

LA REVUE RÉFORMÉE

SOLI DEO GLORIA

ETUDES SUR LA PAROLE DE DIEU EN HOMMAGE A PIERRE COURTHIAL

Première partie

- Pierre BERTHOUD,
*L'autorité et l'interprétation de l'Ancien
Testament* 100
- Jean CARMIGNAC,
*La datation des Evangiles : état actuel
de la Recherche* 111
- Peter JONES,
*La parabole du Fils prodigue : deux mé-
thodes d'interprétation* 122
- Pierre MARCEL,
L'autorité du Nouveau Testament 138
-
- Pierre BERTHOUD,
*Notes sur l'église dans l'Ancien Testa-
ment* 152

LA REVUE RÉFORMÉE

publiée par
LA FACULTE LIBRE DE THEOLOGIE REFORMEE
33, avenue Jules-Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE
C.C.P. MARSEILLE 7370 39 U

COMITE DE REDACTION :

P. BERTHOUD, G. BOYER, P. COURTHIAL, W. EDGAR, J.-M. DAUMAS, P. JONES,
P. MARCEL et P. WELLS.

Avec la collaboration de Roger BARILIER, Klaus BOCKMUEHL, Jean BRUN,
J.G.H. HOFFMANN, A.-G. MARTIN.

Editeur : Paul WELLS, D.Th.

Abonnements 1984

1° — FRANCE

Prix normal : 95 F — Solidarité : 150 F.
Pasteurs et étudiants : 60 F.
Etudiants *en théologie* : 45 F. 3 ans : 130 F.

2° — ETRANGER

BELGIQUE : M. le Pasteur Paulo MENDES, Place A.-Bastien, 2. 7410 Mons (Ghlin).
Compte courant postal 082-4074040-64.
Abonnement : 850 FB — Solidarité : 1.500 FB.
Pasteurs et étudiants : 500 FB.

ESPAGNE : M. Felipe CARMONA, Andrés Febrer, 31, Barcelona 19. Cuenta corriente
postal N° 3.593.250 Barcelona.
Abono Anual : 2.000 Pesetas.
Para pastores y responsables : 1.000 Pesetas.

ETATS-UNIS, CANADA : F.W. FAXON C°, 15 Southwest Park, Westwood, Mass.
02090 U.S.A.
Abonnement : 20 \$.

GRANDE-BRETAGNE : Dr David HANSON, Milverton Lodge 3, Ottawa Place Chapel,
Allerton, Leeds LS7 4LG.
Abonnement : 10 £ — Student sub. 7 £.

ITALIE : Libreria di Cultura Religiosa, Piazza Cavour 32, Roma. C.C. Postale
14013007.
Abonnement : 22.000 liras.
Pasteurs et assimilés, étudiants : 12.000 liras.

PAYS-BAS : Mme F.J.A. de Roo-PANCHAUD, « L'Abri », Hofakkers 18, Zuidlaren (Dr).
Giro 1376560.
Abonnements : Florins 40 — Solidarité 75 Fl.
Etudiants : Fl. 27.

SUISSE : M. Fernand HERMENJAT, case postale 3007 - 1002 Lausanne. Compte
postal : *La Revue Réformée*, Distribution Suisse, 1044 88, Lausanne.
Abonnement : 35 FS — Solidarité 60 FS.
Etudiants : 25 FS.

Envoi « par avion » : Supplément aux tarifs ci-dessus 30 FF ou 10 FS.

Prix du fascicule : 25 FF.



Pierre Courthial

Trois motifs existent, en cette année académique 1983-1984, pour qu'un hommage soit rendu à Pierre Courthial : sa dixième année d'enseignement à la Faculté, le début d'une retraite assurément fructueuse, et son 70^e anniversaire.

Né en 1914 à St-Cyr-au-Mont-d'Or, Pierre Courthial a fait sa théologie à Paris où il fut l'élève d'Auguste Lecerf. Pasteur de l'Eglise Réformée de France, dans laquelle il a été consacré en 1941 à Lyon, il a exercé tout son ministère en France, à l'exception de cinq années passées en Allemagne comme aumônier militaire. En 1951, il fut appelé à Paris par la paroisse de Passy-Annonciation, aux côtés de Marc Boegner et de Pierre Maury qui en avaient exprimé le vœu. Il y restera jusqu'en 1974, et c'est donc après plus de trente années d'un ministère pastoral très actif qu'il a accepté de venir à Aix-en-Provence où il a cumulé, dès l'ouverture de la Faculté Libre de Théologie Réformée, en 1974, les fonctions de Directeur académique et de professeur de Théologie pratique et d'Ethique. Il a ainsi permis à cette jeune Faculté de connaître un développement perçu par beaucoup comme un signe d'espérance pour l'Eglise de France.

L'octroi d'un Doctorat *honoris causa* par la Faculté de Théologie de Westminster, à Philadelphie (Etats-Unis) a reconnu, en 1978, l'ampleur et la qualité du travail théologique de Pierre Courthial. Ses écrits sont, en effet, nombreux et ses sujets d'intérêt étendus comme le montre son livre *Fondements pour l'avenir*. Deux aspects de son œuvre doivent être soulignés :

— sa fidélité au projet clairement exposé d'être un théologien réformé régulier, soucieux d'exprimer, non des conceptions personnelles, mais une pensée soumise à l'Ecriture Sainte et éclairée par les Confessions de l'Eglise de tous les temps ;

— son attention très grande pour les théologiens calvinistes anglo-saxons et hollandais qu'il cite souvent et qui sont peu connus du protestantisme français.

Les études écrites, ici, par ses amis et ses collègues lui sont offertes en signe de gratitude profonde, à son égard d'abord pour tout ce qu'il a déjà apporté, et surtout envers le Seigneur qui a suscité, pour le bien de l'Eglise, un témoin aussi vigoureux et enthousiaste.

L'autorité et l'interprétation de l'Ancien Testament

Pierre BERTHOUD *

Parler de l'autorité¹ de l'Ancien Testament c'est parler de ses auteurs ou plus précisément de son Auteur, c.-à-d. de son origine divine, c'est aussitôt soulever les questions de révélation et d'inspiration. Peut-on parler d'une communication divine qui porte l'empreinte de son auteur ? S'agit-il uniquement d'une révélation dans les événements de l'histoire ou s'agit-il aussi de la transmission d'un message dans les catégories du langage humain ? Répondre à ces problèmes présuppose aussi bien une conception de Dieu qu'une épistémologie. Cela devient tout de suite apparent lorsqu'on aborde la scène contemporaine. En effet, c'est à ce niveau précis que se situe le cœur du débat car les réponses que l'on apporte à ces questions ont des conséquences non seulement dans le domaine de l'autorité de l'A.T. mais aussi dans celui de son interprétation et de la formulation d'un discours théologique cohérent. Le développement de la théologie biblique moderne depuis sa naissance qui coïncide avec le discours académique prononcé en 1787 par J.P. GABLER dans lequel il propose de traiter cette discipline en science indépendante², constitue un bon exemple. Dans son étude de la Bible J.P. GABLER remarque deux choses :

- a) L'Ancien Testament contient des propositions variées et « parfois contradictoires ».
- b) La formulation dogmatique ne correspond pas toujours avec le contenu biblique³.

* Pierre BERTHOUD est Professeur d'Ancien Testament à Aix-en-Provence.

¹ Petit Robert 1977, autorité vient du latin *auctoritas*, de *auctor* « auteur ».

² L'opuscule de J.-P. GABLER : *Oratio de justo discriminae theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus*, présenté pour la première fois sous forme de conférence en 1787. Il y définit la théologie biblique comme une discipline indépendante de la théologie dogmatique.

³ E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1955, p. 17.

Il introduisit donc cette nouvelle discipline qui avait pour tâche d'étudier les idées religieuses de l'Écriture d'un point de vue historique. Une classification des questions fut entreprise et une distinction des époques de la religion et Israël fut établie afin d'en souligner les phases du développement. La théologie biblique devait être essentiellement descriptive et limitée à l'étude de la religion d'Israël. Elle devait absolument s'émanciper de la tutelle de la dogmatique. Dans le domaine théologique ne devait être retenu que ce qui avait passé l'examen de la raison normative. Toute référence à une autorité externe à l'homme pour l'élaboration d'une conviction théologique était ainsi écartée. On peut remarquer dans l'approche de GABLER, d'une part, son scepticisme envers l'Écriture comme en témoigne son rejet de toute interprétation surnaturelle des événements historiques, et d'autre part son affirmation que la pensée vétéro-testamentaire ne correspond pas à une authentique théologie. Ce n'est pas l'insistance de l'auteur sur le développement historique des idées, ni son étude comparative des religions qui crée difficulté mais plutôt sa perspective globale qui révèle un conflit entre la raison humaine et l'autorité de la sagesse divine⁴.

En fait GABLER reflète déjà la mentalité moderne. Il rejette toute idée d'un champ unifié de la connaissance. Sa perspective suppose la rupture nouménale qui distingue entre le domaine du nouménal (des choses telles qu'elles sont en soi) et celui du phéno-ménal (des choses telles qu'elles sont perçues par les sens). Seule cette dernière sphère étant ouverte à l'examen de la raison. Ainsi toute notion d'une communication divine est contestée toute idée que l'homme puisse avoir accès à la pensée de Dieu par le moyen d'une révélation intelligible est mise en doute. La vision de GABLER a pour conséquence d'affaiblir la conception d'un Dieu personnel mais elle manifeste aussi un choix épistémologique qui met en question jusqu'à la possibilité d'un discours théologique. La théologie biblique du 19^e siècle fut fortement marquée par les présupposés sous-jacents à cette approche. S'étant soustraite à l'autorité de Dieu et à la norme révélationnelle elle devint perméable à l'influence des philosophies religieuses ambiantes⁵. Elle ne devait avoir bientôt pour seule tâche la description de l'histoire de la religion d'Israël. En effet la fin de ce siècle fut marquée par une absence quasi-totale d'études théologiques sur l'Ancien Testament⁶. En fait « La théologie de l'Ancien Testament » de G. OEHLER (1873-74) fut le dernier ouvrage important. Il fallut attendre une cinquantaine d'années pour que se mani-

⁴ Voir en particulier J.B. PAYNE, *The Theology of the Old Testament*, Zondervan 1975, ch. 2, « The history of the Old Testament Biblical Theology ».

⁵ JACOB mentionne en plus de l'influence du rationalisme, celle du romantisme et de l'évolutionisme (Hegel et Darwin), *op. cit.*, p. 17.

⁶ On trouve d'autres courants secondaires au 19^e siècle : L'orthodoxie (E.W. Hengstenberg et G. Oehler) ; L'école d'Erlangen (I.C.K. Hofmann) ; Le dispensationalisme (J.N. Darby).

festes un regain d'intérêt pour les études théologiques vétéro-testamentaires. Ce courant se développa après la 1^{re} guerre mondiale et comme l'a remarqué J. GOLDINGAY, il prit toute son ampleur entre le 1^{er} volume de la théologie de l'Ancien Testament de W. EICHRODT (1933) et le 2^e volume de celle de Von RAD (1960)⁷. En effet l'approche diachronique de Von RAD, si différente de l'approche synchronique habituelle a marqué un temps d'arrêt dans la progression de ce renouveau et suscité controverse et réflexion quant aux questions de méthodologie⁸.

Parlant de l'horizon américain B.S. CHILDS constate que le mouvement de théologie biblique ne prit de l'ampleur qu'après la 2^e guerre mondiale. Mais son déclin devait déjà se manifester au début des années soixante⁹. Ce sont à la fois des pressions externes et internes qui ont précipité la crise en théologie biblique. Le débat ne concernait pas seulement la question méthodologique mais aussi celle de l'importance et la place de l'Ancien Testament ainsi que le problème herméneutique. Sans pour autant minimiser la grande diversité de la théologie moderne de l'Ancien Testament, ni écarter la richesse de sa pénétration et la créativité de son effort, on peut remarquer, avec B. PAYNE¹⁰, que ses auteurs ont dans leur approche un certain nombre de traits communs :

- a) Tous rejettent sous sa forme extrême le libéralisme — son rationalisme et son optimisme.
- b) Tous adhèrent à des degrés divers à la critique historique tout en refusant sa philosophie religieuse c.-à-d. la conception évolutionniste du développement de la religion. A ce sujet dans la notice historique qui introduit la bibliographie à son ouvrage sur l'Ancien Testament dans l'Eglise, S. AMSLER remarque que « l'avènement de la critique biblique et la ruine de l'ancienne conception de l'unité monolithique de l'A.T. date des « années 1890 et suivantes »¹¹.
- c) Dans l'ensemble ils accentuent la transcendance de Dieu, mais ont tendance à écarter toute allusion au surnaturel insoutenable à la lumière de la raison.
- d) Ils délaissent en général le principe de l'analogie de l'Ecriture, de l'analogie de la foi, central à la théologie de la Réforme. A ce sujet R. MEHL, par exemple, pense que la « thèse de l'auto-

⁷ W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments* I, Leipzig 1933. G. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, Ch. Kaiser Verlag, Munich 1960.

⁸ J. GOLDINGAY, « The Study of Old Testament Theology : its aims and purpose », *Tyndale Bulletin*, N° 26, 1975, p. 34.

⁹ B.S. CHILDS, *Biblical Theology in Crisis*, Westminster Press, Philadelphia 1976, pp. 13-87.

¹⁰ B. PAYNE, *op. cit.*, ch. 2, « History of Biblical Theology ».

¹¹ S. AMSLER, *L'Ancien Testament dans l'Eglise*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1960, p. 230.

évidence de l'Écriture est une affirmation culturellement datée »¹².

e) Tout en niant l'harmonie et la cohérence de l'Écriture liées à son origine divine grande importance est donnée à établir la norme qui permet de démontrer l'unité de l'Ancien Testament ou de l'ensemble de l'Écriture.

f) En admettant la présence de l'erreur humaine dans la Bible, ces théologiens relativisent son inspiration et son infaillibilité. Ils jettent par là le soupçon sur l'intégrité et l'authenticité de l'Écriture. A ce sujet, B. CHILDS remarque que la controverse entre le libéralisme et le fondamentalisme sur l'inspiration et l'inerrance, qui a marquée la 1^{re} partie de ce siècle aux États-Unis, a eu des répercussions sur la pensée de la théologie biblique.

En effet au sein de cette école « la théologie de l'inspiration de l'Écriture fut généralement remplacée par une théologie de l'Écriture en tant que révélation. Cet auteur pense même que le refus d'aborder de front ce problème a eu des conséquences non négligeables pour le mouvement dans son ensemble. Voici ce qu'il dit : « Un des éléments constitutif de l'effondrement de l'Ecole de la théologie biblique fut son incapacité totale de s'attaquer à la question de l'inspiration de l'Écriture. La tension qui résultait d'une part, de l'emploi d'un langage biblique et orthodoxe pour la partie constructive de la théologie, tout en maintenant d'autre part, toutes les prémices du libéralisme dans l'étude de la Bible s'avéra en fin de compte impossible à soutenir »¹³.

Ce que cette tension met en lumière c'est le conflit entre une théologie édiflée sur une autorité externe qui suppose une doctrine de Dieu, de la révélation et de l'inspiration, et une critique bâtie sur l'autorité d'une raison autonome, critique historique qui mine l'autorité, l'inspiration et la vérité du fondement de la théologie de l'Ancien Testament. W. VISCHER illustre cette même tension dans l'introduction à son livre remarquable à bien des égards, *La loi ou les cinq livres de Moïse*, lorsqu'il dit : « Les chrétiens se trompent quand ils pensent que la Bible ne serait Écriture « Sainte » que si elle était pour ainsi dire tombée du ciel. C'est le contraire qui est vrai : La Bible n'est Écriture Sainte que dans la mesure où elle atteste le Christ Jésus, l'incarnation du Fils de Dieu. Elle ne peut le faire que si ses écrits se composent de véritables paroles d'homme. C'est le service durable de la critique historique du XIX^e siècle d'avoir décelé l'erreur de la théorie de l'inspiration du XVII^e et d'avoir montré

¹² R. MEHL, « L'Intégrisme protestant », *Le Monde*, 30 août 1977, p. 7.

¹³ B.S. CHILDS, *op. cit.* p. 103. La « déclaration de foi » de l'auteur qui suit, selon laquelle « l'inspiration de l'Écriture est l'affirmation du contexte canonique unique de l'Eglise par lequel le Saint-Esprit opère » ne résoud en aucune manière le problème soulevé.

le caractère historique et humain de l'Écriture sainte. La Parole a été faite chair. Dans leur caractère de limitation temporelle, d'historicité accidentelle, les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament attestent cette incarnation »¹⁴.

Cette citation met le doigt sur une des distinctions caractéristiques de la théologie moderne ; distinction entre la parole de Dieu, révélation de Dieu, et Écriture. En effet la Bible renferme autre chose que la révélation. Elle contient de l'histoire, des pensées humaines, des images où les hommes apparaissent bien pareils aux autres hommes. Mais cette distinction suppose en même temps une confusion entre Parole de Dieu et révélation. C'est justement la force de la position orthodoxe classique, que VISCHER critique, d'avoir évité cette confusion. En disant que la Parole de Dieu et l'Écriture sont identiques, elle permet d'affirmer que toute la Bible est Parole de Dieu sans qu'elle soit tout entière révélation de Dieu. Elle permet de maintenir en même temps les notions de la parole écrite et incarnée de Dieu (Jn 17 : 17) alors que le point de vue sus-mentionné restreint cette notion à sa dimension incarnée. Davantage ce que cette perspective manifeste sur le plan épistémologique c'est la rupture nouménale ou tout au moins une tension entre le nouménal, domaine de la connaissance ouverte à la foi, et le phénoménal, domaine de la connaissance ouverte à la raison¹⁵.

Enfin cette vision, comme nous l'avons déjà indiqué, a des conséquences quant à la nature de Dieu. Elle éveille le doute non pas tellement en ce qui concerne le Dieu tout autre, son infinité et sa transcendance, mais en ce qui concerne le Dieu personnel et plus particulièrement sa capacité de communiquer selon les catégories du langage humain de telle sorte que l'homme puisse réellement comprendre par le moyen de son intelligence « éclairée » sa sagesse. Toute l'insistance de la théologie biblique moderne, sur la révélation dans l'histoire confirme cette analyse. Mais comment va-t-on comprendre cette révélation sans une communication divine, intelligible ? En fait il serait peut-être plus juste de dire que les actions de Dieu dans l'histoire ont pour première « intention de confirmer une prétendue révélation »¹⁶.

Dans le chapitre de son livre, intitulé, « La redécouverte d'une Tradition exégétique » B.S. CHILDS démontre que la méthode historico-critique est inadéquate dans l'élaboration d'une théologie biblique. Cet auteur n'a pas l'intention d'abandonner pour autant cette méthode. En effet « son apport est indéniable

¹⁴ W. VISCHER, *La loi ou les cinq livres de Moïse*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1949, p. 19.

¹⁵ W. VISCHER, *ibid.* p. 41.

¹⁶ J. GOLDINGAY, « That you may know that Yahveh is God », *Tyndale Bulletin*, N° 23, 1972, p. 62.

dans certains domaines »¹⁷. Sur son terrain, celui de rétablir le contexte original de la narration biblique, « elle n'est pas incompatible avec la foi chrétienne »¹⁸. Seulement en théologie il est essentiel d'élaborer une exégèse à l'intérieur « du contexte canonique de l'église ». Edifier une théologie pour l'église n'est possible que dans la mesure où on étudie la « Bible comme l'Écriture de l'église »¹⁹.

Nous reconnaissons l'importance de la critique textuelle, la nécessité d'aborder sans crainte les problèmes littéraires et historiques que posent le texte sacré, mais nous ne pouvons accepter que ces questions relèvent uniquement de l'autorité d'une raison autonome. Il semble bien que ce soit le point de vue de S. AMSLER dans son analyse de l'interprétation que Pierre et Paul donnent dans les Actes des Apôtres du Psaume 16. Voici ce qu'il dit : « Le raisonnement exégétique de l'apôtre Pierre, comme celui de l'apôtre Paul à Antioche de Pisidie (Act. 13 : 35 ss.), pêche donc tout à la fois, sur le plan exégétique par amplification du sens littéral et par absence de critique littéraire »²⁰. Or il est intéressant de noter que B.S. CHILDS élude entièrement cette difficulté. L'exégèse et la théologie qu'il construit à partir du contexte canonique de l'église laissent sans réponse les interrogations suscitées par la critique historique. La tension, si bien analysée par B.S. CHILDS est surmontée en maintenant deux niveaux d'étude distincts. Y a-t-il un lien entre le contexte canonique et le contexte original ? Il est bien difficile, pour ne pas dire impossible de le discerner. Par contre la rupture entre la raison et la foi semble bien consommée. Mais la foi est-elle un moyen de connaître ? L'exhortation de cet auteur à renouer avec la tradition exégétique pré-critique est la bienvenue mais il semble ignorer que c'est précisément le fait de « n'avoir pas distingué entre le contexte original de son usage historique et sa fonction ultérieure dans le canon »²¹ qui constitue la force et la vitalité de la théologie des pères de l'église. Cette correspondance entre les cadres historiques original et canonique de l'église a aussi des implications épistémologiques. Elle suppose un champ unifié de la connaissance et permet l'élaboration d'une conception solide de la révélation et de l'inspiration essentielle à une exégèse théologique.

J. GOLDINGAY démontre, dans un article intéressant où il aborde la relation entre la théologie et la vérité historique, que les actions de Dieu « accomplissent une fonction épistémologi-

17 B.S. CHILDS, *op. cit.*, p. 140.

18 B.S. CHILDS, *ibid.* p. 141.

19 B.S. CHILDS, *ibid.* La discussion de ce point particulier se trouve au ch. 6 : « The Shape of a New Biblical Theology », pp. 96ss.

20 S. AMSLER, *op. cit.*, p. 140.

21 B.S. CHILDS, *op. cit.*, p. 144.

que... la confirmation d'une prétendue révélation »²². Cependant dans une remarque préliminaire, il nous met en garde contre la tentation de lire dans la Bible le problème épistémologique contemporain. Avec lui nous « reconnaissons que le dilemme fondamental de l'homme n'est pas son ignorance, mais son péché. Son besoin essentiel n'est donc pas de révélation mais de réconciliation »²³. La Bible souligne avant tout l'histoire de la rédemption. La finalité de la révélation est donc de faire connaître à l'homme révolté le salut de Dieu. La théologie de l'Ancien Testament, dans le contexte d'une théologie biblique globale a pour première tâche de décrire l'histoire de la révélation divine en vue du salut de l'homme. Mais ce processus se situe dans un cadre précis dont le point central est le Dieu infini-personnel, créateur des cieux et de la terre²⁴. Cette prospective porte à conséquence au niveau de la connaissance. Cette réponse à la question de l'être éclaire le débat épistémologique moderne. Si la Bible est la Parole de Dieu nous ne pouvons pas, nous ne devons pas éviter d'en parler. L'éclairage biblique est capital non seulement en ce qui concerne notre compréhension de la rédemption, mais aussi en ce qui concerne la révélation et l'inspiration et par conséquent l'autorité biblique qui est liée à la personne même de son auteur.

Une étude du champ sémantique de la connaissance et plus particulièrement de l'usage de la racine *Yada* permet de clarifier la question. Nous allons maintenant présenter quelques réflexions que l'étude détaillée de l'évidence biblique a suscité²⁵.

22 J. GOLDINGAY, *art. cit.* Note 16.

23 J. GOLDINGAY, *ibid.*, p. 61.

24 Voir E.T. YOUNG, *The Study of Old Testament Theology Today*, J. CLARK, London 1958 : « The necessity for Christian theistic Presuppositions », p. 24ss.

25 *Yada* (connaître) comprend les usages suivants :

a) Saisir par l'esprit, apprendre à connaître par le contact ou au sein de l'expérience (Ex 1 : 8 ; Dt 9 : 2 et 24 ; Es 42 : 25).

b) S'entendre à, savoir faire lié à l'acquisition d'une adresse ou d'une technique (Gn 25 : 27 ; 1 S 16 : 16 ; 1 R 9 : 27).

c) Savoir qu'il faut faire, décider, exprimant un acte de la volonté (Jg 18 : 14 ; 1 S 25 : 17).

d) Apercevoir, sentir, ressentir quelque chose. Acte par lequel l'individu est impliqué (1 S 14 : 12 et Es 53 : 3).

e) Avoir des relations sexuelles (Gn 4 : 1, 17 et 25 ; Nb 31 : 18, 35). Dénote la nature profonde et personnelle des rapports physiques. Remarquons cependant l'usage négatif de cette racine (Jg 19 : 22 et 25).

f) Être au courant de quelque chose, être informé d'une chose, de faits, d'une affaire (Ps 94 : 10, 11 ; 139 : 1, 23 ; 1 S 28 : 9).

La connaissance signifie dans la littérature sapientiale : perception, compréhension, sagesse. Elle est la conséquence de l'observation et de la méditation de la réalité. Il s'agit d'une intelligence des choses et de leurs relations entre elles (Pr 2 : 6 ; 5 : 2 ; Ec 1 : 18).

g) Prendre soin de, se soucier de, se préoccuper, s'occuper de (Gn 39 : 6, 8 ; Pr 12 : 10, 29 : 7).

Ces usages que nous venons d'énumérer se retrouvent dans l'ensemble dans le NT — ce qui n'est pas surprenant — mais ils sont aussi attestés dans la littérature grecque classique — ce qui l'est peut-être un peu plus ! Faut-il y voir l'indice d'une même démarche cognitive de l'homme confronté à la même réalité ? Il ne s'agit pas, bien sûr, de gommer toutes les différences. La tradition philosophique est là pour nous le rappeler (cf. Platon).

1) Puisque l'être infini et personnel est la cause ultime de tout ce qui est, y compris l'homme, la doctrine de la création²⁶ constitue le cadre premier de la faculté cognitive humaine. Il s'ensuit les conséquences suivantes : a) Il existe une authentique continuité entre le monde visible et invisible b) Il y a une corrélation entre les facultés cognitives de l'homme et la réalité (visible et invisible). Et ce, pas seulement parce que tout est l'œuvre de Dieu mais aussi parce que la révélation générale et spéciale porte à la fois sur la nature divine et sur la totalité de la réalité.

c) L'homme créature et économe, a pour vocation d'exercer au sein de la réalité une autonomie relative. Il doit assumer la responsabilité de sa destinée et faire valoir sa valeur unique.

2) Dans sa fonction épistémologique l'homme se situe donc dans le cercle du réel. Cela signifie à la fois intégration et distinction.

a) Intégration de l'homme à la hiérarchie créationnelle et dès lors solidarité avec l'ensemble des créatures. C'est peut-être pour cela que *Yada* est appliquée aussi aux animaux (Es. 1 : 3).

b) Distinction, séparation de l'homme des autres créatures. Etre conscient, il prend du recul et cherche à comprendre le sens des choses et des événements. Son appel est d'exercer la domination sur la création mais cela n'est possible que s'il s'en détache afin de la saisir, cerner et transcender.

3) Cette épistémologie est aussi personnelle. Elle suppose l'unité de la nature humaine. Elle est à la fois intellectuelle et empirique, rationnelle et sensible (intuitive). Objective et subjective elle est profondément personnelle. Il s'en suit que connaître signifie :

a) L'acquisition et l'accumulation d'informations et de données. L'appréhension des choses particulières constitutives de la réalité.

b) Une compréhension des choses, des événements et des relations existant entre eux et avec la transcendance. Compréhension à la fois intelligente et sensible.

c) L'exercice de la responsabilité ; la prise de décision qui découle d'une information et d'une sagesse.

d) Engagement éthique. Il implique non seulement la responsabilité morale de la connaissance mais aussi sa mise en pratique. Connaître conduit tout naturellement à s'engager dans son mi-

²⁶ Par la doctrine de la création, on entend l'origine de toute chose, du cosmos, des choses particulières, et non pas une simple réponse existentielle à la condition humaine (comme, par exemple, Cl. WESTERMANN, R. MARTIN-ACHARD, P. GISEL).

lieu social, dans la cité. On remarque à ce sujet le lien étroit qui existe entre « connaissance et amour » et entre « connaissance et justice »²⁷.

4) La démarche cognitive de l'homme est limitée à la fois par sa finitude et sa rébellion.

a) L'homme n'est qu'une créature ! La connaissance quoique réelle demeure partielle. Elle est certes authentique mais jamais exhaustive. C'est un appel à l'humilité et non au scepticisme.

b) Davantage, la connaissance de l'homme est affectée, pour ne pas dire infectée par sa rébellion. Son intelligence est souvent obscurcie par son refus obstiné et délibéré. Vue sous cet angle l'ignorance n'est pas une excuse. Elle a une dimension éthique. Précisons encore que ses facultés humaines ne sont pas pour autant anéanties, cependant l'homme devient le théâtre d'un conflit de perspectives ; une tension parfois insoutenable s'ébauche entre une vision du monde centrée sur l'homme et celle dont l'apax est Dieu lui-même. Ces conflits et tensions ne sont vaincus et surmontés que lorsque l'homme égaré et aveuglé par son orgueil se tourne vers la lumière de la révélation et de la rédemption.

Au cœur de cette approche nous constatons l'existence d'un champ de connaissance unifié. L'objet de notre connaissance est donc la révélation générale et spéciale. Toutes les deux sont source d'information que notre esprit peut saisir. Mais parce que l'homme est marqué au plus profond de lui-même par le péché il a un besoin vital de l'illumination de l'Esprit. Ainsi Dieu est le fondement de la démarche épistémologique de l'homme non seulement à cause de son œuvre créationnelle mais aussi à cause de sa sollicitude envers le terrien, cet être perdu qui ne sait où se trouve le Nord. Quand Dieu connaît l'homme, cela signifie qu'il le cherche, qu'il se souvient de lui, qu'il le choisit, qu'il l'appelle et le consacre²⁸. Par cet acte Dieu établit, sa valeur unique et sa raison d'être. Il offre à l'homme cette connaissance

²⁷ *Yada* : En rapport avec ce que nous venons de développer, A. NEHER, dans son commentaire sur Amos, fait quelques remarques intéressantes. Parlant de Amos 3 : 2, où *yada* est employé, voici ce qu'il dit : « Il ne faut pas traduire par 'Je vous connais' (Septante, *epnoi*). 'Connaître' évoque un ensemble de concepts gréco-latins qui sont étrangers à la pensée biblique. La connaissance est arrachée par Platon à la perception sensorielle mais rattaché à la science ; chez les Prophètes, la connaissance se situe à égale distance de la perception sensorielle et de la science : « Le mot n'a de valeur que métaphysique » (H. COHEN). Effectivement la connaissance-sensation et la connaissance intellectuelle sont fréquemment exprimées, dans la Bible, par *yada*, mais le complément du verbe est alors, presque toujours, une proposition (Amos 3 : 10, 5 : 12) ; dès que l'objet devient substantif, et surtout lorsqu'il s'agit d'une personne, la « connaissance » prend un timbre d'intense communication dont les expressions correspondantes sont, en français, « amitié, amour » ou des termes analogues. Les seules traductions littérales possibles, ici, sont : « je vous aime » ou « je vous ai élus ». A. NEHER, *Amos*, J. Vrin, Paris 1981 (1950), pp. 348s.

²⁸ Ex 33 : 12, 13 ; Es. 49 : 1 ; 45 : 4 ; Jer 1 : 5.

qui est à salut. Il réveille les facultés cognitives de l'homme²⁹ et restaure la relation d'alliance, la communication et la communion³⁰. Ainsi donc quand nous parlons de l'autorité de l'Ancien Testament la pointe de notre discours est axée sur l'histoire de la révélation telle qu'elle est liée à la rédemption. Mais la nature de la structure épistémologique biblique nous pousse à ajouter et préciser que lorsque Dieu parle, il ne parle pas seulement en vérité en ce qui concerne le salut mais aussi lorsqu'il parle de l'histoire et du cosmos. Lorsque nous étudions l'évidence néotestamentaire et en particulier les Evangiles nous constatons que c'était le point de vue de Jésus. Comme le dit fort bien à propos J. WENHAM : « ... par le Christ l'Ancien Testament était vrai, faisant autorité et était inspiré. Pour lui le Dieu de l'Ancien Testament était le Dieu vivant, et l'enseignement de l'Ancien Testament était l'enseignement du Dieu vivant. Pour lui ce que l'Ecriture disait, Dieu disait »³¹. Mais l'Ancien Testament ne demeure pas isolé. La clef de sa compréhension nous est donnée dans la venue de Jésus le Messie. Il est l'accomplissement de l'ancienne alliance. Il a authentifié les promesses de Dieu il leur a donné leur véritable sens (Matth. 5 : 17-20). J. CALVIN, tout en soulignant la permanence de l'alliance de grâce a indiqué avec clarté : « L'Ancien Testament a été la doctrine que Dieu a baillée au peuple judaïque, enveloppée d'observation de cérémonies, qui n'avaient point d'efficacité ni de fermeté ; à cette cause, il a été temporel, parce qu'il était comme en suspens jusqu'à ce qu'il fut appuyé sur son accomplissement, et confirmé en sa substance : mais alors il a été fait nouveau et éternel, quand il a été consacré et établi au sang du Christ »³². L'enseignement du réformateur s'enracine profondément dans celui des apôtres tel qu'il est illustré par exemple dans le discours de Paul à Antioche de Pisidie (Actes 13 : 16-41).

En nous soumettant ainsi à l'autorité de Dieu qui parle dans l'Ancien Testament — ayant la structure épistémologique ap-

²⁹ Cette œuvre de Dieu en l'homme est à l'origine de la connaissance de Dieu. Elle signifie :

a) Craindre Dieu. C'est un acte par lequel on reconnaît que Dieu est la clef de la compréhension du monde, de l'homme et de son comportement social, Pr 1 : 2 à 7.

b) Reconnaître Dieu dans ses paroles et dans ses actions (Dt 4 : 32-39).

c) Reconnaître la loi de Dieu, expression de la pensée divine (Os 4 : 4-6).

d) Confesser Dieu (Es 1 : 2 et 3).

e) Aimer Dieu (Os 6 : 6).

f) Exercer la droiture et l'intégrité sur le plan individuel et social (Jr 22 : 13-17). Pour l'étude de *Yada*, consulter : F. BROWN, S.R. DRIVER, G.A. BRIGGS, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1968 ; L. KOEHLER and W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamentis Libros*, 1958 ; Lisowsky, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart 1958 ; R. BULTMANN, *Connaître, Labor et Fides*, Genève. Fl. GABORRIAT, *Le thème biblique de la connaissance*, Desclée, Paris.

³⁰ Voir encore A. NEHER, *op. cit.*, pp. 34-36.

³¹ J.W. WENHAM, *Christ and the Bible*, I.V.P. Downers Grove, 1973.

³² J. CALVIN, *L'institution chrétienne*, Labor et Fides, Genève 1958. Livre II. 11.4, pp. 212 et 213.

propriée — en cherchant à le comprendre à la lumière de celui dont il témoigne, nous trouvons une sagesse qui non seulement satisfera notre soif spirituelle, mais répondra aussi à notre quête intellectuelle, et redressera et renouvellera notre style de vie³³. Ces dimensions philosophiques et éthiques de la théologie de l'Ancien Testament demeurent bien souvent dans les milieux chrétiens un territoire inexploré. Ils sont de première importance pour toute élaboration théologique mais aussi pour l'édification de l'Eglise de Jésus-Christ !

CARREFOUR THÉOLOGIQUE DU 1^{er} AU 3 FÉVRIER 1984

Ce carrefour auquel sont invités les chrétiens désireux d'approfondir leurs connaissances bibliques et de réfléchir ensemble, est organisé par la Faculté de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence.

Son thème est : FACE AU MONDE ACTUEL.

Le Dr Francis Schaeffer, de l'Abri, en Suisse, participera avec Mme Schaeffer, à ces journées.

Voici les sujets des études présentées le matin : « En marge, les chrétiens ? » (W. Edgar), « Le combat face au pluralisme » (F. Schaeffer), « L'actualité de l'Ecclésiaste » (P. Berthoud). L'après-midi, il y aura un choix de séminaires ; et le soir, le 1^{er} février, une conférence publique de F. Schaeffer, « L'enjeu pour l'Eglise aujourd'hui » et, le 2, une table ronde sur « Le chrétien dans le monde ».

Pour tous renseignements et inscriptions, s'adresser à la Faculté, 33, av. Jules-Ferry à Aix, tél. (42) 26 13 55.

³³ P. COURTHIAL, « Il faut proclamer et enseigner la loi de Dieu », *La Revue Réformée*, 129, 1982/1, pp. 34 à 38.

La datation des Evangiles : Etat actuel de la recherche

Jean CARMIGNAC *

Vers 1850, F.C. BAUR estimait que les Evangiles Synoptiques de Matthieu, Marc et Luc avaient été composés aux environs de 150 après J.-C. et l'évangile de Jean en 160-170.

Vers 1900, A. von HARNACK plaçait Marc en 65-70, Matthieu en 70-75, Luc entre 79 et 93, Jean entre 80 et 110.

Vers 1950, W.C. KÜMMEL plaçait Marc vers 70, Luc entre 70 et 90, Matthieu entre 80 et 100, Jean entre 90 et 100.

Actuellement, la *Traduction Oecuménique de la Bible* s'exprime ainsi : Pour Marc « rien n'empêche de dater la composition du deuxième évangile entre 65 et 70 » (p. 128) ; pour Matthieu « nombreux sont les auteurs qui datent le premier évangile des années 80-90, peut-être un peu plus tôt » (p. 41) ; pour Luc « Les critiques actuels situent souvent sa rédaction vers les années 80-90, mais plusieurs lui attribuent une date plus ancienne » (p. 186) ; pour Jean « vers la fin du premier siècle » (p. 289).

Mais quand on essaie de voir sur quels arguments reposent ces opinions, on est très étonné de constater qu'elles sont purement subjectives. On affirme que Matthieu et Luc ont connu la prise de Jérusalem par les Romains en 70 et qu'une tradition remontant aux Pères de l'Eglise place l'évangile de Jean sous le règne de DOMITIEN (81 à 96). Mais on ne fournit aucun argument historique sérieux. Toutes les datations reposent sur des appréciations personnelles du temps nécessaire pour justifier l'évolution théologique que chacun assigne à chaque évangile.

Tout cela n'est pas sérieux. La prédiction de la ruine de Jérusalem, telle qu'elle est relatée dans les synoptiques, est faite avec des formules empruntées à l'Ancien Testament et elle est trop vague pour convenir à des témoins oculaires. L'évolution

* L'Abbé CARMIGNAC est spécialiste de Qumran et auteur de nombreux ouvrages sur les Evangiles.

théologique ne pourrait être un critère valable que si l'on prouvait d'abord que le développement des idées se fait de façon logique, régulière, uniforme et universelle. En outre presque tout le monde est bien forcé d'admettre que S. Paul écrivit les épîtres aux Thessaloniens vers 51, celles aux Corinthiens vers 56 et celle aux Romains vers 57 ; or ces documents manifestent un développement théologique bien supérieur à celui des évangiles synoptiques.

Les dates généralement admises par les critiques actuels ne sont donc nullement prouvées et nullement certaines.

Doit-on pour autant se réfugier dans le scepticisme ? Non, car d'autres arguments plus solides peuvent être allégués. Voici les quatre principaux.

A) *Les renseignements fournis par les Pères de l'Eglise.*

Plusieurs documents très anciens nous parlent de la composition des évangiles et nous transmettent des traditions proches des faits. PAPIAS évêque de Hiérapolis vers 130, IRÉNÉE de Lyon vers 190, le fragment de Muratori vers 200, CLÉMENT d'Alexandrie vers 210 et ensuite plusieurs écrivains, dont le spécialiste S. JÉRÔME, nous font connaître ce que l'on savait de leur temps. Au début de ce siècle on avait tendance à taxer leurs dires de légendes, mais le progrès des études patristiques et des recherches historiques confirme de plus en plus la grande valeur des souvenirs qu'ils ont recueillis. L'étude de ces textes se continue inlassablement et l'on scrute chaque phrase avec toutes les ressources de la philologie moderne. En gros disons que Marc y est présenté comme le traducteur de Pierre, Matthieu comme l'auteur d'un évangile écrit en hébreu, Luc comme le rédacteur de l'évangile prêché par Paul, Jean comme le disciple bien aimé. Pierre étant mort dans la persécution de NÉRON, en 64, et Paul peu après, vers 67, les quatre évangiles sont donc attribués à la première génération chrétienne par les premiers témoignages patristiques.

B) *Les arguments de ROBINSON.*

J.A.T. ROBINSON a publié en 1976 un ouvrage intitulé *Redating the New Testament* (S.C.M. Press, London)¹, qui renouvelle la question par de nouveaux arguments.

¹ J.A.T. ROBINSON a publié en 1977 un résumé *Can we trust the New Testament ?*, qui a été traduit par G. Passelecq sous le titre *Peut-on se fier au Nouveau Testament ?* (Lethielleux, Paris, 1980), mais ces deux petits ouvrages donnent seulement les conclusions de ROBINSON, sans présenter les arguments sur lesquels il s'appuie et qu'il développe dans le gros ouvrage.

1) Pour les juifs de l'époque, le fait décisif n'était pas la prise de Jérusalem par les Romains en 70, mais l'incendie et la destruction du Temple le 29 août 70. La prise de la ville était une catastrophe, mais réparable ; la destruction du Temple était une catastrophe irréparable. Car l'absence de Temple rendait inapplicable la Loi juive et tout le culte qu'elle exige : désormais on ne pouvait plus offrir les sacrifices prescrits pour chaque jour et pour chaque fête, ni célébrer la Pâque. La Loi spécifiait qu'ils ne pouvaient pas être agréés par Dieu ailleurs qu'en ce Temple, et celui-ci n'existait plus. A proprement parler, c'était la fin de la stricte religion juive, telle qu'elle avait été voulue par Dieu lui-même. Or un tel drame n'est évoqué dans les évangiles que par un simple verset de Marc 13 : 2 recopié sans modification par Matthieu 24 : 2 et par Luc 21 : 6 : « Il ne restera pas pierre sur pierre qui ne soit démolie ! ». Si ces évangiles avaient été rédigés après le 29 août 70 (et surtout si, selon les présupposés de la critique rationaliste, ils imaginaient une fausse prédiction, attribuée à Jésus après coup), ils n'auraient pas manqué d'insister davantage et d'indiquer au moins d'un mot la terrible réalisation (comme lorsque Matth. 27 : 8 précise que le nom *Hagel Dama'* est encore employé « jusqu'aujourd'hui »). Dans les discussions avec les juifs (si fréquentes surtout en S. Jean), quel argument décisif de leur faire objecter par Jésus que bientôt leur religion deviendra impraticable ! Plus on y réfléchit, plus on est obligé de conclure que ces simples paroles ont été rapportées avant le 29 août 70 et qu'elles ont été rapportées fidèlement, par des gens qui n'en devinaient pas encore la tragique portée.

2) Pour un païen qui adoptait le christianisme, il fallait tout à la fois découvrir l'existence d'un Dieu unique et personnel, admettre la création du monde par ce Dieu, accepter sa parole dans l'Écriture, croire à la promesse d'un sauveur, reconnaître ce sauveur en Jésus, professer que Jésus est Dieu. Pour un juif au contraire, ou pour un prosélyte déjà parvenu à la foi juive, les quatre premiers points étaient déjà acquis (Dieu, la création, la révélation, la promesse) et deux seulement restaient à compléter : la messianité et la divinité de Jésus. Or, dans les évangiles, ces deux derniers points sont les seuls qui soient évoqués et les quatre premiers sont totalement passés sous silence (mais ils ne seront pas oubliés dans le seul discours des Actes des Apôtres (17 : 19-31) qui soit adressé à des païens, ceux de l'Aréopage). Par conséquent, ou bien les évangiles nous rapportent exactement le climat de la prédication du Christ, qui ne s'est adressé qu'à des juifs, ou bien, s'ils sont une création des communautés primitives (comme l'affirme la critique rationaliste), cette création a été réalisée quand la foi chrétienne n'avait pas encore largement pénétré dans les milieux païens, comme cela est arrivé à partir de 60 (et comme cela était commencé depuis 50).

Ces deux arguments nouveaux, présentés par J.A.T. ROBINSON,

se renforcent l'un l'autre et, pris ensemble, ils n'ont pas encore été réfutés.

3) En ce qui concerne le quatrième évangile, dont a été retrouvé un fragment de manuscrit copié vers le début du second siècle², ROBINSON remarque que les plus anciens documents patristiques affirment premièrement que le quatrième évangile a été rédigé par Jean l'Apôtre, secondement que ce Jean l'Apôtre est mort très vieux, mais nullement qu'il aurait écrit cet évangile *quand* il était vieux ; c'est seulement EPIPHANE (vers 375) qui combina les deux informations et qui prétendit que Jean avait composé son évangile quand il était parvenu à un âge très avancé (Robinson, p. 257). Mais EPIPHANE ne s'appuie pour cela sur aucune tradition ancienne.

C) *L'argument des sémitismes.*

On appelle sémitismes les influences des langues sémitiques (hébreu ou araméen) sur le grec du Nouveau Testament. Déjà ERASME en 1518 remarquait que la langue du Nouveau Testament présentait des particularités qui la rapprochaient des langues sémitiques. Depuis cette date d'innombrables savants ont étudié ces phénomènes, pour parvenir à une meilleure compréhension de la Parole de Dieu. Mais, depuis le début du siècle dernier, on a aussi fait intervenir les sémitismes dans la datation des ouvrages du Nouveau Testament, car ses sémitismes pourraient aussi nous renseigner sur l'auteur et sur les destinataires de chaque ouvrage. La découverte de nombreux papyrus grecs écrits aux environs du début de l'ère chrétienne nous permet d'avoir une bonne connaissance du grec populaire employé à cette époque, et donc de mieux apprécier les divergences présentées par les évangiles (ou les autres livres du N.T.). Cet argument est rejeté par certains savants, sous prétexte que ces particularités s'expliquent par l'origine sémitique des auteurs, qui restaient marqués par leur langue maternelle, ou bien sous prétexte que les premiers chrétiens étaient tellement imbus du style de la *Septante* (traduction grecque de l'Ancien Testament) qu'ils s'en inspiraient spontanément.

Mais on pourrait répondre à ces deux objections, si l'on distinguait mieux les diverses sortes de sémitismes. En effet une étude plus précise permet de les classer en neuf catégories, dont la valeur probante est différente :

1) Sémitismes d'emprunt, c'est-à-dire termes empruntés aux langues sémitiques et simplement transcrits en grec, comme *Amen, Alleluia, Talitha kumi, Haqel dama, etc.* Cette catégorie

² Voir ROBINSON p. 260, citant le spécialiste Kurt Aland (*New Testament Studies*, vol. IX, n° 4, July 1963, pp. 306 et 307).

ne prouve rien, car n'importe qui peut emprunter certains termes d'une langue étrangère.

2) Sémitisme d'imitation : les premiers chrétiens en effet peuvent avoir eu tendance à répéter le vocabulaire ou les tournures de phrase auxquels ils avaient été habitués par la lecture de la *Septante* (tout comme certains prédicateurs actuels s'expriment en une sorte de jargon biblique). Aussi devra-t-on en chaque cas vérifier si le sémitisme en question se trouve effectivement dans la *Septante*, et, s'il s'y trouve, on n'en tiendra pas compte. Ainsi se trouvera supprimée la seconde objection.

3) Sémitismes de pensée. Chaque langue conditionne les concepts de ses utilisateurs et les entraîne à considérer la réalité de telle ou telle façon. Ainsi les sémites ont l'habitude de découper les actions en deux temps, alors que nous ne considérons que le second : ouvrir la bouche et parler, se lever et aller, prendre la parole (souvent mal traduit par « répondre », car il n'y a pas toujours dialogue) et dire... Ce phénomène, provenant de la langue maternelle de l'auteur, peut prouver que cet auteur est un sémite, mais il ne prouve rien sur la langue qu'il emploie. On devra donc ne pas en tenir compte.

4) Sémitismes de vocabulaires. Beaucoup de termes du Nouveau Testament ont un sens plus ou moins différent de leur sens grec normal et qui rejoint le sens de leur correspondant sémitique, ainsi par exemple les mots que nous traduisons en français par gloire, justice, miséricorde, grâce, marcher (= se conduire), jour (= temps), donner (= faire), fils (= participant), goûter la mort (= mourir), chercher l'âme (= vouloir tuer), etc... Ici encore nous ne pouvons rien conclure à partir de tels sémitismes, car l'origine sémitique des auteurs peut suffire à les provoquer.

5) Sémitismes de syntaxe. Dans la façon d'associer les mots pour former une phrase, les influences d'une langue peuvent en modifier une autre, surtout dans l'usage des prépositions (tout comme en français on dit « boire dans un verre » et en anglais ou en allemand « boire hors d'un verre ») : ainsi « parler vers » au lieu de « parler à », « être aimé devant » au lieu de « être aimé par », « grand hors de » au lieu de « plus grand que », etc. Certains assemblages de mots sont typiquement sémitiques : « craindre une crainte » (Marc 4 : 41), « désirer de désir » (Luc 22 : 15), « commander de commandement » (Actes 5 : 28) ; ou bien une négation avec le mot « tout » pour signifier « aucun », comme par exemple : « toute malédiction ne sera plus » = « aucune malédiction ne sera plus » (Apoc. 22 : 2) ; ou bien un verbe au pluriel après un sujet au singulier collectif, comme « la foule disent », ou bien l'emploi du verbe « devenir » dans des tournures comme : « et il est devenu dans l'être eux là ont été remplis les jours... » = « pendant qu'ils étaient là, les jours se sont

trouvés remplis » (Luc 2 : 6)³. Toutes ces expressions, et bien d'autres semblables trahissent un auteur sémitique, mais elles peuvent s'expliquer par l'influence de sa langue maternelle et donc nous ne pouvons les retenir, elles non plus.

6) Sémitismes de style. Le style sémitique aime les petites phrases toutes simples coordonnées les unes aux autres, alors que le grec aime les longues phrases compliquées avec diverses propositions subordonnées ; mais il est difficile de tirer argument de ce fait. Plus important est l'art poétique employé dans les poèmes (*Magnificat*, *Benedictus*, *Nunc dimittis*, *Pater Noster*), car la poésie grecque est caractérisée par l'agencement des syllabes longues ou brèves, alors que la poésie sémitique est caractérisée par l'agencement des stiques à l'intérieur des strophes. Même un écrivain d'origine sémitique, s'il veut composer un poème en grec, doit se plier aux règles de la poésie grecque ; or les poèmes du Nouveau Testament sont composés d'après les règles de la poésie sémitique. On ne peut donc pas expliquer ce fait en arguant de l'origine sémitique des auteurs et on est logiquement amené à conclure que ces poèmes ont bel et bien été composés dans une langue sémitique, avant d'être traduits en grec.

7) Sémitismes de composition. Appelons ainsi les cas où la composition elle-même est affectée par la langue originale de l'auteur. Le cas le plus obvie est celui des jeux de mots, très goûtés en hébreu, qui font appel à des sonorités voisines dans une langue, mais pas dans l'autre. Ainsi, en Matthieu 3 : 9 et en Luc 3 : 8, la réflexion de Jésus sur les pierres à changer en fils d'Abraham s'explique par un jeu de mots entre « pierres » (*abânîm* en hébreu et *abnayyâ* en araméen) et « fils » (*bânîm* en hébreu et *benayyâ* en araméen). En Luc 1 : 46 les deux premiers stiques du *Magnificat* réalisent un jeu de mots entre *tagdél* « exalte » et *tâgél* « exulte » (par chance, le jeu de mots subsiste en français, mais pas en grec ni en latin). Dans le *Notre Père* (Matthieu 6 : 12-13 et Luc 11 : 4) on trouve coup sur coup les trois racines *nâsâ'* (« pardonner ») *nâsâh* (« emprunter ») et *nâsâh* (« tenter ») : est-ce un pur hasard ? En Marc 3 : 14-15, Jésus « envoie... pour avoir le pouvoir de chasser les démons », or « envoyer » correspond au verbe *sâlah*, « avoir le pouvoir » à *sâlat* et « chasser » à *sâlak* ; est-ce un hasard, d'autant plus que les trois verbes se suivent dans l'ordre de l'alphabet hébreu ? En Marc 13 : 21, « voici ici... voici là » correspond à *hinnéh hénnâh...* *hinnéh hénnâh*. En Matthieu 9 : 8, les foules « ont vu et ont craint », c'est-à-dire *wayyîr'û* et *wayyîr'û*, mais Luc 5 : 26, ne pouvant rendre ce jeu de mots en grec, a omis le verbe « voir ».

³ Ce dernier sémitisme correspond à une tournure hébraïque qui n'existe pas en araméen ; on peut donc alors préciser qu'il s'agit d'un hébraïsme et non d'un aramaïsme.

En Matthieu 14 : 12, pourquoi préciser que les disciples de Jean « se sont approchés » pour ensevelir son corps, sinon parce que *wayyiqrebû* ressemble à *wayyiqberû* ? En tous ces cas, et en plusieurs autres semblables, peut-on invoquer toujours le hasard ? N'est-ce pas parce que l'auteur écrivait en hébreu qu'il choisissait intentionnellement ces mots ? En Luc 1 : 72-73 le jeu de mots est plus subtil, mais encore plus probant : la seconde strophe du *Benedictus* commence par les trois stiques : « pour faire miséricorde... pour se souvenir... serment qu'il a juré... » mais « faire miséricorde » correspond en hébreu à *hânan*, racine de *Yôhânân* (= Jean), « se souvenir » correspond à *zâkar*, racine de Zacharie, et « prêter serment » correspond à *sâba*, racine de *Elisaba'at* (= Elisabet) : manifestement l'auteur a choisi exprès des formules qui fassent allusion aux noms de Jean, de son père et de sa mère. En Marc 1 : 3-4, l'auteur cite Isaïe 40 : 3 *qôê' bemidbâr* (= « criant dans le désert ») puis présente Jean-Baptiste comme « dans le désert, prêchant », c'est-à-dire *bemidbâr qêôre'* : c'est précisément pour appliquer ces mots à Jean-Baptiste que l'auteur cite Isaïe, mais cela ne se voit plus en grec, et, bien entendu, certains commentateurs, ne comprenant pas l'utilité de cette citation d'Isaïe, la considèrent comme une interpolation et proposent de la supprimer. Dans tous ces cas, l'origine sémitique du document est incontestable et notre texte grec actuel est manifestement une traduction.

8) Sémitismes de transmission. Les scribes qui ont recopié chaque document sémitique ont pu se tromper de temps en temps et lire une lettre pour une autre, ce qui modifie peu le texte hébreu en araméen, mais ce qui risque de modifier considérablement sa traduction grecque. Grâce aux manuscrits de la Mer Morte, nous sommes maintenant très bien renseignés sur l'écriture employée au temps de Jésus et nous pouvons mieux deviner ces confusions de lettres. Souvent on est porté à dédaigner cet argument, car il risque une trop grande part de subjectivité dans la rétroversion. Admettons-le dans bien des cas. Mais quand il s'agit de variantes synoptiques qui ne résultent ni d'une retouche théologique ni d'une modification littéraire, cette explication peut atteindre un haut degré de probabilité. Ainsi en Marc 4 : 20 et en Matthieu 13 : 23 la semence tombée dans la bonne terre porte du fruit « au centuple », alors qu'en Luc 8 : 15 elle porte du fruit « dans la patience » ; or « au centuple » se dit *B M' H* et « dans la patience » *B M Q W H* et les lettres *qof* et *waw*, si elles sont écrites l'une contre l'autre, ressemblent à aleph (comme on le constate dans les manuscrits de la Mer Morte). En Marc 8 : 27 Jésus vient « dans les villages de Césarée de Philippe », et en Matthieu 16 : 13 il vient « dans les parages de Césarée de Philippe », mais « villages » suppose *B Q R Y W T* et « parages » *B Q S W W T* (*yod* et *waw* s'écrivent presque de la même façon). En Marc 8 : 31 Jésus commence « à enseigner » et en Matthieu 16 : 21 il commence « à montrer », mais « à en-

seigner » suppose *L H W R W T* et « à montrer » *L H R' W T* ou *L H R W T*. Quatre fois (Marc 9 : 18 et Luc 9 : 39 ; Marc 10 : 49 et Luc 18 : 40 ; Marc 15 : 16 et Matthieu 27 : 27 ; Marc 15 : 39 et Matthieu 27 : 54 ou Luc 23 : 47) on constate une confusion entre les verbes « appeler » ou « crier » et « venir (ou « survenir »), car le premier est *qârâ'* et le second *qârâh* (à certaines formes ils deviennent même absolument semblables). Marc 11 : 19 dit « quand le soir est venu » et Matthieu 21 : 17 « et les laissant », mais cela suppose *W Y' R W B* en Marc et *W Y' Z W B* en Matthieu. En Marc 12 : 15 Jésus dit « apportez-moi un denier » et Matthieu 22 : 19 ou Luc 20 : 24 « montrez-moi un denier », c'est-à-dire *H B Y' W* (ou *H B' W*) et *H R' W*. En Marc 16 : 8 les saintes femmes éprouvent « peur et stupéfaction » et en Matthieu 28 : 8 « crainte et joie » ; pourquoi la stupéfaction est-elle remplacée par la joie ? parce que *W S M H* ressemble à *W S M H H...* Même si chacun de ces exemples ne peut pas être considéré comme tout à fait certain, leur ensemble permet de conclure à une transmission du texte réalisée en une langue sémitique, où les copistes ont pu mal écrire ou mal lire certains mots, comme cela se produit toujours. Par ailleurs aucun de ces cas n'a la moindre conséquence théologique.

9) Sémitismes de traduction. Un même mot peut avoir plusieurs sens, tout comme « il a plu » peut venir du verbe « plaire » ou du verbe « pleuvoir ». En hébreu et en araméen ces confusions sont d'autant plus faciles que les voyelles n'étaient pas encore écrites aux premiers siècles de l'ère chrétienne : il fallait les deviner, et deux traducteurs pouvaient les deviner différemment. Nous ne devons donc pas considérer ces divergences comme des « erreurs » de traduction, mais comme des « possibilités » multiples. En voici quelques exemples. Marc 5 : 29 dit « source de sang » et Luc 8 : 44 « coulée de sang », car *M Q W R* signifie « source » ou « coulée ». En Marc 6 : 36 et Matthieu 14 : 15 Jésus dit de renvoyer les foules « pour qu'elles achètent » (= *W S B R W*) et Luc « pour qu'elles se dispersent » (= *W S B R W*) : les consonnes sont donc les mêmes et seule la vocalisation diffère. Marc 9 : 18 dit : « et là où (= *W H N H* en vocalisant *wehénah*) l'esprit le saisit » et Luc 9 : 39 « et voici (= *W H N H* en vocalisant *wehinneh*) l'esprit le saisit ». En Marc 4 : 19, les épines où tombe la semence signifient « les soucis du siècle, la séduction de la richesse et les désirs au sujet du reste » ; que peuvent bien être ces « désirs au sujet du reste ? » ; si on lisait *S'R* (vocalisé *se'ér*) au lieu de *S'R* (vocalisé *se'âr*) on obtiendrait « les désirs de la chair » et l'on retrouverait l'équivalent des trois concupiscences de Jean 2 : 16. En Marc 5 : 13 le troupeau de porcs se précipite « environ deux mille (= *K'I P Y M*, en vocalisant *ke'alpayyim*). mais on pourrait aussi vocaliser *ka'alâpym* et on obtiendrait « par bandes », ce qui permettrait de supposer un troupeau beaucoup moins invraisemblable. En Marc 9 : 49 « tout sera salé par le feu », mais on

a découvert dans les manuscrits de la Mer Morte qu'il y a deux verbes *MLH* qui signifient l'un « saler » et l'autre « volatiliser », si bien que le traducteur aurait pu comprendre « tout sera volatilisé par le feu »⁴. Même si l'on conteste l'un ou l'autre de ces exemples, le hasard ne peut pas les expliquer tous. Et leur valeur démonstrative est très grande, car ils prouvent réellement que le grec de nos évangiles synoptiques n'est qu'un grec de traduction.

Ainsi présenté, avec cette distinction en neuf catégories, l'argument des sémitismes acquiert une nouvelle précision : les six premières catégories ne prouvent pas en elles-mêmes que tel ou tel ouvrage a été composé en hébreu ou en araméen, mais les trois dernières le prouvent de façon irréfutable (à moins qu'on ne fasse toujours intervenir le hasard). Dans ces trois dernières catégories, si je n'ai présenté aucun exemple tiré du quatrième évangile, ce n'est pas qu'il n'y en a pas, c'est que mon travail n'a pas encore porté sur lui. Bien des auteurs⁵ ont étudié le substrat araméen de cet évangile, mais leurs suggestions devraient être triées et classées dans ces diverses catégories, avant qu'on puisse en dégager un argument sérieux.

D) *L'argument des traductions hébraïques.*

Par delà tous les arguments de détail qu'on peut faire valoir, rien ne remplace la lecture des évangiles en hébreu (ou en araméen, quand ils auront été retraduits en cette langue). Quand on savoure ces évangiles dans leur rétroversion hébraïque, on retrouve tellement le parfum du style hébraïque, qu'on est vite persuadé qu'on les découvre enfin dans leur état original. Mais cela suppose qu'on ne se borne pas à vérifier une citation de-ci de-là, cela exige qu'on prenne la peine d'en lire d'affilée des chapitres entiers, si possible la totalité d'un évangile ou même des quatre. Comme il s'agit d'une impression générale, on ne peut la décrire et la mettre en forme scientifiquement. Mais elle est si profonde et si intense que, j'imagine, tous ceux qui feront cette expérience en seront convaincus.

Et au contraire, quand on lit la rétroversion, si bonne soit-elle, des ouvrages certainement écrits en grec, comme les épîtres de Paul, on constate une telle différence que cela fournit une confirmation de l'origine vraiment sémitique des évangiles.

⁴ Voir : « Le sens de la racine *MLH* dans la Bible et à Qumrân » dans *Studi sull'Oriente e la Bibbia offerti al P. Giovanni Rinaldi*, 1967, pp. 77-81.

⁵ Les plus célèbres sont G. DALMAN, C.C. TORREY, C.F. BURNEY, M. BLACK. Le plus ancien est Claude SAUMAISE, *De Hellenistica*, Leiden, 1643, p. 258. Le plus récent est Frank ZIMMERMANN : *The Aramaic Origin of the Four Gospels* (New-York, 1979), dont les pages 139-165 sont consacrées au quatrième Évangile.

C'est parce que j'ai été saisi par la force de cet argument que j'ai étudié ces traductions hébraïques des Evangiles. Dans l'état actuel de mes recherches, j'en connais une soixantaine (complètes ou partielles), en plus d'une trentaine consacrées à d'autres parties du Nouveau Testament ⁶. Certaines sont faites par des amateurs qui avaient plus de bonne volonté que de compétence. Mais d'autres sont faites par des rabbins très versés dans la connaissance de l'hébreu, biblique et mishnique, ou par des savants chrétiens de très grande valeur (comme GREENFIELD, REICHARDT ou DELITZSCH).

C'est pour cela que j'ai entrepris de publier (s'il s'agit de manuscrits) ou de republier (s'il s'agit d'ouvrages anciens) les meilleures de ces rétroversions, dans une collection intitulée *Traductions hébraïques des Evangiles* (Brépols, Turnhout, Belgique, ou : Office Général du Livre, 13 bis rue Jean-Ferrandi, 75006 Paris). Trois volumes sont parus : *Greenfield, Jona, Yeates*, et le 4^e, *Delitzsch*, (avec en apparat critique les variantes des 12 éditions) est prévu avant la fin de 1983.

Conclusion

Ces arguments en faveur de l'origine hébraïque des évangiles aboutissent donc à la conclusion que Marc et Matthieu ont été composés en langue sémitique, que Luc, qui a été composé en grec comme le prouve son prologue, insérait dans sa rédaction des documents sémitiques traduits en grec, que Jean a peut-être, lui aussi, été composé en araméen.

Or une composition en hébreu ou en araméen suppose une composition réalisée en Palestine, avant la diffusion du christianisme dans le monde hellénistique et avant la destruction des communautés juives palestiniennes par les Romains en 66-70. Si Marc et Matthieu ont été bel et bien rédigés en hébreu, ils doivent être antérieurs à l'année 66. Si Luc a utilisé des documents sémitiques, qu'il a insérés dans un cadre grec, ces documents doivent aussi être antérieurs à cette année 66. Comme l'étude des variantes synoptiques montre qu'un certain laps de temps a dû s'écouler entre les divers évangiles, et comme l'étude des Actes des Apôtres invite à placer Luc entre 58 et 60, on arrive approximativement aux années 55 pour Matthieu et 45 pour Marc. Jean reste encore sujet à discussion, mais on ne peut guère le retarder au-delà de 65.

Si les partisans de la datation actuellement à la mode ont des arguments sérieux et objectifs à faire valoir, qu'ils ne tardent

⁶ La liste précise se trouve dans la préface, pp. VII à X, du volume consacré à GREENFIELD, qui est mentionné ci-dessous.

pas à les produire, car autrement leurs positions devront être abandonnées.

Certes, la foi chrétienne n'est pas directement impliquée en tout cela : la Parole de Dieu a pu s'exprimer en 70, 80, 90, et même 100 tout aussi bien qu'en 45, 55, 60, 65, et ceux qui acceptent une datation récente peuvent croire tout aussi bien que les autres au message de Jésus. Mais ceux qui n'ont pas encore la foi et qui ne considèrent les évangiles que comme des documents humains devront leur attacher encore plus d'importance, quand ils sauront que ce sont des documents rédigés par des témoins (ou utilisant les souvenirs des témoins) à une période où leurs affirmations pouvaient encore être facilement vérifiées. Et même les chrétiens pourront trouver quelque avantage ou quelque réconfort à savoir qu'ils possèdent sur Jésus des témoignages très anciens et historiquement valables. Quand nous lisons Marc ou certains documents empruntés par Matthieu et par Luc, nous sommes aussi près de Jésus et aussi bien renseignés sur lui que si nous avons vécu en Palestine vers les années 45 ou 50.

CONGRÈS EUROPÉEN DE L'ASSOCIATION INTERNATIONALE POUR LA FOI ET L'ACTION RÉFORMÉE

A Crêt Berard, Suisse du 2 au 7 août 1984

Thème : *L'éducation pour le royaume de Dieu*

Le congrès étudiera les exigences de la foi réformée en matière d'éducation. Ce que doit être une école chrétienne. La nature de l'éducation dans l'Eglise. La responsabilité publique des chrétiens.

Orateurs : J.-F. Leuba, P. Courthial, J. Dengerink, S. Olyott, F. Gonin, W. Edgar, R. Barilier, P. Bolognesi et d'autres.

Prix global : 390 F suisses (dortoir 260) : quelques bourses disponibles pour des étudiants.

Toute correspondance : Congrès TARFA C.P. 264
CH 1001 Lausanne

La parabole du fils prodigue : Deux méthodes d'interprétation

Peter JONES *

INTRODUCTION

Ce sujet revêt une grande importance et suscite toujours de vives discussions dans les milieux ecclésiastiques les plus divers. Si le cardinal allemand Joseph RATZINGER a récemment émis le jugement que l'étude biblique actuellement pratiquée dans l'Eglise romaine » s'est enfermée dans un 'historicisme' rationaliste et sans issue »¹, le pasteur Michel BONNEVILLE, directeur de la Société des écoles du dimanche, en arrive à la conclusion opposée. Pour ce pasteur, bien que « le cardinal RATZINGER considère que la méthode historico-critique corrode le caractère sacré du message des Evangiles, on pourrait dire, au contraire, que les progrès des sciences humaines, de la linguistique ou de l'histoire rendent la parole révélée accessible au-delà du texte lui-même »². Pour l'un, une voie de garage, pour l'autre, la voie royale. Un tel débat public ne nous laisse pas indifférent et nous demande d'éclaircir autant que possible le fond du problème.

En quoi consiste la méthode historico-critique ?

Elle n'est pas tout simplement l'analyse intelligente des textes bibliques, de sorte que l'on puisse dire que quiconque cherche à comprendre le sens et la portée du texte appartient à cette école. C'est une méthode d'analyse qui est le résultat d'un certain nombre de choix philosophiques et religieux. Avant de s'en servir, la critique historique a jugé cette méthode appropriée à la nature du texte à étudier. Elle a donc fait un jugement philosophique et religieux sur la nature du texte biblique. Et dans ce cas précis, le choix est de traiter le texte biblique comme n'im-

* Peter JONES est Professeur de N.T. à Aix-en-Provence.

¹ *Le Monde*, 4 février 1983, p. 19, « Pour ou contre un catéchisme unique en France ».

² Ibid. « Un point de vue protestant ».

porte quel autre texte d'origine humaine³ où l'homme avec sa raison autonome discerne ce qu'il faut retenir ou rejeter⁴. Cet apriori veut dire, en termes très clairs, que le chercheur se croit capable de « corriger » les propos des auteurs bibliques, et d'un seul coup, on a détruit le canon de l'Eglise. Tel est la substance de l'appel que lance H. Boers, théologien radical, à ses collègues néotestamentaires, lorsqu'il demande d'en finir avec le mythe du Nouveau Testament comme canon, puisque, déjà, dans leur méthodologie historico-critique, cette notion de canon n'y a plus de sens⁵. A ce niveau fondamental s'effectue un changement radical. Les textes bibliques perdent leur caractère normatif/canonique. La raison, bien que déchuée selon la Bible, devient norme de vérité⁶.

1 — LA PARABOLE DU FILS PRODIGE ET LA METHODE HISTORICO-CRI- TIQUE

L'emploi de cette méthode et son « idéologie » sous-jacente (parfois consciente, parfois inconsciente) donnent tout un éventail d'applications et de résultats des plus radicaux jusqu'aux plus modérés.

A) — F.C. Baur

L'un des pères de la Méthode Historico-Critique, qui a commenté cette parabole, F.C. BAUR s'est rendu parfaitement compte de l'enjeu théologique de sa démarche méthodologique. Réagissant contre l'esprit supranaturaliste qui régnait à Tubingue, au début du 19^e siècle⁷, il a tâché de trouver une explication imma-

³ Voir l'article de P. WELLS, « La méthode historico-critique », *La Revue Réformée*, XXXIII (mars 1982), p. 7.

⁴ Le rappel que fait F. BLUCHE dans une prédication sur Michée 7 : 8 est à propos ici (*Tant qu'il fait jour*, décembre 1982, p. XV) : « Au XVIII^e siècle, selon une déformation bien humaine, nos ancêtres croient avoir tout réinventé. Ils ont cru, par exemple, que la raison de l'homme était la vertu souveraine... (Ils) ont, dans leur enthousiasme rationaliste, oublié l'essentiel : « L'Eternel sera ma lumière » (Mi 7 : 8) ».

⁵ H. BOERS, « Historical Criticism Versus Prophetic Proclamation » *HTR* 65 3 (juillet 1972), pp. 393-414. Le malaise associé à la notion de Canon est ressenti de façon aiguë par J.H. SCHUTZ, un néotestamentaire américain de tendance bultmannienne qui, dans son *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority* (Cambridge University Press, 1979) p. 2, avoue honnêtement que « les questions théologiques soulevées par le développement d'un Canon dans l'histoire du christianisme sont plus difficiles à résoudre que les questions purement historiques... l'historien et le critique littéraire se trouvent dans l'incapacité de traduire directement dans leurs propres travaux la fonction d'autorité inhérente à la notion même de Canon ».

⁶ Comme l'a très bien démontré G. MAIER, dans son livre *Das Ende der historisch-kritischen Methode* (Wupperstal, 1974), sa « canonisation » de la raison a abouti à une cacophonie de canons personnels et à la désintégration de la révélation biblique.

⁷ Christophe SENFT, « F.C. Baur. Apport méthodologique et interprétation de Luc 15 : 11-32, *Exegesis : Problèmes de méthode et exercices de lecture*, éd. par F. SOVON et G. ROULLER (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1975).

nentiste de la naissance du christianisme. Mais dans sa démarche, BAUR est un exemple particulièrement clair du fait que la raison autonome a tout de même besoin d'un principe d'intégration et qu'elle fait appel aux idées philosophiques et idéologiques de son temps. BAUR, se croyant parfaitement scientifique par rapport à « la ligne dogmatisante soit de la tradition orthodoxe, soit de l'*Aufklärung* » interprète le NT à travers l'historiographie hégélienne et évolutionniste. Mais est-il vraiment « scientifique » comme il l'a prétendu ?⁸. Donner un sens à l'histoire présuppose que l'on puisse se placer en dehors du flux de l'histoire, ce qui est formellement interdit par l'analyse hégélienne qui met l'accent sur le devenir de l'histoire et, par conséquent, sur le caractère relatif de tout point se trouvant à l'intérieur de l'histoire. Donc ce point de départ est un a priori de la foi, qui n'est nullement « scientifique ».

Cette vision du monde, avec son origine fidéiste, crée tout un appareil critique destiné à démontrer le bien-fondé de l'a priori. A l'intérieur du « cercle fondamental », tout est logique, tout s'explique. La parabole devient une photographie de l'histoire de l'Eglise, selon la reconstruction baurienne.

La parabole aurait manqué au Protoluc, un évangile primitif et paulinien du premier siècle, témoignant de « l'antithèse » paulinienne. Au deuxième siècle, un glossateur anonyme aurait amplifié ce Luc primitif par l'addition d'un certain nombre d'éléments judéo-chrétiens, dont la parabole du fils prodigue, qui témoignent de la « synthèse » entre les tendances de la période post-apostolique. Quant à l'authenticité de la parabole, elle est montée de toutes pièces en vue de cette réconciliation. Le fils aîné représente l'Eglise judéo-chrétienne, le fils cadet l'Eglise pagano-chrétienne.

Mais avec BAUR, la recherche d'authenticité est démodée, et les vieilles confrontations rigides entre le faux et le vrai, entre l'orthodoxie et l'hérésie dépassées. Le NT n'est plus compris comme révélation normative pour l'histoire, mais comme la première collection de volumes racontant l'histoire de l'évolution de l'Eglise. Peu importe que les Pastorales ne soient pas pauliniennes, que Jean soit mythique et non historique, que la parabole du fils prodigue ne soit ni dominicale, ni lucanienne. L'Esprit universel y est passé. Ainsi, d'après le jugement de SENFT, la critique

« ne porte pas atteinte à la foi quand elle met en lumière divergences et contradictions. Elle lui est utile, au contraire : elle la libère des insincérités jusqu'ici inévitables d'une apologétique anticritique ; mais encore et surtout, elle restitue aux textes leur autorité, en les rendant libres

⁸ SENFT, *op. cit.* p. 64. « La connaissance de l'histoire permet d'accéder au sens de l'histoire... », ce que BAUR a appelé « le cercle fondamental ».

de développer et de montrer l'expression qui leur est propre de la vérité »⁹.

Mais l'idée d'autorité a été radicalement changée car, comme l'admet SENFT, ailleurs, « l'apostolicité devient une notion extrêmement problématique, les limites du Canon... deviennent floues »¹⁰.

Si tout se justifie à l'intérieur du cercle, l'arbitraire du jugement concernant notre parabole apparaît dans toute sa clarté lorsque le cercle commence à se désintégrer. Bien entendu, le système philosophique d'HEGEL n'est plus, depuis longtemps, en vogue et la grille évolutionniste ne sert plus comme outil heuristique dans bien des domaines¹¹. Qui plus est, le développement unilinéaire du christianisme se fonde sur un faux axiome logique — *non hoc ergo post hoc*. Des tensions ou des traditions différentes auraient pu co-exister dès le début¹². Et beaucoup, aujourd'hui, trouvent les tensions grossièrement exagérées. D'ailleurs l'image compartimentée du développement du christianisme doit être radicalement modifiée après les travaux de savants comme Martin HENGEL¹³ qui démontre que l'hellénisation de la Palestine avait déjà commencé trois siècles avant Jésus-Christ. ELLIS se plaint de ce que, malgré le démentèlement du système baurien, sa reconstruction persiste toujours comme toile de fond dans la pensée de certains néotestamentaires actuels.

J'estime que SENFT voit clair lorsqu'il constate qu'au-delà de l'hégélianisme de BAUR « qui intervient constamment, aussi bien comme hypothèse de travail que comme outil d'analyse, l'importance de son œuvre, son influence durable sont dues au fait qu'il a fait entrer dans le champ de perception de la critique « le mouvement de l'histoire, le mouvement historique de la vérité »¹⁴. En un sens, SENFT se trompe. C'est du pur hégélianisme. En fait, ce qu'affirme SENFT, c'est que l'influence durable de l'œuvre de BAUR pour la critique (bien entendu, scientifique) est de lui laisser son *a priori* non scientifique, puisque non-démontrable, sur la nature de l'histoire et de la vérité. En cela, SENFT ne se trompe pas. En effet, BAUR lègue à la Méthode Historico-Critique l'*a priori* que la vérité est immanente dans le flux de l'histoire et qu'elle ne se révèle pas de façon spéciale, supranaturelle. Dans ce sens, malgré tous les affinements apportés à la méthode au cours des cent années écoulées depuis BAUR, on est toujours placé devant deux possibilités pour approcher le texte biblique. Ou bien le texte est une révélation spéciale, normative et non rela-

⁹ *Ibid.* pp. 65-66.

¹⁰ *Ibid.* p. 63.

¹¹ A titre d'exemple, dans le domaine de l'étude des religions comparées.

¹² E.E. ELLIS, « Dating the New Testament » *NTS*, 26 (1980), pp. 487-504.

¹³ Martin HENGEL, *Judaïsme and Hellenism*, 2 vol. (Philadelphia, 1974) cp.

I.H. MARSHALL « Palestinian and Hellenistic Christianity » *NTS* 19 (1972-3), pp. 271-87.

¹⁴ *Art. cit.*, p. 65.

tive, puisque provenant d'une origine au-delà de l'histoire, ou bien, à l'inverse il représente une vérité immanente à l'histoire, une histoire faite d'éléments contradictoires qui a besoin de la raison autonome pour que la vérité qu'elle contient devienne patente.

L'influence de BAUR est particulièrement tenace. Dans une récente conférence donnée lors de son installation comme président de la *Society of Biblical Literature*, J.M. ROBINSON a dit :

« ...le résultat des cent premières années du christianisme par rapport à l'orthodoxie et à l'hérésie ne suppose pas la protection divine d'une révélation originelle contre les attaques du Diable, mais plutôt deux ajustements possibles de la position (situation) originelle rendus nécessaires par les circonstances changeantes au cours du temps... les valeurs des deux trajectoires doivent être affirmées dans nos formulations théologiques de nos jours »¹⁵.

Bref, le NT n'est plus considéré comme révélation normative mais comme un récit parmi d'autres d'une histoire mouvementée, dont les critères d'orthodoxie et d'hérésie doivent être revus par la critique moderne.

B) — R. Bultmann

Cette relativisation du NT par l'histoire, dont BAUR a été l'auteur, survit, voire se développe, avec éclat dans la reconstruction de BULTMANN. Et bien qu'avec la critique des formes, l'outil de recherche s'affine, et qu'avec l'existentialisme l'aspect apologétique se rajeunisse, une attitude analogue à celle de BAUR est maintenue. Comme l'analyse dialectique, la *Formesgeschichte* pense pouvoir tracer l'histoire des traditions à travers l'histoire de l'Eglise et, de la même façon, relativise le NT comme révélation. Comme BAUR, BULTMANN applique de façon radicale les méthodes critiques, croyant que la foi n'est pas atteinte, car il identifie « la foi » en se servant d'une philosophie contemporaine et immanentiste, l'existentialisme, qui ne se soucie pas de la question de l'authenticité historique des traditions néo-testamentaires.

Quant à la parabole du fils prodigue, BULTMANN entretient la possibilité que la deuxième partie 15 : 25-32 soit un appendice secondaire. Mais il est impressionné par le fait que cette deuxième partie n'a pas le caractère d'un « développement (preuve indiscutable de rajout ecclésial, d'après lui) allégorisant mais demeure, au point de vue formel, tout à fait dans le cadre de la parabole »¹⁶. Elle enseigne ainsi « le caractère paradoxal du

¹⁵ J.M. ROBINSON, « From Easter to Valentinus », *JBL* 101 (mars 1982), p. 55.

¹⁶ R. BULTMANN, *L'histoire de la tradition synoptique* (Seull, 1973), p. 245.

pardon de Dieu »¹⁷ et BULTMANN la déclare authentique¹⁸. Mais une déclaration d'inauthenticité ne l'aurait pas gêné, comme c'est le cas pour l'introduction de la parabole (15 : 1-2)¹⁹ et pour le cadre général du voyage²⁰ où cette parabole s'inscrit. La distinction, ici, s'opère entre une tradition « historique » plus ou moins bien préservée et l'apport « rédactionnel de l'évangéliste. Et malgré tout l'éventail de résultats possibles concernant tel ou tel morceau traditionnel, le principe méthodologique qui consiste à opposer « histoire » à « rédaction » reste le même. Et c'est ainsi que l'on n'échappe pas à la relativisation d'un document qui se prétend canonique *dans sa forme finale* « rédactionnelle ».

C) — L. Schottrof, F. Bovon, J. Jeremias

La plus radicale des solutions récemment proposées est celle de Mlle Louise SCHOTTROF — « Das Gleichnis von verlorenen Sohn », (*ZThK* 68 (1971), pp. 27-52)²¹ — qui rejoint les thèses de BAUR. Pour SCHOTTROF, la parabole serait entièrement lucanienne, ne préserverait rien du Jésus de l'histoire et serait créée de toute pièce pour servir la sotériologie de Luc. On ne peut que rêver au sujet de ce que Jésus aurait pensé d'un tel enseignement. La dichotomie bultmanienne entre le Jésus qui prêche et le Jésus prêché par l'Eglise ne pourrait pas être plus aiguë.

Une position moyenne sera celle de F. BOVON qui est de l'avis que

« Luc réinterprète une parabole primitive de Jésus qui traitait déjà du fils aîné. Le cadre historique (péagers, pharisiens) dans lequel elle est insérée n'est pas nécessairement primitif. Il s'agit donc de voir... si Luc suit une autre *cohérence* que celle de Jésus, si par exemple la parabole n'est pour lui qu'un prétexte à un exposé sotériologique »²².

Dans cet exposé lucanien, on trouve des thèmes nouveaux, évangéliques, tel l'amour du père qui « transcende le respect de la loi sans en démonétiser l'Exigence », tel le salut offert par le Père indépendamment de nos œuvres. Finalement BOVON juge que Jésus et Luc se rejoignent sur cette longueur d'onde évangélique²³.

JEREMIAS²⁴, par une argumentation que l'aile bultmanienne appelle « historisante » tente de séparer, par une connaissance

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.* p. 569.

¹⁹ *Ibid.* p. 406, 242.

²⁰ *Ibid.* pp. 407, 438.

²¹ Cité dans F. BOVON, *art. cit.* p. 299.

²² BOVON, *ibid.*

²³ *Ibid.* p. 305.

²⁴ J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus* (Scribner, NY, 1963), p. 128s (de l'allemand, *Die Gleichnisse Jesu*).

philologique très poussée des conditions en Palestine au 1^{er} siècle et par le maniement modéré de la critique des Formes et de la critique rédactionnelle, ce qui est historique de ce qui est secondaire. La recherche de JEREMIAS est toujours passionnante et fort utile. Il est intéressant de savoir que la parabole conserve de façon parfaitement fidèle les droits de succession en vigueur à l'époque, que l'âge du fils était de 18-20 ans, que son emploi l'aurait obligé à violer plusieurs commandements — Lévitique 11 : 17, avec son interdiction de toucher des animaux impurs, les commandements concernant le sabbat et le vol — que le fait de courir était considéré chez les orientaux comme un comportement bizarre, voire presque inconvenant, etc. En plus, on lit avec profit ce qu'il dit au sujet des sémitismes, propos qui avaient convaincu BULTMANN de l'authenticité essentielle de la parabole.

Mais JEREMIAS va bien au-delà de BULTMANN, et même de BOVON, dans sa reconnaissance de l'authenticité. Car pour lui, le cadre lucanien, dans ce cas, est lui aussi authentique. Si à première vue, la deuxième partie semble une addition, car les deux parties se terminent avec la même phrase (« il était perdu et il est retrouvé »), il n'en est pas question en fait. Car la deuxième partie n'est pas une allégorie ou commentaire de la première, elle a déjà son origine dans le verset 11, et son parallèle dans Mt 21 : 28-31. Elle est là parce qu'elle reflète la situation dans laquelle se trouvait Jésus²⁵. Jésus enseigne cette parabole pour justifier devant ses critiques (les scribes et les pharisiens) sa pratique de se mettre à table avec des publicains et des pécheurs (15 : 1-2)²⁶. En se justifiant, Jésus prétend que dans ses actions l'amour de Dieu envers le pécheur qui se repent est à l'œuvre²⁷.

On voit facilement comment JEREMIAS occupe le terrain et se situe à l'opposé extrême de SCHOTTROF, et on pourrait se demander s'il est juste de les traiter comme exemples de ceux qui pratiquent la même méthodologie historico-critique. La réponse est forcément affirmative dans la mesure où, pour JEREMIAS, le critère ultime n'est pas le caractère divinement inspiré des Ecritures, mais l'historicité ou non des traditions, établie par la recherche historique. Ainsi JEREMIAS est amené à dire ailleurs, par exemple, que la mise en groupe des paraboles dans Marc 4 : 1-34 est artificielle et pleine de contradictions²⁸, et que Marc se trompe en traduisant sa parabole²⁹, voulant ainsi justifier l'interprétation allégorique (4 : 13-20) et psychologisante de la parabole originale dominicale (4 : 1-9)³⁰.

²⁵ *Op.cit.* p. 131.

²⁶ *Ibid.* p. 132.

²⁷ *Ibid.* p. 132.

²⁸ *Ibid.* p. 13.

²⁹ *Ibid.* p. 16.

= énigme. Ce logion se serait donc déplacé, traduit normalement et originellement n'aurait pas parlé de « paraboles ».

³⁰ *Ibid.* p. 775.

D) — *Conclusion*

Le principe qu'avait admis BAUR est donc toujours présent. L'histoire humaine et faillible qui se déroule à travers les pages du NT déforme et relativise la notion néo-testamentaire de la *révélation*. Une brèche s'installe entre Jésus et les apôtres et à la place de la notion de révélation se trouve l'idée d'un témoignage humain contradictoire soumis à l'arbitrage de la raison critique. Ce qui est sacrifié dans cette méthode et dans ces a priori, comme SENFT l'admet volontiers, ce sont l'idée néotestamentaire de l'apostolat et le Canon tel que l'Eglise l'a toujours reçu. La prophétie est dévorée par la critique. Ceci explique la crise d'identité du savant biblique dont parle H. BOERS.

« Le critique néotestamentaire se rend compte du fait qu'il ne peut pas arrêter de façon arbitraire le processus critique. En fait, en se servant des outils de la méthode historico-critique, il s'est rendu prisonnier de ce mode de pensée »³¹.

BOERS trouve que même BULTMANN est « critiquement » inconséquent lorsqu'il refuse d'abandonner, en principe, le *dass* de Jésus³². Autrement dit, tôt ou tard, celui qui veut rester chrétien doit rompre avec la Méthode Historico-Critique. Mais cela se fait toujours sans élégance intellectuelle — d'où la crise d'identité des savants qui veulent rester « chrétiens » et « critiques ». Mais cette « crise » nous incite à nous demander si une telle méthode est vraiment appropriée aux textes bibliques.

II — LA PARABOLE DU FILS PRODIGE ET LA METHODE HISTORICO-REDEMPTIVE

A) — *La spécificité historico-rédemptive du ministère de Jésus*

Avec un langage sûr de plaire à l'homme du XX^e siècle, F. BOVON loue les virtualités du genre parabolique employé par Jésus.

« De par son genre même, la parabole évoque des situations concrètes et des hommes de chair et de sang. Ce qui pourrait être ou paraître exclusivement spirituel dans un énoncé dogmatique est ainsi évité. La parabole présuppose une conception psycho-somatique ou plutôt anthropologique globale de la relation à Dieu... en recourant à la parabole, notre texte (Luc 15 : 11-32) utilise un mode d'expression par analogie. Il témoigne par là

³¹ Art. cit. p. 402.

³² Ibid. p. 399.

de l'inadéquation de tout discours sur Dieu. Dieu ne peut être enfermé, et par conséquent domestiqué, par aucun propos discursif, fut-ce celui de Jésus lui-même »³³.

L'erreur fondamentale dans ce jugement (et dans la Méthode Historico-Critique, en général) est de ne pas apprécier l'importance que donnent les auteurs du NT aux époques différentes dans l'histoire de la Rédemption. L'erreur est évidente face au fait qu'après Pâques, les apôtres ne prêchent pas en paraboles³⁴, non parce qu'ils étaient moins sensibles que nous aux virtualités du genre paraboliques, mais parce qu'ils étaient convaincus qu'avec la résurrection une nouvelle période de la révélation, différente de la précédente, venait de s'ouvrir. D'après le NT, la raison d'être des paraboles n'était pas de donner un meilleur moyen de parler du Dieu indicible, mais d'exprimer la modalité particulière de la venue et du ministère de Jésus. Cette raison d'être se trouve dépassée après Pâques.

Bien entendu, les paraboles ne représentent qu'un aspect de la vie terrestre du Jésus historique, soumise à l'ambiguïté du royaume qui, avec lui, est à la fois présent et futur. C'est Hermann RIDDERBOS, ancien professeur de NT à la Faculté de Théologie de Kampen (Pays-Bas), qui, dans son livre *The Coming of the Kingdom*, démontre de façon magistrale l'omniprésence de cette réalité ambiguë du royaume dans les Évangiles³⁵.

Car à la manifestation provisoire et donc ambiguë du royaume dans la venue de Jésus, il faut ajouter l'ambiguïté de la défaite de Satan qui, d'après plusieurs textes synoptiques, est vraiment lié par l'action de Jésus (Mt 12 : 28, Lc 11 : 20 cp. 10 : 18, 19), en particulier par ses exorcismes (Mc 1 : 24, Lc 4 : 34, Mc 5 : 7, etc.)³⁶, mais qui, en même temps, est toujours à l'œuvre (Mt 6 : 13, 26 : 41, etc.)³⁷. C'est également un temps, ambigu dans la mesure où le jugement est retardé (Mt 13 : 24-30, 36-43)³⁸ et les perdus recherchés³⁹. Or, la grande cause de l'ambiguïté de cette période est le fait que le roi messianique se révèle dans l'humilité et dans la souffrance, assumant le rôle de Serviteur de l'Éternel⁴⁰ et se soumettant à la mort en croix⁴¹.

On peut rajouter à cette analyse de RIDDERBOS d'autres éléments qui expriment cette ambiguïté, tels le titre de « Fils de

³³ « La parabole de l'enfant prodigue : seconde lecture », *Exegesis*, p. 293.

³⁴ Voir E. TROCMÉ, *Jésus de Nazareth* (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1971) p. 102. Bien sûr, à l'exception des récits évangéliques.

³⁵ H. RIDDERBOS, *The Coming of the Kingdom* (Presbyterian Reformed, Philadelphia, 1962), pp. 104-160.

³⁶ *Ibid.* pp. 61ss.

³⁷ *Ibid.* pp. 106ss.

³⁸ *Ibid.* pp. 136ss.

³⁹ *Ibid.* pp. 148ss.

⁴⁰ *Ibid.* pp. 156ss.

⁴¹ *Ibid.* pp. 169ss.

l'Homme » et même le *ego eimi* de Jean ⁴², les signes dans le quatrième Evangile ⁴³ comme aussi son langage à double sens ⁴⁴.

Il semblerait bien que le « secret messianique » ne soit pas une invention apologétique de Marc, d'après WREDE ⁴⁵, mais la modalité essentielle de la vie terrestre de Jésus attestée par tous les Evangélistes, et se faisant sentir non pas seulement dans les textes étroitement « messianiques », mais aussi dans tous les aspects de sa vie et de son ministère. D'ailleurs, le style de vie de Jésus est dicté par la prophétie vétéro-testamentaire concernant le Serviteur. Matthieu affirme que lorsque Jésus

« recommanda de ne pas le faire connaître (c'était) afin que s'accomplisse la parole du prophète Esaïe : Voici mon Serviteur etc., il ne contestera pas, il ne criera pas et personne n'entendra sa voix dans les rues... » ⁴⁶.

Jésus lui-même annonce un changement d'approche à l'avenir en Mt 10 : 27 « ce que je vous dis dans les ténèbres, dites-le (impératif) en plein jour, et ce qui vous est dit à l'oreille, prêchez-le sur les toits ».

N'est-ce pas là que l'on trouve la raison d'être historico-rédemptive des paraboles, qui s'accorde parfaitement avec l'explication explicite que donne Jésus à ce sujet, Mc 4 : 10-12 ?

Certes, les adeptes de la Méthode Historico-Critique jugent cette parole « inauthentique ». Comme nous avons vu, JEREMIAS considère que Marc aurait déformé un dit authentique ⁴⁷ ; BULTMANN affirme que Marc aurait créé ce dit pour énoncer sa propre théorie ⁴⁸ ; TROCME (qui estime ces deux thèses « également mauvaises ») pense que Marc aurait donné sa propre théorie aux versets 33-34 et qu'il aurait conservé les vv. 10-12 parce que trop bien connus, mais au verset 13, il aurait donné « un sérieux coup de patte à ceux qui entouraient Jésus avec les douze et qui étaient responsables de l'interprétation antérieure (4 : 10-12) dont l'ésotérisme ne lui convenait pas » ⁴⁹.

⁴² Qui veut dire tout simplement « c'est moi » ou exprimer le nom de Dieu, Jahveh, voir R.E. BROWN *The Gospel according to John*, vol. appendice IV (Doubleday, NY, 1966), pp. 933-938.

⁴³ Ces signes qui attirent et cachent en même temps. Ridderbos parle de signes « Synoptiques » de cette même façon, *op. cit.* pp. 115ss.

⁴⁴ « Voir O. CULLMANN « Des johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des Viesten Evangeliums » *Th. 2 IV* (1948), pp. 360-72, et C.K. BARRETT, *The Gospel according to St John* (SPCK, Londres, 1967), pp. 173-74.

⁴⁵ Wilhelm WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901) qui existe maintenant en traduction anglaise, *The Messianic Secret* (Clarke, Cambridge, 1971).

⁴⁶ Voir sur ce point RIDDERBOS, *op. cit.* pp. 163-4.

⁴⁷ *Op. cit.* p. 18.

⁴⁸ *Op. cit.* pp. 580-81. En langue française, voir G.M. DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'Evangile de Marc* (Cerf 1968), pp. 165ss.

⁴⁹ *Op. cit.* p. 100-101. On voit difficilement la grande différence entre les deux « théories » dans la mesure où l'ésotérisme les caractérise toutes deux. La « théorie » de TROCME est spéculative et manque de preuves solides pour être prise au sérieux.

Mais avec RIDDERBOS ⁵⁰, nous considérons que cette parole préservée par Marc s'accorde parfaitement avec le caractère de la vie pré-pascale de Jésus et donne ainsi la clef qui explique l'emploi que fait Jésus des paraboles.

Encore une fois, un appel est fait aux Ecritures (Es 6 : 10) ⁵¹. Comme la présence de Jésus en général est elle-même ambiguë, ses paraboles révèlent et voilent. Elles sont invitation à suivre Jésus pour connaître leur sens profond (le mystère du royaume). Elles sont voilement pour ceux qui restent « dehors » et demeurent dans leur incroyance ⁵². Ce texte-clef affirme que la seule façon de comprendre les paraboles est de connaître le(s) mystère(s) du royaume. Comme le démontre RIDDERBOS ⁵³, ce mystère est donné par Dieu, action comparable à celle de Mt 16 : 16-18, cp. Mt 11 : 25, 13 : 16. Le mystère est la « connaissance que le royaume est venu en Jésus comme le Christ » ⁵⁴. Ceci est la grande condition pour pouvoir comprendre les paraboles.

« Sans cette connaissance, dit REDDERBOS, une parabole reste un habit verbal de pensées que l'on peut associer avec beaucoup de choses utiles en elle-mêmes, dont le spécifiquement historico-rédemptif... ne peut pas être compris » ⁵⁵.

Mais ce texte souligne une autre conséquence de cette compréhension des paraboles et de la révélation ambiguë pré-pascale, à savoir...

B) — *...la nécessité historico-rédemptive de l'apostolat*

Ce n'est pas le lieu d'esquisser la notion néotestamentaire de l'apostolat ⁵⁶. Mais on devrait en retenir quelques faits saillants. Même si on n'accepte pas l'interprétation de R. MEYER ⁵⁷ que l'expression *oi peri auton sun tois dodeka* (Mc 4 : 10) veut dire « ceux qui l'entouraient appartenant aux douze », et que l'on considère ce groupe plus large que les douze, on est obligé, avec cet auteur, de constater qu'il y a une concentration d'enseignement de la part de Jésus en faveur des douze, correspondant au texte programme de Mc 3 : 13 qui est à l'origine de la notion néotestamentaire de l'apostolat. Pendant le ministère de Jésus, le rôle des douze est essentiellement passif ⁵⁸. Jésus les initie au mystère

⁵⁰ *Op. cit.* p. 124.

⁵¹ Cp. Mt 13 : 34-35 ou la justification du mode parabolique se fonde sur l'Ecriture.

⁵² Le parallèle avec les signes dans l'Evangile de Jean est frappant. Les signes ont ce double effet : pour les uns, moyens de pénétrer davantage dans le mystère de la personne de Jésus ; pour les autres, moyens d'endurcissement — Jn 12 : 37-43, texte qui cite justement Es 6 : 9-10.

⁵³ *Op. cit.* p. 125.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Voir mes propres travaux sur cette question.

⁵⁷ R.P. MEYER, *Jesus and the Twelve* (Eerdmans, Grand Rapids, 1968, p. 155.

⁵⁸ *Ibid.* p. 114.

du royaume (Mc 4 : 10-11) qui concerne sa propre personne (8 : 27, 8 : 31ss, 9 : 9ss, 9 : 30ss, 10 : 32ss, 14 : 25) et les prépare pour leur ministère futur ⁵⁹.

Pareille conception est donnée par Jean. C'est aux douze ⁶⁰ que Jésus communique ouvertement, sans parabole ⁶¹, les profondeurs de son enseignement dans l'intimité de la chambre haute. Il les prépare pour un ministère futur le concernant, exercé « sur les toits », où l'Esprit-Saint leur fera se ressouvenir de tout ce qu'Il a dit (Jn 14 : 26).

Selon les deux optiques, les douze sont intimement associés au ministère de Jésus pour pouvoir faire connaître, par la suite, le véritable sens de sa mission et de sa personne. La voici, *in nuce*, la raison d'être historico-rédemptive de l'apostolat que Pierre a bien comprise, lorsqu'en Actes 10 : 34ss, il déclare que le témoignage des apôtres était le résultat d'un acte spécial de Dieu (10 : 41) Cp. Paul, Rm 1 : 1, Ga 1 : 15. Sans la parole des apôtres divinement inspirée au sujet de Jésus, sa propre révélation reste partielle, incomplète, « parabolique/énigmatique ». Ceci, pour la bonne raison que son œuvre ne s'achève qu'à sa mort et à sa résurrection « dont nous sommes des témoins » dit Pierre (Ac 10 : 41). Le vrai Jésus ne peut être que le Jésus des apôtres qui ont été établis par lui-même pour ce ministère nécessairement post-pascal.

Cette fonction historico-rédemptive et foncièrement cruciale de l'apostolat est souvent niée ou sévèrement atténuée par la Méthode Historico-Critique ⁶². Car le désir de faire dégager le vrai Jésus de l'histoire enseveli sous tout le poids de la théologie post-pascale va à l'encontre de l'intention de Jésus, qui a institué l'apostolat. Cette reconstruction met Jésus aux prises avec l'Eglise post-pascale et place le critique comme arbitre et dernière cour d'appel toute puissante entre Jésus et ses apôtres. Au nom de l'histoire, le témoignage apostolique est relativisé à l'instar de BAUR. Pour P. BONNARD, la Méthode-Historico-critique est *premièrement*

« à la recherche de l'impact concret d'un texte dans son contexte historique et littéraire ; contexte historique, ici le milieu lucanien... (la) question (de sa valeur documentaire pour notre connaissance de la vie et de l'enseignement de Jésus)... est *secondaire*... » ⁶³.

⁵⁹ *Ibid.* p. 104.

⁶⁰ Contre Cullmann, *Le milieu johannique* (Delachaux et Niestlé, 1976), p. 101.

⁶¹ Jn 16 : 25, 16 : 29, cp. 10 : 8.

⁶² TROCME, *op. cit.* p. 136, découvre dans les Evangiles un « Jésus aux multiples visages ». Jésus a suscité, renforcé et accepté toutes ces images, si imparfaites et si difficiles à concilier entre elles qu'elles aient pu être... (p. 141). Il n'y a pas d'image apostolique qui fasse autorité. D'ailleurs, « l'image que le croyant se fait de Jésus avec l'aide de la doctrine de l'Eglise est aussi légitime que celle (de) l'incroyant... mais pas davantage » (p. 142).

⁶³ P. BONNARD, « Approche historico-critique de Luc 15 », *Foi et Vie* 72 (1973),

Or, cette distinction suscite chez P. BONNARD la question suivante au sujet des trois paraboles de Luc 15 : « (Jésus) leur a-t-il donné le même sens que celui que recommande la composition littéraire lucanienne ? » ⁶⁴. Luc devient, en premier lieu, témoin d'un autre lieu et d'un autre temps. Mais son autorité comme interprète prophétique et apostolique de Jésus est méthodologiquement mise en question. Encore une fois, le critique dévore le prophète. Il s'ensuit aussi que le Jésus « historique » ainsi dégagé est nécessairement un « autre Jésus » que le Jésus que « nous prêchons » comme dit Paul ⁶⁵. Qui plus est, il n'est guère historique, étant sorti du contexte historique que donne le témoignage apostolique. Ainsi libéré de l'histoire et perdant toute spécificité historique, Jésus devient un pur symbole adaptable à toute philosophie ou théologie.

L'approche historico-rédemptive essaie d'intégrer, dans sa méthodologie, le point de départ qui a caractérisé l'Eglise dans la quasi-totalité de son histoire, à savoir l'autorité canonique du NT reçu comme prophétie divinement inspirée. Ceci a des conséquences toutes pratiques.

On reçoit comme véridique, non comme construction apologetique, ce que les Evangiles enseignent sur le caractère voilé, ambigu du ministère de Jésus et, par voie de conséquence, la nécessité historico-rédemptive de la parole explicative des apôtres. Mais comme nous avons vu, selon le NT, Jésus ne laissait rien au hasard. Il a formé ses hommes et leur a octroyé un ministère spécial de l'Esprit, de sorte que si on s'en tient à ces données néo-testamentaires, le soin de faire la preuve incombe à ceux qui voudraient affirmer le contraire et qui voient les Evangiles comme, premièrement, le reflet de leur propre situation sociologique et ecclésiastique et, seulement en deuxième lieu, comme les sources véridiques sur Jésus. Certes, il y a miracle ici, et c'est justement ce que la Méthode Historico-Critique, se voulant « scientifique », ne peut pas admettre. Mais l'aspect « miracle » est inhérent à la prophétie et ne peut être éliminé qu'au risque de transformer la foi chrétienne en religion humaniste.

Bien entendu, tous les problèmes ne sont pas réglés comme par un coup de baguette magique. Mais ceci n'est pas notre propos, qui est d'esquisser une méthodologie appropriée aux Evangiles compris comme prophétie inspirée de Dieu.

pp. 25-26, cp. pp. 31-32. Il va sans dire qu'en plaçant ce texte dans le milieu de la fin du 1^{er} siècle où il a reçu sa forme définitive, nous ne lui dé'nons pas toute valeur documentaire pour notre connaissance de Jésus de Nazareth : seulement, en priorité, nous nous demandons comment Luc présentait Jésus à ses auditeurs des années 80-90 ». Luc est ainsi considéré comme « prophète » des années 80-90. Mais en ce qui concerne sa prétention d'être évangéliste/prophète de Jésus, il est l'objet de scepticisme. Notons que ce scepticisme est contrebalancé par une croyance outrancière en la possibilité de l'histoire moderne de reconstruire l'Eglise de Luc. Ainsi, selon BONNARD, l'accent sur la joie dans les trois paraboles « fait probablement allusion à une certaine morosité pieuse dans l'Eglise lucanienne » !

⁶⁴ *Ibid.* p. 26.

⁶⁵ 2 Co 11 : 4.

C) — *Conséquences directes sur l'interprétation de Luc 15 : 11-32*

Comment cette méthodologie change-t-elle notre façon de comprendre la parabole du fils prodigue ? En un mot, nous avons cette confiance que la « haute christologie », la « sotériologie » de Luc n'est pas une invention « post-pascale », mais qu'elle est le sens même de l'enseignement de Jésus. Elle est le mystère du royaume. Elle est la clef du sens caché dans les paraboles ⁶⁶. Luc n'invente rien. Il rend patent ce qui est latent, parce qu'avec le recul, ceci devient absolument évident.

La christologie des apôtres nous oblige à remarquer que ce qui importe dans les paraboles, ce ne sont pas seulement *les mots* de la parabole, mais aussi la vraie identité de celui qui les prononce : donc, tout ce que Jésus ne dit pas en paroles, mais tout ce qu'il est en personne et en actes. Ceci permet de voir que la parabole ne se limite pas à une analyse de deux types de pécheurs, le fils cadet avec en toile de fond « les péagers et les pécheurs » (Lc 19 : 1) et derrière eux tous les pécheurs « spectaculaires », et le fils aîné, avec en toile de fond « les pharisiens et les scribes » (Lc 14 : 2) et derrière eux tout homme qui se croit juste. Mais la parabole ne se limite pas non plus à un descriptif du repentir et du refus. Car, comme dans toute parabole, il y a énigme ; cette parabole laisse une interrogation : comment le pécheur peut-il se sauver, même le pécheur qui se repent ?

Et la réponse est sous-jacente dans la personne et l'œuvre de celui qui raconte l'histoire ⁶⁷, lequel, en fin de compte, se présente comme le troisième et vrai fils, le véritable fils aîné qui cherche le fils perdu.

Ceci apparaît, d'abord, dans le fait que ces trois paraboles justifient vis-à-vis des critiques pharisiennes l'action révolutionnaire de Jésus, qui mange à la même table que des gens impurs ⁶⁸. Jésus est effectivement, à la différence des pharisiens, à la recherche des pécheurs perdus. Qui plus est, le chapitre est placé sous le signe de la première question de la première parabole (Lc 15 : 4). Quel homme n'irait pas chercher la brebis per-

⁶⁶ C'est pour cela que le critère d'authenticité que retient la Méthode Historico-Critique est faux, l'absence d'explication des paraboles (voir Jeremias, *op. cit.* pp. 13, 77ss, 81ss) est faux, d'une part parce que les paraboles ont besoin d'interprétation, et d'autre part, la graduelle révélation du mystère constitue le ministère spécifique de Jésus envers les apôtres.

⁶⁷ Comme l'admet en passant, E. TROCMÉ, *op. cit.* p. 110. « Il est certain que celui qui prêchait (dans ses paraboles) la passion de Dieu pour les hommes et l'approche de Dieu appartenait pour ses auditeurs à l'événement du salut qui coïncidait plus ou moins complètement avec sa propre activité ». C'est une remarque « en passant... » dans la mesure où TROCMÉ n'interprète pas les paraboles en fonction d'elle, et classe toute mention spécifique comme rédactionnelle. Donc pour lui, ce Jésus des paraboles est « un peu pâle », *ibid.*

⁶⁸ Jeremias, *op. cit.* p. 131 maintient l'authenticité du cadre, selon les critères historico-critique (voir GODÉT — p. 232 — développe la critique de la critique de BOYON.

due ? La question laisse supposer que ce qui est vrai pour les hommes est *a fortiori* vrai pour Dieu. Et si les deux premières paraboles, intimement liées à la troisième⁶⁹, se terminent par la même phrase que la troisième « réjouissons-nous, ce qui était perdu est retrouvé »⁷⁰, présupposant quelqu'un qui cherche, ceci ne provoque-t-il pas l'interrogation : « qui a cherché le fils perdu ? ».

Le contexte plus général justifie cette interrogation et fournit la réponse. En Luc 9 : 51, Jésus commence un voyage de salut qui se termine en 19 : 28 avec son arrivée à Jérusalem⁷¹. Luc insiste pour dire qu'il s'agit d'un voyage que Jésus a entrepris en obéissance au dessein salvateur de Dieu. Car, comme le Serviteur de l'Eternel qui accomplit par sa mort expiatoire le plan de Dieu (Es 53 : 6, 10), et pour le faire, qui rend son visage semblable à un roc (Es 50 : 7), Jésus « affermit son visage » pour (se montra résolu à) se rendre à Jérusalem (Lc 9 : 51). Vers la fin du voyage (19 : 1-10), Jésus trouve Zachée, type extrême du fils cadet, puisqu'il est chef des péagers au sujet duquel il a dit « le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (v. 10) (*to apostolos*).

Il semble donc que Luc veuille nous faire comprendre que Jésus est la solution de l'énigme de la parabole. JEREMIAS l'a vu.

« Jésus justifie sa conduite (envers les pécheurs) en prétendant à travers la parabole que l'amour de Dieu pour le pécheur qui revient ne connaît pas de limites. Ce qu'il a fait (en côtoyant les pécheurs) reflète la nature et la volonté de Dieu. Ainsi Jésus prétend que, dans ses actions, l'amour de Dieu pour le pécheur est à l'œuvre »⁷².

BOVON l'a vu aussi et émet un jugement fort lucide.

« Dans les paraboles de la brebis et de la drachme, *l'homme perdu* est l'objet de la quête entreprise par Dieu et par le Sauveur. Dans notre parabole, en revanche, le *salut perdu* est l'objet de la quête des hommes. Cette inversion des sujets et des objets doit être comprise dans une perspective additive et non exclusive. Notre parabole elle-même incite à opérer l'addition : l'homme trouve le salut quand Dieu devient le sujet de la quête : c'est-à-dire quand le père trouve et rétablit son fils »⁷³.

En recevant tout ce que dit Luc au sujet de la parabole et de son contexte immédiat et général, on est amené à constater que

⁶⁹ *Ibid.* p. 132.

⁷⁰ Respectivement : Lc 15 : 6 ; Lc 15 : 9 ; Lc 15 : 32

⁷¹ Commencement connu comme (cp. 15 : 23-24) « le récit lucanien du voyage », voir E. SAMAIN « Le récit lucanien du voyage de Jésus vers Jérusalem. Quelques études récentes » *Foi et Vie* 72 (1973), pp. 3-23.

⁷² *Op. cit.* p. 132.

⁷³ *Op. cit.* p. 300, cp. p. 38, « ... Le chapitre quinzisième révèle la présence active du Sauveur avant de dépeindre la décision du sauvé ».

Jésus se propose comme, en quelque sorte, le troisième fils et le vrai frère aîné, celui qui, à la différence des pharisiens — qui auraient dû aller chercher et restaurer les pécheurs de la nation et, ultimement, les pécheurs des nations —, est venu, vrai Israélite, chercher et trouver celui qui était perdu. En recevant tout ce que dit Luc comme canonique, on découvre toute la richesse de la pensée « évangélique » de Jésus, et on découvre que Jésus est la véritable source de l'Évangile.

D) — Conclusion

Contre le scepticisme historique et théologique généré par la Méthode Historico-Critique, nous devons nous sentir libres de prêcher tout l'Évangile, parce que tout est prophétique, et d'affirmer notre a priori quant à la nature des textes. Seule, la méthode historico-rédemptive, qui ne relativise pas l'apport lucanien, c'est-à-dire l'Évangile apostolique⁷⁴, en le recevant comme l'exposé fidèle de l'intention de Jésus, préserve son caractère prophétique. Dans cette optique, la parabole n'est pas l'annonce simple, « transparente » du pardon divin aux pécheurs repentants (WELLHAUSEN)⁷⁵, la prédication de la sagesse de toujours avec un revêtement plus sentimental qu'ironique en pittoresque (TROCME)⁷⁶, ou une parabole primitive réinterprétée par Luc (BOVON⁷⁷, (BONNARD)⁷⁸. Elle est proclamation de l'Évangile qu'annoncent ensemble Jésus et ses apôtres. C'est seulement de cette manière qu'elle peut rester prophétie, canon, kerygme, parole de vie, élévation du Fils de l'homme qui attire tout homme à Lui (Jn 12 : 32).

⁷⁴ Même pour Bovon, *ibid.* p. 292 « Luc réinterprète une parabole primitive de Jésus... » où la possibilité que Luc suive « une autre cohérence que celle de Jésus » (cp. BONNARD, *supra* p. 24) est retenue.

⁷⁵ F. BOVON, « L'exégèse de Luc 15 : 11-32 par J. WELLHAUSEN, *op. cit.* p. 82.

⁷⁶ *Op. cit.* p. 108.

⁷⁷ *Op. cit.* p. 292.

⁷⁸ *Art. cit.* p. 37.

L'autorité du Nouveau Testament

Pierre MARCEL. *

I. LA PERSONNE DU CHRIST.

L'autorité du Nouveau Testament est celle du Christ Jésus, Fils de Dieu, fils de l'Homme et Messie, tel que Dieu le proclame, tel qu'il s'affirme et se présente lui-même, tel qu'il est reconnu et confessé.

Parole faite chair, Envoyé du Père, il reçoit l'Esprit sans mesure ; il le confère à qui il veut. Il est l'eau vive, le vrai pain, nourriture et breuvage spirituels. Il donne la vie au monde dont il est le Sauveur. Il a autorité sur la nature et ses éléments, sur Satan et les démons, sur cette terre et au ciel. Le peuple est suspendu à ses lèvres, car il fait tout bien.

Jésus perce les pensées cachées au profond des cœurs. Il a la science des événements à venir, des « futurs-contingents ». Il connaît en détail les circonstances qui le conduisent à la mort. Il prédit et décrit le siège, la ruine de Jérusalem et du Temple. Il annonce sa résurrection et prophétise son retour glorieux. Tout ce qui est écrit à son sujet dans les Ecritures s'accomplit, thème souvent repris dans les Epîtres et dans les Actes.

Ce sommaire suffit pour que nous reconnaissons au Christ une pleine autorité¹. Toutefois, afin que nul n'en ignore, Jésus nous révèle lui-même dans deux déclarations saisissantes, l'au-

* Pierre MARCEL est Pasteur de l'Eglise Réformée. Il a été longtemps éditeur de la REVUE RÉFORMÉE et animateur du mouvement calviniste en France.

¹ Ces « évidences » sont bien connues. Inutile d'apporter ici pour preuve les innombrables références qui, dans les Evangiles, confirment chacun des aspects de la personnalité du Christ et de sa Parole. On les trouvera dans une *Concordance*.

torité absolue qu'il revendique pour sa Personne, garante de celle de sa Parole.

La première en Jean 8 : 58, « Avant qu'Abraham fût, Je suis »². Plus littéralement : « Avant qu'Abraham ait été, moi, Je suis ». L'aoriste *gēnēsthai*, en effet, marque à l'existence d'Abraham un point de départ : « avant qu'Abraham ait été » ou « fût fait ». Dès lors, le présent *égô eimi*, « Je suis », désigne sans la moindre indication de commencement l'existence absolue de la personne du Christ. Il n'emploie donc pas l'imparfait « J'étais » (*ēmen*), selon quoi son existence aurait précédé dans le temps celle d'Abraham et pourrait comporter un commencement analogue à la sienne.

La formule : « Moi, Je suis », exprime d'abord, sans méprise possible, la prétention de Jésus à être le Révéléateur absolu ; elle dépasse celle d'être simplement le Messie. Ses adversaires estimaient à une cinquantaine d'années la durée terrestre de sa vie : mais Jésus se réfère à son *égô*, à son *moi*, à son existence de *personne*, indépendante — à la différence de celle d'Abraham — de tout commencement dans le temps : « Je suis ! » Il atteste sa pré-existence divine et éternelle. Ici passe la ligne de démarcation entre la foi et l'incrédulité : « Si vous ne croyez pas que JE SUIS, vous mourrez dans vos péchés » (Jean 8 : 24). Il affirme son éternelle divinité comme Dieu la sienne : « Je suis, dit-il à Moïse, celui qui dit : JE SUIS... Tu parleras ainsi aux fils d'Israël : JE SUIS m'a envoyé vers vous » (Exode 3 : 14). Le Christ définit sa personne dans les mêmes termes que Dieu : il se fait l'égal de Dieu. C'est pourquoi, selon la Loi, il *devra*, il *doit* mourir « parce qu'il disait que Dieu était son propre Père, se faisant égal à Dieu » (Jean 5 : 18), « parce qu'il s'est fait le Fils de Dieu ». (Jean 19 : 7.)

Mais il y a plus et mieux. « De ma part, dit CALVIN — dont l'intuition vivante nous empoigne — je l'étends bien plus loin : car la puissance et la grâce du Christ, en tant qu'il est Rédempteur du monde, *ont été communes à tous les âges*. Ceci donc convient avec ce que dit l'Apôtre aux Hébreux : « Le Christ qui a été hier, et est aujourd'hui, est aussi le même éternellement » (Héb. 13 : 8). Car il semble bien que le fil du texte requiert que nous disions ainsi. Il avait montré qu'Abraham avait désiré son jour d'un grand zèle et d'une ardente affection. Parce que cela était tout à fait incroyable aux Juifs, il ajoute qu'il *existait déjà à cette époque-là*³. Au surplus, ce ne sera point une assez ferme reddition de cause si nous n'entendons pas que déjà dès lors il a été reconnu pour Médiateur, par lequel Dieu devait être apaisé. Toutefois que la grâce du Médiateur ait eu vigueur de

² En Jean 7 : 29 il avait employé une expression préparatoire plus douce : « Je viens de lui » (*par' autou eimi*).

³ Littéralement : « Il était même dès lors... ».

tout temps, cela dépendait de sa divinité. Par ce moyen, cette sentence du Christ contient un témoignage excellent de son essence divine »⁴.

Et voilà pourquoi et comment le Christ a pu être vu des saints Patriarches, vivant et agissant bien avant qu'il fût manifesté en chair ! Dans l'Évangile de Jean, les « Je suis » du Christ introduisent des attributs tous orientés vers le *égô eimi* absolu, et magnifient l'autorité de sa Parole.

La seconde déclaration sur l'origine de l'autorité du Christ est en Jean 17 : 11-12 : « Père, garde-les en ton Nom que tu m'as donné... » (*ô dēdōkas moi*). Le texte de ces versets présente une variante ; *ous* (*dēdōkas moi*), tel manuscrit portant *ô*, verset 11, et *ous* au verset 12.

Se référant au verset 6 : « J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu m'as donnés du milieu du monde », et au verset 9 : « Je prie pour... ceux que tu m'as donnés », des traducteurs optent pour la variante *ous* : « Garde en ton Nom ceux que tu m'as donnés » (*Jérusalem I, Lausanne, Second ; Pléiade et Bonnet* qui signalent en note l'autre texte). Dès lors, ces versets ne nous apprennent rien de nouveau, ce qui ne laisse pas d'étonner ! La prière de consécration du Christ, la nuit où il fut livré, est d'une telle hauteur, d'une si mystérieuse densité qu'on s'étonnerait d'y déceler la moindre répétition. Tout autant que de découvrir cette étrange glose : « Garde-les en ton nom que tu m'as chargé de faire connaître... » (*Synodale 1^{re} manière, Maredsous*).

La première lecture (*ô*) reçoit l'adhésion de la majorité des traducteurs (*Centenaire, Crampon, Osty, Reuss, TOB ; Scofield et Colombe* font intervenir *ous* au verset 12 ; *Lenski, Grosheide* et nombre d'étrangers). Malgré les difficultés d'interprétation, le texte *ô* (manuscrits majuscules) a de plus en plus imposé son autorité : *Jérusalem II* et *Synodale* s'y sont ralliées. Mais les critiques, c'est incontestable, éprouvent ici une difficulté « christologique » qui les éloigne du sens naturel de ce texte. C'est bien cela qui est ici tellement intéressant ! Les commentateurs ajoutent au texte l'idée du nom donné « pour le manifester aux hommes ». On objecte en effet : « Il n'est dit nulle part que Dieu ait donné son nom à Jésus ; cette idée est étrange et sans analogie dans le Nouveau Testament ». (*Bonnet*)⁵.

Mais est-il nécessaire, pour être accepté, que toute révélation doive être « répétée » dans le Nouveau Testament ? Si l'idée de « ton nom que tu m'as donné » est « étrange et sans analogie dans le Nouveau Testament », n'est-ce pas en raison du moment où elle a pu être énoncée et comprise, quelques instants avant l'ultime prière de consécration, quelques heures avant la Croix ? Alors, les disciples ont enfin su, compris et cru la véritable divi-

⁴ Jean CALVIN, *Commentaires sur Jean* 8 : 58.

⁵ BONNET et *Nouveau Commentaire biblique*, p. 1007. *Emmaüs*, 1978.

nité du Christ : « *A présent,...* disent-ils, nous croyons que tu es sorti de Dieu » (Jean 16 : 29-30). Leur savoir et leur foi en sa divinité (maintes fois par lui déjà affirmée) n'atteignent leur plein épanouissement (ô les cœurs lents à croire !) que la *dernière* année, le *dernier* mois, le *dernier* jour, la *dernière* heure en compagnie du Christ ! Et Jésus répond : « Vous croyez *maintenant...* ? » Cette confession de foi *in extremis* n'est-elle pas « L » événement que le Christ attendait de longue date ? Ne mérite-t-elle pas d'être reprise et confirmée dans la prière par cette révélation finale : non seulement je suis le Fils de Dieu, non seulement je suis sorti de Dieu, mais encore *le Père* — Lui-même — *m'a donné son propre Nom*, dans lequel j'ai gardé « tous ceux qu'il m'a donnés du milieu du monde » (Jean 17 : 6), comme je garderai tout ceux qu'il me donnera (v. 26). Le contenu de ce nom-là, du véritable « Nom » de Dieu, n'est-ce pas ce Nom de Gloire (thème repris dans les versets suivants), que Dieu a révélé à Moïse : « Je ferai passer devant toi toute ma bonté, et je proclamerai devant ton *mon vrai Nom* : L'Eternel - je - ferai - grâce - à - qui - je - voudrai - faire - grâce - et - j'aurai - compassion - de - celui - pour - lequel - je - veux - avoir - de - la - compassion. » Telle est ma gloire, dit Dieu (Ex. 33 : 19 et 22). Nom qu'il explicite encore en ces termes : « L'Eternel, oui, l'Eternel, Dieu miséricordieux et compatissant, lent à la colère, riche en grâce et en vérité, qui conserve sa grâce jusqu'à mille générations, qui pardonne l'iniquité, la révolte et le péché, mais qui ne tient pas le coupable pour innocent... » (Ex. 34 : 6-7a).

La nouveauté et la plénitude de la foi *confessée* « permettent » au Christ de révéler, en priant, que sa divinité est entière au point que son Père lui a donné son propre Nom, qu'il porte son Nom de Grâce et partage sa propre gloire : « Moi et le Père nous sommes UN » (Jean 17 : 5 et 10 : 30). Le jour de la crucifixion, n'était-il pas nécessaire d'affirmer cette identité, de proclamer ce fait « étrange » en vérité : « Le Père m'a donné son Nom » ? Nous sommes au plus profond de la théologie, du « mystère » du Christ qui ne pouvait être parfaitement dévoilé qu'à la *toute dernière* minute ! La révélation que nous avons du « Nom » du Père, ici-bas, c'est le Christ Jésus.

Pour quels motifs certains désirent-ils « éviter l'idée nouvelle d'un (tel) nom donné au Christ » ? Ils ne nous les laissent pas soupçonner. On objecte encore : La leçon des manuscrits majuscules proviendrait d'une faute de copiste. Mais si faute il y eut, n'aurait-elle pas été faite dans le sens de la facilité de compréhension (vers *ous*) plutôt que dans celui de la difficulté (vers *ô*) ? Sans doute ! En fait, le nom du Père donné au Fils est le complément de la révélation première : « Je suis sorti de Dieu... JE SUIS » (Jean 8 : 42) ; il nous apporte le fondement décisif et dernier de l'autorité divine du Christ et de sa Parole, qui ne pouvait être confessé qu'au terme de la vie terrestre du Fils de l'homme (Jean 8 : 28).

II. L'AUTORITE DE LA PAROLE DU CHRIST.

La communion du Christ, Fils de Dieu, avec son Père est totale ; c'est elle qui donne à sa parole « L » autorité qu'elle reçoit du Père à travers sa propre personne.

« Ma doctrine n'est pas de moi, mais de Celui qui m'a envoyé » (Jean 7 : 15-16), répond Jésus aux Juifs qui se demandent : « Comment donc cet homme connaît-il les Ecritures, lui qui n'a pas étudié ? » Il le répète : « La Parole que vous entendez n'est pas de moi, mais elle est du Père qui m'a envoyé » (Jean 14 : 24). « Je fais ce que le Père m'a commandé... Je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père (Jean 14 : 31 et 15 : 15). Le Père enseigne au Fils et le contenu de son message et la façon de le délivrer : « Le père, qui m'a envoyé, m'a prescrit *ce* que je dois dire et *comment* je dois parler... Ce que je dis, c'est le Père qui m'a ordonné de le dire » (Jean 12 : 49-50). « Les paroles que je vous dis, *ce*, n'est pas de moi-même que je les prononce : c'est le Père demeurant en Moi qui accomplit ses propres œuvres » (Jean 14 : 10).

Jésus revendique et exige pour sa parole la divine autorité de sa personne au-dessus de laquelle rien ne peut être imaginé ni pensé. Dès le chapitre 4 de l'Evangile de Jean, il se fait connaître tel qu'il est : « Celui qui vient d'En-haut *est au-dessus de tous*. Celui qui vient de la terre est de la terre, et il parle comme étant de la terre ; Celui qui vient du ciel *est au-dessus de tous*. Il atteste ce qu'il a vu et entendu... Car celui que Dieu a envoyé *prononce les paroles de Dieu*, parce que Dieu lui donne l'Esprit sans mesure » (Jean 4 : 31-36 ; Luc 8 : 11). « Celui qui m'a envoyé est vrai ; et ce que j'ai appris de Lui, je le dis dans le monde » (Jean 8 : 26b-27). « Je vous ai dit LA vérité que j'ai entendue de Dieu » (Jean 8 : 40).

Fait remarquable : la prédication du Christ, répétée, prêchée par ses envoyés à travers le monde, est, par l'action du Saint-Esprit, *la Parole même de Dieu*. Citons ici les textes qu'il faut garder dans sa mémoire : « Qui vous écoute m'écoute » (Luc 10 : 16). Mieux : c'est le Christ, Dieu lui-même qui sont accueillis en la personne de ses messagers prêchant l'Evangile : « Qui vous reçoit, me reçoit ; et qui me reçoit, reçoit Celui qui m'a envoyé » (Matth. 10 : 40). « Celui qui croit en moi, ne croit pas en moi, mais en Celui qui m'a envoyé. Et celui qui me voit, voit Celui qui m'a envoyé » (Jean 12 : 44).

Le Christ prévient en termes menaçants les contempteurs de sa Parole et de sa Personne : « Qui n'honore pas le Fils, n'honore pas le Père qui l'a envoyé » (Jean 5 : 23). « Qui ne croit pas le Fils, ne connaît pas Dieu » (Jean 5 : 33). « Qui vous rejette, me

rejette ; et qui me rejette, rejette Celui qui m'a envoyé » (Luc 10 : 16). « Si quelqu'un a honte de moi et de mes paroles, le Fils de l'Homme aura honte de lui lorsqu'il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges » (Marc 8 : 38 ; Luc 9 : 26).

Jésus donne autorité à l'Ancien Testament tout entier : Moïse et les Prophètes, David et les Psaumes, sans exception : « Il est plus facile que le ciel et la terre passent, qu'il ne l'est qu'un seul trait de lettre de la Loi vienne à tomber » (Luc 16 : 17). « L'Écriture ne peut être anéantie » (Jean 10 : 35). L'Ancien Testament possède l'autorité de la vraie parole de Dieu, parfois occasionnelle, mais essentiellement applicable à toutes les expériences et donc valable pour tous les temps.

Le Christ scelle de son autorité divine l'inspiration plénière de l'Ancien Testament et l'historicité de nombreux faits et actes de Dieu qui y sont relatés. La création du monde et de l'Homme : Adam et Eve, le premier couple, par Dieu ; Noé-le-juste, l'arche, le déluge et ses conséquences. Il confirme l'existence des « patriarches », celle d'Abraham, son élu, de l'Alliance de Grâce ; la destruction de Sodome et des villes voisines, la mort tragique de la femme de Lot. Il honore Moïse, son « type » et son prophète. Dès cette époque, il atteste la réalité de la résurrection. Il authentifie la manne, le serpent d'airain, la veuve de Sarepta, Naaman, Jonas... Bref, il scelle de sa science divine l'autorité de l'Ancien Testament tout entier. « Si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi » (Jean 5 : 46).

Jésus se trouve et se prouve lui-même dans Moïse, les Prophètes et les Psaumes — ils ont parlé par le Saint-Esprit — tant au cours de son ministère terrestre qu'après sa résurrection. Il est LA CLE des Ecritures : c'est lui qui nous ouvre l'esprit, comme celui des disciples d'Emmaüs, pour nous les faire comprendre (Luc 24 : 25-26, 44-45). Cet enseignement, le Christ le scelle d'une proclamation solennelle, répétée trois fois mot pour mot dans les Synoptiques : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas » (Matth. 24 : 35 ; Marc 13 : 31 ; Luc 21 : 33).

III. L'AUTORITE DE L'APÔTRE PAUL.

Des exégètes, excipant de leur qualité d'experts, ont affirmé que Paul ne revendique pour lui-même aucune autorité particulière ; il n'attache pas plus de valeur à ses écrits qu'à sa prédication ; ceux-ci ne concernent que les Eglises qu'il a lui-même fondées, le cercle des destinataires nommés dans la suscription ; il ne met jamais son autorité en parallèle avec celle des « Ecri-

tures » ; il ne lui vient pas à l'esprit que ses écrits jouiront d'une notoriété universelle et seront reconnus « canoniques », fixant les « normes » de *la* foi chrétienne... Qu'en est-il donc ?

Paul distingue ce qu'il dit ou écrit en son propre nom, recommande ou conseille à titre personnel, de ce qu'il proclame et affirme au nom et avec l'autorité du Christ ressuscité. Aux ménages mixtes qui songent à se séparer : « Je n'ai, dit-il, pas d'ordre du Seigneur... Ce n'est pas le Seigneur, mais c'est moi qui leur dis... » (1 Cor. 7 : 12, 25). Ailleurs : « Ce que je vais dire, je ne le dis pas sous l'inspiration du Seigneur (2 Cor. 11 : 17), mais en vertu de la grâce qui m'a été donnée » (Rom. 12 : 3 ; Cf. 1 Tim. 2 : 9, 12 ; 5 : 14).

Par contre, Paul revendique l'autorité d'un « Apôtre » de Jésus-Christ, « suivant l'ordre de Dieu » (1 Tim. 1 : 1), « non de par les hommes, ni par l'intermédiaire d'aucun homme, mais de par Jésus-Christ et de par Dieu, notre Père » (Gal. 1 : 1). Evoquant les circonstances de sa vocation, il s'écrie : « Ne suis-je pas Apôtre ? N'ai-je pas *vu* Jésus, notre Seigneur ? » (Act. 26 : 12-18, 1 Cor. 9 : 1).

Paul a reçu de Dieu « la mission... d'annoncer *pleinement* le mystère du Christ,... maintenant manifesté à ses saints » (Act. 26 : 17-18 ; Col. 1 : 25). Apôtre, il a été l'objet d'une dispensation particulière de la grâce de Dieu quant à l'intelligence qui lui a été donnée de ce « mystère », en faveur de ceux qui croiraient. Il ne l'a reçu ni d'autres Apôtres, ni de la « tradition ». Il a été et reste bénéficiaire d'une « révélation » sans intermédiaire aucun du Christ glorifié (Eph. 3 : 2-3). « Je le déclare, l'Evangile que j'ai annoncé ne vient pas de l'homme ; car je ne l'ai reçu ni appris d'aucun homme, mais de Jésus-Christ *lui-même* qui me l'a révélé » (Gal. 1 : 11). Il met sur le même plan l'action du Christ en Pierre et en lui-même : « Celui qui a agi en Pierre pour le faire Apôtre des circoncis, a également agi en moi pour me faire Apôtre des païens » (Gal. 2 : 8). N'était-il pas, selon les termes exprès de Dieu qu'Ananias lui répète, « prédestiné... à *voir* le Juste, à entendre la parole de *sa* bouche, et à en être le témoin » ? (Act. 22 : 14-16 ; 26 : 16-18).

Qui donc oserait déclarer que l'expression : « J'ai appris *du* Seigneur... » (1 Cor. 11 : 23) est, chez lui, une hyperbole de « la tradition m'a appris ». Paul ne déclare-t-il pas aussi : « Je connais un homme en Christ, qui... fut ravi jusque dans le paradis et y entendit des paroles ineffables,... des révélations d'une grandeur extraordinaire, qu'un homme ne doit pas redire » ? (2 Cor. 12 : 2-4, 7). « Si je suis un homme ordinaire pour la parole, je ne le suis pas pour la connaissance » (2 Cor. 11 : 6).

Conformément aux promesses du Christ, les révélations faites à Paul l'ont été par l'Esprit de Dieu (1 Cor. 2 : 9-10), l'Esprit qui connaît exactement ce qui est en Dieu. Sans le moindre orgueil, Paul peut donc affirmer : « *Nous avons la pensée de*

Christ » (1 Cor. 2 : 16). Il est assuré de la présence de l'Esprit non seulement pour la parfaite connaissance, l'« intelligence » du « mystère du Christ », mais pour sa transmission au peuple de l'Eglise, aux élus : « Dieu nous a donné pour arrhes son Esprit... Nous faisons fonction d'ambassadeurs pour Christ, comme si Dieu exhortait par nous » (2 Cor. 5 : 5, 20), c'est-à-dire en pleine vérité, en strict accord avec la pensée de Christ, en toute sagesse (Col. 1 : 25, 28) « En effet, déclare-t-il, nous ne falsifions point la Parole de Dieu, mais nous la prêchons devant Dieu, en Christ, avec pureté et telle qu'elle vient de Dieu... Il est manifeste que vous êtes une lettre de Christ, écrite par notre ministère,... avec l'Esprit du Dieu vivant,... sur vos cœurs. Telle est l'assurance que nous avons en Dieu par le Christ » (2 Cor. 2 : 17 ; 3 : 3-4). « Si quelqu'un pense être prophète ou inspiré, qu'il reconnaisse que ce que je vous écris est un commandement du Seigneur (1 Cor. 14 : 37).

Contre les dénégations de la raison, l'incrédulité viscérale, l'aliénation des philosophies régnantes, Paul en appelle au témoignage du Saint-Esprit dans sa conscience et dans son cœur : « Notre prédication ne procède ni de l'erreur, ni de motifs impurs ; elle n'a pas recours à la fraude. Mais puisque Dieu nous a jugés dignes de nous confier la prédication de l'Evangile, nous parlons, non pour plaire aux hommes, mais pour plaire à Dieu qui sonde nos cœurs » (1 Thess. 2 : 3-4). « Notre Evangile vous a été annoncé... avec puissance, avec l'Esprit Saint, et avec la force d'une pleine conviction... Nous servons Dieu par l'Esprit de Dieu » (Phil. 3 : 3). Et vous avez reçu la parole avec la joie du Saint-Esprit (1 Thess. 1 : 5-6), car c'est ce même Esprit qui en témoigne et la scelle dans notre cœur.

Le Saint-Esprit — non pas l'Esprit d'illumination que tout chrétien reçoit, mais l'Esprit d'inspiration et de révélation — convainc Paul que Dieu lui a conféré l'autorité apostolique la plus haute, mise au service de la vérité, la vérité même du Christ, celle qui sauve le pécheur et suscite les élus. Point d'autre enseignement dans les Eglises de Dieu : « Si quelqu'un, écrit-il à Timothée, donne un autre enseignement, et s'il n'adhère point aux paroles salutaires de notre Seigneur Jésus-Christ, et à la doctrine qui produit la piété, il est enflé d'orgueil, *il ne sait rien* ; mais il a la maladie des questions oiseuses et des disputes de mots » (1 Tim. 6 : 3-5 ; Cf. 2 Tim. 2 : 14). Parce qu'il porte en lui-même le témoignage du Saint-Esprit et par lui, l'Apôtre ne craint pas de dire aux Corinthiens : « *Le Christ parle par moi*... Nous n'avons pas de puissance contre la vérité ; nous n'en avons que pour la vérité » (2 Cor. 13 : 3, 8). Ailleurs, s'appropriant la déclaration : « Qui vous rejette, me rejette ; et qui me rejette, rejette Celui qui m'a envoyé » (Luc 10 : 16), il s'écrie : « Celui qui rejette ce que nous disons ne rejette pas un homme mais Dieu, qui a mis en vous son Saint-Esprit » (1 Thess. 4 : 8)... Mais il y a des gens qui veulent renverser l'Evangile du Christ ! « Eh

bien ! clame-t-il et répète-t-il, si jamais quelqu'un — fût-ce nous-mêmes ou un Ange du ciel — venait à vous annoncer un autre Evangile que celui que nous vous avons annoncé, *qu'il soit anathème !* » (Gal. 1 : 7-9).

Quand Paul en appelle à « son Evangile »⁶, il s'agit bel et bien de « l'Evangile du Christ », du Christ « Fils de Dieu » notre Seigneur⁷ et, selon l'expression de Marc, de l'« Evangile de Dieu,... de la gloire de Dieu »⁸. Au nom du Christ, Paul Ambassadeur exhorte, recommande, ordonne, supplie et conjure ; et c'est ainsi que les fidèles l'ont compris : « Nous ne cessons, dit-il, de rendre grâces à Dieu de ce que, en recevant la Parole de Dieu, que nous vous annonçons, vous l'avez accueillie non comme une parole d'homme, mais comme une parole de Dieu, ce qu'elle est véritablement. Aussi agit-elle efficacement en vous qui croyez » (1 Thess. 2 : 13).

Paul se prévaut d'une autorité supérieure même à celle de la Thora : il abroge le commandement de Deutéronome 7 : 3 interdisant le mariage mixte ; et, de sa propre autorité, sans s'appuyer sur aucune parole du Seigneur : « Je dis, moi et non le Seigneur : Si quelque frère a une femme incroyante,... qu'il ne la renvoie pas... » (1 Cor. 7 : 12). « La tradition synoptique, dit Auguste LECERF, d'après laquelle le plus petit prophète dans le royaume des cieux est plus grand que le plus grand prophète de l'Ancien Testament, est donc bien le reflet fidèle de la pensée apostolique primitive. Cela est impliqué encore par l'attitude que prend saint Paul sur l'abolition de la circoncision en faveur de laquelle il ne pouvait invoquer aucune parole de Jésus »⁹ (1 Cor. 7 : 17).

La diffusion de ses lettres dépasse le cercle de leurs destinataires. Il dit aux Colossiens : « Après que cette lettre aura été lue parmi vous, ayez soin de la faire lire aussi dans l'Eglise des Laodicéens, et de lire vous-mêmes celle qui viendra de Laodicée » (Col. 4 : 16). Une fois au moins, Paul dit expressément qu'il s'adresse « à tous ceux qui, en quelque lieu que ce soit, invoquent le nom de notre Seigneur Jésus-Christ » (1 Cor. 1 : 2).

Une conclusion s'impose : le Christ scelle de sa divine autorité l'enseignement de Paul. A nous de le recevoir avec la même révérence que celui du Christ des Evangiles.

Sauf à taxer Paul de mégalomanie, de folie psycho-pathologique, engendrant illusions, rêves et mensonges, faux en Ecritures,

⁶ Rom. 2 : 16, 16/25 ; Eph. 1 : 13 ; 1 Thess. 1 : 5 ; 2 Thess. 2 : 14.

⁷ Rom. 1 : 9, 15 : 19 ; 1 Cor. 9 : 12 ; 2 Cor. 2 : 12, 9 : 13, 10 : 14 ; Gal. 1 : 7 ; Phil. 1 : 27 ; 1 Thess. 3 : 2 ; 2 Thess. 1 : 8.

⁸ Marc 1 : 14 ; Rom. 1 : 1, 15 : 16 ; 2 Cor. 11 : 7 ; 1 Thess. 2 : 2, 8, 9 ; 1 Tim. 1 : 11 ; 1 Pier. 4 : 17.

⁹ « Remarques sur le Canon des Saintes Ecritures », *La Revue Réformée*, N° 34, p. 1488.

abus de pouvoir et abus de confiance, — un pas que certains franchissent, donnant en toute sincérité libre cours à leurs pré-supposés dogmatiques — nous sommes tenus d'accorder à ses écrits « paroles de vérité et de raison » (Act. 26 : 25), la même vénération qu'aux Evangiles.

La mission de Paul était de faire à l'égard de l'Evangile *du* Christ (*Evangelium Christi*), tel qu'il l'a reçu, et que nous le recevons nous-mêmes à notre tour, ce que Jean a fait à l'égard des synoptiques : nous donner la clé qui nous est nécessaire pour comprendre l'âme de l'Evangile dans ses implications et ses prolongements ; exprimer en paroles cohérentes et intelligibles à l'entendement régénéré et à la foi des croyants, l'Evangile *sur* le Christ (*Evangelium de Christo*), le « mystère » précédemment caché du Sauveur né de femme, né sous la loi, crucifié, ressuscité et glorifié ; aller jusqu'au cœur du Dieu trinitaire ; une tâche qu'il partage avec les autres écrivains du Nouveau Testament.

NON ! Paul ne dénature ni ne pervertit la figure et la doctrine du Christ des Evangiles comme nous l'entendons dire si souvent ! Son Evangile est celui du Christ Jésus, de ce qu'il a *dit*, de ce qu'il a *fait*, complété par la révélation de ce qu'il *est* et *sera*. Avec d'autres, il explicite ce que nul ne pouvait comprendre avant qu'à travers l'événement de la résurrection Jésus n'eût été glorifié (Jean 12 : 14-16). L'Apôtre n'a rien inventé : il ne spéculé jamais ; il annonce *tout* « ce qui est utile... à la foi en notre Seigneur Jésus » (Actes 20 : 20-21).

ON lui fait grief, par exemple, d'avoir énoncé la doctrine de l'élection souveraine de Dieu, mieux de la prédestination ou pré-ordination, un redoutable parasite qui, dit-on, aurait compromis à jamais l'épanouissement historique du Christianisme dans le monde ! Mais, les jalons qu'il pose, la nécessaire succession des événements : du cœur de Dieu « selon son dessein », au cœur de l'homme, qu'il présente dans Romains 8 : 28-30, sont l'authentique Evangile du Christ.

- (1) « Ceux qu'il a connus d'avance » (= pré-connus),
- (2) « il les a *aussi* prédestinés à être conformes à l'image de son Fils. »
- (3) « Ceux qu'il a prédestinés, il les a *aussi* appelés »,
- (4) « ceux qu'il a appelés il les a *aussi* justifiés »,
- (5) « et ceux qu'il a justifiés, il les a *aussi* glorifiés. »

Ces cinq étapes : *pré-connus*, *prédestinés*, *appelés*, *justifiés*, *glorifiés*, se retrouvent chacune, si l'on y est attentif dans l'enseignement du Christ, notamment celui de l'Evangile de Jean. Pourquoi se refuser à les y reconnaître, et accuser Paul d'être l'auteur d'un dogme extra — sinon anti-chrétien ? Quand, dans l'*Institution de la Religion chrétienne*, CALVIN traite de la prédestination, la plus haute autorité à quoi il en appelle dans le *dernier* paragraphe de son exposé, comme sceau de ces faits tout à la gloire

de Dieu, n'est point celle de Paul, mais du Christ ¹⁰. Ainsi en est-il de la « persévérance finale » que Jésus enseigne de sa bouche et mot pour mot (Jean 10 : 26-30 et 18 : 9, etc.).

Les écrivains du Nouveau Testament ne contestent jamais, au contraire, l'autorité de l'Apôtre Paul (2 Pier. 3 : 15-16). Renonçons donc à l'idée — hélas ! bien trop en vogue — que saint Jacques polémiserait obliquement contre saint Paul, ou certains de ses disciples qui auraient dépassé ou trahi sa pensée. Qui connaît la distinction fondamentale de l'Écriture entre la justification de l'*impie* et la justification du *fidèle* ; ou qui aura travaillé et compris le Commentaire de F.W. GROSHEIDE ¹¹ ne doutera pas que l'Épître de Jacques ait été écrite bien avant que Paul n'ait entrepris son premier voyage missionnaire, avant donc la composition des Épîtres aux Galates et aux Romains. L'Épître de Jacques est le monument le plus ancien du Nouveau Testament et de toute la littérature chrétienne. Il y traite de la pensée que Jésus exprime dans Matthieu 7 : 21-23 : « Ce n'est pas quiconque dit : Seigneur, Seigneur ! qui entrera dans le Royaume des cieux, mais seulement celui qui fait la volonté de mon Père... » A Jacques d'abord échut la mission de traiter de la justification du *fidèle* devant le tribunal de la conscience humaine où Dieu siège. Puis à Paul celle de prêcher la justification de l'*impie*, le salut par grâce, par le moyen de la foi, à l'exclusion des œuvres de la Loi. C'est la foi qui justifie (= Paul), mais la foi qui justifie n'est jamais seule (= Jacques) ¹². Paul, en son temps, nous l'avons vu, n'a pas manqué de souligner la nécessité de « la bonne conscience devant Dieu ». « Personne ne peut faire profession de connaître Dieu, quand il le renie par ses œuvres » (Tite 1 : 15-16) ¹³.

Les autres soi-disant difficultés, oppositions, contradictions entre Paul, ou tout autre apôtre, et Jésus, se résolvent de même : par le principe de complémentarité et selon l'analogie de la foi.

La brièveté de cette étude ne permet pas de démontrer ou confirmer l'autorité des autres livres du Nouveau Testament : nous les reconnaissons comme canoniques et la règle très certaine de notre foi (*La Rochelle*, Art. IV). Nul de leurs auteurs n'émeut la moindre objection à l'encontre, ni ne met en doute

¹⁰ Jean CALVIN, *Institution de la Religion chrétienne*, III, xxii, 7. Ce paragraphe est le dernier de l'« exposition » et précède les « réfutations ». CALVIN y cite dans l'ordre : Jean 6 : 37, 39, 44, 45, 65 ; 17 : 9 ; 13 : 18 ; 15 : 19 ; 10 : 28 ; 17 : 12. On peut ajouter Jean 14 : 6 ; 15 : 16 ; 17 : 1-2, 6 ; Luc 10 : 22 et d'autres textes des synoptiques.

¹¹ *De Brief aan de Hebreëen en de Brief van Jakobus*, Amsterdam, H.A. Bottenburg, 1927, p. 395-510. F.W. GROSHEIDE, professeur à l'Université libre réformée d'Amsterdam, exégète de renommée internationale. Selon Auguste LECERF, cette thèse a déjà été démontrée par un certain BEYSCHLAG, dans *Studien und Kritik*, 1874, 1.

¹² *Sola fides quae justificat ; fides quae justificat non est sola*. Cf. *La justification du fidèle*, manuscrit inédit d'Auguste LECERF ; et Pierre MARCEL, « Les rapports entre la justification et la sanctification dans la pensée de Calvin », *La Revue Réformée*, N° 20, p. 788.

¹³ Act. 23 : 1 ; 24 : 6 ; Rom. 9 : 1 ; 2 Cor. 1 : 12 ; 4 : 2 ; 1 Tim. 1 : 5, 19.

aucun des enseignements du Christ ou d'un Apôtre. Tous confirment l'inspiration divine des Ecritures, « leur utilité pour enseigner, convaincre, corriger, pour instruire dans la justice, afin que l'homme de Dieu soit accompli pour toute bonne œuvre » (2 Tim. 3 : 16-17). De plus, « le témoignage et la persuasion intérieure du Saint-Esprit nous les font distinguer des autres livres ecclésiastiques sur lesquels, bien qu'ils soient utiles, on ne peut fonder aucun article de foi » (*Ibid.*).

Le témoignage du Saint-Esprit est double, en effet : il nous fait *reconnaître*, d'une conviction inébranlable, les écrits qui — avec leurs auteurs — ont bénéficié de l'inspiration divine : c'est l'avers. D'une même force de persuasion, l'Esprit éveille notre méfiance à l'égard des livres qui, malgré leur qualité d'« écrits ecclésiastiques », se distancent peu ou prou des écrits inspirés ; il nous les fait *distinguer* comme inaptes à fonder aucun article de foi : c'est l'envers.

Qui prend la peine de lire les écrits de l'Eglise primitive, des Pères apostoliques, des Pères apologistes, les Evangiles apocryphes, constate et reconnaît, même s'il n'est pas chrétien — que ces livres ne supportent aucune comparaison avec ceux du Nouveau Testament, qui les surclassent irrésistiblement de cent coupées ; ils sont bien, pour les croyants, les seuls et authentiques recours pour « fonder la foi ».

Comment se fait-il que la littérature de l'Eglise primitive n'ait pas été riche en écrits de renom, fidèles à l'enseignement du Christ et des Apôtres ? A son origine, ne devait-elle pas être un exemple ? un modèle de fidélité ? Il n'en est rien ! Pourquoi ? La nouveauté du christianisme est alors totale. Il exige une révolution, le retournement de la pensée et de l'action, une rupture absolue avec le monde ambiant. Ne faut-il pas, pour s'y rallier, embrasser d'un seul coup le dessein général, insécable et grandiose, de ses thèmes ? et y rester fidèle ? Son inadéquation à la pensée païenne met, dès le temps des Apôtres (qu'on lise leurs Epîtres !), l'Eglise en butte aux pires dangers : inintelligence, incompréhension, simplifications, erreurs, déformations, mélanges, fabulation, mythomanie, volonté de puissance, magie, éclectisme, syncrétisme, spiritisme ! ...Aussi, de toute son histoire, ce temps de l'Eglise est-il le plus fertile en hérésies. On en compte près d'une cinquantaine dont chacune porte le nom de son fondateur et prétend à une existence propre. La « littérature ecclésiastique » en a, bien sûr, subi les contrecoups. L'Eglise eut de la peine à lutter contre la séduction d'élaborations dont l'Esprit-Saint était absent, et certaines — tels les « évangiles » apocryphes — notoirement impies. L'Eglise du Dieu vivant prendra des siècles à former une pensée qui tienne objectivement compte des idées-force de la Révélation, sache rejeter les traditions déshonorantes et devienne au vœu de l'Apôtre, « la colonne et l'appui de la vérité » (1 Tim. 3 : 15).

Sauf quelques « paroles » éparées, nous ne possédons aucun écrit de genre intermédiaire entre les livres canoniques et ces « livres ecclésiastiques » si décevants. Et pourtant il y en eut *beaucoup* ! Dans son prologue, l'évangéliste Luc nous apprend que : « *beaucoup* de personnes ont entrepris de composer un récit des choses qui sont reçues parmi nous avec une pleine persuasion, selon que nous les ont transmises ceux qui, dès le commencement, ont été témoins oculaires et serviteurs de la parole » (Luc 1 : 1-2). Dieu a donc suscité des écrivains pour garantir la pureté de l'Evangile et de la doctrine et la protéger des erreurs et des corruptions. Sans doute furent-ils *trop nombreux*, ces écrivains anonymes, à l'avoir fait au cours des années 40-60 ! Luc, fidèle disciple de Paul, longtemps son compagnon d'œuvre, très exactement instruit par lui de l'Evangile que le Christ en personne lui avait révélé, a connaissance de ces écrits. Il lui semble bon alors de les rassembler, de les apprécier. Il en a la compétence puisqu'il a suivi avec exactitude toutes ces choses dès l'origine » ; il les met « en ordre », élimine les conjectures pour n'avancer que les certitudes (Luc 1 : 3-4).

Toutefois, Luc ne critique pas ces témoins ; il ne dit pas expressément qu'ils ont écrit des choses incertaines. Son initiative l'indique cependant : il n'approuve pas tout de leurs textes. Mettant de son côté l'*exactitude*, l'*ordre* et la *certitude*, il suggère avec quelque diplomatie qu'on ne peut sans partage se fonder sur la totalité de leur dires. Pourquoi donc Luc ne les a-t-il pas explicitement sanctionnés ? Ont-ils mis trop de zèle, pensant bien faire, à répéter telle parole, relater tel signe, dépeindre telle situation ? Sans qu'ils y aient discerné alors quelque gravité, faisaient-ils apparaître, ici ou là, quelque germe fâcheux, une exagération, un glissement vers la superstition, dont la tradition se serait emparée pour altérer voir pervertir la foi sur un point essentiel, au préjudice de l'Evangile et de l'Eglise ? Aucun d'eux, en tout cas, n'avait composé un récit complet. Il ne suffit pas d'être témoin oculaire ou serviteur de la Parole pour être un narrateur « inspiré » ! Par contre, Luc porte dans son intelligence et dans son cœur le témoignage du Saint-Esprit que sa relation est *exacte*, *ordonnée* et *confirme* la certitude des enseignements que Théophile a reçus, de première main sans doute, peut-être de première-bouche.

Souhaitons-nous la preuve de l'authenticité du témoignage de l'Esprit au cœur de Luc quant à la vérité de son récit ? La voici dans ce fait historique saisissant : *tous* les écrits dont Luc a eu connaissance ont, sans exception, disparu ; aucun d'eux n'a été reconnu comme apostolique par l'Eglise. C'est d'un intérêt fascinant ! Nous apprenons là que si le Saint-Esprit, à travers les vicissitudes de l'Histoire, a veillé à la conservation des Ecrits des auteurs inspirés, il a, en revanche, décrété la disqualification d'écrits qui, peut-être ou parfois inspirés en partie, auraient

suscité dans l'Eglise contestations, hérésies et schismes, et veillé avec le même soin à leur prompt disparition.

Ainsi, les livres du Nouveau Testament s'affirment comme un bloc de vérité et d'autorité ; ils émergent d'une part d'un foisonnement de textes primitifs, restés anonymes et voués à l'oubli, et d'autre part de toute une littérature postérieurs d'« écrits ecclésiastiques », utiles peut-être à connaître pour l'histoire de l'Eglise, mais sur quoi ne peut être fondé le moindre article de notre foi ¹⁴.

¹⁴ Dans une seconde étude, nous envisagerons comment est « appréciée » et « reçue » l'autorité que revendique le Christ et avec lui l'ensemble du Nouveau Testament : objections, refus et acquiescement.

Notes sur l'Eglise dans l'Ancien Testament

par Pierre BERTHOUD

Lorsqu'on parle de l'église on pense surtout au Nouveau Testament. C'est là que sont précisés les contours de l'église. On imagine mal que l'Ancien Testament puisse nous éclairer sur sa nature et sa vocation. Pourtant en théologie réformée, pour mieux cerner le Christ, on n'hésite pas à étudier le Messie de l'ancienne alliance. De même lorsqu'on aborde la nature substitutive de la mort du Christ, on éprouve aucune difficulté à se référer au système sacrificiel au peuple d'Israël pour y trouver ses antécédents. Enfin, lorsqu'on parle du baptême chrétien on n'hésite pas à le considérer en relation avec la circoncision juive. Cette démarche se justifie et s'impose parce que malgré sa diversité la parole divine est une. Certes l'histoire de la révélation est progressive et il est possible de délimiter ses époques successives, mais elle est dévoilement de la pensée cohérente du Seigneur. Certes, il est possible et même nécessaire de parler des dispensations qui jalonnent l'histoire de la révélation, il n'en demeure pas moins que nous avons à faire à une seule alliance de grâce ! Aussi parler de l'église dans l'Ancien Testament, c'est affirmer l'unité même de la révélation et de l'activité divine dans l'histoire des hommes. Nos ancêtres dans la foi l'avaient bien compris lorsqu'ils affirmaient dans *La Confession helvétique postérieure* l'existence de deux peuples en l'Eglise :

« Or ceste Eglise guerroyante en terre a tousjours eu plusieurs Eglises particulières, lesquelles neantmoins se rapportent toutes à l'unité de l'Eglise Catholique. Ceste Eglise aussi a esté autrement dressee entre les Patriarches devant la Loy, autrement sous Moyse par la Loy, et autrement sous Jesus Christ par l'Evangile. Communement aussi on conte deux peuples en l'Eglise, assavoir les Israelites, et les Gentils, ou ceux qui des Juifs et des Gentils ont esté receuillis en l'Eglise. On conte aussi deux Testaments, le vieil et le nouveau. Ce nonobstant, il y a tousjours eu et y aura une société et compagnie de tous ces peuples, et un salut en un seul Messias, en qui tous comme membres d'un mesme corps sont conjoints sous un seul chef, par une mesme foy et participants d'une mesme viande et breuvage spirituel. Nous recognoissons toutesfois, qu'en ceci il y a eu divers temps et divers Sacremens du Messias promis, et puis exhibé du Pere ; et que les ceremonies de l'ancienne alliance ostees, nous sommes sous la nouvelle esclairez d'une lumière tres-claire, et avons receu des dons plus grans et une liberté beaucoup plus entiere. »

Cette compréhension est d'ailleurs tout-à-fait selon l'esprit du Nouveau Testament. Pour illustrer ce point je voudrais faire deux citations :

la première est tirée du discours d'Étienne. Parlant de Moïse, il dit : « C'est lui qui dans l'assemblée (église) au désert, était avec l'Ange qui lui parlait sur le Mont Sinaï » (Act. 7 : 38). La deuxième est tirée de l'Épître aux Hébreux où Jésus est présenté à la fois comme celui qui conduit les hommes au salut et comme le frère des croyants : « Il déclare en effet : j'annoncerai ton nom à mes frères, je te louerai au milieu de l'assemblée (église) ». Hébr. 2 : 12. Ainsi ceux que Jésus veut bien appeler ses frères sont membres de son église. Certes ce passage renvoie au Ps. 22 : 23, dans lequel le Christ parle par la bouche du psalmiste ; il n'empêche que le nouveau visage de l'église plonge ses racines profondément dans l'ancienne alliance.

Pour bien comprendre la nature de l'église dans l'Ancien Testament, il faut la situer dans le contexte de l'alliance. Israël devient l'héritage de Dieu dans l'histoire. Il le rachète de l'esclavage en Egypte et établit avec lui son alliance. Mais en fait cette vocation trouve son origine dans les promesses que Dieu fait à Abraham ; promesses d'une descendance, d'une terre et d'être la source d'une bénédiction pour beaucoup (Gen. 12 : 1-3). En Egypte le peuple se multiplie, puis avec les événements de l'Exode Dieu le prépare à recevoir son héritage. Cependant, la délivrance de la servitude a pour but de conduire la descendance de Jacob jusqu'au rendez-vous que Dieu lui a fixé au désert. L'église se situe donc dans le contexte de ce traité de vassalité qu'est l'alliance. Le suzerain en est le Seigneur. Il a la prérogative. Le vassal en est ce peuple qui ne fait que répondre à la convocation. Le chapitre 29 du Livre du Deutéronome nous permet de cerner certaines caractéristiques de cette alliance. Il consiste en une exhortation, un appel à l'engagement, au serment, à la ratification d'un pacte. Il commence par un rappel de la délivrance que le Seigneur a accomplie (vs-10-15) ; se termine par des menaces envers les générations futures du peuple infidèle (16-29).

— L'alliance est donc un pacte, une union que *Dieu initie* et établit avec un peuple, en l'occurrence Israël (12). A ce sujet, P. Craigie en parle avec beaucoup d'a-propos : « Dieu dans sa souveraineté et grâce, initie une relation et ainsi s'engage lui-même dans une promesse envers le peuple élu. L'obligation du peuple de se consacrer, de s'engager dans l'alliance, ne reposait pas seulement sur la loi où sur une demande, mais sur une réponse d'amour, car la raison d'être de la relation d'alliance mettait à jour ce type de réponse. » (*Deuteronomy*, 1976, p. 357.)

— Il implique par conséquent des *engagements* et des obligations réciproques. Dieu s'engage autant, et même plus, à la fidélité que le peuple (vs. 11 à 13).

— Cette alliance concerne le *peuple tout entier* et même les étrangers qui y sont associés (vs. 9 et 10). Mais ce qui est peut-être encore plus surprenant pour notre sensibilité moderne, elle concerne les générations futures, celles qui n'ont pas vécu les événements de l'Exode (v. 14).

— Si la dimension collective de ce pacte est soulignée ce n'est pas cependant au détriment de *l'individu*. Certes, il fait partie d'un corps, il appartient à une histoire, cependant il ne se perd pas dans l'anonymat du groupe et n'est pas broyé par le sens de l'histoire. L'individu n'est pas rien. Il est responsable. Il influe sur la vie de la communauté et édifie l'histoire. Il ne peut invoquer son appartenance à la communauté pour justifier son infidélité, son irresponsabilité cynique (vs. 15 à 20). Ainsi la notion de l'église se situe dans le cadre de l'alliance et s'apparente à celle de peuple ou encore d'assemblée de Dieu.

— L'église est l'assemblée de Dieu parce que convoquée *par Lui*. Elle est un rassemblement initié par le Seigneur de l'alliance. Ainsi Dieu convoque son peuple au Mont Sinaï ; les grandes fêtes en Israël sont des convocations divines. L'accent est sur la nature occasionnelle de ces rassemblements (cf. Deut. 29 : 1).

— L'église est l'assemblée de Dieu parce qu'elle est le lieu de *sa présence*. Au Sinaï, Dieu convoque les descendants de Jacob mais c'est en vue d'en faire une communauté dans laquelle il puisse demeurer. La tente de la rencontre désigne à la fois le lieu de la convocation, mais aussi le lieu de la présence divine. Le tabernacle, le temple, la montagne de Sion rappelle à Israël que Dieu demeure en son sein — cf. Deut. 29 : 9.

— Enfin, l'église est l'assemblée de Dieu en vue d'être *le peuple de Dieu*. Ce peuple n'est conditionné ni biologiquement, ni éthiquement ni même politiquement. Il trouve son origine et son existence dans la volonté du Seigneur. C'est lui qui l'a racheté en vue d'en faire la communauté de l'alliance. Certes dans l'Ancien Testament l'église se confond avec les contours de la théocratie, il n'en demeure pas moins qu'elle représente une entité spirituelle. Déjà au Sinaï la vocation d'Israël est d'appartenir à Dieu en vue d'être « un royaume de sacrificateurs... une nation sainte » (Deut. 29 : 12).

Dans tout ce que nous venons d'évoquer il existe une notion clef, celle de *l'élection*. Dieu choisit les descendants d'Abraham, il les délivre, il les convoque, il demeure parmi eux, il en fait son peuple. Elle souligne à la fois sa souveraineté et son amour. Seulement l'élection n'est pas une fin en soi. Elle est en vue d'un double service : celui de Dieu et des hommes. La vocation première de ce peuple est d'adorer, d'honorer et de rendre gloire au Seigneur de l'alliance dans le culte et la liturgie. La vocation seconde, qui découle de la première, c'est de manifester la sainteté de Dieu dans un monde qui se perd. Au sein de ce peuple, de cette église rayonne la gloire divine en vue du salut du monde qui se meurt.

Pour conclure je voudrais évoquer brièvement comment le prolongement se fait avec l'église du Nouveau Testament. Nous avons parlé d'histoire de la révélation. Cette notion implique l'idée d'un dévoilement progressif dont l'aboutissement, la plénitude, l'accomplissement est dans la venue du Messie. Aussi substantielle et même spirituelle que soit l'église dans l'Ancien Testament, elle n'est que l'ombre de la communauté dont le Christ est le fondement et l'initiateur. Ce passage de l'ancien au nouveau peuple de Dieu s'accomplit par le moyen du « reste ». Le « reste » désigne cette poignée de fidèles qui a survécu à l'apostasie générale du peuple théocratique de Dieu mais en vue d'un renouveau et d'une plénitude promis depuis l'aube de l'histoire et réalisés avec la venue et la mission de Jésus de Nazareth. En enracinant son discours dans le récit du Sinaï, l'apôtre Pierre souligne à la fois cette continuité de l'église et sa plénitude inaugurée avec l'incarnation du fils de Dieu : « Vous, par contre, vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple racheté afin d'annoncer les vertus de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière ; vous qui autrefois n'étiez pas un peuple et qui, maintenant, êtes le peuple de Dieu ; vous qui n'aviez pas obtenu miséricorde et qui, maintenant avez obtenu miséricorde. » Il souligne à la fois l'unité et la diversité de l'église qui demeure peuple de l'alliance.

PUBLICATIONS DISPONIBLES

Foger EARLIER, Jonas tu pour au ourd'hui	18,—
John MURRAY, Le Divorce, 2 ^e Edition	25,—
John KNOX, Lettre à un Jésuite nommé Tyrie. Traduction, introduction et notes par Pierre Janton	18,—
Le Petit Catéchisme de Westminster	15,—
Liberté et Communion en Christ. Déclaration de Berlin 1974 sur l'Œcumé- nisme	12,—
Dans quel sens la Bible est-elle la Parole de Dieu ? Rapport de la commis- sion biblique désignée par l'Episcopat Luthérien Suédois	15,—
Ta Parole est la Vérité. Conférences du Congrès de Théologie Evangélique de Paris 1968	20,—
Rudolf GROß, Introduction à l'Evangile selon saint Marc, Présentation de J.G.H. Hoffmann	15,—
Birger GERHARDSSON, Mémoire et Manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le christianisme primitif	15,—
Canons du Synode de Dordrecht (1618-1619)	10,—
Jean CALVIN, Les Béatitudes, Trois prédications	15,—
Sermons sur la prophétie d'Esaië LIII	25,—
L'annonce faite à Marie et à Joseph	15,—
Le cantique de Marie	15,—
Le cantique de Zacharie	15,—
La naissance du Sauveur	15,—
Les quatre fascicules sur la Nativité, ensemble	45,—
Théodore de BÈZE, La Confession de Foi du Chrétien. Texte modernisé, Introduction, préface et notes de Michel Réveillaud	50,—
Auguste LECERF : Le Pêche et la Grâce	20,—
Des moyens de la Grâce	20,—
Pierre MARCEL : CALVIN et COPERNIC, La Légende ou les Faits ? La Science et l'Astronomie chez Calvin, 210 p.	45,—
La Confirmation doit-elle subsister ? Théologie Réformée de la confirmation	20,—
L'Actualité de la Prédication	20,—
L'Humilité d'après Calvin	10,—
Carist expliquant les Ecritures	20,—
Paul WELLS, Les problèmes de la méthode historico-critique	5,—
Editions KERYGMA, 33, av. Jules-Ferry, 13100 Aix-en-Provence C.C.P. : Marseille 2820 74 S	
Jean CALVIN : Institution de la Religion chrétienne, Nelle Ed. Tomes I-II : 60 ; T. III : 50 ; T. IV : 60. Les trois volumes ensemble :	135,—
Commentaire sur le livre de la Genèse, relié	65,—
Commentaire sur l'Evangile de Jean, relié	65,—
Commentaire sur l'Epître aux Romains, 2 ^e Ed.	40,—
Commentaires sur les Epîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens, relié	40,—
La vraie façon de réformer l'Eglise	25,—
Petit Traité de la Sainte Cène, Adaptation en français moderne, « Les Bergers et les Mages »	12,—
Pierre COURTHIAL : Fondements pour l'avenir	60,—
Commentaire de la Confession de Foi de La Rochelle	25,—
Cuvrage collectif, Calvin et la Réforme en France	20,—