

Revue de réflexion théologique

18

1981

חִכּוּמָה
L'IDOLMA

La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חִכּוּמָה יְרֵאָת יְהוָה

Ernst Käsemann: une théologie de l'histoire?

par Pierre GISEL

Professeur de théologie moderne et contemporaine
à l'Université de Lausanne

J'ai déjà dit, ailleurs¹, qui est Ernst Käsemann et quel est son projet théologique. Je me contenterai donc, ici, d'un ou deux rappels, pour mémoire. Né en 1906, pasteur (engagé dans le combat de l'Eglise sous le nazisme, il connaîtra la prison en 1937), professeur universitaire dès 1946, Käsemann est d'abord un exégète et un historien du Nouveau Testament. Il fut l'élève de A. Schlatter, de E. Peterson et de R. Bultmann, trois héritages qui, dans son œuvre, vont se retrouver, transmis, en une position théologique originale : le piétisme württembergeois et son attachement au thème du Dieu créateur, Seigneur cosmique de toute la réalité (en opposition explicite à la "modernité cartésienne"), la redécouverte des valeurs de l'Eglise et du corps, contre une tradition idéaliste et libérale (Peterson se convertira d'ailleurs au catholicisme) et, *last but not least*, la "théologie dialectique" des années vingt, marquée au sceau de l'altérité de Dieu et de l'irréductible discontinuité que signalent, entre le croyant et Dieu, la croix et le jugement.

Dans les pages qui viennent, j'ai l'intention de dire l'importance de Käsemann en fonction d'une question qui orientera l'ensemble du propos : la question de l'histoire. Je prends donc le double parti d'une mise en perspective, limitée mais délibérément systématique, et d'un certain recul à l'égard des textes précis de l'auteur.

Pourquoi la question de l'histoire ? Essentiellement pour deux raisons. D'abord parce que les fresques qui peignent l'épopée

¹ Pour une simple présentation, cf. mes deux articles : "E. Käsemann, œuvre et projet théologique", *Bulletin du Centre prot. d'études*, Genève, 1975/1-2, p. 5-17 et "Ernst Käsemann ou la solidarité conflictuelle de l'histoire et de la vérité", *Etudes théologiques et religieuses*, Montpellier, 1976/1, p. 21-37. Ces deux textes s'appuient et renvoient à ma thèse de doctorat parue sous le titre *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité : E. Käsemann*, Paris-Genève, Beauchesne-Labor et Fides, 1977, 676 p.

théologique du XXe siècle placent volontiers Ernst Käsemann parmi les auteurs qui ont pu féconder une "théologie de l'histoire".² Non sans quelques raisons (que l'on pense simplement à J. Moltmann que Käsemann a indéniablement et durablement marqué), mais non sans certaines équivoques possibles (qu'il me paraît justement utile de lever). La question de l'histoire s'impose, secondement, au vu de la conjoncture théologique globale qui est la nôtre aujourd'hui. Là aussi — là surtout — il y a quelques malentendus à dissiper et quelques débats dont les termes mériteraient d'être retravaillés. Ne serait-ce que par mesure d'hygiène. Qu'il y ait opposition doctrinale dans l'Eglise est assurément signe de santé, mais à condition de ne pas virer à l'anathème idéologique : simplificateur comme toute idéologie et, surtout, signe de fermeture humaine et spirituelle.

I. Lecture de Käsemann

Dire que la confession chrétienne accorde une valeur à l'histoire fait partie des évidences reconnues. La foi chrétienne s'inscrit là dans le prolongement des textes vétéro-testamentaires (cf. notamment, parmi beaucoup d'autres, les thèmes de l'alliance et de la promesse). Dans le contexte culturel moderne, souligner l'attention que la foi chrétienne accorde à l'histoire vaut contre le rationalisme : la foi chrétienne fait fond sur les contingences tant décriées par le rationalisme (cf. le thème central de l'Incarnation, comme, d'ailleurs, de la positivité ecclésiale)³ et confesse, sur cette base, un Dieu trinitaire (contre le simple théisme des mêmes rationalistes). La foi chrétienne vit, en profondeur, d'un rapport décisif à l'historique : elle ne travaille ni au niveau des "raisons nécessaires" qui conduiraient à un discours global sur Dieu, l'homme et le monde, ni ne vise d'abord une contemplation des essences. Elle naît d'écouter une Parole proférée avant elle en un lieu et un temps précis et vise à incarner à nouveau,

² Voyez par exemple M. NEUSCH et B. CHENU qui, dans *Au pays de la théologie*, Paris, Centurion, 1979, placent E. Käsemann et W. Pannenberg dans un chapitre commun, à l'enseigne de "la révélation dans l'histoire".

³ Cf. à titre d'exemples SPINOZA, Lettres 73, 1675 : "Quant à ce que disent certaines Eglises, à savoir que Dieu a pris une forme humaine, j'ai averti expressément que j'ignore ce qu'elles veulent dire : bien plus, à parler franc, leur langage ne me paraît pas moins absurde que si l'on disait qu'un cercle a revêtu la forme d'un carré" et E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison* : "un vice dans la foi de l'Eglise (...) : considérer ses statuts (mêmes des révélations divines) pour des pièces essentielles de la religion, par suite, substituer en matière religieuse l'empirisme au rationalisme, en donnant ainsi le contingent pour une chose nécessaire en soi", III, I, § 6 (je souligne).

dans le lieu et le temps qui sont les siens, le même mouvement de parole.⁴ Par là, elle est, doublement, *convertie*⁵ à l'histoire, passée et présente. Elle est foncièrement *pratique*⁶ (elle vise à une prédication et à l'édification d'une institution ;⁷ en langage linguistique : elle est "performatrice") et relève d'une *dramatique* ou d'un *procès*.

Loin d'être désertée, l'histoire apparaît donc au centre de la confession chrétienne : elle est présente à son *origine* (ce qui l'autorise — et l'oblige ! — à parler), en sa *finalité* (la "vie en Christ" à instituer) et en son moment présent d'*effectuation* (le combat au cœur du conflit idéologique où d'innombrables "paroles" se disputent le salut de l'humanité).

Mais dire que l'histoire occupe, dans et pour la foi chrétienne, une place centrale ne va pas, aujourd'hui, sans équivoque. Pourquoi ? — du fait, principalement, d'un discours (et d'une existence) culturel et politique ambiant qui a comme investi de rationalisme la réalité historique même. Il faut donc s'expliquer. Et sur ce point, la lecture d'Ernst Käsemann peut être, je crois, de quelque utilité.

J'aborderai ici, successivement, quatre moments du travail de Käsemann, m'efforçant de tirer de chacun un enseignement pour notre propos.

1. La question du Jésus historique

Ernst Käsemann est connu comme l'exégète qui, dans l'Allemagne d'après guerre, a relancé la fameuse "question du Jésus historique". Le propos marquait une nette inflexion par rapport à la note bultmannienne alors dominante dans les Facultés de théologie protestante de l'Université allemande. Mais parler du Jésus historique peut servir plusieurs projets théologiques. Il n'est que de penser à la grande période des "Vies de Jésus" qu'a nourrie le libéralisme protestant au XIXe siècle. Il faut donc préciser les coordonnées du problème chez Käsemann et sa teneur théologique.

L'interrogation centrale de Käsemann, en cette matière, s'énonce ainsi : pourquoi la seconde génération chrétienne a-t-elle éprouvé le besoin ou la nécessité de *raconter* ce que le Seigneur de la communauté avait dit, fait et subi ? Pourquoi ne

⁴ La Parole est toujours "en Ecriture" (liée à une "Lettre"), mais elle ne s'y identifie pas purement et simplement : elle est ce qui fait que le texte passé peut me parler aujourd'hui.

⁵ Notre regard — toujours tenté d'idolâtrer nos idéaux — est ramené sur cette terre, réelle, qui est passage obligé dans l'épreuve de la vérité.

⁶ Selon la vieille définition chère à la tradition luthérienne : *theologia eminens practica scientia est*.

⁷ Qu'on pense par exemple à Calvin. Institution s'entend ici comme institution de vie (personnelle, ecclésiale, etc).

s'est-on pas contenté (comme les disciples après l'expérience pascale) de prêcher le Seigneur glorifié et de le magnifier dans le culte ?

Le propos vise ici, principalement, deux choses :

a) la foi chrétienne renvoie à une antécédence : tout à la fois un ancrage, *situé*, et une réalité à distance, une réalité *passée*. Marque de résistance à toutes les manipulations — y compris celles de la piété — qui voudraient trop facilement se l'approprier. Marque de vis-à-vis, d'extériorité. Parabole de l'Altérité en sa contingence même. Le caractère incontournable de la figure du Jésus historique atteste que la vérité n'est jamais à notre disposition ;

b) la pertinence du genre littéraire de la *narration*. La foi chrétienne ne vit pas d'une Parole pure — comme tombant du ciel, éternellement présente, vivant de son seul surplomb eschatologique —, elle naît d'une prise en charge du réel : raconter, c'est mettre en perspective un matériau. L'orienter, certes ; faire œuvre de parole, et donc de prédication. Mais, en même temps, c'est proposer un monde, faire vibrer une concrétude, une histoire, une corporéité ; comme, à certains égards, Jésus racontant une parabole. Se tapit là le rapport positif que la tradition juive et chrétienne entretient avec le réel (la création bonne de Dieu) contre toute compréhension du salut qui, loin d'attester et de viser une récréation, abandonnerait le monde à lui-même.⁸

2. Le problème du canon

Ernst Käsemann s'est passionnément intéressé au problème du canon. Moment capital puisqu'il tranche la question du fondement. Käsemann n'a cessé, ici, en bon historien, de rappeler la *pluralité* interne au texte biblique, les différences propres à tel ou tel auteur de tel ou tel livre, etc. La foi chrétienne ignore toute origine *simple*, qui pourrait autoriser une pratique en *continuité* directe et assurée. Elle ne connaît pas non plus d'origine *évidente* que pourrait seulement masquer, accidentellement, tel ou tel "écran" dû à notre irrésistible éloignement (historique et/ou spirituel). Non, il est constitutif de la confession chrétienne de renvoyer à un fait d'*écriture*, avec toute la matérialité qui la constitue et la clôture qui la détermine. Figure radicalement intra-historique, humaine en ce sens-là ; et éminemment fait d'institution.

Le fondement, ainsi, n'est pas hors texte (il serait hors histoire). Ni dans telle réalité psychologique ou spirituelle. Ni dans telle ou telle Parole pure ; pas plus d'ailleurs que dans tel ou tel évé-

⁸ Käsemann a toujours compris la réalité du salut en opposition à Marcion (qui coupe création et salut, Ancien Testament et Nouveau Testament, etc.) et à toute forme de gnose. Je note qu'il adresse, sur cette base, un certain nombre de questions critiques à la tradition du piétisme.

nement pur. La vérité n'est donc jamais, pour l'homme, en rapport d'*immédiateté*.⁹ Elle est irréversiblement liée à un texte, texte qui en reprend d'autres (le N.T. reprend l'A.T., et chacun des deux Testaments connaît, en son sein, un jeu de ruptures — de clôtures — et de reprises) et qui en engendrera d'autres (l'histoire de sa tradition). En outre, le texte n'existe pas hors la conjoncture des autres textes (des autres existences et des autres institutions) au travers desquels les hommes témoignent d'eux-mêmes et de leur(s) Dieu(x).

La vérité est donc, pour la foi chrétienne, un fait de *relecture* : un procès mené au ras d'une Ecriture matérielle et achevée, au travers duquel une Lettre passée peut/doit redevenir Parole pour nous.¹ Il y a là quelque chose qui doit tout à la fois être comme reconquis et à nouveau reçu.

3. Revalorisation de l'apocalyptique

Ernst Käsemann est connu pour avoir rappelé l'enracinement de la première prédication chrétienne dans la tradition et le genre littéraire apocalyptiques.² Enracinement masqué et quasiment refoulé par la tradition de la grande Eglise qui a le plus souvent *idéalisé* et *spiritualisé* le thème des "fins dernières" (l'eschatologie). L'apocalyptique fut abandonné à une ligne "hérétique" et "sectaire" qui resurgit dans les marges de la tradition majoritaire : Montan, Joachim de Fiore, l'anabaptisme, etc.

Käsemann entend qu'on valorise l'apocalyptique :

a) contre une eschatologie trop déliée des figures *concrètes* et *matérielles* de la Promesse et de l'espérance et qui, dès lors, se fait peu ou prou "éterniste" ;

b) contre l'oubli de la violence *protestataire* que manifeste la prédication évangélique à l'endroit des pouvoirs qui spolient et confisquent la terre et l'humanité ;

c) contre le spiritualisme qui fait fi du caractère irréductiblement *collectif*, *spatial*, *cosmique* de l'espérance ; le recours à l'apocalyptique permet de dire que le procès porte sur le *destin* de

⁹ C'est pourquoi l'homme doit *en répondre* (il y aura donc place pour une "intelligence de la foi"). On notera ici que, pour la foi chrétienne, insister sur la nécessité d'une extériorité fondatrice (révélatrice) s'accorde d'une dialectique concrète de la liberté.

¹ Dans le langage de la Réforme, c'est là par excellence le lieu de l'Esprit : l'"illumination" liée à la lecture d'une Ecriture (cf. la *scriptura interpres sui*).

² Tradition florissante env. 2 siècles avant J.-Ch. et au premier siècle de notre ère. La science historique du XIXe siècle avait attiré l'attention sur cet enracinement de la première prédication chrétienne (cf. J. Weiss, F. Overbeck, A. Schweitzer, etc.), mais sans avoir su qu'en faire dogmatiquement : la réalité apocalyptique ne pouvait s'intégrer dans la synthèse cultivée et bourgeoise d'alors (le "Kulturprotestantismus"). Ajoutons que la "théologie dialectique" des années vingt représentée, à certains égards, un écho de cette découverte, mais un écho transmué.

la création globale et, partant, de s'opposer à toute vision qui couperait l'individu des mondes auxquels il ressortit et de penser le Droit (ou la Justice) de Dieu en termes de *souveraineté* (thème de la *seigneurie* de Dieu).

4. Käsemann lecteur de l'apôtre Paul

Ernst Käsemann est enfin le commentateur infatigable de l'apôtre Paul, auquel il n'a cessé de revenir. Son interprétation valorise l'opposition de la théologie paulinienne à la compréhension "enthousiaste" de l'Évangile, notamment représentée à Corinthe, où l'on vit comme si l'on était déjà ressuscité avec le Christ. Käsemann rappelle ici la "réserve eschatologique" (je suis mort au péché, mais si je vis *de* la résurrection du Christ, je ne *suis* pas ressuscité), et la pertinence présente de la croix (même après Pâques). Cela conduit Käsemann à une vision du salut entièrement déterminé par une christologie qui en assure l'ordonnance concrète et effective :

a) il n'y a pas de salut sans renvoi à l'édification concrète de la communauté³ dans le service, l'obéissance, la "suiuance" (*Nachfolge*) du Christ et la solidarité avec les souffrances de la création (cf. *Rom.* 8, 22) ;

b) il n'y a pas de salut sans confession d'une dépendance ou d'une *seigneurie*, d'une instance extérieure donc.⁴ Ce dernier point me paraît fondamental : c'est parce qu'il y a, dans l'histoire, du non-accompli (le chrétien ne vit pas comme s'il était déjà "au ciel") que la question des seigneuries effectives et reconnues comme telles doit être posée (la *liberté* du chrétien n'existe pas hors le rapport à un autre : le chrétien n'est donc pas maître et possesseur de sa vie et de sa mort).

II. Reprise systématique

Quels enseignements peut-on tirer de la lecture de Käsemann quant à une compréhension théologique de l'histoire ?

1. Horizon

Avant de reprendre ici de façon plus réflexive, et non sans polémique, quelques points, je rappellerai l'horizon sous lequel une théologie comme celle de Käsemann nous invite à placer la question. Il tient en deux mots : contre toute tentative ("marcionniste" ou plus ou moins "gnostique") d'opposer création et salut,

³ On trouve là l'écho de I *Cor* 6, 12.

⁴ On trouve là l'écho de I *Cor* 3, 21-23.

Käsemann comprend le salut comme *restructuration de la création*. Il souligne en outre que le procès de la croix (révélant le mensonge des hommes et une seigneurie spécifique de Dieu) demeure ici central.

A l'horizon se profile donc l'histoire de tous (et sans séparer l'homme de la création) ; l'insistance vaut ici à la fois contre une certaine *réduction* de type "piétiste" ou simplement "moral" et à la fois contre la *sacralisation* d'une institution (cf. les différentes formes de "positivisme de la révélation"). Mais cette histoire de tous est dite exemplairement dans un procès irréductiblement particulier (entendue donc comme *révélation*) ; l'insistance vaut ici contre un discours qui se ferait savoir universel, théodicée générale, etc.

L'histoire est donc, disions-nous, d'importance centrale. A quel titre ?

2. L'histoire : rationalisme et contingence

J'ai suggéré, en introduction, que la considération de l'histoire était, aujourd'hui, investie (infectée) de rationalisme. Expliquons-nous. Pour le rationalisme classique, l'histoire figurait l'accidentel, en proie aux hasards, et donc *sans raison*. Aussi l'homme ne pouvait-il atteindre la vérité qu'en s'en détournant. Or, depuis deux siècles environ, l'histoire est montée à l'avant-scène. Non seulement des *savoirs* de l'histoire se sont constitués, mais des théories générales les ont accompagnés. Époque, notamment, des évolutionnismes. Le marxisme restera un témoin parmi d'autres de cette ambition.

Or, si Ernst Käsemann accorde une place centrale à l'histoire, c'est, radicalement, à un autre titre. L'histoire est ici objet de considération (contre le rationalisme classique), mais elle n'en est pas pour autant soustraite à la contingence. En effet : l'histoire apparaît d'abord, chez Käsemann, comme lieu d'irréductibles *différences* : différence tant d'avec un passé que je ne suis plus que d'avec un futur que je ne suis pas encore. Double marque de dépossession. L'histoire apparaît encore comme le lieu de nos indépassables *particularités*. Enfin, l'histoire demeure le théâtre d'un procès dont l'intrigue suppose un jeu d'instances hétérogènes à son seul déroulement dans le temps. A ces différents niveaux, regarder à l'histoire permet, chez Käsemann, d'indiquer la nécessité, la force et la vérité, de l'*altérité* : pas d'identité — ni de l'homme, ni du monde — sans rapport à ce qu'elle *n'est pas*.

3. L'histoire : liberté et seigneurie

Les théories générales de l'histoire s'accordent volontiers d'un projet de maîtrise. Aventure de la liberté ; créatrice. Là encore, la référence au(x) marxisme(s) et à la gauche hégélienne peut servir d'emblème. Je crois d'ailleurs qu'une lecture théologique de cette aventure s'impose,⁵ aussi vrai que le marxisme vaut comme radi-

calisation (parmi d'autres) d'une aventure humaine dans laquelle il s'inscrit (aventure occidentale et moderne) et non comme inexplicable irruption venue d'ailleurs : première aurore grosse de promesses *ou* rupture diabolique.

Or, là encore, si Käsemann recourt effectivement, et non sans passion, au langage de la liberté, c'est à un autre titre. Notons d'abord qu'il ne saurait, pour lui, y avoir de liberté vraie que là où l'énigme, le non-savoir et la brisure sont préservés. Moment de la croix. Non que la foi ne soit pas militance et protestation *contre* l'énigme et la souffrance (protestation à comprendre dans une histoire de l'Esprit, histoire messianique) ; mais protester contre l'énigme n'est pas la lever.

Deuxièmement et surtout, il ne saurait y avoir de liberté, pour Käsemann, qu'en fonction et à partir d'une reconnaissance. La vraie liberté suppose l'expérience d'une gratuité : elle naît au cœur du factuel, de ce que je n'ai pas choisi, qui s'impose, qui m'*oblige* et tout à la fois me *propose* une œuvre. On trouve là l'écho de la "justice passive" de Luther ;⁶ hors toute culpabilité, hors tout effort moral ou projet idéal, la découverte que c'est l'affaire de Dieu que de porter le monde (et notamment ses péchés) et non mon affaire, qu'il le porte effectivement de toujours et me le donne. La liberté évangélique vit donc de renvoyer à une seigneurie : au "premier commandement" dit Käsemann. Ce moment vaut comme nécessaire désacralisation ou désidéologisation : Käsemann ne craint rien moins que les faux dieux et l'on sait que le jeu de la liberté humaine se noue par excellence à la racine de leur toujours nouvelle production.

4. L'histoire : "devenir" (continuités de la vie) ou "advenir" (densité du présent et lieu de jugement) ?

Tenir que l'histoire est ordre des différences et qu'elle échappe à tout projet de maîtrise globale, assurée d'elle-même et des autres, c'est accorder une *densité* propre à chaque moment, chaque lieu et chaque personne. On retrouve là l'incidence de l'accent

⁵ J'ai esquissé une lecture de ce genre in *La Création*, Genève, Labor et Fides, 1980, p. 201-210 ("Feuerbach : le renversement anthropologique").

⁶ L'écho aussi de la grande tradition théologique pour laquelle une reconnaissance du *Dieu est* prime et commande tout ce que je peux dire sur sa bonté, sa sagesse, etc. (la *qualité* n'est pas distincte de l'*être* effectif), ex. St. Thomas, *la, Qu. 13 art. 5, resp.* Cette position vaut contre tout rationalisme. Elle accorde un primat à l'exister (de fait), comprend toute créature en terme de "participation" (fond sur lequel viennent s'inscrire le moment — actif — de la *relation* et une dialectique de la conversion et de la liberté) ; le rationalisme au contraire vit d'homogénéiser un espace de référence *commun* (l'être dans la scolastique décadente dite "baroque" ; la connaissance dans les orthodoxies protestantes). Ajoutons que le rationalisme, dissociant être effectif et qualité, s'accompagne d'un moralisme et d'un idéalisme pernicieux.

mis par Käsemann sur la réalité de la clôture et de l'achèvement. Käsemann peut faire, parfois, figure de "révolutionnaire", mais c'est sous les traits de l'aventurier, anarchiste à certains égards, et ne cessant de rappeler que chacun est irremplaçable, irremplaçable devant sa vie (ses défis et les décisions qu'elle réclame) et irremplaçable devant sa mort. La conversion du regard à la réalité de l'histoire est certainement la conversion à un lieu d'*advenir*, mais en tous cas pas à un "devenir", processus vivant des forces qui l'animent et où chaque moment vaut à titre d'étape subordonnée à un but (ou un tout) final.

Enfin, l'histoire apparaît, dans l'œuvre de Käsemann et conformément à ce qu'on a exposé jusqu'ici, comme lieu d'une *dramatique* et d'un *procès*. On n'entre donc nullement dans une question portant sur la totalité de l'histoire (pas plus que sur la totalité de l'être, ou des "savoirs" qui l'accompagnent, de leur "archéologie" et de leur déploiement), mais dans une question de *jugement* où se décident des identités. Notons que le procès est, au cours de l'histoire, toujours à nouveau repris. Il relève en outre, par définition pour ainsi dire, d'un autre jeu d'instances que celles qui déterminent simplement la vie ou son devenir : un jeu d'instances qui commande une dramatique de la confession, performatrice. C'est là que naît et se joue l'*existence* propre à chacun ; c'est à qu'elle dit ce qu'elle vaut : dans le temps, "entre" la naissance et la mort ; c'est là qu'elle atteste de ce qui est plus fort que la mort (et que la naissance !).

Conclusion

Käsemann, protagoniste d'une "théologie de l'histoire" ? certes pas dans le sens où l'on entend le plus généralement cette expression aujourd'hui. Mais Käsemann est assurément un théologien pour lequel le monde et la création disent le lieu d'une dramatique décisive : la dramatique d'un salut (de notre existence, "en Christ" ou "en Adam"⁷)⁸ qui n'est ni séparé du réel (contre Marcion ou la gnose), ni tel ou tel réel sacralisé (contre une tradition romaine et contre le "fondamentalisme"). Parce qu'il y a procès *et* que ce procès se joue au cœur de l'histoire de tous et en

⁷ On verra ici le départ d'une position qui accorde une importance particulière à la réalité du *nom*: je suis baptisé "en Christ" et reçois là mon nom (promesse de mon identité).

⁸ Les différents points de notre seconde partie peuvent être lus comme transcription d'une formule héritée de la Réforme : *extra se coram Deo per Christum* (existence en extériorité ; instance de jugement ; reconnaissance ou confession positive).

prise avec elle, la croix apparaît (doublement) centrale (marque de jugement, d'où le "procès", et témoin d'une non-évidence, d'où la "confession").⁹ Käsemann entend que les chrétiens aient affaire à l'histoire comme à l'espace de tous, et au cœur d'un conflit contre toutes les forces de dépossessions illégitimes, mensongères et porteuses de mort. Mais il sait que ces dépossessions sont affaire humaine et ne nous sont pas strictement imposées de l'extérieur. C'est pourquoi la question décisive ne cessera d'être, pour lui, irréductiblement *théologique* : question de la "seigneurie", et non simplement *historique* : question d'une maturation ou d'une progressive émancipation.

P. GISEL

Veuillez payer votre
abonnement 1982
dès que possible

⁹ Si Käsemann fut parfois violent à l'égard de mouvements de type "fondamentaliste" (ex. "kein anderes Evangelium"), c'est à partir de ces deux questions qu'il ne cesse de poser : que fait-on aujourd'hui de la *réalité*, comprise dans toute son amplitude et dans toutes ses exigences, et que fait-on aujourd'hui de la *croix* ?

Questions à Ernst Käsemann

Nous avons convenu avec M. Gisel, avant même qu'il ait rédigé son article, que sa contribution lancerait un débat. Voici donc quelques questions posées à E. Käsemann, dans le but de stimuler la réflexion... voire le courrier des lecteurs !

Nous sommes reconnaissants à Käsemann pour son insistance sur l'historicité cosmique, corporelle, de l'intervention de Dieu ; pour son rappel du lien de la foi à une Ecriture achevée ; pour sa réhabilitation de l'apocalyptique, si souvent décriée ; pour sa proclamation passionnée, luthérienne et paulinienne, de la justification par la foi (merci à Käsemann d'avoir osé rester ici polémique !) ; et pour bien des coups d'œil pénétrants, dans son exégèse...

Mais certaines questions têtues ne se laissent pas facilement chasser :

1) Käsemann a-t-il véritablement entrepris, comme on l'a dit, une nouvelle quête du "Jésus historique", c'est-à-dire la recherche d'une existence, d'une figure, d'un message ? Ne se serait-il pas adonné, comme le laissent entendre les propos de P. Gisel, essentiellement à une réflexion sur la nature de la vérité (notions d'antécédence et d'altérité) à partir du fait de la rédaction de ces œuvres narratives appelées *Evangelies* lors de la "deuxième génération chrétienne" ? Est-ce seulement le "caractère incontournable de la figure de Jésus" qui dit ce qu'est la vérité, et dit-il la vérité comme il le prétend selon les textes ? Le genre "évangile" nous intéresse-t-il en tant que "parole qui prend en charge le réel", comme structure, comme réaction contre l'illumination et la mythologie, ou aussi et surtout parce qu'il est porteur d'un message ? Käsemann admet que, après le rude décapage opéré par les méthodes critiques, demeurent quelques traits caractéristiques du message de Jésus dont l'authenticité lui paraît assurée (cf. la fin de son étude sur "la controverse autour du 'Jésus de l'histoire'") mais il s'empresse d'ajouter que ces traits ne constituent pas l'Évangile : ils permettent seulement à l'Évangile d'incorporer d'une certaine façon l'histoire de Jésus. On pourrait aussi se demander si la sélection de ces traits obéit seulement à des critères scientifiques ou objectifs, ce qui nous amène à la question suivante.

2) Le canon a-t-il valeur par sa matérialité, par le fait de sa clôture et de son appartenance à un passé, par ce qu'il suggère sur le rapport entre vérité et histoire, ou aussi par son contenu et la qualité de l'autorité de ce contenu ? Il faudrait aussi s'entendre sur les termes. Käsemann n'affirme pas seulement une "pluralité interne au texte biblique", ce qui pourrait se comprendre comme une diversité susceptible de synthèse, mais des contradictions, des théologies irréconciliables à l'intérieur même du Nouveau

Testament (cf. sa célèbre conférence "le Canon du Nouveau Testament fonde-t-il l'unité de l'Eglise ?"). Tout en estimant décisive et significative l'existence du canon, il en rend les limites floues, en s'interrogeant par exemple sur le sérieux des raisons de la canonisation de la deuxième épître de Pierre ; et surtout il en relativise la notion en cherchant un canon dans le canon, c'est-à-dire en distinguant, sans vouloir non plus les dissocier, l'esprit de la lettre. Käsemann a au moins le mérite d'une formulation parfaitement claire sur ce point : dans le canon il faut "discerner les esprits", il faut percevoir l'Évangile qui ne se confond pas avec le texte biblique. Se réclamant de Luther, Käsemann veut tenir en tension dialectique Écriture *et* Évangile, Canon *et* Évangile. En fait, Käsemann peut dire, comme croyant qui écoute l'Écriture, et à l'aide de Paul, ce qu'est l'Évangile : c'est la justification de l'impie. En définissant ainsi l'Évangile, il continue à prêter le flanc aux critiques de H. Küng (*Le Concile, épreuve de l'Eglise*, Paris, 1963) qui lui reprochait de faire des tris dans le canon, de retenir certains textes, certaines voix, au détriment des autres. Le Nouveau Testament est pratiquement réduit au paulinisme, et encore à un paulinisme considérablement "épuré". Nous estimons que, pour un théologien qui accuse si facilement les autres de mainmise sur la vérité, c'est faire preuve de beaucoup d'assurance, et de subjectivisme, que de décider ainsi ce qui relève de l'Évangile dans l'Écriture.

3) Käsemann nous rend service en insistant sur le caractère concret de l'espérance, sur son aspect de protestation contre les forces d'asservissement, sur sa dimension cosmique et collective. Mais où faut-il situer dans ce cadre l'importance de la décision de foi qui inaugure une existence chrétienne et le devenir propre de la communauté chrétienne ? Doit-on, là encore, privilégier certaines perspectives, par exemple celle d'un salut comme restructuration de la création, aux dépens d'autres perspectives bibliques ? La foi se limite-t-elle à la découverte d'une gratuité qui se résumerait dans la certitude que Dieu porte effectivement le monde et que ce monde, il nous l'offre ?

4) Si on souligne la pleine historicité de l'intervention de Dieu parmi les hommes, pourquoi parler de docétisme (ainsi que l'a fait Käsemann aussi, dans un article important) devant la doctrine évangélique de l'Écriture ? Pourquoi dénoncer la "sacralisation" du réel ? Que Dieu ait fait dire sa Parole dans les mots des hommes, sans déperdition de divinité ni transmutation de l'humanité, montre bien l'inscription de la réalité divine en pleine pâte créaturelle. Si le refus invoque la transcendance de Dieu, cette transcendance n'est-elle pas prise de façon idéaliste ou gnostique, et non comme celle du Créateur ?

Pour élargir la question, quant à l'intervention historique centrale, suprême : Qu'en est-il chez Käsemann de la divinité personnelle, préexistante, de Jésus ? Que reconnaît Käsemann de l'historicité "cosmique" de la résurrection corporelle de Jésus ?

5) En luttant à juste titre contre l'engloutissement par une totalité immanente, en défendant l'irréductible, la différence, l'altérité, Käsemann ne reste-t-il pas prisonnier de cette antinomie même ? En combattant le culte du Même, ne risque-t-il pas de glisser vers l'idolâtrie de l'Autre ? N'est-ce pas ce qu'on voit quand il fait de la "brisure" la condition de la vraie liberté ? Käsemann n'oublie-t-il pas le grand thème biblique du *dessein de Dieu* (dont on reproche parfois à l'apocalyptique de l'avoir trop appuyé !), qui tient ensemble les irréductibles particularités et garantit leur union comme leur distinction ? Ce dessein souverain, Dieu le fait connaître à ses serviteurs les prophètes, et par eux au monde. Sans ce dessein, ce serait la désintégration, le chaos, impensable. En lui restituant sa place théologique, ne verrait-on pas que l'ennemi n'est pas la continuité, la fixité, voire le "savoir", mais le mensonge, la distorsion, la désobéissance ? Et, du coup, l'inscription de la Parole de Vérité dans la langue des hommes, durablement (une fois pour toutes), ne susciterait plus les mêmes réticences.

Le danger de rétrécissement piétiste ou de sacralisation d'une institution ou de textes morts n'est pas illusoire et, encore une fois, la méditation de Käsemann peut nous être bénéfique. Mais existe un autre danger : opérer des choix arbitraires sous couleur de science historique ou critique, et par là réduire ou déséquilibrer le message global porté par l'Écriture.

HOKHMA

La famille en Israël et le Décalogue:

arrière-plan et portée sociale
de certains commandements

par Christopher J.H. WRIGHT

Docteur en Ancien Testament

Une certaine confusion règne encore dans l'étude du Décalogue, sans consensus évident dans les différentes branches de la critique.¹ Néanmoins la plupart des spécialistes, quelles que soient leurs vues concernant la paternité, la date, la forme originale ou l'histoire du Décalogue, sont d'accord pour reconnaître l'importance sans pareille reconnue au Décalogue dans la compréhension qu'avait Israël de sa relation avec Dieu.

"L'Ancien Testament lui-même lui reconnaît une place capitale, et pas seulement les interprètes juifs et chrétiens plus récents. Nous en avons de multiples preuves. Les commandements ont un nom particulier, "les dix paroles"... (cf. également Ex 31, 8 ; Dt 4, 13 ; 9, 9 etc). Le Deutéronome les reprend, comme fondement de la nouvelle promulgation de l'alliance. Le cadre narratif de l'Exode, mais surtout celui du Deutéronome, mettent l'accent sur le caractère définitif de ces commandements : "Ces paroles, le SEIGNEUR les a dites... et il n'a rien ajouté" (Dt 5, 22). Enfin, la réflexion sur les commandements que l'on trouve chez les prophètes (Os 4, 1 ss. ; Jr 7, 9 ss.) et dans les Psaumes (50, 81) témoigne de leur influence sur la foi d'Israël".²

La force de cette influence apparaît dans l'association du Décalogue avec le Sinaï ; celle-ci montre qu'il était perçu comme essentiel : il constituait la révélation des exigences pratiques adressées à ceux qui devinrent au Sinaï le peuple de Dieu.

* Conférence donnée au Groupe d'AT de la Tyndale Fellowship, juillet 1977, et parue dans le *Tyndale Bulletin* no 30/1979. Article traduit par Christophe Desplanque.

¹ Pour avoir une vue d'ensemble des ouvrages critiques, voir J.J. Stamm et M.E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research* (Londres, 1967), et B.S. Childs, *Exodus : A Commentary* (Londres, 1974).

² B.S. Childs, *op. cit.*, p. 397.

“Quelles que soient les prises de position à l’égard de son auteur : le fait que le Décalogue ait tenu très tôt une place centrale dans la vie d’Israël demeure l’acquis le plus important des recherches récentes... Il était associé au cycle des événements du Sinaï comme la charte qui exprimait la volonté du Suzerain divin de l’alliance.”³

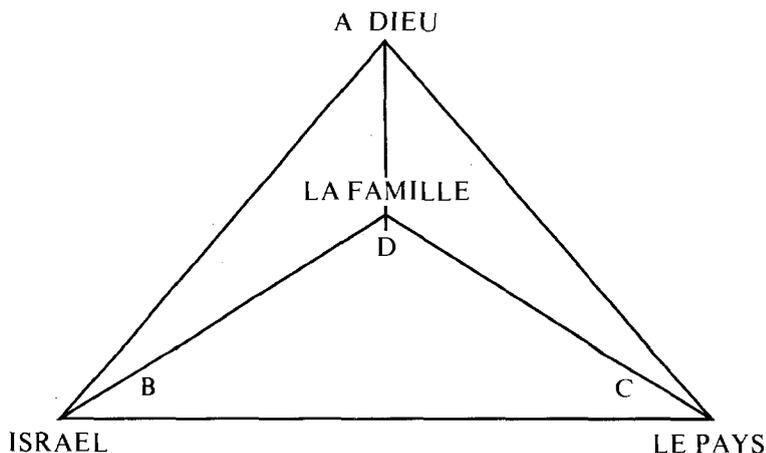
Cependant, dès que nous admettons cela, surgit le paradoxe : considérés en eux-mêmes, les six derniers commandements, à valeur “éthique”, n’ont pas du tout un caractère unique. Les exigences morales et légales qu’ils expriment ne sont ni spécifiques à Israël, par rapport aux autres nations de cette époque, ni inconnues des propres ancêtres d’Israël, avant la promulgation de la loi au Sinaï, comme le montre bien la Genèse. On peut par conséquent se demander pour quelles raisons elles ont été liées avec autant d’insistance au Sinaï. Que signifie l’énumération détaillée de ces obligations morales par ailleurs très générales, au moment précis où la nation est établie peuple de l’alliance avec Dieu ?

Nous suggérons que, pour au moins quelques uns des commandements à caractère social, la dimension socio-économique de la relation d’alliance donne la réponse. La relation entre Israël et YHWH n’était pas seulement une entité spirituelle conceptualisée. Elle était profondément enracinée dans les situations concrètes de la vie en Israël, les circonstances sociales, économiques et politiques. Le premier symbole de cette relation était le pays. Et le premier contexte où les droits et les devoirs de l’alliance devaient se réaliser de façon tangible était la famille. Notre thèse est que le cinquième (les parents), septième (l’adultère), huitième (le vol), et dixième (la convoitise) commandements devraient être considérés, à l’intérieur de leur contexte spécifiquement Israélite, comme destinés à la protection tant externe qu’interne des entités “famille et terre” ; c’est en effet sur elles que reposait, sur le plan humain, la relation d’alliance.

Avant de passer à la discussion de chacun de ces commandements, il nous faut esquisser rapidement le rôle de la famille, sa place centrale dans l’expérience qu’avait Israël de sa relation avec YHWH. Il est tout-à-fait possible de s’aider pour cela d’un schéma :⁴

³ J.J. Stamm, *op. cit.*, p. 39.

⁴ Ce schéma est en fait l’adaptation (par l’inclusion de l’élément “famille”) d’une présentation similaire de l’alliance parue dans l’ouvrage de H.E. von Waldow, “Israel and Her Land : some Theological Considerations”, in *A Light unto My Path* (J.M. MYBRS Festschrift), ed. H.N. Bream. (Philadelphie, 1974), pp. 493-508.



Le triangle extérieur représente les trois relations essentielles dans l'auto-compréhension théologique d'Israël : la relation fondamentale entre YHWH et Israël (AB) ; Dieu comme possesseur ultime du pays (AC cf. par ex. Lv 25, 23) ; le pays comme héritage donné à Israël (CB,; cf. par ex. Dt 4, 21). La famille (*"Beth-'abh"*, maison paternelle) était l'élément fondamental des structures sociales et parentales en Israël (BD).⁵ De fait, elle se trouvait protégée par diverses institutions, comme la loi du lévirat concernant le mariage, les lois sur l'héritage, et le droit familial opérant au niveau interne.⁶ Sur le plan social, elle jouait aussi un rôle important, pour les questions militaires et judiciaires. La famille constituait également l'unité de base pour le calcul de la répartition des terres (CD). Les textes rapportant la division du pays, en Jos 13-21, l'attestent. La famille, par conséquent, tout comme le clan (*mispahah*), bénéficiait du droit inaliénable de propriété et des institutions apparentées sur le rachat de la terre et le Jubilé (Lv 25). On peut dire que ces entités "famille + terre", représentées par le "triangle du bas" BCD, devinrent le fondement de la relation de Dieu avec Israël. Aussi la famille jouait-elle un rôle de pivot dans la "médiation" de l'alliance (ce que schématise le segment /AD/. La pérennité de l'alliance dépendait dans une large mesure de l'enseignement et de la catéchèse

⁵ Pour le vocabulaire des institutions Israélites concernant les liens de parenté, cf. R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, vol. I, Pans. Cerf. 1958, pp. 17-25. Une étude plus centrée sur le sujet est celle de F.I. Andersen, "Israélite Kinship Terminology and Social Structure", BTr 20/1969, pp. 29-39.

⁶ Sur le champ d'application des lois relatives à la famille, cf. A. Phillips, "Some Aspects of Family Law in Pre-Exilic Israel", VT 23/1973, pp. 349-361.

dispensés par les chefs de famille.⁷ De même, l'alliance était représentée par un acte "sacramental", la consécration et le rachat du fils premier-né.⁸ On peut donc constater que les domaines social, économique et théologique étaient intimement liés, puisque leur point focal commun se trouvait être la famille. On comprendra aussi que les contraintes et les changements qui menaçaient le "triangle du bas" mettaient par là-même en danger l'alliance entre la nation d'Israël et Dieu, car ils en minaient les enracinements familiaux. L'histoire socio-économique d'Israël, à partir de Salomon, connaît justement une évolution de ce type ; et la véhémence des protestations émises par les prophètes montre avec quelle lucidité ils entrevoyaient la crise théologique inévitable.

Or, eu égard à tous ces aspects de l'importance qu'avait la famille, il n'est pas surprenant de voir l'Ancien Testament s'attacher à la protéger *extérieurement* contre la perte partielle ou totale de ses biens, donc de ses moyens d'existence, de son niveau de vie, et *intérieurement* contre la désagrégation de la hiérarchie familiale et les dérèglements sexuels. De telles préoccupations, comme chacun sait, trouveront de nombreux échos chez les prophètes. Nous pensons que cet arrière-plan, ces motivations, ont donné leur signification socio-théologique essentielle aux huitième et dixième commandements (comme protections "extérieures"), ainsi qu'aux cinquième et septième (comme protections "intérieures").

Les huitième et dixième commandements

Nous avons en premier lieu reconnu la valeur et l'importance unique du Décalogue en Israël. Une tentative récente pour rendre compte et donner une vue d'ensemble de cet état de faits est celle d'A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law* ;⁹ son travail procure une base utile pour discuter des deux commandements qui, semble-t-il, se réfèrent à la propriété. Phillips soutient que le Décalogue était le code de droit criminel israélite. Il entend par "crime", dans ce contexte, une faute qui était commise contre la communauté tout entière, dans la mesure où elle portait atteinte à la relation avec YHWH. En effet, Israël avait été fondé sur l'alliance et dépendait d'elle. A l'appui de sa thèse, Phillips relève le fait suivant, selon lui très significatif : bien que les sanctions pénales ne soient pas spécifiées dans le décalogue lui-même, toutes

⁷ Cela se voit particulièrement dans le Deutéronôme (Dt 6, 7 ; 11, 19 ; 32, 46 s.). Cf. G.A. Soggin et son étude relative à la catéchèse familiale : "Cultic-aetiological Legends and Catechesis in the Hexateuch", *Old Testament and Oriental Studies* (Rome, 1975), pp. 72-77.

⁸ Voir à ce propos Ex 13, 2, 12-15.

⁹ A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law : A New Approach to the Decalogue* (Oxford, 1970).

les fautes que l'Ancien Testament déclare passibles de mort sont une infraction directe des commandements, ou bien ont un rapport étroit avec eux.

Certains aspects de la thèse de Phillips s'exposent à une critique sévère (nous y reviendrons), et d'aucuns pensent que son essai de définir le Décalogue comme un code criminel est entièrement erroné.¹ Néanmoins, nous pensons que Phillips a une intuition valable, lorsqu'il établit une distinction entre les lois interdisant les types de comportement qui pourraient menacer la relation fondamentale entre Dieu et Israël (ce qu'il appelle les "crimes"), et les lois qui traitent de fautes moins graves, relevant du droit civil. Il a également raison de mettre l'accent sur le fait qu'il y a différence quant au fond, pas seulement sur la forme, et que ce critère de forme, considéré isolément, est un guide peu fiable.²

Cependant, une difficulté apparaît : Phillips tient à faire de la peine de mort le critère de définition essentiel pour le domaine du droit criminel, c'est à dire (selon lui) le Décalogue. Or, ni le huitième ni le dixième commandement, tels qu'on les interprète traditionnellement, dans la forme que nous leur connaissons, ne pourraient comporter comme sanction la peine de mort.³ Nous nous trouvons devant un dilemme : si l'on doit maintenir que la peine de mort est le moyen principal de reconnaître les "crimes" contre la relation de la nation avec Dieu, ou bien il faut abandonner l'idée du Décalogue comme entièrement réduit à une liste de ces "crimes" (puisque deux interdictions sont sanctionnées autrement que par la peine capitale), ou bien il faut trouver un moyen de réinterpréter les huitième et dixième commandements, pour en faire des fautes passibles de mort. Phillips opte pour la 2e solution, et c'est là un *a-priori* en faveur de sa thèse pour lequel il est vivement critiqué.

Avec de nombreux arguments savants à l'appui, Phillips considère que le huitième commandement se référerait à l'origine aux enlèvements.⁴ Un rapt était une faute capitale (Ex 21, 16). Cette hypothèse particulière est liée, ou plutôt remonte en partie à une certaine interprétation du dixième commandement : il se serait

¹ Il fait en particulier l'objet des critiques de B.S. Jackson "Reflections on Biblical Criminal Law", JJS 24/1973, pp. 8-38.

² Criminal Law..., p. 13.

³ B.S. Jackson a examiné à fond et réfuté de façon convainquante plusieurs arguments en faveur de l'existence d'une peine de mort légale pour réprimer tout vol commis en Israël : cf. *Theft in Early Jewish Law* (Oxford, 1972), pp. 144-154.

⁴ Cette opinion se réfère à l'exégèse rabbinique comme le fait remarquer Jackson. (*Theft...* p. 148 n. 5). Un de ses défenseurs modernes est A. Alt, "Das Verbot des Diebstahls im Dekalog", *Kleine Schriften* I, pp. 333-340. (C'est aussi l'avis de la TOB : N.d.t.).

référé à un vol réel, et pas seulement à la convoitise.⁵ Mais même ce point de vue (que de toutes façons il rejette) ne convient pas à la thèse de Phillips, car le dixième commandement se rapporterait toujours à une atteinte au droit de propriété, faute qui n'est pas réprimée par la peine de mort. Aussi, et c'est ce qui constitue le point le plus faible de son argumentation, il propose d'en faire un crime qui consistait à "dépouiller un ancien de son rang social", en l'expropriant ; ce qui avait pour résultat de le priver du droit d'exercer son autorité judiciaire au tribunal. Le verbe qui, à l'origine, indiquait ce crime de dépossession fut remplacé par le verbe *hamad*,⁶ quand le premier commandement tomba en désuétude après les réformes judiciaires de Josaphat (elles relevèrent les anciens de leur rôle de juges locaux).

B.S. Jackson,⁷ laissant de côté la fragilité interne de cette hypothèse, a récemment examiné et pris en défaut la réinterprétation critique des deux commandements qui lui est sous-jacente. Il montre de façon convainquante qu'il n'y a pas de bases exégétiques, historiques ou théologiques suffisantes pour rejeter le sens traditionnel du 10^e commandement. Il devient donc inutile de réinterpréter le huitième commandement pour en faire une allusion aux enlèvements.

Que reste-t-il du dilemme posé plus haut ? Si la peine de mort caractérise les fautes commises contre la relation d'alliance, alors le Décalogue semble contenir des interdictions qui ne s'appliquent pas à cette catégorie. Mais cette compréhension de la peine capitale (et des autres) est-elle adéquate ? Jackson paraît plus près de la vérité :

"Les vraies conclusions à tirer sont plutôt, à mon avis, qu'il n'y avait pas de châtement unique (pour les tribunaux humains...) en cas d'infraction du Décalogue, et que la nature... du 10^e commandement en particulier montre que l'intention n'était pas de rendre l'individu *justiciable* du Décalogue."⁸

On ne peut donc connaître la nature propre du Décalogue en cherchant à la déchiffrer par une uniformisation des châtements ; et ce, surtout du fait que le Décalogue lui-même ne se soucie pas de les préciser. Il faut lui chercher une cohérence interne, sans nous occuper des peines, d'intérêt secondaire. Ici aussi nous serons d'accord avec Jackson, qui observe que les peines légales ne permettent pas, de toute façon, de déduire les valeurs sociales. Il

⁵ J. Hermann a proposé cette théorie dans un article : "Das Zehnte Gebot", *Sellin-Festschrift*, ed. A. Jirku (Leipzig, 1927), pp. 208-210. B.S. Jackson fournit une bibliographie sur le débat des spécialistes à ce sujet : "Liability for Mere Intention in Early Jewish Law", *HUCA* 42/1971, pp. 197-225. (p. 198).

⁶ Traduit par "convoiter" (Segond) ou "avoir des visées sur" (TOB) dans nos versions francophones (N.d.T.).

⁷ B.S. Jackson, "Mere Intention...".

⁸ B.S. Jackson, "Reflections...", p. 37.

commente ainsi : "Il est certain que l'inclusion au Décalogue de l'interdiction du vol, à côté de celle du meurtre, nous fournit un renseignement sur les valeurs bibliques".⁹ Cependant, la question se pose : puisqu'il ne faut pas du tout conclure que le vol était passible de mort comme le meurtre, pourquoi se trouvent-ils mentionnés ensemble ?

Une seule réponse est acceptable : le vol, et la convoitise de ce qui appartient au voisin, maisonnée ou morceau de terre, étaient considérés comme des fautes assez sérieuses pour être classées parmi des types de conduite absolument incompatibles avec la loyauté due personnellement à YHWH, avec l'appartenance à la communauté que formait son peuple. Pourquoi en était-il ainsi ? Il nous faut considérer le lien essentiel qui unissait le patrimoine d'un individu : sa famille, sa terre, au fait d'appartenir à la communauté et de prendre part à ses prérogatives. La terre et les biens d'un homme étaient les signes tangibles de sa participation personnelle à l'héritage d'Israël, tout autant que les moyens de subsistance indispensables pour sa famille (et par conséquent essentiels pour l'adhésion de *chacun* à la communauté religieuse). Dans le meilleur des cas, le vol réduisait donc, pour la victime, la jouissance des bénédictions matérielles qui lui venaient de son appartenance au peuple auquel Dieu avait donné le pays. Au pire, si tout ce qu'elle possédait lui était dérobé, le vol effaçait la place qu'elle devait tenir au sein de la communauté, avec de funestes conséquences pour sa famille. Le vol n'était donc pas seulement une atteinte à la propriété, mais s'attaquait aussi, indirectement, à la personne d'un compatriote Israélite, à la stabilité, aux ressources de sa famille. L'interdiction de voler, par conséquent, n'impliquait pas *ipso facto* une sacralisation du droit de propriété, mais bien plutôt la sainteté de l'alliance entre la maison d'Israël et YHWH. Cette relation, précisément, pouvait être altérée ou détruite dans ses aspects matériels par le vol. Un pareil danger pour la vie de famille avait comme corollaire une menace sur la relation de la nation avec Dieu.

Il est présent nécessaire d'établir une distinction entre cette interdiction absolue de voler, à valeur générale, et les prescriptions particulières applicables dans le cas de vols effectifs.¹ Bien entendu, ceux-ci pouvaient varier du petit larcin à l'enlèvement d'un homme, et le châtement était proportionnel au degré de gravité de la faute. Mais la force donnée à cette prohibition totale, dans le décalogue, ôte la tentation de conclure que si la jurisprudence israélite ne fait pas du vol un délit passible de mort, c'est que l'attitude de l'Ancien Testament envers les atteintes à la pro-

⁹ *Ibid.*, p. 16.

¹ Le champ très large de l'ouvrage de Jackson, *Theft...*, nous évite de devoir entrer dans le détail de la jurisprudence israélite qui s'applique particulièrement au vol.

priété est assez indulgente. On peut avoir cette impression en lisant certaines études comparées entre la loi de l'Ancien Testament et d'autres corpus législatifs du Proche Orient Ancien.² Contre une telle idée, il faut se rappeler la remarque de Jackson : la présence de l'interdiction du vol dans le Décalogue témoigne de la gravité avec laquelle on jugeait cet acte en lui-même. Et nous devons aussi tenir compte des textes non législatifs où le vol est dénoncé sans aucune complaisance : Dieu l'abhorre totalement. Le vol est tout à fait incompatible avec l'obéissance à sa volonté. Comme on peut s'y attendre, ce péché est condamné par les prophètes (Os 4, 2 ; 7, 1. Es 1, 23. Jr 7, 9-10). En Ps 50, 16-18, il est classé, comme l'adultère, parmi les offenses inconciliables avec le fait de professer sa loyauté envers l'alliance. Prov 30, 9 le considère même comme une profanation du nom de YHWH. Lv 5, 20-26 prescrit, en plus de la restitution matérielle, un sacrifice de culpabilité à celui qui s'est rendu coupable, de diverses manières, d'une atteinte à la propriété. Prov 29, 24 parle de la malédiction s'abattant sur ceux qui refusent de témoigner d'un vol, ou en partagent les profits *post factum*.³ Zach 5, 3 s. contient sans aucun doute la parole de malédiction la plus dure contre les voleurs.

La portée de ces textes, le profond ressentiment dont ils font preuve contre le vol constituent un commentaire bien plus clair du huitième commandement que le fait de limiter son champ d'application à un vague délit de rapt. Ces textes montrent la différence que nous avons mentionnée entre la prohibition contenue dans le Décalogue et la jurisprudence concernant le vol. Il ne s'agit pas de deux sortes de législation, d'un droit criminel et d'un droit civil (comme dans la théorie de Phillips). Bien plutôt, les lois de jurisprudence règlent l'appareil judiciaire *humain* : les moyens de vérification irréfutables, les degrés de punition, la restitution, les efforts personnels, etc... tandis que le Décalogue exprime l'exigence morale absolue que YHWH fait connaître à Israël. Au regard *divin* de YHWH, le vol est une abomination, quelque chose d'exécration, une profanation de son nom,

² Par exemple, P. Rémi, "le vol et le droit de propriété : Etude comparative des codes du Proche-Orient et des codes d'Israël", *Mélanges de Science Religieuse* 19/1962, 5-29 ; M. Greenberg, "Some Postulates of Biblical Criminal Law", *Yehezkel-Kaufmann Jubilee Volume*, ed. M. Haran (Jérusalem, 1960), pp. 5-28 ; S. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law*, SVT 18/1970. B.S. Jackson, dans "Reflections..." note quelques-uns des présupposés et des méthodes propres à ces travaux : en particulier, une tendance trop facile à mettre en contraste codes bibliques et codes écrits en cunéiforme.

³ Cf. Lv 5, 1, et, sur la question de la malédiction dans l'exercice de la justice, H.C. Brichto, *The problem of "curse" in the Hebrew Bible*, JBL Monograph Series, XIII, (Philadelphie, 1963). Voir surtout les pp. 42-44, qui traitent de ces passages.

sure, de rendre, ou même, lorsqu'ils se laissaient acheter par les coupables en personnes, répugnaient à rendre. Mic 2, 2 montre que le prophète était conscient du véritable péché qui se cachait derrière les acquisitions faites ouvertement : la convoitise.

Bien que dans le chapitre qu'il lui consacre, Phillips tente de "monter en épingle" le 10e commandement pour en faire une loi précise du droit criminel (c'est d'ailleurs la plus douteuse de ses tentatives), il se rend très bien compte du malheur *social* qu'entraînaient pour un individu et sa famille le non-respect à leur égard du 10e commandement, l'usurpation de leurs biens. Job 30, par exemple, montre comment la perte de ce que Job possédait, et la disparition de sa famille effacèrent totalement sa place de la cour de justice locale ; et ce, en vigoureux contraste avec le tableau dépeint au ch. 29 sur le rôle prépondérant qu'il y avait tenu. Aussi, mépriser le 10e commandement, c'était provoquer pour un grand nombre la destitution, le retrait d'une sphère de la vie sociale où les obligations de l'alliance avec Dieu empiétaient largement sur les réalités pratiques, en l'occurrence l'exercice de la justice locale. Interpréter ce commandement comme une loi particulière du droit criminel, c'est le priver de cette sorte de dimension éthique absolue que nous avons suggérée plus haut ; il y aurait là aussi, peut-être, matière à ironiser, même si Phillips restitue cette dimension à force d'invoquer une soi-disant "spiritualisation" de la loi originale, après la réforme de Josaphat.

L'intention de ces remarques sur les huitième et dixième commandements n'était pas de limiter toute la pertinence, toute l'importance que l'on peut leur accorder, comme au reste du Décalogue, en tant qu'exigences morales à valeur générale, universelle. Ils prennent place à ce titre dans le schéma d'ensemble de l'éthique biblique. Nous nous sommes seulement demandés comment il faut comprendre le sens que revêt la présence de ces commandements au sein du Décalogue. Et ce, dans le contexte historique d'Israël, peuple unique, qui se savait en relation avec YHWH. Le vol et la convoitise auraient été moralement néfastes pour Israël et jugés comme tels, même si Israël n'avait pas été le peuple de YHWH. Or, il faut prendre en compte cette vision que les Israélites avaient d'eux-mêmes, par leurs expériences historiques du salut et de la révélation ; ils comprenaient la possession du pays comme la preuve de leur alliance avec Dieu. Cette relation se concrétisait socio-économiquement par la structure des clans familiaux possesseurs d'une terre. Aussi ces deux commandements prennent-ils une valeur qui dépasse le désaveu, commun aux sociétés humaines, du vol et de la cupidité. Notre exposé s'est justement efforcé de mettre un peu plus en relief cette dimension nouvelle, résultat de la fusion de l'auto-compréhension théologique d'Israël et des conjonctures socio-économiques auxquelles ce peuple fut confronté.

Le cinquième commandement (Honore ton père et ta mère...)

Nous aborderons deux aspects de la signification sociale de ce commandement : le premier est son rapport avec l'autorité judiciaire interne du chef de famille. Le second est le lien qui unit le respect filial à la valeur économique de la terre familiale.

A certains égards, la famille Israélite servait pratiquement d'instance judiciaire pour elle-même. En effet, le chef de famille était habilité à y exercer la justice sans rendre de compte à une autorité légale extérieure.⁶ On peut juger du respect manifesté à cette indépendance des chefs de famille, dans l'exercice de leurs droits juridiques, au degré d'inviolabilité dont jouissaient, de toute évidence, les clans familiaux. Les membres d'une famille placée sous l'autorité du *paterfamilias* ne pouvaient pas être arrêtés sur de simples soupçons (Dt 24, 10 s. ; Jg 6, 30 s. ; 2 S 14, 7). Seul un fou aurait pu laisser une chose pareille arriver sans intervenir (Job 5, 4). L'exercice de cette autorité interne est d'ailleurs reçu comme tout à fait normal (1 S 2, 22-36 ; 8, 1-5). Une action judiciaire ne pouvait pas s'engager contre un fils rebelle sans que des mesures aient déjà été prises au sein de la famille elle-même (Dt 21, 18-21). Ce n'est qu'après l'échec de ces mesures que le problème devenait l'objet de l'attention et de la justice publiques.

La "*Beth-'abh*", par conséquent, constituait le premier cadre de l'autorité judiciaire, à l'intérieur duquel l'Israélite pouvait prendre conscience de ses responsabilités ; il en restait dépendant une grande partie de sa vie. Dans ce contexte, le cinquième commandement — le premier qui comporte une promesse — revêt un sens particulier. Cette promesse, c'est celle d'une "longue vie dans le pays..." C'est à dire la pérennité, la sécurité dans la jouissance de la relation entre YHWH et Israël, sur la terre que YHWH lui a donnée. La condition requise est le maintien du respect et de l'obéissance des enfants à l'égard de leurs parents. (Ce qui implique leur soumission à l'autorité juridique du *paterfamilias*). L'analyse logique de cette association spéciale d'un commandement et d'une promesse vient confirmer notre hypothèse : la relation de la nation avec Dieu trouvait sa concrétisation dans le cadre des cellules familiales vivant sur leur portion de terrain. L'alliance reposait donc sur la survie et la stabilité de ces cellules. Celles-ci, à leur tour, dépendaient de la conservation d'une solide structure hiérarchique à l'intérieur de la famille.

A la lumière de tout cela, on peut examiner dans une perspective nouvelle et plus sûre les diverses lois qui prescrivent la peine de mort contre toute forme manifeste d'irrespect à l'égard de l'autorité parentale. Ces lois ne sont ni les reliques d'une sévère

⁸ Cf. note précédente.

patria potestas, ni les signes d'un patriarcat arbitraire et autoritaire. Elles garantissaient en fait le salut de la nation. Car la violation de l'autorité parentale (le rejet des lois domestiques ayant trait au chef de famille) constituait un crime contre la stabilité de la nation, dans la mesure où c'était une attaque contre le fondement de la relation entre la nation et Dieu : la famille. Ainsi, la peine de mort s'appliquait tout aussi légitimement à cette faute qu'aux formes les plus criardes d'apostasie ou d'idolâtrie. Le châtement réservé au fils rebelle, en Dt 21, 18-21, montre de la façon la plus claire combien cet acte était jugé grave. A partir d'un certain seuil, la cohésion et le bien-être de la famille devaient être considérés comme plus importants que la vie même de l'un de ses membres. La portée *nationale* de ce genre de cas peut se lire dans l'expression "afin que tout Israël apprenne, et soit dans la crainte". (Dt 21, 21).

En second lieu, nous examinerons la relation entre le 5e commandement et la responsabilité à l'égard de la terre ancestrale, l'une des marques de l'amour filial.

Etant donné le rôle de pivot que joue la famille dans le nœud des interrelations théologiques et socio-économiques, nous ne nous étonnerons pas de constater le fait suivant : En Israël, le propriétaire terrien et les proches parents qui lui obéissaient devaient être conscients des devoirs moraux, et dans certains cas légaux, qui les liaient envers leur famille — celle-ci étant considérée comme un tout, eu égard à la terre qui lui était attachée. Cette responsabilité allait de pair à celle qu'ils devaient en premier lieu à Dieu lui-même. Nous utilisons à dessein l'expression "comme un tout" : la responsabilité d'un homme envers sa famille et ses biens n'était pas limitée au cercle immédiat de sa parenté vivante, mais s'étendait au passé comme au futur.

"La famille était liée à son terroir... Les droits d'aînesse, de succession, d'héritage, l'indivisibilité et l'inaliénabilité des biens immobiliers, la nature sacrilège du délit consistant à déplacer une borne de terrain, tout provient de cette conception de la famille et de sa propriété foncière : un tout unique, pour chaque génération (... sur le plan synchronique), et cela, des premiers ancêtres à toute la descendance à venir (sur le plan diachronique)".⁷

En quoi consistait la responsabilité à l'égard de ce "tout unique" (sur les deux plans) ? La pertinence du 5e commandement, dans son souci d'affermissement de la famille sur la base du respect envers les parents, apparaît ici clairement. Mais une question se pose, à propos de l'extension de la cellule familiale sur le plan diachronique. Jusqu'où devons nous faire rayonner la portée de ce commandement ? Est-elle limitée aux géniteurs de l'in-

⁷ H.C. Brichto, "Kin, Cult, Land and Afterlife — A Biblical Complex" *HUCA* 44 (1973), pp. 1-54. (p. 5).

dividu ? Ou devait-il honorer tous les ancêtres de sa lignée familiale ? Si l'on admet cette seconde hypothèse, s'agit-il de simples devoirs commémoratifs, ou bien pensait-on que les ancêtres tiraient un avantage réel de l'observation de ce commandement ?

Nous trouvons ces questions abordées dans l'histoire de Naboth.

“Par le SEIGNEUR, ce serait un sacrilège de ma part de te donner l'héritage de mes pères” (1 R 21, 3).

La réponse de Naboth à Achab résume le sens de cette responsabilité envers les ancêtres qui conditionnait la façon dont un Israélite usait de sa terre. Il n'en était pas l'unique propriétaire. Elle appartenait à toute la lignée familiale. C'est d'ailleurs le même raisonnement qui sous-tend l'interdiction de déplacer les bornes de propriété, comme l'indiquent les références aux “ancêtres” et aux “pères” (Dt 19, 14 ; Prov 22, 28). Répétons et développons la question que nous sommes en train de poser : cette responsabilité à l'égard des ancêtres, était-elle simplement un lien affectif de parenté, étendu au passé par une image, de façon à sacréaliser le droit inaliénable de la propriété foncière ? Ou bien, pensait-on que les ancêtres continuaient à exister réellement, en une sorte de vie après la mort, dont la qualité, le bonheur dépendaient pour une part de la conservation par les descendants de la terre ancestrale ? Si nous adoptons la première solution, c'est la *préservation du patrimoine familial* qui comptait avant tout. Dans ce but, l'argument de loyauté envers les ancêtres s'avérait efficace, mais accessoire. Si la deuxième solution est la bonne, on recherchait surtout *le bonheur des ancêtres* ; pour cela, il apparaissait nécessaire de préserver leur terre. Par conséquent, la réponse de Naboth peut être interprétée soit comme une référence au respect filial, à la seule fin de conserver la portion de terre menacée, soit, si l'on veut lire sa réponse en insistant sur l'expression “mes pères”, comme un refus de se dessaisir de sa terre pour ne pas diminuer leur félicité (ni la sienne, plus tard).

Cette dernière hypothèse est proposée avec une argumentation détaillée et vigoureuse par H.C. Brichto (“Kin, Cult, Land and Afterlife — A Biblical Complex”).⁶ L'article est trop long à résumer, mais la conclusion mérite d'être rapportée *in extenso* :

“Nous pensons que les témoignages qu'il est possible de déduire, depuis les sources Israélites les plus anciennes jusqu'aux textes aussi tardifs que ceux des prophètes de l'exil, attestent de façon absolue la croyance du peuple biblique d'Israël à une vie dans l'au-delà. Une vie où les morts, bien que manifestement privés de substance matérielle, conservent certains traits de leur personne comme l'apparence, la mémoire, la conscience et même la connaissance de ce qui arrive à leurs descendants, sur la terre

⁶ Cf. A. Phillips, “Family Law”.

des vivants. Ils restent en effet très attachés à leur sort, car ils dépendent d'eux : les descendants doivent demeurer sur la terre familiale, accomplir les rites familiaux, pour que les morts puissent jouir d'une condition heureuse dans l'au-delà. Une telle croyance ne doit pas être confondue avec l'idée d'une immortalité acquise "par le fait d'avoir une descendance", ni avec le vague espoir que les morts survivent, personnellement ou nominellement, dans *la mémoire* des générations suivantes. Il ne faut pas non plus y inclure des notions telles que le Paradis, les Champs-Élysées, la résurrection, etc. On ne trouve nulle part de réfutation de cette croyance sur la destinée du peuple d'Israël. Les porte-parole officiels de la religion biblique, normative, ne proscrirent pas les principaux rites qui en découlaient" (pp. 48 s.).

C'est au cours de l'argumentation qui l'a conduit à cette conclusion que Brichto avance son interprétation particulière du 5e commandement. Bien que nulle part l'Ancien Testament ne prescrive des rites à accomplir en faveur d'un mort, ils ne sont interdits que par rapports aux divinités ou aux familles étrangères (Ex 34, 11-16 ; Nb 25, 15 s. cf. Ps 106, 28 ; Dt 7, 1-4). Brichto en déduit qu'ils étaient au moins tolérés dans les familles Israélites. Il va plus loin, toutefois, et suggère que ces expressions concrètes d'amour filial envers les ancêtres défunts se trouvent en fait implicitement présentes dans l'exhortation, souvent répétée, du respect aux parents. Et c'est là une thèse assez polémique : le 5e commandement lui-même se référerait originellement à ce respect dû aux parents *après leur mort* (p. 31, en italiques dans le texte de Brichto). Car c'est alors, dans l'au-delà, qu'ils deviennent dépendants de leurs descendants et qu'ils ont le plus besoin d'être protégés contre la déloyauté ou l'impiété. Pour appuyer cela, Brichto se réfère à ce qu'il appelle "l'image en négatif" du 5e commandement : celui qui manque de respect envers ses parents sera lui-même anéanti dans l'au-delà, en étant privé d'une sépulture convenable (Prov. 20, 20 ; 30, 11, 17).

Cependant, dans son approche du 5e commandement, il semble que Brichto ait fait preuve d'exagération. Ce qui est dommage, car le reste de l'article contient beaucoup de remarques pertinentes. Il paraît très peu probable que ce commandement ait pu parler du respect dû aux ancêtres *décédés* sans le signifier plus clairement. Brichto le commente ainsi : "de leur vivant, les parents qui possédaient la terre... savaient se faire respecter" (p. 31). C'est vrai, mais cela n'exclut en aucune manière le bien-fondé et la validité du sens communément admis pour le 5e commandement. D'autre part, et c'est encore plus significatif, le fait que Brichto introduise le 5e commandement dans son argumentation s'oppose à ce qu'il affirmait un peu plus haut, dans le même article : il n'aborderait, disait-il, que des matériaux appartenant à "certains types de croyances et de pratiques, dérivées d'anciennes coutumes et croyances populaires, que la religion normative, fondée sur l'écriture, reçoit avec une tolérance passive, sans tou-

tefois les prescrire ou les admettre explicitement” (p. 4). Or, le 5e commandement, renforcé comme il l’est d’une nuée de lois et d’exhortations, tient une place nette et visible dans le grand courant de l’éthique “prescriptive” de l’Ancien Testament. Et cela resterait inexplicable s’il s’était rapporté originellement aux rites et pratiques qui n’étaient pas clairement admis par l’orthodoxie Yahviste.

Il faut donc rejeter cette extension du 5e commandement à la vénération des ancêtres défunts. Ceci mis à part, le reste de l’article de Brichto contribue de façon tout à fait positive à notre propos.

i) Sa discussion de la trame socio-religieuse sur laquelle est “tissé” le 5e commandement nous est utile, car elle nous montre certaines de ses retombées sociales et c’est là ce qui nous intéresse :

“Le 5e commandement s’adresse à l’ensemble d’Israël (aux familles, aux clans, aux tribus, à tout le peuple). Il rend les gérants et les occupants du sol sacré tributaires d’une attitude convenable envers les aïeux. Nous trouvons une nouvelle fois associés les ancêtres, la postérité et la propriété (p. 30)”.

Toutefois, là où Brichto rend compte du sens de cette association en parlant surtout du bonheur de *l’individu* dans l’au-delà, notre interprétation tend plutôt à la lier au souci du maintien de la relation entre le peuple et Dieu, ainsi qu’à la dépendance de cette relation à l’égard de la stabilité et de la sécurité des cellules familiales. Ainsi, il nous faut lier le sens théologique du commandement à la foi historique d’Israël, *au-delà* de tout arrière-plan social, de tous les enracinements dans la piété populaire et de tout ce à quoi il était sans aucun doute associé.

Nous en arrivons à une interprétation analogue à celle que nous avons donnée plus haut du huitième commandement. Il n’y a aucune raison de douter du fait que le respect et la piété envers les parents et les ancêtres aient fait partie de la morale établie en Israël, comme dans tous les peuples anciens; et ce, même si Israël n’avait pas affirmé être le peuple de Dieu, et avoir reçu des ordres particuliers pour le maintien et la proclamation de ce statut unique. Or, du fait qu’Israël *croyait vraiment* à ce statut comme à ses exigences, et étant donnée l’importance vitale de la famille et de sa terre pour ce qui concernait la nation elle-même, il est sûr que le 5e commandement se réfère à quelque chose de plus que le bonheur personnel des parents dans l’au-delà. C’est justement sa présence au sein du Décalogue qui nous l’indique sans aucun doute.

ii) Brichto nous rend également service en nous rappelant le nombre de pratiques et de croyances qui existaient en Israël Ancien sans être clairement mentionnées dans les Ecrits canoniques, fussent-elles prescrites ou interdites. Dans ce domaine, il a attiré l’attention sur l’existence d’une structure familiale solide où la parenté (passée, présente et à venir), la terre et la religion

formaient un tout homogène. Nous avons précisément insisté sur l'importance de ce cadre socio-économique et religieux comme fondement, sur le plan humain, de la relation de la nation avec YHWH. A présent, on peut se rendre compte qu'il représente une belle illustration d'une habitude de la religion israélite : celle-ci reprenait des modèles culturels ou des institutions politiques déjà existants, et les transformait de façon à ce qu'ils devinssent les supports de sa propre théologie et de sa propre éthique. Toutefois, dans le cas qui nous occupe, le fait social particulier n'est pas utilisé seulement comme un modèle analogique, qui ne ferait que donner forme à certains aspects de la relation d'Israël avec Dieu (comme c'est le cas, par exemple, des rapports père-fils, roi-sujet, ou des traités de vassalité). Son utilisation est bien plutôt *fonctionnelle*. Ainsi, les entités "parenté-propriété", avec leur mentalité, leurs habitudes religieuses et culturelles, furent investies d'une signification nouvelle et reçurent un rôle concret, pratique, dans la religion israélite. Elles devinrent le lien essentiel entre la compréhension théologique que la nation avait de sa relation avec Dieu et l'expérience tangible, personnelle de cette relation dans la vie de tous les jours.⁹

iii) Cette adaptation et cette utilisation eurent pour résultat de canaliser les ressources naturelles d'amour filial et de loyauté envers les parents et la propriété familiale : elles s'identifièrent à la loyauté à l'égard de YHWH, et permirent la préservation de l'alliance qu'Israël avait conclue avec lui. Voilà ce à quoi parvint le 5e commandement. Ce qui n'était qu'un instinct naturel (*peut-être* avivé, si Brichto a raison, par un ensemble d'idées et de croyances sur la survie et le bonheur de l'individu et de sa famille dans l'au-delà) fut amplifié et transformé en une grande exigence éthique. Cette exigence n'était donc pas seulement fondée sur la question futile des précautions à prendre pour soi et pour sa famille, mais sur une sérieuse prise en compte "théologique" de l'intérêt national, et, comme toutes les autres lois du Décalogue, sur les événements historiques du salut accordé à Israël en réponse à sa foi.

⁹ Le fait que cette structure d'ensemble, parenté-culte-pays, ait trouvé une telle utilisation pourrait expliquer pourquoi certains rituels religieux propres aux familles ne sont presque pas condamnés, ou du moins par de façon ouverte : les offrandes de nourriture aux morts et aux mystérieux *teraphim*. Si leur but essentiel était de renforcer d'une part le lien qui unissait la famille à sa terre, et d'autre part la cohésion interne de la famille, alors, tant qu'il n'était pas question d'autres dieux que YHWH, la nécessité de se débarrasser de telles pratiques (en tant qu'incompatibles avec l'adoration due à YHWH seul) ne se faisait apparemment pas sentir. Comme le dit Brichto, "La présence des Teraphim dans les maisons israélites ne sont pas forcément le signe de l'idolâtrie au sens littéral, et pas du tout celui de l'adoration des ancêtres. Il ne faut pas confondre vénération et adoration, et l'icônodoulie n'est pas plus de l'idolâtrie que l'icônoclisme n'est du monothéisme.

Aussi, la responsabilité d'un homme envers sa famille et sa terre devenait-elle le contrecoup normal de la responsabilité qu'il devait en premier lieu à Dieu lui-même. S'acquitter de la première, c'était s'engager à parcourir un dur chemin pour s'acquitter de cette dernière. Revenons au texte qui nous a servi de point de départ : il est significatif que la réponse de Naboth à Achab mentionne ces deux obligations à la fois :

"*YHWH lui-même* me garde (même en pensée) de te laisser prendre possession de l'héritage de mes ancêtres" (traduction de Brichto en italique).

Son refus de se séparer d'une partie de son patrimoine ancestral correspondait tout autant à une devoir envers Dieu (dont la non-observation, selon lui, eût entraîné une malédiction contre lui-même) qu'envers ses pères. De même, le crime frauduleux d'Achab et de Jézabel, qui lui dérobèrent tout l'héritage, était bien plus qu'une injustice sociale envers Naboth et sa famille. Il entraîna donc l'intervention directe et personnelle de Dieu : la condamnation par un prophète (1 R 21, 17 ss.), et, en rétribution du crime d'Achab et de son épouse, leur retranchement d'Israël et leur mort sans sépulture (1 R 21, 21, 23 s. ; 2 R 9, 30-37 ; 10, 1-11).

Le septième commandement

Pourquoi l'adultère était-il passible de mort en Israël ? Cette question est ignorée ou traitée de façon inadéquate par ceux qui le réduisent à une atteinte contre la propriété, en se fondant sur le fait qu'en Israël, de par la loi, la femme appartenait à son mari. On peut montrer ce qu'il y a d'erroné dans ces vues, mais cela dépasse le cadre de notre étude et il n'est pas de notre ressort d'entrer dans ce débat. Nous chercherons plutôt à comprendre le pourquoi d'une telle sévérité dans la répression de l'adultère.

Pour D. Mace, la raison de cette sévérité se trouve dans l'importance que revêtaient la paternité légitime et le respect de la lignée familiale :

"L'horreur qu'éprouvait l'hébreu face à l'adultère, le caractère impitoyable de la loi qui réprimait, s'appuyaient solidement sur un principe absolument essentiel : un homme doit être sûr que son enfant est bien de lui. On ne transigeait pas sur cette conception d'ensemble de la lignée familiale, et on ne lui tolérait aucune exception."¹

Phillips est du même avis :

"Par elle (c'est à dire l'épouse)... le nom du mari se transmettait. Le but de la législation contre l'adultère était donc de protéger le nom du mari, en lui garantissant que l'enfant serait bien de

¹ D.R. Mace, *Hebrew Marriage : A Sociological Study* (Londres, 1953), p. 242.

lui... Il ne s'agit pas à proprement parler d'éthique sexuelle, mais de l'importance de la paternité."²

Mais cette raison en elle-même est-elle suffisante pour qu'il soit question de peine de mort ? Ces thèses sont-elles vraiment exactes ? La paternité légitime ne semble pas avoir été limitée exclusivement à la paternité biologique ; on le constate à propos de la "fiction" que créait la loi du lévirat : l'enfant était considéré comme héritier et fils du père adoptif. Des doutes sur l'origine d'un enfant ne sont jamais explicitement reconnus comme pouvant justifier un châtement de mort, dans les lois prohibant l'adultère. Sans aucun doute, la continuité de la lignée familiale revêtait la plus grande importance. Mais on ne peut être absolument sûr que l'adultère ait été considéré comme une menace assez grande pour qu'un homme et une femme accusés uniquement, ou bien entre autres, de s'en être rendus coupables fussent jugés dignes de mort. Il y avait d'ailleurs une menace bien plus grande, plus immédiate encore contre la lignée familiale : le refus, de la part du frère d'un homme mort sans enfant, d'accomplir son devoir de lévirat envers la veuve. Et pourtant, ce frère ne pouvait ni être contraint à l'épouser, ni faire l'objet de poursuites en justice (sinon d'une disgrâce publique : Dt 25, 5-10) — surtout pas être condamné à mort.

Mace offre deux raisons supplémentaires pour expliquer cette sévérité à l'égard de l'adultère, en Israël : tout d'abord, il constituait un crime contre la société tout entière,³ et dans une certaine mesure c'était aussi un crime contre YHWH.⁴ Phillips va encore plus loin : En dépit du point de vue qu'il émet ailleurs, selon lequel les femmes étaient de par la loi propriété de leur époux, il écrit ceci :

"C'est une vue par trop simpliste de la loi sur l'adultère que de considérer la femme comme un simple bien appartenant à son mari. En effet, par opposition à la fille, la femme, en vertu de son mariage, ne faisait plus qu'un avec son époux (Gn 2, 24)."⁵

Bien entendu, Phillips est obligé d'avoir cette opinion, du fait de son interprétation du Décalogue comme code criminel (c'est à dire avec la peine capitale pour unique mode de répression) en Israël. Le 7e commandement ne peut pas se référer simplement à une atteinte au droit de propriété ; sinon, d'après son hypothèse, sa non-observation ne serait pas punie de mort, et il ne ferait pas partie du Décalogue. Aussi Phillips poursuit-il en ces termes :

"L'acte d'adultère était un crime qui touchait un autre membre de la communauté de l'alliance ; ce n'était pas une atteinte à ce qui lui appartenait... L'adultère, acte criminel, était considéré

² Criminal Law, p. 117.

³ Op. cit., p. 244.

⁴ Il cite à l'appui Gn 20, 2-7 ; 39, 7-9 ; Hs 12-13 s.

⁵ *Loc. cit.*

comme un désaveu de YHWH... Aussi, de même que les autres crimes, il menaçait la relation d'alliance" (loc. cit.).

Ni Mace ni Phillips, cependant, ne me semblent avoir mis à jour la raison fondamentale d'une telle sévérité, de la part de l'Ancien Testament, à l'égard de l'adultère. A vrai dire nous soupçonnons, comme nous l'avons noté plus haut, une certaine circularité dans l'argumentation de Phillips. En effet, ce dernier déclare de toute évidence que l'adultère était un péché, un désaveu de YHWH, parce que c'était un "crime", alors que sa thèse a pour but de montrer que certains actes étaient jugés "criminels" du fait qu'ils constituaient un désaveu de YHWH ! Phillips semble donc utiliser comme argument une définition dont il s'efforce précisément de démontrer l'exactitude ! Nous ne voulons pas dire qu'il a *tort* de parler de l'adultère comme d'un "crime", mais que, tout simplement, nous doutons qu'il ait établi ce sens sur des bases solides. En ce qui concerne l'argument de Mace, dire que l'adultère était condamné parce qu'il constituait une offense contre la société *et* une offense contre Dieu ne suffit pas. En fait, il y a un lien de cause à effet commun à ces deux offenses. Ce lien doit son existence à ce sur quoi nous avons insisté jusqu'à présent : l'importance socio-théologique de la famille.

L'adultère était un crime contre Dieu *dans la mesure* où il en constituait un contre l'alliance de Dieu avec son peuple, Israël ; et c'était un crime contre cette alliance dans la mesure où il s'en prenait au fondement social de l'alliance. Nous avons montré que toute tentative d'ébranler la structure familiale était une menace latente contre la relation du peuple avec Dieu. La menace était *extérieure* si les ressources *économiques* de la maisonnée étaient mises en danger par le vol, l'endettement, l'expropriation, etc... ; d'où le sens des 8e et 10e commandements, ainsi que des protestations prophétiques qui s'y référaient. La menace était *interne* si l'*autorité domestique*, au sein de la famille, se trouvait bafouée. D'où l'importance du 5e commandement et des injonctions analogues. On peut constater à présent que le 7e commandement entre dans cette seconde catégorie. Il se fonde sur le même principe. L'adultère porte un coup au cœur même de ce qui fait la solidité du cadre familial, en détruisant l'*intégrité sexuelle* du mariage.

Dans la perspective d'ensemble de l'éthique sexuelle biblique, l'adultère est un acte immoral ; la conception scripturaire du mariage le condamne. Mais du point de vue particulier, historique, de l'alliance entre Dieu et Israël, ainsi que du rôle central qu'y jouait la famille, l'adultère était encore plus grave que dans le domaine de l'éthique individuelle ;⁶ c'était une faute à portée nationale. Ce qui explique qu'il fasse si souvent l'objet de condamna-

⁶ Il n'était pas fait abstraction, toutefois, de l'aspect moral. Quand Phillips affirme "qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'éthique sexuelle", il semble

tions prophétiques,⁷ et qu'il ait trouvé place dans le décalogue : il était condamné par les prophètes, prohibé par la loi, parce que celle-ci comme ceux-là se préoccupaient avant tout de préserver la relation d'Israël avec YHWH, relation qu'ils voyaient menacée dans ses fondements familiaux par le délit d'adultère. Il est vrai que Mace, Phillips, et d'autres personnes de leur avis ont tout à fait raison d'affirmer que l'adultère constituait une offense contre la société, contre Dieu, et contre la relation d'alliance ; mais je crois que c'est cette importance socio-théologique de la famille qui révèle de la façon la plus claire, la plus logique, *ce pourquoi* ils ont raison !

Nous noterons avec intérêt que la polémique contre l'adultère contenue dans les premiers chapitres des proverbes vient appuyer cette interprétation : on y trouve soulignées les conséquences sociales et économiques que peut entraîner le fait de succomber aux charmes d'une "*ishah zarah wenakheriah*".⁸ Un homme qui s'attache à une telle femme finira probablement par ruiner sa propre famille, son propre bien. Il se coupera lui-même du privilège de partager le pays avec le reste du peuple. Et le pire des risques qu'il court, en négligeant sa famille, c'est de provoquer son retranchement du sein d'Israël, et donc sa disparition.⁹ Bref, il est "insensé" ; il "détruit sa propre vie" (cf. Prov 2, 12-22 ; 5, 9 s., 15-17 ; 6, 26, 33, 35). Le sage établit un rapport entre les conséquences domestiques de l'adultère et sa portée plus large dans la communauté tout entière : l'adultère affectera la jouissance du don de Dieu, le pays. Une telle manière de penser nous indique clairement comme dans d'autres textes de l'Ancien Testament, que la famille était le lieu essentiel où prenaient effet, pour l'individu, les obligations et les privilèges de la relation de la nation avec Dieu ; elle était aussi la base de son appartenance à la communauté.

ignorer que même dans le cas d'un outrage d'ordre sexuel qui n'était pas adultère (Lv 19, 20 ss.), l'offenseur devait offrir un sacrifice en plus de la restitution. Ce sacrifice sanctionnait probablement la faute morale que constituait son acte. De plus, Os 4, 14 s'insurge contre l'idée commune selon laquelle *les femmes seulement* pouvaient se rendre coupables d'infidélité. Moralement, même si ce n'est pas légalement, l'impudicité des hommes est aussi condamnée.

⁷ Voir par exemple Os 4, 2 ; Jr 8, 9 ; 23, 10 ; Ez 18, 6, 11, 15 ; 22, 11 ; 33, 26.

⁸ "Une étrangère dévergondée" (cf. Prov 2, 16). (N.d.T.).

⁹ Sur l'horreur qu'inspirait le retranchement et tout ce qu'il impliquait, cf. H.C. Brichto, "Kin, Cult, Land...".

Le secret Messianique chez Marc

par James DUNN

Professeur de Nouveau Testament à l'Université
de Nottingham

Malgré l'accueil mitigé des milieux académiques anglais lors de sa première parution, il est maintenant manifeste que *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901) de Wilhelm Wrede a marqué un tournant d'importance considérable dans l'étude des Évangiles ; en effet, Wrede fut véritablement le premier à reconnaître et à apprécier la nature théologique des Synoptiques. Sa thèse personnelle (selon laquelle le motif du "secret messianique" dans Marc a une origine plus théologique qu'historique) a influencé de façon "marc"quante les recherches de ses successeurs ! à tel point qu'elle est souvent considérée comme un acquis, comme une référence dans l'examen d'affirmations et de thèses nouvelles.¹ Naturellement, les vues personnelles de Wrede n'ont pas échappé à la critique et au travail d'affinage ; cependant, ses conclusions principales gardent toute leur autorité auprès de la majorité des spécialistes européens. Un examen du motif du "secret messianique" dans Marc doit donc d'abord considérer la position de Wrede lui-même ; c'est pourquoi j'esquisserai brièvement son argumentation.

En premier lieu, il fait remarquer la manière dont Jésus impose le silence aux démons qui confessent sa messianité (1, 23-25, 34 ; 3, 11 s. ; cf. 5, 6 s. ; 9, 20). Puisque les thèses visant à expliquer la connaissance qu'ont les individus possédés sont loin d'être convaincantes, nous devons selon lui reconnaître la présence d'une évolution légendaire dans la tradition. Lorsqu'on se

¹ Pour mieux cerner l'influence de Wrede, iv e.g. P.W. Meyer, "The Problem of the Messianic Selfconsciousness of Jesus", *Nov T* 4 (1960) 122-128 et N. Perrin, "The Wredestrassse becomes the Hauptstrassse", *Journal of Religion* 46 (1966) 296-300. L'intérêt croissant pour la thèse personnelle de Wrede est illustré par la ré-édition en 1963 de *Das Messiasgeheimnis*, dont la traduction anglaise est à paraître incessamment, et par les contributions récentes de G. Minette de Tillesse, *Le Secret Messianique dans l'Évangile de Marc*, Paris V, Cerf (1968) ; B.G. Powley, "The Purpose of the Messianic Secret : a Brief Survey" *Exp T* 80 (1968-69) 308-310 ; D. Aune, "The Problem of the Messianic Secret", *Nov T* 11 (1969) 1-31 ; et R.N. Longenecker, "The Messianic Secret at the Light of Recent Discoveries", *EQ* 41 (1969) 207-215.

réfère à d'autres injonctions au silence, adressées aux miraculés (1, 43-45 ; 5, 43 ; 7, 36 ; 8, 26), aux disciples après la confession de Pierre (8, 30) et après la transfiguration (9, 9) — ainsi qu'à la volonté de Jésus de demeurer caché (7, 24 ; 9, 30 s.) et à la foule ordonnant à Bartimée de se taire (10, 47 s.), il apparaît comme évident que ce qui est ainsi préservé est le secret messianique. Wrede cite d'autres preuves. Les plus remarquables sont les instructions que Jésus donne en privé à ses disciples (4, 34 ; 7, 17-23 ; 9, 28 s. ; 8, 31 ; 9, 31 ; 10, 32-34 ; 13, 3 ss.) et ses paroles concernant l'enseignement parabolique (4, 10-13). Se fondant sur ces preuves, Wrede prononce son jugement : aux yeux de Marc, il n'est pas question d'un motif historique et l'idée d'un secret messianique est bien plutôt une conception purement théologique. La clé est Mc 9, 9, où Pierre, Jacques et Jean sont sommés de ne rien dire de ce qu'il ont vu jusqu'à ce que le fils de l'homme soit ressuscité d'entre les morts. La messianité de Jésus est et doit rester un secret. Seul le cercle des proches peut le partager. Mais avec la résurrection vient aussi la révélation donnée à tous. En résumé, le tout est une construction théologique. Durant son ministère, Jésus n'a jamais prétendu être le Messie, et ce n'est qu'après la résurrection que son statut messianique fut affirmé par la communauté chrétienne. Le secret messianique n'est donc rien d'autre que l'effort entrepris par Marc pour justifier l'absence de prétentions à la messianité de la part de Jésus lui-même.

Analyse et critique

Une analyse de la thèse de Wrede fait apparaître trois lignes maîtresses : la première est l'isolement, au sein de l'évangile de Marc, d'un motif distinct qui peut être appelé le secret messianique ; la deuxième est l'argument selon lequel certains éléments de ce motif, et notamment les exorcismes, ne sont pas historiques, argument qui mène à la conclusion que le motif entier n'est qu'une construction de la théologie chrétienne ou marcienne (le dernier essor de la critique des formes a, naturellement, développé et approfondi ce point) ; enfin, un dernier argument consiste à situer l'origine de la croyance en la messianité de Jésus au lendemain de la Pâque, et donne la raison d'être du secret messianique : c'est un effort d'interprétation messianique de la vie de Jésus.

1) Si j'ai fidèlement présenté l'argumentation de Wrede, il me semble qu'elle peut être l'objet d'un certain nombre de critiques importantes. La première est que Wrede restreint trop la portée de sens du motif de la discrétion. Je remets sérieusement en question le procédé par lequel il inclut les injonctions au silence lors de guérisons dans la catégorie du secret *messianique*. Qu'y a-t-il

dans les guérisons qui ne puisse être compris avant la croix et la résurrection, et qui ne soit pas *publiquement* manifesté ? Que ce soit, par exemple, lors de la guérison du paralytique en présence des scribes, au chapitre 2 ? Ou de celle de l'homme à la main sèche, dans la synagogue, au chapitre 3 ? Qu'y a-t-il dans les guérisons miraculeuses qui atteste tout particulièrement que Jésus soit le Messie ? D'après Marc, aucun des miracles opérés en public ne poussa les spectateurs à conclure qu'il l'était (voir cependant p. 41 ss.), au contraire plusieurs passages montrent que leur réaction fut souvent très différente. En dépit de la notoriété de ses miracles (6, 1-6), la population de Nazareth ne reconnut en lui que le fils du charpentier, membre d'une famille connue. Hérode et d'autres croyaient reconnaître Jean Baptiste ressuscité, Elie ou un autre prophète (6, 14 s. ; 8, 28). Les Pharisiens le croyaient possédé de Beelzébul (3, 22).² Bien plus, Jésus n'impose *nullement* le silence au seul bénéficiaire d'une de ses guérisons qui l'ait acclamé en des termes messianiques (10, 46 ss.) ! Quel est donc le secret si jalousement gardé par ces injonctions au silence ?

Au vu de tout cela, je ne suis pas du tout surpris de constater que Ulrich Luz fasse une distinction entre le *Wundergeheimnis* et le *Messiasgeheimnis*, bien que j'aie quelques réserves à le suivre lorsqu'il relie le premier à une christologie du *theios aner*, distincte de la christologie messianique du second.³ Ce dont je suis plus sûr est que la tentative de rassembler toutes les injonctions au silence lors de guérisons miraculeuses sous le titre du "secret messianique" est loin d'être convaincante. En dépit de l'opinion de Wrede, selon laquelle une seule explication doit être donnée aux passages qui traitent de cette prétendue discrétion, il est fort probable qu'il y ait eu, selon les circonstances, des motifs divers ; tout particulièrement lorsque Jésus a affaire à des malades : *par exemple*, la volonté d'intimité et le souci du bien-être de la personne guérie (cf. 1, 44 ; 5, 40 ; 7, 33 ; 8, 22, 26 ; 9, 25), le désir d'empêcher des idées trompeuses de faire leur chemin à son sujet ou enfin, le sentiment profond que sa destinée entière se trouvait entre les mains de Dieu.⁴ Dans cette perspective, il est

² G.H. Boobyer, "The Secrecy Motif in St. Mark's Gospel", *NTS* 6 (1959-60) 232.

³ U. Luz, "Das Geheimnismotiv und die markinische Christologie", *ZNW* 56 (1965) 9-30 ; L.E. Keck subdivise encore l'ensemble des miracles chez Marc : un cycle *theios aner* et un cycle "homme fort" distinct ("Mark 3,7-12 and Mark's Christology", *JBL* 84 (1965) 341ss.) ; mais voir T.A. Burkill, "Mark 3, 7-12 and the Alleged Dualism in the Evangelist's Miracle Material", *JBL* 87 (1968) 409 ss.

⁴ Cf., p.ex. R.H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark*, Clarendon Press, Oxford (1950) 37.56 ; J.W. Leitch, "The Injunctions of Silence in Mark's Gospel", *Exp T* 56 (1954-55) 178 s. ; T.W. Manson, "Realized Eschatology and the Messianic Secret", *Studies in the Gospels* Blackwell, Oxford (ed. D.E. Nienham 1955) 212s. ; T.A. Burkill, "Concerning St. Mark's Conception of Secrecy", *HJ* 55 (1956-57) 153 n. 2 ; Aunc, 24s.

intéressant de noter qu'il existe de solides fondements permettant de voir en 1, 21-45 des éléments pré-marcien. Un des motifs dominants de cet ensemble est le fait qu'une publicité excessive avait pour effet de limiter Jésus dans ses mouvements et son ministère (Capernaüm, villes des contrées, lieux désertiques — 1, 21. 38. 45).

Je remets aussi en cause l'utilisation, comme preuve du secret messianique, de ce que Jésus dit sur son recours aux paraboles. Dans Mc 4, 11, il affirme que les paraboles dissimulent le mystère du *Royaume à hoï.exô* ("ceux du dehors") et bien que je reconnaisse volontiers que le mystère du Royaume est étroitement lié au statut et au ministère historiques de Jésus, il ne doit cependant pas être identifié à la messianité du Jésus terrestre.⁵ D'autre part 4, 11 ('à ceux-là qui sont dehors, *tout* arrive en paraboles') et 4, 34 ('il ne leur parlait pas sans paraboles') indiquent que la *totalité* de son ministère, en paroles et en actes, revêtait l'aspect d'une parabole et son ministère entier ne peut être contenu dans les seules limites du secret messianique. En 7, 17 par exemple, la parabole dont il donne l'explication aux disciples en privé contient son enseignement sur la pureté intérieure. On devrait aussi noter que si 4, 11 (l'illumination des disciples) est interprété dans les cadres du secret messianique, ce verset se trouve alors en conflit avec d'autres textes comme 9, 32 (l'incompréhension des disciples).⁶

Ce dernier thème, la lenteur d'esprit des disciples, ne peut pas être inclus au secret messianique chez Marc, même s'il est souvent cité en exemple comme l'un des éléments importants de cette thématique. Je serais prêt à admettre que l'exemple de l'étonnement et de la dureté de cœur des disciples, lorsque le Seigneur apaise la tempête, entre dans le cadre du secret messianique (6, 51-52), car je vois une signification messianique certaine dans la première multiplication des pains, bien que je ne sois pas sûr que Marc ait souhaité la mettre en évidence ; il relève précisément que les disciples furent "au comble de la stupeur car ils n'avaient pas compris le miracle des pains" (*ou gar sunèkav epi tois artois*). Pour la même raison, je comprends pourquoi la méprise des disciples sur le levain des Phariséens et d'Hérode se réfère au secret messianique, bien que ce soit un passage difficile. Car, à nouveau, leur lenteur d'esprit est soulignée par une référence aux deux multiplications des pains et la péricope s'achève sur les mots de Jésus : *oupô suniete*. Toutefois, il est impossible de lier 10, 10 au secret messianique car la question que posent les disci-

⁵ Aune. 25.

⁶ La manière plutôt cavalière avec laquelle T.A. Burkill aborde le sujet — "Il est probable que l'évangéliste était inconscient du problème" — n'est pas une réponse lorsque l'on considère, par ailleurs, l'habileté avec laquelle le motif du secret messianique est construit. ("The Cryptology of Paraboles in St. Mark's Gospel" *Nov T 1* (1956) 252).

ples à Jésus en privé (*eis tēv oikiav*) a pour objet le sens de ses paroles sur le divorce et le mariage, thème peu caractéristique du secret messianique.⁷

Si nous gardons à l'esprit cette diversité des situations où apparaît la lenteur d'esprit des disciples, il est plus vraisemblable de reconnaître dans ce motif une réminiscence historique, tout à fait naturelle et peu exceptionnelle, d'hommes illettrés dont le système de pensée, fermé et rigide, rendait difficile leur adaptation à un enseignement nouveau. Ce n'était pas simplement la difficulté de faire face à de nouveaux éléments, mais l'impossibilité de les intégrer dans un système de pensée et de référence qui ne leur laissait aucune place. Ce qui aurait amené un ordinateur à admettre son incompetence, où même à exploser, ne créa que confusion et incompréhension chez les disciples. Seule une conversion de l'esprit — une transformation de la *Weltanschauung* — pouvait porter remède à une telle situation ; ce que ne connurent pas les disciples, d'après tous les récits, avant le don de l'esprit au lendemain de la résurrection de Jésus. Adopter une position extrême et attribuer ce motif à une polémique marcienne contre les disciples est certainement injustifié.⁸

Je pense que Wrede s'est fourvoyé en prenant les exorcismes comme point de départ. Il est naturel qu'un homme des XIX^e et XX^e siècles s'attache à ces incidents, à ses yeux des plus bizarres et des plus incroyables, et qui, pour cette raison, lui donnaient immédiatement accès au point de vue théologique de l'église primitive, c'est-à-dire à la manière dont l'église avait perçu et traité les faits historiques. Aucun argument psychologique ne peut, par exemple, expliquer pourquoi le démoniaque gérésénien est venu acclamer Jésus comme *fils du Dieu Très Haut* ; et recourir à une explication surnaturelle est inacceptable. Par conséquent, Wrede conclut que nous sommes en présence d'un développement légendaire au sein de la tradition, qui nous mène droit au cœur du secret messianique. Il laisse de côté la question de la possession démoniaque et de la possibilité d'une connaissance surnaturelle, question que je considère plus ouverte que Wrede ne le crut. Je continue de penser que son approche est méthodologiquement suspecte. A l'époque de Marc, les récits d'exorcisme ne se seraient pas détachés de façon si prononcée. En fait, dans leur présentation, ils s'accordent avec le modèle des histoires d'exorcis-

⁷ Voir de même 9, 34 et 10, 37. P. Vielhauer fait aussi remarquer la faible fréquence avec laquelle Marc utilise *Christos*, ce qui montre que ce n'était pas le titre de Jésus le plus important pour Marc. Il remet ainsi en question l'utilisation de l'expression "secret messianique" ("*Erwägungen zur Christologie des Markus-evangeliums*", *Zeit und Geschichte*, Dankesgabe an R. Bultmann, ed. E. Dinkler, J.C.B. Mohr, Tübingen (1964) 157).

⁸ *Contra* J.B. Tyson, "*The Blindness of the Disciples in Mark*", *JBL* 80 (1961) 261-268 ; J. Schreiber, "*Die Christologie des Markusevangeliums*", *ZTK* 58 (1961) 154-183 ; T.J. Weeden, "*The Heresy that Necessitated Mark's Gospel*", *ZNW* 59 (1968) 145-158.

me, à tel point que l'on trouve dans ces dernières le démon prononçant le nom de l'exorciste et ce dernier lui imposant le silence ;⁹ le lecteur de l'évangile de Marc, bien informé, n'aurait vu rien d'extraordinaire dans la réponse de Jésus au démon en Marc 1, 25 — *phimôthêti kai exelthe ex autou*. Je reconnais que l'argument opposé a du poids : *Marc* aurait interprété l'injonction au silence lors du premier exorcisme selon l'explication donnée par 1, 34 et 3, 11 s., qui pourraient être compris comme indiquant que, régulièrement, les démoniaques acclamaient Jésus comme le fils de Dieu et que sa réponse habituelle était une forte mise en garde de ne pas le faire connaître.¹ Cependant, si l'intention de Marc avait vraiment été de "faire passer" à ses lecteurs le message du secret messianique, le premier exorcisme ne leur aurait fourni aucune indication dans ce sens. En fait, le motif distinct du secret messianique n'apparaît que dans ces deux énoncés-résumés ; dans les autres récits, rapportés avec détails, aucune injonction au silence n'est décelable (5, 1-20 ; 7, 24-30 ; 9, 14-29). A l'appui, je mentionnerai ici l'argument de Eduard Schweizer dans son débat contre J.M. Robinson :² la contribution théologique de Marc réside dans sa mise en valeur de l'enseignement de Jésus et non dans les exorcismes dont il reçut les récits par le canal de la tradition ; la fonction des exorcismes étant plutôt d'éclairer et de caractériser l'enseignement de Jésus comme un acte d'autorité divine. Ainsi nous notons en 1, 27 la réaction du peuple au premier exorcisme : "Voilà un enseignement nouveau, plein d'autorité".³

Voici donc ma première critique de la thèse de Wrede : elle ne fait pas pleinement justice à toute la portée du motif du secret dans Marc. Ce dernier est plus complexe que Wrede ne l'a admis ; et puisque les textes qui rendent sa thèse crédible ne forment que le sous-ensemble d'un tout plus large, on peut croire que l'image que Marc donne de Jésus englobe plus que ce que l'hypothèse du secret *messianique* ne permet de voir, un "plus" qui marque un point d'interrogation sur cette hypothèse.

2) Si la première critique consiste à placer un point d'interrogation sur l'isolement par Wrede d'un secret spécifiquement *messianique*, ma deuxième critique en pose un autre lorsqu'il appelle le motif "*secret messianique*". Car il me semble que Wrede n'a

⁹ T.A. Burkill, "The Injunctions to Silence in St. Mark's Gospel", *Theologische Zeitschrift* 12 (1956) 593 s ; aussi *Mysterious Revelation — An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y. (1963) 72-78.

¹ Burkill, *Mysterious Revelation*, 63-66, 71.

² *The Problem of History in Mark*, SCM, London (1957) 33-42.

³ E. Schweizer, "Anmerkungen zur Theologie des Markus", *Neotestamentica*, Zwingli Verlag, Zurich (1963) 96s. Les temps imparfaits de 1, 21 et l'affirmation générale de 1, 27 (esprits-pluriel) montrent que l'incident a une signification typique.

pas donné assez d'importance au thème opposé, celui de la "publicité", de la révélation. Naturellement, le maintien d'une certaine tension dans le paradoxe "caché-ouvert", "secret-révélation" fait partie du secret messianique,⁴ surtout dans les révisions apportées par les successeurs de Wrede. Cependant, mon propos est le suivant : non seulement le thème de la "publicité" est aussi manifeste que celui de la discrétion, mais encore, et c'est plus important, il semble souvent aller à l'encontre de celui du secret. Le premier exorcisme accompli, Marc dit : "Sa renommée se répandit partout (*pantakou*) dans toute (*holèn*) la région de Galilée" (1, 28). Après sa guérison, il nous est dit que le lépreux se mit à parler ouvertement et à en raconter partout le récit, au point que Jésus ne pouvait plus entrer librement dans aucune ville mais se tenait au dehors, dans les lieux où personne n'habitait. Cependant, de toutes parts les gens venaient à lui (1, 45). A un autre moment, Marc dit : "De nouveau la foule se rassembla, à tel point qu'ils ne pouvaient pas même manger du pain" (3, 20). Enfin, loin de lui commander de se taire, Jésus ordonne au démoniaque gerasénien, à présent guéri : "Va chez toi, auprès des tiens, et rapporte-leur tout ce que le Seigneur a fait pour toi dans sa miséricorde." L'homme s'en alla alors et se mit à proclamer dans la Décapole tout ce que Jésus avait fait pour lui (5, 19 s.).⁵ Il est certain qu'à Nazareth, la population savait tout de ses miracles et était "choquée" à son sujet (6, 2-3) ; ses miracles étaient si remarquables, si publics que des rumeurs de toutes sortes couraient à son sujet : Elie, un prophète, Jean-Baptiste ressuscité d'entre les morts (6, 14 ss. ; 8, 28). Lorsque Jésus nourrit cinq mille hommes au désert, il venait juste d'essayer de se retirer avec ses disciples car "les arrivants et les partants étaient si nombreux que les apôtres n'avaient pas même le temps de manger" (6, 31). De façon semblable, dans le territoire de Tyr et de Sidon, il entre dans une maison (*eis oikiav*) et veut que personne ne le sache, mais il ne peut rester ignoré (7, 24). Pour ne citer qu'un dernier exemple, il est certainement remarquable, si nous croyons que le motif du secret messianique a modelé de façon décisive le matériau, que Bartimée soit dépeint comme criant "de plus belle", acclamant Jésus comme fils de David — or Jésus ne le reprend pas, ni ne lui dit de se taire (10, 46 ss.) ! Si nous considérons la signification messianique du titre "fils de David"

⁴ Voir p.ex. G. Strecker, "Zur Messiasgeheimnistheorie in Markusevangelium", *Studia Evangelica* 3 (1964) 93ss.

⁵ L'argument qu'invoque Wrede (pp. 140s.) et Boobyer (p. 230) selon lequel l'ordre d'aller *eis ton oikon sou* est une injonction au silence, puisque ailleurs dans l'évangile, *oikos* dénote un endroit de dissimulation loin du public (cf. 7, 17a ; 24b ; 8, 26a), n'est pas convaincant. *oikos* n'est assurément pas un endroit de dissimulation dans 2, 1ss et 3, 20 ; or qu'y a-t-il de plus naturel et ingénieux que d'encourager un homme à "aller dans sa maison" (5, 19 ; 8, 26) ? Voir aussi Burkill, *Mysterious Revelation* 91s. Noter aussi qu'au v. 20, la conjonction de coordination est *kai* et non *de* comme dans 1, 45 et 7, 36.

(12, 35-37 a), il est certainement inadéquat d'écarter cette péripécie comme n'ayant aucun rapport avec la théorie du secret messianique, comme le font Wrede et ceux qui le suivent.⁶

Le thème de la "publicité" est le plus perceptible dans les situations où l'on s'attendrait à un retrait, à un silence. Dans le récit de la guérison du paralytique, Marc seul dit que la preuve du miracle — "il se leva et partit" — arriva *emprosthen pantôn*, "devant tout le monde" (BJ 2, 12). De même dans le cas de l'homme à la main sèche ; loin d'accomplir le miracle en privé, Jésus lui ordonne *egeire eis to meson* (Lève-toi, au milieu), et ayant attiré sur lui tous les regards, opère la guérison (3, 13 ss.). Il est vrai que, dans certains récits, un motif de discrétion ou mieux, d'intimité apparaît : Jésus ne permet qu'à Pierre, Jacques et Jean de l'accompagner à la maison de Jairo et seuls les parents de la fille pénètrent dans la chambre (5, 37 ss.) ; seul avec l'homme sourd qui avait de la difficulté à parler, Jésus s'éloigne de la foule et opère le miracle *kat'idian* (7, 31-37) ; avant de guérir l'aveugle, il le conduit hors du village (8, 22-26). Mais la femme qui souffre d'hémorragie est guérie au milieu de la foule et c'est Jésus lui-même qui attire l'attention sur cette guérison. Personne d'autre ne l'avait constatée. Bartimée est guéri au vu et au su de la foule entière. Même Marc n'était pas assez naïf pour imposer à un récit tel que celui de la résurrection de la fille de Jairo le motif du secret messianique. Comment cacher la résurrection d'une fille lorsque le deuil est déjà porté ? Comment donc comprendre qu'à plusieurs reprises dans Marc, la nouvelle se soit répandue au loin immédiatement après que Jésus ait sévèrement ordonné le silence (1, 25-28 ; 43-45 ; 7, 36 s.) ? Si le secret messianique, dont un aspect est l'injonction faite aux démons et aux hommes de taire leur guérison, est un ajout visant à expliquer pourquoi Jésus n'a pas été reconnu comme Messie, j'ai de la peine à comprendre ce que Marc cherchait à signifier en ajoutant ou au moins en conservant les suites "publicitaires". Car tout le propos de ces passages est de montrer que le secret enjoint n'était pas gardé. Les ordres de se taire n'ont pas été observés et le prétendu secret de la messianité de Jésus n'a pas pu être sauvegardé. Si le secret messianique était une théorie marcienne, ces passages en seraient alors la *reductio ad absurdum*.⁷ Le motif de la "publicité" ne peut pas être

⁶ Wrede, 278s. ; et voir E. Haenchen, *Der Weg Jesu*,² W. de Gruyter, Berlin (1968) 372.

⁷ Ce point est illustré par le traitement très peu convaincant que fait Burkill de 1, 23ss. ; Marc "interprète l'injonction au silence comme l'ordre d'être discret et considère ainsi comme acquis que l'assemblée n'entend pas ce que le démon dit à Jésus. En d'autres termes, aux yeux de l'évangéliste, l'histoire n'est pas convaincante ; l'injonction au silence arrive trop tard, puisque le secret a déjà été divulgué." (*Mysterious Revelation* 71).

écarté comme s'il n'avait aucun effet sur la théorie du secret messianique.⁸ Au contraire, il montre que nous pouvons tout au plus parler d'une *méprise* messianique mais difficilement d'un *secret* messianique.

Le thème saillant de la révélation peut aussi être relevé ; il ne devrait pas être ignoré, car lui aussi s'oppose à celui du secret messianique proprement dit. Je ne m'étendrai pas sur le sujet mais je mettrai simplement en évidence ses facettes multiples. Voyons d'abord les prétentions péremptoires du Jésus marcierien à son propre sujet : pardonner les péchés, pas moins (2, 10) ; avoir la mission d'appeler (*kalesai*) les pécheurs (2, 17) ; être le maître (*kyrios*) du sabbat (2, 28) ; être celui qui ligote l'homme fort (Satan) et qui pille sa maison (3, 27) ; la loyauté à sa personne sera la mesure pour le jugement, lors de la parousie (8, 38). Notons aussi ce que Jésus enseigne en privé à ses disciples quant à la vérifiable nature de sa messianité (8, 31-33 ; 9, 31-32 ; 10, 32-34.45 ; 14, 22-25). De façon légitime, Schweizer remarque le souci avec lequel Jésus apporte les mystères de Dieu aux hommes et tout particulièrement aux disciples (4, 34 ; 7, 17-23 ; 8, 15-21.27-33 ; 9, 30-32 ; 10, 32-34 ; cf 5, 37 ; 9, 2 ; 13, 3 s.).⁹ Enfin, on pourrait attirer l'attention sur des passages tels que la parabole des vigneronniers meurtriers dans laquelle le Jésus marcierien prétend expressément à une relation filiale. Marc fait remarquer que les prêtres et les scribes comprirent que la parabole était dirigée contre eux (12, 12) ; mentionnons aussi l'épisode où, à deux reprises, Jésus est acclamé comme fils de David par Bartimée (10, 47), ou 15, 39 où le centurion confesse que le Jésus *mort* était vraiment le ou un fils de Dieu. Une théorie du secret messianique qui ne saurait prendre en compte ces autres thèmes tout aussi apparents, rendrait inévitablement une image dénaturée tant du Jésus que de la théologie de Marc.

3) Ma troisième critique de la thèse de Wrede est qu'elle n'accorde pas assez d'importance au facteur de l'historicité, étroitement lié au motif du secret messianique. Comme je l'ai déjà indiqué, Wrede croyait que, durant sa vie, Jésus n'avait jamais prétendu être le Messie et que tous les éléments messianiques avaient été ajoutés à la tradition ; et bien que les successeurs de Wrede aient reconnu à celle-ci un cachet messianique pré-marcien, ils ne se sont pas attachés davantage à son historicité.¹

⁸ *Contra* Strecker 94.

⁹ E. Schweizer, "*Zur Frage des Messiasgeheimnis bei Markus*", *ZNW* 56 (1965) 3.

¹ Voir *p.ex.* H. Conzelmann, "*Gegenwart und Zukunft in der Synoptischen Tradition*", *ZTK* 54 (1957) 294s. ; Strecker, 89-93 ; et W. Marxen qui s'accorde avec Conzelmann pour argumenter que ce n'était pas la nature *nonmessianique* de la tradition qui gênait Marc, mais la nature *messianique*, *i.e.* son caractère post-résurrectionnel et kérygmatisque (*Introduction to the New Testament*, trad. angl. Blackwell, Oxford (1968) 137).

Mais, à mes yeux, il se trouve plusieurs passages dont il serait presque impossible de nier l'historicité et dont la teneur essentielle est d'ordre messianique, teneur dont Jésus devait avoir conscience ou même qu'il recherchait.

Je pense d'abord à la première multiplication des pains. Ainsi que John O'Neil l'observe, "nous sommes en droit de supposer qu'un événement extraordinaire se dissimule derrière ce récit miraculeux... Il demeure vrai que si Jésus a présidé à un repas en commun dans les lieux déserts de la Galilée et de la Judée, cela a dû revêtir un sens étrange aux yeux de ses contemporains. Peut-être se sont-ils souvenu qu'au désert, en priant Dieu, Moïse put nourrir le peuple de manne et de cailles, ou que le désert devait à nouveau fleurir et porter du fruit ; alors qu'on leur donnait à manger dans les lieux déserts, ils ont pensé au berger roi (cf. Pss de Sal 17, 45). La communauté de Qumrân attachait beaucoup d'importance aux repas en commun et portait ses regards au loin sur les temps où le messie d'Aaron les présiderait et où le messie d'Israël, que Dieu aurait engendré parmi eux, viendrait (I Q Sa II, 11-22)."²

Encore plus proche de notre sujet se trouve le passage de Jn 6, 15 : la foule a l'intention "de s'emparer de Jésus pour le faire roi." L'argumentation de C.H. Dodd pour une historicité de Jn 6, 14 s.³ me paraît convaincante. Ce qui est plus perceptible, et réellement étrange si le sens est autre, est l'utilisation de *ênankasen* dans Mc 6, 45 : Jésus *obligea* ses disciples à prendre le large par une mer déchainée. Les deux traditions indépendantes s'enchevêtrent et ensemble produisent une image très cohérente. La foule perçoit la portée messianique de l'acte de Jésus et dans un élan d'enthousiasme essaie de le faire roi par acclamation. Les disciples eux-mêmes sont pris dans le flot passionné, et afin de prévenir le mouvement, Jésus doit en premier lieu obliger ses disciples à embarquer seuls sur une mer peu engageante. Alors seulement il est en mesure de se tourner vers la foule pour la renvoyer (apoluein) d'une voix autoritaire. Aussitôt il s'éloigne dans les collines pour prier, peut-être est-il significatif de noter que Marc ne mentionne Jésus en train de prier qu'à trois reprises et que les deux autres fois sont des luttes contre la tentation ; tentation de demeurer là où il avait gagné une certaine popularité (1, 35-38) ; tentation à Gethsémani (14, 35 s.). Dans le passage de 6, 46, l'idée que Jésus ait été tenté de céder aux pressions de la foule est présente : être le messie tel que le peuple le concevait et le réclamait ; mais il fuit loin de tout cela vers le silence et la solitude des collines afin que la communion sereine avec son Père

² J.C. O'Neill, "The Silence of Jesus", *NTS* 15 (1968-69) 163s. ; voir aussi V. Taylor, "The Messianic Secret in Mark" *Exp T* 59 (1947-48) 149.

³ C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge University Press (1963) 213-216.

puisse fortifier ses convictions sur la nature véritable de sa mission et de sa messianité. Que Marc ait été conscient de la portée messianique de cette histoire est difficile à affirmer, mais je maintiens fermement qu'elle était inhérente à l'incident historique qu'il rapporte.

En second lieu, je pense à la confession de Pierre en Mc 8, 27 ss., passage qui ne fut pas sans présenter des difficultés pour Wrede.⁴ En faveur de l'authenticité substantielle de la péricope, nous pouvons retenir les points suivants : la précision et l'indication de l'endroit où eut lieu la scène (aucune des apparitions traditionnelles du Ressuscité aux douze n'eut lieu si loin vers le nord), l'utilisation unique par un disciple du titre *Christos* pour Jésus, les preuves que ce dernier était *pneumatikos*, et la forte improbabilité que l'église primitive ait appelé Pierre "Satan". Nous ne devrions pas non plus ignorer l'insertion, encore plus surprenante, *kai idón tous mathétas autou* au verset 33.⁵ Grundmann fait aussi remarquer la répétition à trois reprises de *epitiman* et l'utilisation de *érxato didaskein* qui n'est pas le sémitisme marcién habituel mais qui indique un moment précis dans le temps, où pour la première fois l'énoncé de l'enseignement, auquel se réfère *didaskein*, reçoit un contenu concret.⁶

Bultmann examine ce passage à sa façon habituelle : manifestement, Jésus n'aurait pas posé une telle question à ses disciples puisqu'il devait être autant informé qu'eux ; de plus le récit original *a dû* rendre compte de sa réaction à la confession qu'il avait suscitée. Or Bultmann ne la trouve pas dans les versets 30-33, une formulation marcienne, mais dans Mt 16, 17-19 !⁷ J'estime que la description que fait Ferdinand Hahn de l'échange comme étant "une conversation pédagogique" est une réponse suffisante à Bultmann. Comme un bon enseignant, Jésus prend l'initiative sans toutefois tirer les réponses de la bouche de ses élèves. Disséquant minutieusement et de façon fascinante le texte, Hahn poursuit et aboutit à la conclusion que Jésus a d'abord rejeté le titre de Messie en lui-même à cause des connotations politico-séculières que le peuple lui attribuait ; c'est un soutien plutôt inattendu au point de vue selon lequel Jésus lui-même conseilla le si-

⁴ Voir aussi A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, tr. angl. Black, London (1910) 340 ; V. Taylor, "W. Wrede's *The Messianic Secret in the Gospels*", *Exp T* 65 (1953-54) 248.

⁵ SBI, 748.

⁶ W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*², Evangelische Verlagsanstalt, Berlin (1959) 167 qui se réfère à Riesenfeld, "*Tradition und Redaktion im Markus-Evangelium*", *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*², A. Töpelmann, Berlin (1957) 160s.

⁷ R. Bultmann, *Histoire de la tradition synoptique*, Paris, Seuil, 1973, suivi par E. Trocmé, *La formation de l'Évangile de Marc*, Paris, PUF, (1963) 46, 96.

lence sur sa messianité à cause de l'idée erronée du peuple quant à ce que cela impliquait.⁸

Certains auteurs comme T.J. Weeden ont insisté pour attirer l'attention sur la manière dont l'évangile de Marc est divisé : deux grandes sections, dont la seconde commencerait par l'épisode à Césarée de Philippe.⁹ Même si nous ne partageons pas son avis sur la présence dans Marc de deux christologies opposées, celle du *theios aner* et celle du Christ souffrant, nous devons, cependant, admettre qu'il existe des fondements à son interprétation de 8, 29 : Pierre confesserait un Christ *theios aner*, et Jésus corrigerait cette fausse christologie en expliquant sa conception, celle d'un messie qui doit souffrir. Car c'est un fait que pour la première fois, Marc parle d'un Jésus enseignant ses disciples et pour la première fois, celui-ci annonce sa passion. Cependant, je ne comprends pas pour quelle raison nous devrions attribuer ce développement décisif à une théologie marcienne ou à une apologetique élaborée après la résurrection. Il me semble que nous sommes ici en présence d'une succession d'événements qui aboutit à un tournant important dans le ministère de Jésus. Les disciples ont d'abord observé ce ministère d'autorité en action et en paroles, et peu à peu ils arrivent à la conclusion que Jésus est le Messie ; ce n'est certes pas la seule conclusion possible, et il y en eut d'autres, mais elle est inévitable pour les compagnons les plus proches de Jésus. Lorsqu'il les amène enfin au point où, par une confession ouverte, ils cristallisent leur foi, il comprend que le moment est venu de leur faire faire un pas de plus. Jusqu'à présent, leur foi a été presque exclusivement nourrie d'exorcismes et de miracles, et l'enseignement d'autorité qu'ils ont entendu n'a rien corrigé de l'idée erronée d'une messianité comme exercice d'un pouvoir effectif. Aussi doivent-ils apprendre qu'aux yeux de leur maître, messianité implique souffrance. Leur ayant enfin communiqué le message *de sa Messianité*, il doit à présent leur expliquer *quelle sorte de Messie il est*. Naturellement, ceci n'exclut pas la possibilité que Marc ait utilisé ce récit de façon particulière et ait voulu que son évangile dans son ensemble mène un combat contre une christologie *theios aner* hérétique, comme le prétend Weeden. Rédaction théologique¹ et réminiscences histo-

⁸ F. Hahn *The Titles of Jesus in Christology*, tr. angl. Lutterworth, London (1969) 223-228 ; cf E. Dinkler, "Petrusbekenntnis und Satanswort : das Problem der Messianität Jesu", *Zeit und Geschichte* (voir n. 7) 127-153.

⁹ Weeden, 145-158 ; voir aussi A. Kuby, "Zur Komposition des Markusevangeliums", *ZNW* 49 (1958) 52-64 ; Burkill, *Mysterious Revelation* 143ss. ; Luz, 29.

¹ Remarquons surtout l'apparition soudaine de la foule causée par la juxtaposition que Marc fait entre les vv. 27-33 et 34ss.

riques ne sont en aucun cas des facteurs qui s'excluent l'un l'autre dans la sauvegarde et le développement de la tradition primitive, comme semblent le penser par exemple Wrede et, plus récemment, Ernst Haenchen.²

Je ne vois donc aucune raison suffisante pour séparer 8, 27-30 de 8, 31 ss., car les deux passages sont liés sans aucun moyen artificiel. A mon avis, il est indiscutable que Jésus ait perçu (ou du moins soit arrivé à percevoir) sa mission comme souffrance, et qu'il ait dû commencer à l'expliquer, à un moment ou à un autre durant son ministère, à ses disciples les plus intimes. J'estime qu'il n'est même pas nécessaire d'attribuer le verset 30 — l'injonction au silence — à un interpolateur.³ Car ce n'est pas le Christ de la Pâque que Pierre confesse, sinon pourquoi serait-il blâmé ? Si donc il acclame le Christ de l'espérance juive, de l'attente populaire,⁴ comme le reproche semble le suggérer, il est difficile de nier une origine pré-pascale de sa confession. Jusqu'à ce point, Hahn et Dinkler m'apportent leur soutien ; cependant l'élément suivant nous séparera. Car il me semble que si la confession est historique, l'injonction trouve une explication meilleure, non comme élément d'un motif théologique secondaire, mais comme une mesure que Jésus prend pour empêcher l'idée erronée de faire son chemin.⁵ Cette demi-vérité, trompeuse et dangereuse, doit être tue et corrigée. C'est pourquoi la réponse de Jésus est à la fois positive et négative. Dans cette perspective, remarquons comment Matthieu et Luc lient étroitement l'injonction au passage suivant. Luc ne rédige qu'une seule phrase, tandis que Matthieu met bien en évidence que la confession de Pierre a entraîné un enseignement répété de la part de Jésus, sur la nature de la messianité. Les preuves sont donc très fortes pour voir dans ce passage le compte-rendu, précis en substance, d'un événement réel dans le ministère de Jésus, événement qui a sans aucun doute une portée messianique.

Le troisième incident qui, à mon avis, confère l'historicité à l'affirmation messianique, est l'entrée à Jérusalem. En faveur de l'historicité, Vincent Taylor attire l'attention sur "les expressions locales du début, l'aspect vivant du récit, ... la description

² Wrede, 115 ; E. Haenchen, "Die Komposition von Mk. 8,27-9,1 und Par.", *Nov T 6* (1963) 81-109.

³ Le style marcieu du v. 30 n'est pas une preuve de son origine rédactionnelle et ne parle ni en faveur ni contre l'historicité de l'injonction au silence (contra G. Strecker, "Die Leidens und Auferstehungs voraussagen im Markusevangelium", *ZTK 64* (1967) 22 n. 16) puisque toute la péripécie est marquée d'un cachet marcieu. Cela suggère plutôt que Marc tire son histoire d'une tradition orale (Strecker, 32).

⁴ C'est l'alternative la plus plausible (voir Dinkler, 131s.).

⁵ L'autre solution, à savoir que Jésus déclina complètement le titre messianique (Hahn, Dinkler), est démontrée inadéquate à la lumière d'autres passages.

de ce qui se passe, l'aspect modéré de l'acclamation et la façon étrange donc le récit se termine sans aucune suggestion 'd'entrée triomphale' (comme dans Matthieu)."⁶ On pourrait aussi noter que les gestes et les cris de ceux qui suivent Jésus donnent une impression d'authenticité ; car, bien que dans l'ensemble ils soient conformes à Zacharie 9,9, certains détails ne sont ni nécessaires ni même particulièrement appropriés, ce qui rend improbable l'idée d'une construction par l'église primitive.⁷ L'utilisation de *hósanna* doit être tout particulièrement relevée ; elle est fermement enracinée dans la tradition synoptique, ainsi que dans le récit de Jean, mais n'apparaît nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament, élément important d'authenticité. J'estime donc entièrement justifiée la conclusion de Taylor : "Ces caractéristiques suggèrent le témoin oculaire plutôt que l'artiste."⁸

Du fait de sa portée messianique, nous pouvons encore noter que ce passage causa quelques difficultés à Wrede. Ainsi que R. H. Lightfoot le remarque : "La doctrine marcienne de la messianité secrète de Jésus est ici tendue jusqu'au point de rupture."⁹ Selon les mots de D. E. Nineham, "il est difficile de comprendre les raisons pour lesquelles Jésus envoya chercher un ânon et, monté dessus, entra dans la ville, s'il n'avait pas l'intention de faire clairement comprendre l'évidence de sa messianité. Habituellement, tout pèlerin entrait à pied à Jérusalem. Si donc nous considérons l'histoire telle qu'elle est rapportée, le fait que Jésus se soit délibérément procuré un âne et l'ait monté nous interdit de penser qu'il n'était qu'un figurant au milieu d'une manifestation dont il n'était nullement l'objet."¹ Il ne faudrait pas non plus négliger les allusions messianiques du Mont des Oliviers. Le fait est que Jésus ne fait aucun effort pour cacher sa messianité ; cela est certainement vrai dans le récit de Marc. Ce récit ainsi que l'événement historique lui-même, ne peuvent être expliqués autrement que comme l'affirmation claire d'une messianité déterminée.

Le quatrième événement à considérer est le procès et la condamnation de Jésus. Les quatre Evangiles s'accordent pour témoigner que Jésus fut trouvé coupable parce qu'il prétendait être Roi des Juifs (Mc 15, 26 ; Mt 27, 37 ; Lc 23, 38 ; Jn 19, 19). Ce titre n'ayant pas été employé par l'église primitive, il y a peu de doutes — malgré Bultmann — que nous nous tenions ici sur un terrain historique ferme : Jésus a été condamné parce qu'il prétendait à la messianité, à cause des connotations politiques du ti-

⁶ V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*,² Macmillan, London (1956) 452.

⁷ D.E. Nineham, *St. Mark*, A. & C. Black, London (1968) 293.

⁸ Taylor, *Gospel*, 452.

⁹ R.H. Lightfoot, *History and Interpretation in the Gospels*, Hodder & Stoughton, London (1934) 121.

¹ Nineham, 292.

tre de *Roi des Juifs*.² Cependant, cela implique qu'il existait des fondements au chef d'accusation et à la condamnation, que des éléments substantiels permettaient qu'on applique ce titre à Jésus, que, d'une manière ou une autre, celui-ci l'acceptait. L'historicité de la scène du procès en 15, 2 ss. appuie l'authenticité de la précédente audition en 14, 55 ss., puisqu'il peut être honnêtement soutenu que la question de Pilate (15, 2) n'est que la version gréco-romaine de celle du Grand Prêtre (14, 61) : accusation de blasphème convenablement nuancée pour une cour romaine.³

Si nous nous réfèrons à la première audience, il y a une forte présomption pour que, sous une forme ou une autre, Jésus ait effectivement parlé de la reconstruction du temple. Bien que Lohmeyer ait certainement raison de voir dans les termes *cheiropoièton* et *acheiropoièton* des additions explicatives de Marc ou de la communauté,⁴ il ne peut, toutefois, être ignoré que six passages du Nouveau Testament témoignent de ces paroles (Mc 14, 58 ; 15, 29 ; Mt 26, 61 ; 27, 40 ; Jn 2, 19 ; Ac 6, 14) ; or, si elles paraissent obscures parfois, c'est davantage un témoignage en faveur de leur authenticité que le contraire.⁵ Soit dit en passant, ces paroles attestent aussi le pouvoir qui était reconnu à Jésus — *katalussò*. Qu'une telle affirmation puisse lui être attribuée comme moyen d'accusation, n'est pas sans lien avec la question que nous traitons, et témoigne sûrement d'une prétention quelconque de sa part, en œuvre ou en parole, à une activité et à un pouvoir messianiques. De la façon dont cette prétention lui a été attribuée par les témoins, l'intention et la compréhension ne peuvent être que messianiques et il est très probable qu'elles fournirent les moyens d'une poursuite en justice contre Jésus. Otto Betz, tout particulièrement, a montré combien il était naturel pour une telle procédure d'aboutir à la question directe du Grand Prêtre : "Es-tu le Messie, le fils du Béni ?"⁶ ; en effet, la construction du temple appartenait à l'âge messianique (1 En 90, 29 ; 4 Esd 9, 38 ; 10, 27. Cf. Ez 40-48 ; Jub 1, 17, 27 s.) et en parler impliquait la prétention à l'accomplissement de la prophétie de Nathan (2 Sam

² Voir E. Stauffer, "Messias oder Menschensohn?", *Nov T 1* (1956) 90s. ; P. Winter, *On the Trial of Jesus* (1961) 108 s. ; Burkill, *Mysterious Revelation*, 295 s. ; Sinkler, 148 ; R.H. Fuller, *The Foundations of New Testament Christology*, Lutterworth, London (1965) 110 ; O. Betz, *What Do we Know About Jesus?*, trad. angl. SCM, London (1968) 84.

³ Noter particulièrement 15, 32 — *ho Christos ho basileus Israel*.

⁴ E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*,¹⁶ Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen (1963) 326.

⁵ Voir aussi J. Blinzler, *The Trial of Jesus*, ET, Mercier Press, Cork (1959) 120.

⁶ Betz, "Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu", *Nov T 6* (1963) 24-37 ; voir aussi Blinzler, 102s. ; Betz, *Jesus*, 87ss. ; Aune, 23s. ; cf. Lohmeyer, 330 ; Grundmann, 302 ; Burkill, *Mysterious Revelation*, 284s.

7, 12-14), donc à être le Messie, fils de David, et fils de Dieu. Cependant, selon Bultmann, que des témoins n'aient pas été entendus sur les prétentions messianiques de Jésus comme ils le furent sur ses paroles concernant le temple, est un indice pour croire qu'à l'origine, les deux accusations ne figuraient pas ensemble.⁷ J'avoue que la logique que suit ce raisonnement me dépasse et si, toutefois, l'absence de témoins signifiait quelque chose, ce serait soit la réticence de Jésus à revendiquer sa messianité, soit son incapacité complète à le faire, n'ayant pas su, du moins par ses paroles, lever l'équivoque.

Si aucune raison suffisante ne nous pousse à discuter l'authenticité du déroulement du procès, comment faut-il comprendre la réponse de Jésus à la question du Grand Prêtre ? C'est ici que la thèse de Wrede s'effondre totalement. Que les premières paroles de Jésus aient été affirmatives ou évasives — nous reviendrons sur ce point dans un instant — il n'y a aucun doute que le Grand Prêtre les ait comprises comme une prétention messianique ; ce n'était pas tellement le *silence* de Jésus qui lui fit déchirer ses vêtements !⁸ Selon les mots de Montefiore, "nous devons vraiment croire que la revendication messianique fut au moins l'objet de discussions, et qu'il était résolu que Jésus devait être déféré à Pilate pour cette raison."⁹

Il ne nous est pas utile de discuter longuement les paroles de 14, 62 ; parmi les indices d'authenticité, citons l'utilisation unique du motif "être assis à la droite de Dieu", ainsi que la divergence entre ce verset et le Ps. 110, 1. "Être assis" est un motif inhabituel car, si nous le reconnaissons comme signifiant un état d'exaltation situé avant et différent de la parousie, nous sommes alors en présence d'un exemple unique dans la tradition synoptique ;¹ si, par contre, nous le relient effectivement à la parousie, quel évangéliste retiendrait *opsesthe* sinon le plus fidèle à ses sources ? Nous devons, en outre, prendre en compte les mots *ap'arti* chez Matthieu et *apo tou nun* chez Luc qui, ensemble, suggèrent la reprise d'une tradition non-grecque. Pour répondre ensuite à l'affirmation selon laquelle 14, 62 est un amalgame d'idées dont l'origine ne peut être que post-résurrectionnelle, nous pouvons nous référer à 1 En 62, 5 qui, comme l'a récemment fait remarquer F.H. Borsch, unit *voir, fils de l'homme, et être assis* de façon très proche de celle de Mc 14, 62.² J'en conclus alors que nous sommes à nouveau en présence d'un incident dont l'historicité est bien fondée et dont la signification centrale est, de façon prééminente, messianique.

⁷ Bultmann, 270.

⁸ Taylor, *Gospel*, 569.

⁹ C.G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*,² Macmillan, London (1927) I, 357.

¹ H.E. Tödt, *The Son of Man in the Synoptic Tradition*, trad. angl., SCM, London (1963) 39.

² F.H. Borsch, "Mark XIV 62 and 1 Enoch LXII 5", *NTS* 14 (1967-68) 565-567. Bien que la question de l'origine pré-chrétienne des Similitudes de Hénoc (37-71) soit toujours ouverte, les deux passages en question sont certainement indépendants l'un de l'autre.

Examen supplémentaire des textes

La thèse de Wrede, qui voulait que le secret messianique dans Marc ait une origine théologique plutôt qu'historique reposait sur la conclusion que certains éléments de ce motif *n'étaient pas historiques*. A présent, nous sommes en mesure de "faire retomber sur sa tête" son propre raisonnement, car jusqu'ici nous avons conclu que certains éléments de ce motif, manifestement, *sont historiques*, ou que le trait messianique de la tradition n'est pas le résultat de la rédaction marcienne, ni d'une théologie chrétienne pré-marcienne post-résurrectionnelle ; il appartient aux événements mêmes. Nous fondant sur *cette* conclusion, nous pouvons alors avancer la thèse que, contrairement à Wrede, le soi-disant motif du "secret messianique" a une origine historique plutôt que théologique. Défendre cette thèse en détail dépasse la portée de cet article ; les quatre événements examinés ci-dessus y contribuent déjà grandement. Reprenons-les :

La multiplication des pains pour les 5000 :

Les points importants qui apparaissent ici sont tout d'abord : a) on rencontre de toutes parts, au moins en Galilée, une conception populaire du Messie qui voyait en lui un personnage politique et royal : le genre de roi des Juifs que Pilate se sentait en droit de crucifier ; b) la foule miraculeusement nourrie dans le désert en conclut que Jésus est un Messie de ce type ; c) la manière dont Jésus réagit contre ce faux rôle messianique qu'on tentait de lui faire jouer. Il vit trop clairement combien la foule galiléenne était politiquement inflammable. La leçon retenue ou confirmée par l'effet de ce déploiement d'autorité expliquerait une grande partie de sa réticence dans d'autres situations.

La confession de Pierre :

Le fait intéressant est à nouveau la réaction de Jésus. Pierre l'acclame comme Messie ; et quelle est sa réaction ? Aucun indice ne suggère qu'il décline le titre — mais rien au-delà de l'expression impersonnelle *peri autou* de 8, 30 n'indique son acceptation. Ce verset n'est ni une réprimande, ni une félicitation. C'est une injonction au silence suivie tout de suite d'un enseignement explicite et détaillé sur la nature de sa messianité. Cela implique clairement que la compréhension que Pierre avait de la messianité de Jésus n'était pas plus développée que celle de la foule galiléenne ; l'ordre de se taire n'est pas motivé par le secret que constituerait la messianité de Jésus mais par une mécompréhension de celle-ci³.

³ O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, Paris : Delachaux et Niestlé, (1958) 106.

L'entrée dans Jérusalem :

Trois points attirent notre attention. Le premier est que Marc évite soigneusement de mettre en évidence l'aspect messianique de l'événement. Aucune référence n'est faite à la prophétie de Zacharie ; les acclamations semblent provenir des disciples plutôt que de la foule et les cris de bienvenue sont loin d'exprimer une reconnaissance et un hommage entièrement messianiques.

Le second est la façon dont Jésus entre : il vient comme l'humble roi qui parle de paix et non comme le roi politique des Juifs. Enfin, les autorités ne l'arrêtent pas tout de suite et aucune allusion à son entrée dans Jérusalem n'est faite lors de son procès, élément qui suggère qu'aucune signification politique n'avait été vue et n'était décelable dans son entrée. En bref, l'entrée de Jésus à Jérusalem n'a que la valeur d'une parabole révélant la nature de sa messianité. Les oreilles de ceux qui étaient habitués à entendre des sous-entendus politiques n'ont rien entendu. Ceux qui regardaient et écoutaient en vue de la venue du Royaume virent une chose dont la signification était eschatologique et messianique, mais ne purent en avoir une pleine compréhension⁴.

Le procès de Jésus :

A nouveau, l'intérêt porte sur les réponses de Jésus aux questions que lui posent le Grand Prêtre et Pilate. A mes yeux, les arguments en faveur d'une lecture longue de 14, 62 sont pertinents. Quel scribe ayant entre ses mains un *egō emi* triomphant et sans équivoque le diluerait en un *su eipas hoti egō emi* pâle et équivoque ? Or, la lecture longue rend assurément compte des textes de Matthieu et de Luc. Dans ce cas, la réponse de Jésus au Grand Prêtre est très proche de celle qu'il fait à Pilate. Aux deux questions : "Es-tu le Christ ?" et "Es-tu le roi des Juifs ?" Jésus répond "C'est une manière de voir les choses". Il accepte les titres, mais en même temps fait comprendre qu'il ne leur accorde pas la même signification que ceux qui l'interrogent (Cf. Jn 18, 33-37). Ces échanges sont importants parce qu'ils sont des exemples du dilemme auquel Jésus devait constamment être confronté : pouvait-il accepter ou faire usage de titres qui avaient un sens pour lui et un autre pour ses auditeurs ?

Conclusion

Les conclusions que je tire de l'étude de ces passages sont que Jésus croyait être le Messie, mais que sa conception du rôle messianique était inattendue et impopulaire. Parce que le titre de Messie avait des connotations si différentes pour Jésus et pour ses auditeurs, jamais il n'en fit l'utilisation et ne le prit à son

⁴ Voir aussi Stauffer, 85ss.

compte sans équivoque ;⁵ et lorsque ses paroles ou ses actes semblaient encourager cette conception de la messianité, fautive à ses yeux, il essayait de la prévenir par des injonctions au silence. Toutefois, il ne suivit pas ce qui aurait semblé être la voie la plus facile ; renoncer au titre. Il ne nia pas son droit au titre, mais tenta de rééduquer ses auditeurs dans la voie qu'il croyait juste. Lorsqu'il prétendait à la messianité ou à une autorité messianique, il le faisait de façon parabolique. Le sens était là, clair pour ceux dont les yeux n'étaient pas aveuglés et les oreilles bouchées par des conceptions erronées (8, 17-21).

L'autorité de Jésus :

Ces conclusions découlent directement des quatre passages que nous avons examinés : mais je crois qu'elles sont vraies pour toute la tradition marcionite et, pour étayer mon affirmation, j'en illustrerai le bien-fondé en attirant l'attention sur trois autres motifs qui éclairent l'évangile tout entier. Le premier est le motif de l'autorité dans l'enseignement et dans l'action. Je me réfère surtout à 2, 1 à 3, 6. Nous trouvons quatre prétentions précises de la part de Jésus à un statut et à une autorité considérables : autorité pour pardonner les péchés (2, 10), autorité pour commander et pour appeler (*kalesai*) des personnes (2, 14, 17), le statut d'époux (2, 19 — dans le contexte de l'Ancien Testament, c'est une métaphore piquante et riche de sens), et statut et autorité de Seigneur sur le sabbat (2, 27 ; 3, 4-6). Si l'on ne peut pas dire que Jésus ait prétendu ouvertement être le Messie dans un seul de ces passages, chacun d'entre eux laisse clairement entendre des résonances messianiques, résonances pouvant être reconnues par celui qui recherchait la vérité et qui était ouvert à une nouvelle révélation.⁶

Son enseignement en paraboles :

En second lieu, il y a la nature parabolique de l'enseignement de Jésus, sur laquelle le chapitre 4 porte l'attention. Je ne voudrais pas m'engager dans une discussion sur la signification de *hina* au verset 12, avec son apparente double-implication dans la

⁵ Cf. Boobyer, 229-231 ; O'Neill, 159ss. Voir Stauffer, 94-102, pour des arguments complémentaires sur Jésus dans les traditions rabbiniques.

⁶ Cf. Burkill, *Mysterious Revelation*, 134 n.37 ; sur la nature messianique de l'enseignement de Jésus, voir Aune, 26ss. Il est particulièrement intéressant de noter, pour souligner l'effet marquant de l'autorité qu'il déployait, le motif de l'étonnement (1, 2, 27 ; 2, 12 ; 5, 20, 42 ; 6, 2, 51 ; 7, 37 ; 9, 15 ; 10, 32 ; 11, 18 ; 12, 17 ; 15, 5). En particulier, 9, 15, 15, 5 et surtout 10, 32 témoignent de la présence très fréquente de Jésus.

prédestination.⁷ J'attirerai seulement à nouveau l'attention sur *ta panta* du verset 11 : "A vous le mystère du Royaume de Dieu a été donné ; mais à ceux-là qui sont dehors tout arrive en paraboles", ou selon la traduction de Jeremias, "Toutes choses sont obscures". Gardant à l'esprit les versets 4, 33 s., j'utilise le parallélisme du verset 11 pour montrer que *tout* l'enseignement de Jésus possédait une valeur parabolique ; cela signifie que pour ceux qui avaient des oreilles pour entendre, la parabole dévoilait son sens, mais pour ceux dont les oreilles étaient inattentives aux résonnances de l'autorité divine, elle ne faisait pas la lumière. Cette parole doit être lue en parallèle à celles des versets 21 et 22, comme le montre la répétition de l'appel à entendre correctement (4, 9.23). Jésus est venu apporter la lumière et son enseignement a vraiment éclairé ; toutefois, cette lumière était cachée pour beaucoup, et le demeurerait pour le moment, jusqu'à la résurrection ou jusqu'à la Parousie. Je n'ai pas le moindre doute que cet effet à double tranchant de son enseignement n'ait relevé d'un choix personnel de Jésus. Renonçant à prononcer sans détour certaines vérités qui auraient suscité un écho sur le plan de la compréhension de la plupart de ses auditeurs, mais qui n'auraient eu aucun impact sur leur volonté ou sur leurs émotions, Jésus a choisi délibérément de parler en paraboles afin que la vérité, ainsi transmise, puisse avoir le maximum d'impact, même si ce n'était que sur un petit nombre.⁸ Kierkegaard a saisi les bases logiques de la méthode de Jésus quand il écrit : "En devenant une communication directe, le christianisme est totalement détruit. Il devient quelque chose de superficiel, capable ni de porter des coups, ni de les guérir."⁹

Fils de l'homme :

Troisièmement, j'aimerais faire remarquer l'expression "fils de l'homme", à mon avis l'auto-qualificatif préféré de Jésus. Encore une fois, nous pénétrons dans un champ très souvent labouré, et je ne tenterai pas à mon tour de tracer un nouveau sillon. Il suffit de dire que le travail de Geza Vermes d'une part et celui de Morna Hooker d'autre part permettent de souligner combien cette expression reflète la nature parabolique des prétentions

⁷ Mais voir J. Jeremias, *The Parables of Jesus*,⁶ trad. angl., SCM, London (1963) 13-18 ; nous devrions aussi écouter C.F.D. Moule lorsqu'il plaide contre une interprétation "solennellement prosaïque" de ce passage (*The Gospel according to Mark*, Cambridge University Press (1965) 36). Parmi les marques d'authenticité, la plus remarquable est l'accord entre la référence à Es. 6. 9s. et le Targum, plutôt que le texte hébreu ou la LXX. (voir Jeremias, 15).

⁸ L'objection selon laquelle Jésus aurait clairement dit qu'il n'était pas un messie politique oublie la nature *entièrement* parabolique des actions et de l'enseignement de Jésus.

⁹ Traduit de l'anglais. Cité par V. de Waal, *What is the Church ?*, SCM, London (1969) 22.

messianiques de Jésus. Vermes cite plusieurs exemples d'usage araméen qui semblent fonder l'opinion que *bar nash(a)* avait peut être été utilisé par Jésus comme une circonlocution pour "je" et que l'expression pouvait avoir été comprise dans ce sens par ses auditeurs.¹ De même, le lien établi par Hooker entre le "fils de l'homme" marcier et le "fils de l'homme" chez Daniel ne peut pas être aisément rompu.² Suivant les mots mêmes de Matthew Black, "aucun terme n'était plus propice pour dissimuler, et à la fois révéler à ceux qui avaient des oreilles pour entendre, la véritable identité du fils de l'homme."³ Ici, se trouve le véritable support du "secret messianique".

Enfin, l'attention devrait être attirée sur le parallèle remarqué par Richard Longenecker entre le Jésus des Synoptiques d'une part, et le Maître de Justice et Siméon ben Kosebah d'autre part. Parmi les caractéristiques communes, notons : l'acclamation extérieure, la réticence de la part de l'individu à parler de lui-même en des termes utilisés par d'autres à son sujet, et une conscience de sa part de la validité profonde des titres qui lui sont conférés. Ce n'est pas dans une théologie du "secret messianique" que Longenecker trouve ce motif mais dans la conception juive selon laquelle "aucun homme ne peut être défini comme un messie avant qu'il n'ait accompli la tâche de l'oint."⁴ Si ceci se vérifie, l'historicité de l'image présentée par les Synoptiques repose sur une base encore plus large.

En bref, j'estime que parler du *secret* messianique induit en erreur et ne trouve pas de justification. Du seul point de vue de la messianité de Jésus, il n'y avait pas de secret en tant que tel ; seulement le désaveu prudent de conceptions fausses ("faiseur de prodiges" galiléen, roi des Juifs politique ou guerrier) et une assertion et une explication, prudentes elles aussi, de sa compréhension de la messianité (service et souffrance dans ce monde, exaltation après la mort seulement). Pour rendre compte de cela, tous les évangélistes s'accordent à dire que Jésus était vraiment le Messie lors de son séjour terrestre, mais que sa messianité était incomplète et inévitablement mal comprise en son temps. Ce n'est que par la croix, la résurrection et l'exaltation qu'il a pénétré dans l'accomplissement de son office messianique, dont la nature véritable n'est correctement perçue des hommes qu'à ce moment-là. Jean exprime cela par les termes *doxazein* et *krisis* ;

¹ G. Vermes dans un appendice à M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*,³ Clarendon Press, Oxford (1967) 310-328 ; toutefois voir la recension critiquée de J.A. Fitzmeyer dans *CBQ* 30 (1968) 424-428.

² M. Hooker, *The Son of Man in Mark*, SPCK, London (1967).

³ Black, 329 ; voir aussi I.H. Marshall, "The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion", *NTS* 12 (1965-66) 350s. ; cf. E. Sjöberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, C.W.K. Gleerup, Lund (1955) 126 ; O'Neill, 161.

⁴ Longenecker, 211-214, citant David Flusser.

Luc le fait ressortir en développant une présentation en trois phases de la *Heilsgeschichte*. Les paroles sur le Royaume en sont l'expression Matthéenne, comme par exemple le lien qui est fait dans Mt. 12, 28 entre l'Esprit et le Royaume : c'est parce que Jésus est revêtu de la puissance de l'Esprit (et seulement pour cette raison) qu'il peut être dit que le Royaume a atteint les hommes et est entièrement au milieu d'eux, bien que pas encore pleinement réalisé. Enfin, chez Marc, le véhicule de ce thème est le "secret messianique". En d'autres termes, le soi-disant motif du secret chez Marc n'est que sa façon personnelle de bien faire percevoir à ses lecteurs *la révélation progressive de la messianité de Jésus*.

En conclusion, la thèse de Wrede a été sujette à de nombreuses critiques du vivant de celui-ci. La critique des formes, par exemple, a montré que les injonctions au silence faites aux démons sont un élément antérieur à toute rédaction du point de vue d'un "secret messianique",⁵ et que le motif de l'intimité ou d'un certain retrait n'a aucun lien avec le secret messianique.⁶ La conclusion selon laquelle le caractère messianique de la tradition appartient à une forme primitive de celle-ci a aussi ébranlé la confiance de la critique des formes quand elle vient à se prononcer sur la valeur historique de la tradition. De surcroît, il est apparu comme évident que des passages tels que 8, 30 ne fournissent pas de preuves suffisantes pour fonder l'idée d'une activité rédactionnelle liée au motif du secret, puisque les conclusions les plus sceptiques reposent généralement sur une acceptation *a priori* de l'hypothèse de Wrede.

Le noyau du débat est la conscience messianique que Jésus avait de lui-même et le caractère messianique de son ministère, et non pas l'authenticité de tel titre messianique ou de telle injonction au silence. Or les théologiens engagés dans la recherche post-bultmannienne du Jésus historique se sont rendu compte que, même s'ils pouvaient encore prononcer un jugement négatif sur l'authenticité de tel titre ou de telle injonction, ils se trouvaient quasiment dans l'impossibilité de nier que Jésus concevait, au moins jusqu'à un certain point, sa mission en termes messianiques, ou que ses actes et ses paroles authentiques avaient un caractère indubitablement messianique.⁷ Lorsqu'on ajoute, comme il se doit, que l'idée que Jésus avait de sa mission et la

⁵ Cf. H.C. Kee, "The Terminology of Mark's Exorcism Stories", *NTS* 14 (1967-68) 232-246.

⁶ M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, trad. angl., Ivor Nicholson & Watson, London (1934) 73s. ; Bultmann, 224.

⁷ Voir en particulier E. Käsemann. "Le problème du Jésus historique", *Essais Exégétiques*, Neuchâtel. Delachaux et Niestlé (1972), 145 ss. ; G. Bornkamm, *Qui est Jésus de Nazareth ?*, Paris, Seuil (1973), pp. 169-172, 178 de la trad. angl.

manière dont il la mettait en pratique trouvaient un écho favorable auprès du peuple, mais défavorable parmi les autorités, il devient évident que la thèse du "secret messianique" est dépouillée de la consistance logique qui la soutenait et risque de s'écrouler. L'hypothèse du "secret messianique" est, en fait, à présent, une théorie qui recherche son explication logique ; les derniers efforts qui ont cherché à défendre et à définir sa raison d'être en en faisant une polémique anti-*théios aner* (n. 3) ou contre les disciples (n. 8) doivent être repoussés, étant inadéquats. Puisque le motif du "secret messianique" est un élément constitutif de la tradition, nous sommes, en définitive, amenés à choisir entre le simple "dass" du scepticisme bultmannien et Jésus comme Messie caché, ou plutôt inconnu.

Nous n'avons pas pu aborder tous les éléments qui se rapportent à notre étude et je ne veux pas exagérer mes propos. Je ne nierai pas, par exemple, que Marc ait interprété en termes de "secret messianique" de simples injonctions faites aux démons (1, 34 ; 3, 11 s.) ou qu'il exprime son opinion sur les disciples dans des passages comme 6, 51-52 et 14, 40 b. Mais la question est de savoir si cette interprétation et cette opinion donnent une compréhension essentiellement étrangère au texte, ou si elle développe simplement un thème déjà présent. Lorsqu'on prend en considération la complexité du motif du secret (qui reflète la complexité de la vie plutôt que la complication artificielle d'une théorie), le thème "publicité-révélation" qui fait contre-poids, le caractère messianique inhérent des péripécies étudiées, et la forte probabilité, déduite de cet examen, en faveur de l'existence de deux compréhensions de la messianité, je ne peux que conclure que le "secret messianique" trouve son origine dans la vie de Jésus et est, au moins dans son essence, entièrement historique.*

* Cet article a été publié à l'origine dans le *Tyndale Bulletin* (21/1970). Il a été traduit par John Winston Jr.

Ernst Käsemann :
une théologie de l'histoire ?

par Pierre GISFL

page 1

Questions à Ernst Käsemann

par HOKHMA

page 11

La famille en Israël
et le Décalogue

par J.H. WRIGHT

page 14

Le secret messianique chez Marc

par James D.G. DUNN

page 34