", donc du fait que la dogmatique est par nature une dogmatique priée,<sup>3</sup> cela signifie donc une nouvelle interpellation pour notre vie chrétienne. Celui qui cesse d'être un homme spirituel favorise automatiquement une fausse théologie, même si elle est saine, orthodoxe, fondamentalement luthérienne ou réformée au niveau de la pensée. Dans ce cas, elle porte en elle les germes de la mort.

La théologie peut être une cotte de mailles qui nous blesse et nous tient froid. Mais elle peut aussi — c'est là son but — être la conscience et la boussole de la communauté du Christ et, avec elle, faire de ses idées un hymne de louange. Qu'elle soit l'une ou l'autre dépend de la mesure avec laquelle les chrétiens soustiennent cette activité théologique. En tant que chrétien, en tant qu'homme de prière et d'écoute, il faut combattre le fait d'être écrasé par la théologie. Soyons des soldats du Christ, pas des cadavres sur le champ de bataille !

C'est pour cela qu'on ne parlera pas trop à la légère de théologie sacrée. La théologie est une chose très humaine, une forme d'artisanat et parfois d'art. Mais, en dernier ressort, elle est extrêmement ambiguë. Elle peut être théologie sacrée ou théologie diabolique. Cela dépend des mains et du cœur de ceux qui la font et pas nécessairement du fait qu'elle soit orthodoxe ou hérétique. Je ne pense pas que Dieu soit pointilleux dans le domaine de la pensée théologique. Celui qui accorde le pardon à une vie manquée sera aussi le juge généreux des réflexions théologiques. Le théologien, même orthodoxe, peut être mort spirituellement, alors que le théologien hérétique s'approche peut-être des sources de la vie par des chemins détournés et défendus. L'importance décisive de maintenir en arrière-plan de notre travail une vie spirituelle vivante, en relation très étroite avec l'Écriture Sainte au sein de la communauté, et de donner leur substance aux ombres informes de la pensée à partir de cette source, voilà qui m'apparaît très clairement quand je vois l'effet que produit d'habitude sur de jeunes théologiens l'étude historico-critique de la Bible. D'où vient qu'elle occasionne chez de jeunes croyants des blessures sérieuses, voire mortelles, alors que nous, professeurs de théologie, nous sommes incapables d'épargner à quiconque ces

<sup>3</sup> Dans le langage de Wilhelm Stählin.

attaques ? Si l'on expliquait la question de la critique biblique à un homme tout simple mais spirituellement solide, si on lui montrait comment l'unité du témoignage biblique n'est pas détruite par elle, mais au contraire qu'elle ne fait qu'enrichir la symphonie des témoignages et la plénitude du message, je crois qu'il n'en serait pas troublé. Peut-être se sentirait-il même enrichi.

### Chapitre 13

## Quand le travail théologique plane dans les sphères élevées

Il me semble qu'il y a une explication toute simple au fait que l'impact de ces connaissances soit souvent si profondément différent à l'âge où l'on est étudiant et qu'il cause de profonds traumatismes : avant d'avoir eu un aperçu des fondements de l'histoire biblique du salut, par exemple de l'histoire de la création et du récit de la chute, avant d'avoir pu goûter les sommets de la pensée divine dans leur majesté, le néophyte doit se familiariser avec les analyses minéralogiques des roches qui les composent. Or il est impossible de comprendre vraiment ce que sont les Alpes si on n'y a jamais mis les pieds. Il ne suffit pas d'en étudier les formations géologiques sur des cartes et des représentations graphiques, ni d'apprendre des catalogues de formules minéralogiques.

Il ne semble pas y avoir — pour des raisons qui ne sont pas que pratiques — de voie qui permette de mettre en place une succession inverse, et pourtant saine, de ces expériences. J'avoue que pour moi, cela fait partie des énigmes insolubles posées par les études théologiques. Mais il est d'autant plus important de toujours mettre l'accent, au risque de se montrer monotone, sur le problème de la maladie spirituelle des étudiants en théologie qui ne lisent pas très souvent leur Bible et ne profitent pas des occasions où l'on rend visible ce fondement, dans la prédication ou l'étude biblique.

Je vous en prie, comprenez cela comme une exhortation préliminaire. Si je savais ne pas avoir dit cela dans mon enseignement, je devrais me reprocher d'avoir failli à mon devoir, et je n'arriverais plus à me défaire du sentiment paralysant de vous égarer spirituellement, en dépit de mes positions dogmatiques peut-être inattaquables — même cela, je ne pourrais le dire aussi simplement. On ne peut bien écouter un cours de dogmatique, c'est-à-dire de façon pertinente, que si l'on corrige toutes les analyses de la pensée par la simplicité de l'écoute et de la façon de voir.

Nous travaillons ici, si l'on veut, dans un laboratoire de minéralogie. Mais en ce qui concerne la synthèse des observations, tout est faussé si l'on ne va pas soi-même dans les monta-

gnes respirer l'air de là-haut. Tous nous connaissons de ces personnalités théologiques de laboratoire, froides comme la glace et qui respirent un air de mort. Nous sommes tous menacés de nous dessécher dans les laboratoires au lieu d'aller sur les sommets pour trouver la vie. En un mot, il appartient à l'essence de la théologie ou, comme on le dit volontiers aujourd'hui, il est théologiquement "légitime" que la salle de cours de dogmatique soit occupée par une communauté chrétienne d'étudiants.

Je sais qu'il est inhabituel d'aborder la théologie de cette façon. Mais il me fallait placer ce petit exercice spirituel en premier, parce que la confiance de toute une série de gens qui m'ont écouté m'a toujours à nouveau familiarisé avec les besoins qui peuvent se trouver derrière les études de théologie et que je voulais aussi pouvoir me justifier devant la communauté du Christ quant à mon travail. L'année et demie passée à exercer des activités administratives séculières où je n'ai pas pu donner de cours m'a justement permis de prendre un recul qui m'a fait voir clairement cette situation dans toute son urgence.

Le lien entre le théologien et l'homme spirituel lui-même m'est apparu de façon toute nouvelle. Vous le remarquerez aussi, j'espère, au moment où vous évoluerez un peu plus dans les sphères abstraites et où les exhortations à l'"hygiène spirituelle" que je viens de faire ne se renouvelleront plus de si tôt sous cette forme. Pour cette raison, je vous prie de vous souvenir de ces remarques préliminaires comme d'un mot d'ordre qui doit dominer votre travail théologique dans son ensemble.

# Jésus devant Caïphe

par R.T. France\*

Dr. en Nouveau Testament, résident de la Tyndale House for  
Biblical Research, Cambridge

L'étudiant ou le théologien évangélique a-t-il une façon particulière d'aborder l'exégèse ? Par exégèse, j'entends la discipline qui vise à comprendre ce qu'a voulu dire l'auteur d'un texte. Il s'agit donc d'un sujet très vaste... Je me contenterai ici d'esquisser une façon d'aborder les difficultés ou les désaccords qui surgissent au cours de l'interprétation et d'en tirer des principes plus généraux pour la pratique d'une exégèse évangélique.

A cette fin, j'ai choisi comme illustration le procès de Jésus devant le Sanhédrin et en particulier la réponse de Jésus à la question posée par Caïphe : "Es-tu le Christ, le fils du Béni ?". J'ai retenu ce thème puisqu'il nous fournit l'exemple d'une différence importante entre les trois textes synoptiques, ce qui a incité les chercheurs à se demander si la réponse de Jésus était affirmative, équivoque ou peut-être même négative. Il est évident que la réponse à cette question a de fortes implications pour le christologie car ce texte nous donne l'un des exemples les plus clairs de ce que Jésus affirmait publiquement au sujet de son rôle messianique et de sa relation filiale avec Dieu.

De plus, sa réponse invite à une prise de position concernant le rôle du Fils de l'Homme, rôle qui a été interprété de façons diverses. Enfin, reste la question de savoir pourquoi le Sanhédrin a déclaré Jésus coupable d'avoir blasphémé Dieu. Qu'y avait-il dans cette réponse qui méritait un tel jugement et la condamnation à mort qui s'ensuivit ?

Nous n'avons pas le temps de considérer comme il le faut la parenté littéraire des récits du procès de Jésus tels qu'ils se trouvent dans les quatre Evangiles mais signalons toutefois que l'Evangile de Jean ne dit rien de ce qui s'est passé entre l'arrivée de Jésus chez Caïphe (18. 24) et son départ chez le gouverneur romain (18. 28). Nous nous limiterons donc au témoignage des trois Evangiles synoptiques.<sup>1</sup> Se pose alors le problème de la

\* Cet article est le texte de l'une des conférences données par R.T. France au camp Hohkma 1978 (en Alsace). Il a été traduit par M. Gérard Bray et Mme Dorothee Schell.

<sup>1</sup> Il est vrai que, selon Jn 19, 7, les autorités juives reprochent à Jésus de s'être déclaré Fils de Dieu, mais nous ne savons pas s'il s'agit d'une référence au procès devant le Sanhédrin car cette prétention à la filialité divine se retrouve tout au long du récit johannique.

parenté entre, d'un côté, Matthieu et Marc qui situent le dialogue central entre Jésus et Caïphe au cours d'une réunion nocturne du Sanhédrin, et de l'autre côté, Luc qui place cette réunion au cours de la matinée. Tous les trois pourtant sont d'accord pour dire que Jésus se trouvait chez Caïphe durant la nuit (Lc 22, 54. 63-65 et Mt 26, 57-68 ; Mc 14, 53-65) ; en outre, Matthieu et Marc semblent faire mention d'une seconde consultation du Sanhédrin pendant la matinée (Mc 15, 1 ; Mt 27, 1), ce qui correspondrait au procès cité par Luc (22, 66-71). S'il est vrai — ce qui est d'ailleurs fort probable<sup>2</sup> — qu'il fallait se réunir en plein jour pour ratifier une décision prise au cours de la nuit,<sup>3</sup> cette seconde session devait ressembler à la première, avec la reprise intégrale des principales dépositions déjà entendues. Nous pouvons donc croire à juste titre que les trois évangélistes rapportent le même incident — ce qui se vérifie par un examen détaillé des parallèles. Que les paroles centrales aient été prononcées le matin ou la nuit, ou qu'elles aient été délibérément répétées en session plénière, cela ne changera sans doute en rien notre exégèse.

En conséquence, par l'examen des trois récits synoptiques concernant la question de Caïphe et la réponse de Jésus, nous sommes inéluctablement confrontés au problème de la parenté synoptique. Or, la solution que nous adopterons influencera non seulement notre choix d'un des trois textes comme base de discussion, mais aussi notre point de vue sur l'élaboration des textes. En effet, si nous croyons que Matthieu a adapté les paroles de Marc, notre évaluation de sa version ne sera pas la même que si nous croyons au contraire qu'il a préservé la forme la plus ancienne de l'oracle et que c'est Marc qui l'a changée. Voici déjà un problème immense pour tout exégète responsable, quel que soit son point de vue théologique, car la question synoptique est si complexe qu'il faudrait consacrer toute une vie à l'étude des données textuelles avant de pouvoir se prononcer avec assurance. Mais de plus, le problème s'amplifie d'année en année ; seule l'étude détaillée de chaque version, basée sur des méthodes statistiques et littéraires soigneusement établies, pourrait nous amener à une conclusion. Or à chaque étape de son parcours, le chercheur doit faire face non seulement à ceux qui critiquent son

<sup>2</sup> C.E.B. Cranfield, *Mark* (Cambridge University Press, 1959), pp. 440 ss. P. Bonnard, *Matthieu* (Neuchâtel, Dalachaux et Niestlé, 1963), pp. 388, 392.

<sup>3</sup> Il était interdit, selon la loi mishnaïque (*Sanhédrin* 4, 1) de prononcer la peine de mort durant la nuit. Notez qu'on n'est pas certain que cette loi ait été déjà en vigueur à l'époque de Jésus. De toute façon, même si c'était légal, c'eût été impossible de réunir tout le Sanhédrin si rapidement, ce qui laisse à supposer que ceux qui ont jugé Jésus étaient un groupe plus restreint et que leur décision devait recevoir confirmation du conseil en session plénière.

jugement dans des cas particuliers, mais aussi à ceux qui veulent remettre en cause l'ensemble de sa méthode.

Cela nous faciliterait la tâche de pouvoir ignorer les questions de détail en affirmant, avec la majorité des chercheurs de ce siècle que la priorité de Marc est généralement admise aujourd'hui ainsi que la thèse qui admet deux sources pour Matthieu et Luc. C'est en effet ce que font la plupart des théologiens ; incapables de défendre leur position sur le problème synoptique de manière détaillée, ils la supposent cependant défendable. Mais, dans ce cas, il est évident que la voie de la facilité nous est barrée. Il existe, en effet, un mouvement de plus en plus important qui rejette la priorité de Marc et la nécessité du document Q, en faveur de la priorité matthéenne. Il ne s'agit pas d'ailleurs seulement de l'opposition entre deux thèses clairement délimitées mais plutôt d'un ensemble de solutions liées les unes aux autres sur plusieurs points, et toutes basées sur une étude approfondie du texte. L'unanimité donc, si tant est qu'elle ait été possible, ne l'est plus. Mais bien entendu il est impossible à la plupart des chercheurs de consacrer toute une vie à la résolution de ce problème afin de gagner le droit de se prononcer sur une quelconque question d'exégèse synoptique. Aussi devons-nous prendre position à l'avance, tout en reconnaissant que celle-ci ne saurait être définitive, car il serait imprudent de tenter une construction exégétique fondée sans équivoque sur la priorité d'un évangile sur un autre. Il vaut mieux les considérer chacun dans son indépendance relative, en tirant les conclusions possibles de l'examen des trois textes réunis et en évitant d'en établir un comme la source dont les autres dérivent. C'est pourquoi, dans tout ce qui suit, j'essaierai de garder à l'esprit l'opinion toujours majoritaire qui concède à Marc la priorité sur les autres évangiles, sans pour autant laisser cette considération influencer mon exégèse du récit du procès de Jésus de façon définitive. Voilà une position peu satisfaisante, mais il n'y a pas apparemment d'autre alternative pour l'exégète qui n'est pas initié à ce problème ésotérique.

Signalons au passage que le dilemme de la priorité synoptique ne connaît aucune frontière confessionnelle. La division opposant ceux qui soutiennent la priorité de Marc ou celle de Matthieu se trouve tant chez les catholiques que chez les protestants, tant chez les libéraux que chez les conservateurs. Il n'existe pas de position évangélique vis-à-vis du problème synoptique. Je connais personnellement des spécialistes évangéliques qui se rangent de façon également dogmatique dans l'un ou l'autre de ces camps et beaucoup d'autres qui, comme moi, essaient de maintenir une indépendance précaire afin de pouvoir suivre avec plus d'ouverture la progression du débat. Toute recherche tolère un tel degré d'incertitude dans certains domaines et comprend les hypothèses douteuses. L'évangélique qui s'engage dans la critique biblique ne doit pas prétendre en détenir la solution toute faite.

## 1. La question de Caïphe

Commençons par le récit que Marc fait du procès de Jésus devant le Sanhédrin et la question que lui pose Caïphe : “Es-tu le Christ, fils du Béni ?” (Mc 14, 61). Puisqu’il s’agit ici de faire avouer directement à l’accusé sa culpabilité, il est possible que la question fût théoriquement illégale selon la loi mishnaïque.<sup>4</sup> Toutefois il n’est pas évident que cette loi soit le reflet de ce qui se pratiquait avant la destruction du temple, et il faut considérer ce jugement comme une dernière tentative<sup>5</sup> après l’échec de tous les autres témoignages du procès. Cependant, cette question n’était pas dépourvue de tout fondement. On accusait Jésus de vouloir détruire le temple ; or cette accusation impliquait une dimension messianique conformément à l’idée que la tâche du Messie consisterait à purifier le culte du temple et même à le rebâtir. La question de Caïphe met ainsi en lumière une question déjà impliquée dans l’accusation précédente.

Mais la question, simple chez Marc et chez Matthieu, se double chez Luc : d’abord la première question, “si tu es le Christ, dis-le nous” (22, 67) qui fait ressortir l’équivalence de la *seconde* partie de la réponse de Marc 14, 62 ; puis la seconde : “Es-tu le Fils de Dieu ?” (22, 70), qui fait ressortir l’implication de la réponse de Jésus, et à laquelle il acquiesça mais d’une manière voilée, ce qui correspond à la *première* partie de Marc 14, 62.

Nous allons examiner ces réponses, mais auparavant voyons si la division présente chez Luc suggère que la question (apparemment simple chez Marc — le Christ, fils du Béni) cache en réalité deux idées indépendantes. Certes il est vrai que ces deux notions sont devenues des concepts différents dans l’évolution de la théologie chrétienne, “le Christ” indique plutôt la fonction, “le Fils de Dieu”, la personne et la nature de Jésus. Mais cette distinction était-elle possible lors du ministère terrestre de Jésus, d’autant plus qu’il s’agit d’une question posée par le souverain sacrificateur ? Nous savons par ailleurs qu’il y eut une époque où l’on admettait généralement comme impossible que Caïphe ait employé une telle expression en quelque sens que ce soit ; ce serait plutôt une invention des premiers chrétiens mettant leur propre affirmation christologique dans la bouche de l’ennemi numéro un de Jésus. Mais en fait, deux possibilités expliqueraient son usage : d’abord celle qu’il ne s’agit pas ici d’une vraie question théologique mais plutôt d’une accusation indirecte, ce ne serait pas des titres que le Souverain sacrificateur concède à Jésus mais des honneurs que Jésus aurait réclamé pour lui-même. Quelle que

<sup>4</sup> Cf. I. Abraham, *Studies in Pharisaism and the Gospels* II (1924), pp. 132-34.

<sup>5</sup> Cf. J. Blinzler, *Der Prozess Jesu* (Regensburg, Pustet, 1960), pp. 149-157 de la trad. anglaise.

soit la source exacte des informations de Caïphe, elle importe peu. Peut-être était-ce Judas, qui connaissait l'enseignement privé de Jésus, y compris des déclarations aussi compromettantes que celle de Mt 11, 27. Mais il est plus probable qu'il ait entendu des comptes rendus de l'enseignement public de Jésus, dont la parabole qui nous est rapportée en Mc 12. 1-11 et où Jésus laisse entendre que c'est lui le fils du Seigneur ; Caïphe aurait pu reprendre un tel langage durant le procès sans l'admettre lui-même comme vraisemblable ou même considérer le titre de "Fils de Dieu" comme convenable au Messie.

La seconde possibilité cependant est issue de la réaction de plus en plus vive aujourd'hui contre l'opinion qui refuse au Juif du premier siècle la possibilité d'appeler le Messie "Fils de Dieu". Les textes du Psaume 2, 7 et du second livre de Samuel 7, 14 confirment que le roi a pu être considéré comme fils de Dieu ; tous deux sont soumis à une réinterprétation messianique dans l'un des documents de Qumrân,<sup>6</sup> et le Psaume 2, également dans le Psaume de Salomon.<sup>7</sup> Certes, ces textes ne sont pas issus du milieu orthodoxe des Sadducéens et n'emploient pas l'expression "Fils de Dieu" elle-même comme titre messianique, mais ils suffisent quand même à démontrer qu'une telle évolution n'est pas inconcevable.<sup>8</sup> L'expression pieuse "Fils du Béni" s'expliquerait naturellement par le désir du Juif d'éviter de prononcer le nom divin. Klausner<sup>9</sup> dit que "le Béni" ne peut pas être l'équivalent d'une expression hébraïque, mais la formule commune, "Le Très-Saint, Béni soit-il", indique qu'un tel langage était possible et la Mishna témoigne de la formule "Bénissez le Seigneur qui est béni"<sup>1</sup>. Ainsi nous croyons que l'expression "le Christ, fils du Béni" est en fait une sorte de doublet qui n'exprime qu'une seule idée. Lohmeyer a suggéré que le souverain sacrificateur aurait délibérément employé ce double titre afin de magnifier la grandeur du Messie et du même coup montrer l'absurdité du propos audacieux de Jésus. Selon lui, la question serait "*spöttisch oder ingrimmig*" (sarcastique ou furieuse), à cause de l'emphase sur le

<sup>6</sup> 4 Q Florilegium, dans 1 Q Sa. 2, 11-12. Il se peut que le Messie soit appelé "né de Dieu" mais cela dépend d'une façon controversée de compléter une lacune du texte.

<sup>7</sup> Ps. Sal. 17, 26, qui s'appuie sur Ps. 2, 9. On a suggéré d'autres allusions à ce psaume, par exemple l'emploi du terme *christos kurios* (*kuriou*) en 17, 36 ; 18, 6, 8 (Cf. Ps. 2, 2).

<sup>8</sup> Cf. un résumé utile du débat dans l'article de A. Descamps : "Pour une histoire du titre "Fils de Dieu". Les antécédents par rapport à Marc" (in M. Sabbe, édit. : *L'évangile selon Marc. Tradition et rédaction*. Gembloux-Louvain, Duculot et Leuven, 1974, Bibl. Ephem. Theol. Lovan. XXXIV.)

<sup>9</sup> J. Klausner, *Jésus de Nazareth* (Paris, Payot, 1933), p. 495.

<sup>1</sup> *Berakoth* 7, 3. Cf. *Hénoch* 77, 1 où on lit : "celui qui est béni à jamais". Cf. aussi Strack-Billerbeck, *Kommentar* II, p. 51.

“*sû*” : “Oses-tu, prisonnier infâme et sans espoir, réclamer le statut exalté du Messie céleste ?”<sup>2</sup>

Le récit de Marc sonne donc vrai quant à la situation historique du procès de Jésus. Pourquoi Luc a-t-il alors divisé la question en séparant les deux moitiés du titre, “Le Christ, fils du Béni” ? Sans doute l’a-t-il fait afin de mettre en lumière les implications christologiques de cette expression. Voici un événement d’une importance capitale pour notre compréhension de la mission de Jésus. Devant la cour suprême de sa nation, on le défie d’identifier son rôle messianique, ce qu’il fait, nous le verrons, d’une manière étonnante. Luc veut que ses lecteur en saisissent la signification. Après réflexion, il se rend compte que la question posée par le souverain sacrificateur impliquait beaucoup plus que Caïphe ne voulait dire. L’expression “fils du Béni” qui chez Caïphe n’était qu’un simple titre messianique, dépassait en effet largement l’œuvre messianique de Jésus. Elle indiquait en réalité *qu’il était, quelle était la relation privilégiée entre lui et son Père*. Telle était l’implication cachée dans la réponse de Jésus qui savait qu’il était le fils de Dieu d’une façon bien plus exaltée que ne l’entendait le souverain sacrificateur. Ce message, Luc le met en valeur en séparant le titre “Fils de Dieu” de la question messianique et en reportant la réponse affirmative du Jésus à la seconde question.

Voici donc un exemple de la liberté avec laquelle les évangélistes pouvaient se permettre d’adapter leur récit, non pas en vue d’introduire de nouvelles idées dans la tradition commune mais plutôt de faire ressortir des idées qui y étaient déjà contenues ; ils s’assuraient ainsi que leur lecteur saisisrait bien la signification qu’ils avaient eux-mêmes découvertes dans les paroles de Jésus. L’étudiant évangélique n’a aucune raison de craindre de telles différences entre les évangiles. Il doit plutôt les accueillir avec joie comme le moyen choisi par Dieu pour garantir au message transmis à son peuple la plénitude de sa signification. En nous donnant les quatre évangiles et non un seul, Dieu nous a fourni une interprétation plus complète des paroles de Jésus et l’évangélique, plus que personne, est appelé à se réjouir de cette multiplicité. Il peut être assuré que les modifications des paroles de Jésus d’un évangile à l’autre sont loins d’être arbitraires ; il s’agit au contraire d’interprétations fidèles à l’intention du Seigneur qui nous sont délibérément accordés pour mieux nous faire sentir le sens profond du texte. Il convient par conséquent de prendre ces modifications au sérieux, comme nous le verrons encore au cours de notre étude. Elles ne doivent pas nous gêner dans notre recherche mais plutôt nous enrichir dans notre quête d’une compréhension toujours plus poussée de la Parole de Dieu.

<sup>2</sup> E. Lohmeyer, *Markus* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1937), p. 328.

## 2. "Je le Suis"

Selon le récit de Marc la réponse que donne Jésus est immédiate et sans équivoque : "Je le suis". Certains manuscrits, peu nombreux mais d'une certaine importance tout de même, témoignent d'une autre leçon du texte de Marc : "Tu as dit que je suis"<sup>3</sup>. Certains chercheurs ont préféré cette seconde leçon car elle leur paraît plus caractéristique de ce que nous savons de la réticence de Jésus, telle que Marc l'esquise, devant la question messianique ; en outre, il est peu probable qu'un copiste chrétien ait changé une réponse aussi claire que celle-là pour l'obscurcir<sup>4</sup>. Laissons pour le moment la première objection de côté. Quant à la seconde, il n'est guère impossible qu'un copiste ait modifié la réponse explicite, chez Marc, afin de la rapprocher des formes plus obscures de Matthieu et de Luc (Mt 26, 64 ; Lc 22, 70). Nous allons donc considérer, avec les données textuelles les plus nombreuses, que la forme simple est authentique<sup>5</sup>.

Que dire alors des différences entre les récits qui rapportent la réponse de Jésus ? Car au lieu de "Je le suis", Matthieu écrit "Tu l'as dit" et Luc est encore plus vague ; selon lui, à la première interrogation ("Si tu es le Christ, dis-le nous"), Jésus aurait répondu comme suit : "Si je vous le dis, vous ne me croiriez pas ; et si je vous interroge, vous ne répondrez pas". Quant à la seconde ("Tu es donc le Fils de Dieu"), Jésus aurait dit : "Vous le dites, je le suis", ce que l'on trouve également chez Matthieu.

En commençant par le témoignage de Matthieu, l'on ne peut plus douter qu'il s'agisse d'une réponse tout à fait affirmative, bien que "Tu l'as dit" ne soit pas aussi explicite que "Je le suis".<sup>6</sup> Plusieurs textes du Nouveau Testament présentent des phrases semblables qui dans leur contexte ne peuvent être qu'affirmatives. Voyez par exemple Matthieu 26, 25 où Jésus répond dans ces termes à la question de Juda "Est-ce moi ?" ou Jean 18, 37 à la question de Ponce Pilate "Es-tu donc un roi ?" et surtout la réponse de Jésus à la question de Pilate, "Es-tu le roi des Juifs ?" et que l'on trouve dans les trois évangiles synoptiques (Marc 15, 2 et ses parallèles). De surcroît, il existe deux textes rabbiniques assez intéressants à cet égard, car ils fournissent d'autres exem-

<sup>3</sup> Le manuscrit *théta* en majuscules, quelques manuscrits en minuscules, y compris le groupe important qu'on appelle la "famille 13". Les versions arméniennes et géorgiennes ainsi qu'une citation d'Origène dans son commentaire sur Jean.

<sup>4</sup> Cf. V. Taylor, *Expository Times* 59 (1947), p. 150, de même que son commentaire : *Mark* (Londres, Macmillan, 1959) p. 568. Cf. aussi M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark* (1967), p. 164, note 5.

<sup>5</sup> Les éditeurs du texte grec de l'Alliance Biblique Universelle ne font aucune mention de la seconde leçon dans l'apparat critique !

<sup>6</sup> Voir l'étude détaillée de D.R. Catchpole, *New Testament Studies* 17 (1970-71), pp. 213-26.

ples de cette même formule au sens affirmatif.<sup>7</sup> D'ailleurs ici, le contexte où s'inscrit cette réponse exige un sens affirmatif, car c'est précisément cette réponse qui constitue la base de la condamnation de Jésus ; il n'aurait guère été condamné s'il avait refusé de répondre ou s'il avait retiré toute prétention messianique. Et si nous acceptons la priorité de Marc, comment peut-on imaginer que Matthieu, qui présente constamment Jésus comme étant à la fois Messie et Fils de Dieu, ait modifié l'affirmation simple que l'on trouve chez Marc au point de laisser entendre un sens équivoque ou même négatif ?

Mais pourquoi, dans ce cas, l'a-t-il séparé du reste ? Une étude des autres usages de cette formule "Tu l'as dit" montrerait que, quoique toujours affirmative, elle est néanmoins voilée et indirecte.<sup>8</sup> Elle indique que l'on accepte le sens de ce que l'autre a dit tout en préférant une autre formulation. C'est comme si l'on disait en effet : "Tu as raison, mais je me serais exprimé autrement" ou "ce que tu dis est juste, mais l'implication de tes paroles contient la possibilité d'un malentendu". Voilà pourquoi la seconde partie de la réponse de Jésus commence chez Matthieu par les mots "mais je vous dis...", ce qui indique qu'il va corriger le malentendu impliqué dans la question de Caïphe. En d'autres termes, Jésus *était* le Messie, mais pas le Messie attendu par Caïphe et les Juifs. Quand Jésus répond par "Tu l'as dit", il groupe en une seule expression l'acquiescement à la question de Caïphe et la modification à y introduire.

Selon le récit de Luc où le dialogue est plus librement formulé, cette réticence à employer des affirmations claires est encore plus évidente. En effet, Jésus répond à la seconde interrogation (Lc 22, 70) de la même manière que chez Matthieu, à la différence près qu'il s'exprime cette fois-ci au pluriel et au présent "vous dites" en y adjoignant la version de Marc, ce qui donne : "Vous-mêmes, vous dites que je le suis". Mais l'emploi de cette réponse indirecte s'explique par la réponse de Jésus à la première question : "Si je vous le dis, vous ne me croyez pas et si je vous interroge, vous ne répondrez pas". Ses interlocuteurs ne sont pas impartiaux ; une affirmation directe ne produirait qu'une répudiation instantanée et tout essai de dialogue serait voué à l'échec.<sup>9</sup>

Ainsi, nous croyons que Matthieu et Luc admettent tous deux une part d'hésitation ou de correction dans la réponse de Jésus sans toutefois remettre en cause son intention affirmative. Mais

<sup>7</sup> Koh. R. 7, 12 ; Tos. Kel. 1, 6. Pour ces textes, cf. Catchpole, *art. cit.* pp. 215 s ; pour la discussion de ces textes, *ibid.* pp. 218-20.

<sup>8</sup> Ou, selon Catchpole, "reluctant or circumlocutory in formulation", *art. cit.*, p. 226.

<sup>9</sup> O. Cullmann, *La Christologie du NT* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958) qui préfère une interprétation moins affirmative, ne tient pas compte de la réponse à la seconde question de Lc 22, 70 (p. 102 ss).

alors, corrigent-ils le récit de Marc ? Ou est-ce Marc au contraire qui simplifie une réponse à l'origine plus complexe ? Faut-il croire, dans l'hypothèse où Jésus aurait répondu comme le rapportent Matthieu et Luc, que Marc a falsifié le récit par sa formule explicite ? Notons pourtant que Marc lui aussi, à l'instar de Matthieu, nous dit que Jésus a corrigé le sens de la question de Caïphe. Chez Marc, les paroles suivantes de Jésus n'ont pas trait au Messie ni au Fils de Dieu, mais plutôt au Fils de l'homme. Elles sont centrées non sur sa victoire et sa gloire terrestres mais sur sa réhabilitation ultime à la droite de Dieu. Ainsi, même chez Marc, ce qui semble être une affirmation simple contient en réalité une réinterprétation significative du rôle messianique que Jésus venait de reconnaître en disant : "Je le suis".

Par conséquent, les trois évangiles synoptiques sont en accord tant sur le contenu affirmatif de la réponse de Jésus que sur son désir d'éviter l'implication des mots du souverain sacrificateur tels qu'ils auraient pu être compris par le Sanhédrin. Certes l'emphase est utilisée différemment chez chacun — Marc met l'accent sur l'affirmation ; chez Matthieu la qualification est plus évidente que l'affirmation originale ; Luc insiste sur les raisons qui ont dicté la prudence de Jésus. Cependant, tous sont d'accord sur l'essentiel du message de Jésus.

Comment alors retrouver les véritables paroles de Jésus ? Quels sont les mots araméens ou hébreux qui auraient pu correspondre à ces trois versions grecques ? Car toute tentative de reformuler les vraies paroles de Jésus n'est basée que sur des hypothèses. Le grec des évangiles demeure le seul témoin des *ipsissima verba* de Jésus. Dans ce cas, il est fort douteux que nous puissions reconstituer les paroles de Jésus en araméen ou en hébreu, mais ceci importe peu. Ce que nous avons, ce sont les trois versions différentes, qui chacune relèvent de l'inspiration divine selon la foi évangélique. A elles trois, elles nous transmettent un récit plus complet de la réponse de Jésus qu'il n'aurait été possible de le faire si nous n'en avions eu qu'une seule. C'est dans l'ensemble des récits que nous discernons la plénitude de l'affirmation christologique de Jésus tel que Dieu a voulu nous la donner. L'exégète évangélique, en recevant ce triple témoignage avec gratitude, va y trouver une meilleure confirmation de sa foi que la Bible est la Parole de Dieu. Nous sommes loin de la gêne provoquée par les différences verbales ou de la frustration qui résulte de la recherche futile des *ipsissima verba* qui ont donné lieu à trois traductions complémentaires.

Mais pour revenir à la réponse de Jésus elle-même, nous constatons que ce n'est qu'après un long silence qu'il s'apprête enfin à se déclarer publiquement comme étant le Messie. Certes, il précise sa réponse afin d'éviter autant que possible tout risque de malentendu, mais ce qu'il dit est néanmoins suffisamment clair pour ses interlocuteurs qui ne sont plus les paysans accueillants de

Galilée, mais les dirigeants de la nation, hostiles plus que tous les autres à sa mission. Car maintenant, la confrontation finale est arrivée, temps où Jésus doit présenter ouvertement sa mission devant le plus haut conseil du judaïsme. Matthieu nous dit que Caïphe s'est servi de l'adjuration pour obliger Jésus à répondre (26, 63), mais ceci était probablement superflu, car Jésus se devait de relever un tel défi qui remettait en cause le fondement même de sa mission. Paradoxalement, les circonstances accompagnant son arrestation et justifiant la teinte sarcastique du "Es-tu le Christ ?", lui donnèrent l'occasion nécessaire pour établir son rôle. Sans doute pour Caïphe, un Messie prisonnier, sans espoir, abandonné par ses disciples, était ridicule ; mais pour Jésus c'était là justement la confirmation attendue de ce qu'il avait sans cesse prêché à ses disciples, à savoir que le Fils de l'homme devait souffrir maintes choses, et qu'il serait rejeté par les anciens, par les prêtres et par les scribes (Mc 8, 31). Personne n'imaginait que ce pauvre homme abandonné pût être en réalité le Messie conquérant dont rêvait le peuple ; aussi Jésus trouva-t-il une plus grande liberté pour développer sa prédication d'un Messie souffrant qui achèverait sa mission par la défaite et non par l'acclamation victorieuse des foules. C'est seulement dans cette situation d'humiliation extrême que Jésus put répondre sans crainte à la question messianique : "Je le suis".

### **3. L'oracle concernant le Fils de l'homme**

L'affirmation de Jésus était si paradoxale qu'il était impossible de la laisser sans commentaire. C'est pourquoi Jésus poursuit en soulignant de façon étonnante quel type de Messie il était, modifiant par la même occasion le simple "Je le suis" dans un sens qui va bien au-delà de ce qu'entendait Caïphe. Cette explication supplémentaire nous fournit en effet la justification de sa réponse — "Je le suis, et vous verrez le Fils de l'homme siégeant à la droite du Tout-Puissant et venant avec les nuées du ciel" (Mc 14, 62).

Presque tous les chercheurs s'accordent pour dire que cette parole est basée sur deux textes de l'Ancien Testament, Daniel 7, 13 et Psaume 110, 1.<sup>1</sup> Le verset 1 du Psaume 110, explique l'usage fréquent dans le Nouveau Testament de l'image de Jésus s'asseyant à la droite de Dieu. Cette expression se réfère toujours à l'autorité qu'il a prise après sa résurrection, à sa souveraineté suprême dans les cieux depuis son ascension jusqu'à son retour. Pour les écrivains du Nouveau Testament, il s'agit ici d'une réalité déjà actuelle et pas seulement d'un espoir à venir.

<sup>1</sup> Certains ont cependant suggéré qu'elle dérivait du Ps. 80 ; cf. C.H. Dodd et surtout O.F.J. Seitz. Pour la discussion de cette hypothèse voir C.F.D. Moule, *The Origin of Christology* (1977), pp. 24-6.

Mais dans Marc 14, 62, cette idée est liée à une certaine terminologie indiquant un avenir plus lointain, quand le Fils de l'homme viendra dans les nuages des cieux. Jésus associerait-il donc l'idée de son autorité perpétuelle à la droite de Dieu à celle de sa parousie eschatologique ? Si c'est le cas, n'est-il pas déroutant qu'il relie les deux concepts jusqu'au point que l'on n'arrive plus à les distinguer, les faisant dépendre d'un même verbe "vous verrez" ?

Est-ce que cela signifiait que tous ceux qui entendaient ses paroles devant le Sanhédrin verraient aussi la Parousie ? Et n'était-ce pas faux de toute évidence ?

Si ce problème surgit de la lecture du texte de Marc, il faut reconnaître qu'il s'accentue encore chez Matthieu et Luc. Matthieu ajoute au "vous verrez" les mots "dès maintenant", et Luc, tout en laissant tomber le "vous verrez", écrit "Dès maintenant le Fils de l'homme va s'asseoir...". Il est à noter que les mots "dès maintenant" ont une forme différente chez Matthieu et chez Luc, car chacun se sert de l'expression qu'il préfère et qui ne se retrouve pas chez les autres synoptiques. Mais le sens demeure également clair dans les deux cas, comme nous le savons grâce aux autres usages de ces mêmes expressions. Elles indiquent une nouvelle situation qui doit arriver, ou un changement qui est sur le point de modifier l'état actuel des choses.<sup>2</sup> Il semble donc évident que Matthieu et Luc veulent faire ressortir une idée déjà présente chez Marc : indiquer que ce dont Jésus parle ici est une réalité qui est en vigueur *dès maintenant*.

Chez Luc, pourtant, il n'y a pas de problème, car son récit ne contient pas les mots "venant avec les nuées du ciel". Toute idée de parousie en est exclue, ce qui nous laisse seulement la notion de s'asseoir à la droite de Dieu. Selon Luc donc, cette phrase doit se comprendre uniquement à la lumière de la situation qui suit immédiatement la résurrection. C'est pour cette raison que Jérémias propose de considérer le récit de Luc comme l'original. Pour sa part il pense que Marc aurait ajouté un élément eschatologique à une parole primitive, préservée par Luc en sa forme authentique, où il n'était question que de l'exaltation (glorification) immédiate de Jésus.<sup>1</sup> Si Jeremias a raison, Marc aurait dépassé les limites de l'interprétation de la parole de Jésus afin d'y ajouter une idée supplémentaire.

Mais il n'est pas aussi certain qu'il ne le paraît au premier coup d'œil que la parole rapportée par Marc et par Matthieu contienne une allusion à la parousie. C'est bien sûr notre première impression quand nous lisons "venant avec les nuées du ciel", car nous

<sup>2</sup> Pour l'usage matthéen d'*ap'arti*, voir Mt. 23, 39 ; 26, 29. Pour l'usage lucanien d'*apo tou nun*, voir Lc. 1, 48 ; 5, 10 ; 12, 52 ; Ac. 18:6. Voir aussi 2 Co. 5, 16, seul autre texte du NT où l'on rencontre cette expression.

<sup>3</sup> J. Jeremias. *Théologie du NT* (Première partie : la prédication de Jésus), Cerf, Paris, 1973, pp. 341 ss. (pp. 273s. de la trad. angl.).

nous appuyons sans y penser sur une longue tradition chrétienne qui l'a interprétée ainsi. Mais ces mots sont tirés de Daniel 7, 13 où sans aucun doute celui qui vient avec les nuées du ciel s'approche non de la terre mais de Dieu, l'Ancien des Temps sur son trône de jugement. Il vient y recevoir la puissance, la gloire et le royaume qui demeureront jusqu'à la fin des temps. Autrement dit, la scène se présente à nous comme l'élévation de Jésus au rang de maître glorieux, ce qui est aussi le sens du Psaume 110, 1 où il s'assied à la droite de Dieu. N'est-il pas possible que nous ayons ici une parole du Seigneur qui désigne non pas deux événements distincts, la session céleste suivie d'un retour à la terre, mais plutôt une seule action, l'exaltation de Jésus à la droite de Dieu où il recevra la puissance éternelle, exprimée en des termes qui sont tirés de deux textes bibliques parlant tous deux du thème d'exaltation. Dans ce cas, la session et l'avènement ne représenteraient pas deux événements dans ce texte mais un seul : la nouvelle situation qui va s'instaurer "dès maintenant".

Une telle interprétation ne se base pas seulement sur la difficulté qu'il y a de concilier le délai de la parousie à l'idée de son arrivée imminente telle que semble le suggérer le texte. Il y a aussi deux considérations plus positives qui jouent en faveur de cette hypothèse : d'abord, le sens naturel des paroles de Daniel 7, 13 lues dans leur contexte, et ensuite le fait que selon Luc (peut-être aussi selon les mots "dès maintenant" chez Matthieu) il s'agisse ici uniquement de l'exaltation non pas de la parousie. Si plusieurs chercheurs rejettent cette interprétation de Marc 14, 62, cela s'explique par la terminologie traditionnelle où "venir avec les nuées du ciel" désigne nécessairement la parousie. Certes cette expression a aussi ce sens dans le Nouveau Testament, dans Apocalypse 1, 7, peut-être aussi dans Marc 13, 26<sup>4</sup>. Mais on pourrait rétorquer que ceci n'est pas le seul cas d'un texte de l'Ancien Testament qui a donné lieu à une pluralité de significations dans le Nouveau, et le sens clair en lui-même de Daniel 7, 13 confirme l'hypothèse qu'une application de ce texte à l'exaltation de Jésus précédait toute allusion à la parousie.<sup>5</sup>

Bien sûr, il faut reconnaître que l'exégète évangélique est disposé en premier lieu à garder l'interprétation traditionnelle d'un texte, mais l'exégèse traditionnelle n'est pas obligatoirement infaillible, quand il y a de bonnes raisons dans le témoignage biblique lui-même de la remettre en cause, il faut être prêt à rouvrir son dossier pour le considérer à nouveau. En l'occurrence

<sup>4</sup> Voir ma thèse que ce texte, ainsi que Mc 14, 62, ne parlent pas de la parousie : *Jesus and the Old Testament* (1971), p. 235 s. Il est intéressant de noter que Jeremias, bien qu'il accepte l'interprétation eschatologique de Mc. 14, 62, la met en doute en Mc. 13, 26.

<sup>5</sup> Voir l'argumentation dans mon livre, *Jesus and the Old Testament*, p. 140-2 ; cf aussi p. 169, et les références à d'autres chercheurs qui soutiennent des positions semblables.

la liberté d'abandonner l'exégèse traditionnelle de Marc 14,62 permet de résoudre deux problèmes anciens : le désaccord qui semble exister entre Marc et Luc disparaît, ainsi que le problème de la prophétie d'une parousie imminente, problème qu'il reste à résoudre en d'autres textes peut-être, mais qu'il ne faut pas chercher ici. Voilà deux résultats secondaires de la nouvelle interprétation, mais il ne faut pas s'imaginer qu'ils l'ont provoquée. Un changement d'opinion a été rendu nécessaire par les données du texte lui-même. Quelquefois d'ailleurs les données pourraient nous obliger à abandonner des interprétations qui nous semblent plus appropriées car le critère d'une exégèse responsable du texte consiste à en trouver la signification d'après les données du texte qui se présente à nous sans y introduire des idées qui conviennent au chercheur. Voilà le point de départ qui doit guider tout exégète, qu'il soit évangélique ou non.

Comment comprendre alors la réponse qu'a donnée Jésus au Grand Prêtre. Il *est* le Christ, mais il envisage sa mission plutôt en termes qui relèvent du Fils de l'homme qui, selon Daniel 7, devait recevoir une puissance qui dépasse de loin toute puissance humaine. Qu'un prisonnier abandonné ait eu une telle prétention semblerait sans doute ridicule, mais là aussi, on trouve un précédent en Daniel 7 où le Fils de l'Homme représente le peuple de Dieu qui, après une longue répression, sera enfin réhabilité, non pas grâce à ses propres forces, mais par la grâce de Dieu. Cette idée de réhabilitation ultime se trouve au cœur de la réponse de Jésus. Pour le moment, ses juges le tiennent. Mais bientôt les jeux seront renversés, et ils le "verront" non plus comme la victime mais comme le vainqueur, justifié et exalté à tout jamais dans la suprématie éternelle. Ce sera le cas, dit-il "dès maintenant". Dieu aura donc le dernier mot et apposera son sceau aux paroles apparemment si ridicules de Jésus.<sup>6</sup>

#### 4. Le jugement du blasphème

La réponse de Jésus suscita une réaction immédiate de la part des dirigeants juifs : il fallait le punir. Selon Matthieu et Marc, Jésus aurait blasphémé, crime punissable de la mort. Mais il y a eu un débat considérable au sujet des raisons pour lesquelles on aurait prononcé un tel jugement. Selon la Mishna (Sanhédrin 7,5) en effet, "le blasphémateur n'est pas coupable à moins qu'il ne prononce le nom divin lui-même". Pourtant, Jésus ne l'a pas dit dans sa réponse à Caïphe ; en vérité il l'aurait soigneusement évité en se servant du terme "la Puissance", moyen usuel chez les Juifs d'indiquer le nom de Dieu sans le prononcer. D'où vient alors le blasphème ?

<sup>6</sup> L'élément de réhabilitation est étudié à fond par M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark*, p. 166-73.



C'est pourquoi il convient de chercher la raison de la condamnation de Jésus dans ce qu'il a dit au sujet du Fils de l'homme. Il n'a jamais dit le nom de Dieu en vain. Par contre il a certainement dit qu'il s'assiérait à la droite de Dieu et qu'il posséderait un royaume éternel. Voici un propos non seulement ridicule dans la bouche d'un prisonnier abandonné, mais aussi impie au plus haut degré, car un homme ne pouvait pas s'asseoir impunément à côté de Dieu. A moins bien sûr qu'il n'ait raison... !

Voilà quelque chose qui dépasse, et de loin, le rôle d'un simple Messie. Si cela n'est pas blasphématoire au sens technique du terme, c'était néanmoins intolérable. Un homme qui parlait ainsi présentait un danger pour la religion ; il fallait le supprimer. Après la réponse de Jésus à Caïphe, le Sanhédrin n'avait pas d'autre alternative : le croire ou le détruire.<sup>2</sup>

## 5. Conclusion

J'espère que cette étude détaillée du récit du procès nous aura conduits à une appréciation plus profonde de la confrontation entre Jésus et les dirigeants religieux de l'époque, et aussi de la signification christologique de ses paroles fondamentales (ses mots-clés) dans Marc 14, 62. Mais rappelons toutefois que notre but était moins passionnant car nous avons voulu simplement démontrer la méthode à employer par un chercheur évangélique. Sans vouloir nous répéter, signalons cependant trois points qui semblent s'être dégagés de notre recherche.

En premier lieu, le chercheur évangélique ne peut échapper aux difficultés que rencontrent tous les chercheurs, quelle que soit leur position théologique. Il n'a pas de solution privilégiée au problème synoptique ; il doit comme les autres faire l'étude approfondie de la littérature contemporaine pour en découvrir les éléments linguistiques et théologiques nécessaires à éclairer le texte, il n'échappe pas non plus à l'obligation de comparer soigneusement les formes différentes que prend un même oracle dans les trois évangiles synoptiques ; il lui faut même aller jusqu'à analyser la signification du mot blasphème au premier siècle afin de préciser le sens des textes. Dans ce travail, il emploie les mêmes outils et doit exercer le même soin que tout autre chercheur. Le fait de croire à l'inspiration divine de l'Écriture ne nous dispense pas de la nécessité d'étudier à fond le texte dans son contexte original afin d'en établir le fond et la forme.

En second lieu, nous avons vu que les différences existant entre les évangiles synoptiques sont matière à réflexion théologi-

<sup>2</sup> Il est intéressant qu'au second siècle de notre ère le Rabbin Akiba ait subi une accusation semblable quand il a suggéré que le Messie s'assiérait sur un trône à côté de Dieu ; on disait qu'il profanait la Shékina, ce qui revient au blasphème. (Talmud Babli, *Sanhédrin* 38b.)

que. Ce n'est pas par hasard que Dieu nous a fourni ces récits complémentaires de la vie de Jésus, et il faut bien en noter les points de divergence interne, si nous voulons mieux saisir ce que Dieu veut nous dire. Dans notre étude sur la question de Caïphe et la réponse de Jésus, nous avons signalé à plusieurs reprises que, si l'on ne tenait compte que d'un seul récit de ces événements, il serait possible de se tromper. Nous avons vu également que l'ensemble ne se comprend que par la comparaison détaillée de chaque récit avec les autres. Nous obtenons ainsi une perspective stéréoscopique, ce qui revient à dire que trois éclairages valent mieux qu'un seul ! En analysant les différences, nous n'avons pas trouvé de faits contradictoires, mais plutôt un éclaircissement des événements. Il se peut évidemment qu'avec d'autres parallèles, un tel examen soit moins concluant, mais je souhaite que ma démonstration prouve au moins que l'étude sérieuse des divergences synoptiques n'est pas forcément étrangère à la foi évangélique.

En dernier lieu, nous avons dit que notre interprétation de Marc 14, 62, qui rejette l'opinion traditionnelle (qui voit là une prophétie de la parousie) risque d'être contestée pour cette raison par bon nombre d'évangéliques. Bien sûr, nous avons raison d'examiner avec soin toute interprétation nouvelle ; la nouveauté n'est pas en soi le critère d'une exégèse valable. Mais si on la rejette, qu'on le fasse pour des raisons exégétiques et non pas à cause du traditionalisme. Il faut que le cas que je vous ai présenté en termes exégétiques soit contesté dans le même esprit et non pas à cause de la peur — que j'estime d'ailleurs injustifiée — que cette interprétation affaiblisse la doctrine de la parousie telle qu'elle se dégage de l'ensemble du témoignage du Nouveau Testament.

Il est juste de dire que les évangéliques sont des "conservateurs", mais le conservatisme peut facilement dépasser les bornes du désir de maintenir les éléments fondamentaux de l'évangile, pour s'étendre à la volonté de garder toutes les interprétations traditionnelles, même en forçant les données du texte. J'espère que cette étude a montré qu'une ouverture à de nouvelles conclusions exégétiques peut nous aider à mieux comprendre certains éléments fondamentaux de la révélation biblique. Dans le cas particulier que nous venons de considérer, cette ouverture a même aboli certains problèmes exégétiques et théologiques, comme nous l'avons démontré ci-dessus. Mais ce n'est qu'au fur et à mesure que nous relèverons sans hésiter le défi de l'étude critique que nous pourrons décider de façon responsable de ces questions exégétiques.

# Les origines du peuple d'Israël

par Derek Kidner\*

La portée de cet exposé sera très limitée, en regard du champ apparemment étendu que recouvre le titre. Nous ne gloserons ni sur les Habirou, ni sur la migration Téhahite ; pas davantage sur les reproches d'Ezéchiël à Jérusalem, "Votre mère était une Hittite, et votre père un Amorite" (Ez. 16.45). Nous ne chercherons qu'à savoir si Israël fut originellement une famille dont les pères étaient les patriarches, ou un groupe de peuplades jetées ensemble dans le creuset de l'histoire et liées par une religion commune.

## I. Le récit traditionnel : de l'individu à la multitude

L'Israélite était très conscient de ses origines. Dans la prospérité, elles le préservaient de l'orgueil, lorsqu'il récitait l'histoire "d'un nomade" qui devint une nation d'esclaves, délivrée par la grâce de Dieu (Dt. 26.5 ss). Et dans l'adversité, il était relevé par un appel tel que "Regardez Abraham votre père, et Sara qui vous a mis au monde. Il était seul, en effet, lorsque je l'ai appelé, or je l'ai béni, je l'ai multiplié !" (Es. 51.2). Ce thème de l'unique et de la multitude était plus qu'un aspect de la pensée d'un prêtre ou d'un prophète, puisqu'Ezéchiël le trouvait sur toutes les lèvres

\* Cet article est la traduction d'une conférence donnée en 1979 à la rencontre du groupe de recherche vétéro-testamentaire de la Tyndale Fellowship for Biblical Research (Cambridge). L'article original a paru dans le *TSF Bulletin* 57 (1970). Il a été traduit par Christophe Desplanque.

(Ez. 33.24) ; et s'il n'était pas plus qu'un vain slogan à son époque, il nous prouve au moins l'enracinement de ce schéma historique dans la pensée de l'homme instruit comme de l'ignorant en Israël.

Mais l'Ancien Testament ne prétend pas que le schéma constitue l'histoire tout entière. Derrière la structure de "l'unique" qui devient "multitude", il y a un tableau assez complexe. La famille patriarcale, par exemple, apparaît accompagnée d'un entourage important, qu'il s'agisse des 318 domestiques d'Abraham (Gn. 14.14), de la "nombreuse domesticité" d'Isaac (26.14) ou des "deux camps" de Jacob (32.7), et, plus tard, de sa razzia de captifs à Sichem (34.29). En outre, pendant l'Exode, il est dit qu'il y eut "un ramassis de gens" mêlés à Israël (Ex. 12.38 ; cf. Nb. 11.4) à côté des répartitions plus compactes de clans, qui restaient conscients de leur identité, comme les Qénites de Madian (Nb. 10.29-32 ; cf. Jg. 1.16)<sup>1</sup>, ou les Qéniziens d'Edom (Gn. 36.11 ; Nb. 13.6 ; 32-12), ou encore comme les Yérahméélites de la parenté de Caleb,<sup>2</sup> bien que comptant comme membres à part entière et même comme chefs à l'intérieur de leur communauté d'adoption. A des époques plus tardives, avec la conquête et par la suite la monarchie, des groupes tout entiers comme les Gabaonites à l'époque de Josué, et les Jébusites sous David, entrèrent dans la société israélite.

L'Ancien Testament ne parle donc pas d'une nation jaillissant d'un seul couple en la comparant à une rivière sans affluent. Mais il ne parle pas non plus d'une confluence de cours d'eau de même taille. La mince lignée d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est toujours centrale. Si un historien moderne trouve un désaccord étrange entre la figure d'Abram, le chef de clan, et celle d'Abram, l'homme sans enfant<sup>3</sup>, la Genèse en a déjà souligné l'aspect paradoxal, en mettant en lumière la détresse où il se trouve de tout posséder sauf le fils dont dépend la promesse. Son éclat de colère "Que me donneras-tu ? Je m'en vais sans enfant" (Gn. 15.2) suit de près l'exploit des hommes "liés de naissance à sa maison" (Gn. 14.14), comme pour appuyer le fait qu'absolument rien ne le consolera de ne pas avoir un simple "membre de sa maison" (cf. 15.3) comme héritier. Cette base élargie, de fait, avait vraiment son rôle à jouer dans la constitution du groupe patriarcal comme entité durable, mais n'était rien sans ce qui en faisait le cœur vivant, la véritable lignée d'Abraham. Cette descendance fit entrer des étrangers par des mariages (en effet, les seules épouses que nous connaissons du cercle des fils de Jacob se trouvent être une Cananéenne et une Egyptienne ; et

<sup>1</sup> Les Qénites se sont en majorité installés avec Juda, mais des groupes détachés firent alliance ailleurs (Jg. 4.11, 17 ; 1 S 16.6).

<sup>2</sup> 1 S 27.10 ; 30.29 ; 1 Ch. 2.9, 42. Cf. F.F. Bruce, *New Bible Dictionary*, (IVP, Londres), p. 606.

<sup>3</sup> Cf. J. Bright, *A History of Israel* (SCM, Londres 1960), p. 69.

l'on trouve la concubine araméenne de Manassé dans la génération suivante, 1 Ch. 7.14), mais l'identité familiale devait rester clairement marquée, et le lien de parenté se graver de façon précise dans les mémoires.

Si nous rappelons ces détails qui apparaissent clairement à la première lecture des récits, c'est pour assurer que le récit vétérotestamentaire n'est pas chargé pour nous de problèmes inutiles, dus au fait que nous prenons le résumé pour l'histoire entière. Ce que nous affirmons, c'est que le récit biblique type, aussi longtemps qu'il est lu dans ses propres termes, est entouré de beaucoup moins de difficultés que n'en amènent les alternatives à considérer maintenant.

## II. Variantes et objections au récit traditionnel

Dans l'ensemble, il y a deux types d'objections. Le premier est d'ordre général : d'un point de vue empirique, les nations ne proviennent pas d'un seul ancêtre. Le deuxième est plus spécifique : le matériau biblique lui-même indique une préhistoire d'Israël différente du schéma rédactionnel.

### 1. La question de la probabilité

La première objection a été bien formulée par R. Kittel, comme suit : "...nous ne pouvons faire remonter aucune nation historiquement connue de nous à un seul ancêtre. Les intervalles de temps qui se situent entre l'ancêtre ou les ancêtres et la nation sont toujours trop longs, les complications et les mélanges entre tribus trop variés et nombreux pour permettre de remonter de la descendance à ces ancêtres."<sup>4</sup>

Nous pouvons tout de suite être d'accord avec cette affirmation, en tant que thèse à valeur générale. Mais l'erreur de l'appliquer directement à Israël tient au fait qu'il n'a jamais été établi que ce peuple était simplement constitué par les habitants d'une région particulière. Il faut voir des analogies de son évolution non pas dans la croissance des nations, mais dans les grands mouvements de l'Histoire dont des individus furent les pionniers. Car ce fut là la première compréhension que le peuple d'Israël eut de lui-même : non pas une entité ethnique existant de toute éternité, mais un groupe détaché avec une vocation aussi nette et datable (en principe) que celui de l'Eglise chrétienne des

<sup>4</sup> *History of the Hebrews* (Trad. angl., Williams and Norgate, Edinburgh, 1895), I, p. 169. (= *Geschichte Israel*, Stuttgart, 1923<sup>6</sup>)

Pélerins.<sup>4a</sup> A ceci il faut ajouter la conviction d'Israël, selon laquelle sa vocation était initialement de propager non pas sa foi, mais lui-même, comme le moyen de la bénédiction définitive de Dieu sur le monde.

Il est logique, avec une telle vocation, que dans sa période primitive, cette "cellule" (si nous pouvons l'appeler ainsi) dut préserver soigneusement son identité, d'abord par son mode de vie semi-nomade, puis par sa migration *en bloc*,<sup>5</sup> pour constituer une enclave étrangère en Egypte. Jusque là, son développement atteignant en cinq générations 70 noms (c'est à dire 140 personnes en incluant les femmes et les filles)<sup>6</sup> n'a rien d'extraordinaire. On ne peut non plus rien dire sur la tradition de survie et d'extension en Egypte, puisque en 430 ans<sup>7</sup> un accroissement très modeste<sup>8</sup> pourrait avoir produit une population d'au moins 20.000 individus, alors qu'une augmentation assez rapide (c'est-à-dire une moyenne de six enfants par famille) aurait bien pu donner un million ou plus — un chiffre avec ce qu'il aurait comporté de problèmes,<sup>9</sup> mais certainement assez grand pour dissiper tous les doutes quant au fait qu'un clan, aidé comme l'était Israël par des apports extérieurs,<sup>1</sup> pouvait devenir un peuple immense à cette époque.

En lui-même, donc, le schéma traditionnel est cohérent. Cela ne prouve pas son historicité, mais laisse à une autre version des faits la charge de se montrer elle-même au moins aussi cohérente et digne de foi devant les faits que la version qu'elle réfuterait.

## 2. Arguments fondées sur des données particulières

Nous en venons maintenant à une série de théories qui, bien que variant considérablement dans les détails, s'accordent à considérer Israël comme un amalgame de groupes distincts qui sont entrés — ou se sont frayés un chemin — en Canaan à des époques différentes ; ils étaient tellement unis dans la fidélité à YHWH, et vivaient une unité si forte, peut-être lors de leurs assemblées périodiques (qui ont été comparées à celles des amphyctyonies grecques et latines)<sup>2</sup> que l'histoire de chacun finit

<sup>4a</sup> Colons anglais qui fondèrent New Plymouth (N.d.T.)

<sup>5</sup> En français dans le texte (N.d.T.).

<sup>6</sup> Cf. Gn. 46.26.

<sup>7</sup> Ex. 12.40, TM.

<sup>8</sup> C'est à dire un accroissement annuel net de 1,1 %, le taux moyen de 26 pays de 1906 à 1911, selon l'*Encyclopedia Britannica* XIV (1929) vol. 18, p. 231 ; ce taux permet à une population de doubler tous les 60 ans.

<sup>9</sup> Cf. J.W. Wenham, "The Large Numbers of the Old Testament", *Tyndale Bulletin* 18 (1967), pp. 19-53.

<sup>1</sup> Cf. Les épouses madianite et koushite de Moïse (Ex. 2.21 ; Nb. 12.1) et des noms tels que Pinhas ("le Nubien") ; cf. aussi Lv. 24.10.

<sup>2</sup> Cf. par ex. M. Noth, *Das System der zwölf Stämme Israels* (Kohlhammer, Stuttgart, 1930) en particulier pp. 47-121.

par être admise comme l'histoire de tous. Trois fondateurs de culte distincts appartenant à certains groupes constitutifs (selon une théorie influente<sup>3</sup>) furent alors adoptés comme les ancêtres communs à la ligue tout entière. Et cela par le coup de maître inconscient d'une diplomatie quasi oecuménique qui les greffa en un seul tronc familial aux titres de père, de fils et de petit-fils ; leurs divinités respectives, en même temps, furent fondues en un unique YHWH, après refus de tous les avantages qu'offrait une trinité. Ces quelques tribus qui avaient vécu l'expérience de l'Égypte et de la Mer Rouge firent place en leur mémoire à la rencontre avec YHWH dont d'autres avaient bénéficié au Sinai ;<sup>4</sup> simultanément ceux qui étaient installés depuis longtemps en Palestine trouvaient moyen de situer leur existence antérieure en Égypte et d'imaginer leur retour avec le groupe de l'Exode.

Ce mélange d'histoires distinctes, dont certaines se rapportaient à des faits bien vivants dans les mémoires à l'époque admise pour l'unification des tribus, suppose une indifférence bizarrement moderne envers les traditions familiales (qui coexisterait avec une très vieille opiniâtreté dans la conservation des généalogies). Il présuppose une cordialité et une facilité de communication entre des tribus éparpillées qui est difficile à réconcilier avec la présentation du livre des Juges. Ce sont là de sérieuses difficultés qui exigent une argumentation très solide.

La pointe essentielle de ce genre de raisonnement est que le matériau biblique lui-même s'oppose au schéma rédactionnel. On considère que le conflit apparaît surtout en quatre points : la chronologie, l'installation en Canaan, la structure d'Israël, et la tradition du Sinai.

### 3. La chronologie

Il y a surtout opposition, dans ce domaine, entre la brièveté des généalogies et la longueur des périodes que l'Ancien Testament mesure en années, à la fois avant et après l'Exode. Une façon de supprimer cette tension est de supposer que les chronologies différentes devraient être rapportées à des groupes distincts, avec l'implication qu'Israël ne constituait pas une unité avant de la réaliser en Canaan. H.H. Rowley, un des nombreux savants qui ont reconnu la valeur de l'argument, en a donné un long développement ;<sup>5</sup> il montre l'impossibilité de faire concor-

<sup>3</sup> A. Alt, "Der Gott der Väter", *BWANT* III.12 (1929) = *KS I* (Beck, Munich, 1959), pp. 1-78. Le fait d'isoler chacun des trois patriarches est un trait ancien de la critique du Pentateuque. Cf. par ex. Wellhausen : "(Abraham) est peut-être le plus récent de tous..." *Prolegomena to the history of Israël* (Trad. Angl., A. & C. Black, Edinburgh, 1885), p. 320. *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin, 1883<sup>2</sup>, p. 336 s.

<sup>4</sup> Cf. par ex. M. Noth, *The History of Israel*, (Black, 1960), pp. 133 s., 137 s. = *Histoire d'Israël*, Payot, 1954, pp. 143 ss.

<sup>5</sup> H.H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (British Academy, Londres 1950), pp. 71 s., 164 (= Schweich Lectures, 1948).

der les quatre siècles passés en Egypte (Gn. 15.13 ; Ex. 12.40) avec la généalogie qui place manifestement Lévi à seulement deux ou trois générations avant Moïse (Ex. 6.16 ; 18.20) ; la confrontation avec des généalogies parallèles aboutit au même résultat. Pour la période située après l'Exode il citait le décalage bien connu (si du moins il existe) entre les 480 années de 1 R 6.1 et les six générations séparant le beau-frère d'Aaron, Nahshôn, de Salomon.<sup>6</sup>

Rowley connaissait une possibilité de réponse, selon laquelle les généalogies sont sélectives plutôt qu'exhaustives, mais la rejeta sans prendre le temps de discuter dans aucun de leurs détails les modalités de rédaction de ces listes.<sup>7</sup> On peut cependant les étudier, assez facilement, à la fois au sein et en dehors de la Bible. En ce qui concerne l'usage biblique, il n'y a qu'à rappeler le premier verset du Nouveau Testament, où trois noms enjambent presque deux millénaires, ou, plus loin, la liste schématisée de trois fois quatorze noms (Mt. 1.2-17) ;<sup>8</sup> quant aux généalogies extra-bibliques, on peut indiquer (comme nous le rappelle Albright) l'évidence très large d'une même tendance aux raccourcissements *de ce genre*.<sup>9</sup> La plupart des exemples d'Albright proviennent de cultures éloignées par le temps ou l'espace de l'ancien Israël, mais pas plus cependant que notre propre civilisation ; et ces exemples fournissent à nos schémas de pensée modernes une rectification qui ne devrait pas être négligée : le souci des chronologies n'est pas de donner la totalité numérique ou bien une chronologie continue,<sup>1</sup> mais seulement, ou principalement, le lien qui unit un clan ou le membre d'un clan au fondateur d'une lignée ou d'un sous-groupe<sup>2</sup> et l'identification des branches principales et des rejetons secondaires de l'arbre généalogique.<sup>3</sup> Mais K.A. Kitchen a donné des exemples égyptiens qui

<sup>6</sup> Cf. Ex. 6.23 ; Rt. 4.22. Cf., toutefois, 1 Ch. 6.3-8 (5.29-34 en hébreu) et note 24, ci-dessous.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, pp. 72 s.

<sup>8</sup> Cf. M.D. Johnson, *The Purpose of the Biblical Genealogies*, (CUP, 1969), pp. 189-208.

<sup>9</sup> (En français dans le texte). W.F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (1963), p. 9. Pour une documentation anthropologique supplémentaire, voir la note bibliographique de A. Malamat, "King lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies", *JAOS* 88 (1968), p. 163, n. 5.

<sup>1</sup> Cf. (sur les Bwili et les Shila), I. Cunnison, "History and Genealogies in a Conquest State", *American Anthropologist* 59, (1957), p. 22. Albright fait remarquer ce que dit cet article, ainsi que celui de R.C. Suggs, *idem* 62 (1960), cf. surtout pp. 767, 772 à propos des erreurs énormes qui découlent d'un calcul de dates exactes à partir de généalogies polynésiennes ; en effet, celles-ci sont le schéma synthétique "d'une réalité à la fois sociologique et biologique", p. 772).

<sup>2</sup> Cunnison, *art. cit.*, p. 23.

<sup>3</sup> Cf. E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer* (Clarendon, Oxford 1940), p. 199 : "Les noms de ces fondateurs de lignée doivent entrer dans la généalogie quelque part, et dans un ordre précis, parce que ce sont des points de référence significatifs. Peu importe que d'autres noms s'y trouvent ou pas..."

appartiennent au contexte précis de l'ancien Israël, depuis les contemporains de Moïse jusqu'au 8ème siècle ; et l'on peut démontrer que ces listes aussi sont sélectives, à partir de généalogies parallèles plus détaillées.<sup>4</sup>

En ce qui concerne le problème des 480 années de 1 R 6.1 entre l'Exode et le Temple de Salomon, la théorie d'une pénétration échelonnée en Canaan n'est qu'une seule des réponses possibles. La suggestion bien connue de Th. Nöldeke<sup>5</sup> en est une autre ; 480 est un total symbolique pour 12 générations<sup>6</sup> de 40 années, le chiffre conventionnel. Si en outre, on considère qu'à ce total s'ajoutent deux autres périodes symboliques de 480 années, la première, de l'érection de l'autel de Jacob à Béthel jusqu'à celle du Tabernacle, et la deuxième, de la fondation du premier temple jusqu'à celle du deuxième (comme cela est raconté en Esdras 3.8 ss.)<sup>7</sup>, nous tenons là un indice supplémentaire en faveur d'une chronologie remodelée, semblable aux trois listes de 14 personnes de Mt. 1, déjà mentionnées.

Ceci, bien entendu, n'est pas concluant ; mais que l'on accepte ou non cette solution, on ne peut affirmer que les données chronologiques ne nous laissent aucune alternative à l'adoption d'une théorie de pénétrations multiples en Canaan.

#### 4. L'installation en Canaan

Dans ce domaine, on pense que le travail de rédaction a établi artificiellement une unité sur des données qui, en fait, impliquent des proto-histoires distinctes pour les tribus séparées d'Israël. Il n'y a place ici que pour la discussion de quelques exemples : le premier, tiré des données extérieures au livre de Josué, le second, d'un domaine commun à Josué et au livre des Juges, et le troisième, de la Genèse.

a) *Hormah* : cette cité, à l'extrême sud du territoire de Juda, est en Nb. 14.45 la toile de fond d'une défaite israélite, et en Nb.

<sup>4</sup> K.A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (Tyndale Press, Londres, 1966), p. 55. Kitchen fait aussi remarquer qu'Amrâm et Yokèved, d'après Nb. 3.27 s., donnent leur nom au clan, et non à leur descendance immédiate, Moïse. (*ibid.*, pp. 54 s.).

<sup>5</sup> "Die Chronologie der Richterzeit", *Untersuchungen zur Kritik des A.T.* (1896), pp. 173-198 (cité par Rowley, *op. cit.*, pp. 97 n. 180) ; Nöldeke y propose aussi une alternative plus élaborée.

<sup>6</sup> Cf. les 440 années indiquées ici par les LXX, peut-être à cause de la liste des 11 grands-prêtres, d'Aaron à Sadoq, en 1 Ch. 6.3-8 (ou 5.29-34 en hébreu) ; c'est l'avis de J. Gray, *1 & 2 Kings*, (SCM Londres, 1964), p. 150. Un tel nombre de générations s'accorderait avec la période probable de 300 années qu'indique la chronologie exacte ; cf. J. Bright, *op. cit.*, p. 113.

<sup>7</sup> Cf. C. de Wit, *The Date and Route of the Exodus* (Tyndale Press, Londres, 1960), p. 8 ; J. Gray, *op. cit.*, p. 150. La 2ème période est calculée par addition des années restantes du règne de Salomon à la somme des règnes des rois de Juda, recensés en 1 et 2 Rois, ce qui fait 430 années, en 587 av. J.-C., auxquelles sont ajoutées 50 années, pour arriver à 537 av. J.-C. (Esd. 3.8).

21.1-3, Jg. 1.16-17, celle de deux victoires. Son nom est deux fois attribué à l'institution d'un interdit, ou *herem*, contre elle, une fois sous Moïse et une fois après la mort de Josué. H.H. Rowley écrit à ce sujet : "Nous avons deux récits de la destruction... aucun des deux... ne semble être authentique".<sup>8</sup> Il fait remarquer (en pensant que cela renforce sa position) les différences touchant aux époques, aux chefs, aux forces engagées, aux directions de marche, entre les deux comptes rendus ; il estime "tout à fait improbable qu'une campagne couronnée de succès soit suivie d'un repli" et il conclut que probablement "nous avons ici... le début d'un déplacement de certaines tribus vers le sud, à une époque tout à fait différente de celle de Josué".<sup>9</sup>

Maïs ceci n'est pas du tout justifié. Le livre des Nombres laisse clairement entendre que l'attaque qui eut lieu sous Moïse (et même cette phase tout entière de la migration d'Israël) n'avait pas pour but un gain de territoire. Israël était en marche et venait de demander libre passage à travers Edom, "sans s'en écarter ni à droite ni à gauche" (Nb. 20.17). Comme le fait remarquer Y. Kaufmann, la requête de Ruben et de Gad, ayant pour objet l'installation sur le territoire pris à Sihôn et Og, se heurta à un refus scandalisé de Moïse ; car pour lui cela n'entraînait pas dans la tâche présente d'Israël.<sup>1</sup> Aussi toute contradiction entre ces représailles momentanées et la campagne d'occupation, une génération plus tard, ne peut qu'être imaginée en dehors des données bibliques ; et la réutilisation de ces données en vue de faire d'une action de représaille israélite la reprise de Juda, d'une marche vers le Sud une migration vers le Nord, ainsi que renvoyer des événements situés après Josué à une époque pré-mosaïque, et même antérieure à Joseph,<sup>2</sup> est trop arbitraire pour autoriser une réinterprétation du récit existant.

b) *Juges 1 et les campagnes de Josué* : c'est presque un acquis de la critique biblique que Jg. 1 est une autre version plutôt qu'une suite du livre de Josué, conservant une tradition de pénétrations partielles en Canaan par des tribus qui étaient encore à unir. A propos de cette question rebattue, il sera sans doute suffisant de noter que des spécialistes compétents trouvent trop facile, pour résoudre la tension entre Josué et Juges, d'effacer simplement les premiers mots de Jg. 1 !

G.E. Wright, par exemple, a montré que certaines des contradictions relevées entre Josué et Juges étaient le produit d'anciennes imprécisions dans l'identification des sites, qui rendaient absurdes les données géographiques correctes de la pour-

<sup>8</sup> *From Joseph to Joshua*, p. 101.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>1</sup> *The Biblical Account of the Conquest of Palestine*, (Magness Press, Jerusalem, 1953), p. 48.

<sup>2</sup> Rowley, *op. cit.*, pp. 111-116, 164.

sée vers le sud décrite en Jos. 10.<sup>3</sup> Une fois de plus, l'évidence aujourd'hui acquise de cités détruites et redétruites en cette période a dévoilé la faiblesse de l'objection selon laquelle les batailles de Jg. 1 n'auraient pas pu avoir été déjà engagées dans le livre de Josué (comme si cette espèce de guerre éclair ne pouvait se renouveler deux fois !). En d'autres termes, Wright maintient le début capital de Juges : "Après la mort de Josué..."<sup>4</sup> Il signale, de plus, la fragilité d'une exégèse qui mettrait le rédacteur deutéronomiste de Josué, dans ses affirmations essentielles, en contradiction avec sa propre insistance sur le fait que les Cananéens demeurèrent dans le pays.<sup>5</sup> Cette pointe de bon sens nous incite à relever un aparté caractéristique d'un autre auteur, K.A. Kitchen : "...les campagnes éclair de Josué mettaient pour un temps une série de cités-états cananéennes hors de combat et *n'étaient pas* (ni considérées comme) une conquête totale... ; pour "il ne laissait subsister aucun survivant" (Jos. 10), le sens commun suggère (comme pour les piétons sur nos routes) le sens de "sauve qui peut" ; quiconque n'avait pas fui périssait."<sup>6</sup>

Une ligne d'argumentation tout à fait différente nous est présentée par Y. Kaufmann,<sup>7</sup> qui défend l'idée d'une armée israélite unique, en rappelant que contre les moyens techniques des Cananéens le seul avantage humain d'Israël était l'unité — un atout menacé, toutefois, par l'avidité de posséder des territoires qui donnait à certains groupes la tentation de se retirer prématurément des opérations. D'où la décision réaliste que prit Josué : garder son armée sur le pied de guerre, sans occuper une seule cité. D'où, également, la nécessité de nouvelles opérations pour "posséder ses possessions" après la victoire générale.

Ailleurs,<sup>8</sup> Kaufmann appuie son affirmation en retraçant soigneusement les changements d'objectifs militaires d'Israël enregistrés pendant les trois périodes qui s'étendent de Moïse à Salomon. Il répartit ces objectifs de la façon suivante : — *lère conquête*, avec pour but la recherche d'un territoire (depuis la campagne contre Sihôn en Nb. 21 jusqu'aux offensives des tribus de Jg. 1 ; — *libération*, surtout du joug d'autres oppresseurs que les Cananéens, après la première campagne de Juges 4 et 5 (Jg. 3 à 1 S 31) ; enfin, — *domination*, l'exercice d'un pouvoir plutôt que l'expression d'une soif territoriale ou d'un zèle religieux (2 S 1-1 R 11). De ce point de vue, les documents offrent une

<sup>3</sup> "The Literary and Historical Problem of Joshua 10 and Judges 1, *JNES* 5 (1946), pp. 109 s. Cf., du même auteur, *Biblical Archaeology* (Duckworth, Londres. 1962), pp. 81-85.

<sup>4</sup> *Art. cit.*, p. 113.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 106 s.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 69, n. 47.

<sup>7</sup> *Op. cit.* ; cf. n. 28 (supra).

<sup>8</sup> "Traditions Concerning Early Israelite History in Canaan", *Scripta Hierosolymitana*, 8 (1961), pp. 303-334.

cohérence d'autant plus impressionnante qu'elle échappe à une étude trop superficielle. C'est le genre "d'empreintes digitales" que laisse une tradition authentique, c'est-à-dire autre qu'un mélange d'éléments étiologiques.

c) *Traditions des 12 tribus* : On admet généralement sans discussion que l'histoire des fils de Jacob reflète le souvenir de mouvements tribaux. De là, il n'y a qu'un petit pas à faire pour arriver à la conclusion qu'au moins Ruben, Siméon, Lévi et Juda, qui participent à des événements en Canaan dans la Genèse, étaient installés dans le pays en tant que tribus bien avant que d'autres les rejoignent depuis l'Égypte. Il nous faut examiner cette hypothèse.

Une deuxième approche à considérer est le raisonnement de M. Noth, fondé sur la forme des noms, et selon lequel Juda, Ephraïm, Nephtali, Benjamin et Issakar reçurent leurs noms après avoir choisi leurs territoires ou leurs modes de vie en Canaan, et n'avaient donc pas d'identité définie ni de relations mutuelles avant de se rencontrer sur ce territoire.<sup>9</sup>

Pour répondre à Noth (commençons par la deuxième hypothèse), J. Bright a montré que rien ne prouve que les trois premières de ces tribus auraient reçu leurs noms des territoires où elles se trouvaient au lieu de les leur donner ; rien ne prouve non plus que les Benjaminites n'ont pas amené leur dénomination avec eux. Il remarque aussi qu'Issakar ("travailleur à gage") n'est pas un surnom plausible pour une tribu qui subit l'esclavage (Gn. 49.15), étant donné qu'il est difficile de rapprocher ces deux conditions.<sup>1</sup>

Nous aimerions aller plus loin, et nous demander pourquoi ces noms n'auraient pas pu être donnés aux vrais fils de Jacob.

On reconnaît (nous semble-t-il)<sup>2</sup> que *Juda* est une forme inexplicquée de nom de personne ; mais les noms de cités *Yoghoba* (Nb. 32.35 ; Jg. 8.11) et *Yidéala* (Jos. 19.15), que Noth cite comme des dérivés morphologiques<sup>3</sup> ne prouvent rien, puisqu'ils demandent de sérieuses modifications vocaliques avant de laisser apparaître la moindre ressemblance avec *Yehoudah* ; la traduction des Septante n'offre d'ailleurs aucun appui à cette démarche, avec *Iegebal* (B) ou *Zebee* (A) et *Iereicho* (B) ou *Iadéla* (A) dans ces contextes. Si, cependant, Albright a raison de classer *Juda* comme "un nom vraiment collectif",<sup>4</sup> pour lequel il suggérait le

<sup>9</sup> *History of Israel*, pp. 72, 147.

<sup>1</sup> *Early Israel in Recent History Writing* (Studies in Biblical Theology, 19, SCM, Londres, 1956), pp. 156 ss.

<sup>2</sup> Dans ce débat, A.R. Millard a fait remarquer que l'équation Mikayehou = Mika (voir Jg. 17.1. *Mikayehou* se retrouve en 17.5 ; 18.31, et *passim* sous la forme *Mika*), suggère la possibilité que *Juda* soit une forme abrégée de *yehoudiah*. Voir aussi, peut-être, *Uzza* (= *Uzzia* ?), *Shebna* (= *Shebania* ?). Cf. M. Noth, *Die israelitischen Personennamen*, BWANT III.10 (Stuttgart, 1928), p. 160 ; cf. p. 253 (n° 1039, 1045) ; p. 258 (n° 1302, 1303).

<sup>3</sup> *Op. cit.*, pp. 67, 56, n. 2.

<sup>4</sup> *JPOSI* (1920), p. 68.

sens de peuple “dirigé” ou peut-être “consacré”, il semble au moins possible, comme pour Benjamin (nous le verrons), qu’un nom collectif d’usage courant a été choisi, rapproché par jeu de mot d’un autre sens (“louange”) et a été employé comme nom de personne. Nous ne devrions pas non plus oublier l’influence qu’eut la promesse sur les patriarches ; elle pouvait bien les encourager à considérer leurs descendants comme les membres fondateurs d’une grande nation (cf. Gn. 28.14, 49.1 ss.) de laquelle toutes les communautés tireraient leurs dénominations.

*Ephraïm* suggère vraiment un nom de lieu, à en juger par sa terminaison en *-ayim*. Mais si un auteur ou un rédacteur a volontiers fait un calembour pour rapprocher un nom déjà existant d’une situation familiale, il ne semble pas y avoir de raison pour qu’un père n’ait pas pris la même liberté, ainsi que le laisse entendre plusieurs fois l’Ancien Testament. Pourquoi Joseph, loin de chez lui, n’aurait-il pas voulu rappeler à la fois sa fécondité et, peut-être, sa terre natale, par le nom d’Ephraïm ? Et, de même, pourquoi Jacob n’aurait-il pas remplacé le nom “Benoni” par *Benjamin*, “fils de ma droite”,<sup>5</sup> ce qui n’était pas seulement juste et de bon augure, mais déjà courant dans l’autre acception de “fils du midi” ?<sup>6</sup> De même, à propos de *Nephtali*, Noth n’a rien à proposer pour remplacer les “liens” de Gn 30.7, et admet que dans la tradition le mont Nephtali reçoit son nom après ses habitants ;<sup>7</sup> de même pour *Issakar*, nous pouvons très bien admettre avec Bright que le nom coïncide exactement avec l’histoire subséquente de la tribu, et en arriver à la conclusion que le jeu de mots sur “verser des gages” s’accorde étrangement avec les tensions familiales et les intrigues de Genèse 29 et 30. D’autres noms de personne de la même racine sont attestés dans une liste d’esclaves du 18ème s. av. J.-C.<sup>8</sup>

Venons en maintenant aux histoires de la Genèse qui concernent Dina, Siméon et Lévi, Ruben et Bilha, Juda et Tamar. Il est difficile de ne pas remarquer le réalisme des portraits dans ces récits assez longs — ce qui serait surprenant si les personnages n’étaient que de simples personnifications. En effet, puisqu’en tout trois incidents concernent des personnes dont les naissances ont fait l’objet de récits détaillés, et qui jouent à nouveau un rôle dans l’histoire de Joseph, il semblerait que l’ensemble des preuves va à l’encontre de ceux qui rejettent le sens individuel en faveur de la valeur collective. A propos de la confrontation entre Hamor et Jacob en Gn. 34, J. Pederson remarque : “Il est étrange

<sup>5</sup> Gn. 35.18 (N.d.T.).

<sup>6</sup> Pour situer les points cardinaux, l’hébreu se place face à l’Est. Le midi est donc à sa droite. (N.d.T.).

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 67.

<sup>8</sup> W.F. Albright, “Northwest Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the Eighteenth Century B.C.”, *JAOS* 74 (1954), pp. 222-233 ; cf. en particulier p. 227.

qu'aucun des commentateurs ne semble se rappeler que c'est la façon exacte pour un oriental d'intenter un procès, comme partout ailleurs sur la terre. Toute... la scène ressort avec tant de vie et de clarté qu'on a l'impression de se trouver en présence d'une histoire de bédouins ou de fellahs d'aujourd'hui"<sup>9</sup>.

Il n'est que justice de signaler que certains savants, parmi les derniers en date, sont conscients de la difficulté que ces récits offrent à une interprétation collective, bien qu'ils répugnent à l'écarter. Von Rad est visiblement ambigu, en soutenant d'un côté "qu'ultimement toutes les différentes traditions des 12 fils de Jacob renvoient à cette unification culturelle (c'est-à-dire l'amphictyonie) de la période des Juges",<sup>1</sup> alors qu'il nous met en garde, d'un autre côté, contre l'erreur de lire les récits de naissances de Gn. 29 et 30 comme "de l'histoire tribale déguisée... ces récits, insiste-t-il, ne concernent pas les tribus, même des tribus personnifiées, mais des individus".<sup>2</sup> En parlant du massacre de Sichem, il paraît partagé entre deux opinions. Écrivant sur Gn. 34, il affirme que les tribus de Siméon et Lévi, "suite à quelque catastrophe (*sic*)... ont été repoussées des environs de Sichem".<sup>3</sup> Pourtant, en commentant 49.5-7, il admet que "nous ne pouvons pas savoir si la tribu de Siméon a essuyé une "catastrophe" aux alentours de Sichem, comme on le suppose souvent."<sup>4</sup>

Pour l'inceste de Ruben, le même auteur admet avec candeur le caractère obscur de l'interprétation "tribale", en notant que "si ce qui est dit au verset 4 (de Gn. 49) à propos de l'ancêtre est une sorte de mémorial pour un crime grave commis par la tribu de Ruben, ce crime nous est totalement incompréhensible..."<sup>5</sup>

A propos du troisième exemple, l'inceste de Juda et de Tamar Von Rad est toujours conscient de la tension qui oppose l'une et l'autre façon de lire le récit. Mais il n'écarte aucune des deux. Dans son optique, la conclusion de Gn. 38 (la naissance de Pérèç et de Zérah, dont les familles devaient constituer des clans à l'intérieur de la tribu paternelle Juda) laisse le lecteur ancien "sans aucune autre possibilité que celle de relier ce qui est relaté ici aux situations historiques des tribus de son temps, c'est-à-dire, de les comprendre dans une perspective étimologique, en tant qu'histoire ancienne des généalogies au sein de Juda." Notons au passage que nous pouvons être pleinement en accord avec cette opinion, sans reconnaître aucun besoin de collectiviser les an-

<sup>9</sup> *Israel I-II* (OUP, 1926), p. 523 ; cf. pp. 286-291. A propos du massacre accompli par deux hommes seulement, Pedersen rappelle que les victimes "gissaient à moitié morte de fièvre, suite à leur circoncision" (*ibid.*, p. 523).

<sup>1</sup> *Genesis*, p. 291.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 419.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 418.

cêtres de la tribu — c'est une démarche qui crée inutilement des absurdités contre lesquelles les remarques subséquentes de Von Rad mettent en garde. En effet : "Ce serait une erreur grossière que d'essayer de tout interpréter dans cette histoire du point de vue ethnologique, car alors quelque chose dans son contenu échapperait à la compréhension, à savoir sa merveilleuse ouverture sur la dimension humaine — les passions, la culpabilité, l'anxiété paternelle, l'amour, l'honneur, le chevaleresque ; tout cela bouleverse le cercle étroit d'une famille dans un enchevêtrement inextricable !"<sup>6</sup>

A.S. Herbert met en évidence un autre aspect du dilemme quand il conclut un résumé des interprétations étiologiques (qu'il défend) de ce chapitre, en admettant : "Ce qui est difficile à comprendre, c'est pourquoi tout cela devrait être présenté d'une façon aussi scandaleuse." Il peut seulement suggérer : "Peut-être la tradition fut-elle présentée de cette manière, comme une parabole très vivante."<sup>7</sup> Cette hypothèse, en fait, commence à poser plus de problèmes qu'elle n'en résoud et perd, par conséquent, sa *raison d'être*.<sup>8</sup> Elle était de toute façon injustifiée parce qu'en plusieurs points, son interprétation d'un récit donné laissait de côté le sens le plus évident en faveur d'un autre, plus obscur selon son propre aveu (et ce n'est pas parce que l'on préfère la *difficilior lectio* qu'il faut insister sur la *difficilior interpretatio*) ; d'autre part, et c'est plus grave, cette hypothèse utilise une démarche qui, au lieu de prendre appui sur le texte, sert à étayer une supposée pré-histoire d'Israël que le texte pris comme tel dément fatalement. Ce n'est pas de l'exégèse, mais pour le moins, de "l'eiségèse". On serait même tenté par les termes de 2 Pi. 3.16, *streblösis*, distorsion.

## 5. La structure d'Israël

Nous avons déjà fait allusion à la proposition de réinterpréter Abraham, Isaac et Jacob comme des fondateurs de culte "originellement... sans aucun rapport entre eux",<sup>9</sup> et nous avons montré combien il était difficile d'accorder cela avec ce que nous savons des conditions d'installation. Les élans éphémères et limités d'action commune à l'époque des Juges, la réponse peu enthousiaste faite à une convocation générale (sauf lorsque l'appel se faisait pressant par un moyen macabre, comme en Jg. 19.29 s.), et les inimitiés farouches qui s'accumulèrent sont tous symptomatiques d'une union qui a disparu dans les jours sombres, et non pas d'une unité qui fut au début un élan d'enthou-

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>7</sup> *Genesis 12-50* (SCM, Londres 1962), p. 126.

<sup>8</sup> En français dans le texte (N.d.T.).

<sup>9</sup> G. Von Rad, *Das Formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, BWANT IV. 26 (1938) = *The problem of the Hexateuch*, Oliver and Boyd, 1966, p. 58, Cf. A. Alt, *Der Gott der Väter* (1929), *ut supra*.

siasme, une unité telle qu'il nous faudrait concevoir que les membres portaient tous les ancêtres les uns des autres dans leur cœur, à l'encontre de tous les souvenirs et de tous les événements.

En appeler aux liens que tisse une amphictyonie ne suffit pas pour justifier cette conscience de groupe ; l'hypothèse d'un service du sanctuaire assuré à tour de rôle pour expliquer la structure des 12 tribus d'Israël, encore moins.<sup>1</sup> Cette institution non sémitique prend trop de poids dans l'étude de l'Ancien Testament, quand on la considère, à certains égards (ainsi que l'a montré G. Fohrer),<sup>2</sup> comme encore plus importante dans l'histoire d'Israël que le Yahvisme lui-même.

Le premier à avoir énoncé cette théorie, M. Noth, reconnaît que nous ne connaissons pas exactement la nature et l'objet d'une amphictyonie dans l'antiquité grecque ; et même s'il peut indiquer une tendance assez forte en faveur d'un collège de 12 membres, les exceptions (comme Calaurie avec le chiffre de sept<sup>4</sup> ou la ligue des 30 peuples latins) montrent que le calendrier n'en déterminait absolument pas le type. Fohrer nous a rappelé que la fréquence du nombre 12 a des raisons autres qu'administratives dans le monde antique<sup>6</sup> et B.D. Rahtjen peut faire remarquer que les cinq cités des Philistins (un peuple non sémitique, notons qu'il est d'origine égéenne) ressemble plus à une amphictyonie que la confrérie israélite, qui ne peut recevoir un tel titre que si celui-ci est pris dans son sens le plus général.<sup>7</sup> Assurément, il est significatif que le terme précis d'amphictyonie n'ait pas d'équivalent hébreu, tandis que l'Ancien Testament ne manque pas de mots pour d'autres institutions, soit-disant moins centrales. Fohrer, en faisant ressortir cet argument, met l'accent sur le fait que le nom Israël n'est pas un substitut pour ce terme ; en effet, il n'est pas composé avec le nom YHWH (comme cela conviendrait à un groupe explicitement centré sur son culte), mais avec l'appellation ambiguë El.<sup>8</sup>

De même en ce qui concerne le rôle décisif du sanctuaire : nous pouvons relever la remarque pertinente de H.M. Orlinsky : "On peut parcourir les 21 chapitres du livre des Juges, sans trouver mentionnés Silo, Sichem, Béthel, Rama, Beth-Shéân, Guilgal, ni aucun autre temple où une confédération de 2, 6, 12 tribus (ou un autre chiffre) se serait réunie comme dans une amphictyo-

<sup>1</sup> M. Noth, *Das System...*, p. 56.

<sup>2</sup> "Altes Testament — "Aphictyonie" und "Bund", *ThLZ* 91 (1966), pp. 802 ss.

<sup>3</sup> M. Noth, *Das System...*, p. 54.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 52 s.

<sup>6</sup> Fohrer, *art. cit.*, p. 807.

<sup>7</sup> "Philistine and Hebrew Amphictyonies", *JNES* 24 (1965), pp. 100-104.

<sup>8</sup> *Art. cit.*, p. 807.

nie.<sup>9</sup> L'arche était sans doute à Béthel, suivant Jg. 20.18 ss., et Israël allait y prendre connaissance du dessein de Dieu. Mais le point de ralliement s'était trouvé ailleurs, à Miçpa (Jg. 20.1), comme l'observe Orlinsky.

De façon plus certaine, il y a une bonne raison de voir dans la façon traditionnelle dont Israël se désigne lui-même (à savoir comme peuple, *'am*, et ensuite seulement comme nation, *gôy*), la conscience implicite qu'une relation nouée par les liens du sang, et non par une union fédérale, fondait sa structure. G. Fohrer, cite la liste des 12 fils de Jacob comme preuve qu'Israël, depuis le tout début de l'installation en Canaan, se considérait comme un *peuple* uni par le sang, issu d'un même ancêtre.<sup>1</sup> E.A. Speiser, écrivant sur "peuple" et "nation" d'Israël,<sup>2</sup> a montré que les mots *'am* et *gôy* sont très nettement différenciés ; *gôy*, terme assez vague, s'oppose à *'am*, qui a plus le sens de clan. Speiser met en contraste la vision surtout urbaine de la société reflétée par le vocabulaire sociologique akkadien, et l'insistance israélite sur la parenté (décelable dans la tendance à employer *'am* et *'ish* plutôt que *gôy* et *'adam*)<sup>3</sup>, une insistance qui remonte à la période formatrice de vie nomade.

La promesse de Gn. 12.12, nous rappelle Speiser, était que Dieu *ferait* d'Israël une nation (*gôy*), mais son premier statut fut celui d'une famille. En fait, les termes qui constituent le fond même de la langue de l'Ancien Testament apportent fortuitement leur soutien à l'histoire des origines.<sup>4</sup>

## 6. La tradition du Sinai

Nous avons déjà considéré l'argument tiré de la chronologie en faveur d'une pluralité de pénétrations en Canaan, à l'encontre de l'Exode unique du récit normatif. Nous en venons maintenant au raisonnement selon lequel l'épisode du Sinai n'a été vécu que par une partie d'Israël, qui n'est pas venue en Canaan à partir de la mer Rouge. Le corollaire de cette hypothèse est bien entendu que les groupes n'en formaient pas un seul avant d'atteindre Canaan,

<sup>9</sup> "The Tribal System of Israel and Related Groups in the Period of Judges", *Essays in Honour of A.A. Neumann* (E.J. Brill, Leiden, 1962), p. 379.

<sup>1</sup> *Art. cit.*, pp. 812 ss. Cf. A. Malamat, *art. cit.*, *JAOS* 88 (1968), p. 164 : "L'évidence externe permet à présent d'affirmer que les traditions généalogiques contenues dans la Genèse reflètent des croyances très courantes parmi ces peuples... Et non le fruit de la fantaisie ou de la fierté des scribes israélites." Ni Fohrer, ni Malamat, cependant, ne prétendent que l'auto-compréhension d'Israël, si l'on peut dire, était "biologiquement" exacte.

<sup>2</sup> *JBL* 79 (1960) pp. 157-163.

<sup>3</sup> *'ish* désigne l'homme en tant qu'individu, et par opposition à la femme. *'adam* signifie "homme" au sens général, l'humanité (N.d.T.).

<sup>4</sup> Dans le débat qui suivit la conférence, K.A. Kitchen a remarqué, à ce propos, que la stèle de Mérenptah, dite "d'Israël", mentionne Israël séparément, dans son contexte immédiat, sous le titre de "peuple". (cf. *ANET*, p. 378, n. 18).

où ils entrèrent en provenant de régions différentes.

La mise à l'écart de la tradition du Sinaï comme élément étranger à l'histoire de l'Exode est un trait ancien de la critique vétérotestamentaire, en dépit de quelques opinions dissidentes.<sup>5</sup> Wellhausen a soutenu cette hypothèse au moyen de l'argumentation caractéristique : la 1ère histoire du rocher frappé, au lieu appelé Epreuve (Massa) et Querelle (Mériba) (Ex. 17.7) sur la route du Sinaï doit être un doublet du même récit au 2ème endroit de querelle (le 2ème Mériba), situé à côté de Qadesh, en Nb. 20. Il affirmait que l'incident devait avoir eu lieu à Qadesh où Israël s'était donc rendu directement depuis la mer Rouge. Le Sinaï était par conséquent une tradition à part, ajoutée au récit comme un détour par le premier endroit commode venu. Tout ceci repose sur l'hypothèse que la possibilité pour deux événements identiques de laisser leurs noms à deux endroits différents du désert est trop fragile pour mériter discussion, — même si les traditions tiennent compte d'une préoccupation périodique dans tout voyage à travers le désert, l'approvisionnement en eau.

Sous un autre angle, Gressmann<sup>6</sup> a apporté en 1913 une nouvelle contribution à cette théorie, par une étude étymologique des termes Mara, Massa et Mériba, autant d'emplacements qu'il situait à Qadesh (dont les nombreuses sources ont permis le développement d'un grand nombre de sagas, relatives à ces lieux). Ses conclusions cependant, paraissent à peine moins miraculeuses que les sources elles-même, puisqu'elles sont tirées de textes qui paraissent tout à fait incapables de les produire ! Mara (Ex. 15.22-26) est déplacé à Qadesh sur la base de passages tels que la mention de "lois et coutumes" (Ex. 15.25), et de la "mise à l'épreuve" d'Israël par Dieu (*ibid.*) — parce que "mise à l'épreuve" fait penser à Massa, sans considération du fait que c'est Israël qui y a mis Dieu à l'épreuve, tandis que Dieu a éprouvé Israël à Mara. On invoque même le jeu de mots possible entre *mārā*, "amer", et *mārā*, "se rebeller" (Nb. 20.10, *hammōrim*), car toute l'argumentation est extraite de fragments ; et même, pour une bonne part, de rien du tout : citons pour exemple la reconstruction qu'opère Gressmann de la recension yahviste du récit de Meriba, où il est dit que Moïse attendit Dieu près d'un certain rocher. "Alors, reprend Gressmann, YHWH a dû apparaître et faire lui-même jaillir l'eau du rocher ; ce fragment manque (*dies Stück fehlt*)."<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Cf. l'ex. récent de W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaïtraditionen* (Tübingen, 1961 ; trad. angl. : *Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions*, Blackwell, Oxford, 1965), A.S. Kapelrud, "Some Recent Points of View on the Time and Origin of the Decalogue", *ST* 18 (1964), pp. 88 ss.

<sup>6</sup> *Mose und seine Zeit* (Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen, 1913), pp. 121 ss.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 148.

Ni Wellhausen, ni Gressmann n'ont pu à mon avis prouver le bien-fondé de leur position ; mais Von Rad a ouvert en 1938<sup>8</sup> une nouvelle route à la conclusion principale, en isolant une tradition relative à l'entrée en Canaan, que l'on récitait à Guilgal lors de la fête des Semaines, d'une tradition sinaïtique qui fournissait le fond légendaire culturel de la fête des Tentes à Sichem.

Ce qui nous intéresse ici, est que ce qu'il est convenu d'appeler le *credo*, auquel Von Rad attribuait une place importante dans la tradition sur l'installation en Canaan, rappelait des faits saillants de l'histoire d'Israël, depuis les patriarches jusqu'à la délivrance d'Égypte et l'entrée en Canaan, sans toutefois mentionner le Sinaï. La forme la plus primitive de ce *credo* était pour Von Rad la confession de l'offrande des prémices en Dt. 26.5b-9, et sa structure restait constante : c'était l'hexateuque en miniature. Mais quels que soient les ornements qu'on lui ajoutait, cette confession omettait toujours le Sinaï. Ce dernier n'apparaît que dans la prière (post-exilique) de Néhémie 9, et au psaume (tardif) 106.

De cela, on tire la conclusion que le Sinaï n'a joué aucun rôle dans la chaîne des événements qui s'étend de l'Égypte à la terre promise *via* la mer Rouge. Von Rad considère que son insertion dans l'itinéraire des Hébreux fut l'œuvre d'un rédacteur yahviste, qui vint subtilement modérer le thème de la rédemption par celui de la loi.

Mais l'argumentation fondée sur les credos exige un examen plus minutieux. Quand Von Rad fait allusion à "une série entière de compositions où le récit commence à la période des patriarches, sans rien connaître néanmoins des événements du Sinaï", il les cite dans une note : Dt. 26.5 ss ; Jos. 24.2 ss ; 1 S 12.8 ; Ps. 105.<sup>1</sup> Voici les remarques que nous inspirent ces passages :

a) Le terme de *credo*, que Von Rad utilise fréquemment dans son essai, suppose vrai ce qui est à mettre en question,<sup>2</sup> puisque les quatre passages se donnent respectivement pour des paroles prescrites pour l'occasion de la première offrande des prémices, faite individuellement, en entrant en terre promise ; un discours d'adieu de Josué ; un discours d'adieu de Samuel ; un psaume non circonstancié. Il n'y a pas obligation, dans ces contextes, et comme ce serait le cas dans un *credo*, de donner un résumé normatif de la foi.

<sup>8</sup> *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, BWANTIV.26 (1938) ; Trad. Angl. : *The Problem of the Hexateuch* (Oliver & Boyd, 1966), pp. 1 ss.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 54.

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 55. Plus haut (pp. 9-12) il mentionne 4 autres passages : Ex. 15 et Ps. 78 : 135 et 136. Mais, faute de place, nous ne discuterons que ceux de son premier choix, comme ci-dessus.

<sup>2</sup> Cf. R.E. Clements, *God's chosen people*, (SCM, Londres, 1968), pp. 55 s. ; J.A. Thompson, "The Cultic Credo and the Sinai Tradition", *Reformed Theological Review* 27 (1968), pp. 53-64.

b) L'analyse apporte plus de preuves qu'il n'en faut ! En effet, trois des quatre passages omettent même de mentionner la mer Rouge ; le premier ne parle pas de Moïse ; pourtant ces deux éléments sont partie intégrante de la tradition sur l'entrée en Canaan.

c) Les accents et les principaux centres d'intérêt changent d'un passage à l'autre ; ce sont les facteurs essentiels dans la détermination du choix des événements : En **Deutéronome 26** le thème est "de la pauvreté à l'abondance". L'alliance du Sinaï n'aurait donc rien à voir. En **Josué 24**, l'accent porte sur les autres nations et leurs idoles, face au Seigneur incomparable. La présence du Sinaï n'aurait pas été hors de propos, mais le tableau est plutôt rempli ici des victoires de YHWH sur les autres dieux et sur les nations, afin de renforcer son appel à une fidélité inconditionnelle d'Israël. Ainsi le sommet du discours, qui en fait contient une allusion au décalogue du Sinaï, limite ce dernier à un rappel : le Seigneur est un Dieu jaloux qui ne pardonnera pas la déloyauté (24.19). En **1 Samuel 12**, le thème est l'apparition de libérateurs, en réponse à un appel au secours. Ici, le Sinaï n'aurait absolument aucun rapport avec l'opposition entre ces sauveurs et les rois. Le thème du **Psaume 105**, ce sont "les miracles de Dieu". Le fait est que le poème se termine par le rappel très net que les Israélites en profitent "pourvu qu'ils gardent ses décrets et observent ses lois." Il faut être vraiment difficile pour ne pas voir ici une allusion au Sinaï.

Il se trouve que les "textes tardifs" qui eux, parlent du mont Sinaï, ont la même préoccupation en faveur de leurs thèmes principaux. Ainsi, le psaume 106 s'en tient au péché d'Israël, et sa seule allusion au Sinaï porte sur le veau d'or — et non sur la loi ou l'alliance. L'autre exemple tardif choisi par Von Rad. Néhémie 9, contient deux centres d'intérêt : la Terre de Dieu et les lois de Dieu, et choisit sa matière en conséquence. Sa mention de l'alliance ne concerne pas celle du Sinaï, mais l'alliance avec Abraham, la promesse du pays. Le Sinaï est plutôt mentionné pour ses lois, qu'Israël a enfreintes, perdant donc à la fois le pays et la liberté.

Dans tous ces exemples, l'absence de tel ou tel élément ne prouve pas sa non-appartenance à une tradition, mais seulement le fait qu'il n'est pas en rapport avec le sujet.

d) Si nous comparons les confessions chrétiennes, nous serons frappés par leurs omissions assez similaires. Non seulement elles passent sous silence le ministère d'enseignement de Jésus, (qui est en quelque sorte analogue au Sinaï et à la Torah), mais aussi le repas du Seigneur et la Nouvelle Alliance qui avait été annoncée, à son inauguration. Les récits évangéliques du Nouveau Testament s'en tiennent aux éléments sur lesquels ils ont choisi de mettre l'accent, de même que leurs équivalents vétérotestamentaires. Ainsi, Ph. 2.5-11 choisit les éléments qui portent sur l'abaissement de notre Seigneur ; 1 Co. 15.3 ss., sur sa

résurrection, 1 Tm 3.16, sur sa manifestation ; alors que les prédications des Actes se concentrent surtout sur sa mort, sa résurrection et son élévation, qui avaient donné à son ministère, gravé dans les mémoires, une apogée si inattendue et si riche de signification.

### III. Conséquences

Nous pouvons finalement prendre note du rapport de ces récits concurrents avec le reste de l'Écriture. L'enjeu n'est pas à minimiser : la promesse d'un fils faite à Abraham, non pas un héritier adoptif mais, le texte insiste là-dessus, "son propre fils", dans toute la Genèse jusqu'au moment où la naissance de ce fils amène une nouvelle phase de choix et de tensions ; sa finalité reste toujours la création d'un peuple en vue de la bénédiction du monde. A ce sujet, Abraham a foi en Dieu et cela lui est compté comme justice ; par ce fils, "né selon l'Esprit" (Ga. 4.29), le peuple de Dieu surgit en temps voulu ; dans la génération suivante, Dieu choisit le plus jeune fils, Jacob, "pour que se perpétue le dessein de Dieu, dessein qui opère par libre choix" (Rm. 9.11). "C'est pourquoi d'un seul homme — déjà marqué par la mort — naquit une multitude comparable à celle des astres du ciel" (He. 11.12) ; et par-dessus tout, "de leur race, et selon la chair, est issu le Christ" (Rm. 9.5). Tout cela constitue la chaîne et la trame sans lesquelles la Genèse, et la Bible elle-même, ne seraient qu'un assemblage de morceaux épars.

On pourrait penser : Israël est apparu d'une certaine façon et Christ est venu au moyen d'Israël, mais peu importe comment. Il serait plus sage, toutefois, d'accepter comme significatif ce que l'Écriture estime significatif. Et nous pourrions peut-être aussi nous montrer reconnaissants, car quels que soient les prodiges de foi qui puissent nous être demandés, à nous qui "marchons sur les pas... d'Abraham", l'Écriture nous épargne au moins les acrobatiques prodiges d'incrédulité qu'exige l'hypothèse d'un clan adhérant à un autre clan, en fait ennemi, de tribus avides d'engloutir les héritages culturels les unes des autres, et surtout de fondateurs de culte rétroactivement reconstitués en famille et si radicalement "refondus" que leur histoire tout entière construit ses tensions et ses moments cruciaux, tant humains que théologiques, autour de naissances qui n'ont jamais eu lieu, de choix qui ne se sont jamais présentés et de situations qui ne relèvent que de la pieuse fantaisie.

## Prière à Dieu

C'est Toi que j'invoque, ô Dieu Vérité, source, principe, auteur de la vérité de tout ce qui est vrai.

Dieu Sagesse, source, principe, auteur de la sagesse de tout ce qui est sage.

Dieu qui est la véritable, la suprême vie, source, principe, auteur de la vie de tout ce qui vit véritablement et souverainement.

Dieu Béatitude, source, principe, auteur du bonheur de tout ce qui est heureux.

Dieu du Bien et du Beau, source, principe, auteur du Bien et du Beau dans tout ce qui est bon et beau.

Dieu Lumière intelligible, source, principe, auteur de la lumière intelligible dans tout ce qui brille de cette lumière.

Dieu dont le Royaume est cet univers que les sens ignorent ; Dieu dont le Royaume trace leur loi aux royaumes mêmes de ce monde.

Dieu de qui on ne se détourne que pour choir, vers qui se tourner c'est se lever à nouveau, et en qui demeurer, c'est trouver un solide appui ; sortir de Toi c'est mourir, revenir à Toi c'est revivre, habiter en toi c'est vivre.

Dieu que nul ne perd s'il n'est trompé, que nul ne cherche sans appel préalable, que nul ne trouve s'il ne s'est purifié d'abord.

Dieu dont l'abandon équivaut à la mort, la recherche à l'amour, la vue à l'entière possession.

Dieu vers qui la joie nous pousse, vers qui l'espérance nous dresse, à qui la charité nous unit.

Dieu par qui nous triomphons de l'Ennemi, c'est à Toi que j'adresse ma prière.

Saint Augustin.

*Soliloques. Livre 1er. Première journée. §3.*  
Oeuvres de S. Augustin, Tome V.

**Va paraître** (février 1981)

**K.A. KITCHEN**

**TRACES D'UN MONDE**

(Bible et Archéologie)

L'équipe de Hokhma, en collaboration avec les Presses Bibliques Universitaires, se fait un plaisir d'annoncer la parution du second ouvrage de la COLLECTION THEOLOGIQUE HOKHMA.

K.A. Kitchen nous entraîne à la découverte du Proche-Orient ancien en faisant le point des dernières découvertes archéologiques (y compris Ebla). Il dégage les apports et les limites de l'archéologie pour la compréhension des différentes cultures au sein desquelles l'Ancien Testament a vu le jour.

Un ouvrage bien documenté, sans technicité superflue, 232 pages.

On peut commander ce livre à HOKHMA, Case Postale 66, CH- 1000 Lausanne 22, Suisse. Prix indicatif : 22,- FS. Rabais de souscription jusqu'au 31 janvier 1981 : 20 % . Ne pas payer à l'avance, facture jointe à l'envoi.

**Puberté théologique**

par Helmut THIELICKE

page 1

**Jésus devant Caïphe**

par R.T. FRANCE

page 20

**Les origines du peuple d'Israël**

par Derek KIDNER

page 36

**Prière à Dieu**

par S. AUGUSTIN

page 55