

Revue de réflexion théologique

16  
1981

*Coeur Cour*

# הַחֵלֶת הַחֵמָה

La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חֵמָה יִרְאַת יְהוָה

## HOKHMA

*est la transcription du mot hébreu "sagesse".*

*Née de rencontres d'étudiants de différentes facultés de théologie francophones, cette revue a pour ambition de devenir un instrument de travail, pour les étudiants, en théologie d'abord, mais aussi pour ceux qui, pasteurs ou laïques, sont désireux d'approfondir et de penser leur foi. "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée (ou 'de toute ton intelligence') et de toute ta force." (Marc 12. 30). Aimer Dieu de toute sa pensée signifie obéissance et joie, mais aussi risque : risque inhérent à tout abandon de son autonomie. La crainte de Dieu est pourtant le caractère sans lequel aucune théologie ne saurait s'édifier en "sagesse". C'est pourquoi, tout en utilisant les instruments de travail scientifiques existant pour étudier la Bible, HOKHMA reconnaît en elle seule son autorité. C'est là un présupposé que nous déclarons sans crainte, espérant démontrer par cette revue qu'il n'est pas dénué de fondements.*

*HOKHMA — trois fois par an — essaiera de mériter son nom :*

*Etre science dans la crainte du seul Sage.*

### *Le Comité*

#### *Comité de rédaction :*

Claude-Bernard Costecalde	fac de Vaux-sur-Seine
Michel Kocher	fac de Genève
Jean-Joseph Hüge	fac de Bruxelles
François Paccaud	fac de Lausanne
Charly Nicolas	fac d'Aix-en-Provence
François Martin	fac de Strasbourg

Et Pierre Amey, Jean-Marc Daumas, Martin Hoegger, Thierry Huser, Gérard Pella (resp. de la publication), Claude Schell, Louis Schweitzer, Jean-Michel Sordet.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés dans HOKHMA, le Comité de Rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans HOKHMA.

Imprimé en Belgique par Mercurius, Anvers.

Couverture : Elisabeth Ruy-Ray, Nyon

# Maturité Psychologique et Maturité Spirituelle

par J.L. RICARDEAU  
psychanalyse à Paris

Le concept de maturité n'est habituellement pas utilisé en référence à la vie spirituelle. Ce n'est pas non plus un concept spécifiquement psychologique. Pourtant il désigne sans ambiguïté dans le langage courant l'aboutissement normal d'un processus de croissance. Les Ecritures parlent de croissance (Ep 4, 13 ; Hb 5, 14). Seules les psychologies à perspective génétique, c'est-à-dire celles qui tiennent compte des processus de croissance peuvent éventuellement envisager un état terminal ou adulte. A cette catégorie appartiennent les psychologies qui se sont inspirées des schémas psychanalytiques. Ce sera donc à elles que nous nous référons et plus spécialement aux données les mieux établies et articulées du système freudien.

Nous nous interrogerons sur la place de la notion de maturité dans la vie chrétienne et nous la comparerons à ce qui s'en rapproche le plus dans le champ psychologique. Il conviendra d'envisager dans quelle mesure l'une implique l'autre ou s'il s'agit de réalités relativement indépendantes, comme c'est le cas pour la maturité biologique et la maturité psychologique qui n'ont entre elles qu'une relation incertaine. Nous ne perdrons pas de vue que la maturité spirituelle implique un modèle explicite de la personne alors que la perspective psychologique se réfère à une conception beaucoup plus vague de l'homme. Même si ce n'est qu'une norme, c'est-à-dire un modèle culturel moyen, il conviendra de le préciser. C'est sans doute à propos de ces modèles, de leur nécessité ou de leur contingence, que se formulent le plus clairement les compatibilités ou les antinomies des deux notions.

### **La maturité spirituelle**

La maturité psychologique en tant que telle n'est pas une préoccupation biblique car elle ne concerne qu'un aspect de la personne. Quand il est question de croissance et de l'état d'hom-

me fait il s'agit de toute la personne avec ses divers rapports à Dieu, au monde créé et aux autres hommes. En termes mondains, cette maturité-là déborde largement le champ psychologique et intéresse une anthropologie, une éthique, bref, toute une "sagesse". Néanmoins chacun de ces aspects s'enracine dans la psychologie, car la psychologie veut être l'étude des lois du fonctionnement de l'"âme" telle que Dieu l'a créée. La régénération, la nouvelle nature, n'introduisent pas de mécanismes nouveaux, mais un sens nouveau, une finalité nouvelle, des valeurs nouvelles et une énergie nouvelle destinées précisément à soutenir la croissance et la maturité. La croissance du "nouvel homme", de l'homme régénéré implique donc aussi une certaine croissance psychologique telle que nous l'entendons couramment. Par ailleurs la maturité spirituelle nous est présentée pas ses effets : fruits de l'Esprit, présence dans les lieux célestes, ou perfection. Elle apparaît comme la situation normale du chrétien et non comme quelque but lointain, éventuel ou souhaitable. Dans cette perspective, les processus de croissance et leurs avatars sont considérés comme des accidents dont on ne saurait prendre son parti. Aussi les passages comme Hb 5, 12 ou I Co 3, 1-9 reflètent-ils une certaine irritation devant les conduites infantiles des croyants, soulignant ainsi la nécessité et la possibilité de cette fameuse maturité.

L'appellation "d'enfants" à l'égard des disciples et des croyants en plusieurs occasions va également dans le même sens. Même si ailleurs le terme sert à illustrer des aspects positifs comme la dépendance, la confiance ou la simplicité (Mt 18, 3), son emploi est très révélateur.

Nous envisagerons donc quatre passages caractéristiques où apparaît le terme "enfant" (Mt 11, 16 ; Jn 13, 33 ; Jn 21, 5 ; Hb 5, 12 s), qui nous permettront de situer "a contrario" la notion de maturité spirituelle.

### **Fusion et confusion**

Quand Jésus compare ses auditeurs à des enfants qui jouent (Mc 11, 16), il souligne une attitude d'opposition intérieure, la bouderie. Cet état isole l'enfant de ses proches et le prive en même temps de certaines joies et de certains plaisirs. Il s'agit d'une attitude d'agressivité statique qui confond sujet et objet dans une amertume stérile et en fin de compte auto-punitive. Effectivement, il faut être resté enfant ou en avoir gardé quelques traits pour s'opposer aux autres tout en se malmenant soi-même.

Cette attitude d'indiscrimination de soi et de l'autre se retrouve effectivement dans différents états pathologiques. On y a reconnu une fixation, ou une régression, à un mode de relation très précoce de l'enfant.

### **Grandeur et servitude**

Dans l'évangile de Jean, le Seigneur s'adresse à deux reprises aux disciples en les appelant "enfants".

La première fois se place aussitôt après le lavage des pieds (Jn 13, 33). Pendant le voyage en direction de Jérusalem, les disciples se sont disputés à propos des places d'honneur dans le Royaume, ce qui a suscité beaucoup d'agressivité et de colère dans leur groupe (Mt 23, 10 ; Lc 22, 24). Alors le Maître leur montre l'exemple (Jn 13, 15), avant d'exposer ce qu'il pense de la rivalité du pouvoir. Puis il leur dit : "Enfants, je suis encore pour peu de temps avec vous et vous me chercherez..." (v. 33). Les difficultés de l'heure, les menaces, l'opposition des chefs, l'annonce des souffrances prochaines et de la mort du Seigneur s'estompent devant les conflits d'intérêts et les rêves de pouvoir. Ils se montrent plus attachés à la poursuite de leurs fins égoïstes qu'à la communion avec le Christ. Une telle méconnaissance de la situation et une telle absence de sympathie caractérise l'égoïsme réaliste des enfants, c'est ce qui vaut aux disciples cette interpellation. Le Seigneur attire ainsi leur attention sur leurs choix, leurs ambitions plutôt que sa présence, les objets plutôt que sa personne, "avoir" quelque chose plutôt qu'"être" avec lui. Et en effet, les enfants vivent dans l'instant et se servent volontiers des situations et des personnes comme d'objets destinés à satisfaire leurs désirs égoïstes. L'égoïsme apparaît bien avant tout comme un trait infantile, résidu de l'époque où l'univers entier s'organisait autour d'un petit être aux désirs impérieux et insatiables. Ce n'est que plus tard et progressivement, que s'est constituée en face une autre personne avec, aussi, ses désirs et ses droits. Elle ne pourra plus seulement être "consommée", mais il faudra s'identifier à elle, puis l'aimer. L'égoïsme, que nous appelons dans sa forme la plus générale le "narcissisme", s'oppose à l'établissement d'une bonne relation réciproque, qui elle, implique la maturité.

### **Dépendance et solitude**

Après sa résurrection, Jésus se manifeste "encore" à ses disciples près du lac de Tibériade (Jn 21, 1). Quelques-uns d'entre eux sont des pêcheurs de profession. Pour tromper l'angoisse et la solitude de l'heure, ils se sont regroupés pour sortir en barque. Les voilà à sept sur douze unis par une commune compétence. Pourtant ils ne prennent rien. Jésus, de la rive, leur dit, "Enfants, n'avez-vous rien à manger ?" "Non !" lui répondent-ils.

En temps ordinaire revenir bredouille n'a rien de dramatique. Mais ici la situation ne fait que répéter les échecs apparents de ces derniers jours et accroître leur désarroi.

Or toute cette portion de récit qui parle de pêche, de poisson, de manger, de pain, de paître les brebis, restitue un certain cli-

mat et le sens profond du dialogue. Il rappelle la prière dominicale : "Donne-nous chaque jour le pain qu'il nous faut" (Lc 11, 3), c'est-à-dire une certaine relation avec Dieu qui pourvoit aux besoins des siens. Le Sermon sur la montagne et les miracles des pains l'avaient également illustré. Cet enseignement avait de plus été confirmé par une expérience : "Ne prenez ni bourse ni sac..." Mais maintenant Jésus est parti, il a disparu... Aussi, à un certain niveau, peut-on entendre ce "Je vais pêcher" de Pierre comme "puisque tu n'es plus là pour t'occuper de nous, il faut bien que nous le fassions nous-mêmes !" Protestation ou révolte discrète contre l'absence ? On comprend mieux alors cette parole : "Enfants, avez-vous quelque chose à manger" ? Elle ne concerne pas l'apparence réaliste de leur entreprise mais le mouvement intérieur qui l'accompagne, une régression, dirions-nous aujourd'hui. D'ailleurs quand les disciples accostent avec leur prise, il y a *déjà* un feu, du poisson dessus et du pain. Ils redeviennent "enfants" non pas quand ils acceptent de vivre de la grâce de Dieu mais quand ils y renoncent pour essayer de faire sans elle, ou de se prouver qu'ils le peuvent.

Il y a, en effet, une distance considérable entre reconnaître notre réalité de créatures ou d'enfants et, à l'opposé, agir comme si cette situation n'existait pas. C'est alors que nous pouvons nous comporter comme des enfants et entretenir des chimères qui masquent la réalité.

Tout le récit met en évidence la dépendance des disciples vis-à-vis du Père qui seul peut véritablement les nourrir en toute circonstance. C'est la toute dernière scène du repas qui éclaire rétrospectivement la signification de cette rencontre.

Une réflexion comme celle-ci nous amène à remarquer la densité du sens, l'importance des expressions employées et la parfaite cohérence du texte ; en particulier la cohérence psychologique entre les événements, les actes et les paroles prononcées. De cette cohérence, très peu de lecteurs chrétiens doutent, mais un examen soigneux la révèle plus étroite que la simple conviction ne permet de le supposer.

Ainsi, ce qui dans le récit peut apparaître au premier abord comme une anecdote, puis comme la mention réaliste d'une attitude de diversion, se révèle en fait beaucoup plus complexe, car tous ces événements sont pris dans le réseau de la vie mentale où naissent les espoirs et les peurs. Il y a non seulement progression des événements vers une issue ou une conclusion, mais aussi construction de la personnalité des disciples. Cette expérience est également une étape vers la maturité. Dans la bouche du Seigneur le mot "Enfants !" n'est apparemment pas un reproche mais l'expression de leur tumulte intérieur fait de peur et de colère. Il souligne aussi le côté paradoxal de la situation, qu'ils soient sollicités par ce qui précisément leur manque. Le leur dire sous cette forme comme le fait Jésus — avec sa sollicitude habituelle

— c'est aussi leur suggérer une double issue. La première est que leur désarroi a été compris et qu'il va être répondu à leur besoin. La seconde est un appel implicite à la maturité. En effet, un enfant a toujours la perspective de grandir, c'est là que réside son espoir et sa force. Mais il lui est nécessaire de tirer profit de l'expérience, c'est-à-dire de l'intégrer ou de l'intérioriser. Le premier pas dans cette direction consiste à établir, ou à rétablir, une bonne relation avec le parent ou son substitut. Ici, la rencontre se produit autour du repas. L'acte de nourrir témoigne de l'amour et de la communion retrouvés, de la sécurité rétablie. Il n'y a plus alors de débat intérieur, de choix et de responsabilité. C'est précisément l'expérience heureuse, préalable nécessaire à toute croissance, (cf. 1 P 2, 2) qui va d'ailleurs se concrétiser par l'appel de Pierre à "paître" le troupeau.

### Maturité d'emprunt

Les Corinthiens étaient divisés en tendances rivales et se disputaient au sujet de la valeur supposée des maîtres dont ils prétendaient respectivement dépendre, Paul et Apollos. Paul dénonce cet état de choses. Ces hommes sont "des hommes charnels... de petits enfants en Christ". "L'envie et les querelles" appartiennent à la chair, "à la manière de marcher des hommes" (1 Co 3, 2-3).

Nous trouvons ici une correspondance entre la "chair" et l'immaturité spirituelle. D'abord cette remarque de l'apôtre Paul laisse entendre une fois de plus que la domination de la chair n'est pas inéluctable et que la croissance spirituelle permet d'y échapper. Il constate aussi qu'un enseignement doctrinal un peu consistant est tout à fait inutile dans de telles circonstances. Ce dernier point mérite attention. Contrairement à un courant de pensée fort répandu, ces manifestations "charnelles" (ou "infantiles" selon la perspective) ne se traitent pas par des leçons de morale, de doctrine ou de théologie plus ou moins élaborées. Le lait que préconise l'apôtre, représente les rudiments mêmes de l'évangile, le prédication de la croix et de la rédemption, "Jésus Christ crucifié". A quelques nuances près, c'est ce que nous lisons dans l'Épître aux Hébreux, dans un contexte analogue. "Vous avez besoin qu'on vous enseigne quels sont les principes élémentaires des oracles de Dieu..." (Hb 5, 12) et dans l'Épître de Jacques "Ne soyez pas nombreux à vouloir être des docteurs..." (Jc 3, 1. 13-18). Nous entrevoyons ici la confusion facile entre le savoir et l'être. Ajoutons qu'inversément un recours exclusif et persistant au "lait" peut signifier une installation délibérée dans l'enfance, en même temps qu'une méconnaissance de l'appel à la maturité et à ses exigences.

La méconnaissance de la maturité transparait également dans une certaine conception univoque de la vie chrétienne. On peut prendre son parti de ces conflits charnels comme étant une

difficulté douloureuse inhérente à la vie. L'opposition entre la nouvelle nature et la vieille nature (Ep 4, 22 ; Col 3, 10) devient alors la préoccupation quasi exclusive de l'esprit. Une fois nommée, la vieille nature devient alors l'alibi et la responsable de tous les écarts. Aussi n'y a-t-il plus qu'à considérer la vieille nature d'un œil affligé et résigné. Ce faisant, l'équilibre douteux de la double nature autorise absence de tout choix réel, c'est-à-dire de toute émergence de responsabilité. Elle permet éventuellement le maintien à égalité, si l'on peut dire, des avantages supposés de la terre et du ciel. Enfin par les ennuis qu'il procure et qu'il suscite, le conflit coûteux fait droit à la fois aux résidus latents de culpabilité et, à travers diverses élaborations religieuses, au "narcissisme" (cf. Col 2, 20-23).

Un tel arrêt dans le développement spirituel et psychologique, avec tout son cortège de constructions bizarres et compliquées, se prête évidemment aux critiques de la religion. Certains psychologues célèbres ne s'en sont point privés. Mais l'apôtre Paul ne démasque-t-il pas aussi les mêmes phénomènes ? (cf. Col 2). Il ne parle pas de névrose, car c'est un mot récent, il parle d'esclavage, de servitude (Ga 4, 8-9) de conduites infantiles. Tous les recours à des pratiques religieuses compliquées qu'il dénonce, de même que les excès et les débordements de caractère qu'il décrit, constituent les comportements collectifs parfois considérés comme pathologiques par analogie aux troubles catalogués de l'individu. Question de terminologie. Et qu'est-ce que la névrose dans son acception dynamique et fonctionnelle, sinon la persistance massive de comportements ou de mécanismes archaïques, précoces, inadaptés à la réalité ? La réalité y est constamment imaginée, plutôt que reconnue, de façon à satisfaire l'impossible désir. Il faut alors des synthèses compliquées pour conjurer l'angoisse d'une culpabilité sans cesse renaissante, nourrie aux conflits de l'illusoire mariage du désir et de l'interdiction.

Il n'y a pas lieu d'aller plus avant dans ce parallèle entre la critique des psychologues et les remontrances de Paul, car il y faudrait beaucoup plus de temps et de soin.

### **Le bien et le mal**

Le texte d'Hébreux 5, 12-14 introduit une autre caractéristique de l'enfant, "l'inexpérience de la parole de justice" et la difficulté à "discerner le bien et le mal..." La "parole de justice" se réfère à l'ensemble des voies de Dieu où s'harmonisent ses exigences de sainteté et de grâce, qu'il s'agisse de la création ou de la rédemption. Est-ce trop schématiser que de dire que le buisson ardent est précisément la métaphore de cet équilibre mystérieux et terrible, buisson dont Moïse ne put s'approcher que déchaussé et prosterné ? Mais ce fut la vision déterminante de sa vocation. Opposition, contradiction, ambivalence peuvent être différents aspects de la vision selon le lieu où ce conflit fondamental se ré-

fracte. Le mystère ne se déchiffre pas de façon rationnelle selon les modes de pensée de la culture, comme le supposait d'abord Moïse, mais dans une reconnaissance de l'ordre de Dieu où se différencient de façon radicale le Créateur et la créature, la Sainteté et le péché.

L'obéissance et la soumission au commandement permettent ici un accès immédiat à cette réalité glorieuse qui contient la réalité de l'univers. C'est un des aspects de la justice qui, reconnu, fait de Moïse un chef responsable et un intercesseur infatigable.

L'intériorisation de la loi, de la règle, ou de l'interdiction, marque une étape décisive dans le progrès vers la maturité. D'abord les parents et leurs diverses règles sont la référence du bien et du mal avec cet avantage pour le sujet, de se trouver à l'extérieur. L'espace intérieur se trouve ainsi soustrait pour un temps aux conflits difficiles qui seront plus tard son lot. L'obligation est liée à l'insistance et à la présence des parents. Elle s'estompe quand ils s'éloignent. Certains adolescents restent longtemps maîtres dans l'art de maintenir les obligations à l'extérieur déposées sur les différentes figures de l'autorité. Ils peuvent vaquer quelques temps encore à leurs désirs et à leurs plaisirs sans autre ennui que la rencontre occasionnelle du "gendarme". Puis l'intériorisation se termine, à moins que, prenant goût à ce partage chronique des tâches, notre adolescent ne se transforme en marginal ou en délinquant pour éviter le conflit intérieur jugé trop angoissant pour être affronté et dépassé.

L'intériorisation de la règle apparaît donc comme une condition de la croissance. Elle commence tôt, lors des premières transactions familiales et se poursuit avec des bonheurs divers à travers la première enfance pour se terminer à l'adolescence. Le rythme de progression est variable. Il dépend des parents, du type d'éducation, du milieu social, de la culture et enfin sans doute du tempérament. Il est massif au départ, plus ténu et élaboré par la suite. L'expérience est évidemment une des conditions indispensables du processus, en même temps qu'une bonne relation avec le promoteur de la loi. On ne peut intérioriser, ou internaliser, qu'un objet désirable et aimé, car il s'instaure fondamentalement avec la loi une relation affective et personnelle. C'est ce que nous trouvons déjà clairement dans la Bible : "Je prends plaisir à faire ta volonté, mon Dieu ! et ta loi est au fond de mon cœur"... (Ps 40, 9 ou Jr 15, 16).

Ce texte d'Hébreux 5, 12 met l'accent sur un aspect important de la maturité : une bonne capacité de jugement qui résulte d'un exercice, c'est-à-dire de l'expérience. Son acquisition rappelle la façon dont "l'amour de Dieu est répandu dans le cœur"... au terme de tout un cheminement (cf. Rm 5, 3-5). Ce ne sont pas des capacités innées. Sur ce point la Bible et la psychologie académique sont d'accord.

En effet, considéré sous cet angle, le discernement du bien et du mal semble différent de ce que l'on connaît classiquement sous le nom de "conscience morale".

### Conscience du bien et du mal

Il est assez généralement admis que l'homme possède quelque part un sens inné du bien et du mal qui serait soit obscurci soit distordu par le péché. La Bible ne dit rien de tel. L'homme, on le sait, est parvenu à une connaissance de cet ordre à travers une transgression. Il est fondamentalement coupable de posséder et d'exercer cette connaissance, aussi sa "conscience" ne peut-elle être "juste". En accédant à cette connaissance, Adam rompait avec Dieu et sa justice, qui jusqu'alors étaient sa seule référence. Il devenait effectivement capable de dire que quelque chose était bien ou mal, c'est-à-dire de porter sur toute chose des jugements de valeur. Mais rien ne permet de penser que ces jugements étaient justes. Par définition ils ne pouvaient pas l'être, car ils s'exerçaient en dehors de la "justice" de Dieu. Imaginer que cette transgression dotait Adam d'une "conscience" efficace du bien et du mal, c'est partager le même désir et la même illusion que lui, c'est confondre conscience-savoir et conscience-pouvoir et croire qu'il peut exister une capacité de "justice" sans Dieu. Cette faille du raisonnement, qui est aussi quelque part une négation de la réalité, tout au moins en ce qui concerne Adam, s'enracine évidemment dans ce que nous appelons le "narcissisme", forteresse d'un monde clos, auto-suffisant et mégalomaniacque, dernier refuge imaginaire de notre toute-puissance.

D'ailleurs cette connaissance du bien et du mal débute par la perception ou la prise de conscience de la nudité, du dénuement, de la solitude, de l'échec, de la peur et sans doute de la culpabilité qui ne dit pas encore son nom. La situation créée et les sentiments qu'elle engendre deviennent positivement le mal et en ont le goût amer en contraste avec le "bien" perdu.

Autant le fruit était beau à voir et bon à manger, catégories des sens, autant il devient mauvais, "mal", catégorie de l'expérience et de l'existence.

La confusion du beau, du bon et du bien caractérise précisément l'immaturation qui est fascinée par les plaisirs dits "partiels" et immédiats, c'est-à-dire ne tenant pas compte de l'ensemble d'une situation, de la totalité de la personne et des conséquences dans le temps.

Il n'est pas douteux que la vie avec Dieu, même celle qu'avaient connue au début Eve et Adam, ne peut être une vie stagnante, mais qu'elle est une vie qui progresse vers davantage de plénitude, vers une maturité. Mais la première étape comporte tous les dangers de l'ignorance et de l'inexpérience qui invalident les choix. C'est le règne des "pulsions", ou des instincts, comme

de l'irréel. Le commandement et l'obéissance sont alors les seules protections contre les conséquences néfastes d'actes inconsidérés. La loi et le respect de la loi sont donc les compagnons utiles voire indispensables de l'immaturation. "La loi a été notre pédagogue jusqu'à Christ"... écrira Paul (Ga 3, 24). Extérieure, elle guide mais aussi protège. Au fur et à mesure de la croissance, elle cesse d'être à l'extérieur, contraignante, pour passer à l'intérieur, bonne, comme est vécu celui qui la donne. C'est alors seulement que les "sens sont exercés à discerner le bien et le mal", selon les critères et la pensée de Dieu, et permettent de porter des jugements "justes", même dans les rapports sociaux (cf. 1 Co 6, 2-5). C'est aussi ce qui explique que la prière puisse devenir plus juste et efficace (cf. Jn 15, 7 et 10).

### Maturité psychologique et réalité

Comment se peut-il alors que les "nations" aient l'œuvre de la loi écrite dans leur cœur" (Rm 2, 15) ? Il faut admettre que certaines cultures, à l'inverse de la nôtre, ou que certains groupes sociaux permettent à l'individu d'accéder dans quelque mesure à la maturité psychologique, franchissant les obstacles et les stades que nous connaissons bien. Les personnes ayant atteint ce stade ont dû abandonner bon nombre de constructions de l'enfance, qui tenaient lieu d'expérience et se trouvaient conformes à la toute-puissance du désir et cela au profit de la "réalité".

La "réalité" est plutôt un concept critique qu'une définition véritable. La réalité est celle du monde extérieur et du monde intérieur telle que l'appréhende l'expérience. Elle consiste à reconnaître les contraintes inévitables de la vie, à composer avec elles, à les construire et non plus simplement à les subir, à les nier, ou à les fuir indistinctement. C'est aussi reconnaître le temps, la mort (Ps 39, 5 ; Ps 90, 12), la force des instincts, les impératifs sociaux, les autorités et les lois, c'est-à-dire l'ensemble des conditions et des lois de l'existence. Or, accéder à cette connaissance à la fois pratique et théorique, c'est aussi reconnaître une partie des lois de la création et dans cette mesure une partie de la "justice" de Dieu. C'est en définitive accéder aussi à une certaine sagesse, comme l'ont montré quelques philosophes de l'antiquité, sans pour autant d'ailleurs connaître Dieu tel qu'il s'est plu à se révéler par la suite, par delà la création, dans le Fils. La soumission aux règles de la vie, jugées bonnes et admirables, prouve une intériorisation satisfaisante non pas de la "loi" elle-même, qui n'a peut-être jamais été explicite, mais de ses effets (son opération) perçus dans la création.

Il est donc tout à fait admissible de concevoir l'œuvre de la loi inscrite dans le "cœur" d'incroyants sans pour autant faire l'hypothèse d'une conscience morale innée dépositaire de la connaissance du bien et du mal. On pourrait même dire que la loi de Dieu est à l'origine inscrite partout sauf dans le "cœur" de l'hom-

me. Paul écrit fort à propos : "...Ce qu'il y a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité" (Rm 1,20). La nature de l'homme dans sa complexité apporte un témoignage analogue :

"C'est toi qui as formé mes reins  
qui m'a tissé au ventre de ma mère ;  
je te rends grâce pour tant de mystères :  
prodige que je suis, prodige que tes œuvres.  
Mon âme, tu la connaissais bien,  
mes os ne t'étaient point cachés  
quand je fus fait dans le secret,  
brodé au profond de la terre..."

(Ps 139, 13-15, Bible de Jérusalem)

La loi est globalement accessible à "l'intelligence" à travers l'œuvre de la création, au sens large. Puis, reconnue bonne, elle entre (ou n'entre pas), dans le cœur. Voilà ce que la Bible nous dit et ce que la psychologie également découvre.

Il reste que fonder la responsabilité sur la conscience morale, en définitive sur un sentiment, est une entreprise hasardeuse. Paul se satisfait du témoignage des sens et de l'"intelligence" devant la création (Rm 1,18). L'homme est créature devant un Créateur. C'est de la reconnaissance ou de la non-reconnaissance de cette réalité qu'il a à rendre compte, qu'il le ressente ou non. Le travail de l'Esprit favorise bien sûr cette prise de conscience par des moyens divers. Il est évident que la maturité psychologique ne conduit pas nécessairement à la crainte de Dieu, et que l'exemple de Rm 2, 14 n'est pas la règle. Il est tout aussi évident que l'immaturité psychologique sous ses formes diverses n'est pas non plus un obstacle à la connaissance de Dieu, à la repentance et à la foi. Il existe en effet un nombre considérable de chrétiens souffrant de difficultés psychologiques variées qui relèvent d'une immaturité plus ou moins curable.

L'immaturité psychologique n'est cependant pas une condition obligatoire ou une condamnation irrémédiable pour un chrétien, pas plus qu'autrefois l'esclavage (cf. 1 Co 7, 21-23).

En général, l'immaturité psychologique est reconnue quand elle devient gênante, on la dit alors "pathologique"; sinon, comme l'immaturité spirituelle, elle est bien supportée en raison sans doute des avantages qu'elle procure, en dépit des fruits détestables et visibles qu'elle ne cesse de porter (cf. Ga 5, 19).

### Résistances

Reconnaître l'immaturité et ses insuffisances, c'est faire le premier pas vers la croissance. Mais toutes les incitations à la responsabilité et à la croissance rencontrent une résistance obstinée. "Je ne suis pas un homme qui ait la parole facile, et ce n'est

pas d'hier, ni même d'avant-hier, ni même depuis que tu parles à ton serviteur, car moi j'ai la bouche et la langue pesantes". C'est ainsi que Moïse exprime ses craintes à aller de l'avant (Ex 4, 10-11). Jérémie aussi plaidera sa faiblesse : "Ah, Seigneur Eternel ! Voici, je ne sais pas parler, car je suis un enfant" (Jr 1, 6). Quand l'ange de l'Eternel appelle Gédéon "fort et vaillant homme", ce dernier répond : "Ma parenté est la plus pauvre en Israël, et je suis le plus petit dans la maison de mon père !..." (Jg 6, 12 et 15). L'enfance, avec ses jeux et ses rêves est tout compte fait une bonne protection contre les conflits et les menaces de la vie.

Finalement, l'immaturité oscille entre deux fantasmes, celui d'être comme Dieu (comme des dieux) à l'instar d'Adam, ou celui d'être aussi vulnérable et démuni qu'un petit enfant. Ce sont deux modes d'évitement de l'échec redouté, de la responsabilité dangereuse et de l'épreuve de la réalité humiliante. Tout alors est bon pour préserver le monde clos du narcissisme où s'abritent tous les rêves et tous les possibles.

Il est clair que le remède ne réside pas dans l'action systématique ou dans l'engagement à tout prix. L'engagement ou l'action cachent aussi bien la fuite dans le rêve mégalomane d'Adam que l'activisme consolateur des disciples (Jn 21, 3).

Les deux attitudes éloignent cette ultime prise de conscience pragmatique redoutée de ce qu'est une créature, brèche dans le narcissisme, mort du moi mégalomane, larmes amères dans la nuit et la solitude de la dépression (Mt 26, 75).

### Connaissance et réalité de la maturité

L'appel à la croissance spirituelle et à la maturité fait partie intégrante du message chrétien; pourtant il n'est pas tellement présent dans l'esprit des fidèles et dans la prédication. La raison en est sans doute que les résistances à la maturité psychologique se communiquent à la vie spirituelle. Malgré quelques aménagements rhétoriques qui veulent tenir compte des textes, l'accent est surtout mis sur l'état qui suit la conversion, état bienfaisant de joie, où les yeux s'ouvrent sur un monde nouveau et où "l'esprit reçoit le témoignage de l'Esprit" (Rm 8, 16). Tout se passe comme si le chrétien entrait réellement et définitivement dans son héritage, alors qu'il n'en a que les arrhes (2 Co 5, 5).

Tout permet de penser que la progression de la vie spirituelle serait susceptible de faire aussi progresser le psychologique vers sa maturité. Or on assiste au contraire à une contamination du spirituel par le psychologique. Chacun dans sa sphère s'immobilise dans les délices a-temporelles et illusives de la béatitude narcissique. En témoigne le foisonnement des réflexions et méditations sur la nature de l'homme, y compris et surtout sa mauvaise nature, sa "chair", son indignité. Cette interminable contemplation ravit le narcissisme qui préfère à tout prendre plaintes et reproches à rien du tout, au silence.

Tels sont les détours et les pièges d'un narcissisme irréductible et secret, antinomique de tout changement et de toute progression.

### Correspondances

Les quatre références à l'enfance que nous avons rencontrées nous ont permis d'esquisser a contrario ce que peut être la maturité, mais n'offrent pas de recettes pour y parvenir. Pourtant ce serait mal poser la question que de dire : que faire ? La maturité apparaît comme un état, aboutissement d'un cheminement qui s'est enrichi dans l'expérience. Alors il suffit de cheminer et d'ôter les obstacles de cette progression. La psychothérapie dans son domaine s'y emploie. Elle dévoile les obstacles et aide à ôter les barrières inutiles par lesquelles autrefois un moi trop timoré s'est laissé enfermer. Il serait normal de voir la maturité psychologique accompagner la maturité spirituelle car les deux ont pour objet d'accepter la réalité ; la réalité accessible au psychologique étant beaucoup plus étroite, circonscrite et partielle que l'autre. On peut cependant dire que chaque réalité psychique est liée à quelque réalité spirituelle comme son ombre portée. Cette relation ne nous étonnera pas, car elle est constante dans la pensée biblique. Le pain, la soif, l'eau, la lumière, le salut, la mort désignent à la fois une réalité du monde présent et une réalité spirituelle. Les dons du temple et le service "étaient une copie et une ombre des réalités célestes" (Hb 8,5). Aussi, ne serons-nous pas surpris de voir correspondre à chacun des quatre exemples étudiés, à la fois une caractéristique psychologique et une caractéristique spirituelle, sans qu'elles s'excluent mutuellement.

A l'isolement hostile des enfants boudeurs s'oppose la capacité de supporter des gens différents et de s'identifier à eux. Ce sera ailleurs l'amour selon Dieu (cf. Rm 5, 5 et 1 Co 13).

La rivalité pour le pouvoir à tout prix cède le pas à la capacité d'obéir sans se perdre et de se soumettre sans se mépriser. Pour les disciples ce sera le désir et la capacité de servir.

Le souci et la peur d'avoir en toutes circonstances à conduire soi-même sa vie fait place à la possibilité d'être parfois passif sans colère et sans honte. Dans le domaine spirituel ce sera la capacité de recevoir et de rendre grâce sans exclure la capacité de donner.

Enfin l'incoercible désir de porter des jugements à partir de critères arbitraires et personnels promus au rang de vérités ou de normes, fait place à la prudence et à la modération de l'expérience, car l'estime de soi n'est plus liée à la passion d'avoir raison coûte que coûte. La maturité chrétienne se contente de la perfection du Père, qui fait briller son soleil sur les justes et les injustes, et se réserve de juger les hommes au jour de son choix. Voir les choses comme Dieu les voit n'est pas une affaire d'intui-

tion mais le fruit d'une expérience pratique avec Dieu et d'une fréquentation de sa demeure (cf. Ps 73, 17).

### Conclusion

La confrontation que nous avons esquissée est fort loin d'avoir épuisé son sujet. Une meilleure appréhension du problème exigerait sans doute une différenciation plus précise de la dynamique psychologique et de la dynamique spirituelle. Ceci conduirait à analyser les modèles sous-entendus par la démarche psychologique. Mais dans une première approche on peut considérer la plupart des systèmes psychologiques comme suffisamment neutres. Tant que la psychologie s'intéresse strictement aux mécanismes et ne s'imagine pas exhaustive, elle n'est ni une alternative ni une concurrente de la vie spirituelle. Le chrétien n'a pas de mode de fonctionnement mental particulier, pas plus qu'il n'a de façon originale de respirer, de digérer et d'assimiler. Sa pensée et son esprit (qui ne se confond pas avec l'Esprit), comme tout son organisme, n'échappent pas aux lois qui régissent l'homme depuis sa création. Notre réflexion n'a donc pas pu rencontrer autre chose. Reconnaître cette base commune de la vie psychique et de la vie spirituelle comme une réalité, dissipe bien des confusions et ouvre la voie à un vrai changement.

"Tu prends plaisir à la vérité au fond de moi ; au plus secret (de moi-même) fais-moi connaître la sagesse !" pouvons-nous dire avec le psalmiste !

Tout d'abord apparaissent les pièges du "narcissisme". Par définition la position narcissique s'oppose à tout renoncement et s'attribue tous les pouvoirs. Nous l'avons soupçonnée de se faire complice d'une certaine conception de la "conscience", prête à restituer à l'homme la capacité tant convoitée par Adam.

On peut aussi voir le narcissisme à l'œuvre au moment de la conversion, lorsqu'il tente d'immobiliser le chrétien dans la joie de sa nouvelle position, comme s'il s'était acquis quelque pouvoir nouveau, et qu'il n'y ait plus de chemin à faire.

Il ne peut résulter que déception et colère, avons-nous vu, lorsque l'une de ces illusions est mise à jour.

Constater, comme Paul l'écrivait aux Corinthiens, qu'il s'agit là à la fois des fruits de la chair et des conséquences de l'immaturation, c'est reconnaître qu'il y a un double travail à faire. La présence de la "chair" signifie la responsabilité d'un choix entre la chair et l'Esprit. Par contre, le fait de se voir enfant implique indirectement le renoncement au statu quo et la mise en œuvre des moyens de croissance. La communauté chrétienne, l'Eglise, est équipée dans ce but (dons spirituels et vie communautaire) pourvu que cette perspective soit soigneusement envisagée.

Quelle est donc la part de la psychologie, de ses théories et de ses praticiens dans cette affaire ? Deux utilisations apparaissent :

la reformulation en langue moderne de la pensée psychologique de toujours et la dénonciation des impostures de l'esprit.

En cela, la connaissance humaine reste à sa place, soumise au jugement de l'Eglise et de l'Esprit (cf. 1 Co 14, 29). En reformulant, la psychologie n'a qu'un rôle de traductrice. En dévoilant les stratagèmes du "cœur", elle ne fait qu'œuvrer pour plus de vérité. Qui s'en plaindrait ? A condition que la technique ne tente pas de se substituer à l'Esprit, et que la psychologie ne soit pas le nouveau discours d'un narcissisme toujours renaissant.

# La promesse d'Adolf Schlatter

par Ward GASQUE

Professeur de Nouveau Testament et doyen du  
New College (Berkeley, USA)

De son temps, Schlatter (1852-1938) marqua fortement la vie de l'Eglise en Allemagne et en Suisse allemande. Pendant mon année sabbatique en Europe, j'ai rencontré bon nombre de pasteurs allemands et suisses d'un certain âge qui avaient étudié sous la direction de Schlatter. L'impression que nous avons parfois d'une Eglise allemande totalement contrôlée par une théologie très libérale m'apparut bientôt comme une caricature. Il y a beaucoup d'exceptions et personne n'a fait plus que Schlatter pour conduire au moins une partie de l'Eglise dans une direction plus positive. Son commentaire populaire du Nouveau Testament, par exemple, est toujours en vente et largement lu, par des laïques comme par des pasteurs. Ses principaux commentaires ont toujours été disponibles ou ont été réédités récemment.

## **Schlatter négligé dans les milieux académiques**

Dans la communauté théologique académique, son impact n'a pas été aussi profond que sur l'Eglise, car jusqu'à très récemment, son travail avait généralement été négligé par l'académie. On a suggéré quelques explications possibles de ce fait :

1. Schlatter était quelque peu isolé et, généralement, il évitait les controverses. Il refusait d'entrer trop directement dans les débats brûlants de son temps, ou de s'embarquer dans des polémiques. Il se consacrait plutôt à ses recherches théologiques et enseignait calmement, essayant d'offrir une alternative positive à la théologie radicale de son époque. Même dans ses écrits, il se tient quelque peu à l'écart des controverses, bien qu'il traite souvent d'une manière très appropriée des points chauds de la théologie de son temps.

2. Schlatter fut rejeté dans l'ombre à cause du développement de la théologie dialectique des années 1920 et 1930, qui elle-même s'est divisée en deux courants très différents, mais ex-

trêmement influents, de la théologie du monde allemand, l'un conduit par Karl Barth et l'autre par Rudolf Bultmann. Dans un sens, les théologiens dialectiques ont volé à Schlatter une bonne partie de son retentissement puisque, d'une certaine manière, il ressemble à Barth, au moins en manifestant certaines préoccupations théologiques communes. Finalement, Schlatter fut éclipsé par Barth.

3. L'école de Bultmann, qui a dominé la théologie académique allemande pendant ces dernières décades, était généralement hostile à l'essai de combiner la plus vigoureuse critique historique du Nouveau Testament avec un engagement tout aussi profond envers la foi de l'Eglise. Plutôt que de séparer foi et histoire, comme le revendiqueront les Bultmanniens, Schlatter a cherché à unir intimement les deux.

### Intérêt récent pour son œuvre

Néanmoins, de nombreux signes suggèrent que cette mise à l'écart de Schlatter arrive à sa fin. Premièrement, en 1972, Robert Morgan, un jeune théologien anglais, a publié une monographie sous le titre *"The Nature of New Testament Theology"* qui contient deux essais censés résumer les questions-clés du débat académique concernant l'essence du Nouveau Testament : l'un de Wilhelm Wrede et l'autre de Schlatter. L'introduction de Morgan, longue et programmatique, attire l'attention du monde anglophone sur le nom de Schlatter. Il souligne sa portée en l'incluant avec Wilhelm Wrede dont l'influence théologique avait été universellement reconnue.

Deuxièmement, Peter Stuhlmacher de Tübingen, le successeur d'Ernst Käsemann, un des derniers théologiens de la génération influente des disciples de Bultmann à avoir une chaire de Nouveau Testament en Allemagne, a régulièrement attiré l'attention sur l'importance de Schlatter (voir, par exemple, son *Historical Criticism and the Theological Interpretation of Scripture*, 1977). Plus récemment encore, dans *New Testament Studies* (24/1978, pp. 433-446), il consacre un article à l'interprétation de l'Écriture selon Schlatter. Bien qu'on ne puisse pas simplement revenir en arrière et répéter l'interprétation de Schlatter, on peut néanmoins y trouver des éléments qui permettent de sortir de l'impasse herméneutique actuelle dans laquelle la méthode historico-critique semble avoir abouti, se condamnant à être bien peu utile à l'élaboration d'une théologie constructive.

En 1979, Stuhlmacher a conduit ses étudiants, lors d'un séminaire, dans une étude détaillée de l'œuvre de Schlatter. Sans doute que bien d'autres travaux et même des monographies résulteront de ce séminaire, manifestant un intérêt renouvelé pour Schlatter.

Selon Stuhlmacher, Schlatter était "théologiquement la figure

la plus importante de la faculté protestante de théologie à Tübingen lors du premiers tiers de ce siècle." Morgan (qui se sent plus proche de Wrede que de Schlatter), pense quant à lui qu'il était "le plus grand théologien conservateur de la génération d'avant Bultmann... peut-être le seul spécialiste "conservateur" en Nouveau Testament depuis Bengel à pouvoir être classé dans la même catégorie que Baur, Wrede, Bousset et Bultmann." Pour sa part, l'évêque Stephen Neill dit à son sujet : "Il y a certains écrivains du passé : Augustin, Calvin, Bengel, Westcott, Schlatter, vers lesquels nous retournerons toujours avec gratitude pour puiser dans leurs écrits des éclaircissements qui défient le temps."

Dans la perspective de ces commentaires, il semble grand temps pour l'ensemble de la communauté chrétienne de se réveiller et de prendre note d'Adolf Schlatter.

### La vie de Schlatter

Schlatter est né en 1852 à Saint-Gall, en Suisse allemande. Son père était pharmacien et prédicateur laïc baptiste. Sa mère était restée membre de l'Eglise Réformée de l'endroit, tout en partageant avec son mari un attachement au Christ et un engagement dans le mouvement de réveil de l'époque. Ce double arrière-plan familial a donné à Schlatter une attitude oecuménique dans ses relations avec d'autres chrétiens et dans ses préoccupations ecclésiales. A l'école, il s'intéressa d'abord aux sciences naturelles et à la philosophie. Sous l'influence de sa sœur, il décida d'étudier la théologie, mais non sans un grand combat intérieur, car ces études lui apparaissaient menaçantes pour sa foi. Pourrait-il garder une foi évangélique, positive, tout en étudiant la théologie académique ? En regardant nombre de facultés de son époque, cela lui paraissait peu probable. Sa sœur parvint cependant à le convaincre qu'il ne perdrait pas forcément la foi en étudiant la théologie. Il considéra plus tard ce désir de faire de la théologie comme le moment de sa conversion au Christ.

De 1871 à 1875, Schlatter étudia la théologie aux universités de Bâle et de Tübingen. De 1875 à 1880, il fut pasteur. A la demande des responsables revivalistes suisses, il se forma pour être nommé en 1880 à la Faculté de théologie de Berne, où il donna des cours pendant 8 ans. Il enseigna d'abord l'Ancien Testament, puis le Nouveau Testament, et enfin la dogmatique. Pendant son séjour à Berne, il fut attaqué sur deux fronts : d'un côté, quelques-uns de ses amis revivalistes considéraient certaines affirmations sur la nature historique du Nouveau Testament comme trop critiques et de ce fait incompatibles avec son engagement envers la religion surnaturelle et le Christ de la foi. De l'autre côté, ses collègues libéraux de la faculté de Berne pensaient qu'il était ce que nous appellerions aujourd'hui un fondamentaliste impénitent ! Cette première bataille sur deux fronts a donné le ton de son œuvre à venir. Schlatter a dû non seulement montrer

les insuffisances de la théologie libérale, mais encore constamment défendre sa conception de l'étude du Nouveau Testament comme une discipline historique auprès d'autres chrétiens "conservateurs".

En 1888, Schlatter accepta un appel à Greifswald, en Allemagne, où il rejoignit Hermann Cremer, théologien luthérien et auteur du dictionnaire théologique du Nouveau Testament, qui devint le prototype du projet monumental fondé ultérieurement par Gerhard Kittel. En 1894, il occupa une chaire de théologie récemment créée à Berlin. On l'avait appelé pour tenter d'apaiser les responsables de l'Eglise, outrés par les déclarations d'Adolf Harnack qui avait publiquement contesté la vérité du Symbole des Apôtres. Pendant quatre ans, Schlatter a donné des cours à Berlin mais, lorsqu'on lit entre les lignes, on perçoit qu'il n'était pas heureux, placé dans la situation difficile d'avoir à défendre l'orthodoxie dans une université où elle n'était nullement populaire.

En 1897, Schlatter fut appelé à l'université de Tübingen pour y occuper une chaire qu'on venait aussi de créer et qu'il appela "chaire de Nouveau Testament". Elle était apparemment flexible, car, avant d'accepter ce poste, il obtint des autorités l'autorisation d'enseigner la dogmatique en plus du Nouveau Testament. Il passa le reste de sa vie académique à Tübingen, devenant professeur émérite en 1922, mais continuant de donner des cours pendant huit ans encore, car il n'avait pas grande confiance en son successeur.

Les écrits de Schlatter sont nombreux : citons, entre autres, une étude approfondie du concept de foi dans le Nouveau Testament (1885), une théologie du Nouveau Testament en deux volumes (parus pour la première fois en 1909), des écrits importants consacrés aux dogmes et à l'éthique chrétienne, une histoire de l'Eglise primitive, des commentaires populaires de tout le Nouveau Testament (*Erläuterung zum Neuen Testament*) et une série de commentaires très érudits de Matthieu (1929), Jean (1930), Luc (1931), Jacques (1932), les épîtres aux Corinthiens (1934), Marc (1935), Romains (1935), Timothée-Tite (1936), et I Pierre (1937). Ses deux plus grands commentaires sont ceux de Matthieu et des Romains (intitulé *Gottes-Gerechtigkeit*, "la justice de Dieu"). Il a écrit également de nombreux autres ouvrages et articles historiques, théologiques et dévotionnels. Il est décédé le 19 mai 1938, peu après ses 86 ans.

### La théologie de Schlatter

Lorsqu'on voit comment Schlatter interprète l'Écriture, on est impressionné par la différence qui existe entre lui et beaucoup de ses contemporains. On peut avec intérêt comparer Schlatter à B.F. Westcott et à J.B. Lightfoot, ces Anglais du XIXe siècle, qui se sont opposés avec succès aux conceptions radicales de la criti-

que du Nouveau Testament qui avait cours alors en Allemagne.<sup>1</sup> A l'époque de Schlatter, le courant dominant de la théologie académique n'était certainement ni orthodoxe, ni ce que nous appelons aujourd'hui évangélique. Schlatter se distingue de nombre de ses contemporains de plusieurs manières : premièrement c'était par excellence un "théologien chrétien et conscient de l'être" (Morgan p. 27). Il se consacre à l'étude de la Bible en tant que théologien, théologien *chrétien*. Comme le fait remarquer Stuhlmacher, "sa foi chrétienne, son travail biblique et historique, de même que ses efforts théologiques en vue d'une compréhension du Christ et de la foi, qui soit pertinente aujourd'hui, sont à ses yeux inséparables." Il se refusait à admettre qu'on doive et qu'on puisse séparer radicalement le travail de l'historien biblique de celui du prédicateur, ou le travail de ces derniers de celui du théologien. On peut certes distinguer temporairement ces trois disciplines au niveau méthodologique : le travail de base accompli dans la discipline historico-biblique, travail qui sert de fondement aux autres disciplines, est méthodologiquement différent de la tâche de la théologie systématique ou de la prédication en ce sens que, dans cette première discipline, nous prenons du recul et nous étudions le texte en ayant conscience de nos propres présupposés, et en refusant de les imposer au texte ; mais ce recul n'est que momentané. Il doit en fin de compte faire place au pas suivant : la critique historique doit conduire à la proclamation et à la réflexion théologique fondées sur le texte ; chaque discipline informe les autres selon sa responsabilité propre. Dans un article célèbre, Schlatter rejetait avec passion l'athéisme méthodologique de la critique historique tel qu'il apparaissait chez Troeltsch ou d'autres contemporains. Prétendre à une recherche historique totalement objective est un leurre, disait-il. Ceux qui pensent être les plus libres de présupposés dans leur recherche biblique sont en fait les plus déterminés dans leurs présupposés. C'est seulement lorsque nous les reconnaissons que nous en sommes libérés et que nous sommes en mesure de nous livrer à une étude soigneuse et "objective" du texte. Cela ne veut naturellement pas dire que Schlatter suggérait de laisser nos présupposés théologiques déterminer notre exégèse. Il ne se bornait pas à regarder un texte et à décider que ce texte signifiait ce qu'il croyait déjà. Au contraire, une exégèse attentive, fondée sur une observation historique devrait toujours fournir les fondements de la dogmatique et non l'inverse. Cependant, la dogmatique et l'exégèse historique ne sont pas indépendantes l'une de l'autre ; elles s'informent plutôt mutuellement.

<sup>1</sup> Voir mon étude : "Nineteenth Century Roots of Contemporary New Testament Criticism" in *Scripture, Tradition and Interpretation*, W. Gasque et W. LaSor eds. (Grand Rapids, Eerdmans, 1978), pp. 234-259.

Schlatter vient au texte en tant que théologien chrétien. Il est conscient de ses présupposés et pourtant il étudie le texte objectivement et historiquement pour voir ce qu'il signifie vraiment, prêt à laisser ses découvertes corriger sa position théologique antérieure. Il revient donc du texte à sa théologie pour la réviser à la lumière du texte, puis à nouveau de sa théologie au texte pour tenter de l'examiner soigneusement. L'Écriture et la théologie sont donc liées mutuellement et de façon organique. L'une ne détermine pas totalement l'autre ; sa théologie en particulier ne détermine pas son exégèse historique. C'est bien plutôt les résultats de son examen historique attentif de l'Écriture qui fournissent les bases de son système théologique. En travaillant, Schlatter est tout à fait conscient d'être un théologien qui a un engagement de foi précis. Il se refuse à feindre une sorte d'approche objective, indépendante et totalement séparée de la théologie.

Deuxièmement, Schlatter étudie la Bible comme un tout. Ce n'était pas un *Neutestamentler*, un spécialiste du Nouveau Testament dans un sens limité, quoiqu'il l'ait été dans un sens plus large. Bien qu'il ait consacré la plupart de son œuvre au Nouveau Testament, il n'ignorait pas l'Ancien Testament. Encore jeune, il avait écrit une introduction à la Bible<sup>2</sup> qu'il révisa constamment jusqu'à sa mort. Ses commentaires diffèrent de façon frappante d'autres commentaires techniques en ce sens qu'il se réfère seulement de façon occasionnelle à la littérature secondaire. Ses pages sont davantage remplies de renvois au texte biblique. Il compare l'Écriture à l'Écriture, de façon très approfondie, observant les parallèles et montrant comment tel passage éclaire tel autre. Il est essentiellement théologien biblique et, dans son œuvre tant théologique qu'exégétique, il insiste sur l'unité de l'Écriture. Schlatter reconnaissait la diversité de l'Écriture et en appréciait toute sa valeur. Il préconisait une interprétation historique et c'est cette dimension historique qui met l'accent adéquat sur la véritable diversité théologique de l'Écriture. Cependant, en dépit de la diversité qui existe entre les différents écrits et traditions, on rencontre une unité encore plus grande, une vision commune du Christ qui relie le tout. C'est pourquoi Schlatter ne s'est pas limité aux disciplines bibliques ; il a également fait des incursions dans le domaine de l'éthique chrétienne et de la théologie systématique.

Troisièmement, Schlatter a été l'un des premiers théologiens allemands à reconnaître le caractère proprement juïaïque du Nouveau Testament, c'est-à-dire le fait que les documents du Nouveau Testament aient trouvé leur enracinement dans le judaïsme palestinien et, avec la mission de Paul auprès du monde romain, dans les synagogues du monde hellénistique. On distingue sans peine un antisémitisme latent dans la théologie alle-

mande à partir du siècle des lumières, en particulier dans certains travaux de critique biblique datant de la période qui précède juste Schlatter, et ceci jusqu'à nos jours. F.C. Baur, par exemple, considérait généralement les réalités judaïques de façon très négative. On a signalé récemment chez Wellhausen également, un critique vétértestamentaire qui a exercé une grande influence, un antisémitisme non seulement implicite mais explicite, qui traverse ses écrits comme sa vie privée. A ma connaissance, on ne trouve pas trace de cela chez Schlatter. Au contraire, il souligne très positivement le contexte juif des Évangiles. Il est parfaitement à l'aise chez Josèphe et dans la littérature intertestamentaire, mais également dans les écrits rabbiniques, et il applique les résultats de ses recherches à son étude du Nouveau Testament. Se situant aux débuts de cette discipline, il n'analyse pas ses matériaux de manière aussi critique que certains auteurs plus récents (concernant en particulier la datation et les origines historiques des idées rabbiniques) mais il va certainement dans la bonne direction. Ce fut l'un des pionniers de l'approche adoptée ensuite par Dahlman, Jeremias et quantité de chercheurs contemporains en Nouveau Testament. Cette approche enrichit notre connaissance de l'arrière-plan historique du Nouveau Testament et fait intervenir dans l'étude du texte non seulement l'Ancien Testament mais la littérature juive du premier siècle voire même la littérature ultérieure, dans la mesure où elle transmet des traditions déjà présentes à l'époque de Jésus.

Quatrièmement, Schlatter plaçait l'accent principal sur le texte biblique plutôt que sur les hypothèses le concernant. Il était très sceptique envers ce qu'il appelait les "fantaisies" qui cherchaient à recréer l'arrière-fond historique sur la base de très peu d'informations historiques et sans une référence bien définie au texte. Ce souci de la primauté du texte est manifeste dans son travail historico-exégétique et dans sa construction théologique. Il mettait en garde ceux qui étudiaient l'Écriture, aussi bien les "conservateurs" que les libéraux, contre toute tentative de contraindre l'enseignement biblique à entrer dans leur propre moule. D'une part, les libéraux laissaient de côté le message fondamental du Nouveau Testament. Leur "athéisme méthodologique" les empêchait d'en entendre la voix authentique. D'autre part, les orthodoxes enfermaient souvent de façon trop hâtive les enseignements de l'Écriture dans les limites des catégories théologiques reçues, sans même tenter une étude historique sérieuse ni une exégèse attentive. Schlatter était en débat avec les deux partis, essayant de les pousser avec tact dans des directions plus positives. Cette façon de faire lui valut d'être mécompris, dans une certaine mesure, par les uns comme par les autres, mais il exerça cependant une profonde influence auprès de bien des "conservateurs". Il voyait dans la théologie libérale une antipathie à l'esprit fondamental de l'enseignement du Nouveau Testa-

<sup>2</sup> Trad. franç. : *Introduction à la Bible*, Genève, Jeheber, 1903.

ment. Au lieu d'observer attentivement ce qui était dans le texte, la critique historique se voyait contrainte de développer des hypothèses fantastiques pour se débarrasser de certaines données bibliques ; les théories compliquées et improbables qui "expliquaient" la doctrine de la résurrection en sont une bonne illustration. D'autre part, il voyait fréquemment des "conservateurs" qui présumaient comprendre le texte biblique sans s'être donné la peine de l'examiner attentivement.

Par ses écrits, Schlatter invite constamment le lecteur à considérer "les faits de l'Écriture" dans leur dimension historique. Le devoir fondamental du théologien-exégète est l'observation du texte, et non la conjecture ou l'imagination.<sup>3</sup>

Cinquièmement, Schlatter était conscient de mener ses recherches néo-testamentaires au sein de l'Église et d'être, en tant qu'exégète, un serviteur de Jésus-Christ. Cela ne signifie nullement qu'il permettait à l'Église ou à ses dogmes de fixer les modalités de sa recherche historique et exégétique, et encore moins d'en dicter les résultats. Mais il était conscient d'avoir une responsabilité pastorale ; ce n'était pas un historien indépendant concerné simplement par des données historiques, mais un serviteur du Christ, qui avait reçu la vocation d'étudier et d'enseigner la Parole de Dieu.

#### **Le souci pastoral de Schlatter**

Son souci pastoral pour ses étudiants est probablement l'héritage le plus important qu'il nous laisse. Il les influençait non seulement pendant les cours, mais aussi en dehors, par des études bibliques régulières et systématiques. Stuhlmacher écrit : "Quand je considère l'œuvre théologique et pastorale de Schlatter, il m'apparaît comme particulièrement digne d'intérêt qu'à ma connaissance il n'ait jamais amené ses étudiants, ou d'autres auditeurs ou lecteurs, à mépriser leur foi ou leur fidélité à l'Église. Au contraire, il les encourageait continuellement à demeurer fidèles à leur foi et à leur amour pour l'Église." Cela ne signifie pas qu'il évitait de soulever des questions. La réaction de quelques frères "conservateurs" manifeste clairement qu'il soulevait souvent des questions embarrassantes. Mais c'est de l'intérieur

<sup>3</sup> Nous mettons en note ce paragraphe important mais difficile à traduire en raison d'un jeu de mots (N.d.t.) : Une anecdote bien connue, liée à la nomination de Schlatter à Berlin, raconte qu'un membre du comité lui demanda : "Herr Schlatter, vous tenez-vous sur la Bible ?" A quoi il répondit : "Non, je me tiens *sous* la Bible". Cette anecdote est caractéristique de la perspective de Schlatter. En contraste avec les fondamentalistes qui se tenaient, en un sens, *sur* la Bible, Schlatter accordait toujours une priorité aux données de l'Écriture, ne jugeant pas d'avance mais se tenant *sous* la Bible afin de lui permettre de modeler ses propres conceptions. Cette attitude diffère également de celle des libéraux, qui avaient tendance à se tenir *au-dessus* de l'Écriture, la jugeant à partir d'une pensée "moderne" et "éclairée".

de la communauté chrétienne qu'il les soulevait, et dans le but d'édifier la foi de chacun par une étude attentive de l'Écriture et par des questions visant à faire saisir la Parole de Dieu de façon authentique. Il avait une compréhension profonde de l'importance aussi bien de la théologie académique que du rôle pastoral potentiel du théologien académique.

Nous voyons aussi son souci pastoral dans son ministère auprès des laïcs. Il n'a jamais écrit exclusivement pour des érudits, quoiqu'il ait certainement écrit des ouvrages très techniques. Il écrivait toujours en pensant au croyant ordinaire, et nombreux furent ses articles et livres destinés avant tout aux laïcs attirés par l'étude de l'Écriture. Il était soucieux d'utiliser son grand savoir au service du Christ pour l'édification de son corps.

Enfin, sa volonté de servir le Christ en étudiant l'Écriture dans le contexte de l'Église donnait à son travail une qualité spirituelle, même dans ses commentaires les plus techniques. Aujourd'hui nous avons tendance à faire une profonde dichotomie entre ce qui est académique et ce qui est spirituel. Historiquement, l'Église n'a pas eu cette conception de la théologie, et ceci jusqu'à une période relativement récente. Les grands théologiens n'ont généralement pas fait la distinction entre leur travail intellectuel et leur travail spirituel, entre une théologie rigoureuse et une dévotion religieuse. C'est ainsi que cela devrait être, et certainement, c'est ce que l'on trouve dans l'œuvre d'Adolf Schlatter.

#### **Une clé pour interpréter la Bible**

Dans son interprétation de la Bible, quelle clé Schlatter utilisait-il ? Était-ce le Credo ? Un courant particulier du christianisme : la théologie réformée, un christianisme revivaliste ou le piétisme ? Était-ce une doctrine de l'inspiration verbale ou de l'inerrance ? Rien de cela. Il confessait certes le Credo ; il avait bel et bien une étiquette théologique et une doctrine, sinon une théorie, de l'inspiration. Mais le point central de sa théologie était simplement la conviction que Jésus était "le Christ de Dieu", une phrase qu'il utilisait fréquemment, et la foi que le Christ lui-même est le cœur du Nouveau Testament, et même de la Bible tout entière. Sa conviction était très simple : Jésus est le Christ de Dieu, et il est le cœur de l'Écriture. Il croyait fermement que Jésus était déjà lors de sa vie terrestre Fils de Dieu et Messie. Ce statut n'est pas — contrairement à ce que Wrede avait soutenu — une attribution ultérieure. Le Jésus du Nouveau Testament n'est pas le produit de la foi de l'Église, mais bien une personne historique. Pour le dire autrement, la foi de l'Église a été produite par Jésus qui lui-même était le Christ de Dieu. Cette conviction n'était pas simplement un héritage de ses parents pieux ou d'une foi revivaliste. C'était une conclusion à laquelle il continuait d'adhérer parce que c'était celle qui rendait le mieux

compte des données historiques de l'Écriture replacées dans leur contexte du premier siècle. Schlatter était convaincu que c'est la foi en Jésus reconnu comme le Christ, ainsi que l'atteste sa résurrection, qui nous donne la certitude que Dieu nous parle dans la Bible et non une théorie de l'inspiration ou un énoncé doctrinal détaillé. Nous voyons la réalité de Dieu dans le fait de Jésus. Ce principe était le centre et le facteur déterminant de l'approche que Schlatter avait de l'Écriture. Stuhlmacher a signalé la fin de la domination de l'école bultmannienne sur les recherches contemporaines en Nouveau Testament comme le signe de la fin d'une ère. Avec la seconde vague de bultmanniens, la recherche biblique, qui avait largué les amarres de l'Église et de sa foi, risquait de faire naufrage. Il y a cependant aujourd'hui bien des signes d'une vitalité nouvelle des recherches bibliques. Un des plus évidents est la recherche renouvelée d'une compréhension théologique de l'Écriture et d'un retour à la perspective de Schlatter selon laquelle Jésus est effectivement le Christ de Dieu et qu'il est lui-même la clé herméneutique du Nouveau Testament. On en voit des signes clairs en Allemagne, et je crois en voir aussi en d'autres parties du monde.

Durant la dernière décennie, on a pu voir une marée d'écrits, provenant de perspectives diverses, qui montrent l'impasse à laquelle aboutit l'effort historico-critique. La critique historique est censée donner des résultats assurés, alors que les résultats obtenus sont tellement variés ; par ailleurs il semble y avoir un fossé entre les résultats de la recherche historique et la foi de l'Église. Comment peut-on dépasser cela ? Stuhlmacher est représentatif de divers théologiens qui cherchent à combler ce fossé en prenant exemple sur Schlatter.

Il se peut qu'en redécouvrant Schlatter, la recherche néotestamentaire commence à retrouver sa foi véritable : la foi en Jésus et la foi dans sa tâche véritable, le service de l'Église par l'élucidation du texte.\*

\* Cet article a paru d'abord dans *Cruce*, la revue de Regent College, Vancouver, Canada, en 1979. Il a été traduit par Eliane Kaupas, Shaffique Kes-havjee et Gérard Pella.

# La théologie du Nouveau Testament:

à la recherche d'une perspective

par George Eldon LADD

Professeur de Nouveau Testament au  
Fuller Theological Seminary (USA)

*Écrit à l'occasion du vingt-cinquième anniversaire de la revue théologique Interpretation, cet article se concentre volontairement dans une première partie (pp. 25-31) sur la situation américaine. Le lecteur qui saura surmonter ce handicap se verra largement récompensé !*

\* \* \*

Les éditeurs d'*Interpretation* m'ont demandé de traiter la question suivante : "où en sommes-nous en théologie du Nouveau Testament ?" et de le faire d'un point de vue personnel en m'adressant moins aux biblistes spécialisés qu'à la communauté théologique en général. Les notes serviront de guide à ceux qui désireront approfondir cette question. Je me suis limité le plus possible à la situation théologique américaine, telle qu'elle est reflétée dans les revues théologiques de ces vingt-cinq dernières années, c'est-à-dire depuis la première parution d'*Interpretation*.

Actuellement, la théologie du Nouveau Testament se caractérise par le combat entre des points de vue concurrents qui recherchent une perspective permettant d'interpréter la pertinence théologique du NT, en particulier la pertinence de Jésus pour la foi chrétienne. Plusieurs approches sont possibles :

## L'école de la théologie biblique

*Interpretation* fut fondée en plein milieu de la période appelée communément l'époque de la théologie biblique et ses premières publications reflètent ce point de vue. Cette théologie biblique était essentiellement une théologie de la *Heilsgeschichte* qui comprenait la révélation comme la manifestation des actes rédempteurs de Dieu dans "l'Histoire Sainte" relatée dans la Bible. Le sommet de cette révélation est la totalité de la personne, des paroles et des actes de Jésus-Christ, comprenant sa mort et sa résurrection.

La prédominance de cette théologie biblique de la *Heilsgeschichte* — qui n'a d'ailleurs pas toujours été appelée par ce nom — a souvent été sous-estimée. Le premier article d'*Interpretation*, qui peut être considéré comme un essai programmatique, reflétait clairement cette théologie.<sup>1</sup> La première publication d'une autre revue théologique, *Theology Today*, reprenait le même point de vue dans un article de Paul S. Minear.<sup>2</sup> A peu près en même temps, *The Journal of Bible and Religion* publiait le résumé de Floyd V. Filson sur cette approche contemporaine de la théologie biblique.<sup>3</sup> La même théologie apparaissait encore dans le discours présidentiel de Filson publié par la Société de Littérature Biblique et d'Exégèse.<sup>4</sup>

Amos N. Wilder, qui dressait un tableau de la théologie du Nouveau Testament, considérait la *Heilsgeschichte* ou la *Geschichtstheologie* comme l'approche la plus prometteuse pour la recherche contemporaine.<sup>5</sup> A peu près à la même époque, il contrastait l'ancienne période de critique historique libérale avec la nouvelle génération de biblistes américains qui savaient rendre justice au contenu théologique de la Bible.<sup>6</sup> L'intérêt international porté à cette nouvelle théologie biblique peut être expliqué par le fait qu'une session d'étude oecuménique ait adopté une déclaration de "Principes à suivre", qui contenait cette affirmation :

"Il est admis que, dans le cas d'un passage du Nouveau Testament, il faut l'examiner à la lumière de son milieu et de son contexte, puis se tourner vers l'Ancien Testament pour découvrir son arrière-plan dans la révélation antérieure de Dieu. Quand on revient alors au Nouveau Testament, il est possible de voir et d'analyser le passage à la lumière de la perspective complète de la *Heilsgeschichte*".<sup>7</sup>

L'intérêt porté à cette théologie biblique se manifeste dans beaucoup de travaux et de comptes-rendus publiés dans *Interpretation* et d'autres revues. Un excellent sommaire, écrit par Con-

<sup>1</sup> H.H. Rowley, "The Relevance of Biblical Interpretation," *Interpr.* 1, (1947), pp. 3-19.

<sup>2</sup> "Wanted: A Biblical Theology," *Th Today*, 1 (1944), pp. 47-58.

<sup>3</sup> "A New Testament Student's Approach to Biblical Theology," *JBR* 14 (1946), pp. 22-28. Voir aussi l'essai de Filson sur "New Testament Theology in the Last Decade," *JBR* 19 (1951), pp. 191-96.

<sup>4</sup> "Method in Studying Biblical History," *JBL* 69 (1950), pp. 1-18.

<sup>5</sup> "New Testament Theology in Transition," Harold R. Willoughby, éd., *The Study of the Bible Today and Tomorrow* (Chicago, University of Chicago Press, 1947), p. 435.

<sup>6</sup> "Heilsgeschichte and the Bible — a Crux in Ecumenical Understanding," *Christendom* 13 (1948), pp. 10-17.

<sup>7</sup> "Guiding Principles for the Interpretation of the Bible, As accepted by the ecumenical Study Conference, held in Oxford from June 29th to July 5th, 1949," *Interpr.* 3 (1949), pp. 457-59.

nolly Gamble Jr., souligne les caractéristiques essentielles de cette approche.<sup>8</sup> Alors que la *Heilsgeschichte* n'est plus aussi populaire actuellement en Amérique qu'elle ne l'était il y a dix ans, elle a toujours ses partisans.<sup>9</sup>

### L'école historico-critique

Beaucoup de théologiens américains ont vigoureusement rejeté la nouvelle théologie biblique au nom de l'objectivité scientifique. Une méthodologie "scientifique" voudrait que nous étudions la Bible comme un document purement humain. Ce point de vue a été exprimé d'une manière frappante par C.C. Mc Cown :

"N'est-il pas évident qu'à part l'affirmation qu'il y a de l'ordre dans l'univers, la recherche historico-critique ne peut accepter aucune présupposition théorique?... La science moderne et la philosophie n'ont pas de place pour des miracles et des actes providentiels particuliers. L'histoire est le résultat d'une interaction complexe de forces naturelles et sociales et des actions et réactions des personnes. Il n'y a ni démons, ni anges. Dieu n'agit que par l'intermédiaire des hommes."<sup>1</sup>

Mon propre *Doktorvater*, Henry J. Cadbury, dans les pages de cette revue, caractérisait le nouveau mouvement, qui trouve une unité fondamentale dans la Bible par le biais d'une théologie biblique de l'histoire, comme archaïque et par conséquent non scientifique. L'étude historique trouve beaucoup de théologies dans la Bible, non pas une seule.<sup>2</sup> Il qualifiera plus tard la *Heilsgeschichte* de nouveau culte.<sup>3</sup> Gilmour dit en protestant que la nouvelle théologie biblique annule les résultats de plus d'un siècle de critique historique parce qu'elle ignore ou désavoue la critique scientifique tout en prétendant s'y soumettre.<sup>4</sup>

<sup>8</sup> "The Literature of Biblical Theology," *Interpr.* 7 (1953), p. 466-480. Voir aussi les articles du même auteur : "The Nature of Biblical Theology," *Interpr.* 5 (1951), pp. 462-67 et "The Method of Biblical Theology," *Interpr.* 9 (1955), pp. 91-99. Voir aussi l'éditorial : "The Foundation of the Apostles and Prophets," *Interpr.* 2 (1948), pp. 180-85 ; James D. Smart, "The Need for a Biblical Theology," *Religion in Life* 26 (1956-7), pp. 22-39 ; Walter Horton, "Contemporary Protestant Thought and the Bible," *JRelThot* 13 (1956), pp. 31-42 ; Otto Piper, "Biblical Theology and Systematic Theology," *JBR* 25 (1957), pp. 106-111 et "Christology and History," *ThToday* 19 (1962), pp. 324-40 ; John Wick Bowman, "From Schweitzer to Bultmann," *ThToday* 11 (1954), pp. 160-178 ; David N. Freedman, "History and Eschatology," *Interpr.* 14 (1960), pp. 143-54 ; John Newport, "New Developments in NT Theology," *RvEx* 49 (1952), pp. 41-56.

<sup>9</sup> Voir la bibliographie citée à la page 32, note 7.

<sup>1</sup> "The Current Plight of Biblical Scholarship," *JBL* 75 (1956), pp. 17 s.

<sup>2</sup> "The Peril of Archaizing Ourselves," *Interpr.* 3 (1949), pp. 331-37.

<sup>3</sup> "New Testament Scholarship: Fifty Years in Retrospect," *JBR* 28 (1960), p. 196.

L'approche scientifico-historique pense qu'elle peut trouver, derrière l'image théologiquement admise de Jésus dans les Évangiles, le Jésus réellement humain tel qu'il était en réalité avant que la foi de ses disciples le réinterprète comme un être divin. Elle postule aussi que la méthode historico-critique peut trouver dans le Jésus de l'histoire, dans son caractère, sa conscience religieuse, sa personnalité ou son enseignement éthique une base acceptable pour la religion moderne. Cette approche historico-critique, illustrée par ces théologiens américains, était largement répandue en Allemagne et en Angleterre aussi bien qu'en Amérique à la fin du dix-huitième et au début du dix-neuvième siècle. Cependant il devint peu à peu évident que cette méthode était insuffisante pour trouver un Jésus qui fût assez grand pour donner une base à la foi chrétienne. Ce fait contribua à l'avance de la nouvelle théologie biblique avec son accent mis sur la révélation dans l'histoire.<sup>5</sup> Après tout, c'était le travail de la théologie de parler de Dieu et pas seulement de l'homme.

### L'école existentielle

En Allemagne, l'existentialisme de Rudolf Bultmann fut une réaction à la stérilité de l'approche historico-critique pour l'interprétation du Nouveau Testament. Bultmann souhaitait être fidèle à la méthode historico-critique en étudiant l'histoire, mais il voulait aussi interpréter le Nouveau Testament de telle sorte qu'il soit pertinent pour la théologie. Il le fit en interprétant le kérygme — c'est-à-dire la proclamation apostolique de la mort et de la résurrection de Christ — en termes existentiels. Il ranima les discussions sur Dieu et la révélation. Cependant, pour lui, l'acte de révélation de Dieu n'est pas un acte objectif dans l'histoire par Jésus de Nazareth ; c'est un acte qui intervient dans mon existence historique. Bultmann insiste sur le fait que Dieu agissait en Jésus de Nazareth, mais seulement d'une manière paradoxale.<sup>6</sup>

Les disciples de Bultmann, qui dominèrent la scène théologique allemande pendant vingt ans, étaient préoccupés par la discontinuité radicale entre le Jésus historique et le Jésus kérygmatisé postulé par Bultmann et ils introduisirent de nouvelles recherches sur le Jésus historique. Tout comme Bultmann, ils insistèrent sur la nécessité d'une méthode historico-critique dans l'étude de l'histoire et ils interprétaient le message du Nouveau Testament en termes existentiels. Mais, contrairement à Bult-

<sup>4</sup> S. MacLean Gilmour, "Paul and the Primitive Church," *JR* 25 (1945), p. 121. La même protestation est émise par James R. Branton, "Our Present Situation in Biblical Theology," *Religion in Life* 26 (1956-7), pp. 5-18.

<sup>5</sup> Voir William R. Baird, Jr., "Current Trends in New Testament Study," *JR* 39 (1959), pp. 137 s. et la bibliographie.

<sup>6</sup> Voir Ladd, "What Does Bultmann Understand by the Acts of God?" *Bulletin of the Evangelical Theological Society*, 5 (1962), pp. 91-97.

mann, ils essayaient de trouver avec le Jésus historique la même rencontre existentielle qu'ils trouvaient dans le kérygme. Pour ce faire, ils utilisèrent une méthode historiographique qui se voulait nouvelle et selon laquelle l'étude de l'histoire ne consiste pas simplement à découvrir ce qui s'est produit dans le passé mais à pénétrer la signification profonde des événements passés. Par cette méthodologie, les existentialistes post-Bultmanniens estiment avoir trouvé la véritable personnalité de Jésus qu'ils interprètent en termes d'existence authentique. Par conséquent, l'authenticité peut être atteinte tant par la confrontation avec le Jésus historique qu'avec le kérygme.

C'est surtout grâce aux nombreux et excellents travaux de James M. Robinson, qui introduisit cette méthode nouvelle tout en y participant activement, que l'interprétation existentielle de la théologie du Nouveau Testament a été adoptée aux USA. La théologie allemande n'avait jamais trouvé auparavant un débouché aussi direct et efficace sur la scène américaine.

Je crois pouvoir découvrir trois phases dans la pensée de Robinson. En 1959, il écrivait : "L'intention de Jésus était de confronter ses auditeurs au Dieu proche de façon inéluctable... il voulait que la rencontre avec lui-même soit une rencontre eschatologique avec Dieu, et... il comprenait son existence comme porteuse du salut eschatologique."<sup>7</sup> Apparemment en réponse à la critique selon laquelle la nouvelle recherche se bornait à utiliser la méthodologie de l'ancienne, lorsqu'elle cherche à établir le caractère et la conscience historique de Jésus, Robinson transforme sa définition de l'identité de Jésus : la conscience qu'avait Jésus de sa propre mission eschatologique devient "la compréhension de l'existence que ses paroles et ses actes font surgir dans l'histoire."<sup>8</sup> Cela signifie-t-il que Jésus a suscité chez ses disciples une compréhension de l'existence dont il n'était lui-même pas conscient ? Est-il possible que Jésus ait vécu d'une manière authentique sans en être conscient, mais que cette vie authentique ait amené ses disciples à une authenticité consciente ? Il semble en tout cas que Robinson veuille dire que Jésus était un instrument de Dieu pour susciter une existence authentique mais qu'il était lui-même inconscient de ce qui se passait.

Dans une publication ultérieure, Robinson semble avoir abandonné sa recherche du Jésus historique. La controverse sur le Jésus historique patine sans avoir de prise adéquate sur la réalité.

<sup>7</sup> "The Quest of the Historical Jesus Today," *ThToday*, 15 (1958), pp. 190-97. Dans un essai antérieur il discute "Jesus' Understanding of History," *JBR* 23 (1955), p. 18, où il parle de ce qui peut être décelé dans la "pensée de Jésus". Dans "New Testament Faith Today," *JBR* 27 (1959), p. 236, il parle de la foi de Jésus comme ayant le même contenu eschatologique que la foi de l'Église.

<sup>8</sup> "The Recent Debate on the 'New Quest'" *JBR* 30 (1962), p. 200.

Il affirme que les termes "histoire" et "kérygme" ne s'appliquent pas exactement à la distinction entre Jésus et la foi pascale et il suggère d'étudier l'histoire des traditions sur Jésus plutôt que le Jésus historique.<sup>9</sup> Il semble dire que la compréhension de l'existence rencontrée dans l'activité de Jésus — qui a été la contribution majeure de Robinson dans la nouvelle recherche — serait un point de départ ambigu pour le christianisme primitif, même si on avait pu l'établir (ce que Robinson a fait, je crois).<sup>1</sup> Quoiqu'il veuille dire, il semble pressentir que plus aucun progrès ne pourra se faire dans la recherche du Jésus historique.

La théologie existentielle est entrée dans une phase nouvelle, caractérisée par le terme "herméneutique".<sup>2</sup> Cette nouvelle étape du mouvement vise, tout comme Bultmann, à trouver une nouvelle façon de traduire le message du NT en des termes qui aient un sens pour "l'homme moderne", mais toujours dans les catégories existentialistes et dans les limites d'une approche historico-critique de l'histoire. Comme il faut quasiment être un philosophe allemand pour comprendre la complexité de ce mouvement, il est douteux qu'il ait beaucoup d'effets sur la théologie du NT aux USA. De plus, comme l'a dit Amos Wilder, l'interprétation de la théologie du NT principalement en termes d'anthropologie et d'existence individuelle néglige la place que l'histoire, la création et l'activité de Dieu jouent dans la pensée biblique.<sup>3</sup> On peut supposer que l'appel du nouveau professeur de théologie biblique à Princeton à revenir de la conceptualité théorique et des "slogans" abstraits au cœur de la Bible, qu'il considère être l'expérience de la religion biblique, est en grande partie une protestation contre le jargon philosophique de la nouvelle herméneutique.<sup>4</sup>

### L'Ecole Evangélique

Il existe en Amérique un groupe important de spécialistes qui

<sup>9</sup> "Kerygma and History in the New Testament," J. Philip Hyatt, éd., *The Bible in Modern Scholarship* (Nashville/New York, The Abingdon Press, 1965), pp. 116-18.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 132. Robinson m'avait écrit qu'il n'était pas satisfait de la tournure de ce passage et qu'il la réviserait dans son prochain livre. Mais la formulation de son édition révisée ne clarifie pas la question pour moi et ne m'amène pas à changer mon observation.

<sup>2</sup> Voir Robert T. Osborn, "A New Hermeneutic?" *Interpr.* 20 (1966), pp. 400-11.

<sup>3</sup> James M. Robinson et John B. Cobb, Jr., eds., *The New Hermeneutic* (New York, Harper and Row Publishers, 1964), pp. 216 s. Ailleurs, Wilder a caractérisé l'interprétation existentielle comme étant une "abstraction" et il insiste sur la nature historique de la révélation. Voir *Otherwordliness and the New Testament* (New York, Harper and Brothers, 1954), pp. 90, 93.

<sup>4</sup> J. Christiaan Beker, "Reflections on Biblical Theology," *Interpr.* 24 (1970), pp. 303-20.

peuvent être appelés évangéliques, avec un arrière-plan fondamentaliste. S'il fallait porter une étiquette, j'adopterais volontiers celle de cette école. Plusieurs de ces hommes ont étudié en Europe, aussi bien que dans nos meilleures universités, et ils sont sérieusement engagés dans l'étude académique.

Néanmoins leur préoccupation majeure a été de défendre l'infaillibilité de la Bible dans sa forme la plus extrême, et à part le livre cité plus bas, ils ont peu contribué de manière créative au débat en cours. Je ne peux faire mieux que de citer l'un de leurs porte-paroles le plus érudit et le plus éloquent dans son introduction à un symposium très stimulant : "Si les protestants évangéliques ne dépassent pas leur préoccupation de critiquer de façon négative les déviations théologiques contemporaines, en faveur d'une élaboration d'alternatives préférables à celles-ci, ils n'auront plus beaucoup de force doctrinale d'ici dix ans."<sup>5</sup>

### En faveur de la Heilsgeschichte

Ma propre compréhension de la théologie du Nouveau Testament est incontestablement *heilsgeschichtlich*. Il peut sans doute paraître irréflecti d'adopter une position théologique aujourd'hui démodée,<sup>6</sup> mais je suis heureux d'avoir l'occasion de l'expliquer, car la théologie se développe grâce au débat entre des points de vue concurrents. J'ai appris énormément en lisant ceux avec lesquels je n'étais pas d'accord. Que cette théologie n'ait en aucun cas disparu est illustré par la thèse récente de Cyril Blackman, selon laquelle l'histoire est le lieu de la révélation à travers des événements concrets impliquant des hommes ordinaires dans lesquels les yeux de la foi peuvent voir le dessein de Dieu révélé. Le "suprahistorique" est effectivement entré dans l'histoire, et

<sup>5</sup> Carl F.H. Henry, "Cross Currents in Contemporary Theology"; Henry, éd., *Jesus of Nazareth: Saviour and Lord* (Grand Rapids, Eerdmans, 1966), p. 9. C'est un volume utile sur la pertinence de Jésus pour la foi dans la perspective évangélique contemporaine. Voir plus particulièrement l'essai de Kenneth S. Kantzer, "The Christ-Revelation as Act and Interpretation," qui se rapproche étroitement de ma position.

<sup>6</sup> Un éditorial récent de la revue *Interpretation* (23, 1969) a rapporté l'opinion d'une conférence de spécialistes selon laquelle l'ère de la théologie biblique était révolue. Robert Grant a déclaré que ce mouvement était un échec et il a exhorté "les spécialistes du Nouveau Testament à se ressaisir, à cesser de se nourrir de caroubes et à revenir à la maison de leur père." "American New Testament Study, 1926-1956," *JBL* 87 (1968), p. 43.

les distinctions entre le monde et Dieu, le temporel et l'éternel, les phénomènes finis et l'Être absolu sont abolies.<sup>7</sup>

1. Nous soutenons que la théologie est une discipline descriptive et qu'elle a raison d'identifier la théologie de la Bible en termes de *Heilsgeschichte*. Quelques chercheurs ont insisté sur le fait que la théologie biblique doit être normative si on veut l'appeler théologie. Beker affirme que la vraie tâche de la théologie biblique est de revenir à la religion biblique.<sup>8</sup> Cependant, nous serions plus proche de Stendahl qui dit que le premier devoir de la théologie biblique est historique et descriptif : c'est-à-dire qu'elle doit expliquer la théologie contenue dans la Bible.<sup>9</sup> Stendahl reconnaît aussi qu'Oscar Cullmann, le représentant classique de la *Heilsgeschichte*,<sup>1</sup> est plus près de la vérité en décrivant la théologie de la Bible que ne l'est Bultmann.<sup>2</sup> L'intention évidente de la Bible est de raconter une histoire concernant Dieu et ses actes dans l'histoire du salut de l'homme. Pour Bultmann, le concept de révélation dans l'histoire est de la mythologie. Il dit que le but réel du Nouveau Testament est de décrire la situation existentielle de l'homme. Cependant, ceci est une vision moderne des choses. Mythologie ou pas, le but de la Bible est de raconter l'action de Dieu, laquelle concerne aussi l'existence de l'homme. Le problème, c'est que Cullmann ne semble pas avoir fait le deuxième pas dans la théologie biblique : celui d'expliquer comment la théologie de l'histoire du salut peut être

<sup>7</sup> "Is History Irrelevant for the Christian Kerygma?" *Interpr.* 21 (1967), pp. 435-46. Voir aussi "Response to James Robinson" par Filson (voir n. 4, p. 30) qui insiste qu'il y a un noyau constant et solide dans le kerygme : l'acte sauveur de Dieu en Jésus-Christ dont le but est de donner aux hommes perdus une rédemption qu'ils ne pourront jamais gagner par eux-mêmes. De plus, cette note kérygmatisque était présente sous une forme appropriée dans le message et le ministère de Jésus. Filson doute que la philosophie existentielle se révèle adéquate pour transmettre le contenu et la force de kerygme avec son message de l'action décisive, souveraine et rédemptrice de Dieu. Voir *The Bible and Modern Scholarship*, pp. 160-65. Voir aussi l'excellent article de James P. Martin, "Faith as Historical Understanding," *Jesus of Nazareth: Saviour and Lord*, pp. 175-98 ; Carl E. Braaten, *New Directions in Theology Today*, II, *History and Hermeneutics* (Philadelphia, The Westminster Press, 1966). Il y a dix ans, E.C. Colwell a reconnu que le problème le plus pressant des années à venir était la nature historique de la foi chrétienne. Voir Colwell, "New Testament Scholarship in Prospect," *JBR* 28 (1960), p. 203.

<sup>8</sup> "Reflections on Biblical Theology," p. 310.

<sup>9</sup> Krister Stendahl, "Method in the Study of Biblical Theology," *The Bible in Modern Scholarship*, pp. 196-209.

<sup>1</sup> Voir Cullmann, *Le salut dans l'histoire* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966).

<sup>2</sup> "Biblical Theology," *The Interpreter's Dictionary of the Bible, A-D*, p. 421. Voir aussi le compte-rendu élogieux que Martin fait du livre de Cullmann dans *Interpretation* 20 (1966), pp. 340-346.

acceptable aujourd'hui. Pour lui, la première tâche de la théologie biblique est de décrire la théologie trouvée dans la Bible en ses propres termes, catégories et formes de pensée. C'est finalement la tâche de la théologie systématique d'interpréter les conclusions de la théologie biblique en sorte qu'elles soient pertinentes et riches de sens pour l'homme moderne.<sup>3</sup> Pourtant, la théologie biblique doit prendre garde à ce problème et expliquer les raisons pour lesquelles les catégories de la pensée biblique qui, de l'aveu général, ne sont pas celles du monde moderne,<sup>4</sup> peuvent prétendre influencer notre pensée théologique.

2. Si la *Heilsgeschichte*, ou histoire des actes rédempteurs de Dieu dans l'histoire humaine, est la théologie de la Bible, pourquoi n'est-elle pas simplement reprise par la théologie systématique en tant que structure de base de la pensée théologique ? C'est apparemment ce que Cullmann aimerait nous voir faire. De plus, si des spécialistes comme Stendahl reconnaissent que la *Heilsgeschichte* est en effet la théologie de la Bible, pourquoi tous ne l'admettent-ils pas ?<sup>5</sup>

La raison en est simple : même dans notre travail descriptif, nos présupposés colorent notre méthodologie. C'est un fait évident que la méthode historico-critique n'a pas de place pour une histoire du salut. Cette méthode, qui nous vient du Siècle des Lumières, étudie l'histoire comme un continuum fermé, une série ininterrompue de causes et d'effets historiques. "L'historien ne peut présupposer comme base de son travail une intervention surnaturelle dans l'enchaînement causal."<sup>6</sup> L'histoire est celle de l'homme et tous les événements historiques doivent pouvoir s'expliquer par des causes *historiques* antérieures et se comprendre en termes d'analogie avec d'autres expériences historiques.

Les théologiens allemands admettent franchement que cette façon d'étudier l'histoire est un héritage du Siècle des Lumières : "le premier moyen mis en œuvre par le Siècle des Lumières à cette fin — supprimer l'identification de l'Évangile avec l'Écriture comme le faisait l'orthodoxie — était la critique historique. Cette discipline ne jaillit évidemment pas de la Réforme d'abord, mais de l'humanisme."<sup>7</sup> Historiquement, la méthode historico-criti-

<sup>3</sup> Voir Piper, "Biblical Theology and Systematic Theology," *JBR* 25 (1957), pp. 106-111.

<sup>4</sup> Paul S. Minear, "Christian Eschatology and Historical Methodology," in *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann* (Berlin, Alfred Töpelmann, 1954), pp. 15-23.

<sup>5</sup> Voir note 9, p. 32.

<sup>6</sup> Robert W. Funk, "The Hermeneutical Problem and Historical Criticism," *The New Hermeneutic*, p. 185.

<sup>7</sup> Ernst Käsemann, *Essais exégétiques* (Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972), p. 55 de la trad. angl.

que vient de l'extérieur et ne surgit pas de la nature-même de la foi.<sup>8</sup>

Depuis Wilhelm Wrede, c'est un lieu commun de l'étude du Nouveau Testament de dire que le Jésus dépeint par le plus ancien évangile, celui de Marc, est un homme en qui habite la transcendance. Les évangiles et les épîtres témoignent tous deux d'un événement divin : "Dieu réconciliait le monde avec lui-même en Christ" (2 Co 5.19). Les évangiles témoignent de la conviction de l'Eglise primitive : Jésus était conscient de sa personne et de sa mission divines. Si la théologie biblique est avant tout descriptive, pourquoi n'est-elle pas disposée à endosser le témoignage que les évangiles rendent à Jésus ? Parce que la théologie biblique doit sérieusement se poser la question de la théologie de Jésus lui-même. Que pensait Jésus de sa mission et de sa personne ? Le témoignage unanime du Nouveau Testament rendu à l'incarnation de la transcendance est-il vrai ?

A ce stade, les présuppositions déterminent la méthodologie même dans le travail descriptif de la théologie biblique. Si l'histoire ne fait pas de place à la transcendance, alors manifestement le témoignage des évangiles est historiquement inexact. Il reflète la foi (erronée) de l'Eglise, et non ce qui se passa effectivement dans l'histoire de Jésus. Si tous les événements historiques doivent par définition être expliqués par des causes historiques suffisantes, il n'y a alors pas de place pour les actes de Dieu, car Dieu n'est pas un personnage historique. Si notre point de vue de l'histoire est tel que nous ne puissions pas admettre une Révélation divine du plan de salut dans les événements historiques, nous ne pouvons pas accepter le témoignage de la Bible. Nous soulignons le fait que la méthode historico-critique nie le rôle du transcendant dans l'histoire de Jésus tout comme dans la Bible dans son ensemble. Ceci n'est pas le résultat d'une étude scientifique des données, mais provient des présuppositions philoso-

<sup>8</sup> Contre Funk, *op. cit.*, p. 185. La plupart des interprètes de l'histoire du salut ont soutenu qu'il y a un élément historiquement "ambigu" dans l'acte de Dieu dans l'histoire qui exige la foi pour être compris. La position de Pannenberg, selon laquelle la révélation s'est passée dans l'histoire sous une forme qui peut être saisie par la raison, n'a pas encore trouvé beaucoup de partisans en Amérique. La revue *Interpretation* a prêté peu d'attention à ce mouvement. Voir *Theology and History*, III, *New Frontiers in Theology*, James M. Robinson et John B. Cobb, Jr., eds. (New York, Harper and Row Publishers, 1967), pp. 98-100 ; Braaten, "The Current Controversy on Revelation : Pannenberg and His Critics," *JR* 45 (1965), pp. 225-237.

phiques quant à la nature de l'histoire. Une telle approche a de la peine à mériter le qualificatif d'"objectif".<sup>9</sup>

Il est important de définir maintenant ce que l'on entend par le "Jésus historique". C'est un terme technique utilisé dans les études du Nouveau Testament, facilement mal compris et souvent mal interprété, même par les spécialistes du Nouveau Testament. Il ne signifie pas : le Jésus qui vivait dans l'histoire, Jésus tel qu'il était en fait. Il désigne plutôt un Jésus qui est reconstitué par la méthode historico-critique — un Jésus qui est entièrement et seulement humain — un Jésus sans transcendance. "Si nous voulons parler du Jésus historique, nous devons nous habituer tout d'abord à ne pas tenir compte des dogmes christologiques des Evangiles."<sup>1</sup> C'est le mérite de James Robinson d'avoir clairement reconnu et établi ce fait. L'importance de ce point exige une citation complète : "L'expression 'Jésus historique' n'est pas simplement le synonyme du nom de 'Jésus' ou de 'Jésus de Nazareth', comme si l'adjectif 'historique' n'était qu'un attribut insignifiant. Il a plutôt pris un sens technique spécifique. Il signifie dans ce cas qu'il est question d'événements du passé, démontrables par des moyens objectifs" (c'est-à-dire selon les règles de la méthode historico-critique).<sup>2</sup>

"L'expression 'Jésus historique' désigne alors simplement ce qui peut être élaboré sur Jésus de Nazareth à l'aide des méthodes scientifiques de l'historien. Elle désigne en fait le 'Jésus des historiens'. On pressent ainsi que la réalité de Jésus de Nazareth était vraisemblablement plus vaste que la reconstitution obtenue d'un 'Jésus historique' (the clear implication is that 'Jesus of Nazareth as he actually was' may be considerably more or quite different from 'the historical Jesus')."<sup>3</sup>

En d'autres termes, la méthode historico-critique limite de façon rigoureuse sa méthodologie avant de s'engager à la recherche de Jésus. Elle a décidé à l'avance le genre de Jésus qu'elle doit trouver ou, à tout le moins, la sorte de Jésus qu'elle ne peut pas trouver : le Jésus dépeint dans les évangiles. Si le portrait de

<sup>9</sup> Voir la réponse clairvoyante de Wright à Cadbury et à son rejet du mouvement de la "théologie biblique". Affirmer qu'il n'y a pas de théologie biblique "c'est faire une déclaration très tendancieuse qui n'a que peu de fondement scientifique. Cela donne un exemple clair de la difficulté dans laquelle le spécialiste s'enfonce quand il s'accroche à l'illusion de son objectivité et refuse d'exposer ses présuppositions." Wright, "The Problem of Archaizing Ourselves," *Interpretation* 3 (1949), p. 454.

<sup>1</sup> Ernst Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960), p. 56 de la trad. angl. : *Studies of the Historical Jesus* (Londres, SCM Press, 1964).

<sup>2</sup> James A. Robinson, *Le kérygme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire* (Genève, Labor et Fides, 1961), p. 30.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 34. Il faut signaler, pour être franc, que Robinson et moi faisons un usage très différent de ce fait.

l'évangile est digne de confiance, "le Jésus historique" n'a alors jamais existé dans l'histoire, mais seulement dans les reconstitutions critiques des historiens scientifiques.<sup>4</sup> Une méthodologie qui s'enorgueillit de son objectivité se révèle être sous l'emprise d'idées philosophiques et dogmatiques au sujet de la nature de l'histoire. "L'historien commence souvent par proclamer qu'il dirige sa recherche d'une façon purement objective, sans présupposition, et termine en introduisant subrepticement une série de présuppositions dont les racines plongent profondément dans une *Weltanschauung* anti-chrétienne."<sup>5</sup>

C'est ce que Kähler veut dire par le "prétendu" Jésus historique (*historisch*).<sup>6</sup> Il ne désignait pas par là le Jésus qui a vécu au premier siècle, mais le Jésus reconstitué par la méthode historico-critique avec ses présuppositions anti-surnaturalistes. En somme, la méthode historico-critique n'est pas une méthode adéquate pour interpréter la théologie du Nouveau Testament parce que ses présuppositions limitent ses découvertes en excluant le cœur du message biblique.

3. Si nous ne pouvons pas utiliser la méthode historico-critique dans l'interprétation de la Bible, par **quelle méthode** devons-nous la remplacer ? C'est précisément le problème que Kähler essaya de résoudre dans sa distinction entre *Historie* et *Geschichte*. *Historie* est l'histoire qui peut être reconstruite en termes de causalité historique et d'analogie. Kähler suggérait une autre sorte d'histoire, *Geschichte*, qui concerne des événements passés réels mais qui incorpore un élément de supra-histoire (*übergeschichtlich*) dont la *Historie* ne peut tenir compte. Il affirme qu'un événement est connu par son influence sur l'environnement, par l'impact qu'il a.<sup>7</sup> Le résultat de l'événement de Jésus-Christ est que des hommes ont été changés ; l'histoire a été changée. La foi chrétienne est née : l'Eglise primitive se développe, des hommes sont convaincus qu'en Jésus de Nazareth, Dieu est entré dans l'histoire pour les ramener à Lui.

<sup>4</sup> Voir l'essai brillant de Bo Reicke, "Incarnation and Exaltation : The Historic Jesus and the Kerygmatic Christ," *Interpretation* 16 (1962), pp. 156-168, où il qualifie le Jésus historique d'objet de "pure spéculation".

<sup>5</sup> Carl E. Braaten, éd., dans Martin Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ* (Philadelphia, Fortress Press, 1964), p. 22. "Manifestement, une théologie biblique qui se base sur une conception purement naturaliste de l'histoire ne peut pas rendre justice au point de vue biblique de l'histoire et de la révélation." David H. Wallace, "Biblical Theology : Past and Future," *F&Z* 19 (1963), p. 90.

<sup>6</sup> Kähler, *loc. cit.*

<sup>7</sup> Voir l'essai de Paul E. Davies, "Impact and Response," *Interpretation* 18 (1964), pp. 276-84, qui suit la même ligne de raisonnement sans se référer à Kähler. La recherche d'une figure historique simple est condamnée à l'échec. On connaît une personne par son impact sur son environnement. L'impact de Jésus a conduit des hommes à la foi en Dieu.

L'histoire doit postuler une figure assez grande pour justifier cette immense influence ; cette figure n'est autre que celle du Jésus des Evangiles : "le Christ biblique". Si cette figure a des dimensions suprahistoriques qui transcendent les limites posées par la méthode historico-critique, la faute en revient aux limites de cette méthode. Ceci est une sorte de raisonnement inductif qui reconnaît la validité du principe de causalité, mais qui insiste sur le fait que chaque événement doit avoir une cause appropriée. Le seul Jésus adéquat pour expliquer ce qui se passa au premier siècle chrétien est le Christ dépeint dans le Nouveau Testament. Le véritable Jésus de l'histoire est le Jésus de la *Geschichte*.<sup>8</sup>

La distinction de Kähler entre le Jésus historique (*historisch*) et le Christ de l'histoire (*geschichtlich*) a été mal comprise, car Bultmann a utilisé différemment ces termes, et l'usage de Bultmann a souvent été attribué à Kähler. Pour Kähler le Jésus *historisch* est seulement la reconstruction critique des théologiens : un fantôme, une invention de l'imagination. Le Christ *geschichtlich* est la personne qui vivait vraiment dans l'histoire. Bultmann a changé cette distinction de sorte que le Jésus *historisch* est le vrai Jésus de l'histoire passée qui, par définition, doit être une figure exclusivement humaine non surnaturelle. Le Christ *geschichtlich* est une interprétation chrétienne tardive de Jésus : l'être divin du kérygme et des évangiles. Bultmann travaille ici dans les règles de la méthode historico-critique. Le Jésus historique (*historisch*) est le Jésus se trouvant derrière le schéma théologique de Jésus dans les évangiles. Cette vue de la *Historie* caractérise aussi les nouveaux chercheurs. Le Jésus des évangiles n'a "aucun point de comparaison avec un autre être humain et ne peut par conséquent être inclus dans la catégorie de l'historique."<sup>9</sup> Bultmann ne trouve aucune continuité entre le Jésus historique (*historisch*) et le Christ kérygmatic (*geschichtlich*), quoiqu'il trouve une continuité entre Jésus et le kérygme. Jésus appartient à la *Historie* et n'a rien à voir avec la foi ; Christ appartient à la *Geschichte*. Les post-Bultmanniens essayent de trouver une continuité entre Jésus et le kérygme dans la conception que Jésus avait de son identité ; mais on ne sait pas bien si l'identité de Jésus appartient à la *Historie* ou la *Geschichte*, à l'histoire ou à la théologie. On prétend découvrir l'identité

<sup>8</sup> Une phrase de l'édition originale de l'œuvre de Kähler, abrégée dans la nouvelle édition allemande (1956) et sa traduction anglaise, prouve que Kähler la considérait comme une méthode scientifique : "Mon intention n'est en aucune manière d'établir purement et simplement l'indépendance de la foi par rapport à la théologie, mais d'établir d'une manière vraiment précise la vraie voie scientifique (*wissenschaftlich*). Cela reste pour chacun, y compris moi-même, de loin la chose la plus importante." *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (Leipzig, Deichert, 1896), pp. 96 s.

<sup>9</sup> Käsemann, *op. cit.*, p. 30.

de Jésus par le moyen de nouveaux concepts historiographiques qui recherchent la *signification* intérieure des événements historiques ; mais certains critiques de cette nouvelle recherche ont affirmé d'une part que cela n'est qu'un renouveau de l'ancienne et, d'autre part, que la prétendue découverte de l'identité de Jésus appartient plus à la théologie qu'à l'histoire. De toute façon, pour les Bultmanniens, le Christ de la *Geschichte* — le Christ trouvé dans les évangiles — est mythologique et non historique puisqu'il est décrit comme une personne dans laquelle Dieu s'incarne, ce qui est une dimension dont la méthode historico-critique ne peut tenir compte.

Pour Kähler, si le Jésus historique est une invention de l'imagination des spécialistes de l'école historico-critique, le Christ *geschichtlich* — le Christ décrit dans le Nouveau Testament — est ce qu'on peut appeler le Jésus de l'histoire dans sa pleine réalité. Puisque cette façon de comprendre de Kähler a été contestée par des théologiens de droite comme de gauche, elle mérite que je la justifie plus longuement ; si je me trompe, je suis en bonne compagnie. En effet, le traducteur de Kähler le comprend de cette façon : "Kähler ne se contente pas de dire que le Christ de l'Eglise est le Christ biblique, car l'image du Christ biblique est celle d'une figure terrestre qui vivait dans l'histoire et dont le nom était Jésus de Nazareth."<sup>1</sup> Anderson, quant à lui, résume la position de Kähler : "...on peut connaître quelque chose du Jésus historique. Kähler l'avait déjà dit plus tôt. Mais, avec Kähler, ce quelque chose qui peut être su de Jésus est la réalité pleinement historique de l'homme Jésus de Nazareth, selon la description de l'évangile, saisissable immédiatement et instinctivement par tout homme sensible lorsqu'il y est confronté."<sup>2</sup>

"C'est par le kérygme que nous sommes mis en contact avec l'*historique*, au sens de ce qui s'est réellement passé (*das Geschehene*)."<sup>3</sup>

Cullmann reconnaît aussi que, pour Kähler, le Christ historique, biblique, "est aussi exact historiquement."<sup>4</sup> Will Herberg

<sup>1</sup> Braaten, "Martin Kähler on the Historic Biblical Christ" in *Historical Jesus, Kerygmatic Christ*, p. 95. Voir aussi Braaten, *New Directions in Theology Today*, p. 61.

<sup>2</sup> Hugh Anderson, "Existential Hermeneutics," *Interpr.* 16 (1962), p. 134. Anderson note, par ailleurs, que Bultmann a altéré l'usage de ces deux termes. Voir "The Historical Jesus and the Origins of Christianity," *SJTh* 13 (1960), p. 116.

<sup>3</sup> Anderson, *Jesus and the Christian Origins* (New York, Oxford Press, 1964), p. 27.

<sup>4</sup> "...dass dieses Christusbild auch historisch richtig ist." Cullmann, *Heil als Geschichte* (Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965), p. 31. Trad. fr. : *Le salut dans l'histoire*, p. 43. Voir les mots presque identiques dans *Biblische Hermeneutik* par Kurt Frör (München, Chr. Kaiser Verlag, 1961), p. 262.

montre la différence suivante entre Kähler et Bultmann : ce dernier, contrairement à Kähler, utilise *Geschichte* pour désigner ce qui n'a pas le statut de faits passés.<sup>5</sup> La meilleure déclaration est celle de David Cairns : "Pour Bultmann, le Jésus historique (*historisch*) est le Jésus réel, le Jésus qui a vraiment vécu. Pour Kähler, le Jésus historique (*historisch*) est un fantôme qui n'a jamais vécu. Pour Kähler, le Jésus de l'histoire (*geschichtlich*) est le Jésus qui vivait vraiment ; pour Bultmann le Jésus de l'histoire (*geschichtlich*) est ce que Dieu souhaitait me dire à travers le Jésus historique (*historisch*)."<sup>6</sup>

Tout ceci signifie qu'il y a une dimension divine dans l'histoire de Jésus de Nazareth qui transcende les présuppositions philosophiques et les limites que la méthode historico-critique s'est elle-même fixées. Nous répétons : la méthode de Kähler peut se résumer en disant que chaque événement doit avoir une cause adéquate pour l'expliquer. La naissance de la foi chrétienne et de l'Eglise, de même que les vies radicalement changées des hommes qui suivirent Jésus, exigent une figure adéquate pour expliquer tous ces événements. Le Jésus historique n'est pas adéquat mais nous avons des témoins de Jésus tel qu'il était : les évangiles et les épîtres. Le Jésus qu'ils dépeignent est le seul qui convienne pour expliquer ce qui s'est passé. C'est pourquoi, même dans le cas où les dimensions de sa personne transcendent les présuppositions naturalistes de la méthode historico-critique,<sup>7</sup> une méthodologie vraiment inductive doit accepter le témoignage de l'évangile comme étant historiquement vrai. C'est incontestablement cette ligne de pensée qui conduisit Leonhard Goppelt à rejeter la méthode d'interprétation historico-critique du Nouveau Testament en faveur d'une approche *Heilsgeschichtlich-kirchlich*.<sup>8</sup> Ceci a aussi amené le présent auteur à suggérer que la nature des documents bibliques exige une méthode "historico-bibli-que".<sup>9</sup>

<sup>5</sup> "Five Meanings of the Word 'Historical'" dans *The Christian Scholar* 17 (1964), pp. 328 s.

<sup>6</sup> *A Gospel Without Myth?* (London, SCM Press, 1960), p. 148. Sur tout le sujet voir D.L. Deegan, "Martin Kähler : Kerygma and Gospel History" *SJTh* 16 (1963), pp. 50-67.

<sup>7</sup> "Il n'y a pas de méthode satisfaisante par laquelle les documents des évangiles puissent être mis en accord avec les conceptions modernes idéalistes et positivistes de l'histoire." Piper, "Christology and History," *ThToday* 19 (1962), p. 333.

<sup>8</sup> *Christentum und Judentum* (Gütersloh, Bertelsmann Verlag, 1954), pp. 11 ss.

<sup>9</sup> Voir Ladd, *The New Testament and Criticism* (Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1967) Ch. 2. Brevard Childs critique le mouvement

4. Cette méthode d'interprétation historico-théologique des évangiles est confirmée par l'expérience chrétienne. La nature de la Bible est telle que l'on ne peut pas la comprendre à partir d'une perspective de complète neutralité et de prétendue objectivité.

"Quand l'historien prend sa tâche au sérieux en se référant au Nouveau Testament, il doit reconnaître que le Nouveau Testament exige de son lecteur quelque chose que lui, en tant qu'historien, ne peut tout simplement pas donner, à savoir un jugement qui est pour chaque homme la décision la plus importante qui soit... la science du Nouveau Testament manque sa mission si le théologien, parce qu'il se veut scientifique, croit devoir fermer les yeux sur cette exigence."<sup>1</sup>

La Bible est le récit des actes de révélation et de salut de Dieu dans l'histoire, actes qui culminent en Jésus de Nazareth ; c'est aussi l'interprétation prophétique de ces actes rédempteurs. En tant que telle, c'est la Parole de Dieu qui me parle et qui me place en face du Dieu qui s'est révélé dans la personne, les paroles, les actes, la mort et la résurrection de Jésus de Nazareth. L'expérience des disciples de Jésus se reproduit dans mon expérience. Comme Anderson le dit : "Nous rencontrons le Jésus de l'histoire dans le Christ de la foi."<sup>2</sup> J'exprimerais cela différemment : dans le Jésus de l'histoire, qui n'est pleinement compris que dans le Christ de la foi, nous rencontrons Dieu. En fin de compte, j'accepte l'histoire biblique non à cause d'une démonstration logique ou d'un raisonnement historique, "mais plutôt à cause d'une qualité interne de l'évangile, à savoir sa véracité. Cette dernière me submerge tellement qu'elle me dispose à fonder le reste de ma vie sur ce message et à vivre en accord avec lui."<sup>3</sup>

Cette expérience<sup>4</sup> est plus que de l'authenticité, bien qu'elle

de la théologie biblique américaine pour son acceptation sans critique des "pré-suppositions herméneutiques libérales" avec la méthode historico-critique, qui traite la Bible dans une perspective profane. Il dit que le contexte nécessaire à une herméneutique biblique est la Bible comprise comme Ecriture normative inspirée ; c'est cela seul qui permet d'apprécier sa dimension théologique. Il ne discute pas le rôle de la méthode historico-critique en établissant ce qui se passa réellement dans l'historicité de Jésus. Voir *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia, The Westminster Press, 1970), surtout pp. 99-107.

<sup>1</sup> Werner G. Kümmel, *Das Neue Testament : Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1958) p. 520.

<sup>2</sup> "The Historical Jesus and the Origins of Christianity," p. 130.

<sup>3</sup> Piper, "The Authority of the Bible," *ThToday* 6 (1949), p. 162.

<sup>4</sup> Piper appelle cela une réalité plus profonde que l'expérience religieuse. Ce n'est pas un événement qui se passe dans l'intelligence ou les émotions, mais plutôt dans la personnalité ou dans le cœur, comme la Bible le dit. "C'est un acte pré-intellectuel du moi indivis." *Ibid.*, p. 163.

comprenne tout ce que le mot authenticité signifie. Elle signifie libération du passé, libération de la culpabilité de mes péchés, libération de la vanité de ma propre justice. Elle signifie aussi ouverture vers le futur ; mais elle signifie plus que cela. Elle signifie que, dans le futur, je vais rencontrer Dieu, car je l'ai déjà rencontré en Christ. Par la foi, j'ai été englobé dans la *Heilsgeschichte*. J'apprécie la protestation de Beker pour qui une grande partie de la théologie biblique récente est devenue concepts plutôt qu'expérience, ce qui l'amène à plaider pour un retour à la religion biblique.<sup>5</sup> Cependant, à mon point de vue, la religion biblique ne peut pas être expérimentée en dehors d'un retour à la théologie biblique, car la théologie n'est pas une extrapolation de mon expérience religieuse ; mais mon expérience est la dimension existentielle de la théologie du Nouveau Testament.

Je ne peux que donner un témoignage de ce que la *Heilsgeschichte* signifie pour moi. Ma perception de l'amour et de l'acceptation de Dieu n'est pas seulement fondée sur le Christ ressuscité mais aussi sur le Jésus de l'histoire. Il enseignait quelque chose sur Dieu qui était complètement neuf pour ses auditeurs juifs : non seulement Dieu est miséricordieux et pardonne au pécheur repentant, mais c'est un Dieu qui, en la personne et en la mission de Jésus, cherche et sauve celui qui est perdu.<sup>6</sup> En Christ il m'a trouvé. La parabole du fils prodigue racontée par Jésus m'a assuré de la nature du Dieu auquel j'ai affaire : un Père qui m'accepte sans conditions et fait de moi un fils de sa famille. J'ai beaucoup médité ces dernières années sur le problème du mal à la fois dans sa dimension historique et dans mon expérience personnelle. Le conflit de Jésus avec les puissances démoniaques du mal m'a assuré que le mal n'aura pas le dernier mot ; ce mot appartient à Dieu et à son Christ à cause de la victoire de Jésus sur les forces cosmiques du mal.<sup>7</sup> Je n'ai qu'une seule base sûre qui me certifie que Dieu est un Dieu d'amour. J'ai vu trop de mal à la fois dans ma propre expérience et dans l'histoire du monde pour essayer d'y trouver l'assurance de l'amour de Dieu. Mais en Jésus de Nazareth, je vois Dieu dans son amour identifiant lui-même avec mon humanité, au point de partager ma tragédie humaine. Historiquement, l'exécution de Jésus de Nazareth était une véritable tragédie. Mais la parole prophétique d'interprétation à la fois avant la croix (Marc 10.45) et après la croix m'a saisi et j'ai compris qu'en dépit de toutes les apparences contraires, Dieu a montré qu'il m'aimait parce que, lorsque j'étais encore un pécheur, Christ est mort pour moi (Rm 5.8). Ceci n'est pas

<sup>5</sup> "Reflections on Biblical Theology."

<sup>6</sup> *Jesus and the Kingdom* (Waco, Word Books, 1964), pp. 168 ss.

<sup>7</sup> Voir le compte-rendu de Piper sur le *Jésus de Nazareth* de Bornkamm, *Interpr.* 15 (1961), p. 481.

de la foi en l'histoire, ce n'est pas de la foi dans le kérygme, ce n'est pas de la foi dans la Bible. C'est la foi en Dieu qui s'est lui-même révélé à moi dans l'événement historique de la personne, des œuvres et des paroles de Jésus de Nazareth, qui continue à me parler par la parole prophétique de la Bible.

5. Comment puis-je alors éviter d'être accusé de trouver dans le Nouveau Testament simplement ce que je crois déjà ? Je répondrais que la foi doit exister en constante interaction avec l'histoire. La méthode historico-critique exclut ce que, par définition, je crois ; toutefois, une méthodologie différente s'ouvre à moi. Bien que ma vision de l'histoire ne m'amène pas à affirmer qu'une étude historique *prouve* ma foi, elle me conduit dans cette direction. L'histoire en tant que telle n'a jamais affaire à des absolus, mais seulement à des probabilités et des possibilités. Je ne peux pas définir l'histoire comme étant simplement le récit du passé ; c'est trop naïf. L'histoire, techniquement parlant, est la reconstitution de ce que l'historien croit qu'il s'est passé, grâce à l'étude critique des documents anciens. Une étude "critique" signifie pour beaucoup un travail historique basé sur les présuppositions de la méthode historico-critique. Cela n'est cependant pas nécessairement critique ou vraiment objectif. En fait, la méthode historico-critique qui se vante de s'être libérée des dogmes chrétiens a purement et simplement permuté un dogme avec un autre : un prétendu dogme scientifique basé sur une vision naturaliste de l'histoire. "Critique" signifie plutôt que je reconnais mes présuppositions et que je les vérifie par rapport aux données historiques. Mon expérience de Dieu à travers l'Écriture me conduit à la présupposition qu'il y a ici un Dieu capable d'agir dans l'histoire comme le témoigne la Bible. Je suis parfaitement d'accord avec Filson : "Je travaille avec la conviction que la seule méthode d'étude réellement objective prend en considération la réalité de Dieu et de son action et que tout autre point de vue est chargé de présuppositions qui, en réalité, même subtilement, contiennent une négation implicite de la foi chrétienne authentique."<sup>8</sup>

Mon étude de l'histoire du Nouveau Testament corrobore, à défaut de le prouver, ce que je crois. Les évangiles ne sont pas des biographies et je n'ai pas besoin d'une biographie de Jésus pour savoir qui il était et ce qu'il faisait. Ce ne sont pas non plus des théologies. Ce sont des témoins de ce que Dieu a fait en Jésus de Nazareth.<sup>9</sup> Comme tels, j'ai toutes les raisons de croire qu'ils sont des témoins crédibles. Les exagérations de la critique formiste contemporaine violent les limites de la probabilité historique. L'usage du critère de "dissimilarité", selon lequel seules

<sup>8</sup> "How I Interpret the Bible," *Interpr.* 4 (1950), p. 186.

<sup>9</sup> Voir Piper, "The Origin of the Gospel Pattern," *JBL* 78 (1959), pp. 115-124.

peuvent être acceptées comme authentiques les paroles de Jésus qui n'ont pas de parallèle ni dans le judaïsme, ni dans le christianisme des origines, contredit les probabilités de la situation. Il serait incroyable que Jésus, en tant que Juif, n'ait pas fait usage des idées courantes dans le judaïsme. Il serait incroyable que l'Église primitive, se référant à Jésus et se rappelant ses paroles, n'ait pas utilisé ses enseignements pour l'interpréter.<sup>1</sup> "Les résultats radicalement négatifs (de beaucoup de critiques formistes) sont dus davantage à leurs présuppositions qu'aux données qu'ils traitent."<sup>2</sup>

En outre, il est très probable, presque certain, que la tradition de l'Évangile a été transmise par des hommes qui avaient été témoins oculaires des actes de Jésus et des auditeurs de ses paroles. Cela ne signifie pas qu'ils aient mémorisé ses enseignements, bien que, somme toute, cela ne soit pas impossible. Les différences dans les phrases de Jésus relatées dans les évangiles ne suggèrent pas qu'il y ait eu mémorisation. Toutefois, le rôle des témoins oculaires dans la conservation et la formulation de la tradition de l'Évangile laisse entendre qu'ils nous donnent un récit digne de confiance.<sup>3</sup> Un autre facteur important, ignoré d'habitude par les critiques formistes, est la brièveté du temps qui s'est écoulé entre les événements rapportés et la production des évangiles.<sup>4</sup>

6. Les existentialistes demanderont sans doute si ce point de vue ne va pas objectiver Dieu et soumettre ses actes de révélation

<sup>1</sup> Voir la remarque pertinente de Kümmel sur ce point dans *JR* 49 (1969), p. 60. Il rejette le "critère de dissimilarité" ; c'est à ceux qui rejettent les paroles comme non authentiques qu'il incombe de prouver leurs affirmations.

<sup>2</sup> Filson, *A New Testament History* (Philadelphia, The Westminster Press, 1964), p. 78. Voir aussi la remarque de Piper contre la prétendue créativité de la communauté chrétienne dans la formation des évangiles, "The Origin of the Gospel Pattern," p. 123.

<sup>3</sup> Pour la reconnaissance du rôle des témoins oculaires, voir, en plus des savants cités par Harvey K. McArthur dans *Interpr.* 23 (1969), pp. 192-193, ce qui suit : Vincent Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (London, The Macmillan Co., 1935), p. 41 ; Filson, *ibid.* ; F.F. Bruce dans *Jesus of Nazareth : Saviour and Lord*, pp. 98, 100 ; O. Cullmann, *Le salut dans l'histoire, passim* ; Bruce M. Metzger, *The New Testament* (New York, Abingdon Press, 1965), p. 87 ; James L. Price, *Interpreting the NT* (New York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1961), p. 159.

<sup>4</sup> A ce sujet, il est bon de citer le consensus auquel est parvenu une récente réunion de savants et d'hommes d'Église à Harvard : "La période couverte par la tradition orale entre la mort de Jésus et les écrits de Paul ou des quatre évangélistes est trop courte pour valider l'affirmation que tout ce que nous avons sur Jésus est la création de la communauté qui l'adorait... La majorité de ceux qui étaient présents, tant protestants que catholiques, partageait de façon générale cette opinion." Cf. *Ecumenical Dialogue at Harvard*, Samuel Miller et Ernest Wright (éds.) (Cambridge, The Belknap Press, 1964), p. 302.

Cet argument pourrait être considérablement développé mais nous n'en avons pas la place ici.

aux contingences et aléas de la recherche historique. A mon avis, l'histoire ne *prouve* pas Dieu, ni ne réduit la foi à la raison. Cependant l'histoire soutient ma foi et la rend possible. La foi n'est en aucun cas minimisée. Je ne suis pas d'accord avec l'argument de Pannenberg selon lequel la connaissance doit précéder la foi. Je continue le débat avec mon estimé collègue pour savoir si la résurrection de Jésus est vérifiable par la raison historique.<sup>5</sup> Je crois que le tombeau vide et la foi des disciples sont des faits historiques au sens strict du mot. Mais la résurrection en soi est un acte de Dieu sans médiation, par lequel Jésus passa du monde empirique du temps et de l'espace à ce que Stählin appelait le royaume de la réalité céleste. "A travers les apparitions de Jésus ressuscité, cette réalité céleste a été, pour un temps déterminé, visible et compréhensible dans le monde."<sup>6</sup> A la résurrection, l'âge à venir surgit dans l'époque présente, l'éternité émerge dans le temps, la vie éternelle apparaît au milieu de la mort. Ce sont des catégories qui transcendent toute la pensée historique, elles ne peuvent être acceptées que par la foi. Cependant, en terme de raisonnement inductif, si l'on a un esprit ouvert à la possibilité de la résurrection, la résurrection corporelle de Jésus d'entre les mots est la meilleure hypothèse pour expliquer les faits historiques reçus.<sup>7</sup> L'historien doit montrer qu'une autre hypothèse peut mieux expliquer la naissance de l'Eglise et de la foi chrétienne que l'hypothèse selon laquelle Jésus est réellement ressuscité.<sup>8</sup> Pour cette raison je ne suis pas convaincu de ce que Kenneth Kantzer veut dire en insistant sur le fait que les actes de Dieu dans l'histoire ne sont pas seulement des événements objectifs qui ont le statut de faits - conviction que je partage - mais qu'ils sont, en principe du moins, "objectivement vérifiables par l'historien dont les présuppositions sont telles qu'elles reconnaissent la possibilité d'un acte surnaturel de Dieu."<sup>9</sup> S'ils sont objectivement vérifiables par l'histoire, pourquoi Kantzer poursuivrait-il en disant : "seul l'Esprit de Dieu, travaillant dans le cœur et l'esprit du bénéficiaire de la révélation, peut lui permettre de juger de manière adéquate et donc de reconnaître la Parole de Dieu pour ce qu'elle est..." ?<sup>1</sup> A mon point de vue, l'histoire ne prouve pas ce que la foi affirme. Beaucoup de ceux qui virent et

<sup>5</sup> Voir Daniel P. Fuller, "The Resurrection of Jesus and the Historical Method," *JBR* 34 (1966), pp. 18-24.

<sup>6</sup> Gustav Stählin, "On the Third Day," *Interpr.* 10 (1956), p. 299.

<sup>7</sup> J'utilise le mot "éternité" dans le contexte de la pensée biblique et pas dans le sens du dualisme grec.

<sup>8</sup> Voir John B. Cobb, "Wolfhart Pannenberg's 'Jesus: God and Man'" *JR* 49 (1960), p. 198.

<sup>9</sup> "The Christ-Revelation as Act and Interpretation," *Jesus of Nazareth: Saviour and Lord*, p. 259.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 262.

entendirent les actes et les paroles de Jésus, qui furent confrontés à sa pleine historicité, ne furent conscients d'aucune révélation. La foi est basée sur le témoignage apostolique qui nous dit qui était Jésus ; une réponse affirmative à ce témoignage me met face à face avec le Dieu dont les apôtres témoignent. La foi est en fait un mode de compréhension historique.<sup>2</sup>

7. La plus grande difficulté que Stendahl rencontre en interprétant la théologie de la *Heilsgeschichte* pour l'homme moderne est la limitation des actes de salut de Dieu aux événements du passé. "De ce fait, le Dieu qui agit devient de plus en plus le Dieu qui a agi dans l'histoire biblique... Les actes de Dieu dans l'histoire et la réponse humaine à ces actes se figent dans un moule... L'histoire sacrée est arrivée à sa fin, et ce qui reste est une histoire où ces images congelées des actes de Dieu sont constamment ramenées à la vie dans le souvenir de l'Eglise. La tension entre une compréhension historique de la Bible et une histoire de l'Eglise théologiquement vide soulève de sérieux problèmes d'incohérence."<sup>3</sup>

Cullmann est conscient de ce problème et le résout en reconnaissant que l'histoire du salut continue dans la vie de l'Eglise comme le développement de l'événement christique.<sup>4</sup> Cullmann reconnaît qu'à cause du caractère définitif de Jésus-Christ la révélation du plan divin est terminée. Mais l'histoire du salut continue. Le Royaume de Dieu continue à travailler dans le monde à travers l'Eglise. Je suis par contre incapable de souscrire à l'interprétation hautement individualiste de la *Heilsgeschichte* que prône Karl Löwith, pour qui le salut nous retire de l'histoire : "Les chrétiens ne sont pas un peuple historique. Leur solidarité à travers le monde entier est celle de la foi. Du point de vue chrétien, l'histoire du salut n'est plus liée à une nation particulière, mais elle est internationalisée, parce qu'individualisée. Dans le christianisme, l'histoire du salut est liée au salut de chaque âme particulière."<sup>5</sup>

Löwith continue en adoptant un point de vue pessimiste de l'histoire et nie qu'il y ait une philosophie chrétienne de l'histoire. Il y a bien sûr des éléments de vérité dans son affirmation, mais il est également vrai que l'Eglise est un *peuple dans l'histoire* qui se doit d'être la lumière du monde et le sel de la terre (Mt 5, 13-14). Bien qu'il n'y ait pas de "philosophie de l'histoire" explicite dans le Nouveau Testament, ni de réflexion au sujet de

<sup>2</sup> Martin, "Faith as Historical Understanding," *ibid.*, pp. 175-198.

<sup>3</sup> "Biblical Theology," *Interpreter's Dictionary*, p. 428.

<sup>4</sup> *Le salut dans l'histoire*, pp. 297 ss. Ceci a été largement exposé par Piper, *God in History* (New York, The Macmillan Company, 1939).

<sup>5</sup> *Meaning in History* (Chicago, The University of Chicago Press, 1958), p. 195.

l'impact que l'Eglise doit avoir sur le monde, on y découvre une pensée implicite qui voit l'Eglise comme un instrument du Royaume de Dieu<sup>6</sup> au travail dans le monde. C'est la mission de l'Eglise, tout comme c'était la mission de son Seigneur, de se préoccuper non seulement de l'âme des hommes mais aussi de leur bien-être total. Le bon Samaritain était bon non parce qu'il prêchait l'Evangile, mais parce qu'il s'occupait des besoins physiques d'un étranger malheureux. L'amour de Dieu, la loi de Dieu, ne peuvent pas se cantonner dans une communauté de croyants, mais ils doivent s'exprimer à travers eux, à la fois en tant qu'individus et en tant que corps constitué, par leur impact sur le monde.

Cela ne donne pas lieu à une théologie du progrès inévitable ou de la christianisation graduelle du monde. "Il est manifestement vrai qu'en pratique, il est très difficile de discerner la trame de cette 'histoire' du salut en marche dans la confusion des événements historiques."<sup>7</sup> Le rôle de l'Eglise dans le monde est fait de conflits et de tensions analogues à l'expérience de son Seigneur. Au cœur de la mission de Jésus se trouvait le combat avec les forces démoniaques du mal et il a entrevu que ses disciples se trouveraient eux-mêmes pris dans le même conflit (Mt 16, 18). Le développement de l'histoire du salut ne devrait donner lieu ni à un optimisme irréaliste, ni à un pessimisme apocalyptique, mais il devrait être compris comme un défi et une possibilité.

8. J'aimerais terminer par un résumé de ma compréhension de la théologie biblique. Dieu a agi dans les événements de l'histoire de la rédemption afin de se faire connaître aux hommes. Je ne puis approuver l'ancien point de vue orthodoxe, qui a toujours ses adhérents, selon lequel "la révélation, dans le sens biblique du mot, est la communication d'informations."<sup>8</sup> Sans nier que la révélation inclue la révélation de la vérité, je trouve cette définition trop limitée. Il est plus exact de dire que la "révélation se meut dans la dimension de la rencontre personnelle... voir la face de Dieu est en effet la fin de toute révélation."<sup>9</sup> Dieu ne révèle pas seulement une information à son sujet ; il se révèle *lui-même*. Cette auto-révélation n'est pas évidente dans les événements historiques mais elle requiert la parole de Dieu pour être comprise comme la révélation. L'événement doit toujours être ac-

<sup>6</sup> Voir Ladd, *Jesus and the Kingdom*, pp. 265 ss.

<sup>7</sup> Georges Florovsky, "The Predicament of the Christian Historian," Walter Leibrcht, éd., *Religion and Culture* (New York, Harper & Brothers, 1959), p. 164.

<sup>8</sup> Edward J. Young, *Thy Word is Truth* (Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1957), p. 41.

<sup>9</sup> Paul K. Jewett, "Special Revelation as Historical and Personal," Carl F.H. Henry, éd., *Revelation and the Bible* (Grand Rapids, Baker Book House, 1958), pp. 52, 56

compagné par la parole d'interprétation prophétique et apostolique. La parole précède et suit à la fois l'événement et fait en quelque sorte partie de l'événement lui-même.<sup>1</sup> Cependant, James Barr a raison de faire remarquer que Dieu se révèle parfois lui-même par des paroles uniquement, quoique la révélation par l'ensemble parole-action de la *Heilsgeschichte* puisse être considérée comme le thème principal de la Bible.<sup>2</sup> La parole prophétique interprétant les actions rédemptrices de Dieu révèle Dieu et transmet des vérités sur Dieu, l'homme, et la destinée humaine. Le Nouveau Testament est à la fois un compte-rendu de ce que Dieu a fait en Christ et l'interprétation normative de cet événement divin. C'est à la fois l'histoire et l'interprétation. D'après ce que dit Cullmann, "il marque le terme final (*Endglied*) de toute l'histoire de l'interprétation antérieure."<sup>3</sup> "Le canon représente la fin du processus (*Schlusspunkt*) de révélation et d'interprétation."<sup>4</sup> Comme Parole de Dieu inspirée, il n'est pas seulement le témoignage de ce que Dieu a fait ; il m'entraîne dans le mouvement de l'histoire de la rédemption et me donne vie, liberté, finalité et avenir.

<sup>1</sup> Ceci a été expliqué clairement par Freedman, "History and Eschatology."

<sup>2</sup> "Revelation Through History in the Old Testament and in Modern Theology," *Interpr.*, 17 (1963), pp. 193-205.

<sup>3</sup> *Le salut dans l'histoire*, p. 296 de la trad. angl.

<sup>4</sup> *Loc. cit.*

# Le mythe du Dragon et l'Ancien Testament

par John OSWALT

Professeur d'Ancien Testament au Asbury  
Theological Seminary de Wilmore, Kentucky.

La question que cet article\* se propose d'étudier est la suivante : d'où proviennent les allusions bibliques au mythe ? Que peuvent nous dire les éléments mythiques que l'on croit déceler dans l'Écriture sur les origines et le développement de la foi biblique ? Dans un premier temps, nous passerons en revue les données et les diverses réponses possibles. En second lieu, nous nous attacherons à un élément précis (*bāqah*<sup>1</sup> et la mise en pièces du monstre) pour essayer d'évaluer sa signification et, par suite, pour soulever des questions sur le traitement d'autres éléments du même type. Nous ne considérerons que le mythe de la création, pour deux raisons : parce qu'il faut limiter notre champ d'investigation et surtout parce que la grande majorité des allusions supposées se réfère à ce mythe précis.

Depuis la découverte des premiers fragments de l'épopée babylonienne de la création, il est devenu banal de considérer les récits bibliques sur la création comme des dérivés, en quelque sorte, de ce récit. Au début, il était de mode de supposer une filiation directe. Cela impliquait qu'Israël ne devait son récit de la création qu'à une dépendance immédiate du mythe mésopotamien. Avec le temps, ces vues se sont révélées pour le moins trop simplistes. On peut démontrer que ce mythe, sous une forme ou une autre, s'est répandu dans tout le Proche-Orient ancien, ainsi qu'en Inde et en Grèce. La source n'est pas la version mésopotamienne, et celle-ci, telle qu'elle apparaît, n'a pas eu sur les autres versions l'influence qu'on lui prêtait. Ainsi, comme l'a montré Alexander Heidel, la thèse d'une relation directe entre les deux

\* Cet article a paru en 1977 dans *Evangelical Quarterly* (Paternoster Press, 3 Mount Radford Crescent, Exeter, G.B.). Il a été traduit par Christophe Desplanque.

traditions est plus que fragile.<sup>1</sup> Pourtant, un nombre significatif de commentateurs modernes, dont E.A. Speiser,<sup>2</sup> continuent d'affirmer ou de laisser entendre que l'*Enuma Elish* est le prototype direct des récits bibliques.

La plupart de ceux qui ne voient pas une relation directe soutiendraient néanmoins que la pensée hébraïque est issue du mythe. En se fondant sur des passages de Job, des Psaumes, d'Ésaïe et d'Ézéchiel, ils affirment qu'à une certaine époque Israël a dû avoir sa propre version du mythe du Dragon. Celle-ci, disent-ils, devait être proche des mythes ougaritiques de Yam et de Lotan,<sup>3</sup> bien que l'on ne connaisse pas encore grand-chose de leur contenu.<sup>4</sup> C'est principalement la position de B.S. Childs dans son ouvrage très connu, *Myth and Reality in the Old Testament* (Londres, SCM Press, 1962). Une étude plus récente de la question, celle de Mary K. Wakeman, *God's Battle with the Monster* (Leiden, Brill, 1973), semble aller dans le même sens.

Avant de poursuivre, nous devons examiner quelques passages représentatifs, où certains veulent voir des allusions spécifiques au mythe.

## 1<sup>er</sup> texte : Es 51. 9-10

*Surgis, surgis, revêts-toi de puissance,  
bras du Seigneur,  
surgis, comme aux jours du temps passé,  
des générations d'autrefois.  
N'est-ce pas toi qui as taillé en pièces le Tempétueux,  
transpercé le Dragon ?  
N'est-ce pas toi qui as dévasté la Mer,  
les eaux de l'Abîme gigantesque,  
qui as fait du fond de la mer un chemin,  
pour que passent les rachetés ?<sup>5</sup>*

Dans ce passage, il est clair que l'assèchement de la mer n'est pas simplement décrit de façon réaliste. Le parallélisme entre Rahab<sup>6</sup> et le Dragon d'une part, et entre Yam et *Tehôm Rabba*<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Alexander Heidel, *The Babylonian Genesis*, 2e éd. (Chicago, 1951), pp. 138 s.

<sup>2</sup> E.A. Speiser, *Genesis*, The Anchor Bible (Garden City, New York, 1964), pp. 8 ss.

<sup>3</sup> Léviatan, en hébreu (N.d.T.).

<sup>4</sup> La plus grande partie de ce que nous en connaissons actuellement provient, indirectement, du cycle de Baal et d'Anat. Cf. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, pp. 129-142.

<sup>5</sup> Traduction TOB, comme pour toutes les citations bibliques dans la traduction de cet article.

<sup>6</sup> "Le Tempétueux", monstre du chaos, prosopopée de l'Égypte selon la version Segond révisée, "à la Colombe" (1978), p. 983 n.c. (N.d.T.).

<sup>7</sup> En hébreu, la mer et l'Abîme, désignant dans le langage mythique l'océan et le gouffre originel (cf. même réf. que n. 6) (N.d.T.).

d'autre part, montre bien que l'auteur suggère, soit poétiquement, soit littéralement, que la séparation des eaux de la mer Rouge par Dieu équivalait à une défaite du monstre du Chaos.

Ce dernier point est très significatif. L'auteur n'utilise pas le mythe dans son cadre original, la création primordiale. Cela ne rimerait à rien puisque YHWH a créé *une fois pour toutes* dans le temps et l'espace. L'auteur semble plutôt vouloir dire : "Créateurs de mythes, si vous voulez voir où le désordre et le mal ont été réellement vaincus, il vous faudra considérer le salut de son peuple". Il montre par conséquent que le mal, le désordre ne sont pas inhérents à la substance du cosmos, ils sont plutôt le résultat de mauvais choix de la part des créatures de Dieu. Ce n'est pas la création qui y remédie, mais la rédemption.<sup>8</sup>

### 2e texte : Job 40. 25-30

*Et le Tortueux, vas-tu le pêcher à l'hameçon  
et de ta ligne le ferrer à la langue ?  
Lui passeras-tu un jonc dans le naseau,  
perceras-tu d'un croc sa mâchoire ?  
Est-ce toi qu'il pressera de supplications,  
te dira-t-il des tendresses ?  
S'engagera-t-il par contrat avec toi,  
le prendras-tu pour esclave à vie ?  
Joueras-tu avec lui comme avec un passereau,  
le tiendras-tu en laisse pour tes filles ?  
Vous associez-vous pour le mettre aux enchères ?  
le débitera-t-on entre marchands ?*

Il est évident que le Léviatan,<sup>9</sup> ici, n'est pas en premier lieu un monstre du cosmos. En fait, on peut raisonnablement se demander s'il y a là une quelconque référence au mythe. L'auteur ne parle-t-il pas simplement d'un animal grand et redoutable, d'un hippopotame ou d'un crocodile ? C'est tout à fait possible. Toutefois, le fait que Job 26. 12 s. contienne une allusion claire à Rahab "fendu" et au Serpent fuyard "percé" par Dieu (ce dernier terme désigne Lotan dans la littérature Ougaritique) suggère que l'auteur était tout à fait conscient de la résonance mythique du terme qu'il employait.

Il semble donc qu'il y ait un sous-entendu dans la pensée de l'auteur. Il veut tirer parti de toutes les connotations effrayantes du terme "Léviatan". Il l'utilise dans le but précis d'exprimer de façon sensible tous les aspects de la supériorité de Dieu sur la nature. Mais en même temps, cependant, il veut rendre évident que

<sup>8</sup> Ceci est illustré encore plus vigoureusement dans des passages tels qu'Ez 32. 2 ss. et Es 27, 1 où la destruction du dragon est encore à accomplir. Elle aura lieu lorsque Dieu délivrera son peuple de l'exil. Ap 12. 13-17 semble, pour le concept de la destruction du dragon, dépendre de tels textes.

<sup>9</sup> "Le Tortueux" dans la TOB.

cette souveraineté n'a pas été acquise au terme d'une sorte de bataille cosmique décisive. Etant données la nature de Dieu et celle du monde, une telle domination est absolument normale, comme allant de soi.

### 3e texte : Ps 74. 12-17

*Toi pourtant, Dieu, mon roi dès l'origine,  
et l'auteur des victoires au sein du pays,  
tu as maîtrisé la mer par ta force,  
fracassant la tête des dragons sur les eaux ;  
tu as écrasé les têtes de Léviatan,  
le donnant à manger à une bande de chacals.  
C'est toi qui as creusé les sources et les torrents,  
et mis à sec des fleuves intarissables.  
A toi le jour, à toi aussi la nuit :  
tu as mis à leur place la lune et le soleil ;  
tu as fixé toutes les bornes de la terre ;  
l'été et l'hiver, c'est toi qui les a inventés !*

Une fois de plus, d'une manière très semblable à celle d'Es 51, l'allusion au mythe est associée à une circonstance historique.<sup>1</sup> Le psalmiste a besoin d'être délivré, car ses ennemis ont détruit même le sanctuaire. Pourtant il sait que Dieu peut racheter et délivrer. Il exprime cette confiance par une allusion au mythe : la pointe est ici la même qu'en Es 51 : la vraie victoire sur le désordre et le mal a lieu dans la vie et les cœurs des humains lorsque Dieu les rachète.

Il apparaît donc de façon assez précise que ces passages, ainsi que d'autres passages semblables, contiennent de nettes références au mythe du dragon.<sup>2</sup> Comment les expliquer ? Comme nous l'avons indiqué plus haut, Childs et Wakeman semblent vouloir montrer qu'un lent développement de la conscience de la transcendence de YHWH et de son utilisation de l'histoire pour se révéler avait, vers la fin de la période monarchique, fait éclater les cadres du mythe hébraïque originel.<sup>2bis</sup> Mais d'un autre point de vue, il n'y a peut-être pas eu de mythe à l'origine ; ces passages relèvent plutôt d'un Yahvisme agressif qui s'approprie en toute

<sup>1</sup> Wakeman (p. 62), suivant Dahood, *Psalm II*, p. 204, lit au v. 12 : "Détruis, ô Dieu, les rois de l'Orient..." C'est peut-être juste, vu la difficulté qu'offre *klh* à la fin du v. 11, mais la traduction habituelle du v. 12 est tout à fait satisfaisante quant au sens.

<sup>2</sup> Cf. aussi Job 3. 8 s. ; 7. 12 ; 9. 13 ; Ps 87. 4 ; 89. 10 s. ; 104. 25 s. ; Es 30. 7 ; Ez 29. 3-6.

<sup>2bis</sup> Pour la question de l'utilisation de l'histoire et du mythe par la Bible, on lira avec profit H. Blocher et F. Lovsky, *Bible et Histoire*, coll. Points de Repère, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1980. Cf. aussi H. Blocher, "Qu'est-ce que la vérité ?", *HOKHMA* 12/1979 et 13/1980.

assurance le langage mythique pour démontrer la supériorité de YHWH sur l'ensemble des divinités.<sup>3</sup>

Mais n'est-ce pas là couper les cheveux en quatre ? De façon très académique ? Toutes les positions reconnaissent que l'Écriture utilise ces termes en un sens résolument non mythique. L'origine de cet usage importe-t-il vraiment ? Oui, et de manière assez significative ! L'explication de Childs (celle que Wakeman paraît adopter) remet en question la véracité de l'Écriture en ce qui concerne le développement du Yahvisme et donc, en dernière analyse, vient jeter le doute sur la validité de la révélation biblique.

Que voulons-nous dire par là ? Si Childs (et peut-être Wakeman) a raison de penser que le Yahvisme primitif, surgissant à l'époque de la monarchie, était tout au début mythique, c'est-à-dire qu'il voyait Dieu essentiellement en continuité avec la création et agissant principalement de façon supra-historique ; s'il est vrai aussi que ses actes n'ont été historicisés qu'au terme d'une longue suite de spéculations théologiques, nous devons admettre sans restriction que les traditions bibliques ont été profondément et tendancieusement transformées. S'il en est ainsi, il faut se demander si l'usage que fait la Bible de l'histoire est réellement *sui generis*, ou s'il ne l'est qu'en apparence. Si Babylone et l'Égypte, spéculant sur le sens de leur existence, créent une théologie naturelle, et si Israël, dans la même optique, en crée une fondée sur l'histoire, cette dernière démarche théologique peut-elle vraiment se prétendre supérieure à la première ? Ce que la Bible affirme être, une parole de Dieu authentique, s'appuie certainement en grande partie sur le fait qu'elle ne contient pas un discours de type spéculatif ; elle repose plutôt sur une perception de Dieu médiatisée par une série d'événements dont la signification était immédiatement compréhensible, ou le devenait au moyen d'une communication divine. Si nous rejetons cela, il devient très difficile de comprendre le contraste fondamental qui oppose l'Ancien Testament à son environnement.

La position adoptée par Yehezkel Kaufmann dans son *Religion of Israel*<sup>4</sup> est à l'extrême opposé de celle de Childs. Il soutient que les Hébreux étaient si peu créateurs de mythes, à n'importe quelle époque de leur histoire, qu'ils ne comprenaient même pas la nature du mythe. Sur ce point il s'appuie fortement

<sup>3</sup> La date de Job est difficile à établir. On le situe traditionnellement à l'époque patriarcale. Certains spécialistes, plus récemment, ont eu tendance à lui attribuer une date beaucoup plus tardive. Une étude récente de D.A. Robertson, *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry* (SBL, 1973) suggère que l'évidence linguistique situerait Job parmi les textes les plus anciens de la Bible. Si cela est exact, le processus de critique du mythe a commencé très tôt.

<sup>4</sup> Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel*, traduit de l'hébreu et abrégé par M. Greenberg (Chicago, 1960).

sur des affirmations telles que celle d'Es 44. 9-20, où la folie de prier une pierre ou un morceau de bois est si vivement raillée. Kaufmann montre que, pour rejeter l'idolâtrie de cette façon, il faut que les Israélites n'aient pas compris que le païen n'assimilait jamais simplement le dieu à l'idole. Celle-ci n'était qu'une manifestation de la réalité divine supérieure. A vrai dire, l'idole participait à l'essence du divin, sans l'enfermer intégralement.

Bien que l'explication que donne Kaufmann de la théorie du mythe soit sûrement correcte, Esaïe et d'autres mettent justement le doigt sur le talon d'Achille de cette vue mythique du monde, en montrant combien elle confond créature et créateur, produisant ainsi des divinités incapables d'agir librement vis-à-vis de la création. Le fait qu'ils prennent le parti de concentrer toutes leurs ressources rhétoriques sur ce point précis ne prouve que leur habileté polémique à trouver le point faible et à s'y tenir.

Néanmoins, les passages cités ci-dessus et les autres textes du même type perdraient l'essentiel de leur impact si les auditeurs ne connaissaient pas l'arrière-plan mythique des éléments qui les composent. Comment pourrait-on représenter la supériorité de Dieu sur le panthéon par des emprunts au mythe si l'auditoire ignorait tout du mythe ?<sup>5</sup> Il semble donc qu'en dépit de l'excellente contribution que Kaufmann a apportée sur la nature anti-mythique de la religion hébraïque dès ses origines, il faille considérer sa pensée concernant l'ignorance des Hébreux sur la nature du mythe comme excessive et injustifiée.

Ainsi une *via media* entre les positions de Childs et de Kaufmann, si elle est soutenable, paraît plus fidèle aux claires affirmations de l'Écriture. Il s'agirait de la deuxième explication que nous avons donnée ci-dessus : après l'Exode, et peut-être même avant, le mythe n'a sûrement pas fait partie de la religion hébraïque normative.<sup>6</sup> L'existence de cette tension fondamentale est perçue dans l'absence quasi-totale d'allusions mythiques à l'intérieur du Pentateuque, en particulier Gn 1-3. Même ceux qui voient une relation directe de Gn 1 avec l'*Enuma Elish* doivent reconnaître l'effort minutieux accompli pour évacuer tout sem-

<sup>5</sup> Kaufmann admet les allusions au mythe mais soutient que Rahab etc. ne sont que des créatures rebelles, rien de plus (pp. 11, 17, 62, 71, 118) : mon objection tient toujours.

<sup>6</sup> On ne peut affirmer catégoriquement la conception qu'avait Abraham de Dieu, en se fondant sur l'Écriture. L'emploi normal de *El* comme nom propre peut indiquer un rapport avec la pensée ougaritique de l'époque (puisque *El* est à la tête du panthéon ougaritique). Cf. Gn 14. 18 ; 16. 13 ; 17. 1 ; 33. 20, etc. On trouve aussi l'adoration des dieux du pays étranger où l'on se trouve (Gn 35. 2). Ces données considérées dans leur ensemble indiquent une monolâtrie. Il faut en même temps tenir compte du fait que les récits de Gn 1-11 peuvent avoir été transmis, dans la plus grande partie de leur forme actuelle, à travers une descendance familiale qui a gardé une compréhension correcte de Dieu, pour ce qui est de l'essentiel.

blant d'allusion.<sup>7</sup> Ce n'est que bien plus tard, dans cette maturité sûre d'elle à laquelle parvint la période prophétique, que le Yahvisme se sentit pleinement libre d'utiliser le langage mythique. Le caractère non mythique du Yahvisme était si clairement établi à cette époque que la vision mythique du monde ne constituait plus une menace pour la foi. Désormais, il était possible de passer à l'offensive et de porter l'attaque dans le camp-même de l'ennemi.

Mais sur quoi se fonde ce point de vue ? Pour donner un premier élément de réponse, nous devons réexaminer le travail de Wakeman. Même si elle ne se prononce pas directement en faveur d'un mythe primitif de YHWH, abandonné par la suite, l'enthousiasme qu'elle manifeste pour découvrir des allusions mythiques dans l'Écriture doit aller dans ce sens. Comme elle a trouvé des références au monstre marin Yam, elle suspecte chaque emploi du mot *yām* (mer) d'avoir une résonance mythique. Toutes les références à des serpents, y compris celle du bâton de Moïse, deviennent des candidats potentiels au mythe ! Les verbes que l'on associe au contexte mythique, comme *ḥālal*, transpercer, *pārar*, briser, *dākha*, écraser, sont tous considérés comme chargés de connotations mythiques.<sup>8</sup> Cela ne veut pas dire que nous lançons une attaque générale contre l'œuvre de Wakeman ; elle recèle beaucoup d'éléments stimulants et valables. Cependant, il est clair que, si ces hypothèses sont correctes, les Hébreux n'étaient pas seulement familiers du mythe : toute leur culture était imprégnée de cette forme de pensée.

Cette thèse serait-elle juste ? Ou au contraire, la langue hébraïque, mis à part un nombre d'allusions très limité, fait-elle preuve d'une liberté remarquable vis-à-vis de ces usages quasi-mythiques ? Il n'y a place ici pour examen approfondi des exemples donnés par Wakeman. Toutefois, l'examen d'un exemple pourra éclairer la question.

Le mot *bāqa'* (rompre, fendre, déchirer) est intéressant à cause de son emploi en Gn 7, 11, où il est dit que les réservoirs du grand abîme (*tehôm rabbā*) furent rompus. L'association de *tehôm*, qui a été souvent comparé au "Tiamat" du mythe Babylonien,<sup>9</sup> à l'action de rupture, également une réminiscence du mythe, me paraît hautement suggestive. Wakeman tient fermement

<sup>7</sup> Même si l'on reconnaît que des éléments tels que le *tehôm*, le firmament, la matière pré-existante de Gn 1 (qui a suscité tant de débats), l'arbre de vie et le serpent de Gn 2 et 3 proviennent de contextes mythiques, il est clair que c'est une attitude différente à l'égard du mythe qui prévaut ici. L'arrière plan mythique, s'il est réellement présent, est rejeté alors qu'en Es 51, etc., il est pleinement toléré.

<sup>8</sup> p. 104, n. 3.

<sup>9</sup> Tiamat : personnification des eaux salées et de la mer dans l'*Enuma Elish*. Cf. E. Dhorme, *les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, les anciennes religions orientales (T. II), collection "Mana", PUF, 1945, p. 32. (N.d.T.).

aux enracinements mythiques du verbe *bāqa'*.<sup>1</sup> Par suite, elle retient comme sens premier "lacérer (éventrer) un corps".

Avant d'examiner l'usage hébreu pour ratifier ou contester cette définition, il serait tout de même bon de nous interroger sur cette relation entre l'action d'"éventrer" et le mythe, ainsi que sur le rapport de *bāqa'* avec le mythe. Tout d'abord, éventrer le corps du monstre n'est pas un trait dominant, dans la plupart des versions du mythe. Des actes tels qu'écraser, transpercer ou frapper sont beaucoup plus fréquents. Dans l'*Enuma Elish*, la mention de cette lacération n'apparaît qu'en deux lignes : Tablette IV, 136-7.<sup>2</sup> Les verbes utilisés sont *zazū*, (partager en parts égales) d'emploi surtout juridique, et *hepu*, qui a les sens les plus fréquents d'écraser, détruire, briser (une tablette), etc. L'idée de déchirure n'apparaît qu'un petit nombre de fois. On ne trouve pas le verbe *bq'* en akkadien. En ougaritique, *bāqa'* apparaît surtout en deux endroits. Anat coupant Mot dans une reconstitution des moissons<sup>3</sup>, et Danel éventrant les aigles en espérant découvrir les restes de son fils Aqhat.<sup>4</sup> Aucun de ces deux exemples ne peut être relié à la lacération du monstre, bien que Wakeman essaie de le faire pour le premier d'entre eux.<sup>5</sup> Mais Mot n'est pas éventré pour que Baal et l'ordre puissent surgir. Bien plutôt, cet acte ne représente que le fauchage des céréales (*the cutting down of the dead grain*) comme première étape de la moisson, processus après lequel Baal renaît. Dans les récits concernant la défaite de Yam il n'y a pas d'allusion à cette notion de lacération.

Puisque *bāqa'* n'apparaît nulle part avec cette idée de tailler en pièces le monstre du chaos, et puisque la véritable lacération n'est pas un thème majeur du récit, il semble imprudent de déduire, pour une si large part, le sens premier de la racine *bāqa'* de ces hypothétiques rapports avec le mythe.

Quand on examine l'emploi de *bāqa'* dans l'Écriture, on est encore plus enclin à contester que les plus anciennes connotations de ce mot viennent de ses rapports avec le mythe. Wakeman suggère que le sens le plus fréquent est le découpage en morceaux d'un corps ou d'une cité (conçue comme une sorte de corps).<sup>6</sup> Cela fait immédiatement penser à Mardouk éventrant le corps de Tiamat, et donc mène à la conclusion souhaitée. Cependant, une enquête montre que cette affirmation est pour le moins fallacieuse. Le verbe signifie toujours entrer ou sortir de force de quelque chose, enfoncer quelque chose. Il se présente 51 fois. Dans ces cas, le sujet ou l'objet du "découpage" est un corps

<sup>1</sup> pp. 123-127.

<sup>2</sup> James B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 2e éd. (Princeton, 1955), p. 67.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 140.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 154.

<sup>5</sup> p. 38.

<sup>6</sup> p. 123.

humain (huit fois), une cité (trois fois), un état (deux fois), un camp militaire (deux fois). Il est fait référence à au moins sept autres sujets/objets, dont des œufs, des verges, de la terre, des rochers, des outres à vin. Il y a deux catégories spéciales de références, celles qui se rapportent au partage des eaux lors de l'Exode (5 fois), et celles qui désignent le fait de creuser (la terre, d'ordinaire) pour obtenir de l'eau (10 fois).

Sur la base de ces constatations, il semble hors de question que la connotation fondamentale de *bāqa'* soit à dériver de sa relation originale avec le mythe. Cependant, ne peut-on pas démontrer que (sur un total de 51) les 15 références à la mer Rouge et au jaillissement de l'eau constituent un ensemble assez conséquent pour appuyer l'idée d'une sorte de mythe primitif hébreu, qui n'était pas sans rapport avec le découpage du monstre des eaux ? En d'autres termes, une telle convergence des matériaux peut-elle ne provenir que d'allusions à un mythe étranger ?

Examinons tout d'abord toutes les références à la mer Rouge : Ex 14. 16, 21 ; Ne 9. 11 ; Ps 78. 13 et Es 63. 12. En premier lieu, il convient de noter qu'aucun de ces passages ne recèle d'allusions mythiques évidentes. Deuxièmement, dans les passages qui célèbrent la victoire de Dieu sur le monstre, il n'est pas fait mention de Yam en train d'être "fendu".<sup>7</sup> Il faut porter une attention spéciale à Es 51. 9 s. ; c'est bien là qu'une telle mention, s'il en est, devrait se trouver. Wakeman suggère que l'assèchement est le résultat de cette séparation, et donc que *bāqa'* est sous-entendu malgré tout,<sup>8</sup> mais supposer que la seule manière de comprendre l'assèchement de la mer est le langage mythique, et que par conséquent toutes les mentions de cet assèchement impliquent la notion de *bāqa'* est sans aucun doute un raisonnement circulaire. D'ailleurs, comme Wakeman le souligne elle-même, la façon dont le concept de lacération est relié à celui de terre asséchée n'est pas du tout évidente dans l'*Enuma Elish*.<sup>9</sup>

Je conclurai donc qu'on ne trouve pas de colorations mythiques dans ces passages.<sup>1</sup>

Dans les autres passages, comme nous l'avons dit précédemment, Dieu fend généralement quelque chose pour faire jaillir de l'eau, par exemple Jg 15. 19 où Dieu fend la cavité d'un rocher pour donner de l'eau à Samson. Une des références-clefs est Pr 3. 20, car la déchirure du *tehôm* y est explicitement reliée à la création. Cela donne, avec le v. 19 :

<sup>7</sup> La revised Standard Version traduit différemment. Le mot qu'on traduit par "diviser" est en fait *pr*, "briser, ôter toute force à".

<sup>8</sup> p. 126 s.

<sup>9</sup> p. 19.

<sup>1</sup> La présence répétée du thème de la "terre sèche" dans les passages de la mer Rouge et du Jourdain peuvent se référer à Gn 1. 9, en accord avec l'interprétation de l'Exode comme complément de la création.

*Le Seigneur a fondé la terre par la sagesse,  
affermissant les cieux par la raison.  
C'est par sa science que se sont ouverts les abîmes,  
et que les nuages ont distillé la pluie.*

De façon assez significative, Wakeman ne fait référence qu'en passant à cette affirmation.<sup>2</sup> Le passage est, de toute évidence, poétique, mais il est difficile de s'assurer qu'il contient une allusion consciente au mythe. L'auteur peut avoir à l'esprit les eaux d'en-dessus et d'en-dessous (cf. Gn 1. 6 s.). La référence aux nuages semble soutenir cette idée.

Gn 7. 11, où le grand Abîme s'ouvre, peut être, ainsi qu'Es 51, une historicisation consciente du mythe. Cependant, le thème est à l'opposé de l'*Enuma Elish*, où la divinité s'assure le contrôle des eaux du chaos en découpant, entre autres, le corps du monstre. Ici, c'est l'inverse : le chaos est libéré par l'ouverture du *tehôm*. S'il y a ici la moindre allusion intentionnelle, ce n'est probablement que pour souligner le contrôle souverain de Dieu sur les eaux : il peut les libérer ou les retenir à son gré.

Ce thème semble justement se trouver au Ps 74. 15 (voir ci-dessus), car bien que le jaillissement des eaux prenne place dans un passage de teinte nettement mythique, il faut noter qu'il n'est pas question ici du découpage du monstre, mais plutôt, du fait que le monstre a été vaincu, des eaux qui appartiennent à Dieu, lequel les dispense à son gré. On trouve des affirmations semblables sur la souveraineté de Dieu, sans allusion au mythe, en Es 35. 6 et 50. 2. Dieu y est dépeint capable d'une part de transformer les déserts en lacs, et d'autre part d'assécher les mers comme il le veut.

Ha 3. 8-11 offre un équivalent au Ps 74 :  
*Le SEIGNEUR s'est-il enflammé contre des rivières ?  
Sa colère s'adresse-t-elle aux rivières,  
sa fureur à la mer,  
lorsque tu montes sur tes chevaux,  
sur tes chars victorieux ?  
Ton arc est mis à nu,  
les paroles des serments sont des épieux.  
Tu crevasses la terre par des torrents.  
Les montagnes t'ont vu : elles tremblent.  
Une trombe d'eau est passée,  
l'Abîme a donné de la voix,  
il a tendu ses mains vers le haut.  
Le soleil et la lune se sont arrêtés dans leur demeure  
à la lumière de tes flèches qui partent,  
à l'éclat foudroyant de ta lance.*

<sup>2</sup> p. 123, n. 7.

Bien que les différents fils littéraires de ce passage soient très difficiles à démêler, les allusions à des rivières (*nāhār*), à la mer (*yām*), et surtout le fait que *Nāhār* est l'un des noms de Yam dans le mythe ougaritique, tout cela montre que le mythe de la création constitue au moins l'un de ces fils. Il faut remarquer ici qu'une fois de plus c'est la terre qui est fendue. C'est pour cela, entre autres, que Wakeman argumente autant en faveur d'un monstre terrestre que d'un monstre marin dans le répertoire du Proche-Orient ancien.<sup>3</sup> Il ne s'agit pas de construire une théorie directement rivale de ce point de vue quelque peu discutable : il suffira de dire que dans ce texte la maîtrise de Dieu sur *Nāhār* est si totale qu'il devient entre les mains de Dieu un instrument dirigé contre une création en révolte.

Les autres références, Ps 78, 15 et Es 48, 21, doivent être comprises à la lumière de celle-ci. Celui qui a creusé des torrents et des sources était capable de recommencer dans le désert du Sinaï. Ici à nouveau il semble qu'on trouve cette historicisation résolue qui considère la rédemption comme un aspect inséparable de la création. Et qui plus est, ce texte affirme que si ces récits ont quelque valeur, ce n'est que par rapport à l'auto-révélation de Dieu dans l'histoire.<sup>4</sup>

Si donc j'ai correctement analysé ces données, *bāqa'* ne constitue pas un appui à la thèse d'un mythe hébreu original concernant YHWH. Le sens fondamental de *bāqa'* c'est pas nécessairement dérivé de l'idée de monstre mythique, et même le concept tout entier de lacération ne se trouve que dans un nombre réduit d'expressions, que ce soit dans les textes du Proche-Orient ancien ou dans ceux de la Bible. On ne peut prouver la présence indéniable d'allusions au mythe que dans une demi-douzaine des passages où ce terme est employé.

J'affirmerai pour conclure que ces passages constituent des exemples d'une appropriation consciente de thèmes mythiques dont l'origine n'est pas israélite.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> pp. 120, 126.

<sup>4</sup> Je suis redevable au Dr. John Stahl, de la Western Kentucky University, de m'avoir rappelé que C.S. Lewis avait le même point de vue quand il parlait de la révélation comme mythe devenu réalité. Cf. *Miracles* (Collins, 1960), pp. 137-8 n. Je ne serais pas d'accord, toutefois, avec Lewis, à propos de ce qui constitue le mythe.

<sup>5</sup> Depuis la préparation et la publication de ces lignes, un article de G.F. Hasel, "The Polemic Nature of the Genesis Cosmology" a paru dans *The Evangelical Quarterly* XLVI/2, avr.-juin 1974, pp. 81-102. J'adhère de tout cœur au point de vue du professeur Hasel.

## Nouveau Testament et Archéologie

*Nous publions sous ce titre une lettre de M. Michel Jas, pasteur de l'Eglise Réformée de Perpignan. Il s'agit d'un compte rendu et d'une évaluation de quelques découvertes archéologiques en rapport avec l'époque et les faits décrits par le Nouveau Testament.*

Un des derniers numéros de *Biblical Archeologist* (43, 2, 1980, pp. 109-117) nous rappelait, par un article de V. Bortin, "Science and the Shroud of Turin", que le résultat de la datation au carbone 14 du fameux linceul de Turin est très prochainement attendu. De ce résultat dépend notre compréhension de l'étonnante image dont les journaux nous ont tellement parlé : sera-t-il un nouveau signe du sérieux de l'affaire, ou bien la démonstration de la plus adroite mystification jamais imaginée ? Notons que J.A.T. Robinson, célèbre pour son radicalisme théologique, est convaincu de l'authenticité du linceul depuis la conférence d'Albuquerque en mai 1977 (cf. Ian Wilson, *Le suaire de Turin*, Paris, 1970, p. 270).

Le débat nous paraît intéressant, car si les découvertes des textes de Qumrân et de ceux de Nag Hammadi ont provoqué, chez les spécialistes du Nouveau Testament, une véritable révolution dans la connaissance des milieux esséniens et gnostiques, il semblerait que jusqu'alors l'archéologie n'ait pas apporté au N.T. de confirmations aussi spectaculaires. Nous n'avons, du judaïsme primitif, aucune référence incontestable au Jésus de l'Histoire, à ses miracles ou à son enseignement. Et puis, les sources araméennes ou hébraïques présumées pour les synoptiques nous restent inconnues...

Les quelques indices dont nous disposons donc restent pour nous des points de repère précieux pour la référence historique de notre foi.

Dans le numéro spécial des *Dossiers de l'archéologie* consacré à Jésus (*Archeologia* 10, 1975), nous noterons, outre l'article sur la maison de St.-Pierre, qui aurait été découverte, en même temps que les ruines du village de Caphernaüm, lors des fouilles de 1968, et celui sur le St.-Sépulcre, la mention de la découverte, faite à Césarée en 1961, d'une pierre dédicatoire au nom de Ponce Pilate (cf. p. 12). C'est la première fois qu'on lui trouvait une référence en dehors du contexte judéo-chrétien !

Dans le livre de F.F. Bruce, *Les Documents du N.T., peut-on s'y fier ?* (éd. Telos, 1974, pp. 115-123), nous retiendrons du chapitre sur "les apports de l'archéologie" le rappel de la découverte inespérée, en 1880, au Nord-Est de Jérusalem, de la

piscine de Béthesda décrite en Jean 5.2, ainsi que celle, en 1929, à Corinthe, d'un dallage mentionnant le trésorier Erastus cité en Romains 16.23.

Dans cette perspective, l'article de J.P. Kane offert en l'honneur de F.F. Bruce sur les ossuaires juifs du premier siècle de notre ère ("The Ossuary Inscriptions of Jerusalem", *Journal of Semitic Studies* XXIII, 2, 1978, pp. 268-282), nous paraît des plus significatifs.

Il est bien connu que les entrées des grottes-tombeaux découvertes à Jérusalem étaient obstruées par des roues en pierre, confirmant ainsi la description de Marc 15.46 et Luc 24.2. J.P. Kane se propose de montrer l'intérêt des inscriptions trouvées sur les petites niches funéraires (ossuaires dans lesquels étaient rassemblés les ossements des morts après désintégration du corps). Gravés en alphabet hébreu ou grec pendant la période allant de 40 av. J.-C. à 70 (ou 135 ?) ap. J.-C., les noms de ces Judéens morts correspondent, et avec à peu près la même fréquence, à ceux que nous connaissons dans le N.T. ! Simon, Joseph, Judas, Lazare, Jean, Matthieu, Jésus, Salomé, Marie, Marthe, Shalamsion, Ménahem, Jair, Hananie, Zacharie, Saphire sont les plus communs. Nous trouvons aussi Benjamin, Elisabeth, Gamaliel, Lévi, Nathanaël, Alexandre, André, Thaddée, Justus, etc...

Un peu trop brièvement à notre goût, J.P. Kane souligne l'importance d'une découverte faite en 1941. Les spécialistes de la question, depuis la publication de 1962 de N. Avigad, reconnaissent que nous sommes là en présence d'un des parallèles les plus significatifs avec le N.T... La présence à Jérusalem de Juifs qui, selon le livre des Actes, seraient venus de la diaspora, est maintenant bien attestée : les douze noms trouvés sur les ossuaires d'une tombe familiale de la vallée du Cédron ont en effet été reconnus comme rares ou inconnus pour l'onomastique palestinienne, mais communs dans les inscriptions de la diaspora juive d'Égypte et de Cyrénaïque (Actes 6.9 mentionnait une synagogue des Cyrénéens à Jérusalem !...). Nous lisons sur cette tombe, en caractères grecs : "Alexandre, fils de Simon" et en caractères hébraïques : "Alexandre de Cyrène". Il ne peut donc s'agir, vraisemblablement, que du fils de Simon de Cyrène, celui qui a porté la croix du Christ, et "père d'Alexandre et de Rufus" selon Marc 15.21 !

Enfin, il a été remarqué sur plusieurs ossuaires de mystérieux tracés en forme de croix... J.P. Kane, suivant les explications données par E. Dinkler et R.H. Smith, leur refuse tout symbolisme chrétien... Selon Dinkler, ce signe correspondrait à l'ancienne forme du *Taw*, utilisée par les Juifs pour marquer l'élection divine ou, selon Smith, à une simple indication sur la place des os... Nous pensons toutefois que l'interprétation de B. Bagatti, très bien présentée dans la chronique archéologique de la *Revue Biblique* (1954, pp. 568-570), et reprise par André Parrot,

reste plus fiable : parce que nous retrouvons ce signe accompagné du monogramme "iota, khi, bêta" (très certainement "Jésous, Christos, Basileus ou : "khi, rhô" ("Christos" ?), il semble naturel de le comprendre, contrairement à ce que pense Kane, comme un emblème chrétien. A. Parrot cite l'exemple du tracé de croix visible dans un oratoire privé à Herculaneum, datant donc d'avant 79, année de l'éruption du Vésuve (cf. *Golgotha et St.-Sépulcre*, Neuchâtel, 1955, pp. 89-90). Et si l'hypothèse se vérifiait, nous serions en présence d'un témoignage d'avant 70, à Jérusalem, de la première communauté judéo-chrétienne !

Ainsi, même s'il ne trouvera peut-être jamais toutes les confirmations qu'il souhaite, le théologien ne peut rester étranger à la pertinence de tels débats... Il sait que si sa foi est un pari allant dans le sens de la vie et de l'espérance, elle présuppose une historicité ouverte au risque de la vérification... Le trouble suscité par l'article du professeur Sukenik en 1931 au sujet de l'inscription araméenne "Jésus, fils de Joseph" trouvée gravée sur un caveau mortuaire de Judée, nous apparaît comme correspondant à un souci légitime ; le père Vincent, en démontrant l'extrême fréquence des noms de "Joseph" et de "Jésus" dans l'onomastique de l'époque, dédramatisa le débat (cf. A. Parrot, *op. cit.*, p. 84). Mais l'enjeu reste fondamental : "Si le Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine" (1 Co. 15.17).

Les thèses, oubliées aujourd'hui, de la non-historicité de Jésus peuvent un jour ou l'autre resurgir dans les mass-media (le débat du début de ce siècle entre Couchoud et M. Goguel s'est essoufflé plus que véritablement conclu). Nous devons prendre les devants !

Michel Jas  
Juin 1980

## Quelques revues "évangéliques" en anglais

### *Churchman*

A quarterly journal of anglican theology. 7 Wine Office Court, Fleet Street, Londres EC 4A 3DA

### *Crux*

Regent College, 2130 Wesbook Crescent, Vancouver B.C. V6T 1W6 Canada.

### *Evangelical Quarterly*

Paternoster House, 3 Mount Radford Crescent, Exeter, Devon, G.B.

### *Evangelical Review of Theology*

Worlds Evangelical Fellowship, Les Emrajs, Castel Guernsey, C.I., G.B.

### *Studia Biblica et Theologica*

Essays by students of Fuller Theol. Seminary and other theol. institutions. G. Tuttle, 125 Harper Av., New Haven, Connecticut 06515 USA.

### *Tyndale Bulletin*

Tyndale Press, 38 De Montfort St. Leicester Le 1 7GP G.B.

### *Themelios*

IFES, 10 College Road, Harrow HA1 1BE Middlesex G.B.

### *Westminster Theological Journal*

Chestnut Hill, Philadelphia, Pennsylvania 19118 USA.

# Rencontre Hokhma 1981

pour étudiants en théologie

du mercredi 8 avril à 18 h.

au dimanche 12 avril à 14 h.

Au Centre Champfleuri, Champ-près-Froges, F-38190 Brignoud (dans les environs de Grenoble).

*Thème :* l'engagement social et politique au niveau de l'église locale ou de la paroisse.

*Prix :* 180 FF 80 FS

*Inscription :* jusqu'au 20 mars en écrivant à John Winston Jr., 16 av. du Maréchal Joffre, F-78250 Meulan.