

חִכְמָה
L'IDAKMA

La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חִכְמָה יְרֵאָת יְהוָה

NIETZSCHE déçu de Jésus

par André DUMAS,

professeur à la Faculté de Théologie Protestante de Paris

I. Philosophe à coups de marteau

Nietzsche n'a vécu que de 1844 à 1900 et les dix dernières années de sa vie l'on été dans une aliénation douce, mais totale. Pourtant il n'a cessé durant cette brève course de changer sans cesse d'enthousiasmes et de détestations. Il a été conquis par l'apologie de la volonté chez Schopenhauer, puis il a haï son pessimisme vital. Il s'est enflammé pour Richard Wagner, puis il s'est moqué de son mysticisme médiéval et de ses compromissions avec les triomphes bourgeois du pangermanisme. Il a adoré la Grèce, à l'exception de sa décadence qu'il fait remonter déjà à l'intellectualisme débilitant de Socrate et au dualisme idéaliste de Platon. Il a célébré la lucidité courageuse des sciences modernes, puis il s'est dégoûté de leur platitude positiviste et de leur indéfectible confiance dans l'éducation, l'instruction et le savoir pour améliorer l'homme. Il a cultivé la philologie, la philosophie, l'esthétique et il a, comme un pamphlétaire prophète, sans cesse brisé à coups de marteau tout ce que les hommes cherchaient à mettre à la place d'un Dieu, à la fois disparu, assassiné et impuissant.

Nietzsche a passé ainsi sa vie à fausser compagnie à ses amis, à brouiller les pistes, à crier dans le désert, à nier pour affirmer et à renier pour inventer un autre monde, qui ne serait pourtant pas un monde de l'ailleurs, un monde d'au-delà du monde ou de par-delà la mort, mais notre monde, vu et vécu autrement. Jusqu'à son entrée dans le brouillard de la vie psychique Nietzsche s'est à la fois insurgé contre les fausses solutions et arc-bouté pour aller plus loin. Il a consommé les nourritures terrestres et les élixirs religieux jusqu'à la grande solitude de l'homme que personne ne veut suivre et que nul ne peut plus comprendre.

Car la vie de Nietzsche est une succession d'amours déçues. Sa plus constante déception sera la prédication de Jésus et ses conséquences chrétiennes dans l'histoire de

l'esprit occidental. Nous ne devons pas trop tenter d'innocenter ici Jésus en chargeant à l'extrême le christianisme, bien que, nous le verrons, Nietzsche ait souvent proclamé aussi fort son affection envers Jésus que son mépris envers saint Paul, à peu près comme il célébrait les tragiques de la Grèce et méprisait ses philosophes. Car le marteau de Nietzsche détruit tous les objets de musée qui sont dans la vitrine. C'est le marteau d'un amant colérique et d'un connaisseur sarcastique. On doit accepter l'ampleur de ses coups, sans chercher à épargner un secteur préservé. C'est à la fin seulement qu'il nous sera permis de dire si la déception de Nietzsche ne serait pas le ver caché dans son amour lui-même et si l'annonciation de Nietzsche est indemne de cette déception universelle. A la fin seulement, et en dehors de toute apologétique par l'absurde, nous pourrions nous demander si, comme il l'écrivait : « la meilleure façon de servir une cause est de l'attaquer, de la traquer avec toute une meute ».

Dans ces quelques notes je m'en tiendrai à la déception croissante que Jésus a provoquée chez Nietzsche. Mais il est utile de se rappeler, que pour être sa déception majeure, ce procès contre Jésus n'est pas le seul qu'a poursuivi Nietzsche avec ses œuvres et sa vie. Il a parallèlement mené aussi trois autres procès : le procès contre les valeurs de la morale, quand elle veut brider la puissance de nos instincts et nous éduquer à la renonciation ; le procès contre les prétentions de la science, quand elle nous oblige à nous soumettre à la vérité dite objective, alors que chacun fait sa vérité à la mesure de ses ambitions et de leur noblesse ; le procès enfin contre les illusions de l'histoire, qui n'accepte pas que le bonheur et le malheur, la tendresse et la cruauté soient toujours, demain comme aujourd'hui, inextricablement mêlés, si bien que le dualisme entre le présent et l'avenir est aussi stupide que le dualisme entre l'esprit et le corps, entre le bien et le mal, entre le vrai et le faux. Mais je crois bien que ces trois autres procès sont tous liés au procès central contre le mensonge de Jésus. Si Marx faisait de la critique de la religion une sorte de propédeutique, pédagogique mais je crois pour lui marginale, à la critique de l'état bourgeois, puis à la critique de l'économie libérale, Nietzsche n'a cessé de poursuivre sa querelle avec Jésus au travers de ses attaques contre les moralistes, les scientifiques et les idéologues. Ce n'est pas pour rien que les derniers ouvrages, juste avant le krack, en janvier 1889, portent à l'extrême la condamnation de Jésus : « L'Antéchrist, transvaluation de toutes les valeurs, malédiction sur le christianisme » (datée du 3 au 31 septembre 1888). Ce marteau doit briser le Christ, le briser

par amour déçu, sans doute, par exaltation dionysiaque assurément.

Situons d'abord le constat de Nietzsche et le projet de sa recherche.

II. L'homme est un arc tendu

Nietzsche constate d'abord que l'homme moderne ne croit pas à ce qu'il prétend enseigner aux autres. Il n'y croit pas, ou plutôt il n'y croit plus, car autrefois il y avait une immédiateté vitale entre les principes et les conduites. Autrefois les hommes des civilisations vivantes étaient affirmatifs, capables d'endurer et de souffrir sans se culpabiliser, ni juger. L'homme était alors un animal beau et sauvage, dépourvu de mauvaises conscience. Il forgeait, avec l'élan même des besoins de son corps et des désirs de son âme, les tables des valeurs d'une humanité saine. Il vivait la plénitude bienheureuse et tragique de l'existence physique. C'est cet accord de l'esprit avec le corps qui s'est maintenant rompu et corrompu, en grande partie quand la caste des prêtres a supplanté la caste des guerriers dans l'exercice du pouvoir. Car les prêtres sont des impuissants, avides cependant de conserver de leur puissance à leur profit. Ils cherchent donc un moyen de se faire croire puissants, bien qu'ils ne le soient point. Et ils le trouvent dans la perversion religieuse dont la perversion métaphysique n'est que l'héritière laïcisée. Ils vont donc enseigner aux peuples que les vraies valeurs sont opposées aux besoins et aux désirs de la vie. Ils vont inoculer la mauvaise conscience du remords, qui remplace la bonne conscience primitive de la faute, aussitôt sanctionnée par la salubrité du châtiement. Du coup, ils engendrent une race d'hommes non plus affirmatifs, mais réactifs, qui sont voués à la crainte et aux scrupules, hommes malades, qui cultivent le délice empoisonné de la maladie et qui ont oublié le grand jour de la vie dans la pénombre de la culpabilité. Avant, les civilisations connaissaient l'élan, les impulsions, toutes ordonnées au maintien et à l'expansion de la vie. Maintenant, elles végètent dans la paralysie des réactions, qui ne conservent qu'une existence rabougrie. Nous étions des aigles et des lions. Nous voici devenus des hiboux et des taupes !

Tel est le constat que Nietzsche fait, quand il entreprend l'étude généalogique de nos comportements et quand il se refuse d'admettre une valeur éternelle à ce qui est maintenant, mais qui n'a pas toujours été ainsi, quand au lieu de rechercher un fondement supposé immuable aux valeurs morales, il entreprend d'étudier leur genèse dans

l'histoire. Ce faisant, Nietzsche ne cherche nullement à réduire analytiquement le supérieur à l'inférieur, mais tout au contraire à retrouver le supérieur oublié par-delà l'inférieur affiché, la santé par derrière la décadence. Car l'aurore devrait être de retrouver la genèse éternelle des hommes et du monde !

Seulement le constat ne suffit pas à guérir l'homme. Il se peut même que le proche avenir soit pire encore que le passé proche. Il est vrai, l'homme moderne ne croit plus à l'origine métaphysique de ses valeurs morales. Kant, quand il a cherché à fonder l'absolu au niveau de la raison pratique, faute de pouvoir le connaître au niveau de la raison pure, n'a eu qu'un effet retardateur. La sombre vérité moderne est que l'homme contemporain risque tout simplement de devenir un arc détendu. Il n'a plus ni croyance métaphysique, ni connaissance de la transcendance pour le tendre vers l'illusion, vitale bien que mensongère, des arrière-mondes. Car, réduit à ce seul monde, l'homme peut s'y affadir en devenant « le dernier des hommes », le produit presque fatal de la fin de la religion et de la sécularisation, produit envers lequel Nietzsche éprouve une aversion encore plus viscérale que face à l'homme de l'illusion métaphysique. Le dernier des hommes se croit guéri, alors qu'il est plus mourant que jamais. Il se croit au grand jour, délivré des superstitions et de l'obscurantisme, alors qu'il a tout simplement perdu la vue du grand style. « Les valeurs supérieures se déprécient, les fins manquent, il n'est pas de réponse à cette question : à quoi bon ? »¹ « La grande angoisse : le monde n'a plus de sens. Dans quelle mesure la morale antérieure s'est-elle effondrée avec Dieu lui-même, puisqu'ils s'étaient l'un l'autre ? »²

Il est très important de saisir que Nietzsche s'angoisse de son constat sur la mort de Dieu, de la métaphysique et de la religion. Car Nietzsche vise non pas tellement à libérer l'homme de Dieu qu'à tendre à nouveau l'homme vers un but qui soit moins malfaisant et plus créateur que le vieux Dieu. Nietzsche saisit l'homme épuisé, hanté par le nihilisme, abandonné de l'être. Toute son entreprise est une nouvelle affirmation créatrice et non pas seulement une dénonciation critique. S'il en veut à Dieu, ce n'est pas tant d'avoir été un être oppressif qu'un « néant calomniateur de la vie ! » Il va donc annoncer un meilleur évangile, lui qui s'étant reconnu athée, n'a jamais cessé de se proclamer pourtant religieux, lui qui n'a jamais eu

¹ *Volonté de puissance* II, 1, 3 par. 100.

² *Volonté de puissance* II, 1, 3 par. 403.

que des sarcasmes envers les « libres penseurs » modernes, tout juste capables de se trémousser dans la danse du scalp sur le cadavre du Dieu mort, mais bien incapables de tendre l'homme vers son propre dépassement.

III. L'évangile de la vie, sans le péché

Il y a ici un retournement étrange. Nietzsche, ayant perçu dans les fausses libérations modernes le parfum terrible du nihilisme, revient vers le christianisme pour tenter de percevoir où fut sa faute. En effet, le christianisme pouvait peut-être agir comme une force capable de libérer l'homme des idoles, sans le détendre vers le néant. Il pouvait engendrer l'amour de la vie, sans s'abîmer dans la pitié et la compassion destructrices de la santé de cette vie. Il aurait fallu pour cela un christianisme dionysiaque, qui ne cède pas aux attirances du dualisme, dont le platonisme lui a fourni le modèle pernicieux, puisqu'en fin de compte le destin du christianisme a été historiquement de populariser le platonisme des élites anémiées auprès des masses envieuses. Il y a chez Nietzsche un programme sous-jacent de guérison du christianisme historique, à peu près comme Hegel, sur un autre plan, projeta de confier à l'état cette réalisation de la liberté publique que les églises historiques se sont avérées incapable de promouvoir à cause de leurs divisions entre extériorité catholique et intériorité protestante. Nietzsche souhaiterait un christianisme qui en aurait fini avec le dogme sacerdotal du soi-disant péché originel et avec la morale rancunière du ressentiment des faibles. Il souhaiterait un christianisme proclamant l'innocence sans culpabilité, ni vengeance. A aucun moment Nietzsche n'a abandonné la lutte contre la tradition judéo-chrétienne. A aucun moment non plus il n'a renoncé à chercher un meilleur évangile.

Tout Nietzsche pourrait se résumer ici dans un changement de conjonctions. Il faudrait substituer à l'au-delà de la révélation et de la métaphysique le par-delà de la vie et du devenir : par-delà le bien et le mal, par-delà la loi et la culpabilité, par-delà la création et l'histoire, par-delà le péché et la grâce, par-delà la liberté et la nécessité, par-delà les dualismes qui ont débilité et anéanti l'homme. L'au-delà remplit l'homme d'une fallacieuse nostalgie. Par-delà donne à l'homme une force innocente. L'au-delà est une destination céleste, castratrice et mensongère. Par-delà est un destin terrestre, plénifiant et courageux. L'au-delà promet sans tenir. Par-delà tient sans promettre. Le premier est ontologiquement métaphysique et historiquement dialectique. Le second est vitalement tragique.

C'est ici, je pense, que l'on peut le mieux deviner ce que Nietzsche a saisi de vrai dans la foi chrétienne et bien entendu ce qu'il ne pouvait en supporter, à ses yeux, de faux. Car la foi biblique est effectivement à bien des égards plus une annonce du par-delà qu'une invitation à l'au-delà. La liberté chrétienne est un par-delà de la loi et du péché, un par-delà de la présomption et du désespoir. La Bible ne convie pas à une ascension de l'âme délestée de sa brouille avec le corps, ni à un mépris des instincts réprimés par la raison, ni à une mauvaise conscience enfermée dans la méfiance. Nietzsche a clairement perçu la malédiction sur la vie que constitueraient de telles déformations platoniciennes du message biblique, puisque l'Evangile ne prêche pas la mauvaise nouvelle des dualismes de la terre, mais la bonne nouvelle de la guérison des péchés.

Mais voici lâché le mot qui est pour Nietzsche insupportable : péché. C'est à ses yeux une invention des manipulateurs sacerdotaux de l'angoisse humaine, une fiction profitable, une astuce de dominateurs. Tout se passe comme si le péché était inoculé et enseigné, mais jamais rencontré, ni vécu. La faute appartient à la vie. Le péché à la fiction. La faute est un apprentissage bénéfique, le péché une maladie vilaine. Car la faute fait partie de la dureté créatrice du devenir, tandis que le péché est une invention pour corrompre. Au fond, Nietzsche se ressent lui-même malade de ce christianisme occidental, qui a empoisonné nos consciences, en retournant contre nous-mêmes les forces faites pour se battre et non pour s'accuser. S'il en veut à la Réforme, qui n'a pas guéri l'homme de la terreur médiévale, mais qui l'a dangereusement intériorisée, c'est pour n'avoir pas su, comme l'aurait pu la Renaissance, faire fleurir la vie. La Réforme, justement avec sa doctrine du péché, a eu pour conséquence de développer en chacun le souci morbide de sa culpabilité et de déchaîner socialement l'envie et la rancune. A cet égard la démocratie et le socialisme ne sont que des versions sécularisées de cette culpabilité et de cette rancune que Nietzsche voit à la racine de tous les maux contemporains. Sécularisme et socialisme, loin de redonner à l'homme déchristianisé une santé perdue, prolongent, sans même l'excuse de la croyance en Dieu, tous les effets pernicieux de la morale chrétienne. Eux aussi calomnient la vie en socialisant le péché sous la forme de l'injustice, et la rancune sous celle de la revendication. Ils ne guérissent pas la maladie, mais ils la propagent. Ils détendent l'arc et ils amplifient la décadence. Pas d'espérance donc dans leurs promesses de mensonge.

IV La déception de Jésus

Mais Jésus savait-il déjà les ravages que feraient ses disciples ? Ici je vois bien que nous devons demeurer dans une ambiguïté insoluble, puisque Nietzsche lui-même a signé ses toutes dernières lettres paroxystiques, tantôt Dionysos, tantôt le Christ crucifié. Certes « l'Antéchrist » est l'un des pamphlets les plus décidés et par certains côtés les plus déchirants qu'un homme ait jamais écrits dans sa déception haineuse envers Jésus. Il veut y exercer le courage de l'interdit, en allant jusqu'au bout de l'outrage. C'est Jésus lui-même qui nous a inoculé le microbe de l'amour et s'est ainsi fait le multiplicateur de la misère, misère des faibles qui y justifient leur impuissance, misère des forts qui y inhibent leur noblesse. Tout est chez Jésus travail de faux monnayeur : Dieu devient, à la différence de tous les autres dieux, seulement bonté ! Or, cette bonté est le masque avantageux de sa propre impuissance. Dieu désormais se niche dans les encoignures du monde, depuis que celui qui s'est astucieusement fait crucifier sur un gibet, prétend être son Fils unique. « Déjà deux mille ans depuis lui et pas un nouveau Dieu ! »³ La contagion de ce Christ a corrompu l'humanité. La monotonie de ce monothéisme-là s'est étendu comme une ombre pernicieuse sur tous les efforts de l'homme pour dépasser l'homme. Par haine de la vie on a désormais prôné le sacrifice, par peur de la douleur on a conseillé l'amour. Cet avorton a plongé le monde antique dans la honte et le monde moderne dans la maladie. La rédemption n'a été qu'une promesse creuse, et la vengeance des faibles en a été le secret réel. Le christianisme a empiré le judaïsme, parce qu'il l'a propagé chez tous les peuples et que désormais partout les soi-disant saints veulent faire pénitence aux véritables nobles. Or la sainteté est un mensonge impudent, car il ne suffit pas d'échouer dans la vie pour prétendre avoir raison contre elle. « La croix serait-elle un argument ? »⁴ Mieux aurait valu pour le monde que le scepticisme antique des vieux romains l'emporte sur le fanatisme de saint Paul ! Mieux aurait valu pour l'Europe le triomphe de César Borgia que celui de Martin Luther ! Nietzsche étouffe de colère, de dégoût et de déception.

Il y a tout cela dans « l'Antéchrist ». Mais comment s'empêcher de penser que seul un amour trahi peut entraîner de telles fureurs. Car dans quelques phrases soudaines, Jésus paraît celui qui seul a lui aussi aimé ce que Nietzsche

³ *L'Antéchrist*, paragraphe 19. Collection 10/18, 1968.

⁴ *L'Antéchrist*, par. 53.

recherche. « Qu'est-ce que le Christ a nié ? Tout ce qui aujourd'hui s'appelle chrétien. »⁵ « Le mot de christianisme est une mésintelligence. Il n'y a eu au fond qu'un seul chrétien et il est mort sur la croix. » « Le Royaume de Dieu n'est rien de ce qu'on attend. Il n'a ni hier, ni après-demain. Il ne vient pas dans un millénaire. Il est une expérience du cœur. Il est partout. Il est là et nulle part. » Dans ces passages qui ne sont nullement isolés, Jésus apparaît, à la différence avant lui de Jean-Baptiste, qui appelle les pécheurs à la repentance, et après lui de Saint-Paul, qui construit l'édifice dogmatique du péché nécessaire à la grâce, comme celui qui aime la vie sans calculs, sans remords, sans promesses. C'est un Jésus flagellé par les contempteurs de la vie, comme l'avait déjà été Dionysos. Un Jésus sans morale, sans au-delà, sans église, le Jésus du royaume qui est parmi nous aujourd'hui et maintenant, si nous sommes capables davantage de donner que de prévoir, davantage d'affirmer que de protester, davantage de vivre que de nous venger. Jésus c'est l'amen sacré au monde, c'est le royaume de cette terre par-delà le bien et le mal des petits jugements de la rancune. C'est, comme Nietzsche lui-même, un Jésus qui titube sans comprendre pourquoi les hommes préfèrent leurs ténèbres à la lumière éternelle. Peut-être meurt-il pour n'avoir pas cru à ce péché, auquel les hommes malades tiennent tellement, car il leur autorise tous les repliements. C'est un Christ martyr de la haine humaine de la vie. C'est pourquoi écrit Nietzsche : « Christ en croix est le symbole humain le plus sublime et le demeurera toujours. »⁶

V Christianisme ou bouddhisme ?

Depuis la Renaissance, beaucoup de penseurs et de révoltés européens, nés dans l'héritage chrétien, se sont demandé vers quelle autre école de pensée se tourner pour guérir l'homme occidental des méfaits du christianisme. La Renaissance déjà avait rêvé de l'Antiquité platonicienne et néoplatonicienne. La révolution française cherchera du côté des vertus de la République romaine, après que les philosophes du 18^e siècle aient alternativement rêvé de l'ironie persane, de la sagesse chinoise et de l'innocence polynésienne. Le romantisme allemand songera aux liturgies de la Grèce archaïque. Marx appellera

⁵ Cité par Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, p. 393. Cogitatio Fidei, 610 p. Cerf Paris, 1974.

⁶ Cité par Pierre Chazel, *Figure de Proue*, p. 55, Delachaux, 1946.

Prométhée le premier saint de son calendrier philosophique et tout notre temps cherche par-delà l'Europe des cultures non chrétiennes dont la différence à la fois nous humilie et nous enrichisse.

C'est sans doute le bouddhisme qui représente ici la figure la plus tentante, en tout cas pour ceux qui comme Nietzsche se ressentent victimes d'une éducation corrompue par le dogme du péché et qui aspirent à se guérir aussi des fausses promesses de l'histoire. Dans « l'Antéchrist » Nietzsche consacre plusieurs paragraphes à comparer le bouddhisme avec le christianisme, la tentation de l'Orient avec la décadence de l'Occident. Il trouve le bouddhisme plus réaliste, plus hygiénique, plus tolérant, fondamentalement plus honnête puisque chacun y est appelé à réformer son style de vie, sans que personne ne nous y garantisse un salut céleste. Le bouddhisme enfin lui apparaît infiniment plus civilisé, sans faire usage de ces trompe-l'œil qui ne peuvent faire illusion qu'aux barbares, que sont les trois dons spirituels paganisés par saint Paul : la croyance invérifiable, l'espérance illusoire et l'amour falsificateur ! Pourtant Nietzsche voit dans le bouddhisme aussi le produit d'une grande fatigue de vivre, même s'il lui apparaît moins menteur que le judéo-christianisme.

Zarathoustra lui ne vient ni de la Palestine, ni des Indes. Il vient de nulle part, de demain. Il annonce l'éternel retour de toutes choses à ceux qui auront appris, à son école, à danser l'aujourd'hui de la terre sans rêver d'un royaume au ciel. Zarathoustra va seul, sans responsabilités et sans rancunes. « Partout où l'on a cherché des responsabilités c'est l'instinct de vengeance, qui les a cherchées. »⁷ Léger, ivre et sage, il dit un oui sacré à toutes choses, puisque par-delà tout dualisme, Dionysos le vrai héros de Zarathoustra est « la synthèse de l'affirmation vitale absolue et de l'éternel retour »⁸. La négation est toujours vengeance cachée. Seule l'affirmation est jubilation innocente. C'est ainsi que la doctrine de l'éternel retour, qui n'est ni la promesse judéo-chrétienne du royaume de Dieu qui vient, ni l'initiation bouddhiste à la dépossession du monde, devient un marteau dans la main de l'homme le plus puissant, un marteau pour abattre tout ce qui décevra et pour admettre tout ce qui sera.

Peut-on alors dire que l'éternel retour ne déçoive pas ? Personne ne l'ose car il semble bien que Nietzsche s'enferme ici dans une extrême solitude où le dégoût de tous et de tout remplit ce que l'amour a déserté ! Nietzsche vit

⁷ Ainsi parla Zarathoustra, p. 210.

⁸ Jean Granier : *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, p. 553, Seuil, 1966.

une agonie solitaire, après s'être fermé tout recours débilant. Nietzsche est dans un Gethsémani sans Dieu qui l'abandonne, sans disciples qui le renient, seul avec les animaux qui le regardent et le ciel qui l'aspire. Midi. Minuit. Habitant d'un cosmos qui tourne en l'absence du tout autre, quelque peu comme le ciel tourmenté des derniers tableaux de Van Gogh. Il a vraiment été jusqu'au bout. Ce bout est un gouffre. Il le savait depuis l'origine. Mais il lui fallait y aller, par ce courage ou cet orgueil, qui sont eux-mêmes sans doute des vocations et des tentations, les tentations de l'amour déçu.

Voici quatre ouvrages remarquables sur Nietzsche :

Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, NRF, 1969.

Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, 1966.

Plus particulièrement pour notre sujet :

Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Cerf, 1974.

Olivier Reboul, *Nietzsche critique de Kant*, PUF, 1975.

L'herméneutique selon Rudolf Bultmann

par Henri BLOCHER

En deux articles, M. Blocher, professeur à la Faculté de Théologie de Vaux-sur-Seine, nous introduira au problème herméneutique. Il présentera non seulement les travaux de R. Bultmann et de P. Ricœur mais ses propres réflexions sur cette question cruciale.

L'ère post-bultmannienne est-elle révolue ou dure-t-elle encore ? Rudolf Karl Bultmann lui-même, né en 1884, reste un des derniers survivants de la génération des géants, de cette série de penseurs tous nés à la même époque qui font figure de pères de la théologie moderne : les Barth, les Tillich, les Teilhard et bien d'autres¹. Son influence, qui devint dominante après la seconde guerre mondiale, a-t-elle résisté à l'usure du temps ?

Les années soixante ont vu se déployer des critiques très dures, celles de Pannenberg et de Moltmann, qui paraissent rompre avec la problématique même du vieux lion de Marbourg. La vague du structuralisme, partie de France, éloigne les lecteurs aux antipodes des préoccupations bultmanniennes. Mais on relève aussi la protestation d'André Malet — il est, bien sûr, à la fois juge et partie puisqu'il sert de prophète français à Bultmann — la protestation : Bultmann n'est pas périmé². Les anciens élèves qu'on peut appeler post-bultmanniens fidèles, occupent encore des chaires prestigieuses. Surtout, le débat sur l'herméneutique continue de se référer aux thèses de Bultmann, même quand on espère le dépasser ; l'analyse structurale, quant à elle, s'intéresse à tout autre chose, et ne prétend pas se substituer à la théorie de l'interprétation.

¹ K. Barth est né en 1886, et P. Tillich également ; P. Teilhard de Chardin en 1881 ; parmi les « autres », notons J. Maritain (1882), E. Gilson (1884), C. H. Dodd (1884), F. Gogarten (1887), E. Brunner (1889), A. Nygren (1890), R. Niebuhr (1892), H. Dooyeweerd (1894), C. van Til (1895).

² Préface de sa traduction de Bultmann, *Foi et Compréhension II : Eschatologie et démythologisation* (Paris : Seuil, 1969) p. 8 (abrégé dorénavant FC II).

Nous proposons donc de dire notre décennie « post-post-bultmannienne » : l'actualité de Bultmann pâlit mais persiste, avec cette conséquence qu'on ne peut pas, simplement, l'ignorer.

Pour les théologiens de langue française, le retard étonnant apporté à la traduction de Bultmann contribue à sa présence dans notre présent : le premier livre n'a paru qu'en 1950 (Bultmann avait donc soixante-six ans !) ; le bultmannisme n'a fait sa percée qu'après 1960, tandis que l'édifice barthien se désagrègeait et le nouveau catholicisme s'enhardissait ; la publication de l'*Histoire de la tradition synoptique*, de 1921, est toute récente ; celle du Commentaire de Jean seulement annoncée. Nous ne pouvons pas faire l'économie de l'examen et du discernement.

C'est l'*herméneutique* de Bultmann qui retiendra notre attention. Elle constitue à nos yeux la part la plus instructive de son œuvre, même et surtout pour celui qui n'est pas d'accord. Bultmann se signale, en effet, parmi ses pairs en érudition, historiens et philologues, par son effort de lucidité principielle. Il est l'homme de la réflexion méthodologique, et pré-méthodologique : celui qui s'interroge sur la conceptualité à mettre en œuvre, celui qui remet en cause les notions premières. L'intelligence tranchante comme le bistouri d'un chirurgien, il se montre *radical* non seulement au sens courant d'*extrême* (dans la critique des interprétations traditionnelles), mais au sens propre : c'est l'homme qui cherche les *racines*. Qui veut l'apprécier sérieusement doit devenir radical à son tour.

La démythologisation

Le grand public chrétien connaît d'abord Bultmann comme le champion de la démythologisation. Sa conférence de 1941, « Nouveau Testament et mythologie »³, a fait l'effet d'une bombe théologique, comparable pour André Dumas, à l'effet du *Römerbrief* de Barth en 1919⁴. Bultmann, auquel nul ne reprochera d'user de circonlocutions diplomatiques, affirme dans le même souffle que l'univers du Nouveau Testament est tout entier mythique ; qu'un tel univers s'accepte ou se rejette totalement ; qu'il serait « impossible et insensé » pour nous de tenter d'en maintenir l'image ; que ce serait contradiction irréductible de tout notre comportement de modernes. « On ne peut utiliser la lumière électrique et les appareils de radio, réclamer

³ Trad. par O. Laffoucrière dans le recueil bien composé, *L'interprétation du Nouveau Testament* (Paris : Aubier-Montaigne, 1955) pp. 139-183 (abrégé INT).

⁴ « Rudolf Bultmann : Foi et Raison » *Foi et Vie* 65^e année, n° 3 (mai-juin 1966) pp. 5 s.

en cas de maladie des moyens médicaux et cliniques modernes et, en même temps, croire au monde des esprits du Nouveau Testament. » Dans les controverses déclenchées par ce texte explosif, et que reflètent les volumes de *Kerygma und Mythos*, Bultmann n'a pas arrondi les angles. Il critique ceux qui ne démythologisent qu'à moitié et sans méthode, tels Thielicke ou Reinhold Niebuhr⁵. Dans sa réponse au philosophe Karl Jaspers, qui lui prêtait un trop grand reste d'orthodoxie, Bultmann proteste que Jaspers et lui pensent exactement de même sur le sort du cadavre de Jésus dans son tombeau : impossible qu'il ait repris vie⁶. Aucun « Mirakel » n'est plus tolérable pour un homme qui pense au XX^e siècle⁷.

Frappé par les références à l'homme moderne, et ce qu'il peut admettre, le lecteur pourrait prendre Bultmann pour un apologiste. Il pourrait voir en lui un passionné de la communication, un évangéliste prêt à tous les sacrifices pour mieux persuader, un émule de Paul se faisant tout à tous, scientifique avec ses contemporains pour en gagner si possible quelques-uns. Bultmann exprime en effet plusieurs fois son désir d'éliminer le faux scandale de la conceptualité mythologique, auquel s'achoppent aujourd'hui ceux, qui avec raison, refusent le *sacrificium intellectus*⁸. Karl Barth discerne un aspect apologétique dans l'entreprise bultmannienne — mais c'est pour reconnaître aussitôt que c'est un aspect secondaire⁹. Car c'est là ce qu'il faut souligner : l'homme moderne dont parle Bultmann, c'est lui-même avant d'être un interlocuteur possible ; Bultmann n'est pas mû par le souci de persuader, mais le souci de rigueur intellectuelle, de conséquence théologique. On peut même se demander si la conception scientifique de la nature commande, en dernière instance, la démythologisation, ou si elle ne dépend pas à son tour d'une conviction plus déterminante. Si Bultmann avait été un apologiste, il aurait pu s'inquiéter devant le succès mitigé de la prédication de ses disciples : elle n'a guère fait affluer dans les églises ces hommes modernes enfin libres de comprendre l'Évangile... Mais la démythologisation n'avait

⁵ INT pp. 191 s.

⁶ *Études Théologiques et Religieuses* 1954, n° 1, p. 79.

⁷ « A propos du problème du miracle », trad. A. Malet, FC I : *L'historicité de l'homme et la révélation* (Paris : Seuil, 1970) pp. 240-257.

⁸ P. ex. « Jésus-Christ et la mythologie » trad. de Ch. Payot, dans *Jésus, mythologie et démythologisation* (Paris : Seuil, 1968) pp. 205, 191 (abrégé *Jésus*).

⁹ « Rudolf Bultmann, un essai pour le comprendre » trad. G. Cottier dans l'ouvrage collectif *Comprendre Bultmann* (Paris : Seuil, 1970) p. 178 (abrégé CB).

pas vraiment cette fin, qu'elle n'a pas atteint ; elle ne prend son sens que comme mise en œuvre de l'herméneutique bultmannienne.

L'antithèse première

Nous n'avons pas à chercher très longtemps ce qui est à la fois le point de départ et le fil d'Ariane. Tout dépend chez Bultmann d'une opposition qu'il évoque de diverses manières : opposition de la *nature* et de l'*histoire* (*esprit* ou *liberté*) ; opposition des sciences de la nature, où il s'agit d'*expliquer*, et de l'interprétation de l'histoire, où il faut *comprendre* — c'est l'antithèse de Wilhelm Dilthey (1833-1911), le philosophe que Bultmann veut prolonger dans sa théorie herméneutique¹⁰ ; opposition de la raison théorique, avec le savoir qu'elle accumule, ses vérités générales et objectives, et ce qui concerne l'existence de l'homme, sa spécificité humaine. L'exégèse selon Bultmann « commence par distinguer clairement, parmi les énoncés des textes, ceux qui ont trait aux phénomènes naturels, aux événements spatiaux et temporels, et ceux qui mettent en question l'être de l'homme »¹¹. A tout moment, Bultmann rappelle : « ce qui est en jeu, c'est de *décider* comment l'homme peut et veut se comprendre : *comme essentiellement naturel ou essentiellement historique ?* »¹². L'homme moderne, spécialement, se comprend « tout entier soit comme nature, soit comme esprit — tout en étant dans son ipséité authentique différent de la nature »¹³.

Ainsi se décide quelle idée de révélation Bultmann retiendra. Guidé par le « ou bien — ou bien » kierkegaardien, il pose qu'il n'y a que deux possibilités : « communication d'un savoir ou événement qui nous atteint », et il insiste sur leur exclusion mutuelle : « Si la révélation doit nous faire atteindre notre être authentique, elle ne peut être que l'une des deux possibilités et l'une ou l'autre des deux compréhensions doit être fautive, doit être une mauvaise interprétation. »¹⁴ La conclusion d'une enquête ainsi orientée ne peut surprendre :

Qu'est-ce donc qui est révélé ? Absolument rien tant que la quête que l'on fait de la révélation est la recherche de doctrines auxquelles aucun homme n'aurait pu arriver et de secrets qui, quand ils ont été communiqués, sont sus une fois pour toutes. Mais tout a été révélé en tant que

¹⁰ L'antithèse de Dilthey est évoquée, p. ex. dans *FC II : Eschatologie et démythologisation* trad. A. Malet (Paris : Seuil, 1969) p. 385.

¹¹ *INT* p. 99 (trad. d'A. Malet voisine dans *FC I*, p. 136).

¹² *Ibid.* p. 77 (*FC I*, p. 468). ¹³ *Ibid.* p. 144.

¹⁴ *FC II*, p. 16.

la révélation éclaire l'homme sur lui-même et qu'il peut de nouveau se comprendre lui-même ¹⁵.

Ce qui vaut de la révélation vaut évidemment pour la Parole de Dieu et sa vérité. La Parole de Dieu ne communique aucun contenu informatif, elle est pur événement, pure interpellation, elle « n'est jamais vraie que comme apostrophe » ¹⁶. Cela vaut aussi pour Jésus-Christ comme la Parole, selon Jean ¹⁷, et Bultmann plaide que cette notion de parole prolonge celle de l'Ancien Testament : « Ce qui est ici déterminant pour la notion de parole c'est le fait qu'elle est proférée, ce n'est pas sa signification. » ¹⁸

La force du contraste doit être perçue. Pour la nature, et la science de la nature, vaut un *déterminisme* sans fissure : il faut supposer « un monde clos et un cercle de causes et d'effets » que rien ne peut ébrécher ¹⁹ ; l'histoire même « est considérée comme une totalité sans failles et qui se suffit à elle-même » lorsqu'on adopte le point de vue de l'objectivité explicative ²⁰. A l'opposé, pour l'esprit, et pour l'interprétation selon l'historicité, l'*indéterminisme* est aussi rigoureux : « Ce que nous comprenons par l'historicité du *Dasein humain*, c'est que son être est un pouvoir-être » ²¹ ; non seulement l'interférence des « esprits » est exclue, mais la grâce ne saurait être infusée et produire une qualité constatable dans l'être du croyant ²² ; même l'objectivité d'un devoir édicté par une instance supérieure serait incompatible avec « l'acte libre » qui doit « jaillir de notre être existentiel » ²³ ; la personnalité historico-temporelle, « n'est stable qu'en tant que possibilité qui doit toujours se réaliser » ²⁴ — la seule constante, c'est qu'il n'y en a pas !

L'affirmation de Dieu ne remet-elle pas en cause l'absolu de cette opposition, et la pureté de ce pur possible que devient l'être de l'homme ? En un sens, elle le fait, et nous y reviendrons. Bultmann prêche avec éloquence l'exigence absolue de Dieu — la constitution d'une « vision du monde » est pour lui fuite devant cette exigence ²⁵ — et, simultanément, la nécessité d'un don fait à l'homme pour qu'il accède à la vraie liberté ²⁶. Il peut même écrire que

¹⁵ *Ibid.* p. 44 (cf. pp. 45, 46).

¹⁶ *INT* p. 97 (*FC I*, p. 133).

¹⁷ *Ibid.* p. 235 (*FC I*, pp. 653 s. ; cf. p. 291).

¹⁸ *Fc I* p. 301. ¹⁹ *INT.* p. 185.

²⁰ *Jésus* p. 190. ²¹ *INT.* p. 98 (*FC I*, p. 134).

²² *Ibid.* p. 97 (*FC I*, p. 133).

²³ *FC I* p. 44.

²⁴ *Histoire et eschatologie*, trad. R. Brandt (Neuchâtel-Paris : Delachaux et Niestlé, 1959), p. 126 (abrégé *HE*).

²⁵ *FC I*, p. 326.

²⁶ P. ex., *HE*, pp. 128 s. ; *FC II*, pp. 92 s.

la vraie liberté « n'est possible que si le comportement humain est déterminé par un motif qui dépasse les limites de l'instant présent, c'est-à-dire par une loi », la loi de Dieu, et que « la foi est une sécurité »²⁷. Mais il ne faut pas se méprendre sur la portée de ce langage — à la page suivante, Bultmann dit de la vraie liberté : « elle est une liberté dans l'insécurité », et il faut discerner que l'exigence et le don de Dieu sont pensés de façon originale, de façon à convenir à l'antithèse principielle. La loi de Dieu n'implique aucune « directive concrète »²⁸ ; la foi qui lui obéit n'est que « la disponibilité pour l'avenir inconnu que Dieu donnera », « le fait d'être ouvert au futur de Dieu en face de la mort et des ténèbres »²⁹. C'est l'indétermination même. Le rôle de la grâce n'atténue pas cette indétermination, mais les deux se disent ensemble, dans un paradoxe irréductible³⁰. Le sens même de la référence à Dieu se qualifie si bien que l'antithèse fondamentale reste intacte : Dieu est tellement Tout-Autre qu'il ne la menace plus, il n'est ni un donné ni une tâche, on ne peut parler de lui qu'en parlant de soi-même, « parler de Dieu par énoncés scientifiques, c'est-à-dire sous forme de vérités générales » est pire qu'erreur et illusion : c'est *péché*³¹. L'opposition du déterminisme et de l'indétermination commande ici encore.

On saisit, dès lors, la portée de la définition très personnelle que Bultmann donne du mythe. Sous sa forme la plus brève, elle se lit : « Le mythe objective l'au-delà en ici-bas »³² ; il mondanise et naturalise ce qui se rapporte à la liberté, il traite l'histoire (*Geschichte*, celle des décisions existentielles et non des faits observables) comme le produit de causalités pseudo-naturelles. Il faut démythologiser parce que le mythe contredit ainsi au déterminisme naturel, mais il faut démythologiser surtout parce qu'il mélange ce que l'antithèse sépare, parce qu'il insulte la compréhension de l'être de l'homme comme pouvoir-être, et parce qu'il offense la compréhension de Dieu qui lui est liée. C'est pourquoi les formules les plus fracassantes de la conférence de 1941 n'expriment que le bultmannisme superficiel. C'est pourquoi, aussi, Bultmann ne fait pas de la démythologisation le simple rejet de représentations pré-scientifiques : « Son but n'est pas d'éliminer

²⁷ *Jésus*, p. 209. Cf. p. 243.

²⁸ *Ibid.* p. 95 ; cf. *HE*, p. 34.

²⁹ *Jésus*, p. 201. Etre = pouvoir être signifie que l'homme est perpétuellement futur : « La futurition (*Zukünftigsein*) est la réalité même de l'homme » *FC II*, p. 387.

³⁰ « Grâce et liberté » *FC I*, pp. 534-547.

³¹ *FC I*, pp. 27, 37, 36.

³² *INT*, p. 189 ; *Jésus*, p. 193.

les énoncés mythologiques mais de les interpréter » ; « la mythologie exprime une certaine compréhension de l'existence humaine », il faudra la dégager ³³. En effet, si le mythe trahit la liberté, il y avait une liberté qui tentait de s'exprimer, et il faudra en retrouver la démarche, en la traduisant dans une langue non-objective ³⁴.

Rejoindre la liberté dans la trace des textes, c'est le but de toute interprétation, que ces textes soient ou non mythologiques. Quel sera le chemin ?

Les étapes de l'interprétation

Une fois terminé le travail de la raison objective, avec son point de vue déterministe, sur les énoncés des faits, il reste à comprendre les énoncés d'existence (purs ou englués dans le mythe). Cette tâche requiert, dit Bultmann, une *précompréhension* : « toute interprétation est nécessairement portée par une certaine *précompréhension* de la chose dont on parle ou qui est en question » ³⁵ ; « Je ne puis manifestement comprendre un texte de cette sorte que si j'apporte déjà avec moi une précompréhension de ce dont il parle. » ³⁶

Bultmann désigne lui-même les grands ancêtres dont il fait fructifier l'héritage. Schleiermacher le premier a vu l'importance d'une affinité préalable, d'une parenté entre l'auteur et l'interprète : « Chaque homme a une *Empfänglichkeit*, une sensibilité semblable à celle des autres hommes et, de ce fait, il peut comprendre ce qu'ils ont dit. » ³⁷ Dilthey a développé cette conception : pour lui, c'est la participation commune à la Vie, dont les œuvres culturelles sont « expressions caractéristiques », qui permet la communion herméneutique des esprits ³⁸. Bultmann rattache lui aussi la précompréhension à un « lien vital » (*Lebensverhältnis*) ³⁹, mais il ne s'agit plus tant de vie que d'existence et d'histoire : « L'histoire n'acquiert de sens que lorsque l'historien vit dans l'histoire et qu'il prend part. » ⁴⁰ Nous interpréterons les sources, promet Bultmann,

à partir de la présupposition qu'en elles se trouvent et s'expriment autant de possibilités de l'existence humaine. C'est pourquoi nous ne comprendrons définitivement un texte que si nous sommes définitivement au clair sur les possibilités de l'existence humaine ⁴¹.

³³ *Jésus*, pp. 192 s.

³⁴ Troisième langue, après celle des sciences et celle des mythes, *INT* p. 193 ; langue analogique, *Jésus* pp. 203 et 231.

³⁵ *INT* p. 59 (*FC I*, p. 617).

³⁶ *FC I*, p. 142. ³⁷ *HE* p. 94.

³⁸ *Ibid.* pp. 94, 105.

³⁹ *Ibid.* p. 95 ; *INT* p. 49 (*FC I* p. 605) ; *Jésus* p. 216.

⁴⁰ *HE* p. 101. ⁴¹ *FC I* p. 135 (*INT* p. 98).

Comment accéder à cette clarté définitive ? Intrépide, Bultmann ose « poser la question de la 'juste' philosophie »⁴². De l'audace, encore de l'audace ! Il n'hésite pas sur la réponse à faire au XX^e siècle. Martin Heidegger, dans l'œuvre célèbre qu'il rédigeait alors qu'il était collègue de Bultmann à Marbourg, dans *Sein und Zeit* (1927) — prolégomènes à une nouvelle ontologie phénoménologique — Heidegger a développé en toute rigueur la pré-compréhension nécessaire à l'interprète. Il suffit de lui emprunter son analytique du *Dasein*, sa définition des existentiels, que Bultmann traite comme des structures formelles de l'existence (ma décision concrète est existentielle, que je doive toujours me décider est existentiel). On aura ainsi un inventaire des possibles qui servira de grille de lecture. Et qu'on ne craigne rien pour l'indétermination du « pouvoir-être » (c'est Heidegger qui a parlé du pouvoir-être) : l'analyse existentielle reste purement formelle, quand elle met en lumière les catégories de souci, de l'être-dans-le-monde, de l'être-pour-la-mort, de l'être-avec, etc..., elle se borne à décrire l'indétermination même du pouvoir-être dans le monde. Bultmann adopte donc tout ce pan de l'œuvre de son collègue non chrétien, et il le fait pour le Nouveau Testament même⁴³ avec deux justifications : d'une part « il s'agit d'une recherche philosophique qui se veut phénoménologie, qui veut amener les phénomènes à se montrer eux-mêmes »⁴⁴ — garantie contre une déformation éventuelle ; d'autre part « l'analyse existentielle du *Dasein* de Martin Heidegger semble n'être qu'une représentation profane et philosophique de ce que le Nouveau Testament avait perçu de la réalité humaine »⁴⁵. L'affinité peut s'expliquer d'ailleurs par l'hérédité spirituelle : Heidegger pourrait dépendre du Nouveau Testament *via* Kierkegaard le luthérien.

Une difficulté surgit pourtant. Faut-il admettre une pré-compréhension *de Dieu* ? Peut-on comprendre sans elle ? Et pourtant Heidegger ne paraît pas la donner. Deux manœuvres agiles permettent à Bultmann d'éviter cet écueil. Oui, « il est possible d'analyser le *Dasein* humain *sans* considérer le rapport homme-Dieu »⁴⁶. Il le faut, même, si la connaissance de Dieu doit rester événement concret, existentielle. Mais de pré-compréhension on peut parler quand même, au sens « augustinien » de l'inquiétude du

⁴² *Jésus* p. 220.

⁴³ Pas de différence entre le N. T. et les documents historiques en général, *FC I* p. 145.

⁴⁴ *INT* p. 119. ⁴⁵ *Ibid.* p. 163. Cf. *Jésus* p. 221.

⁴⁶ *INT* p. 201. Semblablement, *Jésus* p. 222.

cœur, au sens non du savoir, mais de la question de Dieu ⁴⁷. Dieu n'est pas nommé, mais c'est lui qu'on cherche comme la vérité dans un monde énigmatique, ou la délivrance de la mort ⁴⁸. « Saisir l'existence humaine dans sa relation à Dieu, cela ne signifie pas autre chose que saisir mon existence personnelle » ⁴⁹, et c'est bien de la possibilité de le faire que s'occupe Heidegger.

La précompréhension assurée, il faut s'engager dans le texte. Comment Bultmann décrit-il la première démarche de l'interprète, inauguration stratégique ? Le poids du préalable se fait encore sentir. Le lien vital est premier ; « à partir de cet intérêt à la chose, s'éveille la manière de poser la question, le 'sur quoi' — *Woraufhin* — de l'interrogation, et donc, le principe herméneutique » ⁵⁰. Bultmann fait remarquer qu'il ne s'agit pas seulement du choix d'un point de vue qui laisserait intact l'objet à connaître, et resterait accessoire dans la compréhension ; « l'objet de la recherche historique dit-il avec E. Frank, n'est pas une chose en soi, indépendante de l'esprit qui le contemple » ⁵¹. L'interrogation du texte est application de l'analyse existentielle, qui permet de discerner, souvent mieux que l'auteur lui-même, la possibilité d'existence qu'il a choisi de réaliser ⁵².

Ce stade n'est pas encore le stade de la compréhension. Il faut passer de l'existential à l'existentiel, du possible à l'actuel, de la précompréhension à la décision. Placé devant un possible qui est mien comme humain, je ne comprends qu'en choisissant. La fonction du texte, c'est d'ouvrir des possibilités, d'appeler l'auteur « hors de lui-même, c'est-à-dire de son ipsité inachevée, pesante, et sans cesse au péril de sombrer dans le durcissement » ; « la compréhension ne s'accomplit que dans l'affirmation et la négation mêmes », elle « est donc toujours en même temps résolution, décision ». « L'exégète réalise chaque fois son pouvoir-être. » ⁵³

⁴⁷ *Ibid.* pp. 64, 70. ⁴⁸ *FC II* p. 174.

⁴⁹ *Jésus* p. 222. Cf. *FC I* p. 466.

⁵⁰ *INT* p. 59 (*FC I* p. 617). Cf. *Jésus* p. 216.

⁵¹ *HE* p. 101.

⁵² *FC I* p. 75 : Bultmann exhorte Barth à reconnaître qu'ils interprètent tous deux Paul « de façon critique », ce qui « signifie le comprendre mieux qu'il ne s'est compris ». C'est une formule diltheyenne que Bultmann n'a jamais reniée, et qui correspond à sa pratique. Paul Ricœur, dans sa « Préface » au *Jésus*, p. 18, veut opposer sur ce point Bultmann et Dilthey, mais il ignore cette référence. Ce qu'on peut relever, c'est que chez Dilthey ce flou de la Vie dissout la frontière entre l'écrivain et le lecteur, alors que dans la netteté bultmannienne des décisions, auteur et interprète restent bien distincts.

⁵³ Voir *INT* pp. 58, 98, 107, ou *FC I* pp. 615, 135, 144.

Cette compréhension de la compréhension s'accorde avec le rejet de toute idée d'enrichissement théorique quand il ne s'agit pas des sciences de la nature. L'interprétation historique permet « l'auto-connaissance de l'esprit vivant »⁵⁴, ou, comme Bultmann dit plus souvent : la compréhension de soi (*Selbstverständnis*). La plus grande subjectivité y est la plus grande objectivité, au sens de méthode rigoureusement appropriée⁵⁵.

Qu'arrive-t-il d'unique dans l'exégèse du Nouveau Testament ? Il semble qu'on puisse ainsi répondre : la compréhension de soi que Bultmann y détecte a été choisie en réponse à l'événement du kérygme, par des hommes que l'interprétation divine avait touchés. Or cette compréhension de soi, ouverture totale à l'avenir, n'est accessible qu'en un tel événement. Placés devant le texte, nous le sommes donc aussi sous l'interpellation dont ils font entendre l'écho ; nous pouvons nous décider comme l'a fait Paul, comme l'a fait Jean. Une ambiguïté, cependant, obscurcit à nos yeux le rapport de l'événement à la décision. D'ordinaire il y a compréhension dans le non comme dans le oui, dans le refus comme dans l'adhésion : est-ce encore vrai en face du kérygme ? Surtout, est-ce l'événement de l'interpellation qui permet la décision libérée, ou cette décision qui fait l'événement ? Bultmann semble affirmer la première thèse, comme il le fait ordinairement : par l'interpellation, « l'homme est placé devant la décision », et voici que trois lignes plus bas, il dit de la parole : « c'est à l'auditeur qu'il appartient de la faire devenir événement »⁵⁶ ! Il ne s'agit pas du paradoxe fréquemment invoqué, mais d'une imprécision gênante, qui pourrait trahir la difficulté d'articuler la théorie herméneutique et la notion du kérygme. Indice qui avertit peut-être contre la tentation d'un excessif respect... Mais n'anticipons pas sur la nécessaire critique ; il faut encore déployer les prestiges bultmanniens.

La cohérence de l'œuvre

Sans contredit, quand on jette un coup d'œil sur le rapport de l'herméneutique à toute l'œuvre de Bultmann, il est difficile de réprimer son admiration. Rarement on trouve atteinte pareille convergence, pareille coïncidence, entre la méthode et les résultats, comme les prolongements donnés par Bultmann aux inspirations qu'il a reçues : il a butiné sur bien des fleurs, et c'est toujours le même miel !

Quel est le sens des grands thèmes du Nouveau Testament, une fois que Bultmann les a purifiés d'une concep-

⁵⁴ HE p. 103. ⁵⁵ *Ibid.* et souvent ailleurs.

tualité périmée, objectivante ? Comme par un merveilleux hasard, la justification par la foi ne signifie rien d'autre que la compréhension de l'existence qui est au cœur de l'herméneutique. L'antithèse des œuvres et de la foi répond à celle de la nature et de la liberté : chercher la justification des œuvres de la loi, c'est demeurer dans l'existence inauthentique où la liberté oublie son risque essentiel, où elle se mondane, où elle se traite elle-même comme un objet naturel et s'asservit aux déterminismes de la nature ; la justification par la foi, c'est l'ouverture à l'avenir. Admirable coïncidence : c'est aussi le sens de l'eschatologie ! On sait l'importance de l'eschatologie dans le Nouveau Testament, depuis la double révolution de Joh. Weiss et d'A. Schweitzer ; il n'est pas question pour Bultmann d'attendre un événement cosmique futur — ce serait de la mythologie — mais il dégage l'intention de l'eschatologie : elle veut exprimer que l'accès à l'existence authentique est la négation du monde (de la nature avec ses déterminismes) ; si le monde est nié, c'est la fin du monde ; la fin du monde arrive à chaque instant dans la décision de la foi, et la vie chrétienne est eschatologique parce qu'elle est « démondanisée » (Bultmann aime parler d'*Entweltlichung*). Encore une fois l'antithèse première ! L'éthique de l'*agapé* se traduit de façon parallèle : elle ne demande que la pure disponibilité, l'ouverture. Ces quelques traits suffisent à montrer la cohérence exceptionnelle entre les principes herméneutiques et les conclusions obtenues au terme de leur application. On ne s'étonne pas trop que pour Bultmann Paul ait démythologisé en partie, et Jean, tout à fait (Bultmann excise dans le IV^e évangile les quelques versets gênants).

Si l'on passe aux traditions dont Bultmann se réclame, et aux fruits qu'il leur fait porter, c'est la même convergence !

Bultmann se voit et se veut luthérien : il plaide que « la démythisation radicale est le parallèle de l'enseignement paulinien et luthérien de la justification par la seule foi, sans les œuvres de la loi. Or, plutôt, elle n'est que son extension logique au domaine de la connaissance »⁵⁷. L'antithèse accentuerait le dualisme luthérien des deux Royaumes, de la vue et de la foi, tandis que l'accent sur la subjectivité retrouverait le fameux « pour moi » de la piété luthérienne : Bultmann se délecte de la fameuse sentence de Mélanchthon : « Hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere, non ejus naturas, modos incarnationis intueri »⁵⁸. Karl Barth lui-même ose suggérer que

⁵⁶ *Jésus*, p. 180.

⁵⁷ *INT* p. 217. ⁵⁸ P. ex. *FC I* pp. 299, 539.

la clé luthérienne est celle qui ouvre le mieux la compréhension de Bultmann ⁵⁹.

L'inspiration philosophique de Bultmann est connue. On doit relever qu'il estime lui-même que la pensée de Heidegger « fait droit, en radicalisant son projet, aux véritables motifs de l'idéalisme allemand » ⁶⁰. Georges Cottier a raison de voir dans le discrédit jeté sur la raison théorique, et l'opposition entre raison et existence, un avatar « radical » du motif kantien, la limitation du savoir (raison pure) et la séparation rigoureuse de la croyance (raison pratique) ⁶¹. Marbourg était d'ailleurs la citadelle du néo-kantisme.

Et, ce n'est pas seulement la philosophie critique mais aussi la critique biblique libérale qui aboutit à Bultmann (entre les deux, il y a bien sûr plus qu'une affinité culturelle ; il y a une véritable communication historique). La disjonction de la foi et de la Parole de Dieu d'un côté, de la Bible et des faits sur lesquels elle prétend informer, de l'autre, devient une nécessité vitale dès lors que la Bible est soumise à une critique rationnelle autonome, à une critique dominée par la « vision du monde » moderne. A. Ritschl l'avait compris, qui séparait rigoureusement les jugements de fait et les jugements de valeur pour reléguer la foi dans la seconde catégorie. Mais la disjonction atteint chez Bultmann une violence paroxystique, en même temps qu'une transparence cristalline ; dans ce sens on peut dire qu'il est le libéral qui pousse le plus loin la logique du libéralisme, la logique de la séparation foi/faits, Parole de Dieu/Ecriture. On a pu remarquer que la *Formgeschichte* dont Bultmann fut le pionnier, et qui renouvelait la méthode de l'école de l'Histoire des religions, va comme un gant au projet disjoncteur : elle traite les évangiles comme l'expression de la *foi* de la communauté, et non plus comme le rapport des *faits* de l'histoire de Jésus ⁶². Il vaut la peine de souligner la conscience qu'a Bultmann de recueillir l'héritage libéral. Dans une esquisse auto-biographique, Bultmann rappelle que sa sympathie pour la théologie de la crise ne lui a jamais fait condamner simplement le libéralisme ; « au contraire, écrit-il, j'ai tenté dans mon œuvre entière, de développer la tradition de la recherche

⁵⁹ *CB* pp. 181 ss.

⁶⁰ Cité par René Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (Paris : Aubier-Montaigne, 1956) p. 80.

⁶¹ « ' Jésus-Christ et la mythologie ' : Analyse des présupposés épistémologiques », in *CB* p. 96 ; nous estimons cet essai le plus perspicace, sur Bultmann, de toutes les analyses parues en français.

⁶² C'est le maniement bultmannien de la *Formgeschichte* ; d'autres auteurs l'ont utilisée de façon plus conservatrice, surtout V. Taylor (cf. aussi O. Cullmann).

historico-critique telle que la pratiquait la théologie 'libérale'... »⁶³. Il n'a jamais pu voir dans les efforts orthodoxes que compromis peu honnêtes. Il s'écrie : « Loué soit à tout jamais » l'auteur d'un article selon lequel « la vocation de la théologie consiste à faire courir des risques aux âmes, à conduire au doute, à ébranler la foi naïve »⁶⁴. Il se moque de ses collègues plus conservateurs, alarmés par la destruction des données de fait : « Je laisse tranquillement brûler tout cela, car je vois que ce qui brûle c'est toutes les chimères de la théologie-de-la-vie-de-Jésus, c'est-à-dire le Christ *kata sarka* en personne. »⁶⁵ Les théologies du Jésus historique étaient libérales, mais Bultmann se donne le droit de les dédaigner en radicalisant la critique qu'elles impliquaient déjà : son néo-libéralisme est le libéralisme le plus rigoureux.

C'est une force — et c'est une faiblesse, si le libéralisme a pris le mauvais aiguillage. Les reproches qu'on adresse le plus communément à Bultmann touchent, le plus souvent, tout le libéralisme ou modernisme — *mutatis mutandis* !

L'appauvrissement du message

Avant de sonder les présupposés d'une interprétation, il est légitime de juger l'arbre à ses fruits, d'apprécier les résultats. Un privilège doit rester au sens commun, à la lecture naïve : arrière-fond sur lequel se détachent toutes les entreprises scientifiques. Confrontée à cette lecture, l'exégèse existentielle donne-t-elle l'impression d'une élucidation libératrice (ce que veut être toute exégèse) ou d'une mutilation malheureuse ? Beaucoup d'auteurs pèsent Bultmann dans cette balance, et le trouvent plus léger que Belchatzar. Le grand reproche qu'on lui fait, c'est d'avoir réduit, appauvri, rétréci, desséché ; son interprétation se révèle, en fin de compte, déperdition. Bultmann ne fait pas mieux que les libéraux, décapant un « noyau » seul digne de préservation⁶⁶. Prétend-il restituer la véritable

⁶³ Ce texte a paru d'abord en anglais, traduit par Schubert M. Ogden qui l'avait demandé ; nous citons d'après sa collection, *Existence and Faith : Shorter Writings of Rudolf Bultmann* (Meridian Book ; Cleveland et New York : World Pub. Co., 1960) p. 288.

⁶⁴ *FC I* p. 11.

⁶⁵ *Ibid.* p. 116. Bultmann fait allusion à 2 Co. 5. 16 en faisant du « Christ selon la chair » le Jésus historique. On est consterné par un tel contresens dans ce verset : *kata sarka* ne qualifie pas le nom « Christ » mais le verbe « connaître » ; connaître selon la chair (n'importe qui, v. 16a), c'est connaître selon une optique trop humaine (selon l'homme, 1 Co. 3. 3), selon le monde, ou le siècle présent avec leurs présupposés.

⁶⁶ Cottier, *CB* p. 117. ⁶⁷ K. Barth, *CB* pp. 161 ss.

intention ? C'était déjà le cas de Schleiermacher ou de Biedermann !⁶⁷ La précompréhension joue le rôle du lit de Procuste : on coupe tout ce qui dépasse !⁶⁸

Il faudrait, pour le montrer, tout reprendre ! Tout commence avec la conception de la Parole de Dieu : René Marlé proteste à bon droit que « la Parole de Dieu, telle que la contient la Bible et telle qu'elle ne cesse de retentir dans l'Eglise, en même temps que l'acte sauveur du Dieu vivant se présente aussi comme le discours que le Dieu de vérité a tenu et continue de tenir aux hommes... »⁶⁹ ; rien ne subsiste de l'autorité des Ecrits, que le Nouveau Testament ne cesse d'invoquer. La notion biblique de foi est pareillement tronquée, voire truquée : croire, dans la Bible, c'est prendre appui sur les faits, c'est s'établir sur le rocher et non pas sauter dans le vide d'un avenir indéterminé ; avec W. Pannenberg, enfin un Allemand de grand renom académique qui ose le dire et rompre le charme kantien ! Il dénonce bien le cliché qui loge l'essence de la foi dans le risque et sépare la signification du fait⁷⁰. C'est Karl Barth, cependant, qui s'indigne de la plus énorme absence, celle de l'incarnation : après avoir montré que les échos qui subsistent chez Bultmann du message néo-testamentaires sont moins fidèles qu'on le croirait à première lecture⁷¹, Barth conteste puissamment la définition du mythe : plutôt que l'objectivation de l'au-delà, le mythe n'est-il pas divinisation des forces terrestres ? Au contraire, la proclamation du Nouveau Testament, originale, n'est-elle pas qu'« il a plu à Dieu de s'humilier lui-même et, par conséquent, de devenir... temporel, terrestre, matériel et — *horribile dictu* — datable ? »⁷². Jésus-Christ est poussé en marge « dans cette singulière obscurité d'un simple 'point de départ' (*Woher*) »⁷³, dont il est difficile, en effet, de tirer le Jésus de Bultmann. Bultmann tient à rattacher le kérygme au fait de Jésus (le pur *dass* de son existence), mais c'est une tangence en un seul point : « Du point de vue du contenu, il n'y a donc besoin d'être instruit de rien concernant Jésus sinon de ce *Dass* qui a son commencement dans la vie historique (*historisch*) et qui devient sans cesse événement dans la prédication de la Communauté. »⁷⁴ Bultmann reconnaît que pour la foi chrétienne, la mission et la venue

⁶⁸ K. Barth *Dogmatique IV*, I^{***}, trad. F. Ryser (Genève : Labor et Fides, 1967) p. 125.

⁶⁹ Bultmann et la foi chrétienne (Foi vivante n° 40 ; Paris : Aubier-Montaigne, 1967) pp. 108 s.

⁷⁰ *Esquisse d'une christologie*, trad. A. Liefoghe (Paris : Cerf, 1971) pp. 128 ss.

⁷¹ *CB* pp. 145 ss. ⁷² *Ibid.* p. 166.

⁷³ *Ibid.* p. 150 ⁷⁴ *FC I* p. 326.

du Sauveur constituent un événement historique, mais il ajoute : « Toutefois on ne saurait y attacher une grande importance. »⁷⁵ Jusqu'aux disciples de Bultmann qui ont senti le danger de docétisme (on sait manier l'euphémisme !) ⁷⁶. Les autres critiques pâlisent quelque peu à côté de la critique christologique. Une des plus importantes se trouve soulignée par P. Barthel : il manque aussi le Saint-Esprit, confondu lui aussi avec l'événement du kérygme : il manque ce que Barthel appelle « l'agir de Dieu 'in Spiritu Sancto' » dont le caractère ontologique ne peut être escamoté ⁷⁷. Les champions des nouveaux courants théologiques lui reprochent son individualisme quasiment piétiste et son désintéret pour l'histoire du monde ⁷⁸. Tous les non-bultmanniens, enfin, déplorent la réduction anthropocentrique : on n'arrive jamais, chez Bultmann, qu'à une compréhension de soi, *Selbstverständnis*, qui a fait penser à la *Selbstbewusstsein* de Schleiermacher ⁷⁹. Telle n'a jamais été la visée du « pour moi » luthérien, qui repose sur l'action objective de Dieu dans l'histoire ⁸⁰ ; tel n'a jamais été le sens de Mélanchton — Barth se fait un malin plaisir de montrer l'orthodoxie sur l'Écriture du précepteur de la Germanie ⁸¹.

Bultmann affectionne deux expressions bibliques : il les cite souvent, et elles paraissent résumer, pratiquement, la nouvelle compréhension de soi suscitée par le kérygme. Ce sont le *dennoch*, « pourtant », « quand même », du Psalmiste dont le pied allait glisser (Ps. 73 : 23), et le *hös mē*, « comme ne... pas », de l'apôtre Paul prescrivant aux Corinthiens d'user du mariage, et de toutes choses, *comme n'en usant pas* (1 Co. 7 : 29-31) ⁸². Le *dennoch*

⁷⁵ *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, trad. P. Jundt (Petite Bibliothèque Payot n° 131 : 1re éd. chez Payot, 1950) p. 220.

⁷⁶ Motivation de la nouvelle quête du Jésus historique, à vrai dire, bien timide encore. Cf. J. M. Robinson, tr. E. de Peyer, *Le kérygme de l'Eglise et le Jésus de l'Histoire* (Genève : Labor et Fides, 1961) pp. 73 s. Voir la critique excellente de Kan Ha-bae « The New Quest for the Historical Jesus » *Themelios* vol. 6 n° 2 (1969) pp. 25-40.

⁷⁷ *Interprétation du langage mythique et théologique biblique* (Leyde : E. J. Brill, 1963), p. 366 et ailleurs (voir pp. 115 ss. un bon résumé de critiques faites à Bultmann, en particulier celle de F. Mussner qui reconnaît la ressemblance avec le gnosticisme).

⁷⁸ Voir J. Moltmann, *Théologie de l'espérance*, trad. F. et J. P. Thévenaz (Paris : Cerf-Mame, 1970) pp. 69 s.

⁷⁹ Similitude notée par Thielicke, suivi par A. N. Wilder « Mythology and the New Testament : A Review of *Kerygma und Mythos* », *Journal of Biblical Literature* LXIX (Juin 1950) p. 121.

⁸⁰ Pannenberg, *Esquisse...*, p. 50, avec appui sur Iwand.

⁸¹ *CB* p. 186. ⁸² P. ex. Jésus pp. 229 et 244.

⁸³ *Ibid.* p. 228.

marque la négation de la vue, de la raison théorique, du déterminisme, qui caractérise la décision libre : « Lorsque je parle de Dieu, je dénie dans sa totalité cet enchaînement mondain. »⁸³ Le *hös më* exprime la portée de la « démondanisation » : celle-ci n'est pas littérale, elle doit être reconquise à chaque instant — elle permet une prise de distance, un détachement que ne connaît pas l'existence inauthentique, engluée dans le monde. A chacun de juger s'il retrouve ici l'Évangile.

Jointures grinçantes

Que certains s'émeuvent de ne plus reconnaître, de la Vérité qui est leur vie, qu'un pâle résidu — Bultmann ne s'émeut guère de leur émotion. Il garde sur cet aspect de son œuvre, une assez terrible lucidité. Une autre critique doit donc relayer la première, et peut l'embarrasser davantage : une critique interne, qui désigne les tensions, les ambiguïtés, les invraisemblances.

Les connaisseurs trancheront sur le droit qu'avait Bultmann de découper la doctrine des *existenciaux* dans la pensée de Heidegger, en les traitant comme des catégories vides. Plusieurs l'ont contesté, et même Ricœur avertit : « Là je ne dis pas du tout que Bultmann ait bien compris Heidegger. »⁸⁴ Des indices le suggèrent. Malgré le mépris dont les bultmanniens écrasent ceux qui confondent existentiel et existentiel, H. Bouillard relève des flottements dans l'usage par Bultmann de ces deux termes⁸⁵. Surtout c'est le thème de l'*authenticité* qui fait à nos yeux difficulté⁸⁶ : chez Heidegger, c'est un existentiel, mais est-ce encore le cas chez Bultmann ? Bultmann forgerait-il, en fait, un concept d'*authenticité authentique*, accessible à la seule foi ? Plus profondément : si une décision existentielle, qui met Dieu en jeu, est nécessaire pour que la liberté ne soit pas « illusoire », il faut bien que la liberté dans sa structure ontologique (existentielle) soit orientée vers Dieu. Qui dit « illusoire » suppose un manque de correspondance, donc déjà une orientation dans l'existential. Ou la structure est neutre — et un comportement ne peut être dit plus authentique qu'un autre, ou elle ne l'est pas, et Dieu est en cause ! De toute façon, Bultmann est en difficulté.

⁸⁴ « Foi et langage. R. Bultmann » *Foi-Education* XXXVII : n° 81 (oct.-déc. 1967) p. 30.

⁸⁵ *Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine*, t. II (Paris : Aubier-Montaigne, 1957) p. 59 n.

⁸⁶ Bultmann est aux prises avec elle dans sa réponse à G. Kuhlmann, *INT* pp. 114-138 ; la critique que nous formulons rejoint celle de G. Cottier, *CB* p. 126.

C'est l'énergie, c'est l'entêtement passionné, avec lesquels Bultmann maintient le paradoxe du *dass* qui ont soulevé le plus de controverses. Pourquoi la compréhension de foi chrétienne se réfère-t-elle au *dass* de l'existence et de la mort de Jésus ? L'interpellation est sans contenu : Pourquoi ce lien sans épaisseur à un seul fait contingent, sans signification propre ? D'anciens élèves de Bultmann, comme F. Buri, l'ont exhorté à éliminer cette étrangeté, à dékérygmatiser ; d'autres, les post-bultmanniens, revenant au Jésus historique, essaient de mieux étoffer le lien. Chez Bultmann, l'observation de G. Cottier touche un point sensible : « on ne voit pas ce qui relie le 'Jésus de l'histoire' au 'Jésus de la foi', sinon l'affirmation qu'il y a un 'paradoxe'. »⁸⁷ Le seul élément supplémentaire que Bultmann introduise parfois, c'est l'idée que la parole de la réconciliation a son origine historique en la mort de Jésus (2 Co. 5 : 18 s.)⁸⁸ ; l'historien peut constater que l'exécution de l'obscur rabbin apocalyptique a déclenché cette prédication qui devient sans cesse événement. Mais pourquoi cette origine aurait-elle plus pour nous qu'un intérêt anecdotique ? Bultmann en reste à l'affirmation du paradoxe, du scandale, et dans le maintien du *dass*, on ne peut que discerner le vestige exténué, minuscule, de la grande priorité biblique : la priorité de l'œuvre objective de Dieu sur notre foi, dans l'histoire.

Ce que les critiques, à notre avis, n'ont pas assez vu, c'est que le bultmannisme entier tient ou tombe avec la thèse sur le *dass*. La résistance de Bultmann aux suggestions de ses disciples prouve une fois de plus sa lucidité supérieure. Si Bultmann supprime le lien au fait contingent, le kérygme devient une vérité générale, il verse dans l'idéalisme ; l'antithèse se brouille ; plus rien de décisif ne sépare plus Bultmann de Heidegger ; et s'il s'appelle encore chrétien, cette appellation se vide de sens. Si Bultmann « étoffe » le lien à la manière des post-bultmanniens (Jésus a été le pionnier de la foi, le premier à donner l'exemple de l'existence authentique, de l'ouverture à l'avenir) Bultmann retombe dans la solution précédente, car le kérygme perd son lien *nécessaire* à Jésus, on peut fort bien l'en détacher ; P. Barthel a fort judicieusement noté du bultmannien Ernst Fuchs qu'il réduit « la foi chrétienne à une version de la foi juive »⁸⁹. Bultmann résiste et refuse, en relevant que le Nouveau Testament n'appelle jamais à croire *comme* Jésus, mais *en* Jésus. Il ne resterait à Bultmann qu'une issue : élargir le *dass* en fondant la foi

⁸⁷ CB p. 110. ⁸⁸ FC II p. 36.

⁸⁹ *Interprétation...* p. 103.

sur un fait historique de salut, mais ce serait détruire l'antithèse bultmannienne, ce serait commencer à glisser sur une pente qui aboutit, devinez où ? dans l'abîme du fondamentalisme ! Bultmann résume son dilemme : qui refuse sa position « ou bien est un fondamentaliste, ou bien fait de la révélation une idée »⁹⁰. Bultmann est donc contraint d'affirmer le *dass*, rien de plus et rien de moins, il est « coincé » : conclusion inconfortable mais inéluctable.

Un autre problème interne s'apparente au problème du *dass*. La Parole de Dieu selon Bultmann est pure interpellation, sans contenu informatif. S. U. Zuidema, le fin philosophe réformé d'Amsterdam, s'allie avec Kåsemann pour conclure : Bultmann ne parvient pas à maintenir cette position⁹¹. Quand Bultmann parle du kérygme, il ne peut s'empêcher d'y laisser un contenu résiduel, un « tes péchés sont pardonnés » qui est *aussi* une proposition objective, avec le nom de Jésus. La pure interpellation serait ineffable. Beaucoup de lecteurs passent sans la voir sur cette inconséquence de Bultmann, parce qu'il paraît souvent dire : La révélation n'est pas *seulement* communication d'un savoir objectif — tout le monde est prêt à l'admettre, avec joie ! Mais il s'exprime aussi, sans équivoque, de façon exclusive : *aucun* savoir, *rien* d'objectif. C'est là nécessité stricte s'il veut maintenir l'antithèse : or, admettez qu'il y a *aussi* savoir, et commence la glissade vers le « fondamentalisme ». Bultmann n'a pas ici fait front avec le même courage que pour le *dass* ; il a usé d'ambiguïté, mais il ne s'est pas tiré d'affaire.

La pure interpellation serait ineffable... Récemment, plusieurs auteurs ont reproché à Bultmann de superbement ignorer le problème du langage ou de s'imaginer qu'il l'a résolu en deux phrases. Bultmann rejette le langage objectivant, mais le remplace par les analogies empruntées au domaine inter-personnel. G. Cottier s'étonne de l'arbitraire de ce choix, et de l'étroitesse, aussi, du champ de la personne pour Bultmann : de quel droit exclut-il le politique

⁹⁰ « Entweder ein Fundamentalist, oder er macht die Offenbarung zu einer Idee », dans sa critique de C. H. Dodd, « 'The Bible To-Day' und die Eschatologie », in W. D. Davies et D. Daube, ed., *The Background of the New Testament and its Eschatology (In Honour of C. H. Dodd)* (Cambridge : University Press, 1956) p. 407.

Les auteurs les plus divers mentionnent souvent le fondamentalisme : pôle de répulsion dont ils ne paraissent pas pouvoir se passer. Il serait intéressant d'analyser pourquoi !

⁹¹ « Existence and the Content of Revelation in the Theological Hermeneutics of Rudolf Bultmann », E. R. Geehan, ed., *Jerusalem and Athens* (Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1971) p. 217.

et le juridique qui appartient éminemment aux rapports des personnes ?⁹² Paul Ricœur, pourtant amical, s'interroge : « peut-on éviter une réflexion critique sur l'usage de l'analogie... ? ... Bultmann semble croire qu'un langage qui n'est plus 'objectivant' est innocent. Mais en quoi est-il encore un langage ? »⁹³ Bultmann, suggère-t-il, tombe dans l'insuffisance symétrique de celle du structuralisme : quand celui-ci ne considère que la langue, Bultmann voudrait concevoir une parole privée de langue⁹⁴. L'échec était inévitable.

Si Bultmann reste superficiel quand il « résout » le problème du langage, serait-ce pour en dissimuler un autre, encore plus sérieux ? Quand il nomme *Dieu*, quel est le sens ? Il parle constamment comme s'il était théiste (avec un Dieu personnel, distinct du monde), comme s'il n'avait pas, *hös më* ! répudié le théisme avec toute pensée théorique sur Dieu. Mais comment en garde-t-il le droit ? Quel référent donne-t-il au mot « Dieu » ? Paul Ricœur a sondé ce manque : « Certes, rien n'autorise à dire que, pour Bultmann lui-même, Dieu soit seulement un autre nom de l'existence authentique (...). Mais, si l'intention de Bultmann n'est pas douteuse, se donne-t-il les moyens de penser cette origine autre ? »⁹⁵ Autrement dit, l'antithèse première pousse Bultmann dans une position intenable. On le trouve dans l'embarras chaque fois qu'il veut désigner un au-delà de la décision humaine — nous l'avons noté à propos du rapport entre la décision de la foi et l'événement du kérygme. Si l'on ne peut pas douter de la « profession de foi personnelle » de Bultmann, estime G. Cottier, « on saisit mal comment elle s'articule avec la pensée qui nous est exposée »⁹⁶.

Ici encore, certains disciples ont voulu lever l'équivoque. A. Richardson estime qu'il était inévitable qu'un Herbert Braun, allant plus loin que Bultmann, propose une interprétation *athée* de l'Évangile⁹⁷. Mais Bultmann semble avoir compris que l'athéisme rendrait vaine la liberté qui lui tient tant à cœur ; peut-être a-t-il vu que la nature engloutirait cette liberté, si elle n'avait pas un au-delà auquel en appeler pour dire son *dennoch* ? Bultmann n'est-il pas plus profond que Braun ? Le voilà de nouveau

⁹² *CB* pp. 118-122. ⁹³ *Jésus* pp. 23 s.

⁹⁴ *Ibid.* p. 25. Christian Payot « Les infortunes de la théologie biblique et de l'herméneutique » *Revue de théologie et de philosophie* (1968-IV) p. 234, juge que les post-bultmanniens ont encore élargi le fossé qui sépare chez Bultmann l'exégèse, de la science de la langue.

⁹⁵ *Ibid.* p. 26. ⁹⁶ *CB* p. 101.

⁹⁷ Richardson *Le procès de la religion* trad. M. Tadié (Castermann, 1967) pp. 55-57.

pressé de deux côtés. A la fin de l'article qui démontre qu'on ne peut pas parler de (*über*) Dieu, que c'est là illusion et péché, il se rend bien compte qu'en disant cela, il fait lui-même ce qu'il condamne : « Même le présent discours est un discours sur Dieu. Comme tel il est, si Dieu existe pécheur, et si Dieu n'existe pas, il est absurde. »⁹⁸ Élégante pirouette ? Sans doute, mais aussi tragique aveu : la cohérence de cette pensée est moins certaine qu'il n'y paraissait ; on entend grincer les jointures.

Vitium originale

L'analyse des tensions internes fait incriminer, à fois répétées, le motif fondamental de Bultmann, l'opposition de la nature et de l'historicité humaine : avec cette disposition étrange que l'opposition exige pour ne pas se détruire un minimum de l'objectivité chrétienne ou théologique par elle d'abord exclue ! Il est temps de mettre sur la sellette le motif qui décide tout ; Bultmann est un tel « systématicien » que chez lui « tout est finalement lié à la validité de ces axiomes »⁹⁹.

Frappe d'emblée la manière de Bultmann : L'antithèse est posée par principe. Bultmann n'essaie même pas de la justifier. G. Cottier se montre justement sensible à cet arbitraire : Bultmann n'a fait aucune critique préalable de ses critères, non plus que de l'héritage philosophique qu'il s'est choisi¹⁰⁰. S'il avouait que chacun doit bien donner sa *foi* à un motif fondamental, antérieur au travail de pensée, le débat se déplacerait et concernerait la légitimation *a posteriori* du choix initial. Mais Bultmann amène, assène, ses présupposés comme allant de soi ! La seule considération qu'il fasse valoir, c'est leur appartenance à la modernité : ils sont donnés avec notre existence dans le monde¹⁰¹. Le fait est déjà très contestable ; la soumission au fait (la transformation du fait en critère) l'est encore davantage. Dois-je gober le mensonge parce qu'il est dans l'air du temps ? On préférerait que soit écartée toute apparence de terrorisme intellectuel.

La pétition de principe est d'autant plus gênante que Bultmann nous demande d'admettre un paradoxe d'une rare violence. Il ne demande pas — c'est sa grandeur — qu'on aménage dans la nature une clairière d'indétermination, pour la liberté. Il demande qu'on pose un déter-

⁹⁸ *FC I* p. 47.

⁹⁹ Karl Barth, *Dogmatique III*, 2^o, trad. F. Ryser (Genève : Labor et Fides, 1961) p. 130.

¹⁰⁰ *CB* pp. 93, 97.

¹⁰¹ P. ex. *FC I* p. 241 ; *INT* p. 144. L'argumentation de *HE* pp. 127 s., n'est qu'une réaffirmation du présupposé.

minisme total, *et puis* qu'on le nie totalement¹⁰². (Cet accent sur la négation rapproche à nos yeux Bultmann de J. P. Sartre...). Mais qui peut vivre dans cette antithèse ? L'expérience ne la révèle-t-elle pas artificielle, forcée, inhumaine ? Les embarras de Bultmann en sont les symptômes éloquentes. J. Moltmann porte une botte imparable quand il souligne que l'antithèse entre « compréhension de soi » (authentique du moins) et « vision du monde » est très exactement une vision du monde !¹⁰³ Ces difficultés démentent que le motif de base aille de soi.

De nombreux critiques ont accusé Bultmann de scientisme, périmé, dans sa conception de la nature¹⁰⁴. Il est peut-être moins vulnérable de ce côté qu'on l'a cru, dans la mesure où il tend à subjectiviser parfois l'objectivité scientifique elle-même : première façon de se comprendre (qu'il faut ensuite nier). Cependant, quand on considère la situation historique de Bultmann, on ne peut interpréter le retrait de la foi hors du champ du vérifiable que comme une démission trop facile, comme « un repli de la foi... devant les représentations incroyantes du monde »¹⁰⁵. Le jugement de Moltmann sur Kierkegaard vaut plus encore de Bultmann : il associe paradoxalement sa piété subjective à un athéisme théorique¹⁰⁶.

Cottier touche juste :

Il y a quelque chose de dramatique, presque de désespéré, dans cette conception de la foi. Elle représente une sorte de sursaut ultime, une fois qu'on a livré la raison à l'incroyance¹⁰⁷.

Ce n'est pas seulement quand on considère le pôle de la nature et de la raison qu'on discerne un recul de la foi devant l'incroyance commune. Il faut éclairer la genèse historique de toute l'antithèse. C'est la scission kantienne radicalisée, avons-nous dit. Il faut remonter plus haut encore. Pratiquant une « archéologie » de la pensée plus rigoureuse, et plus complète que celle de M. Foucault, Herman Dooyeweerd a montré que le motif Nature-Liberté gouverne l'évolution de la pensée humaniste, depuis la Renaissance¹⁰⁸. Kant est le penseur médian de cette évolution ; il a construit de l'humanisme la version la plus pure, la plus solide comme la plus austère, la plus sobre, la plus équilibrée. Mais le père du criticisme n'a pas cri-

¹⁰² *Jésus* p. 228. ¹⁰³ *Théologie de l'espérance* p. 69.

¹⁰⁴ Encore G. Cottier, *CB* p. 105.

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 108.

¹⁰⁶ *Théologie de l'espérance* p. 181.

¹⁰⁷ *CB* p. 108.

¹⁰⁸ *A New Critique of Theoretical Thought, vol. I*, trad. D. H. Freeman et W. S. Young (Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1953) ; *Revue Réformée* n° 39 (1959/3) ch. IV.

tiqué le dogme de l'autonomie de la pensée humaine, dont Dooyeweerd dissipe l'illusion. En réalité, ce dogme fait partie du projet idolâtrique — autolâtrique — de l'homme de la Renaissance, qui se campe comme un petit dieu. Aucune pensée n'est autonome ; toutes procèdent d'un choix religieux. (L'origine du dogme de l'autonomie dément ce dogme : c'est la religion idolâtrique de l'homme créateur.) Et l'humanisme démontre une seconde fois la présence de racines religieuses en tirant de la religion chrétienne les autres éléments de son projet. Dans ce sens il est post-chrétien. *Nature et liberté* (autonomiste) sont le monde de la Bible et l'homme de la Bible sécularisés, maintenus après suppression de Dieu.

C'est la Bible, en effet, qui a désenchanté le monde par son monothéisme rigoureux, et qui a montré dans la nature un réseau de lois stables, intelligibles pour l'homme : c'est la Bible qui a permis la science moderne. C'est la Bible qui élève l'homme, comme image de Dieu, au-dessus de la création visible et l'invite à la dominer ; c'est la Bible qui valorise l'histoire. Mais cette dualité ne tient que par Celui qui l'a fondée : le Seigneur, le SEIGNEUR dont la crainte est principe de la sagesse. Se vantant d'être sage par lui-même, l'homme moderne a progressivement éloigné Celui dont il usurpait le droit de priorité, et à mesure que la figure de Dieu s'estompait, le déterminisme se fermait sur lui-même, absolutisé, et la liberté s'exaltait et se concevait comme spontanéité absolue. L'Absolu créateur exilé, s'il reste deux absolus, c'est un de trop ! L'autonomie engendre l'antinomie. Nature et liberté se découvrent sœurs ennemies. Les premières versions de l'antinomie sont douces, synthétiques, rationalistes — on croit à la coexistence harmonieuse des deux ; mais les versions deviennent antithétiques, irrationnalistes, la liberté s'oppose de plus en plus violemment à la nature. Quand on a vu vieillir, au fil des siècles, le motif Nature-Liberté, on ne peut pas ne pas voir que le bultmannisme illustre un de ses derniers et plus désespérés soubresauts. Depuis, on le sait, sont venus des hommes qui ont proclamé la mort de l'humanisme, en diagnostiquant fort bien la cause : la mort de Dieu entraîne la mort de l'homme.

La correspondance entre l'existentialisme et le Nouveau Testament ? Elle n'a plus tellement de quoi nous émerveiller ! En effet, l'humanisme exacerbé procède de la vision biblique. En « traduisant » comme il le fait le message biblique, Bultmann n'est pas si original qu'on le pensait ; il répète le processus de sécularisation qui a engendré l'existentialisme.

L'attrait de l'extrémisme bultmannien sur beaucoup

d'esprits ? Ce n'est pas une énigme, si Bultmann a seulement poussé plus loin la logique du motif principal de notre culture. Même ses résistances inconfortables, sur le *dass*, sur la réalité de Dieu, cessent de nous intriguer : Bultmann a pressenti mieux que d'autres qu'on fait mourir l'antinomie lorsqu'on arrache *toutes* ses racines, bibliques.

Il l'a pressenti, mais il ne s'est pas repenti. L'antithèse antinomique domine. Le dogme de l'autonomie de la science (entre autres de la méthode historico-critique) reste préjugé intangible ; Dieu est éliminé de la nature, ce qui oblige à dissocier, contre la Bible et toute la tradition chrétienne, Ecriture et Parole de Dieu. La liberté aussi est sans règle : la proclamation de l'exigence absolue de Dieu ne peut donner le change ; Bultmann pense sincèrement honorer sa transcendance en refusant toute détermination concrète hors de l'Instant, mais il ne reste qu'un mot. On ne se fait pas sans mystification plus royaliste que le roi, plus jaloux de la seigneurie de Dieu que l'Ecriture ! Que tout se résolve en *Selbstverständnis* montre assez l'anthropocentrisme, et peut-être n'est-il nulle part plus net et plus déterminant que dans la mise en place des opérations herméneutiques : la *première* démarche herméneutique, dit-il, c'est le questionnement, né de la pré-compréhension. Ainsi, l'initiative est à l'interprète : c'est lui qui est actif, et le texte passif. A partir de là, tout est joué, malgré les déficits de l'interprétation, et autres déboires.

Etre plus radical

La leçon de Bultmann, c'est une leçon de lucidité radicale. Si nous voulons bien l'entendre, il nous faut creuser plus profond que lui encore : jusqu'aux racines qu'il n'a pas su déterrer. Bultmann aura rendu un service de théologien, si grâce à lui, nous discernons qu'il faut *convertir* radicalement le mouvement de son herméneutique : révolution copernicienne, de l'anthropocentrisme au théocentrisme concrètement déterminant.

Certes, nous pouvons nous accorder avec Bultmann sur quelques points : l'importance de l'*engagement existentiel*, mais sans l'exclure des sciences de la nature, et sans réduire l'objectivité à la subjectivité ; la nécessité de la *pré-compréhension*, liée à la révélation générale, mais en comprenant qu'elle est toujours pré-*mé*compréhension, compréhension tordue, mauvaise réponse et non pas seulement question, refoulement de la vérité au sens de Romains 1. 18, dans le besoin le plus urgent d'une *réforme* par la Parole de Dieu.

Cependant, pour l'essentiel, il faut renverser la direc-

tion bultmannienne. Dans le dialogue, l'initiative appartient à celui qui parle ou qui émet un message écrit. Le principe herméneutique, c'est *lui* qui le détermine : il choisit un langage, une présentation de son discours, qui atteignent *d'abord* l'interprète et doivent orienter son écoute ou sa lecture. L'auditeur ou exégète est second : il reçoit, humblement (*akouein* implique *hupakouein*). Lorsque les hommes échangent leurs propos, de vive voix ou par écrit, c'est déjà le cas, mais dans un deuxième temps, l'interprète peut et doit juger (décision) : la parole n'est que de son pareil. Quand le SEIGNEUR parle, l'initiative qu'il concrétise par son discours est toute-déterminante ; le deuxième temps, c'est celui de la repentance et de la confession : Amen ! Je dis comme toi (*homologoumai*), Père ! Chez Bultmann, le texte est privé de sa priorité, de sa puissance interpellatrice, et on la retrouve artificiellement décollée, fonctionnant à vide, comme « événement du kérygme ». Il faut recevoir le *texte* comme kérygme, et l'on connaîtra que sa détermination est le salut de l'exégèse !

L'exigence de radicalité entraînera du même coup la remise en question des présupposés dont Bultmann a été victime : l'antinomie Nature-Liberté, le dogme de l'autonomie, la dissociation de l'Écriture et de la Parole de Dieu. Le motif du Dieu créateur, Souverain et Trinitaire, devra remplacer le motif idolâtrique et apostat ; le théocentrisme se vérifiera dans la réalité de l'interprétation comme soumission à l'Écriture. Mais ce n'est pas, à la fin de cette étude, le temps de reconstruire. Qu'il suffise de conclure : Une saine herméneutique remet l'homme à sa place, et rend la priorité à la Parole qui se présente ; ainsi elle peut devenir une herméneutique de la repentance et de la confession.

La crainte du SEIGNEUR est le principe de la sagesse herméneutique !

La sagesse et la crainte de Dieu

par Franck MICHAELI, professeur honoraire
de la Faculté de Théologie Protestante de Paris
et professeur associé à la Faculté de Théologie Réformée
d'Aix-en-Provence

La littérature sapientale de l'Ancien Testament, c'est-à-dire celle dont le thème central est la sagesse, connaît une formule caractéristique qui apparaît comme une sorte de clef pour la compréhension de ces textes : *La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse*. Avec quelques variantes dans le vocabulaire ou dans la structure de la phrase, cette formule se rencontre dans le livre des Proverbes (1. 7 ; 9. 10 ; 15. 33), dans le livre de Job (28. 28) et dans les Psaumes (111. 10). Pour en comprendre la véritable signification, il est nécessaire de pénétrer quelque peu dans le vocabulaire habituel aux écrits de sagesse et de se demander, en particulier, quel est le sens des deux termes qui constituent l'essentiel de cette affirmation : la *sagesse* et la *crainte* de Dieu. Nous traçons, par là même, une limite étroite à ce bref exposé, car il faudrait naturellement envisager le vocabulaire sapiental dans toute son étendue et sa richesse : or les mots sagesse et crainte font partie d'un ensemble de termes plus ou moins synonymes dont les nuances sont souvent difficiles à préciser et même à connaître. C'est ainsi que la formule que nous venons de citer d'après Prov. 9. 10 se trouve exprimée un peu autrement dans Prov. 1. 7 où le mot : *connaissance*, *science* (*da'at*) remplace le mot : *sagesse* (*hokhma*). Il existe donc une analogie étroite, ou même une équivalence, entre les deux mots : *connaissance* et *sagesse*. De même, le terme traduit par : *commencement*, est différent dans les deux textes, et nous reviendrons sur cette différence un peu plus loin. Mais nous laissons délibérément de côté la multiplicité des mots semblables, dont nos traductions n'arrivent pas à exprimer les nuances : science, intelligence, instruction, discernement, réflexion,

savoir, bon sens, habileté, etc... et nous nous bornons à examiner les deux mots déjà signalés, sagesse et crainte de Dieu, pour rechercher ensuite la relation qui s'établit entre eux ¹.

La sagesse

Parmi tous les mots que nous rencontrons, par exemple dans les six premiers versets du chapitre premier des Proverbes, celui qui est habituellement traduit par sagesse correspond au verbe hébreu *Hakham* : être sage, dont le substantif est *Hokhma* : sagesse. C'est probablement le plus typique du vocabulaire sapientiel, puisque la statistique montre que sur 318 emplois du mot (et de ses dérivés) dans tout l'Ancien Testament, il y en a 196 dans les livres des Psaumes, des Proverbes, de Job et de l'Ecclésiaste, ou encore 102 (soit le tiers) dans le seul livre des Proverbes.

Que faut-il entendre par sagesse ? Est-ce une attitude morale qui établirait une différence entre l'homme qui ferait le bien et le fou qui se plairait dans le mal ? Est-ce une qualification intellectuelle qui serait réservée au penseur, au philosophe (*philo* : celui qui aime, et *sophia* : la sagesse, en grec) ? Ni l'un ni l'autre de ces deux aspects ne correspond au sens que l'Ancien Testament donne à la sagesse.

En fait, les textes bibliques nous apprennent qu'il y a plusieurs notions de la sagesse qu'il est utile de distinguer, sans vouloir toutefois les séparer complètement l'une de l'autre. Une classification risque toujours de simplifier les problèmes de façon excessive, mais elle reste utile néanmoins pour tenter de clarifier les idées sans trop les mélanger et les confondre. C'est pourquoi, nous pourrions dire que trois notions distinctes de la sagesse se rencontrent dans les textes bibliques.

1. Une notion pratique et expérimentale de la sagesse

Citons G. von Rad : « Comme les autres peuples, Israël entendait par 'sagesse' une connaissance toute pratique des lois de la vie et du monde fondée sur l'expérience. » ²

Etre sage, c'est savoir se comporter dans l'existence

¹ Il n'est pas utile de donner ici un aperçu de la vaste bibliographie relative à la sagesse et aux livres sapientiaux dans l'Ancien Testament comme dans la littérature générale de l'ancien Orient. Signalons seulement les récents ouvrages accessibles à tous : A. M. Dubarle : *Les Sages d'Israël* (1946) — L. Deroousseaux : *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament* (1970) — Gerhard von Rad : *Israël et la sagesse* (1971).

² *Théologie de l'Ancien Testament* (éd. franç. 1963) t. I p. 361.

quotidienne, savoir résoudre les multiples petits problèmes de la vie journalière, dans tous les domaines : relations familiales, profession, rapports avec les voisins, respect des lois, comportement personnel. Un des termes employés dans Prov. 1. 5 est remarquablement typique pour exprimer cette notion : c'est un dérivé du mot qui signifie : *corde, câble*, et qui s'applique au pilotage d'un bateau, à l'art de gouverner (le grec traduit ce mot par : *Kubernesis*, acte de diriger avec un gouvernail). En somme, la vie est une navigation au milieu des récifs, avec les risques des tempêtes ou du calme plat, avec les rochers ou les bancs de sable à éviter, et celui qui est sage sait piloter et manœuvrer avec habileté, pour éviter les dangers, se tirer des mauvais pas et arriver à bon port. D'ailleurs, l'un des sens du même mot s'applique couramment à l'habileté professionnelle de l'expert qui connaît son métier et utilise avec art sa technique. Les ouvriers qui construisent le temple de Salomon sont sages (1 Rois 7. 14) de même que ceux qui avaient fait le Tabernacle (Exode 31. 3 — cf. aussi Prov. 22. 29 etc.).

Une telle notion a évidemment un aspect populaire, réaliste et un peu « terre à terre ». Elle reflète le bon sens commun que l'on trouve dans le peuple, et elle s'exprime le plus souvent dans des formules simples, brèves, pittoresques, comme le sont les proverbes populaires dans toutes les nations. Il suffit de relire des chapitres comme Proverbes 10 à 21 pour en avoir de bons échantillons :

- Comme le vinaigre pour les dents et la fumée pour les yeux,
tel le paresseux pour ceux qui l'emploient (10. 26).
- Un anneau d'or au groin d'un porc,
telle la femme belle mais dissolue (11. 22).
- Une réponse douce fait rentrer la colère,
mais une parole blessante fait monter l'irritation (15. 1).
- Mieux vaut un plat de légumes là où il y a de l'amour
qu'un bœuf gras assaisonné de haine (15. 17)³.

D'autres formules sont aussi utilisées : des comparaisons, des paraboles, des énigmes, où l'humour apparaît souvent. Est-ce une sagesse « profane », comme certains l'ont souligné ? Il est vrai que la mention de Dieu y est rare, et que de telles sentences proverbiales ont une valeur universelle, au delà des frontières des peuples et des religions. Mais nous verrons cependant que rien n'est réellement profane dans l'Ancien Testament, même si Dieu n'est pas toujours nommé.

³ Nous citons d'après la nouvelle Traduction Oecuménique de la Bible (TOB).

2. Une notion didactique de la sagesse

A côté de la sagesse pratique acquise par l'expérience, la sagesse donne lieu à un véritable enseignement, à une éducation qui conduit à l'acquisition de connaissances dans tous les domaines, c'est-à-dire à ce que nous appelons la *culture*. Nous touchons ici à un domaine qui concerne très particulièrement la responsabilité de certaines personnes, comme les parents vis-à-vis de leurs enfants, les maîtres vis-à-vis de leurs disciples, les « sages » ou conseillers qui pouvaient exercer une grande influence sur les rois, les ministres et les hauts fonctionnaires de la nation. Des textes nombreux montrent que dans les pays voisins d'Israël (Égypte, Mésopotamie) un tel enseignement existait de la part de personnages instruits et expérimentés et que la sagesse qu'ils enseignaient avait un aspect *politique*, puisqu'ils conseillaient les responsables de la vie politique de la nation. Une figure biblique bien connue est celle de Joseph dans les chap. 39 à 50 de la Genèse, qui fut un conseiller écouté du pharaon, et qui, à cause de sa sagesse, parvint aux plus hautes responsabilités.

Mais l'aspect le plus courant est celui de l'enseignement des parents, dont le livre des Proverbes nous donne de bons exemples :

- Mon fils, observe la discipline que t'impose ton père et ne néglige pas l'enseignement de ta mère (1. 8).
- Mon fils, si des mauvais garçons veulent t'entraîner, n'accepte pas (1. 10) !
- Ecoutez, fils, la leçon d'un père, appliquez-vous à connaître ce qu'est l'intelligence (4. 1).

Ce ne sont plus alors des proverbes populaires, faciles à répéter, mais un développement didactique, des explications, des arguments, des démonstrations, des exhortations. Un terme utilisé souvent et difficile à bien traduire et celui qui correspond au mot : correction (*mousar*), avec ses deux aspects : d'abord l'enseignement de la voie correcte, ou le retour à ce qui est la voie correcte, et ensuite, s'il le faut, la punition parfois nécessaire pour celui qui ne veut pas comprendre. Ce même mot est traduit en grec par le mot qui a donné en français : *pédagogie*. L'enseignement de la sagesse est la véritable pédagogie.

Cette sagesse a évidemment un contenu plus systématique, plus intellectuel, on pourrait dire aussi plus scientifique que la notion populaire expérimentale. Elle a également un contenu plus visiblement religieux, puisque le commencement de cette sagesse est la crainte du Seigneur, comme il sera précisé plus loin.

3. Une notion théologique de la sagesse

La notion de sagesse deviendra, dans le judaïsme d'après l'exil, de plus en plus théologique. Non seulement elle apparaîtra comme le seul chemin qui conduise à Dieu, mais elle jouera le rôle d'intermédiaire entre l'homme et Dieu. Par elle seule, l'homme pourra connaître la voie qui conduit à Dieu, et l'on arrivera ainsi, peu à peu, à une personnification de la sagesse. Elle sera comme une femme qui appelle tous les hommes à suivre ses conseils, pour éviter la stupidité et la folie, et connaître l'intelligence, le bon sens, le bonheur :

- Près des portes qui ouvrent sur la cité,
sur les lieux de passage, elle crie :
C'est vous, braves gens, que j'appelle ;
ma voix s'adresse à vous, les hommes » (Prov. 8. 3-4).

Personnifiée ou non, la sagesse est finalement identifiée à Dieu lui-même. Dieu seul est sage. Dieu seul peut donner la sagesse aux hommes. La sagesse pourrait être comme une sorte d'aspect particulier de Dieu, comme une « hypostase », selon le mot employé par les théologiens, c'est-à-dire une manière d'être de Dieu, comme la Parole de Dieu, la Loi de Dieu. Un seul texte, dans le livre des Proverbes, peut donner lieu à une interprétation de cette nature, c'est celui de Proverbes 8. 22-31, avec la difficulté de traduction du v. 30, où l'on parle de la sagesse, créée comme la première des œuvres de Dieu (v. 22), enfantée avant que le monde existe (v. 24) et « maître d'œuvre » à côté de Dieu, lors de la création (ou « architecte », ou « enfant chéri », etc). Il y a donc une participation de la sagesse à la création de Dieu, comme il y en a une pour le Verbe, d'après Jean 1. 1-3. On comprend facilement comment ce texte fut interprété par de nombreux théologiens et pères de l'Église, comme se rapportant soit au Saint-Esprit (Irénée, *Adv. Hæreses* IV 20), soit au Christ lui-même (St Basile, *Lettres* VIII, 8 ; St Augustin, *De Trinitate* Livre I. 12, 24).

Reconnaissons toutefois que l'Ancien Testament ne va pas jusque-là, et qu'il se borne à parler de la sagesse comme présente au moment de la création du monde, parce qu'elle était en Dieu lui-même et la première de toute chose. Seul un texte d'un livre deutérocanonique (qui n'a jamais figuré dans le canon hébraïque de l'A. T.) identifie clairement la sagesse avec la Loi de Dieu donnée à Moïse (*Siracide* 24. 23). Or on sait que dans le judaïsme, la Thora a été élevée à un rôle analogue à celui d'une hypostase divine.

Comme on le voit, la notion de sagesse est, dans l'Ancien

Testament, d'une grande richesse. Pourtant, malgré les différences que nous avons pu relever, il serait faux de ne pas reconnaître les caractères communs de ces différents aspects de la sagesse. Notons seulement que le caractère qui prédomine est sans doute celui de *l'universalité*. La sagesse concerne tous les hommes, quels qu'ils soient, et pas seulement tous les Israélites appartenant au peuple de Dieu. Même dans la notion théologique la plus évoluée de la sagesse, nous retrouvons l'universalisme de la création, et non pas le particularisme de l'alliance de Dieu avec un peuple. Bien qu'il ne faille pas distinguer trop profondément une théologie de la création d'une théologie de l'alliance dans l'Ancien Testament, c'est un fait que la littérature sapientiale laisse fort peu de place à la seconde et est orientée essentiellement vers l'homme, l'individu, donc la créature de Dieu plutôt que le peuple de Dieu. C'est peut-être une des raisons qui explique la parenté qu'il est facile de relever entre la littérature sapientiale de l'Ancien Testament et les textes de sagesse que l'on a retrouvés dans les autres pays du Proche-Orient, voisins d'Israël. L'Égypte en a fourni un bon nombre, comme l'Assyrie et la Babylonie. Certains textes sont si semblables parfois qu'on ne peut pas éviter de penser à des contacts de pays à pays, de culture à culture, et à des influences réciproques, bien que les données chronologiques ne permettent pas toujours de situer ces textes avec assez de précision pour tirer des conclusions.

La question se pose alors pour nous : Y a-t-il un caractère spécifique de la sagesse israélite par rapport aux textes des civilisations voisines ? La sagesse biblique a-t-elle un aspect propre à elle-même, et dans ce cas, quel est-il ? Il semble bien que le principal élément de réponse se trouve dans le second mot que nous voulons étudier : la crainte du Seigneur.

La crainte de Dieu

Une remarque préalable identique à celle que nous avons faite au début doit être indiquée ici : plusieurs mots du vocabulaire biblique sont équivalents au mot crainte de Dieu, mais nous ne gardons que ce dernier mot, dans le cadre de cet article forcément très limité.

Le verbe *craindre* (*yaré'*) et ses dérivés sont largement utilisés dans les textes bibliques de l'Ancien Testament (435 fois). Le substantif : *crainte* (*yir'a*) apparaît 45 fois, dont 27 fois dans les Psaumes, Proverbes et Job, et 14 fois pour le livre des Proverbes seul. C'est donc dans ce livre qu'il apparaît le plus souvent.

Sans doute, les notions comprises dans ce vocabulaire de la crainte — et spécialement de la crainte de Dieu — sont-elles multiples et variées, selon les livres de l'Ancien Testament et selon les époques. Si le verbe craindre peut parfois s'appliquer à la peur, ou à la terreur du sacré, comme réalité redoutable (l'adjectif redoutable, en hébreu, est un dérivé du verbe craindre : *nora'*), ce sens est relativement rare dans la Bible (Exode 20. 20). Le verbe ou le substantif, surtout lorsqu'ils ont Dieu comme complément, n'ont pas ce sens de terreur, mais — d'après ceux qui ont spécialement étudié cette notion⁴ — plusieurs sens proches l'un de l'autre : un sens *cultuel* (la fidélité au Dieu de l'Alliance, et la vénération du culte), un sens *moral* (un comportement personnel), et un sens *nomiste* (l'obéissance à la loi).

Or le substantif : *crainte du Seigneur*, dont l'emploi est surtout fréquent dans le livre des Proverbes, a pour ainsi dire toujours le sens *moral*. La crainte du Seigneur est le comportement de celui qui a une conduite conforme à la à la volonté du Seigneur. C'est en somme l'obéissance à la volonté de Dieu. Ce serait donc une erreur de comprendre cette expression comme une peur de Dieu. C'est au contraire un sentiment et une volonté de respecter la volonté de Dieu et de lui obéir. On pourrait dire — si l'on veut parler de peur — que la crainte de Dieu est la peur de désobéir au Seigneur et de lui déplaire. Dans ce sens, cette expression contient aussi un élément de respect, de fidélité, d'attachement et de confiance en Dieu. Il est regrettable qu'en français le mot crainte soit toujours employé dans la traduction de ces textes, créant ainsi dans l'esprit de certains lecteurs une idée fautive ; aussi est-il indispensable d'en donner une explication qui soit plus conforme au sens réel du texte biblique.

Il faudrait évidemment faire une étude d'ensemble de tous les textes relatifs à la crainte de Dieu, ce qui dépasserait les limites de notre étude ici-même. On y verrait que la crainte du Seigneur est la haine du mal (Prov. 8. 13), qu'elle prolonge la vie (10. 27), qu'elle est une source de vie (14. 27), qu'elle a plus de valeur qu'un grand trésor (15. 16), qu'elle détourne du mal (16. 6), qu'elle est richesse, honneur et vie (22. 4), etc. En dehors du livre des Proverbes, cette étude s'élargirait bien davantage encore. Mais notre but est d'examiner surtout la relation qui existe entre la sagesse et la crainte du Seigneur, ce qu'il faut faire maintenant.

⁴ Voir L. Derousseaux : *La crainte de Dieu dans l'A. T.* p. 100 et ss.

La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse

Revenons donc à la première formule dont la forme la plus habituelle est celle de Proverbes 9. 10. On pourrait aussi l'exprimer en d'autres termes, comme par exemple : l'obéissance au Seigneur est le commencement de la connaissance (voir Prov. 1. 7). Que signifie cette affirmation ? Nous le préciserons dans les remarques suivantes.

1. Le mot *commencement* — nous l'avons dit — correspond à deux mots hébreux différents. Dans Prov. 1. 7, c'est le mot : *réshit* (qui vient du mot : tête), c'est-à-dire ce qui vient en tête. C'est le même mot qui commence la Genèse : Au commencement, Dieu créa... (Gen. 1. 1). Mais ce terme peut avoir parfois un sens différent. Il peut signifier : ce qui est *l'essentiel*, ce qui est *l'important*, ce qui est le *principe*, et non pas forcément ce qui vient au commencement (l'important d'une chose n'est pas obligatoirement ce qui est au début). On aurait alors une phrase qui dirait : l'essentiel de la sagesse, c'est la crainte du Seigneur. Mais cette interprétation n'est pas probable, si l'on tient compte de Prov. 9. 10 où apparaît un autre mot (*tehillat*) qui signifie bien le début, le point de départ, le commencement d'une chose. Il convient donc de garder ce sens pour le premier terme qui est dans 1. 7.

La crainte du Seigneur est donc le point de départ, l'origine, le début du chemin qui conduit à la sagesse. Celle-ci ne peut pas commencer autrement, et il n'est pas possible de trouver un autre commencement pour cette sagesse. Vouloir connaître la sagesse à partir d'une autre origine que cette crainte de Dieu serait une illusion et une tromperie.

2. D'après Prov. 15. 33, on peut faire un pas de plus : la crainte du Seigneur est *l'enseignement* (ou la pédagogie, *mousar*) de la sagesse⁵. Le point de départ ne suffit pas ; il existe une véritable formation, une instruction pédagogique que l'homme peut recevoir pour atteindre la sagesse, grâce à l'obéissance à la volonté de Dieu, autrement dit à la crainte du Seigneur. Certes, cet enseignement se fait pratiquement par l'intermédiaire d'autres hommes qui ont déjà acquis la sagesse par le moyen de cette crainte de Dieu : les parents, les maîtres, les sages, les conseillers, depuis le père vis-à-vis de son fils, jusqu'au conseiller politique qui est consulté à la cour royale. Mais, même sans ces intermédiaires, la crainte du Seigneur, l'obéissance à Dieu, n'est pas seulement le vrai point de départ. Elle est aussi le pédagogue qui accompagne tout le long

⁵ La traduction grecque a lu : *est enseignement et sagesse*, ce qui exprime une idée un peu différente.

du chemin, qui instruit et fait découvrir la vérité, la vie, le bonheur. Ce n'est pas le coup d'envoi ou le pistolet du starter, c'est aussi le moniteur qui accompagne ou précède, l'accompagnateur qui entraîne et encourage, le chef d'équipe qui lance le jeune sportif. En d'autres termes, la crainte du Seigneur n'est pas seulement une attitude initiale qu'on oublierait lorsque la marche en avant est bien engagée. Elle est une orientation permanente à laquelle on se réfère à chaque pas et qui augmente à chaque instant notre expérience et notre acquit.

3. Les textes vont encore plus loin, puisque nous lisons dans un très beau chapitre de Job (chap. 28), cette parole qui va bien dans le sens de la notion théologique de la sagesse que nous avons mentionnée précédemment : *La crainte du Seigneur, c'est la sagesse*. Il y a une sorte d'identification entre la crainte du Seigneur et la sagesse, au point que les deux termes sont pratiquement interchangeables. Parler de la crainte de Dieu, c'est parler de la sagesse, et réciproquement. On pourrait presque dire que la crainte du Seigneur est le commencement, le milieu et la fin de la sagesse. Bien entendu, l'homme ne peut pas atteindre, dans sa plénitude, la sagesse de Dieu, surtout si l'on pense à la notion d'une personnification de la sagesse, ou d'une hypostase divine existant avant même la création du monde. Mais par ailleurs, l'homme ne peut se tromper lui-même en croyant pouvoir acquérir une sagesse qui ne viendrait pas de Dieu. Cette sagesse ne serait qu'une folie, basée sur une fausse crainte de Dieu :

... La crainte qu'il me témoigne n'est que précepte humain, leçon apprise... si bien que la sagesse des sages s'y perdra et que l'intelligence des intelligents se dérobera (Esaïe 29. 13-14).

Et encore :

— Malheur à ceux qui sont sages à leurs yeux,
et qui se croient intelligents (Esaïe 5. 21).

4. Nous arrivons ainsi à une affirmation fondamentale dans la pensée biblique : il n'y a pas de sagesse sans la crainte du Seigneur. En développant ces mots, nous pouvons dire : il n'est pas possible d'avoir une connaissance, une culture, une expérience de la vie sans commencer par l'obéissance à Dieu. Il n'y a pas de sagesse laïque, de comportement moral athée, de culture humaine sans une référence à Dieu. C'est en cela que la sagesse biblique, malgré les apparences, n'est jamais pensable en dehors d'un fondement théologique essentiel. Cette vérité nous surprend, sans aucun doute, aujourd'hui, où la séparation la plus complète est soulignée entre le domaine de la science et de la culture, et celui de la foi en Dieu. La

garantie d'une objectivité scientifique repose même, le plus souvent, sur cette séparation absolue. L'éducation des jeunes, la formation de tout homme à sa vie sociale et professionnelle, l'instruction et l'apprentissage d'un métier comme d'un comportement moral dans la vie sont, radicalement et par principe, séparés d'une instruction religieuse et d'une formation spirituelle. Comment ne pas être surpris devant ce que dit la Bible : toute science, toute connaissance, toute culture, toute sagesse ne peuvent que commencer par une relation personnelle avec Dieu, une obéissance confiante à sa volonté ?

C'est peut-être par le témoignage simple et essentiel de cette vérité au milieu du monde d'aujourd'hui que tous ceux qui croient à la Parole de Dieu sont appelés à exprimer leur foi aujourd'hui, comme l'ont fait les « sages » d'autrefois.

5. Une dernière remarque peut être ajoutée. Le livre des Proverbes utilise toujours l'expression : *la crainte du Seigneur* (en hébreu, la crainte de *Yahweh*, le nom du Dieu d'Israël), alors que dans les autres livres de l'Ancien Testament, on trouve souvent : *la crainte de Dieu (élohim)*. N'est-ce pas la réponse à la question que nous posions : quel est le caractère spécifique de la sagesse israélite par rapport aux autres peuples ? La sagesse israélite est fondée sur l'obéissance au Dieu d'Israël, au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, au Dieu de Moïse et des prophètes, bref au Dieu de l'Alliance avec son peuple. Toute autre divinité ne serait qu'un faux dieu ou une idole, et par conséquent ne conduirait qu'à une fausse sagesse.

Et en même temps, c'est la preuve — comme nous le disions aussi — qu'il serait faux de séparer complètement une théologie universaliste de la création, d'une théologie de l'alliance avec le peuple de Dieu. L'aspect universel de la sagesse biblique, et par conséquent son aspect individuel pour tout homme, ne peut se comprendre qu'à partir de la crainte, c'est-à-dire de l'obéissance à *Yahweh*, Dieu d'Israël, qui s'est révélé à Abraham comme à Moïse, qui a libéré son peuple d'Égypte et lui a donné sa Loi, qui a parlé par ses prophètes et qui a annoncé la venue de son royaume et du roi messianique qu'il enverrait pour le salut du peuple et de tous les peuples. Nous rejoignons par là les paroles de l'apôtre Paul, dans 1 Corinthiens 1 et 2, se défendant de prêcher une sagesse humaine, mais proclamant la vraie sagesse de Dieu, manifestée en *Jésus-Christ crucifié, « scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais puissance de Dieu et sagesse de Dieu pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs »* (1 Cor. 1. 23-24).

L'Ancien Testament étudié dans son contexte

Dans ce deuxième article, M. Kitchen, professeur à l'Université de Liverpool, poursuit son survol de la composition des écrits bibliques dans leur contexte proche-oriental.

D'Égypte au Jourdain

K. A. KITCHEN

1. Structure de l'Exode

Contrairement à la Genèse, au Lévitique et au Deutéronome, l'Exode et les Nombres n'ont pas de profil littéraire caractéristique explicitement structuré. Cependant, on peut distinguer les parties principales du livre de l'Exode en fonction de leur contenu, comme suit :

1. Marche d'Égypte au Mont Sinaï, 1. 1 - 19. 25.
Contenu principalement narratif, mais comprenant des données généalogiques (6. 14-28), les rites de la Pâque (ch. 12 et 13) et le Cantique de la Mer (15. 1-18, 21).
2. Institution de l'alliance au Sinaï, 20. 1 - 31. 18.
Alliance à base historique, avec de nombreux traits distinctifs.
3. Rupture de l'alliance, 32. 1 - 33. 23.
Récit de l'idolâtrie et de la punition d'Israël ; intercession de Moïse.
4. Renouvellement de l'alliance, 34. 1 - 36. 1.
Sous forme de récits et de stipulations.
5. Mise en place des institutions cultuelles, 36. 2 - 40. 35.
Récit de la construction et de l'érection du tabernacle.
6. Notes additionnelles : a) 16. 34-36 ; b) 40. 36-38.
La manne pendant quarante ans ; la nuée guidant le peuple.

Les sections 1-5 de ce plan sont toutes liées au Sinaï. Elles ne présupposent rien d'ultérieur au séjour des Hébreux à cet endroit. Tout le matériel de base qu'elles

contiennent pourrait avoir été écrit au Sinâï¹ (cf. § 5, plus bas). La section 6 pourrait dater au plus tôt de l'arrivée d'Israël dans les plaines de Moab. Elle appartiendrait ainsi à la phase post-sinaïtique de l'histoire du livre de l'Exode (cf. § 5, plus bas).

2. Structure du Lévitique

Le Lévitique complète l'Exode et son alliance (voir ci-dessous), tout en demeurant une entité séparée, structurée comme suit :

1. Rituel des sacrifices, 1. 1 - 7. 38.
L'holocauste, l'offrande végétale, le sacrifice d'actions de grâces, le sacrifice d'expiation et de culpabilité, ce que le peuple offre (1. 1 - 6. 7) et comment les prêtres officient (6. 8 - 7. 38).
2. Investiture des prêtres ; rituel et ordonnances, 8. 1 - 10. 20, concernant les prêtres (ch. 8), les holocaustes (9) ; ordonnances pour les prêtres (10).
3. Instructions sur le pur et l'impur, 11. 1 - 15. 33.
En cinq sections (une par chapitre actuel).
4. Rituel du jour des expiations (ou du grand pardon), 16. 1-34.
5. Injonctions au peuple et aux prêtres ; fêtes et jubilé, 17. 1 - 25. 55.
Règles sociales et religieuses, fêtes nationales, jubilé.
6. a. Bénédiction et Malédiction, 26. 1-46.
b. Appendice concernant les vœux, 27. 1-34.

Le tabernacle et le sacerdoce commandés dans l'Exode entrent en fonction dans le Lévitique, une fois les différentes offrandes prescrites (1-7). Les prescriptions d'Ex. 28-29 sont accomplies dans Lévit. 8-9 par la consécration des prêtres et l'inauguration des sacrifices. Dans la deuxième moitié du livre, les prêtres et le peuple sont placés devant les lois sur la pureté et l'impureté (11-15) et la loi de sainteté (17-22), le tout gravitant autour du rituel du jour des expiations (16). Les fêtes, les autres règles et le jubilé occupent la dernière partie des prescriptions du livre. Celui-ci se termine à vrai dire par les bénédictions et les malédictions (26), les vœux du ch. 27 étant laissés en dehors (parce que volontaires ?) des prescriptions obligatoires du reste du Lévitique.

Le Lévitique apporte un supplément et un complément

¹ Notons les références au fait que Moïse écrit (Ex. 17. 14 ; 24. 4 ; 34. 27) ; cf. R. K. Harrison, IOT, p. 569. Cf. également E. J. Young, IOT, pp. 42-45, qui ajoute d'autres références bibliques concernant le rôle de Moïse.

à l'Exode dans les domaines religieux et sociaux, en particulier les aspects religieux et rituels de l'alliance faite, rompue et renouvelée au Sinaï ; cela pourrait se refléter dans les bénédictions et les malédictions finales de Lévitique 26. Il n'y a rien dans le Lévitique qui doive être rattaché à une phase de l'histoire d'Israël ultérieure au Sinaï ; il pourrait avoir été écrit n'importe quand dès après Sinaï.

3. Structure des Nombres

Les Nombres ont très peu de structure formelle. En fonction du contenu, on peut reconnaître trois sections :

1. Dernières dispositions avant de quitter le Sinaï, 1. 1 - 10. 10.
2. Les étapes du voyage jusqu'aux plaines de Moab, 10. 11 - 21. 35.
3. Dans les plaines de Moab, 22. 1 - 36. 13.

Des récits, des lois et divers documents (par ex. des listes de recensement, une description de l'itinéraire, etc.) se combinent pour retracer l'histoire d'Israël jusqu'à Moab, au travers des quarante ans de punition.

4. Structure du Deutéronome

1. Les chapitres 1-33 rapportent le renouvellement de l'alliance sinaïtique dans les plaines de Moab. Ils portent pleinement les traits d'une telle alliance : préambule, prologue historique, stipulations (générales et détaillées), déposition et lecture du texte, témoins, cérémonie solennelle, bénédictions et malédictions.
2. Le chapitre 34, le seul chapitre indubitablement post-mosaïque, est le récit de la mort et de l'ensevelissement de Moïse (34. 1-12).

5. Contenu, composition et rôle d'Exode-Lévitique-Nombres-Deutéronome

a. Contenu

La Genèse contient l'héritage historique des Hébreux et la promesse qui leur est faite d'un pays. Son contenu précède leur sortie d'Égypte². L'Exode et le Lévitique se placent au milieu de leur voyage d'Égypte en Palestine pour entrer en possession de la terre promise. À partir du Sinaï, Israël n'est plus seulement une famille nombreuse, il devient une nation tribale. Par l'alliance sinaïtique, il est

² Cf. *HOKHMA*, No 1/1976, p. 35.

placé sous l'autorité d'un Suzerain divin. Cette alliance manifeste les caractéristiques essentielles d'une alliance de la fin du deuxième millénaire (cf. § 7 c, plus bas), mais, contrairement à un simple traité politique requérant des troupes et un tribut, elle énonce les normes de vie sociale et religieuse auxquelles Israël doit obéir pour se conformer à la volonté de son Suzerain.

Le récit d'Exode 1-19 relie les lointains patriarches à leurs descendants opprimés, et il relate la sortie d'Égypte vécue par tous ceux qui sont au Sinaï. L'alliance rapportée par l'Exode et le Lévitique pose les fondements de la vie quotidienne et du service du Suzerain, le culte. Les Nombres, comme nous l'avons déjà remarqué, relatent la période qui va du Sinaï à Moab, et le Deutéronome est le renouvellement de l'alliance avec certaines données supplémentaires appropriées.

b. *Composition*

Nous avons déjà indiqué (fin du § 1 et note 1) le fait que Moïse a écrit certaines choses, tant au Sinaï qu'avant ; Deut. 31. 9, 24 et Nombres 33. 1, 2 rapportent son activité dans les plaines de Moab. Quand, où et par qui exactement Exode-Lévitique-Nombres-Deutéronome ont-ils été écrits ?

Il n'y a bien sûr pas de réponse mécaniquement prouvée. Cependant, tout au long de ces quatre livres, Moïse est incontestablement au premier plan. Il est associé étroitement non seulement au déroulement des événements, mais aussi à de vastes portions de leur contenu. Peut-il en être l'auteur ? Cela dépend, en fait, d'une part de la *nature* de sa relation avec ces vastes portions dont nous parlons, et d'autre part, du *sens* à donner au fait qu'il apparaisse habituellement à la troisième personne (très rarement à la première personne en dehors du Deutéronome, sauf dans des citations « historiques »)³. A ce sujet, il y a place pour des estimations variables de son rôle probable (très étendu ou très limité) en tant qu'auteur de l'un ou de tous les livres allant d'Exode à Deutéronome.

Ainsi, bien qu'il soit techniquement impossible d'affirmer dogmatiquement et précisément tout ce que Moïse a écrit (« tout ceci, ni plus, ni moins »), on peut cependant suggérer des limites supérieures et inférieures à son activité

³ Je ne m'excuse nullement de considérer Moïse comme un personnage historique (de même que les patriarches), tout comme la plupart des gens acceptent l'existence réelle d'un David ou d'un Salomon, d'un Hésiode ou d'un Hérodote, bien qu'aucun de ces hommes ne soit attesté de façon plus directe (par des inscriptions contemporaines, etc.) que Moïse ou les patriarches.

éventuelle. Son activité réelle se situe probablement quelque part à l'intérieur des limites ainsi déterminées.

A. Voyons tout d'abord le *minimum* requis par les indications vétéro-testamentaires⁴. A ce sujet, il y a deux catégories de données. Premièrement, les références spécifiques au fait que Moïse écrit : Exode 17. 14 mentionne qu'il écrit la punition future d'Amalek dans un document⁵; Exode 24. 4, 7 rapporte qu'il écrivit « toutes les paroles du SEIGNEUR », dans ce contexte, certainement Ex. 20. 1-17, 22-26 et Ex. 21. 2 - 23. 33 (c.-à-d. la plupart des éléments fondamentaux de l'alliance sinaïtique) : Exode 34. 27, 28 semblent ordonner à Moïse d'écrire le renouvellement de l'alliance qui précède immédiatement ce passage (34. 10-26) et de consigner l'inscription sur de nouvelles tables du décalogue originel. Ainsi, dans l'Exode, le minimum à attribuer à Moïse semble être au moins une partie d'un document extra-biblique (concernant Amalek), la partie principale de l'alliance sinaïtique (20-23) et son renouvellement. Le Lévitique ne contient aucune donnée de cette catégorie. Nombres 33. 1-2 indiquent que Moïse a écrit un itinéraire des déplacements d'Israël d'Égypte jusqu'au pays de Moab, un document qui « sous-tend » l'itinéraire de Nombres 33. 3-40. Ensuite, Deutéronome 31. 9, 24 indiquent que Moïse écrivit un ensemble de « loi » ou d'« instruction » pour Israël, se référant probablement à ce qu'il a prononcé directement, Deut. 1. 1 à 4. 40 (y compris le « colophon », 4. 44-49) ; 5. 1 à 26. 19 ; 27 (sauf les titres narratifs, versets 1a, 9a, 11a) ; 28. 1 à 31. 8 (y compris le « colophon », 29. 1, mais pas les titres narratifs). Et Deutéronome 31. 19, 22 indiquent que Moïse a aussi écrit Deut. 32. 1-43, le « cantique de Moïse ». Ainsi, l'ensemble de Deutéronome 1 à 32 serait attribuable en premier lieu non seulement à la bouche mais aussi à la plume de Moïse, à l'exception d'une petite poignée d'éléments narratifs à la troisième personne (p. ex. 4. 41-43 ; 31. 9-30 *passim* ; 32. 44-52) et d'autres titres introductifs semblables (spécialement dans le chap. 27).

⁴ On trouve un excellent résumé de ce qui peut être attribué à Moïse dans Young, IOT, pp. 42 ss., ou NBD, p. 849 b.

⁵ Le mot *spr*, tant en hébreu biblique qu'en sémitique occidental en général, peut signifier non seulement un « livre », mais aussi une lettre, une liste, ou quasiment n'importe quelle sorte de document, long ou bref ; pour l'hébreu, cf. Brown, Driver et Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, (Oxford, 1907 et réimpr.) pp. 706-707 ; pour l'ugaritique et d'autres langues sémitiques occidentales, cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (Pont. Bibl. Institute, Rome, 1965), p. 451, no. 1793, et C.-F. Jean et J. Hoftijzer, *Dictionnaire des Inscriptions Sémitiques de l'Ouest* (Brill, Leiden, 1965) pp. 196-197.

Deuxièmement, il y a une autre catégorie de données concernant le rôle littéraire minimal de Moïse. Il s'agit de matériaux dont il est dit explicitement que Moïse les a prononcés ou donnés à Israël et/ou aux prêtres. Il s'agit le plus souvent de commandements de Dieu. Le statut de ces matériaux est très proche de celui de la première catégorie, mais pas tout à fait identique. C'est-à-dire qu'ils *auraient pu* être écrits par Moïse, mais qu'il n'en est pas fait mention. Ils peuvent, par conséquent, avoir été mis par écrit directement par quelqu'un d'autre (au moment où Moïse les a prononcés), ou transmis oralement et écrits plus tard (peu après la mort de Moïse ?). Ce second groupe de données qui ont Moïse pour origine comprend les textes suivants : dans Exode 1 à 11, une bonne partie des matériaux doit provenir de la mémoire et des lèvres de Moïse, de ses parents (1 ; 2. 1-10) et de ses associés ; les instructions pour le peuple (12-14, passim) ; le Cantique de la Mer (15. 1-18) ; les instructions cultuelles (25 à 31) ; les relations de Dieu avec Moïse, etc. (32 à 34) ; et les paroles de Moïse en Ex. 35. 1-19 ; et 35. 30 à 36. 1. Dans le Lévitique, l'ensemble des chap. 1 à 7 ; des éléments de 8 à 10 ; l'ensemble de 11 à 23 ; une bonne partie de 24 et l'ensemble de 25 à 27 (y compris les « colophons » de 26. 46 et 27. 34). Dans les Nombres, on retrouve des données semblables (le SEIGNEUR parle à Moïse et Moïse le transmet à Israël ou à Aaron) dans 5. 5 à 6. 27 ; 8 et 9 ; 15 ; 19 ; 28 à 30 ; 34. 1-15 et 35. 9-33 ; ici, les paroles mêmes adressées à Israël sont reproduites dans le document existant. Il y a d'autres matériaux dont l'origine remonte à Moïse mais dont la forme actuelle remonte moins clairement aux événements eux-mêmes ; il s'agit des paroles que Dieu adresse à Moïse et dont nous n'avons pas de compte rendu direct, sinon le sujet qu'elles concernaient et les événements annexes. C'est le cas de Nombres 1. 1 à 5. 4 ; 10. 1-10 ; 13 ; 14 ; 16 ; 17 ; 6. 20 ; 21 ; 25. 10 ss. ; 26 ; 27 ; 31 ; 32 ; 34. 16 à 35. 8 ; et 36. Dans le Deutéronome, d'autres paroles de Moïse (sans qu'il soit spécifié qu'il les écrivit) sont rapportées en 32. 46-47, ainsi que sa « bénédiction » dans le chap. 33 ; 34. 4 rapporte les dernières paroles que Dieu lui adressa.

On pourrait donc résumer ainsi le rôle minimal de Moïse comme auteur :

— Dans l'Exode, il écrit l'alliance fondamentale et son renouvellement ; il est à l'origine de l'histoire des premières années de sa vie ; il a probablement composé le Cantique de la Mer et donné les instructions concernant les rites de la Pâque et les premiers-nés (avant l'exode), de même que les détails du tabernacle, du culte

et du sacerdoce (à la suite de l'alliance sinaïtique). Concernant ceux de ces matériaux qui ne mentionnent pas explicitement leur auteur, on peut suggérer soit qu'ils ont été écrits à l'époque de Moïse par un associé, soit qu'ils ont été transmis oralement pour être mis par écrit plus tard et combinés avec les écrits de Moïse lui-même (peu après sa mort ?), soit qu'ils ont *aussi* été écrits par Moïse (en particulier toutes les instructions adressées à Israël ou aux prêtres et citées comme paroles de Moïse).

— Tout le Lévitique prétend être donné au peuple par l'intermédiaire de Moïse (sauf quelques éléments narratifs des ch. 8-10 ; 24, ainsi que les titres à la troisième personne). On peut donc suggérer soit qu'il a été écrit par un contemporain de Moïse, soit qu'il a été transmis oralement pour être rédigé ensuite, soit qu'il a été écrit aussi bien que prononcé par Moïse (avec ou sans les titres ; en tout cas sans les récits [post mortem ?]).

— dans le livre des Nombres, on remarque que Moïse a écrit un document qui est à la base de 33. 3-49. De plus, l'équivalent de dix ou onze chapitres d'instructions proviennent directement de lui (soit oralement, soit par écrit) et l'équivalent de seize à dix-sept chapitres remontent à Moïse ou à des événements précis de sa conduite d'Israël. Il pourrait donc en être l'auteur.

— La quasi-totalité du Deutéronome prétend avoir été prononcé par Moïse. On peut donc suggérer que la plupart de 1. 1 à 31. 8, le Cantique de 32. 1-43 et la Bénédiction du ch. 33 (plus certains éléments mineurs) proviennent de lui, soit oralement, soit par écrit. On n'a pas d'indications d'auteur pour certains éléments narratifs (4. 41-43 ; certaines parties des ch. 31, 32, 34). Seul 34. 5-12 est indubitablement post-mosaïque (écrit immédiatement après sa mort, ou plus tard).

Ainsi, et spécialement si la Genèse (qui n'indique pas son auteur) était de lui, Moïse serait, selon les indications du texte, l'auteur d'une quantité considérable du contenu actuel du Pentateuque, dont la proportion de matériaux écrits ou oraux peut être diversement estimée. On pourrait encore augmenter la proportion de matériaux mosaïques si on lui attribuait tout ou partie des sections narratives de ces livres qui n'indiquent pas leur auteur.

En dehors du Pentateuque, il a écrit la malédiction contre Amalek (Ex. 17. 14), et on lui attribue le Psaume 90 (soit oralement, soit par écrit).

B. Peut-on déterminer de façon réaliste une conception *maximale* du rôle de Moïse comme auteur ⁶ ? Cela tourne

⁶ Par « réaliste », j'entends une conception qui ne suppose pas

en fin de compte autout du fait que Moïse apparaisse à la troisième personne dans les récits d'Ex.-Lév.-Nb.-Deut. Pour les uns, cela indique qu'il faut tout naturellement comprendre que ces récits sont de la plume de quelqu'un d'autre (qu'il ait écrit dans les plaines de Moab ou à une époque ultérieure) ; pour les autres, Moïse aurait pu écrire tous les récits, etc., à la troisième personne. Young se réfère à ce sujet à l'exemple de « *La Guerre des Gaules* » de César⁷. Dans ce cas, les éléments non-mosaïques de ces livres⁸ se réduiraient virtuellement aux seuls éléments indubitablement post-mosaïques et à quelques révisions textuelles mineures (p. ex. en orthographe)⁹.

Est-il possible, sur ce point précis, de passer de la pure discussion dans le vide au domaine des données objectives ? Oui, dans une certaine mesure. On peut considérer séparément deux aspects distincts de cette question. Tout d'abord, les titres et les « colophons ». Les titres à la troisième personne sont d'un usage fréquent dans le Proche-Orient biblique et dans la littérature sapientale. Par exemple en Egypte, les textes auto-biographiques commencent couramment par les titres et le nom de l'homme en question, suivis de *d jed* ou *d jed-ef*, « (il) dit », puis d'un récit à la première personne¹⁰.

La louange des dieux par des individus commence par des titres comme : « Louange (de telle ou telle divinité) par tel et tel (titres, nom) ; il dit : — Salut à toi... » (ou quelque chose d'approchant, une louange ou une prière à la deuxième personne)¹¹. Les livres sapientiaux commençaient par : « Commencement de l'instruction faite par... (titre, nom) ; il dit : — ... », que ce soit au troisième,

que Moïse ait écrit d'avance le récit de sa mort et l'appréciation de sa grandeur, et cela au passé, comme nous le trouvons dans Deut. 34. 5-12.

⁷ Young, *IOT*, p. 86.

⁸ C.-à-d. des données autres que pré-mosaïques, utilisées par Moïse et donc siennes au deuxième degré.

⁹ Des éléments indubitablement post-mosaïques (à part Deut. 34. 5-12) sont très rares et très difficiles à prouver ; dans la Genèse, on peut penser à Dan (14. 14) et à la phrase sur les rois d'Israël (36. 31b) ; dans Ex. à Deut., il y a peu de chose qui résiste à un examen serré : (cf. *PCI*, pp. 41-47 *passim*, avec des références à Young et à d'autres).

¹⁰ P. ex. Khnumhotep II, env. 1900 av. J.-C., dans la Moyenne Egypte (texte : A. de Buck, *Egyptian Readingbook*, I, Brill, Leiden, 1948, pp. 67 ss. ; traduction : J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt*, I, Chicago U. P., 1906, §§ 622-624) et d'innombrables autres dans toutes les époques de l'histoire.

¹¹ Cf. A. Barucq, *L'expression de la louange divine et de la prière dans la Bible et en Egypte* (IFAO, Le Caire/Paris, 1962), spéc. pp. 47 ss.

deuxième ou premier millénaire¹². Et ceci n'est pas particulier à l'Égypte seule ; des phénomènes semblables se retrouvent dans diverses classes d'écrits en Mésopotamie, avec les Hittites et en Syro-Palestine également. Il suffit de mentionner par exemple les titres qui ouvrent habituellement les lettres en cunéiformes (pendant le deuxième millénaire av. J.-C., la période qui nous intéresse) dans les trois régions utilisant des formules comme : « Ainsi parle X » (nom et/ou titre)¹³. Il en va de même pour les titres de traités et d'alliances de cette période et dans cette même région¹⁴. Les titres très formels comme par exemple, Deut. 1. 1 ou 33. 1, sont de nature identique et je les attribuerais à Moïse tout comme j'attribue les titres formels proches-orientaux à leurs auteurs respectifs. On pourrait aussi traiter ici les innombrables titres du Pentateuque qui se présentent sous cette forme : « Et le SEIGNEUR parla à Moïse, en disant... », mais ce n'est pas nécessaire.

Les « colophons » jouent un rôle considérable dans les documents du Proche-Orient biblique. Il s'agit d'énoncés ajoutés, comme un appendice, au texte (ou à des parties du texte, sur des tablettes), donnant le sujet ou le titre de l'ouvrage, ou le nom du scribe responsable, ou souvent les deux. Ils contiennent parfois d'autres détails (date, collation, original, dictée, etc.)¹⁵. Ils sont systématiquement écrits à la troisième personne lorsqu'un auteur ou un scribe sont nommés ; voici un « colophon » typique : « Première tablette du rituel de l'impureté et du rituel de la rivière ; c'est (les rites) par Tunnawia, la vieille femme. Complète ; (le scribe) Pikku (l')a écrite »¹⁶. C'est précisément ce genre d'usage que nous avons relevé dans le premier article sur la Genèse, concernant la fin d'une section ou d'une sous-section¹⁷. On le retrouve dans Ex.-Lév.-Nb.-Deut. Par exemple, Ex. 6. 26, 27 est un « colophon » terminant le document généalogique d'Ex. 6. 14-27. Conformément à l'usage des scribes proches-orientaux, le fait qu'il se réfère à Moïse et à Aaron à la troisième per-

¹² Plusieurs exemples dans *ANET*, pp. 412 ss.

¹³ Les exemples sont légion. Pour une sélection, cf. *ANET*, pp. 480, 482 ss.

¹⁴ P. ex. *ANET*, pp. 202a, 203b, pour ne citer que les plus accessibles.

¹⁵ Pour des exemples : — accadiens, cf. H. Hunger, *Babylonische und assyrische Kolophone* (Kevelaer, Neukirchen, 1968) ; — hittites, cf. E. Laroche, *Archiv Orientalni* 17 (1949) pp. 7-9 ; — ougaritiques, cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Literature* (Pont. Bibl. Institute, Rome, 1949) pp. 49, 83.

¹⁶ En hittite, publié par A. Goetze et E. H. Sturtevant, *The Hittite Ritual of Tunnawi* (Amer. Or. Soc., New Haven, 1938), pp. 24-25.

¹⁷ Cf. *HOKHMA*, No 1/1976, pp. 35, 36.

sonne n'implique pas qu'ils soient morts depuis longtemps, comme certains *Alttestamentler* l'en ont parfois déduit ; c'est simplement la façon courante d'identifier l'auteur ¹⁸. C'est dans le Lévitique qu'on voit le mieux de tels « colophons », où ils terminent certains rites, ou des sections entières, ou même le livre entier. L'ensemble des chapitres 1 à 7 est résumé par le « colophon » de 7. 37, 38 qui mentionne les sujets traités et l'auteur de ce qui précède en indiquant les diverses sortes de sacrifices prescrits par Moïse. Chacun des cinq motifs rituels sur la pureté et l'impureté (ch. 11-15) se termine par un « colophon » descriptif approprié (11. 45, 47 ; 12. 7b ; 13. 59 ; 14. 54-57 ; et 15. 32, 33). Le livre tout entier et son supplément sur les vœux se terminent par les « colophons » de 26. 46 et 27. 34. La plupart de ces derniers sont exactement semblables aux « colophons » attestés dans tout le Proche-Orient. A titre d'exemple :

On trouve une collection de divers rituels ayant le même « colophon » — comme c'est le cas de Lévit. 7. 37, 38, ou du livre entier, comme nous l'avons dit — dans un document des archives hittites du quatorzième/treizième siècle avant J.-C. ¹⁹. Dans les Nombres, un « colophon » interne (30. 16) porte sur les lois de 36. 1-16, et le livre tout entier se termine par un « colophon » (36. 13). Deutéronome 29. 1 est probablement le « colophon » de la majeure partie de l'alliance renouvelée dans le Deutéronome ²⁰. Ainsi, les titres à la troisième personne et les « colophons » ne posent pas de problèmes à la détermination de l'auteur lorsqu'on les considère dans leur contexte.

Le deuxième aspect concerne les récits à la troisième personne. A ce sujet, l'Ancien Testament et le Proche-Orient nous offrent tous deux des indications suffisantes. Dans Jérémie 36. 1-3, ce prophète reçoit de Dieu l'ordre d'écrire sur un rouleau toutes les paroles que Dieu lui a adressées jusqu'à ce jour. Cependant, Jérémie n'écrit pas lui-même, mais il dicte à Baruch qui fait office de scribe, et cela par deux fois : pour le rouleau que Yoyaqim brûla et pour celui qu'il fit en remplacement (Jér. 36. 4, 6, 18, 27, 32). Ainsi, lorsque Moïse écrivit, il aurait aussi pu dicter, en particulier la matière qu'Exode-Lévitiques-Nombres-

¹⁸ Cf. Young, *IOT*, p. 72, avec d'autres remarques sur les versets 26 et 27.

¹⁹ Tablette en deux morceaux (*KUB*, VII, 1 plus *KBo*, III, 8), éditée par H. Kronasser, *Die Sprache* 7 (1961), pp. 140-167, 169, et *ibid.* 8 (1962) pp. 108-113.

²⁰ Puisqu'il se réfère à ce qui précède ; il devrait par conséquent être probablement enlevé de la sous-section 1 C de *AO/OT*, p. 96 (c).

Deutéronome rapportent qu'il prononça, et peut-être aussi des récits.

Cependant, Jérémie 36 n'est qu'un cas isolé, et ceci six cents ans après Moïse. C'est là qu'interviennent les données proches-orientales. Une tablette de l'épopée de Baal provenant de la Syro-Palestine elle-même, d'Ougarit, et datant du 14^e siècle avant J.-C., contient le « colophon » suivant ²¹ :

« El-melek le Shebnite (I')a écrite ; Attani-puruleni, grand-prêtre et chef des bergers (du temple) (I')a dictée ²² ; Niqmad (II) roi d'Ougarit (plus deux autres titres) (I')a donnée. »

Dans cet exemple, comme chez Jérémie, et à la même époque que Moïse, l'homme important dicte et un autre écrit. Il n'y a, par conséquent, aucune raison de croire qu'un Eléazar ou un Josué n'auraient pas pu avoir la même fonction avec Moïse ²³. Lorsque, par exemple, il racontait le récit de l'exode, on peut concevoir que Moïse parlait à la première personne et que son scribe écrivait à la troisième. Il aurait pu dire : « Je gardais le troupeau de mon beau-père... et je conduisis mon troupeau... à l'Horeb... » alors que son scribe écrivait : « Moïse gardait le troupeau de son beau-père... et conduisit son troupeau... à l'Horeb... » (cf. Ex. 3. 1) ; et cela, *passim*, pour une bonne partie d'Ex.-Lév.-Nb.-Deut. Pareil scribe aurait pu ajouter de rares commentaires explicatifs, comme Nombres 12. 3, que les commentateurs ne désirent pas toujours attribuer à Moïse. D'autres récits et commentaires à la troisième personne peuvent être l'œuvre d'autres personnes qui ne travaillaient pas sous dictée ; par exemple Deutéronome 32. 44 s. En faveur du passage de la première à la troisième personne en dictée que nous suggérons ici, on peut avancer certains éléments. Ainsi, alors que plusieurs rituels hittites, par exemple, rapportent les paroles de leurs auteurs à la première personne ²⁴, d'autres décrivent

²¹ Meilleure traduction, cf. H. L. Ginsberg, *ANET*, p. 141 ; cf. aussi Gordon, *Ugaritic Literature*, p. 49 en-haut.

²² Littéralement : « enseignée ».

²³ Dans la littérature égyptienne bien plus ancienne (env. 1900 av. J.-C. — l'âge patriarcal !), on trouve aussi le récit introductif de la Prophétie de Neferty, où le roi lui-même va chercher une plume et un papyrus pour prendre note des paroles du sage Neferty pendant qu'il les prononce (p. ex. *ANET*, p. 444b, appelé là « Neferrohu »). Et les rituels hittites qui nomment leurs auteurs doivent dans la plupart des cas avoir été écrits par des scribes travaillant sous dictée des auteurs des rituels en question. Cf. aussi le colophon mésopotamien cité par E. Nielsen, *Oral Tradition* (SCM, Londres, 1954) pp. 28-29 avec la correction apportée par *AO/OT*, p. 136.

²⁴ P. ex. ceux de Hatiya (publiés par O. Carruba, *Das Besch-*

les activités rituelles de leurs auteurs à la troisième²⁵. Il s'agit certainement d'un transfert dû au scribe originel, comme nous l'avons suggéré plus haut dans le cas de Moïse. D'autres rituels apportent des indications peut-être directes en faveur de cette suggestion. Dans ce cas, après le titre à la troisième personne qui identifie l'auteur, il ou elle dit : « Lorsque tel ou tel problème survient, j'agis / je fais un sacrifice comme suit ». Après cette formule initiale à la première personne, le texte poursuit en racontant les diverses actions avec l'auteur à la troisième personne²⁶. En d'autres termes, après la déclaration initiale le scribe a transformé le tout en récit à la troisième personne, de la même façon que nous proposons que Moïse a pu le faire. On peut donc suggérer, dans une conception maximale du rôle de Moïse, que rien, que ce soit dans le texte de l'AT ou dans le contexte culturel proche-oriental, n'empêche de lui attribuer une bonne partie des récits à la troisième personne, par l'intermédiaire d'un scribe, ce que des données — tant bibliques qu'extra-bibliques — indiquent comme un procédé courant et longtemps pratiqué.

Pour clore cette question de l'auteur du Pentateuque, on peut donc envisager que l'œuvre littéraire réelle de Moïse se trouve à l'intérieur des limites générales — minimales et maximales — indiquées plus haut. Quant à la date et au lieu de rédaction, on peut suggérer que la Genèse (avec ou sans Dan pour Laïsh, 14. 14, et sans la mention des rois d'Israël, 36. 31b) a été composée à la veille de l'exode, avec un emploi abondant des documents et des traditions existants. En route pour le Sinaï, Moïse a obéi en mettant par écrit la malédiction d'Amalek (Ex. 17. 14). Au Sinaï, il a écrit l'essentiel du document de l'alliance et de son renouvellement, et peut-être d'autres éléments qui « sous-tendent » le livre ultérieur de l'Exode. Ce qu'il a écrit au Sinaï (Ex. 24. 4, 7 ; 34. 27 s.), complété de certains de ces éléments, on pourrait l'appeler « proto-Exode »,

wörrungsritual für die Göttin Wishurijanra (Harrassowitz, Wiesbaden, 1966) pp. 2 ss.) et Pissuwattis, Goetze in *ANET*, pp. 349-350.

²⁵ P. ex. ceux du dieu Tarpattasi (*ANET*, pp. 348-349) et de la « vieille femme » Tunnawi (Goetze et Sturtevant, *Hittite Ritual of Tunnawi*) dans lequel la « vieille femme » apparaît toujours à la troisième personne ; de même, celui du prêtre *hattili* Papanikri, dans lequel il apparaît aussi toujours à la troisième personne. (Publ. par F. Sommer et H. Ehelolf, *Das hethitische Ritual des Papanikri von Komana* (Hinrichs, Leipzig, 1924), pp. 2* ss.).

²⁶ Cela apparaît le plus clairement dans le rituel de Mastigga (*ANET*, pp. 350 s.) et dans celui d'Anniwiyanis (E. H. Sturtevant et G. Bechtel, *A Hittite Chrestomathy* (Linguistic Soc. of America, Philadelphie, 1935) pp. 100 ss., 106 ss.). De même dans celui de Uhamuwa (*ANET*, p. 347 b).

et (puisque l'Exode, même dans sa forme actuelle, n'a pas de « colophon ») le considérer simplement comme la première moitié d'un tout. Également au Sinaï, on peut suggérer que Moïse a écrit (ou dicté ?) ce qui constitue maintenant Lévitique 1 à 7 ; 11 à 23 ; 25 à 27, tout d'abord dans des documents distincts (cf. les « colophons ») puis (alors qu'il était encore au Sinaï) comme un tout, terminé par des « colophons ». Ce serait le « proto-Lévitique »²⁷. On y conserva aussi sans doute le contenu de Lévit. 8 à 10 et 24. On ne sait rien d'un autre travail de rédaction effectué au Sinaï ou peu après, sinon par l'allusion de Nombres 11. 26 (« les inscrits », « ceux qui étaient sur la liste »). Voilà pour ce qui a été écrit au Sinaï.

Pendant le voyage, d'autres éléments se sont accumulés avant l'arrivée à Shittim (contenus dans Nb. 1 à 21), peut-être sous la dictée de Moïse, ou de sa propre main, comme 5. 5 à 6. 27 ; 8 et 9 ; 15 ; 19 et l'itinéraire qu'il écrivit (cf. Nb. 33. 2). Ces matériaux, plus d'autres éléments du contenu des Nombres ont pu constituer un « proto-Nombres », comprenant également la matière de 28 à 30 ; 34. 1-15 et 35. 9-33, avec le « colophon » final (Nb. 36. 13). A la suite du renouvellement de l'alliance avec la nouvelle génération d'Israël, Moïse avait écrit la majeure partie de Deutéronome 1 à 30, plus le cantique du ch. 32, et peut-être d'autres fragments, constituant un « proto-Deutéronome »²⁸. Il avait écrit également le Psaume 90 et, à Shittim, la bénédiction contenue aujourd'hui dans Deutéronome 33.

Après la mort de Moïse, on peut suggérer que les quatre livres de « proto-Exode » à « proto-Deutéronome » ont été mis au point et complétés par Eléazar ou Josué, par l'addition des derniers éléments narratifs servant à expliquer et à relier les différents matériaux, de façon à produire virtuellement les livres actuels.

D'autres additions mineures ont pu être faites plus tard (Deut. 34. 5-9 par Josué ; les versets 10-12 à cette époque ou plus tard ?), y compris peut-être des révisions orthographiques ou autres (? Gen. 14. 14 ; 36. 31b) avant ou pendant la royauté.

c. *Rôle*

L'héritage des livres du Pentateuque (ou, si l'on veut, du « proto-Pentateuque ») dans la main des Hébreux à la veille de traverser le Jourdain était à la fois un énoncé de leurs origines et de leur destinée (la Genèse, contenant

²⁷ La deuxième moitié de l'ensemble constitué d'Exode-Lévitique.

²⁸ C'est peut-être à cette époque que furent ajoutés Ex. 16. 34-36 et 40. 36-38.

histoire et promesses) et un fondement normatif définissant les limites du bien et du mal en leur qualité de vassaux du Suzerain divin. Son alliance n'était pas simplement un instrument politique mais une détermination du but et de la conduite de leur vie comme la nation qui doit manifester la sainteté du SEIGNEUR par une obéissance et un culte conformes à sa volonté. Sinaï et Moab avaient vu la révélation, la cristallisation et la confirmation d'un fondement donné qui devait orienter la façon de vivre de cette nation tribale naissante.

6. Autres données

En dehors du Pentateuque et du Psaume 90, d'autres comptes rendus ont certainement commencé à s'accumuler, soit sous forme de documents écrits, soit sous forme de traditions populaires. Les généalogies de 1 Chroniques 1 à 8 remontent probablement à de tels matériaux. Il ne reste plus rien d'un « Livre des Guerres du SEIGNEUR », sinon l'allusion et la citation de Nombres 21. 14-16. Et nul ne peut déterminer aujourd'hui tout ce qui est tombé dans l'oubli, sans même bénéficier d'une note aussi brève que celle-ci.

7. L'arrière-plan proche-oriental d'Exode-Lévitique-Nombres-Deutéronome

a. Introduction

Certains lecteurs auront peut-être été étonnés, d'autres exaspérés, qu'on ait accordé tant d'attention aux indications du texte biblique, quasiment sans faire référence aux diverses conceptions modernes qui considèrent Moïse comme une entité obscure (pour autant qu'il ait jamais existé), et ces livres comme une construction bien plus tardive, écrits sur la base de documents très différents qu'on peut détecter selon divers critères (sans parler des dates bien ultérieures de l'ensemble). Il y a à cela deux raisons.

Premièrement, les seuls documents *existants* sont ceux que nous avons maintenant dans l'Ancien Testament actuel (les autres sont des reconstructions hypothétiques) alors que les raisons avancées en faveur d'autres versions de l'histoire d'Israël et de différentes histoires de sa littérature sont pour le moins inadéquates. Les conceptions habituelles concernant des « codes » de lois rivaux et leur séquence chronologique ont été maintes fois réfutées²⁹.

²⁹ Cf. par exemple, A. H. Finn, *Unity of the Pentateuch*, (Marshall Bros., London, 1928), pp. 149-254, 294-328, etc. ; G. T. Manley, *The Book of the Law* (Tyndale Press, London, 1957) ; cf. *PCI*, pp. 17 ss.

Les formes conventionnelles de critique littéraire (J, E, P, D, etc. ; la tradition orale ; la *Gattungsforschung*) ont été mises au point sans tenir suffisamment compte de la façon dont les gens écrivaient *réellement* dans le monde biblique³⁰. Le schéma de pensée évolutionniste (souvent retenu dans la pratique, bien que rejeté en principe) par lequel on qualifie de « tardifs » les usages sacerdotaux « élaborés » est totalement illusoire lorsqu'on le considère dans le contexte de tout le monde biblique proche-oriental. Et ainsi de suite.

Deuxièmement, lorsqu'on compare les écrits de l'A. T. et leurs reconstructions théoriques aux données visibles et tangibles du Proche-Orient — le monde de l'A. T. — ce sont les documents existants qui cadrent avec leur contexte proche-oriental, et non pas les reconstructions basées sur de fausses prémisses et de faux critères. Dans ce qui suit, je présenterai brièvement une partie de cet arrière-plan tout en donnant des références pour d'autres éléments que je n'ai pas la place de traiter ici.

b. *L'oppression et l'exode* (Ex. 1 à 19)

Le théâtre de l'oppression des Hébreux dans le delta égyptien oriental est indiqué par Pitôm et Ramsès (Ex. 1. 11). Pitôm n'est pas encore fixée de façon définitive sur la carte ; c'est peut-être le site qu'on appelle aujourd'hui Tell er-Retaba (ou Rotab), ou alors tout simplement le nom religieux (« Domaine du [dieu] Atum ») de Tell el-Maskhuta, l'ancienne Soukkoth, T jeku en égyptien. Pour ce qui est de Ramsès, il est quasiment certain qu'il s'agit de Pi-Ramesse, la fameuse résidence des rois Ramsès (le « Domaine des Ramsès ») située dans le delta. Après bien des discussions, il semble aujourd'hui qu'il faille situer Pi-Ramesse / Ramsès non pas à Tanis, mais plus au sud, dans la région de Khata'na-Qantir, qui convient géographiquement beaucoup mieux³¹. Il faut se rappeler que depuis

³⁰ Pour les faits et les principes fondamentaux en question, cf. *AO/OT*, pp. 112-138 ; *PCI*.

³¹ Pour une bibliographie et une présentation des conceptions principales, cf. *AO/OT*, p. 58, y compris notes 5-9. De la région de Khata'na-Qantir proviennent les ruines d'un palace, de maisons de hauts magistrats de Ramsès II et de règnes ultérieurs, d'un colosse royal, de petits objets *in situ*, etc., évidence suffisante de la présence d'un très grand centre « ramesside ». Par ailleurs, la grande quantité d'ouvrages « ramessides » en pierre retrouvés à Tanis (stèles, statues, obélisques, murs et colonnes) sont tous des matériaux *ré-utilisés*, récupérés et ré-employés par les rois de la XXI^e et XXII^e dynasties ; on n'a pas encore trouvé à Tanis une seule ruine originale de fondations « ramessides ». Cf. J. Van Seters, *The Hyksos* (Yale Univ. Press, New Haven, 1966) pp. 128-137 ; cf. Uphill, *JNES* 27 (1968), p. 314 s.

env. 1100/1080 av. J.-C., avec la chute de la dynastie des Ramsès, Tanis remplaça Pi-Ramesse en tant que résidence royale dans le delta. Ainsi, la mention de Ramsès dans Ex. 1. 11 reflète de façon précise la situation du treizième ou, au plus tard, du douzième siècle avant J.-C. Déjà à l'époque de la royauté hébraïque, l'équivalent correct aurait été « les campagnes de Tsoan », comme dans le Psaume 78. 12, 43, identique à l'égyptien *Sekhet-Dja'net*, « campagnes de Tanis ».

Les noms des sages-femmes (Ex. 1. 15), loin d'être « purement artificiels »³², sont tous deux des noms sémitiques de l'Ouest authentiques et anciens (quatorzième/treizième siècles avant J.-C. et plus tôt). On trouve déjà « Shipra » aux environs de 1750 dans une liste égyptienne d'esclaves asiatiques, c'est-à-dire bien avant l'Exode³³. On trouve également une attestation de Poua (*P'gt*) dans les textes d'Ougarit, à la fois comme un nom signifiant « jeune fille » et comme un nom propre³⁴. Les papyrus égyptiens du treizième siècle nous offrent plusieurs références bien connues aux corvées de briques ou au manque de paille et de main-d'œuvre³⁵. Il en est de même pour la façon de faire des briques avec de la boue du Nil et de la paille³⁶. On a aussi suffisamment montré ailleurs tout l'arrière-plan concernant les étrangers et l'éducation dans l'Égypte du Nouveau Royaume par rapport à l'éducation de Moïse³⁷. Les comptes rendus de surveillance des travailleurs royaux ainsi que de congés pour raisons culturelles ou autres donnent aussi un arrière-plan vivant à Exode 5 (cf. Deir el Medineh ostraca)³⁸. Les fléaux d'Exode 7 à 12 correspondent étroitement à la séquence de phénomènes provoqués par une trop haute crue du Nil et leur récit forme un ensemble uni³⁹.

Le Cantique de la Mer (Ex. 15) est un hymne de victoire sur les Égyptiens, utilisant précisément ce genre littéraire dont les pharaons du quinzième au douzième siècles se servaient si fièrement⁴⁰. Le premier jour de marche, de

³² M. Noth, *Die Israelitischen Personnamen*, 1928, p. 10.

³³ Papyrus Brooklyn 35, 1446; cf. W. F. Albright, *JAOS* 74 (1954) pp. 229, 233.

³⁴ Albright, *op. cit.* p. 229, n. 50; Gordon, *Ugaritic Textbook*, p. 469, no 2081.

³⁵ Cf. *AO/OT*, p. 156; et R. A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies* (Oxford, 1956) p. 493.

³⁶ Cf. *NBD*, p. 168a.

³⁷ Cf. *NBD*, pp. 343 s., 844-846; pour les Sémites en Égypte, cf. W. Helck, *Die Beziehung Aegyptens zu Vorderasien* (Harrassowitz, Wiesbaden, 1962) pp. 369 ss.

³⁸ Cf. *AO/OT*, pp. 156-157.

³⁹ Cf. *NBD*, pp. 1001-1003 (à la suite de Hort).

⁴⁰ Pour des références, cf. *PCI*, p. 48 (ii), (a), 9, i-iii.

Ramsès à Soukkoth (Ex. 12. 37), correspond à la même distance, parcourue en un jour, du « Palace » (de Pi-Ramesse) à la « citadelle » de Soukkoth (T jeku) dans le Papyrus Anastasi V, 19. 3-8 de la fin de la XIX^e dynastie, aux environs de 1220 avant J.-C.⁴¹. L'itinéraire des Hébreux suivait *grosso modo* le sud-ouest, est-sud-est, jusqu'à Soukkoth, puis l'est jusqu'à Etham, de là remontait vers le nord (Ex. 14. 1 ss.) et finalement à l'est par la « Mer des Roseaux » (*Yam Souf*) où périrent les troupes de Pharaon⁴² ; il longeait ensuite la péninsule du Sinaï sur son flanc occidental, avant de la traverser pour aller au Mont Sinaï. Un tel itinéraire est entièrement compatible avec notre connaissance encore limitée de la géographie et de la topographie historiques du Delta oriental⁴³.

c. *L'alliance et son renouvellement au Sinaï, et dans les plaines de Moab*

La forme et le contenu de l'alliance du Sinaï/Moab ont été étudiés attentivement à la lumière des données proches-orientales depuis que Mendenhall (en 1955) a attiré l'attention sur des affinités entre l'alliance sinaïtique et des formules de traités du quatorzième et du treizième siècles avant J.-C.⁴⁴. Ce critère de datation objectif ne s'applique pas seulement à l'Exode (ou, ici, à Exode-Lévitique) et à des données de Josué 24 (renouvellement à Sichem), mais de façon encore plus frappante au Deutéronome.

Compte tenu du fait que les formes de traités du premier millénaire sont entièrement différentes, dater Deutéronome d'environ 621 avant J.-C., ou l'ensemble d'Exode-Lévitique du temps de la royauté (J, E) et de l'exil (P, H) apparaît

⁴¹ Traduit dans Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, p. 255 ; ce rapport concerne deux esclaves en fuite, se dirigeant vers le sud-est, puis remontant au nord, comme Moïse l'a peut-être fait (Ex. 2. 15), et comme les Hébreux l'ont certainement fait (Ex. 12. 37 ; 13. 20 - 14. 2 etc.).

⁴² Comparez les 600 chars d'Ex. 14. 7 aux chiffres concernant d'autres armées proches-orientales (*TSFB* 41 (printemps 1965), p. 18 f) auxquels il faut ajouter les 2500 chariots hittites à la bataille de Qadesh, environ 1300 avant J.-C. (Sir A. Gardiner, *The Kadesh Inscriptions of Ramesses II* (Oxford, 1960) pp. 9, 10, 39) et les 924 chars cananéens pris par Tuthmosis III (*ANET*, p. 237b), plus les 730 et 1032 chars capturés par Amenophis II (*ibid.* pp. 246b, 247b).

⁴³ Voir Kitchen, *sub verbo* « Exodus, The », dans Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible ; la solution de critique littéraire proposée par H. Cazelles, *Revue Biblique* 62 (1955) pp. 321-364, est superflue.

⁴⁴ G. E. Mendenhall, *Biblical Archaeologist* 17 (1955), pp. 26-46, 50-76.

comme une grave erreur. On trouvera ailleurs plus de détails à ce sujet ⁴⁵.

Cependant, l'alliance sinaïtique ne contient pas tant un traité politique ordinaire que les normes fondamentales d'un peuple (lois coutumières, etc.) et les rites de leur culte (le tabernacle et ses rituels). Depuis la découverte, il y a près de soixante-dix ans, de la collection babylonienne des lois d'Hammourabi, on a souvent remarqué diverses affinités entre les lois du Pentateuque et celles des collections proches-orientales (Ur-Nammu, Lipit Ishtar, lois d'Eshnunna, d'Hammourabi, lois hittites et assyriennes) ⁴⁶. Ce qui est remarquable, c'est que quatre de ces collections sont de la période patriarcale, voire antérieure, alors que les lois hittites datent d'environ 1700/1600 avant J.-C. et que seules les lois assyriennes sont aussi tardives que l'époque de Moïse. Ainsi, par de telles comparaisons ⁴⁷, les parties légales des livres du Pentateuque sont *déjà* d'origine archaïque à l'époque de Moïse ⁴⁸.

d. Religion et rituel

Il n'est nullement nécessaire de considérer le tabernacle comme le produit de l'imagination sacerdotale ultérieure ; ses techniques de construction étaient connues en Egypte déjà plus de quinze siècles avant Moïse et Bezalel ⁴⁹. L'énumération détaillée des matériaux et des objets (Ex. 25 à 30 ; 36 à 40) n'est nullement trop « avancée » pour le treizième siècle avant J.-C. Bien avant, au troisième millénaire avant J.-C., nous trouvons des inventaires complets (détaillés et récapitulatifs) des biens du temple dans l'Egypte de la V^e dynastie, soigneusement catalogués à l'encre rouge et noire ⁵⁰. Aux quatorzième et treizième siècles avant J.-C., les Hittites ont produit de nombreux

⁴⁵ Voir *AO/OT* pp. 90-102, 128. On y trouvera également les références complètes ; cf. aussi *NPOT*, pp. 3-5.

⁴⁶ Pour une introduction à ces collections, cf. R. Haase, *Einführung in das Studium Keilschriftlicher Rechtsquellen*, (Harrassowitz, Wiesbaden, 1965).

⁴⁷ Cf. p. ex. les notes concernant Exode ou Deutéronome dans *ANET*, pp. 166 ss. ainsi que les tables dans Manley, *Book of the Law*, *passim*.

⁴⁸ Suggéré dans *Christianity Today* 12/19 (1968), p. 921 ; cf. W. F. Albright, *Yaweh and the Gods of Canaan* (Athlone Press, Londres, 1968), pp. 88-92. Pour les différences d'attitude entre les lois vétéro-testamentaires et proches-orientales, cf. Greenberg, cité dans *AO/OT*, p. 148, et Manley, *Book of the Law*, p. 81 etc., concernant Kornfeld.

⁴⁹ Kitchen, *THB* 5/6 (avril 1960), pp. 7-13.

⁵⁰ Textes hiératiques transcrits dans P. Posener-Krieger et J.-L. de Cenival, *Hieratic Papyri in the British Museum, 5th Series* (Br. Museum, Londres, 1968) planches 20-32, cf. pp. xiv, B, 8-13.

inventaires de ce genre (spécialement le roi Tudkhalia IV, au XIII^e s.)⁵¹. Comme exemple de telles listes à l'intérieur d'un document plus grand (comme dans Exode), on peut citer le rituel d'Ulippi pour installer la Déesse Noire dans un nouveau temple⁵². Il énumère longuement (§§ 2-5, 6-8) environ quarante objets rituels pour le nouveau temple de la déesse, ainsi qu'une série de choses à présenter pour le premier jour des rites. Quant au caractère *élaboré* d'un cérémonial pour un nouveau sanctuaire, Lévitique 8-9 rapporte que la consécration du sacerdoce d'Aaron devait durer sept jours (seuls les rites du premier jour sont indiqués ; pour les sept jours, cf. Ex. 29. 35-37), avec l'inauguration de l'autel le huitième jour. Le rituel d'Ulippi pour un nouveau temple durait, lui, six à sept jours, avec une activité cultuelle beaucoup plus élaborée dans son déroulement. Le Lévitique est bien « sacerdotal » de par la matière qu'il contient, mais il n'est pas nécessairement plus « tardif » que les innombrables rituels hittites du quinzième au treizième siècles avant J.-C., sans parler des rituels ouragitiens de la même époque, ni des matériaux égyptiens et mésopotamiens qui sont encore plus élaborés et plus anciens. Ce même rituel d'Ulippi démontre aussi l'ancienneté d'usages et de conceptions qu'on rencontre également dans le Lévitique. Il contient l'holocauste d'un agneau dont le sang servait à asperger la nouvelle statue, le nouveau temple et les objets du culte de la Déesse Noire, comme rite final⁵³ ; après le sacrifice de plusieurs autres animaux dans les rites précédents⁵⁴.

Comparez à cela les sacrifices sanglants — sacrifice d'expiation et holocauste — dans Lévitique 8 et 9, *passim*. D'une manière générale les offrandes et les rites sacrificiels des Hébreux sont simples et *non* élaborés en comparaison de la plupart des rites connus de tout le Proche-Orient des trois derniers millénaires avant J.-C. C'est particulièrement vrai du calendrier des fêtes. On peut par exemple contraster la petite douzaine de fêtes annuelles (chacune

⁵¹ Cf. E. Laroche, « Catalogue des textes hittites, III » RHA 15/60 (1957), pp. 30-33, nos. 292-307.

⁵² H. Kronasser, *Die Umsiedlung der schwarzen Gottheit* (Böhlau, Vienne, 1963). A la suite de Riedel, il a déjà noté des comparaisons possibles avec des éléments d'Exode (pp. 57-8), entre autres l'usage d'une tente à côté du nouveau sanctuaire, comme dans Ex. 33. 7-11 (cf. Finn, *Unity of the Pentateuch*, pp. 275-6).

⁵³ Kronasser, *op. cit.*, pp. 31-33.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 15, 17, 19.

⁵⁵ Pour le calendrier hébraïque cf. p. ex. *NBD*, p. 177, tableau avec références. Le calendrier Medinet Habu a été publié dans le compte rendu épigraphique, *Medinet Habu III* (Chicago, Univ. Press, 1934), textes hiéroglyphiques seulement. Pour des détails,

ne durant jamais plus de sept ou huit jours) prescrites dans Exode-Lévitique-Nombres avec plus de soixante fêtes annuelles dans le calendrier du temple Medinet Habu de Ramsès III à Thèbes. C'est un document de près de mille cinq cents lignes prescrivant des fêtes durant de un à treize jours (Sokar) et même vingt-sept («Opet-festival of Amun»), y compris les provisions nécessaires, parfois des milliers de pains, des centaines de gâteaux et de cruches de bière plus toute une variété d'animaux⁵⁵. Le reste de l'Égypte et le Proche-Orient en général témoigneraient du même contraste général⁵⁶. Pour ce qui est des conceptions particulières, celles de péché et de culpabilité sont suffisamment attestées, non seulement à l'époque de Moïse (Égypte, Ougarit, Hatti, etc.)⁵⁷, mais bien avant. Le principe de substitution symbolique manifesté par l'imposition des mains et la confession des péchés sur un bouc qui est ensuite envoyé au désert (cf. Lévit. 16. 20-23) est solidement attesté pour le quatorzième et treizième siècles avant J.-C. dans les rituels hittites d'Ughamuwa et Ashkhella⁵⁸ par lesquels on détourne un fléau ou la mort (respectivement) en présentant à la divinité, puis en chassant au loin, une brebis (ou une brebis et une femme captive) pour se débarrasser du fléau (ou de la mort) en territoire ennemi. De même, la clause humanitaire qu'on trouve plusieurs fois dans le Lévitique (p. ex. 5. 7, 11 ; 12. 8) et qui autorise une personne pauvre à offrir un sacrifice plus petit se rencontre à la même époque dans des documents hittites où un pauvre peut offrir une seule brebis à la place de neuf⁵⁹. Ce qui a une tare n'est pas plus agréé là⁶⁰ que, par exemple, dans Lévitique 22. 17 ss. Reporter tous les usages et les conceptions de ce genre de 700 ans ou plus, jusqu'à l'Exil ou même après, est erroné.

cf. H. H. Nelson, U. Hölscher et S. Schott, *Work in Western Thebes*, 1931-33 (Chicago, U. P., 1934), spéc. pp. 2, 18-23 et 52-90 *passim*. Concernant Sokar, voir également G. A. Gaballa et K. A. Kitchen, *Orientalia* 38 (1969), pp. 1-76.

⁵⁵ Fêtes égyptiennes, cf. S. Schott, *Altägyptische Festdaten* (Steiner, Wiesbaden, 1950); pour Ougarit, cf. Gordon, *Ugaritic Literature*, pp. 107-115, *passim*. Pour les fêtes hittites, cf. les listes de textes, Laroche, *RHA* 15/60 (1957), pp. 65-77, nos. 473-532 (également, p. 63 s., nos. 463-7).

⁵⁷ Voir, p. ex. *ANET*, p. 381b (Égypte); Gordon, *Ugaritic Literature*, pp. 109-111 (offrandes pour le péché); pour Mursil II (hittite) et autres, cf. *TFSB* 41 (1965), p. 11, et *NPOT*, p. 18 et réfs.

⁵⁸ *ANET*, p. 347b, ou Friedrich, *Der Alte Orient*, 25/2 (1925), pp. 10, 11-13.

⁵⁹ Goetze, *Journal of Cuneiform Studies* 6 (1952) p. 101, et Krossner, *Die Sprache* 7 (1961), p. 152.

⁶⁰ P. ex. *ANET*, pp. 207-10 (spéc. §§ 7, 19); sur l'exclusion d'étrangers, comme en Lévit. 22. 25, cf. *ANET*, p. 208, § 6.

e. *La marche dans le désert*

Différents traits du compte rendu de cette période correspondent directement à des éléments et des phénomènes connus des régions en question, par exemple le ravitaillement en eau, les étendues de boue, les migrations de caillies, etc.⁶¹. Les nombres d'Israélites peuvent paraître élevés⁶² mais ils manifestent une cohérence interne⁶³; quelle que soit leur origine, ils ne sont pas purement arbitraires. Des détails comme l'emploi de longues trompettes d'argent (Nb. 10. 1-10), un camp rectangulaire autour du tabernacle (Nb. 2) et des chariots tirés par des bœufs (Nb. 7. 3, 6, 7) trouvent parfaitement leur place dans le contexte du quatorzième au douzième siècles avant J.-C.⁶⁴. Des itinéraires comme celui de Nombres 33 ne sont pas plus « tardifs » que les listes de parcours syro-palestiniennes du papyrus Anastasi I (XIII^e siècle avant J.-C.) ou que les itinéraires des marchands assyriens se rendant en Asie Mineure qui sont aussi anciens qu'Abraham⁶⁵.

f. *Aspects littéraires et linguistiques*

La combinaison de plusieurs genres littéraires en une seule œuvre, comme c'est le cas d'Exode et de Nombres (récits, alliance, lois, poèmes, listes, généalogies, etc.) est caractéristique du Proche-Orient ancien; on ne peut donc en faire un critère pour en déterminer l'auteur⁶⁶. En linguistique, il est insuffisant de qualifier un mot ou une construction de « tardif » simplement parce qu'il apparaît (même uniquement) dans des passages qualifiés de « tardifs » sur la base *d'a priori*. Et de nombreux éléments ainsi qualifiés sont maintenant attestés comme anciens, ou comme apparaissant pendant une très longue période. A ce sujet, on trouvera ailleurs des exemples ainsi que les principes essentiels⁶⁷. L'ensemble du texte et du contenu des livres du Pentateuque demande à être ré-étudié dans tout le contexte du monde dans lequel ils ont été écrits.

⁶¹ Cf. *NBD*, pp. 1328-30 et les remarques de Manley, *Book of the Law*, pp. 92 s.

⁶² Pour des interprétations possibles, cf. p. ex. J. W. Wenham, *TB* 18 (1967), pp. 27-40.

⁶³ Cf. Finn, *Unity of the Pentateuch*, pp. 264-274.

⁶⁴ Cf. *NBD*, p. 847 et Harrison, *IOT*, pp. 622-623.

⁶⁵ Cf. respectivement *ANET*, pp. 476-8, et réfs. dans *AO/OT*, p. 50 n. 75.

⁶⁶ Cf. p. ex. *AO/OT*, pp. 125 s. pour deux exemples parmi tant d'autres.

⁶⁷ Cf. *AO/OT*, pp. 139-146 pour des principes adéquats.

Liste des abréviations utilisées

- ANET J.B. Pritchard (édit.) *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament* (Princeton University Press, New Jersey, 1950/55/69).
- AO/OT K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, (Tyndale Press, Londres, 1966).
- IOT *Introduction to the Old Testament*, a) par E. J. Young, 3^e édit., 1964, b) par R. K. Harrison, 1970 (tous deux Tyndale Press, Londres).
- JAOS *Journal of the American Oriental Society*.
- JNES *Journal of Near Eastern Studies*.
- NBD J. D. Douglas *et alii* (édit.), *The New Bible Dictionary* (Inter-Varsity Press, 1962 et réimpr.).
- NPOT J. B. Payne (édit.), *New Perspectives on the Old Testament* (Word Books, Waco, 1970).
- PCI K. A. Kitchen, *Pentateuchal Criticism and Interpretation*, Notes, Déc. 1965 (TSF, Londres, 1966 et réimpr.).
- RHA *Revue Hittite et Asianique*.
- T (H) B Tyndale (*House*) *Bulletin*.
- TSFB *Theological Students' Fellowship Bulletin*.

Cet article est tiré du Bulletin de la Theological Students' Fellowship (TSF : Association des Etudiants en Théologie) No 60, 1971. Il a été traduit par M. le pasteur G. Berthoud de Lausanne.

Courrier des lecteurs

La documentation de l'auteur est importante et doit être prise très au sérieux. Voilà un adepte de la méthode comparatiste qui s'efforce de replacer les textes bibliques dans leur milieu culturel d'origine, et je m'en réjouis car cela nous sort du « splendide isolement » de la Bible dans les milieux littéralistes. Ne nous lassons pas de comparer les textes pour en déceler les influences mutuelles et les originalités !

Mais l'abondance de la documentation conduit M. Kitchen à un résultat tout à fait étonnant pour le « comparatiste » que je veux aussi être : les textes de la Genèse ressembleraient si fort à la littérature du II^e millénaire que rien n'empêche de les dater de cette époque, du moins Gen. 1. 11 pour l'époque d'Abraham, Gen. 12. 50 pour l'époque de Joseph, et le livre complet pour le temps de Moïse en Egypte (ou seulement après l'Exode ? cf. p. 35). Conclusion tout à fait hâtive, car la forme littéraire peut être exploitée pendant des siècles ! Ce n'est pas parce qu'une liste généalogique royale existe au II^e millénaire en Mésopotamie que les généalogies de la Genèse ou des Chroniques remontent au II^e millénaire.

Ce qui me manque le plus dans l'exposé — mais on ne peut tout dire, et il faudrait aller voir les ouvrages de l'auteur cités en note — c'est un examen sérieux des textes bibliques *eux-mêmes*, « les documents existants qui sont à notre disposition » (p. 17). Or les quelques observations sur le texte font apparaître la rapidité du jugement, pour ne pas dire les simplifications :

Les questions de style (pp. 23-26) sont un point important dans le débat, vous le savez ; or elles sont examinées de manière si générale qu'elles ne permettent pas de voir les textes tels qu'ils sont. Par exemple, les remarques additionnelles aux listes stéréotypées ne prennent nulle part l'ampleur qu'elles ont dans la Genèse, signe du caractère composite du texte biblique, où J a été combiné avec les listes de P. Il est inexact de dire que « on peut discerner la même unité dans la Genèse » (p. 24). Mais on n'a pas interdit à P de faire, lui aussi, ses combinaisons entre listes et remarques.

Quant aux répétitions de style, si frappants dans les épopées mésopotamiennes et à Ugarit, il faut les distinguer à la fois des « couplets jumeaux », parents du « parallélisme des membres » en poésie, et des doublets littéraires contenus par le récit du déluge par exemple, où il ne s'agit justement pas de répétitions ni de parallélismes, mais de deux manières différentes de représenter les événements qui obéissent à des intentions théologiques si intéressantes.

S. Amsler, prof. d'AT à Lausanne

Réponse à M. Amsler :

Merci pour votre lettre qui nous amène à préciser la démarche de M. Kitchen. Son travail montre, comme vous le remarquez aussi, que « rien n'empêche » de dater les textes de la Genèse du II^e millénaire, ni la façon dont ils sont écrits, ni leur contenu. Le fait que des formes littéraires puissent être « exploitées pendant des siècles » n'infirme pas cette conclusion, car ce ne sont pas les formes littéraires elles-mêmes qui amènent M. Kitchen à dater les textes de la Genèse de cette époque, mais la relation de la Genèse

avec le reste du Pentateuque (que les indications bibliques attribuent en grande partie à Moïse ; cf. l'article de M. Kitchen dans ce numéro).

Voilà, en bref, la démarche de M. Kitchen, du moins telle que nous l'avons comprise : 1) des indications précises des textes revendiquent Moïse comme origine (et parfois même explicitement comme auteur) d'une bonne partie du Pentateuque ; 2) notre connaissance actuelle du Moyen-Orient ancien (bien supérieure à celle des pionniers de l'hypothèse documentaire) nous autorise à penser que « rien n'empêche » que Moïse en ait été l'auteur ; 3) en conclusion, pourquoi ne pas accepter l'hypothèse qu'il en soit effectivement l'auteur ?

Vous répondrez peut-être que certaines particularités des textes (par exemple, les questions de style que vous mentionnez) nous empêchent de recevoir cette hypothèse. A ce sujet, nous reconnaissons bien que l'article de M. Kitchen n'offrait pas une étude assez fouillée de ces questions et qu'il faut aller voir dans ses autres publications. Nous ajouterions qu'il faudrait également consulter les autres auteurs cités par M. Kitchen, car il n'est pas le seul à avancer l'hypothèse de la mosaïcité plus ou moins grande du Pentateuque. Nous tenterons, dans un prochain numéro, de publier une étude détaillée d'un des problèmes littéraires que vous soulevez.

HOKHMA

* * *

Dans sa conclusion, M. Kitchen arrive à l'hypothèse que Moïse aurait pu utiliser des sources existantes : « On peut occasionnellement trouver des traces de passages précis de la tradition qu'il a reprises » (p. 36). Cela me rappelle le titre de l'ouvrage qui, il y a plus de deux siècles, a inauguré l'ère de la recherche littéraire critique : Jean Astruc, « Conjectures sur les mémoires originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer la Genèse », 1753 ! M. Kitchen admet que Moïse s'est servi de certains documents (entre autres des traditions rapportées par Abraham et les siens de Mésopotamie), et c'est exactement ce que la critique littéraire a toujours affirmé : l'auteur de la Genèse s'est servi de certains documents plus anciens. La critique littéraire dit exactement cela, et rien d'autre : l'auteur de la Genèse n'a pas tiré de l'air les choses qu'il raconte, il a au contraire « repris des passages précis de la tradition », pour employer le langage de M. Kitchen. Le différend entre la critique et M. Kitchen porte uniquement sur le nom de l'auteur de la Genèse : la critique l'ignore, elle se contente de parler de l'« auteur » ou du « rédacteur » ; pour M. Kitchen, l'auteur s'appelle Moïse, mais M. Kitchen admet qu'il ne peut avancer « aucune preuve » en faveur de son hypothèse, qu'il peut simplement dire qu'elle n'est pas exclue. Alors pourquoi cette querelle ? En fin de compte, on se bat pour rien. Messieurs ! de qui dépend votre salut ? de Moïse ? du fait de connaître le nom de l'auteur de la Genèse ? Entre vous (à supposer que vous ayez publié l'étude de M. Kitchen parce qu'elle exprime votre propre point de vue) et la critique le plus irréductible, il n'y a qu'une différence de nuance : vous vous accrochez tous les deux à des noms. Qu'importe-t-il après tout que ce soit Moïse ou quelqu'un d'autre qui ait réuni des documents et des traditions, étant donné que la Genèse elle-même ne dit pas le nom de son auteur ? Il faut dépasser cette alternative stérile ; le salut est en Dieu seul, dans le Dieu vivant qui nous sauve par Jésus-Christ. Des traditions, des documents, des habitudes littéraires ont existé ; quelqu'un (Moïse ou un anonyme) a collectionné et édité des documents ; il y a

tout un arrière-plan politique, économique et culturel à explorer — sur ces points, M. Kitchen est manifestement en parfait accord avec tous les critiques. Mais tous les critiques, y compris M. Kitchen, seront bel et bien obligés à un moment donné de dépasser tout cela et de saisir — mieux : de se laisser saisir par — la Réalité du Dieu Vivant, du Dieu éternel qui vit *maintenant* et qui les cherche *maintenant*.

Carl-A. Keller, prof. d'AT à Lausanne

Réponse à M. Keller

Merci de nous rappeler que notre salut dépend de Dieu seul et de relativiser par là l'importance du débat. Mais est-ce une raison de minimiser les problèmes historiques ou littéraires de la Bible ?

Si nous avons jugé bon de publier cet article de M. Kitchen, c'est qu'il nous semble que l'enjeu n'est pas qu'une question de *nom* (Moïse ou un anonyme), mais une question de *date* et d'*authenticité*.

Dans l'hypothèse soutenue par M. Kitchen, la majeure partie du Pentateuque daterait du XIII^e siècle alors que, pour l'hypothèse documentaire, la première synthèse écrite daterait du Xe siècle (J) et la dernière du VI^e siècle (P). Pour l'hypothèse documentaire, ces siècles de tradition supplémentaires viennent rendre problématique toute transmission historiquement fidèle (cf. von Rad qui parle de « l'impénétrable obscurité de la préhistoire israélite » en parlant des événements rapportés par le Pentateuque. *Théol. de l'AT*, I, p. 19).

Par exemple, les trois récits d'un patriarche faisant passer sa femme pour sa sœur sont généralement interprétés comme trois versions différentes d'un même événement rapporté dans différentes sources, ce qui remet radicalement en question la fidélité de la tradition, puisque le même événement serait rapporté sous des formes où les divergences sont bien plus nombreuses que les concordances. Pourquoi ne pas prendre au sérieux Gen. 20.13 et reconnaître la possibilité de trois événements différents ?

Ce qui, en fin de compte, est en jeu, c'est l'*historicité* des matériaux du Pentateuque. Et l'importance de l'historicité n'est pas uniquement une obsession de l'homme moderne ! Il semble bien que l'AT lui-même lie la vérité de l'enseignement théologique à la vérité historique (cf. J. Goldingay, « That You May Know That Yahweh Is God », *A study in the relationship between theology and historical truth in the Old Testament*, *Tyndale Bulletin* No 23 (1972), p. 58-93.

Il se peut que les matériaux qui constituent aujourd'hui le Pentateuque aient été véhiculés par la tradition pendant des siècles, après comme avant Moïse. Le mérite, à nos yeux, de l'article de M. Kitchen est de montrer qu'il est *possible* que, conformément aux indications bibliques, Moïse soit l'auteur d'une bonne partie du Pentateuque. Par ailleurs, la fidélité dans la transmission des *données culturelles* (démontrée par exemple par les études sur les patriarches) nous autorise à croire à une transmission également fidèle des *événements*.

HOKHMA

Les fondements de la critique littéraire de l'Ancien Testament

Quelques brèves réflexions de K. A. KITCHEN

On espère toujours obtenir des éclaircissements mutuels dans une discussion franche, honnête, constructive, particulièrement si elle est basée sur un fondement solide, étayé par des faits tangibles. C'est donc avec plaisir que je répons ici à Messieurs les professeurs Amsler et Keller qui s'intéressent si vivement aux questions vétéro-testamentaires touchées par mon étude publiée dans HOKHMA no 1.

Une réponse « encyclopédique » n'est pas possible dans le format nécessairement restreint de HOKHMA. Les réflexions ci-dessous portent sur quelques points essentiels, sans exclure la présentation ultérieure d'autres aspects ou détails.

Généralement, c'est avec Jean Astruc¹ (1753) que l'on fait commencer l'histoire moderne de la critique littéraire fondée sur le style, le vocabulaire, etc... Cet auteur a posé une question fondamentale qui demeure valable aujourd'hui encore. La Genèse contient des récits d'événements qui datent de bien avant l'époque de l'auteur ou des compilateurs du livre existant (qu'il s'agisse de Moïse ou de quelqu'un d'autre).

Comment le rédacteur final a-t-il obtenu ses récits sur le déluge, Abraham ou Joseph, par exemple ? Les réponses de base demeurent les mêmes, aujourd'hui comme en 1753: soit par inspiration directe émanant de Dieu, soit par l'intermédiaire de traditions orales ou écrites, ou même des deux². Sans nécessairement nier, par pur principe, la première de ces deux possibilités, tout le monde — depuis Astruc jusqu'à nous-mêmes — choisit de préférence la seconde solution : le livre de la Genèse semble être une composition utilisant des matières transmises (et peut-être adaptées) des époques antérieures.

¹ Il a eu un devancier possible en la personne de H. B. Witter (1711), mais les efforts de celui-ci ont été sans lendemain.

² On peut suggérer, aussi, que l'écrivain a fabriqué le tout, comme un produit exclusif de sa seule imagination ; mais pour de multiples raisons, une telle solution ne suscitera que peu de partisans.

Jusque-là, Messieurs Astruc, Amsler, Keller, moi-même et 99 0/0 des intéressés seraient d'accord, je crois. Les divergences commencent plus tard. Le grand pionnier Jean Astruc a écrit son mémoire élégant il y a 223 ans. A cette époque, les textes de l'Ancien Testament constituaient le seul témoin accessible de toutes les grandes littératures du Proche-Orient ancien. En cherchant des critères propres à étayer les « mémoires » qu'il a supposé être incorporés à la rédaction de la Genèse, M. Astruc a choisi des phénomènes (noms divins, vocabulaire censé être associé, etc.) dont la validité en tant que critère n'était susceptible d'aucune preuve ou réfutation absolue. Ses résultats étaient entièrement théoriques, possibles en principe, peut-être même exacts (qui sait ?), mais invérifiables en 1753.

Cette question de vérification persiste toujours avec la même acuité.

I. Au cours des deux siècles qui nous séparent de Jean Astruc, les savants n'ont pas retenu tous ses résultats ; les sigles J, E, P, D, recouvrent des « documents » qui ne correspondent plus qu'en partie aux solutions précises qu'il avait préconisées³. Les analyses *divergentes* des deux siècles derniers ne peuvent pas toutes passer pour exactes : si ceci est vrai, cela a de fortes chances d'être faux. Si *une* seule solution représente la vérité, toutes les autres sont plus ou moins fausses, en fonction de leur correspondance ou de leur divergence avec la solution réputée vraie. Mais il est également possible que toutes soient fausses, partiellement ou totalement : la vérification fait encore défaut. Le style est un instrument de travail dont le maniement est toujours délicat ; il a fallu un siècle entier, 1753 (Astruc) — 1853 (Hupfeld), pour que l'on songe à distinguer P de E.

II. Après deux siècles de découvertes étonnantes sur toute l'étendue du monde biblique, — MSS des monastères ou des grottes de la mer Morte, papyri de l'Égypte ancienne, tablettes cunéiformes de l'Asie occidentale, etc. — après tout cela, on a encore fait des « trouvailles » de MSS de livres bibliques connus, ou de compositions non-canoniques, comme celles de la mer Morte. Mais a-t-on jamais découvert la moindre miette du MS des « documents » J, E, P, ou D, ou de leurs semblables ? Produits de tant de siècles, porteurs si fidèles et vivaces des grandes traditions, pourquoi ne trouve-t-on aucune trace de ces compositions

³ On doit noter en marge ici les « sources » L, S, N, etc..., préconisées par Pfeiffer, Eissfeld, Fohrer, etc. Ainsi naît un conflit entre les hypothèses strictement « documentaires » et celles qu'on peut définir comme « supplémentaires ».

vénéralés ? Quel comité, secret et tout-puissant, a pu ordonner l'élimination totale des vieux « ouvrages » J, E, P, D entre environ 400 et 150 av. J.-C. ? Et a pu les oblitérer totalement ? Autrement dit, les « documents » de la critique littéraire classique demeurent jusqu'à aujourd'hui entièrement théoriques, comme d'ailleurs leurs pré-curseurs de 1753. Pas une seule attestation manuscrite venant valider leur existence réelle de façon définitive.

III. Il est vrai aussi que l'âge d'aucun manuscrit connu de l'Ancien Testament ne dépasse le deuxième siècle av. J.-C., époque des premiers MSS de la mer Morte et du papyrus Nash. Ainsi, à l'instar des « documents » J, E, D, P, nous ne possédons encore aucun des MSS bibliques provenant de l'époque vétéro-testamentaire proprement dite (de Abraham à Esdras environ). Si les archéologues pouvaient trouver un exemplaire de la Genèse, par exemple, daté d'une manière certaine du temps de Salomon ou des Juges, les résultats de la critique classique auraient alors peu de chance de survivre dans leur forme habituelle. De même, si l'on parvenait à mettre la main sur un manuscrit de cette époque renfermant un texte réel et irrécusable de J ou de E, l'hypothèse renommée passerait du niveau théorique au plan des réalités.

Nous manquons de manuscrits *vraiment* anciens, c'est-à-dire de l'époque vétéro-testamentaire elle-même.

C'est pourquoi on doit se reporter aux méthodes comparatives. Quels sont les canons de style dans le monde biblique (et quelles variations d'une époque à une autre) ? Quels sont les procédés de compositions des œuvres littéraires anciennes ? Que pouvons-nous savoir de l'histoire textuelle (et rédactionnelle) au travers des siècles d'une œuvre donnée, basée sur des papyri ou des tablettes émanant des divers stades de transmission ?

En 1753, il n'existait aucune possibilité de répondre à ces questions. Aujourd'hui nous disposons des richesses littéraires du Proche-Orient ancien des trois derniers millénaires av. J.-C. Nous possédons beaucoup d'œuvres dont plusieurs jalons de leur histoire textuelle et rédactionnelle sont à notre disposition sous forme de MSS subsistants. Les procédés du type de ceux qui auraient produit et J, E, D, P, et leurs amalgames bibliques n'apparaissent pas.

Réciproquement, les « phénomènes stylistiques »⁴ se manifestent même dans des inscriptions historiques qui n'ont *aucune* « préhistoire littéraire »⁵ et donc sans rap-

⁴ Termes multiples pour Dieu/les dieux, pour d'autres personnes, des localisations géographiques et des choses ordinaires ; des mélanges de statistiques, narrations, poésie, etc.

⁵ Quelques exemples parmi beaucoup d'autres : mon ouvrage

port quelconque avec des « sources » supposées. Les « phénomènes » du texte hébraïque doivent être classés avec ceux des autres textes du même monde biblique et ancien. Le récit du déluge (Gen. 6. 8) forme une unité stylistique en lui-même, selon les canons de style du monde ancien proche-oriental. Les « contradictions » et « doublets » si souvent allégués doivent leur existence à une analyse tortueuse et aux erreurs d'interprétation⁶. On n'a pas besoin de ces procédés dans le monde ancien. Au contraire, on peut déceler dans les textes triomphaux des pharaons Séthos Ier et Ramsès II (13e siècle av. J.-C.) des éléments constituants établis non par quelque conjecture, mais basés sur l'évidence offerte par les hymnes triomphaux que l'on trouve sur les stèles originales de Thoutmosis III (env. 1450 av. J.-C.) et de Aménophis III (env. 1390)⁷. Les critères d'Astruc (ou d'Eissfeld, etc...) n'ont ici aucune valeur.

De même, le « texte définitif » de l'Invocation au Nil de Ramsès II, Ménéphthah et Ramsès III est une composition bien équilibrée⁸ ; on n'y trouve aucune trace de l'excision des passages ayant fait antérieurement partie de cette œuvre sous Sethos Ier, comme cela nous est prouvé, sans conjecture, par sa stèle. Pour faire l'histoire littéraire d'une œuvre, on doit posséder des MSS réels ; les procédés conjecturaux ne sauraient le remplacer.

En conclusion de ces quelques remarques trop brèves, j'espère que les considérations ci-dessus (basées sur des faits tangibles) serviront à dégager avec clarté un certain nombre de principes essentiels soit pour l'étude de la Genèse, soit pour des perspectives plus vastes : pour cela l'orientaliste dispose à la fois des documents vétéro-testamentaires et des abondants écrits du Proche-Orient ancien si analogues.

L'article original paru dans HOKHMA no 1 et qui a suscité l'intérêt de Messieurs les professeurs Amsler et Keller ne doit pas être isolé de son contexte. Je vous prie donc de

Ancient Orient & Old Testament, Londres, 1966, pp. 121 ss. (cinq termes pour le dieu Osiris sur la stèle modeste d'Ikhernofret, etc., etc.).

⁶ Les répétitions supposées ont été réfutées maintes fois ; pour les paires d'animaux, cf. *op. cit.* p. 120 (entre autre).

⁷ Pour ceci, voir G. A. Gaballa et K. A. Kitchen, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 96 (1969), pp. 23-28, spéc. pp. 27-28.

⁸ Publié par P. Barguet in *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 50 (1952), pp. 49-63 ; NB p. 50 et note 2. Ces documents (cités aux notes 7 et 8), comme beaucoup d'autres, n'ont jamais été utilisés par les « Alttestamentler », tout spécialement en ce qui concerne les procédés littéraires du monde biblique ancien.

le considérer dans la suite des autres articles, dans l'ensemble d'autres ouvrages traitant plus en détail des questions de méthodologie, et aussi dans la ligne suggérée par la documentation étayant le dit article.

Quelques ouvrages

concernant la mosaïcité du Pentateuque

- AALDERS G. Ch., *A Short Introduction to the Pentateuch*, Londres, Tyndale Press, 1949.
- ALLIS Oswald T., *The Five Books of Moses*, Philadelphie, The Presbyterian and Reformed Publ. Co., 1943.
- ARCHER Gleason L., *A Survey of Old Testament Introduction*, Chicago, Moody Press, 5^e éd., 1968. Prochainement en français.
- CASSUTO Umberto, *La Questione della Genesi*, 1934.
The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch, Jérusalem, The Magnes Press, 1941.
Plusieurs volumes de commentaire sur la Genèse et l'Exode.
- DOUMERGUE E., *Moïse et la Genèse d'après les travaux de M. le prof. Edouard Naville*, Paris, Editions de Foi et Vie, 1920.
- FINN C. H., *Unity of the Pentateuch*, Marshall Bros., Londres, 1928.
- HARRISON R. K., *Introduction to the Old Testament*, Londres, Tyndale Press, 1970.
- KITCHEN K. A., *Pentateuchal Criticism and Interpretation* (polycopié), Londres, TSF, 1969.
Ancient Orient and the Old Testament, Londres, Tyndale Press, 1966.
- KÖNIG F. + EBERLE J., *Die Bibel im Lichte der Weltliteratur und Weltgeschichte*, Das Alte Testament, Vienne, 1949.
- KÜLLING Samuel, *Zur Datierung des «Genesis-P-Stücke»*, Kampen, J. H. Kok, 1964.
- LAMORTE André, « *Le Problème du Pentateuque et l'Hypothèse des Sources* », *Revue de Théologie et d'action évangélique*, Aix-en-Provence, Fac. Libre de Théol. Prot., 1942 / No 1.
- MANLEY G. T., *The Book of the Law*, Londres, Tyndale Press, 1957.
(édit.) *Le Nouveau Manuel de la Bible*, Nogent/Marne, IB, 3^e éd., 1972.
- MARTIN W. J., *Stylistic Criteria and the Analysis of the Pentateuch*, Londres, Tyndale Press, 1955.
- MÖLLER Wilhelm, *Grundriss für Alttestamentliche Einleitung*, Berlin, Evang. Verlagsanstalt, 1958.

- NAVILLE Edouard, *La Haute Critique dans le Pentateuque*, Paris et Neuchâtel, Ed. Victor Attinger, 1921.
Les Deux Noms de Dieu dans la Genèse, Revue de l'Hist. des Religions, Paris, Ernest Leroux, 1918.
La Composition et les Sources de la Genèse, Revue de l'Hist. des Religions, id., 1918.
La Loi de Moïse, Extrait de la Revue de Théol. et de Philosophie No 36, Lausanne, Bureau de la Rédaction, 1920.
- ORR James, *Le Problème de l'Ancien Testament considéré dans sa relation avec la critique moderne*, Le Pentateuque, Genève, H. Robert, 1908.
- RICHARD-IMMER F. B., *L'origine mosaïque du Pentateuque*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, s. d.
- SEGAL M. H., *The Composition of the Pentateuch — a Fresh Examination*, in : Scripta Hierosolymitana VIII, 1961.
- UNGER M. F., *Introductory Guide to the OT*, Michigan, Grand Rapids, 2^e éd., 1956.
- YOUNG Ed. J., *An Introduction to the Old Testament*, Londres, Tyndale Press, 2^e éd., 1956.
A Scientific Investigation of the OT, Chicago, R. D. Wilson, 1959.
-

Sommaire du N° 1

Hegel et la théologie, par Jean Brun

Des origines à la veille de l'exode : la Genèse,

par K. A. Kitchen

La recherche du Jésus historique, par Colin Brown

Des exemplaires du N° 1 sont encore disponibles à l'adresse suivante : HOKHMA, Revue Théologique, Case postale 242, 1000 Lausanne 22.

Bibliographie

Nous signalons à nos lecteurs la récente parution aux éditions Desclée du dernier ouvrage de M. Jean BRUN : *Les Vagabonds de l'Occident, L'expérience du voyage et la prison du moi*, Col. L'Athéisme interroge (224 p.) :

Le Voyage est au centre de l'expérience humaine tout entière, car l'homme est essentiellement l'être qui, bien qu'il transforme sans cesse le milieu dans lequel il vit, demeure toujours pour ainsi dire en marge de lui-même et de son environnement.

L'homme a l'exigence du Pèlerin et le visage de l'Homme Errant, c'est pourquoi il est le seul vivant qui possède une histoire. Que le Voyage s'appelle Connaissance, Art, Passion, Technique ou Politique, il exprime toujours le désir de l'homme de s'évader de la sphère du moi et d'ouvrir largement les portes de l'Ailleurs.

Tout au long de cet ouvrage sont étudiés les différents archétypes du Voyageur : Ulysse, le Juif Errant, le Chevalier du Graal, le Conquérant, ainsi que les démarches qui, telle l'entreprise socio-politique, cherchent à découvrir de Nouvelles Atlantides. Une lumière nouvelle est ainsi projetée sur la technique, la science, l'engagement politique et l'histoire, conçus comme autant de Voyages vers un port dont l'homme attend qu'il lui offre la paix le guérissant de lui-même.

De telles démarches séculaires viennent déboucher aujourd'hui dans les conduites de l'homme occidental contemporain qui, malgré toutes les ressources que lui promettent les prophètes de la connaissance ou ceux de l'histoire, ressent de plus en plus intensément ce que Max Weber appelait « le désenchantement des sociétés techniques » pour lesquelles la fadeur de la vie est d'autant plus intense que sont nombreux et puissants les appareillages techniques et socio-économiques dont elles s'entourent. Car aujourd'hui plus que jamais, l'homme regorge de moyens et se sent frustré de buts.

Spiritualité

Théologie et Prière

par Edouard BURNIER
ancien professeur à la Faculté
de Théologie de Lausanne

3 octobre

A chaque étudiant en théologie je voudrais dire ceci, qui est ma plus intime conviction, exprimée sans aucune autre réserve que celle de mon incapacité à la dire assez simplement.

Entre l'étudiant et ses professeurs, s'il y a quelque différence dans le degré *des* connaissances, il n'y en a pas dans celui de *la* connaissance ; il y a, parfois, diversité de dons, au sens où l'entend l'Écriture, c'est-à-dire de charismes (« les uns sont apôtres, d'autres prophètes, d'autres docteurs, etc. »). Mais il n'y a aucune différence de vocation ni de méthode. Maîtres et élèves, nous avons reçu un seul et même esprit, sans lequel notre œuvre n'est pas seulement vaine, mais impossible (ou alors, elle est une imposture). C'est l'esprit de prière.

Il y a une science de la prière ; mais elle n'appartient à aucun maître ni à aucun docteur. Elle est à Dieu et à lui seul. Et c'est aussi pourquoi elle est la seule « science de Dieu » qui ne soit pas une prétentieuse illusion.

La prière est la condition, l'objet, la méthode et la fin de toute théologie. Sans elle, nous ne pouvons rien savoir ; par elle le savoir devient pouvoir.

Le théologien qui ne prie pas, en joignant « la supplication à l'action de grâces », peut bien conserver les apparences d'une méthode et d'une doctrine : elles sont sans objet. Il peut encore parler de Dieu (et les démons le font aussi...) ; il vit hors de la foi.

Il ne s'agit pas pour nous de parler de la foi, mais de parler le langage de la foi ; et ce langage, toujours nouveau, toujours personnel et toujours commun, c'est la prière seule qui le parle.

La Bible nous dit de prier : mais c'est la prière qui nous apprend à lire la Bible, et cela au sens le plus strict : le théologien est l'homme qui prie la Bible ; de cette « prière de l'intelligence » dont parle le premier théologien chrétien.

La science théologique est donc pleinement accessible à quiconque débute dans son étude en se mettant à genoux. C'est ce geste qui constitue le théologien. Chaque fois qu'il le refait, devant sa table de travail, Dieu agrée le travail de son intelligence et le met au rang des ministres de sa parole, sans attendre aucune autre consécration.

Il n'est pas un seul instant, parmi ceux que cet étudiant passe à prier, qui ne procure à la science théologique quelque affermissement ou quelque avancement. Aucun enseignement d'un maître — fût-il le plus éloquent et le plus savant — ne peut être de quelque profit pour celui qui travaille sans prier. Toutes les discussions d'écoles sur l'objet et la méthode de la théologie sont au fond secondaires, ou plutôt relatives. Relatives à ce seul point décisif : la primauté absolue de la prière dans l'humble et joyeux labeur de la pensée.

Quelle sécurité, pour ceux qui sont chargés d'enseigner, de savoir que Dieu veille ainsi à bien disposer l'intelligence de leurs compagnons de travail, fidèle à sa propre parole : Vous n'avez qu'un seul Maître.

Tiré de « Dans des Vases de Terre », Ed. de l'Eglise nationale vaudoise, 1945 — épuisé.

Nietzsche déçu de Jésus

par André DUMAS

page 1

L'herméneutique selon R. Bultmann

par Henri BLOCHER

page 11

La sagesse et la crainte de Dieu

par Franck MICHAELI

page 35

D'Égypte au Jourdain

par Kenneth KITCHEN

page 45

Courrier des lecteurs

page 67

Lettres de MM. AMSLER et KELLER

Réponse de K. A. KITCHEN :

« Les fondements de la critique littéraire
de l'Ancien Testament »

Théologie et Prière

par Edouard BURNIER

page 77

HOKHMA

est la transcription d'un mot hébreu signifiant « 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 existants 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

N. B. — Pour des raisons typographiques, nous écrirons désormais HOKHMA sans point sous le H.

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.

Couverture : Elisabeth Ray, Atelier Orange, Cossonay-Ville (Suisse)

Impression : Atelier JS & E Grand, Romanel + Imprimerie Cornaz SA, Yverdon (Suisse).

Sommaire de ce numéro en 4^e page de couverture.

H O K H M A, Revue Théologique, Case postale 242,
1000 Lausanne 22.

Comité de rédaction :

Pierre Amey	Neuchâtel	
Jean-Marc Daumas	Aix-en-Provence	
Marc Gallopin	Genève	
Yolande Kruger	Strasbourg	
Gérard Pella	Lausanne	éditeur responsable
Louis Schweitzer	Vaux-sur-Seine	
Henri Fischer		

HOKHMA paraît trois fois par an.

PRIX DU NUMÉRO :

6 fr. suisses 10 fr. français

Prix spécial pour étudiants :

5 fr. suisses 8 fr. français

Veillez envoyer vos versements aux CCP suivants :

pour la Suisse : pour la France :

HOKHMA	Louis Schweitzer (pour HOKHMA)
Revue Théologique	167, rue Belliard
Lausanne	75018 Paris
CCP 10 - 247 12	CCP La Source 32095 41 x

HOKHMA n'est subventionné par aucun groupement.
Nous remercions très sincèrement tous ceux de nos lecteurs
qui nous ont fait parvenir un montant supérieur au prix
du numéro.

En vente en librairie.