

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

L'ANCIEN TESTAMENT DANS L'ÉGLISE

ESSAI D'HERMÉNEUTIQUE CHRÉTIENNE

THÈSE

présentée à la Faculté de théologie
de l'Université de Neuchâtel
pour obtenir le grade de Docteur en théologie

par

SAMUEL AMSLER

Licencié en théologie
Pasteur de l'Eglise évangélique libre de l'Isle

1960

IMPRIMERIE DELACHAUX & NIESTLÉ - NEUCHÂTEL

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

FACULTÉ DE THÉOLOGIE

La Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel autorise l'impression de la présente thèse, sans toutefois exprimer d'opinion sur les propositions qui y sont énoncées.

Neuchâtel, le 5 juillet 1960.

Le Doyen de la Faculté de Théologie:
J.-L. LEUBA

Cet ouvrage paraît dans la collection

« Bibliothèque théologique »

aux Editions Delachaux & Niestlé, Neuchâtel et Paris

AVANT-PROPOS

Fondée sur la révélation historique de Dieu en Jésus-Christ, l'Eglise chrétienne est appelée à lire et à expliquer l'Ecriture. C'est pas le témoignage scripturaire, en effet, qu'elle est confrontée avec la Parole de Dieu qui, dans l'actualité toujours nouvelle de sa présence au monde, informe sa prédication et dirige son action.

Or la pratique de l'interprétation biblique doit nécessairement se doubler d'une réflexion critique sur les règles qui la régissent, car consciemment ou non, toute lecture obéit à des principes méthodologiques dont dépendent l'exactitude et la plénitude de la compréhension des textes. C'est dire le rôle capital que la question herméneutique a joué et jouera toujours dans l'Eglise. Comment lire l'Ecriture? En fait, la réponse à la plupart des questions posées à l'Eglise, tant sur le plan de la doctrine que sur celui de l'action, se joue d'abord au niveau de l'herméneutique.

Innombrables sont aujourd'hui les travaux qui, dans les diverses confessions chrétiennes, ainsi d'ailleurs qu'au sein du judaïsme, s'attachent à cerner le problème dans ses multiples aspects et à en élucider les nombreuses difficultés. La question de l'usage de l'Ancien Testament dans l'Eglise de Jésus-Christ est l'une de celles qui s'inscrivent au premier plan des recherches herméneutiques. Un simple coup d'œil à la bibliographie qui termine cet ouvrage en donne la preuve.

Il ne pouvait être question d'embrasser ici une matière si abondante, ni de discuter les opinions de chacun. Notre propos n'a pas même été de dresser le bilan des débats, qui d'ailleurs ne sont pas encore sur le point d'aboutir à des conclusions universellement admises. Plus modestement, ayant été frappés après d'autres par l'importance des données néotestamentaires sur la question, nous avons tenté d'en analyser les lignes de force et d'en dégager les conséquences pour la lecture chrétienne actuelle de l'Ancien Testament. On ne trouvera pas ici un exposé exhaustif d'une herméneutique chrétienne de l'Ancien Testament, mais un *essai* de mise en valeur des données de l'Ecriture sur elle-même, Ancien et Nouveau Testaments conjoints, selon le principe si fécond des réformateurs que l'Ecriture seule est apte à interpréter l'Ecriture : *Scriptura Scripturae interpres*.

Si, dans le contexte des recherches actuelles sur le sens de l'Ancien Testament, notre étude pouvait vérifier l'exactitude de ce principe et surtout aider quelques prédicteurs et lecteurs de l'Ancien Testament à y retrouver aujourd'hui le trésor de la Parole du Dieu vivant, notre but serait atteint. Quant à nous, ayant maintenant à méditer l'Écriture avec nos paroissiens et à l'expliquer avec nos étudiants, nous écrivons ici ce que C. F. Ramuz aimait à écrire au bas de ses études : « Essai pour repartir ».

Il nous reste l'agréable devoir de remercier tous ceux qui nous ont stimulé et secondé de leurs conseils dans ce travail, le professeur Robert Martin-Achard, notre estimé directeur de thèse, les professeurs Philippe-H. Menoud et Jean-Louis Leuba de la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel, ainsi que nos maîtres de la Faculté de théologie de l'Eglise libre vaudoise, en particulier les professeurs William Goy et Pierre Bonnard. Notre gratitude va aussi au Comité du « Concours Vinet » dont la proposition d'une recherche sur l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament est à l'origine de la présente étude.

INTRODUCTION

LE PROBLÈME

Avant d'être un problème, l'interprétation de l'Ancien Testament dans l'Eglise chrétienne est un fait. L'Eglise universelle lit, médite, prêche et publie l'Ancien Testament parce qu'il fait partie de l'Ecriture sainte, source et fondement de sa foi. Cet usage séculaire repose d'aplomb sur un premier fait que le Nouveau Testament atteste d'une manière unanime: l'Eglise primitive, les auteurs des évangiles et des épîtres, les apôtres et Pierre dès le discours de la Pentecôte, Jésus lui-même de la première à la dernière heure de son ministère (Luc 4. 17 ss; 24. 44 ss) ont utilisé l'Ancien Testament.

Le Nouveau Testament cite avec abondance, on le sait, le texte de l'Ancien. On n'y compte pas moins de 287 citations et de nombreuses allusions textuelles¹. A côté de cette exploitation textuelle de l'Ecriture, il est significatif de relever à quel point les auteurs du Nouveau Testament ont formulé le message évangélique en termes vétérotestamentaires: Christ, Fils de Dieu, Fils de l'homme, Eglise, sacerdoce, grâce, justice, jugement, amour, joie, etc.², si bien que l'évangile en devient incompréhensible en dehors d'une certaine connaissance de l'Ancien Testament.

Bien plus, compte tenu des quelques emprunts faits aux apocryphes vétérotestamentaires qui bénéficiaient d'une autorité relative³, et mises à part trois citations d'auteurs grecs, tombées apparemment dans le domaine public, et dont

¹ Un même texte de l'A.T. peut être cité dans plusieurs contextes néotestamentaires différents où il prend une autre portée, aussi toutes nos indications statistiques portent-elles sur le nombre des passages du N.T. qui citent l'Ecriture et non sur celui des passages de l'A.T. cités par le N.T. De là les légères différences entre notre statistique et celle d'autres auteurs, notamment L. VENARD, « Citations de l'A.T. dans le N.T. », *SDB*, t. II, Paris 1934, p. 23-54, qui compte 267 citations.

² Cf. G. H. BOX, « The Value and Significance of the O.T. in Relation to the New », *The People and the Book* (ed. PEAKE), Oxford 1925, p. 449 ss; et C. H. DODD, *According to the Scriptures. The Substructure of N.T. Theology*, Londres 1952, p. 111: « The fundamental and regulative ideas of Christian theology as it meets us in the N.T. arise directly out of the understanding of these scriptures in relation to the evangelical facts », et l'expression suggestive de G. LAMPI, « The Reasonableness of Typology », *Essays on Typology*, Londres 1957, p. 19: « The events came to be clothed, as it were, on O.T. dress... ».

³ Une seule citation explicite en Jude 14, mais ailleurs des allusions plus ou moins nettes.

la portée est *ad hominem* (Act. 17. 28¹; 1 Cor. 15. 33 et Tite 1. 12), l'Ancien Testament fut la seule Ecriture de l'Eglise primitive et le seul terrain de référence des auteurs du Nouveau Testament.

Ce fait incontestable n'est pourtant pas suffisant en soi pour trancher la question de l'utilisation de l'Ancien Testament dans l'Eglise chrétienne d'aujourd'hui, car il pourrait relever des contingences historiques dans lesquelles ont vécu l'Eglise primitive et les auteurs néotestamentaires. En plein milieu juif et s'adressant à des Juifs, Jésus, les apôtres et les premiers chrétiens pourraient s'être servis de l'autorité de l'Ancien Testament, admise et reconnue contraignante par leurs auditeurs, dans le seul but d'étayer leur message et de lui conférer une autorité extérieure à lui-même. Si tel devait être le cas, l'usage de l'Ancien Testament dans le Nouveau serait un fait sans portée normative pour l'Eglise vivant en d'autres milieux et s'adressant à des hommes qui ignorent l'Ancien Testament ou qui, le connaissant, ne sont nullement acquis d'avance à son autorité. Dès lors l'Eglise serait non seulement autorisée mais appelée à remplacer l'Ancien Testament par l'autorité de quelque autre littérature religieuse locale, ce que n'ont pas manqué de tenter certains missionnaires² et représentants de jeunes Eglises en terre missionnaire, aux Indes notamment³.

Un simple coup d'œil sur les écrits du Nouveau Testament suffit à découvrir que l'Ancien Testament n'est pas réduit à y jouer un rôle d'argument occasionnel. En effet, si les auditeurs du premier discours des Actes étaient « juifs et prosélytes » (Act. 2. 11), il n'en était pas de même des Eglises destinataires des épîtres de Paul, où les pagano-chrétiens étaient majoritaires, ni de « l'excellent Théophile » et des destinataires grecs du troisième Evangile et du livre des Actes, ni des auditeurs de Paul sur l'Aréopage si violemment choqués par son discours aux nombreuses allusions vétérotestamentaires. L'usage de l'Ancien Testament dans

¹ Sur le problème que soulève le discours de Paul aux Athéniens, cf. *infra*, p. 75 et 163.

² Au xvi^e siècle déjà, les jésuites François Xavier et Roberto de Nobili appuyèrent leur message missionnaire au Japon sur le bouddhisme et aux Indes sur le brahmanisme.

³ Cf. G. E. PHILLIPS, *The O.T. in the World Church, with Special Reference to the Younger Churches*, Londres-Redhill 1942, p. 19; qui cite, entre autres témoignages, l'affirmation d'un étudiant : « One can find a deeper experience of God in the life of man and also a greater longing for God in the hearts of great saints of Hinduism. This truth can be clearly understood in the poems of Tayumanavar, a Tamil saint and other poetical works like Devaram, Tiruvagasam, Theagaraja Kirthanas and other Saivite and Vaishnavite saints. The Gospel of Christ can be preached more effectively with the knowledge of the truths found in these works. Bhagavadgita can be substituted (for the O.T.) except for the difference, namely the clear, definite and progressive way in which the revelation of God is found in the O.T. » Et cet auteur ajoute : « There are other in India who go further, and roundly assert that the Hindu sacred scriptures are for them the best « Old Testament » or preface to the Gospel. » L'ouvrage bien documenté du professeur de missiologie du Selly Oak College de Birmingham montre l'importance du problème abordé ici pour l'ensemble de l'Eglise missionnaire d'aujourd'hui, où l'A.T. apparaît comme le seul barrage efficace contre le syncrétisme : « The O.T. insistence on a holy and jealous God would make short work of this attitude, and of the syncretism into which it is liable to drift » (p. 21).

Sur l'importance de l'A.T. dans la Mission chrétienne, cf. aussi E. BRUNNER, *Die Unentbehrlichkeit des A.T. für die missionierende Kirche*, Vortrag am Basler Missionsfest 1934, Stuttgart-Bale 1934.

l'Eglise apostolique est un fait qui ne peut être réduit à une simple intention apologétique.

Il se pourrait aussi que ce fait dépende de la mentalité juive des premiers chrétiens, tous fils d'Israël, formés dans la tradition hébraïque et incapables de se débarrasser d'une certaine phraséologie scripturaire pour exprimer leur foi et leur témoignage dans un langage nouveau. C'est l'idée de R. BULTMANN qui décrit ainsi l'utilisation néotestamentaire de l'Ancien Testament :

« La foi s'empare de l'A.T. et, dans la puissance et le bon droit de la foi, elle ose nous appliquer les paroles de l'A.T. qui ne furent jadis pas prononcées pour nous, afin de nous faire comprendre notre propre situation ainsi que la parole du Christ qui retentit dans cette situation-ci. C'est en ce sens que l'A.T. peut être appelé *prédiction* (Weissagung) et le N.T. *accomplissement* (Erfüllung). C'est une *possibilité*, peut-être normale, mais assurément ce n'est pas une *nécessité*. Même dans le N.T. il y a sur ce point une grande diversité. Plusieurs écrits du N.T., quelques lettres de Paul, l'évangile de Jean, la première lettre de Jean, se réfèrent à peine ou pas du tout à l'A.T. Cela dépend de la situation du prédicateur et des auditeurs...¹ »

Ce mode d'expression, dont on ne saurait faire grief aux auteurs du Nouveau Testament, car ils furent hommes de leur temps et de leur milieu, autoriserait pourtant l'Eglise actuelle à dépouiller définitivement la bonne nouvelle évangélique de ce vêtement vétêrotestamentaire désuet pour le formuler en termes propres à la mentalité de l'homme moderne. Tel était déjà l'avis de HARNACK quand il lançait sa fameuse thèse « marcionite » :

« Rejeter l'A.T. au second siècle était une erreur que la grande Eglise a écartée à juste titre ; le conserver au XVI^e siècle était une fatalité à laquelle la Réformation n'a pas encore osé se soustraire ; mais le garder dès le XIX^e siècle comme document canonique dans le protestantisme est l'effet d'une paralysie religieuse et ecclésiastique. »²

Cette manière d'expliquer l'emploi néotestamentaire de l'Ancien Testament part d'une constatation exacte : l'Eglise primitive de Jérusalem, les apôtres et Jésus lui-même ont été des Juifs nourris de l'Ecriture. La formulation de l'évangile du salut universel en une langue particulière est une conséquence directe du mystère de l'incarnation : le fait que « la Parole ait été faite chair » implique non seulement que Jésus fût vrai homme, mais aussi un homme particulier, et que l'évangile éternel fût exprimé en une langue particulière, ce qui rend nécessaire un effort toujours nouveau de traduction et d'actualisation dans d'autres langues et pour d'autres époques. Mais il est frappant de constater, par exemple, que Luc, d'origine grecque et de formation hellénistique, qui écrit à l'intention de Grecs cultivés et qui sait écrire une langue littéraire (ainsi dans la préface de son

¹ « Die Bedeutung des A.T.s für den christlichen Glauben », *Glauben und Verstehen* I, Tübingen 1933, p. 336 (souligné dans le texte original).

² A. VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1921, p. 248.

évangile, Luc 1. 1-4), n'utilise pas moins que les autres les textes et le vocabulaire de l'Ancien Testament dès qu'il passe à l'exposé de l'évangile; même dans les passages qui lui sont propres (cf. Luc 1-2), il multiplie les réminiscences vétéro-testamentaires. L'évangéliste Jean, de son côté, qui montre une bonne connaissance du vocabulaire du monde grec (Logos, lumière...) fait d'emblée allusion au premier verset de l'Ancien Testament (« Au commencement... », Jean 1. 1) et situe aussitôt l'évangile par rapport à l'ancienne alliance (Jean 1. 17). L'usage de l'Ancien Testament par l'Eglise apostolique ne peut pas davantage être considéré comme un simple reste de mentalité juive dont l'Eglise d'aujourd'hui serait en droit de se débarrasser.

La seule raison qui explique valablement ce fait ne peut être que la volonté nette et consciente des auteurs du Nouveau Testament de souligner la relation étroite et très particulière qui lie l'évangile à l'Ancien Testament. Cette volonté est un fruit direct de leur conviction que Jésus de Nazareth n'est pas un personnage isolé, un événement sans contexte, mais au contraire que sa venue, sa vie, sa mort et sa résurrection sont en relation nécessaire et profonde avec l'ancienne alliance dont elles sont « l'accomplissement ». Pour eux, seul le contexte vétéro-testamentaire fait apparaître la signification salutaire et décisive de l'œuvre accomplie par Jésus de Nazareth. Séparer Jésus de l'Ancien Testament, ou le placer dans un autre contexte historico-théologique que celui où il est venu, c'est rendre incompréhensible le sens particulier de son œuvre et ouvrir la porte aux hérésies christologiques et théologiques¹. *Jésus est le Christ promis par l'Ancien Testament*, telle est la foi de l'Eglise primitive et la raison dernière de l'usage qu'elle fait de l'Ancien Testament.



Pas plus qu'en lecteurs attentifs du Nouveau Testament, nous ne pouvons contester le fait que l'Eglise primitive ait utilisé l'Ancien Testament, nous ne voulons ici mettre en question ou tenter de démontrer la vérité de cette affirmation de foi: Jésus est le Christ. Poser le problème de l'interprétation de l'Ancien Testament *dans l'Eglise chrétienne* signifie le poser sur cette base précise que Jésus de Nazareth est bien le Christ annoncé et promis dans l'Ancien Testament.

Cette foi, certes, est contestable et peut paraître erronée à plusieurs — les Juifs d'une part, les incroyants d'autre part — mais notre propos n'est pas d'en débattre. La foi chrétienne ne saurait se démontrer ni par le raisonnement, ni surtout par l'étude des prophéties de l'Ancien Testament et de leur accomplissement dans le Nouveau!

Il est clair que le point de vue duquel nous envisageons l'Ancien Testament est *extérieur* à lui, car la foi au Christ Jésus n'est pas une donnée de l'Ancien

¹ E. BRUNNER l'a bien montré dans son article « Die Bedeutung des A. T. für unsern Glauben », *Zw. den Zeiten*, 1930, p. 30-48.

Testament lui-même. Mais, tout extérieur qu'il soit sous l'angle historique, ce point de vue n'est point *étranger* à l'Ancien Testament. En effet, affirmer que Jésus est le Christ, c'est affirmer pour le moins que le Dieu qui a parlé et agi d'une manière décisive par Jésus de Nazareth est déjà celui qui a parlé et agi pour se révéler dans l'ancienne alliance (cf. Hbr. 1. 1 s). Or cette action révélatrice de Dieu, c'est l'*objet* même du témoignage de l'Ancien Testament. Ce point de vue est donc le seul qui soit véritablement *objectif*, c'est-à-dire conforme à son *objet*.

Poser le problème herméneutique de l'Ancien Testament sur la base chrétienne, c'est en quelque sorte le résoudre par avance, se dispenser d'une recherche tâtonnante et incertaine du sens de l'Ancien Testament et s'interdire *a priori* des conclusions originales. Mais c'est tout au moins le poser sur un fondement aussi solide que l'Eglise elle-même, à partir duquel il est possible d'élaborer une herméneutique cohérente qui ne cède pas aux multiples tentations d'une lecture bien intentionnée mais fondée sur le sable mouvant des habitudes et des partis pris extérieurs à l'Ecriture elle-même.

Le but de cette étude n'est donc pas de démontrer si et dans quelle mesure Jésus a pleinement accompli l'Ancien Testament, mais de tenter de préciser, *dans et pour l'Eglise qui croit au Christ Jésus*, les normes d'une lecture lucide et fidèle de l'Ancien Testament.

Ce fondement biblique nous impose une première démarche, celle de chercher à discerner comment, à la lumière de leur foi au Christ Jésus, les auteurs du Nouveau Testament ont lu l'Ancien. Dans une première partie nous tentons donc, en laissant autant que possible de côté les problèmes critiques du texte des citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau, si souvent et si bien étudiés¹, de dégager les principes herméneutiques de leur lecture de l'Ecriture.

Les résultats de cette enquête néotestamentaire nous permettront d'engager une réflexion plus systématique sur le fondement de l'usage de l'Ancien Testament dans l'Eglise, puis de chercher à préciser les conséquences pratiques qui en découlent dans l'état actuel des recherches critiques et théologiques sur l'Ancien Testament. Tel sera l'objet des deux sections de notre seconde partie.

¹ Cf. F. H. WOODS, « Quotations », in HASTINGS, *Dictionary of the Bible*, t. IV, Edimbourg 1902, p. 184-188; et l'article déjà cité de L. VENARD, *SDB* II, p. 23 ss qui mentionne les travaux antérieurs, notamment BÖHL (1878), JOHNSON (1896), HÜHN (1900), auxquels il faut ajouter W. STÄRK, « Die alttestamentlichen Citate bei den Schriftstellern des N.T. », *Zeitsch. f. wiss. Theol.*, 1892, p. 464 ss; 1893, p. 70 ss; 1895, p. 216 ss; 1897, p. 211 ss. Pour les études particulières, cf. les notes bibliographiques en tête des différents chapitres de la première partie.

PREMIÈRE PARTIE

L'ANCIEN TESTAMENT DANS LE NOUVEAU

Essentielle, la constatation de l'utilisation de l'Ancien Testament par le Nouveau nous dit que l'Ancien Testament a sa place dans l'Eglise, mais ne nous dit pas encore quelle doit être cette place. Pour savoir comment interpréter aujourd'hui l'Ancien Testament dans l'Eglise, il importe de préciser comment l'ont fait avant nous les auteurs du Nouveau Testament. Ceux-ci sont, chacun à sa manière, les représentants du témoignage de l'Eglise primitive. Dans leur diversité et leur unité, ils attestent comment les apôtres, à la suite de Jésus lui-même, ont lu les Ecritures de l'ancienne alliance¹. Ce témoignage est un fait objectif auquel les résultats actuels de la science vétértestamentaire ne peuvent et ne doivent rien changer. Il sera temps, en conclusion, de passer du plan descriptif au plan normatif et de tenter un jugement de valeur sur ce témoignage.

Pour ce faire, la méthode de recherche la plus logique serait de commencer, semble-t-il, par les Evangiles synoptiques qui, malgré leur date de composition tardive, contiennent incontestablement les éléments les plus anciens de la tradi-

¹ Le problème *Vetus Testamentum in Novo* a fait l'objet de nombreuses études dont plusieurs nous ont été précieuses. On trouvera un bon aperçu de l'évolution des recherches sur ce problème dans E. E. ELLIS, *Paul's Use of the O.T.*, Edimbourg 1957, p. 2 ss. Nous citons les principales contributions, dans l'ordre chronologique de parution: A. THOLUCK, *Das A.T. im N.T.*, Gotha, 6^e éd., 1868; A. CLEMEN, *Der Gebrauch des A.T. in den neutestamentlichen Schriften*, Gütersloh 1895; W. DITTMAR, *Vetus Testamentum in Novo*, Göttingen 1899; E. GRAFE, *Das Urchristentum und das A.T.*, Tübingen 1907; VON UNGERN-STERNBERG, *Der traditionelle alttestamentliche Schriftbeweis* de Christo und de evangelio in der alten Kirche, 1913; CHR. A. BUGGE, « L'A.T., Bible de la primitive Eglise », *RHPR*, 1924, p. 449-455; G. H. BOX, *art. cit.*; O. SCHMITZ, « Das A.T. im N.T. », *Festgabe K. Heim*, Berlin 1934, p. 49-74; L. GOPPELT, *Typos, die typologische Deutung des A.T. im Neuen*, Gütersloh 1939; P. LESTRINGANT, *Essai sur l'unité de la révélation biblique. Le problème de l'unité de l'Evangile et de l'Ecriture aux deux premiers siècles*, Paris 1942; T. W. MANSON, « The Argument from Prophecy », *JThSt* 1945, p. 129-140; R. TASKER, *The O.T. in the N.T.*, Londres 1946, 2^e éd. 1954; L. VENARD, « Utilisation de l'A.T. dans le Nouveau », *Initiation biblique*, Paris-Tournai-Rome, 2^e éd. 1948, p. 400 ss; L. CERFAUX, « Simples réflexions à propos de l'exégèse apostolique », *Eph. Theol. Lov.*, 1949, p. 565-576; « L'exégèse de l'A.T. par le N.T. », *L'A.T. et les chrétiens* (P. AUVRAY), Paris 1951, p. 132-148; C. H. DODD, *op. cit.*; K. J. WOOLLCOMBE, « The Biblical Origins and Patristic Development of Typology », *Essays on Typology* (LAMPE-WOOLLCOMBE), Londres 1957 (*Studies in Biblical Theology* 22), p. 39-75.

tion évangélique, pour aboutir à l'Épître aux Hébreux qui, en fait d'interprétation de l'Ancien Testament, marque la pointe extrême de la tradition canonique. Mais cette ordonnance, apparemment logique et qui aurait l'avantage de mettre en valeur l'évolution du témoignage évangélique, se heurte à une objection majeure : dans une tradition qui tend à évoluer, ce qui est normatif est à l'origine. C'est la relation que Jésus lui-même a établie, par ses paroles et par son œuvre, entre l'Ancien Testament et sa propre personne qui seule revêt d'autorité l'interprétation de l'Ancien Testament par les apôtres. Or l'attitude de Jésus à l'égard de l'Ancien Testament ne nous est connue qu'à travers le témoignage de la tradition. Il est donc plus profitable de tenter de remonter le cours de cette tradition, en commençant par ses couches les plus récentes pour aboutir aux couches plus anciennes¹. Cet ordre régressif a le double avantage de partir de la tradition ecclésiastique la mieux connue pour remonter à l'événement qui lui a donné naissance, et de ramener l'enquête à ses sources vétérotestamentaires.

¹ C'est la méthode utilisée jadis par H. LIETZMANN pour étudier la tradition eucharistique dans l'Eglise ancienne : *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn 1926, et plus récemment par E. HOSKYNs et F. N. DAVEY, *L'énigme du N.T.*, Neuchâtel-Paris 1949, à propos de la christologie du N.T. Ce dernier ouvrage souligne aussi le rôle de l'A.T. dans la réflexion christologique du N.T., p. 58 ss.

L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

L'Épître aux Hébreux est le document néotestamentaire dans lequel l'Ancien Testament joue le rôle le plus important¹. Ce fait, évident dès la première page, a si vivement frappé les lecteurs que dès le second siècle on a pris l'habitude de désigner cet écrit dépourvu de signature et d'adresse par les mots *πρὸς Ἑβραίους*². Que ce titre traditionnel désigne les judéo-chrétiens de Palestine par opposition aux judéo-chrétiens de la diaspora (comme en Act. 6. 1), ou les judéo-chrétiens par opposition aux pagano-chrétiens (GUTBROD³, JAVET⁴, SPICQ⁵, HÉRING⁶), ou encore, ce qui nous paraît plus probable à la lumière du contenu de la lettre, les chrétiens en général en tant qu'ils sont les vrais successeurs du peuple hébreu (MICHEL⁷, Bible de Jérusalem), il met de toute manière en évidence la place primordiale que l'Ancien Testament occupe dans cette Épître :

Pas un développement qui n'y soit appuyé sur une ou plusieurs citations formelles de l'Écriture ; ainsi, par exemple, la première déclaration christologique immédiatement étayée par une série de sept paroles scripturaires (1. 5-14).

De nombreux rappels historiques tirés de la vie des patriarches (6. 13 ss ; 11. 8 ss ; 12. 16) ou du peuple d'Israël (3. 16 ss ; 12. 18 ss) ponctuent l'exposé,

¹ Monographies : G. HARDER, « Die Septuagintazitate des Hebräerbriefes », *Theologia Viatorum*, Munich 1939, p. 33-52 ; E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk, Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen 1939 ; A. HANSON, « The Gospel in the O.T. according to Hebrews », *Theology* 1949, p. 248-252 ; L. VENARD, « L'utilisation des Psaumes dans l'Épître aux Hébreux », *Mélanges E. Padechard*, Lyon 1943, p. 253-264 ; J. VAN DER PLOEG, « L'exégèse de l'A.T. dans l'Épître aux Hébreux », *RB* 1947, p. 187-228 ; P. JUNOD, *Valeur et signification de l'A.T. d'après l'Épître aux Hébreux* (thèse dactyl.), Neuchâtel 1948 ; J. CL. MARGOT, *L'Épître aux Hébreux et le problème de l'interprétation de l'A.T.* (thèse dactyl.), Lausanne 1951.

Parmi les commentateurs, deux auteurs consacrent un exposé particulier important à l'usage de l'A.T. dans l'Épître. Ce sont B. F. WESTCOTT, 2^e éd., Londres 1892, p. 469-495 ; et C. SPICQ, *EB*, 2 vol., Paris 1952-1953, vol. I, p. 330-350.

² Première mention chez CLÉMENT D'ALEXANDRIE, cité par EUSÈBE, *H. E.*, VI, 14, 4, et chez TERTULLIEN ; cf. O. MICHEL, *KEKNT*, 7^e éd. 1936, p. 11.

³ *ThWbNT* III, p. 394.

⁴ *Dieu nous parla*, Neuchâtel 1945.

⁵ *L'Épître aux Hébreux*, Paris, 1952, I, p. 221.

⁶ *CNT*, Neuchâtel-Paris 1954.

⁷ *Op. cit.*

ainsi que l'évocation de personnages comme Moïse (3. 2 ss), Josué (4. 8), Melchisédek (7. 1 ss), la nuée des croyants mentionnés au chapitre 11, ou la description d'institutions de l'ancienne alliance, tels le sacerdoce lévitique (7. 11 s), le sanctuaire (9. 1 ss) ou le sacrifice d'expiation (10. 1 ss).

Enfin, l'épître rappelle maintes paroles que Dieu a prononcées en des circonstances historiques précises, et dont les effets se répercutent maintenant encore (3. 7 ss; 13. 5, etc.).

Mais plus que ces diverses manières d'alléguer les documents de l'ancienne alliance, c'est une formulation systématique de la pensée en termes vétéro-testamentaires qui caractérise cette épître: grand-prêtre (2. 17 ss), sanctuaire (8. 2 ss), sacrifice (10. 1 ss), alliance (8. 6 ss), repos (3. 11 ss), héritage (9. 15)... autant de vocables tirés des Ecritures et qui expriment l'essentiel du message de l'épître.

Cependant, le centre de gravité de l'épître ne se situe pas dans l'ancienne alliance et son but premier n'est pas d'expliquer le sens véritable de l'Ancien Testament. L'intérêt de l'épître est au contraire tourné vers Jésus-Christ et vers la situation actuelle du peuple de l'Eglise. Aussi l'ordonnance générale est-elle celle d'une prédication en quatre parties sur la grandeur suprême de Jésus-Christ et sur les conséquences qui en découlent pour les chrétiens, et non celle d'une explication méthodique du sens de l'histoire ou des institutions de l'Ancien Testament¹. Or — c'est justement ce qui caractérise l'épître — pour prêcher la grandeur souveraine de Jésus-Christ et pour montrer aux chrétiens la situation très particulière dans laquelle ils se trouvent, l'auteur s'exprime sans cesse dans les catégories de l'ancienne alliance. Au fur et à mesure du développement, il utilise tel personnage, tel événement ou telle institution de l'Ancien Testament pour révéler le sens de la venue du Christ, de son sacrifice et de son ministère éternel auprès de Dieu, comme aussi le sens de la condition nouvelle des fidèles devant Dieu et devant les hommes. Déjà, nous le verrons, les Evangiles et les premières Epîtres l'avaient fait occasionnellement. L'Epître aux Hébreux use de ce mode d'expression scripturaire avec encore plus de force et d'insistance².

Si cohérente soit-elle, l'interprétation de l'Ancien Testament dans cet écrit, il importe de le souligner, reste toujours directement « intéressée ». C'est ce qu'atteste l'apparent désordre avec lequel l'auteur recourt à l'Ecriture et à l'histoire sainte, rappelant par exemple Moïse et le peuple au désert (chap. 3-4), avant de parler d'Abraham et de Melchisédek (chap. 6-7). Il arrive aussi qu'un même personnage donne lieu à deux développements d'un accent différent, tel Abraham (6. 13 ss et 11. 8 ss) ou Abel (11. 4 et 12. 24). Ainsi, même dans sa forme la plus évoluée, la tradition canonique revêt un caractère très pratique.

Passons en revue les principaux éléments de l'interprétation de l'Ancien Testament dans cette épître.

¹ Cf. G. HARDER, *art. cit.*, p. 52, thèse 7.

² Cf. C. SPICQ, *op. cit.*, p. 330: « La théologie de l'Epître n'est pas autre chose qu'une théologie et une christologie de l'A.T. élaborée à la lumière de la foi nouvelle. »

§ 1. *Les déclarations de l'Épître au sujet de l'Écriture*

Dans deux passages, l'auteur formule le principe général de son herménéutique.

C'est d'abord la déclaration liminaire de l'épître : 1. 1-2a :

« Après avoir, à bien des reprises et de multiples manières, parlé jadis aux pères par les prophètes, Dieu, à la fin des temps où nous vivons, nous a parlé par quelqu'un qui est le Fils, qu'il avait établi comme héritier de toutes choses et par lequel il avait aussi créé le monde. »

Cette affirmation exprime en une seule phrase la révélation contenue dans les deux alliances. Non seulement le sujet est le même, mais le verbe est identique. Dieu a parlé aussi réellement dans l'ancienne alliance que dans la nouvelle, et il ne fait pas autre chose dans la nouvelle alliance que ce qu'il a fait dans l'ancienne : *il parle*. L'auteur ne pouvait mettre plus nettement en évidence la continuité de la révélation au travers des deux alliances. Si, tout au long de son épître, il compare les deux alliances, c'est parce qu'elles s'éclairent l'une l'autre comme deux paroles d'un même discours ou deux actes d'un même drame.

Mais en même temps qu'il affirme l'unité fondamentale des deux alliances, l'auteur note avec précision leur diversité : à la révélation de *jadis* s'oppose la révélation de *la fin des jours*, et le caractère solennel de cette seconde expression souligne que la révélation de la nouvelle alliance est définitive et qu'il n'y en aura point d'autre. Cette *différence de temps* s'exprime aussi dans l'opposition : *aux pères*¹ — à nous, où la métaphore familiale contient tout à la fois l'idée de continuité et celle de différence chronologique.

Il y a aussi une *différence de manière* : la révélation d'autrefois est multiple (πολυμερῶς) et diverse (πολυτρόπως), ce qui implique le caractère partiel des paroles que Dieu a prononcées sous l'ancienne économie, tandis que la révélation dernière est unique et globale (ἐλάλησεν sans adverbe).

Ces deux différences sont encore renforcées par une *différence de moyen* : pour parler jadis, Dieu s'est servi des prophètes dont le nombre et la fonction de porte-paroles temporaires impliquent une infériorité par rapport à ce quelqu'un qui est Fils unique (ἐν υἱῷ sans article), revêtu pour toujours de l'autorité même du Père, aboutissement et origine de l'histoire, et dont Dieu s'est servi pour parler d'une manière définitive en ce temps de la Fin.

Ces trois différences, si importantes qu'elles soient, n'atteignent pas la vérité mais le mode d'expression de la Parole de Dieu dans l'ancienne et dans la nou-

¹ Cette expression n'implique pas nécessairement que les destinataires de l'épître soient d'origine juive. Il était devenu traditionnel de désigner ainsi les membres du peuple de l'ancienne alliance (Sir. 44. 1 ; Mek. Ex. 12. 1 ; Mat. 23. 30, 32 ; Act. 3. 13 ; Rom. 9. 5, etc.) et saint Paul ne craint pas de les appeler « nos pères » dans une lettre adressée à une Eglise à majorité pagano-chrétienne comme celle de Corinthe (1. Cor. 10. 1).

velle alliance, c'est pourquoi l'Épître aux Hébreux n'oppose pas les deux alliances comme la vérité à l'erreur ou le plus vrai à un moins vrai, mais elle les compare dans leur pleine vérité en montrant comment la nouvelle alliance dépasse l'ancienne et la parachève (par exemple, le parallèle Moïse - Jésus-Christ en 3. 1-6, ou le grand-prêtre - Jésus-Christ en 8. 1 ss).

Le second passage où apparaît le principe herménéutique de l'Épître est en 10. 1 :

« La loi ne possédant que l'ombre des biens futurs, non la figure parfaite des réalités, ne saurait amener à la perfection... »

Ce passage concerne la loi sacrificielle et non l'ancienne alliance dans son ensemble ; il insiste surtout sur l'inefficacité des sacrifices pour assurer le salut (même raisonnement au sujet du sacerdoce en 7. 18 ss). Mais dans une déclaration aussi négative, il est intéressant que, par opposition à *ἐκόν* = la réalité dernière¹, l'auteur ait utilisé le mot *σκιά*, qui apparaît déjà en 8. 5 en doublet avec *ὑπόδειγμα* où il exprime la relation entre le tabernacle et le sanctuaire céleste (cf. encore 9. 23 s où *ὑπόδειγμα* est pris dans le même sens). C'est donc qu'en dépit de l'opposition foncière entre le sacrifice offert par le Christ et les sacrifices de l'ancienne alliance, il y a pourtant, pour l'auteur de l'Épître aux Hébreux, une certaine relation formelle entre eux. C'est en vertu de cette relation tout à la fois négative (pour ce qui concerne l'efficacité) et positive (pour ce qui concerne le fait) que l'auteur compare, dans les chapitres 8-10, les sacrifices d'expiation de l'ancienne alliance avec le sacrifice expiatoire offert une fois pour toutes par Jésus-Christ dans le sanctuaire céleste, montrant comment celui-ci dépasse infiniment ceux-là.

Ainsi, quand l'Épître aux Hébreux envisage l'Ancien Testament comme révélation de Dieu, elle insiste sur la continuité des deux alliances, mais sans en oublier les différences. Et quand elle envisage l'Ancien Testament comme institution salutaire, elle insiste sur l'opposition des deux alliances, mais non sans relever leurs correspondances.

Voyons comment l'épître met en pratique ce double principe.

§ 2. Les formules d'introduction des citations scripturaires²

Les formules par lesquelles l'auteur introduit les citations de l'Ancien Testament ne contiennent jamais le verbe *écrire* (si fréquent dans le reste du Nouveau Testament) mais, sauf deux exceptions, et sous des formes très diverses, le verbe

¹ KITTEL, *TAWNT* II, p. 393. Cf. FR. W. ELTESTER, *Eikon im N.T.*, Berlin 1958 (*BZNW* 23), et la critique serrée qu'en fait M. E. BOISMARD, *RB*, 1959, p. 420 ss.

² Sur l'ensemble des formules d'introduction des citations de l'A.T. dans le N.T., cf. B. METZGER, « Formulas introducing Quotations of Scriptures », *JBL*, 1951, p. 306 ss.

dire. Le sujet en est le plus souvent Dieu (17 fois, souvent sous-entendu), Jésus-Christ (3 fois) ou le Saint-Esprit (2 fois) et à deux reprises seulement l'auteur présumé (Moïse) ou même l'indéfini « quelqu'un » (2. 6). En outre, l'auteur emploie aussi le verbe *témoigner* dont le sujet est le Saint-Esprit (10. 15) et le plus souvent, comme agent du passif, Dieu dans l'Écriture (6 fois)¹.

Cette statistique montre combien l'épître attache peu d'importance à l'auteur biblique, dont le rôle est celui d'un porte-parole (David : 4. 7)². Le texte de l'Ancien Testament est présenté comme une parole de Dieu lui-même (1. 5 ; 4. 3, etc.) ou du Saint-Esprit (3. 7 ; 10. 15) en tant qu'agent communicateur, voire même comme la Parole du Christ préexistant (10. 5) ou glorifié (2. 12 ss), ce qui est unique dans tout le Nouveau Testament. Cette insistance à noter l'origine divine des paroles citées, destinée à en souligner l'autorité, correspond exactement à l'affirmation liminaire de l'épître selon laquelle c'est Dieu qui a parlé aux pères par le moyen (ἐν instrumental) des prophètes. Les formules d'introduction à l'aoriste (1. 5 ; 10. 30 ; 4. 3) indiquent que cette Parole de Dieu a retenti en un temps particulier de l'histoire, mais la majorité des formules introductives est au présent (3. 7 ; 8. 8 ; 12. 5 ; etc.) et atteste que, pour l'épître, la Parole de Dieu contenue dans l'Ancien Testament demeure actuelle, perpétuellement « vivante et efficace » (4. 12) comme une Parole *dite* aujourd'hui par Dieu à l'Eglise.

§ 3. Les citations de l'Ancien Testament

Sans compter une soixantaine d'allusions scripturaires, l'Épître aux Hébreux cite explicitement 29 textes de l'Ancien Testament. Déjà le choix de ces citations est intéressant : les livres prophétiques ne sont cités que quatre fois, les livres historiques une seule fois, ainsi que les Proverbes, tandis que douze citations sont tirées du Pentateuque et onze du livre des Psaumes, dont deux sont utilisées dans deux contextes différents. Quant à leur importance dans l'argumentation, les citations des Psaumes sont incontestablement les plus décisives³.

Le texte des citations est généralement fidèle à la version des Septante, même là où celle-ci diverge du texte massorétique⁴. Quelques variantes peuvent provenir du fait que l'auteur cite de mémoire. Le sens du texte est le plus souvent respecté, parfois précisé par la perspective néotestamentaire (Jér. 31. 31 ss cité 8. 8 ss) ou accentué dans une direction particulière (Agg. 2. 6 cité 12. 26). En

¹ Cf. STRATHMANN, *ThWbNT* IV, p. 501.

² G. KITTEL, *ThWbNT* IV, p. 112 y voit l'indice de l'influence de la conception alexandrine de l'inspiration qui efface le plus possible l'intermédiaire humain de la Parole de Dieu.

³ Cf. L. VENARD, « L'utilisation des Psaumes dans l'Épître aux Hébreux », *Mélanges E. Pöschard*, p. 253 ss.

⁴ Démonstration par G. HARDER, *art. cit.*, p. 34 ss.

fait, les procédés exégétiques de l'épître sont d'une grande sobriété si on les compare non aux commentaires modernes mais aux fantaisies de l'exégèse rabbinique ou philonienne¹.

D'après l'interprétation qu'en donne l'épître, on peut répartir ces citations en trois groupes :

1. *Les citations littérales historiques* servent simplement à décrire plus exactement l'événement ou le personnage auquel il est fait allusion. Ainsi le serment dont Dieu accompagne sa promesse à Abraham (Gen. 22. 16 s cité 6. 13 s) ou la révolte des Israélites au désert décrite par Ps. 95. 7-11 cité 3. 7-11. Ces citations, au nombre de douze, prouvent que l'auteur sait lire l'Ancien Testament comme le document relatant une histoire réellement vécue. C'est ce qu'attestent également les nombreux *rappels narratifs* dont il illustre sa parénèse, en particulier dans le fameux chapitre 11. Nous trouvons là une application du πῶλον par lequel l'auteur soulignait, en commençant (1. 1), le caractère nettement historique de la Parole de Dieu dans l'Ancien Testament.

2. *Une citation typologique explicite* utilise le texte de Gen. 14. 17-20 pour souligner en quoi Melchisédek préfigure le Christ (7. 1-2). L'historicité de ce personnage mystérieux n'est pas en cause, mais certains de ses caractères révélés par le texte scripturaire (roi et prêtre, roi de justice et de paix, sans généalogie) font de lui une préfigure du Fils de Dieu auquel il ressemble (ὁμοιωμένους : v. 3) et qui lui ressemble (κατὰ ὁμοιότητα : v. 15). Cette ressemblance n'est pas une identité; elle n'est valable que sur quelques points. Mais sur ces points-là, la préfiguration est si réelle que l'auteur en tire argument en faveur de la supériorité du sacerdoce de Jésus-Christ sur le sacerdoce lévitique².

3. Les autres citations peuvent être appelées *citations typologiques implicites*, car elles procèdent d'un raisonnement semblable, mais qui reste sous-entendu ou simplement sous-jacent. Ainsi des passages qui, dans leur contexte original, concernent Israël (Deut. 32. 43 LXX cité 1. 6), Salomon (2 Sam. 7. 14 cité 1. 5b), le roi (Ps. 2. 7 cité 5. 5) ou même un prophète (Es. 8. 18 cité 2. 13) sont transférés sur le Christ comme le concernant personnellement. De même certaines paroles scripturaires adressées à Israël sont appliquées, sans modification de leur signification littérale, au nouvel Israël qu'est l'Eglise. Ainsi la promesse de fidélité que Moïse transmet de la part de Dieu aux Israélites (Deut. 31. 6, 8) est appliquée aux chrétiens (13. 5), ou encore les paroles de Prov. 3. 11 s sur le châtiment que Dieu inflige à ceux qu'il aime sont adressées par Dieu lui-même aux destinataires de l'épître (12. 5 s).

Pareilles transpositions semblent relever de l'arbitraire et ne correspondre en rien au sens littéral du texte. Cependant, à y regarder de près, on découvre que ces applications christologiques et ecclésiologiques sont fondées dans la

¹ C'est aussi l'opinion de C. SPIRO, *op. cit.*, p. 344.

² Cf. l'étude détaillée de ce passage par F. J. JÉROME, *Das geschichtliche Melchisedek-Bild und seine Bedeutung im Hebräerbrief*, Fribourg-en-Brigau 1920; et J. CL. MARGOT, *op. cit.*, p. 115 ss.

relation que l'auteur discerne entre les différents personnages de l'Ancien Testament et la personne du Christ et de son Eglise, celles-là accomplissant pleinement les fonctions remplies par ceux-ci. Ainsi ce qui est dit de la fidélité de Moïse (Nb. 12. 7 cité 3. 2) est-il vrai *a fortiori* de Jésus-Christ dont le ministère dépasse celui de Moïse tout en lui ressemblant (3. 3 ss); ou encore ce qui est dit de l'œuvre du grand-prêtre est-il vrai *a fortiori* de Jésus-Christ dont l'œuvre résume, dépasse et abolit celle du grand-prêtre de l'ancienne alliance (9. 1 ss). De la même manière, ce qui est dit du roi dans les Psaumes est vrai par excellence de Jésus-Christ (Ps. 2. 7 cité 1. 5 s et 5. 5; Ps. 47. 7 s cité 1. 8 s; Ps. 110. 1 et 4 cité 1. 13; 7. 17, 21; etc.) ou encore ce qui est dit du fidèle adorateur est appliqué à Jésus-Christ (Ps. 22. 23 cité 2. 12; Ps. 40. 7-9 cité 10. 5-7). De même enfin, d'autres paroles concernent les chrétiens parce qu'ils sont maintenant le peuple avec lequel Dieu a fait alliance, de telle sorte que ce que Dieu a dit à des hommes qui sont *nos pères* (1. 1) est vrai *a fortiori* pour nous qui sommes leurs enfants et leurs successeurs. Certes, l'auteur passe sous silence les personnages de l'Ancien Testament auxquels se rapportent les textes qu'il cite; il semble ignorer ce sens historique et donner aux paroles citées un sens christologique ou ecclésiologique direct. Si, pour les Ps. 2 et 110 notamment, il ne fait que suivre la tradition juive, il est difficile d'admettre que, pour les textes qu'il est seul à rapporter au Christ, l'auteur n'ait pas au moins entrevu leur sens historique (Ps. 40. 7-9 cité 10. 5-7 ou Es. 8. 18 cité 2. 13). Pourtant cela ne l'empêche pas de les appliquer au Christ en procédant par une sorte d'ellipse exégétique¹ dont il fait aussi usage dans certains rappels narratifs, comme nous allons le voir.

Qu'il s'arrête au personnage de l'ancienne alliance pour ensuite appliquer ce qu'il en est dit à Jésus-Christ (citation typologique explicite) ou qu'il applique directement à Jésus-Christ ce que l'Ancien Testament dit de certains personnages (citations typologiques implicites), l'auteur de l'Épître aux Hébreux lit l'Ancien Testament comme une Parole de Dieu, diverse et multiple, mais qui est tout entière concentrée dans la Parole définitive que Dieu a prononcée par son Fils (1. 2), la première contenant déjà quelque chose de la dernière sans pourtant jamais en épuiser la richesse.

¹ VAN DER PLOEG, *art. cit.*, p. 198 parle à ce propos du *sensus plenior* qu'il précise en ces termes : « Il peut y avoir *sensus plenior* lorsque ce qui est dit dans l'A.T. sans signification prophétique claire et directe peut avec plus forte raison être dit du Christ, qui « accomplit » ainsi (πληρώω), d'une manière nouvelle, les paroles inspirées... Le *sensus plenior* suppose l'harmonie des deux Testaments, une harmonie voulue et préétablie par la Providence divine, qui a orienté l'ancienne économie vers la nouvelle. Ce n'est pas par hasard que certaines paroles, dites dans l'A.T. des justes en général, trouvent leur pleine application dans le Christ. »

Ce terme de *sensus plenior* nous semble tout à la fois trop vague et trop faible pour caractériser la méthode utilisée ici par l'Épître aux Hébreux. L'application christologique ne repose pas seulement sur une harmonie générale entre les deux alliances, mais sur la relation particulière établie par Dieu entre les personnages dont témoigne le texte de l'A.T. et Jésus-Christ. C'est pourquoi nous parlons plutôt de *sens typique*, avec J. COPPENS, « Nouvelles réflexions sur les divers sens des Saintes Ecritures », *NRT*, 1952, p. 9-20, no de *typologie implicite*, cf. *infra*, p. 183 ss.

§ 4. *Les rappels narratifs*

L'épître est illustrée par trente-deux rappels de situations ou d'événements tirés de l'histoire de l'ancienne alliance. Ces rappels comportent souvent des citations ou des réminiscences du texte scripturaire (3. 7 à 4. 10; 6. 13-15; 12. 18-21), mais parfois l'auteur se dégage entièrement du « mot à mot » de l'Ancien Testament pour rapporter l'événement à sa manière (11. 7; 11. 24-27, etc.).

Parmi ces nombreux rappels, douze présentent l'événement d'une manière strictement conforme à ce qu'en dit le texte scripturaire, telle l'évocation de la révolte d'Israël au désert (3. 7 ss), du mépris d'Esau pour son droit d'aînesse (12. 16-17) ou de l'hospitalité offerte par Abraham à des anges (13. 2); ou encore le rappel de situations particulières à l'ancienne alliance au sujet desquelles l'auteur construit un raisonnement théologique *a fortiori*: la fidélité de Moïse dans son ministère (3. 5)¹, l'aspersion qui a scellé l'alliance (9. 18-22) ou la théophanie du Sinaï (12. 18-21). Ailleurs, et en particulier dans la grande fresque historique du chapitre 11, l'auteur dépasse les données du récit de l'Ancien Testament et apporte en quelques mots une méditation approfondie du sens de tel événement ou de telle situation de l'ancienne alliance²: en attribuant à la foi le « sacrifice meilleur » d'Abel (11. 4), l'enlèvement d'Hénoc (11. 5), l'obéissance de Noé (11. 7), etc., il ne fait que prolonger et préciser les indications de l'Ancien Testament (cf. Gen. 4. 7: *bien*; 5. 22 et 6. 9: *il marchait avec Dieu*). Mais quand il déclare que Noé fut *héritier de la justice qui vient de la foi* (11. 7), qu'Abraham attendait la cité céleste (11. 8-10) ou qu'il comptait sur la résurrection (11. 17-19), ou encore que Moïse choisit *l'opprobre du Christ* (11. 26), il porte un jugement *a posteriori* qui, sans le contredire, dépasse le témoignage même de l'Ancien Testament. En effet, l'événement est évoqué ici dans l'Eglise, c'est-à-dire à la lumière que jette sur lui l'accomplissement de l'histoire du salut en Jésus-Christ. Caractéristique est, à cet égard, l'expression *ὁ δυνάμις τοῦ Χριστοῦ* qui a son origine dans les Psaumes (69. 10; 89. 51 ss) et que l'auteur utilise aussi pour décrire la situation des chrétiens (13. 13) après avoir parlé de l'humiliation de Jésus lui-même sur la croix (*αἰσχύνῃ*: 12. 2): en choisissant de partager l'humiliation du peuple en Egypte, Moïse choisit en fait l'humiliation que, par excellence, le Christ devrait subir sur la croix, et après lui tous les chrétiens.

¹ L'expression « comme un serviteur appelé à témoigner de ce qui devait être proclamé » est ambiguë. Elle peut signifier que Moïse, dans sa fidélité, a rendu par avance témoignage à l'Evangile (ainsi le comprennent saint THOMAS, CALVIN, WESTCOTT, JAVET), mais le génitif explicatif *τῶν λαλῆσεως* et l'inutilité de cette remarque dans la logique du passage inclinent à comprendre que Moïse a été fidèle dans le témoignage qu'il devait rendre comme législateur (ainsi MICHEL, RIGGENBACH, *KNT* 2-3^e éd. 1922, HÉRING).

² M. NOTH, « Die Vergegenwärtigung des A.Ts in der Verkündigung », *EvTh.*, 1952-53, p. 15, a raison de relever qu'il ne s'agit pas ici pour l'auteur de faire de ces personnages des modèles de foi, mais plutôt de montrer *tout ce dont est capable la foi*.

Les jugements théologiques de l'auteur de l'Épître aux Hébreux au sujet des événements passés présupposent une certaine cohérence dans l'histoire où Dieu parle et agit : ce qu'il a dit et fait pour nous d'une manière décisive et définitive par son Fils éclaire maintenant d'une lumière nouvelle ce qu'il a dit et fait pour les pères d'une manière diverse et multiple ; et réciproquement : parce que Dieu leur a parlé comme à nous, la situation des pères éclaire sur certains points la situation qui est le nôtre. Pour l'auteur, il y a donc préfiguration non seulement dans les paroles de l'Écriture qu'il transfère sur le Christ mais déjà dans les événements historiques eux-mêmes tels que Dieu les a voulus et dirigés. L'auteur le dit explicitement : Melchisédek a été rendu semblable au Fils de Dieu (ἀφομοιωμένος : passif dont le sujet actif est Dieu : 7. 3) ; ou encore : Abraham a recouvré Isaac ἐν παραβολῇ, sous-entendu τῆς ἀναστάσεως (11. 19). C'est aussi ce qu'il laisse entendre quand il rapporte à Jésus-Christ telle ordonnance du culte juif (13. 10-13).

§ 5. Le thème de l'Épître

Ce n'est pas seulement dans les citations ou les rappels historiques que l'auteur révèle sa méthode herméneutique, mais encore dans la manière dont il développe le thème même de son épître :

Pour attester la suprême grandeur de Jésus-Christ, il compare successivement celui-ci aux personnages de l'ancienne alliance qui remplissent les fonctions qui sont maintenant les siennes : d'abord aux anges, porte-paroles de la révélation (1. 4 - 2. 18), puis à Moïse, conducteur du peuple (3. 1 - 4. 13) et au grand-prêtre, médiateur entre Dieu et le peuple (4. 17 - 7. 28). Enfin, il compare l'œuvre salutaire du Christ à l'œuvre du grand-prêtre de l'ancienne alliance (8. 1 - 10. 18). Chaque fois, cette comparaison relève entre les deux alliances un point commun : même office prophétique (2. 2-3), même office royal (3. 2), même office sacerdotal (5. 1-10), et même œuvre réconciliatrice (9). Mais, en même temps, l'épître relève la *supériorité* décisive de la nouvelle alliance sur l'ancienne : Christ est supérieur aux anges parce que seul il est déclaré Fils de Dieu par l'Écriture (1. 4-14) et seul il s'est abaissé jusqu'aux hommes (2. 5-18) ; il est supérieur à Moïse parce qu'il est fils de la maison et non serviteur (3. 3) et parce qu'il conduit vraiment le peuple au repos (3. 7 - 4. 10) ; il est supérieur au grand-prêtre en tant que seul prêtre selon l'ordre de Melchisédek (7. 1 ss), unique et parfait (7. 23-28). Enfin son œuvre sacerdotale céleste est supérieure à l'œuvre sacerdotale terrestre de l'ancienne alliance qui n'en est que la copie (8), parce que seule elle accorde vraiment le pardon (10. 1-18).

Cette relation ambivalente se trouve précisée par l'emploi, dans l'épître, du verbe τελειοῦν (9 fois) et de ses dérivés : τέλειος (2 fois), τελειότης, τελειώσις, τελειωτής. D'une part, ces termes servent à décrire l'œuvre du Christ qui, élevé par Dieu à la perfection à travers les souffrances et l'obéissance

totale (2. 10; 5. 9; 7. 28; cf. 9. 11), conduit maintenant les croyants au plein accomplissement du salut (10. 14; 12. 2, 23). D'autre part, ils sont utilisés négativement pour décrire l'inefficacité salvatrice de l'ancienne alliance (7. 11, 19; 9. 9; 10. 1; 11. 40). Par ces termes, l'épître affirme donc que la nouvelle alliance *dépasse* l'ancienne parce que Jésus-Christ *réalise* pleinement ce que l'ancienne ne faisait que décrire. C'est exactement ce que l'épître dit par ailleurs quand, d'une manière très suggestive, elle appelle le culte lévitique de la loi *σκιὰ* (8. 5; 10. 1) et *ὁμοδείματα* (8. 5; 9. 23) dont le sacerdoce céleste rempli maintenant par le Christ est *τύπος* (au sens de modèle: 8. 5) et *εἰκὼν* (au sens de l'original: 10. 1). L'ancienne alliance est une ébauche qui a son modèle et sa pleine réalité dans la nouvelle. Cette formulation imagée relève, il est vrai, des catégories hellénistiques qui, en dehors du temps, opposent le terrestre au céleste et le passager à l'éternel. Mais la pensée de l'épître reste dominée par une conception temporelle et eschatologique où la nouvelle alliance succède à l'ancienne et la remplace définitivement parce qu'elle en est le but et la pleine réalisation. Ainsi l'ancienne alliance n'est pas tant une pâle image sans consistance ni un stade historique purement préparatoire, auquel cas elle perdrait toute valeur actuelle dans l'Eglise; elle est une alliance réelle mais destinée à témoigner à l'avance de l'alliance nouvelle scellée en Jésus-Christ. Pour l'Eglise de Jésus-Christ, elle est donc abolie en tant qu'institution salutaire, mais elle garde toute sa valeur prophétique en tant qu'elle annonce vraiment ce qui nous est donné à la fin des temps en Jésus-Christ.

Ainsi, qu'on examine l'herméneutique de l'Épître aux Hébreux dans ses déclarations de principe ou dans ses résultats pratiques, l'on est frappé par la grande cohérence de sa méthode. Certains procédés exégétiques paraissent aujourd'hui relever de l'arbitraire, ainsi l'insertion d'un mot dans une citation pour lui donner une portée nouvelle (12. 26 citant Agg. 2. 6), l'inversion des mots qui modifie le sens du passage (10. 37, 38 citant Hab. 2. 3, 4), l'argument tiré de l'étymologie ou même de ce que l'Écriture ne dit pas (7. 2 s citant Gen. 14. 18 ss). Mais d'une part ces procédés étaient couramment pratiqués et admis à l'époque¹; d'autre part, et ceci est capital: si sa tâche en a été facilitée, l'herméneutique de l'Épître aux Hébreux ne dépend pas de ces procédés et sait fort bien en faire l'économie (8. 10 sa citant Jér. 31. 31 ss et tous les rappels narratifs). En fait, l'Épître est dominée par une conception générale de l'Écriture, Parole vivante de Dieu adressée aujourd'hui à l'Eglise pour rendre témoignage devant elle, par les événements, les personnages, les institutions et les déclarations de l'ancienne alliance, à Jésus-Christ, médiateur d'une meilleure alliance qui conduit parfaitement au salut.

Enfin, il est frappant de constater avec quelle tranquillité d'esprit l'épître utilise l'Écriture de la manière qu'on vient de décrire. Nulle part, elle ne semble consciente du fait qu'on pourrait du point de vue de la foi mettre en doute sa

¹ Cf. J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939.

méthode. Si l'auteur est un maître en matière d'interprétation scripturaire (cf. Apollos : Act. 18. 24), il ne donne pas l'impression d'innover. Il s'appuie sur une tradition apostolique déjà admise avant et autour de lui, dont il n'est qu'un représentant particulier.

Ce sont les autres représentants de cette tradition qu'il faut interroger pour chercher à en distinguer les constantes et les origines.

CHAPITRE II

LA PREMIÈRE ÉPÎTRE DE PIERRE

Parmi les épîtres catholiques, la première Épître de Pierre est celle qui utilise le plus fréquemment l'Écriture¹. Luther ne l'a-t-il pas déclarée « toute lardée de paroles scripturaires » ?² Certes, elle exploite l'Ancien Testament d'une manière moins développée que l'Épître aux Hébreux, mais ses cinq chapitres ne contiennent pas moins de 7 citations, 24 allusions et 2 rappels scripturaires. Le vocabulaire et le style aisé de l'épître trahissent pourtant un auteur familier du monde grec, disciple de saint Paul et lecteur assidu de l'Écriture, bien plutôt qu'un juif, témoin oculaire du ministère de Jésus, comme le laisse entendre l'adresse (1. 1). Quant aux destinataires de l'épître, ils sont en majorité d'anciens païens pour qui l'Écriture n'avait aucune autorité avant leur entrée dans la foi. D'autant plus remarquable est le fait que l'auteur utilise l'Ancien Testament en étant pleinement convaincu de son caractère normatif.

§ 1. Les déclarations de l'Épître sur l'Écriture

Si l'auteur n'a pas ressenti le besoin de justifier ses fréquents recours à l'Écriture, il fait cependant en passant une ou deux déclarations sur la valeur et le rôle de l'Écriture sainte.

C'est tout d'abord l'affirmation que, loin d'être une invention humaine ou

¹ A part les commentaires, aucune monographie n'a été consacrée à l'usage de l'A.T. dans cette épître. L. GÖPPELT, *op. cit.*, lui réserve un chapitre particulier, p. 183-191.

² « Wol gespickt mit Schriften », cité par ED. SCHWEIZER, *Der erste Petrusbrief*, Zurich, 2^e éd. 1939 (Prophezei), p. 32.

On pourrait, croyons-nous, en dire presque autant de l'Épître de Jacques, qui n'a que cinq citations explicites et rappels narratifs, mais de très nombreuses allusions, et un contenu si fortement marqué par la littérature sapientiale du judaïsme qu'on a voulu y voir un écrit juif retouché par une main chrétienne. Encore que cette résurgence de la Sagesse dans un écrit chrétien de la fin du premier siècle soit le signe de l'importance du rôle joué par les traditions vétéroutestamentaires dans certains milieux de l'Eglise primitive, le caractère secondaire de l'Épître de Jacques dans le N.T. nous dispense de lui consacrer ici un chapitre particulier. On pourra consulter à son propos les pages que lui réserve R. V. G. TASKER, *op. cit.*, p. 136-144.

même une nouveauté, le salut dont les fidèles peuvent se réjouir (1. 9) a été l'objet du témoignage et de l'attente des prophètes de l'ancienne alliance :

« Ce salut a été l'objet des recherches et des investigations des prophètes, eux qui ont prophétisé au sujet de la grâce qui nous était destinée. Ils cherchaient à découvrir l'époque et les circonstances marquées par l'esprit du Christ qui était en eux et qui rendait d'avance témoignage aux souffrances du Christ et aux gloires qui devaient les suivre. Il leur fut révélé que ce n'était pas pour eux-mêmes mais pour vous qu'ils étaient dispensateurs de ces choses, que vous ont maintenant annoncées ceux qui vous ont prêché l'évangile par l'Esprit saint envoyé du ciel, et au fond desquelles les anges désirent plonger leurs regards » (1. 10-12).

Ayant vécu avant le temps des souffrances et de la glorification du Christ, les prophètes ont recherché avec soin (ἐξεζητήσαν) et scruté à fond (ἐξηρεύησαν) les circonstances où s'accomplirait le salut, dans l'espoir d'en être les témoins (v. 10 s). Cette déclaration souligne bien le caractère fragmentaire et inachevé de la proclamation prophétique qui est, littéralement, une *recherche* (v. 11a; cf. Jn. 5. 39 et 7. 52), par opposition à la plénitude de l'évangile qui est maintenant annoncé aux chrétiens (v. 12). Mais d'une part, ajoute l'auteur, ce qui poussait les prophètes à cette recherche n'était point une curiosité déplacée ou une vague intuition religieuse mais l'Esprit du Christ qui témoignait en eux (v. 11), ce même Esprit saint envoyé du ciel qui anime aujourd'hui les porteurs de l'évangile (v. 12). D'autre part, l'objet de leur recherche et de leurs prophéties n'est rien d'autre ni rien de moins que le salut final (σωτηρία), la grâce destinée aux chrétiens (v. 10). Ils ont donc été les gérants d'un trésor qui n'était pas pour eux mais pour les chrétiens à qui il est maintenant annoncé (v. 12)¹.

Il n'est pas possible d'exprimer d'une manière plus claire l'identité d'objet et l'identité d'inspiration entre le témoignage prophétique de l'Écriture et la proclamation apostolique de l'évangile, tout en sauvegardant leur *différence de forme et de situation* dans l'économie du salut.

En 1. 23-25, pour assurer les chrétiens de la vérité de leur régénération, l'auteur affirme une seconde fois cette identité d'objet entre le témoignage de l'Écriture et celui de l'évangile :

« Vous avez été régénérés, non par une semence corruptible, mais par une semence incorruptible, par la parole de Dieu qui est vivante et qui dure éternellement. Car toute créature est comme l'herbe et toute sa gloire comme la fleur de l'herbe. L'herbe sèche et sa fleur tombe, mais la parole du Seigneur demeure éternellement » (Es. 40. 6 ss). C'est cette parole qui vous a été annoncée par l'évangile. »

Cette parole évangélique de la régénération n'est donc pas une nouveauté passagère mais une Parole vivante et éternelle, celle même dont témoigne l'Écri-

¹ Comme sur d'autres points, la seconde Épître de Pierre reprend cette déclaration, mais avec moins de vigueur, en 1. 19-21. L'image de la lampe qui brille dans la nuit en attendant le lever du jour souligne surtout le caractère provisoire de la parole prophétique, mais celle-ci est cependant inspirée par le Saint-Esprit (ὁὗτος πνεύματος ὁρίου), en sorte que les chrétiens font bien de la tenir pour certaine.

ture, ainsi que le montre la citation d'Es. 40. 6-8. La Parole de Dieu est considérée ici comme une réalité vivante qui transcende l'Écriture aussi bien que l'évangile, mais c'est d'elle que témoigne tant l'Écriture (v. 24-25a) que l'évangile (v. 25b).

Enfin, en 3. 21, l'affirmation de la victoire totale du Christ sur le monde des vivants et des morts amène l'auteur à évoquer la destinée des contemporains de Noé, évocation qui lui permet de souligner en passant la relation qui existe entre le salut accordé à Noé et celui qui est accordé aux chrétiens :

« C'est par ce même Esprit qu'il (Christ) est allé prêcher aux esprits retenus en prison, qui furent autrefois rebelles, lorsque, du temps de Noé, la patience de Dieu attendait et que se construisait l'arche, dans laquelle un petit nombre, savoir huit personnes, furent sauvées à travers l'eau; ce baptême qui vous sauve maintenant en est l'antitype, lui qui consiste... » (v. 19-21 a).

Bien loin d'établir cette relation sur le détail extérieur de l'eau présente au déluge et au baptême (HAUCK ¹), l'épître la fonde au contraire sur le salut de Noé et de sa famille (δισσώθησαν : v. 20) et sur le salut signifié par le baptême (σῶζει : v. 21), le second étant au premier ce que le sceau (antitype) est à l'empreinte (type) ².

Le mot ἀντίτυπον ne postule pas l'identité absolue de ces deux saluts, mais il indique que le salut de Noé tire son vrai sens du salut accordé maintenant par le baptême grâce à la résurrection de Jésus-Christ. Ces deux événements, par ailleurs si différents, ont donc pour l'auteur le même sens théologique : le salut accordé à Noé et à sa famille dans l'ancienne alliance n'est un vrai salut que grâce à celui que Dieu accorde par Jésus-Christ dans le baptême de la nouvelle alliance.

¹ NTD, 1949, ad loc.

² Le terme τύπος dépend de la racine verbale τύπτω = frapper, battre, et désigne littéralement la marque d'un coup (Jean 20. 25), cf. CREMER-KÖGEL, *Bibl. theol. Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzistik*, 10^e éd., 1915, p. 1077, et W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N.T. und den übrigen urchristlichen Literatur*, 3^e éd., Berlin 1937, col. 1376. L'idée fondamentale est celle d'une dépendance formelle très concrète : l'objet qui reçoit l'empreinte dépend de l'objet qui lui donne sa forme par modelage, pression ou frappe. C'est ainsi que τύπος désigne tour à tour le sceau imprimé dans la cire par un anneau, la monnaie sortant de presse, le caractère d'écriture gravé dans la pierre (2 Cor. 3. 7), la statue issue d'un moule (Act. 7. 43, traduisant l'hébreu טַבָּעוֹת), ou plus abstraitement la copie (*Abbild*, cf. Barn. 19. 7; Did. 4. 11; Ign. Trall. 3. 1) ou la reproduction approximative (Act. 23. 25), l'esquisse, l'ébauche. Mais comme l'empreinte sert à son tour à reproduire l'original, elle revêt à l'égard des copies subséquentes une valeur normative ; c'est alors le prototype, l'échantillon normatif, l'exemple à imiter (1 Thess. 1. 7; 2 Thess. 3. 9; Phil. 3. 17; 1 Ti. 4. 12; Tite 2. 7; 1 Pi. 5. 3) ou le modèle à copier (Act. 7. 44 traduisant l'hébreu מִדְּבַר, la forme (Rom. 6. 10; cf. 1 Ti. 1. 16, 2 Ti. 1. 13).

Quant au terme ἀντίτυπον, il désigne étymologiquement ce qui est conforme au type (*Gegenbild*). Là où le type est entendu au sens second de modèle, l'antitype en est la copie conforme, la reproduction ; c'est le sens du terme dans l'Épître aux Hébreux (9. 24; cf. 8. 5). Au contraire, là où le type est entendu au sens premier de reproduction, comme c'est le cas chez saint Paul qui appelle τύπος les événements de l'ancienne alliance (Rom. 5. 14; 1 Cor. 10. 6, 11; cf. *infra*, p. 56 ss), l'antitype désigne le modèle, même s'il n'est historiquement apparu qu'après la copie préfiguratrice ; c'est ainsi que l'emploie ici la première Épître de Pierre.

En relevant cette relation « typologique », l'auteur affirme donc une fois encore que l'Écriture et l'évangile rendent témoignage au même Dieu Sauveur dont les interventions successives sont liées les unes aux autres. Bien plus, il déclare que c'est la nouvelle alliance qui donne son empreinte à l'ancienne et en révèle la véritable signification. Ainsi ce ne sont pas seulement les *paroles* de l'Ancien Testament, en particulier celles des prophètes, qui concernent le salut de l'évangile (1. 11) mais ce sont aussi les *actes* de Dieu dans l'ancienne alliance qui portent providentiellement l'empreinte de l'acte salutaire décisif scellant la nouvelle alliance.

§ 2. *Les citations et les allusions scripturaires*

C'est en vertu de ces présuppositions que l'Épître se réfère fréquemment à l'Écriture.

Déjà les formules d'introduction des citations sont significatives à cet égard : les conjonctions καὶ (4. 18), γὰρ (3. 12), ὅτι (4. 8 ; 5. 5) ou διότι (1. 24), accompagnées d'un γέγραπται (1. 16) ou même de περιέχει ἐν γραφῇ (2. 6) montrent que l'Écriture n'est point alléguée comme une preuve logique et contraignante mais comme un témoignage pleinement autorisé qui vient renforcer la proclamation apostolique sur certains points essentiels de l'enseignement ou de l'exhortation.

Ainsi, faut-il attester que Jésus-Christ est le fondement inébranlable de l'Eglise (2. 6 cite Es. 28. 16), que la Parole de l'évangile est éternelle (1. 24 s cite Es. 40. 6 ss) ou que les membres de l'Eglise ont à être saints (1. 16 cite Lévit. 19. 2), humbles (5. 5 cite Prov. 3. 34), pleins d'amour (4. 8 cite Prov. 10. 12), d'autant plus que le jugement approche (3. 10-12 cite Ps. 34. 13-17 et 4. 18 cite Prov. 11. 31), chaque fois l'Écriture intervient comme un témoignage qui ne saurait être contesté.

Outre ces citations explicites, l'auteur utilise de nombreuses formules et expressions qui sont des allusions plus ou moins voilées à l'Écriture. Ces allusions sont parfois fort importantes et ont presque valeur de citations, ainsi les allusions à Esaïe 53 dans 2. 22-25, ou à Exode 19. 6 dans 2. 9. Ailleurs, elles ressemblent à des formules déjà stéréotypées (1. 2 ; 1. 17) ou ne servent qu'à exprimer en termes scripturaires la pensée de l'auteur (1. 17 ; 2. 3).

Examinées de près, ces citations et allusions scripturaires impliquent toutes une transposition historique. Ainsi en 2. 6 la parole d'Esaïe 28. 16 sur la « pierre angulaire » se rapporte historiquement au Davidide, considéré comme le garant inébranlable de l'alliance que Dieu a conclue avec son peuple ; elle est appliquée ici à Jésus-Christ parce qu'il est, plus encore que le roi d'Israël, le garant de l'alliance et de la fidélité de Dieu. Ou encore, en 1. 16, la parole de Lévit. 19. 2 sur Israël est appliquée à l'Eglise parce qu'elle est le véritable Israël de Dieu (cf. 2. 9 qui fait allusion à Ex. 19. 6). L'enquête historico-critique est

totalement éludée au profit d'une compréhension strictement théologique: s'il est vrai qu'en rendant témoignage au sens théologique des événements de l'ancienne alliance, les prophètes rendent par avance témoignage à l'événement décisif qui a marqué ces événements de son empreinte, on ne voit pas ce qui aurait empêché l'auteur d'opérer de pareilles transpositions et d'utiliser certaines expressions vétérotestamentaires pour décrire les réalités nouvelles. Il y a transposition historique, mais il n'y a pas transposition théologique. Sous cet angle-là, il n'est pas exagéré de déclarer que l'épître cite l'Écriture avec une grande fidélité².

§ 3. *Les rappels narratifs*

A deux reprises, l'auteur rappelle un épisode biblique: la soumission de Sara à son mari (3. 6) et le salut de Noé au déluge (3. 20).

Nous l'avons déjà relevé, l'auteur ne cite pas Noé comme un modèle de foi ou de piété mais comme l'homme à qui Dieu a accordé un salut qui est le « type » du salut donné aux chrétiens. De même, il ne cite pas Sara comme un simple exemple à imiter, mais comme l'illustration de la situation juste de la femme et du mari dans le mariage (cf. 3. 1). En outre, comme saint Paul l'avait fait avant lui (cf. Rom. 4. 11 ss; Gal. 3. 3 ss; 1 Cor. 10. 1), il utilise ici l'image de la filialité pour exprimer la relation profonde qui lie les épouses chrétiennes à Sara: elles en sont devenues les filles (τέκνα), c'est dire que par-dessus la distance qui les sépare de Sara dans l'histoire du salut, elles sont devant Dieu dans une situation conjugale semblable à la sienne. La soumission de Sara révèle quelle doit être la soumission des épouses chrétiennes.

A ces deux rappels particuliers vient s'ajouter le thème général de l'épître qui décrit l'Eglise dans une situation semblable à celle d'Israël au désert: la délivrance (1. 18) et l'élection divines dont elle a été l'objet (2. 9) ont fait d'elle un peuple (2. 10) qui, à travers l'épreuve (1. 7; 4. 12), marche par la foi (1. 8; 5. 9) vers l'héritage promis (1. 4; 4. 13).

L'auteur n'évoque donc pas les personnages de l'Ancien Testament comme des personnalités idéales proposées simplement à l'imitation des fidèles. Il discerne dans tel trait de leur destinée une révélation qui vient éclairer la condition actuelle des chrétiens devant Dieu et donner tout leur poids aux exhortations qu'il leur adresse.

On le voit, la manière dont l'auteur de cette épître utilise l'Écriture, tant par citation ou allusion que par rappel narratif, correspond exactement à ses déclarations sur le rôle et la valeur de l'Ancien Testament. L'Écriture joue le

² Seule parmi les citations, celle de Prov. 10. 12 en 1 Pi. 4. 8 modifie le sens théologique du texte original qui parle du pardon des hommes tandis que l'épître en fait une déclaration sur le pardon de Dieu. Cette parole des Proverbes semble avoir été une sorte d'aphorisme (cf. Jq. 5. 20; 1 Clém. 49. 5; 2 Clém. 16. 4) aussi n'est-il pas étonnant qu'elle soit citée sans égard au membre parallèle qui seul en précise le sens: « La haine excite les querelles mais... ».

rôle d'un témoin par lequel Dieu lui-même vient confirmer aux oreilles de l'Eglise la révélation du salut accordé en Jésus-Christ et des exigences qui en résultent. L'absence de toute tentative de légitimer ou de défendre cette herméneutique prouve à quel point, dans les Eglises pagano-chrétiennes d'Asie Mineure, vers la fin du premier siècle, l'on était acquis à cette manière d'alléguer l'Ecriture pour rendre témoignage à Jésus-Christ et pour exhorter son Eglise.

CHAPITRE III

L'ÉVANGILE SELON SAINT JEAN

Au sein de la tradition néotestamentaire, le quatrième Évangile, accompagné des épîtres johanniques et de l'Apocalypse, tient une place à part¹. Une simple comparaison avec les Évangiles synoptiques et le livre des Actes d'une part, avec la tradition paulinienne et deutéropaulinienne d'autre part, en fait apparaître l'originalité littéraire et théologique. D'innombrables hypothèses critiques ont tenté d'expliquer ce fait sans élucider encore entièrement le mystère de sa composition ni déceler d'une manière précise les sources de cet ouvrage².

L'on suppose qu'il doit avoir paru en Asie Mineure dans les dernières années du premier siècle et qu'il se répandit rapidement dans l'ensemble de l'Eglise. A l'inverse de l'Épître aux Hébreux et de la première Épître de Pierre, documents contemporains mais qui dépendent sur plus d'un point d'écrits néotestamentaires antérieurs, l'Évangile de Jean revêt surtout le caractère d'une tradition immédiate et indépendante. C'est pourquoi nous l'examinons ici comme témoin d'une tradition plus ancienne, à côté des épîtres pauliniennes, du livre des Actes des apôtres et des Évangiles synoptiques.

La critique a largement souligné la parenté littéraire et théologique du quatrième Évangile avec le syncrétisme hellénistique (A. SCHWEIZER) ou avec

¹ Monographies : a) L'A.T. dans le quatrième Évangile : A. H. FRANKE, *Das A.T. bei Johannes*, Göttingen 1885 ; M. DIBELIUS, « Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannesevangeliums », *Abhandlungen v. Baudissin*, Giessen 1918, BZAW 33, p. 125-150 ; A. FAURE, « Die alttestamentlichen Zitate im vierten Evangelium und die Quellenscheidungshypothese », *ZNW* 1922, p. 99-121 ; F. SMEND, « Die Behandlung alttestamentlicher Zitate als Ausgangspunkt der Quellenscheidung im vierten Evangelium », *ZNW* 1925, p. 147-150 ; E. GAUGLER, « Das Christuszeugnis des Johannesevangeliums », *Jesus Christus im Zeugnis der heiligen Schrift und der Kirche*, Munich 1936, BEvTh 2, p. 34-67 ; C. K. BARRETT, « The O.T. in the Fourth Gospel », *JThSt* 1947, p. 155-169 ; R. MORGAN, « Fulfillment in the Fourth Gospel, The O.T. Foundations », *Interp.* 1957, p. 155-165.

b) L'A.T. dans l'Apocalypse : A. SCHLATTER, *Das A.T. in der johannischen Apokalypse*, Gütersloh 1912 ; J. CAMBER, « Les images de l'A.T. dans l'Apocalypse de saint Jean », *NRTh* 1955, p. 113 ss ; C. VAN DER WAAL, *Oudtestamentische friesterlijke Motieven in de Apocalyps*, Goers 1956.

² Cf. PH. MENOUD, *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Neuchâtel-Paris, 2^e éd. 1947 ; W. F. HOWARD, *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation*, 4^e éd. revue par C. K. BARRETT, Londres 1955.

le gnosticisme oriental (R. BULTMANN)¹. En vertu de cette parenté, l'on pourrait s'attendre à ne trouver dans cet Évangile qu'un usage limité des Écritures juives. Or l'Évangile de Jean contient en fait 21 citations scripturaires explicites, chiffre comparable aux 20 citations de l'Évangile de Marc et aux 44 de Matthieu. Un examen plus sérieux révèle même, nous allons le voir, qu'à côté des citations, l'Évangile fait sans cesse allusion à l'Écriture, et qu'il parle du rôle de l'Écriture en termes plus catégoriques encore que les Synoptiques eux-mêmes. Parmi bien d'autres, c'est un indice que derrière sa parenté extrabiblique, le quatrième Évangile est fortement attaché à la grande tradition néotestamentaire, enracinée dans l'Écriture.

§ 1. Les déclarations de l'Évangile sur l'Écriture

A plusieurs reprises au cours de sa narration, l'évangéliste Jean fait une remarque — parfois très importante — sur le rôle et la valeur de l'Écriture. Ces déclarations s'ordonnent selon trois thèmes principaux et complémentaires.

a) Le premier thème apparaît dès le prologue, dans la déclaration antithétique de 1. 17 :

« La loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ. »

Pour faire apparaître l'excellence des bienfaits qui découlent de l'incarnation de la Parole de Dieu (v. 14 et 16), l'évangéliste les compare avec les dons — pourtant déjà si précieux — de l'ancienne alliance :

Chacune des deux alliances, désignée ici par le nom de son médiateur (*par Moïse* — *par Jésus-Christ*) a établi entre Dieu et les hommes une relation différente : l'ancienne alliance établit un régime légal où Dieu demande et exige (*la loi*), la nouvelle établit un régime gratuit où Dieu se donne (*la grâce*) dans une pleine révélation de lui-même (*la vérité*)².

En outre, la manière dont ces deux régimes ont été établis est également différente : le premier fut promulgué comme l'est une institution positive (ἐσθθῆν)

¹ Certains concepts johanniques, en particulier l'opposition lumière-ténèbres, jouent déjà un rôle important dans les œuvres de la secte de Qumrân, ce qui diminue l'importance de ces parentés extrabibliques au profit des attaches du quatrième Évangile avec le bas judaïsme. Cf. M. BURROWS, *Les manuscrits de la mer Morte*, Paris 1957, p. 426 ss, et *Lumières nouvelles sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris 1959, p. 157 ss. De même J. JEREMIAS, « The Qumran Texts and the N.T. », *ExpT* 60 (1958-59), p. 68 s.

² L'adjectif ἀληθινός intervient à plus d'une reprise dans l'Évangile pour caractériser les dons parfaits et définitifs de la nouvelle alliance (1. 9; 6. 32; 15. 1; cf. 1 Jean 2. 8; 5. 20). Sur l'importance herméneutique de cet adjectif, cf. L. JANSEN, *Norsk teol. Tidsskr.*, 1948, p. 155 ss, cité par J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments*, 2^e éd., Tournai-Paris 1949 (Cahiers de la NRT^h, VI), p. 127, qui reconnaît dans l'emploi fréquent des termes *vrai*, *vraiment*, *vérité* dans le 4^e Évangile, l'existence d'une conception typologique de l'Écriture. Cf. *infra* p. 139.

tandis que le second est survenu comme un événement historique dans la personne même de Jésus-Christ (ἐγὲντο).

Tandis que pour l'Épître aux Hébreux, il y a surtout progression d'une alliance à l'autre, pour saint Jean il y a entre ces deux alliances successives une *opposition fondamentale*. En tant qu'elle est prise en elle-même comme le document de l'alliance légale, l'Écriture est caduque. Les Juifs ont beau la scruter avec acharnement (5. 39a), elle ne leur donne aucune connaissance salutaire de Dieu (3. 37 s; 15. 21) et ne sert en définitive qu'à condamner devant Dieu ceux qui prétendent y trouver leur salut (5. 39a, 45). Ainsi saint Jean nie d'une manière catégorique la possibilité d'une compréhension salutaire de l'Ancien Testament tant qu'on le lit pour lui-même et non comme un témoignage rendu à Jésus-Christ. Et en effet, en aucun passage de son évangile, saint Jean n'utilise l'Écriture comme une vérité générale et éternelle, qui aurait sa valeur en elle-même.

b) A ce thème négatif se combine l'affirmation majeure de l'Évangile au sujet de l'Écriture. C'est d'abord, dans la grande discussion du chapitre 5 au sujet du droit de Jésus à s'appeler le Fils de Dieu :

« Le père qui m'a envoyé, c'est lui-même qui m'a rendu témoignage » (v. 37a).

Après avoir allégué le témoignage humain de Jean-Baptiste (v. 33-35), puis le témoignage indirect que Dieu lui rend présentement par le moyen des miracles qu'il lui donne d'accomplir (v. 36), Jésus en vient à l'argument décisif : le témoignage direct que Dieu lui a rendu. Ce témoignage passé mais encore pleinement valable (le parfait μεμαρτύρηκεν) ne peut être compris que comme une allusion à l'Écriture (avec GODET¹, STRATHMANN², contre OVERNEY³), allusion qui est clairement explicitée au v. 39. La gradation dans l'argumentation souligne bien ici le caractère décisif du témoignage scripturaire, qui n'est pas le témoignage de certains auteurs sacrés mais le témoignage de Dieu lui-même (*le Père*) et qui, comme tel, ne peut être anéanti (10. 35). Or ce témoignage de Dieu dans l'Écriture est rendu à Jésus-Christ en personne :

« Vous sondez les Écritures parce que vous pensez avoir par elles la vie éternelle; ce sont elles qui rendent témoignage de moi » (v. 39).

Et encore :

« Si vous croyiez en Moïse, vous croiriez aussi en moi; en effet c'est à mon sujet qu'il a écrit » (v. 46, cf. 12. 41; *Ésaïe parla de lui*).

L'authenticité de ce témoignage scripturaire — tout comme celle du témoignage apostolique (ἐκπρόκειμεν : 1 Jn. 1. 1-2) — est garantie par le fait qu'un

¹ Neuchâtel, 4^e éd., 1902, *ad loc.*

² NTD, 7, 2^e éd., 1954, *ad loc.*

³ Fribourg-Paris 1947, *ad loc.*

Esaïe a vu la gloire du Christ (εἶδεν : 12. 41) ou même qu'un Abraham a vu le jour du Christ (εἶδεν : 8. 56); dans ces deux affirmations, le sens du verbe *voir* est précisé par les termes *gloire* et *jour* qui ont une pointe nettement eschatologique. L'évangéliste déclare donc que Christ a été vraiment l'objet de leur attente et de leur foi, c'est pourquoi ils sont pleinement autorisés à lui rendre témoignage.

Même si certains de ces passages font allusion à des textes précis de l'Ancien Testament (ainsi 5. 46 pourrait être une allusion à Deut. 18. 15), il n'en reste pas moins que ces déclarations dépassent quelques citations particulières pour envisager les Ecritures dans l'unité et l'unanimité du témoignage qu'elles rendent à Jésus-Christ. Cette unanimité est soulignée dans la déclaration de foi de Philippe :

« Celui au sujet de qui Moïse a écrit dans la loi, et les prophètes aussi, nous l'avons trouvé ! » (1. 45)

En ne donnant à ces deux sujets représentant les deux grandes parties de l'Ecriture qu'un seul verbe au singulier (ἔργον), ce passage insiste à dessein sur l'unité de ce témoignage. Nous verrons d'ailleurs que dans les parties les plus originales de son évangile, saint Jean ne cite point des passages scripturaires précis, comme le font les Synoptiques, mais qu'il allègue plutôt des thèmes traversant l'Ecriture entière.

Mais quelle que soit l'unanimité du témoignage scripturaire que Dieu a rendu à Jésus-Christ, l'Ecriture n'est rien de plus qu'un témoignage, tout comme Jean-Baptiste qui identifie lui-même son rôle à celui de l'Ecriture :

« Je suis la voix de celui qui crie dans le désert : aplanissez le chemin du Seigneur ! » (1. 23)

Toute la dignité de l'Ecriture — c'est aussi celle de Jean-Baptiste — consiste à être un témoignage humble et sans valeur propre (v. 27) mais d'une importance capitale, puisqu'il sert à indiquer à l'avance qui est Jésus afin que, à l'heure où il apparaît, chacun soit amené à le reconnaître comme le Christ promis.

c) Mais ces déclarations catégoriques sur le témoignage christologique de l'Ecriture rendraient inexplicable l'incrédulité des Juifs et de tous ceux qui lisent l'Ancien Testament sans y trouver le Christ, si l'évangéliste n'y ajoutait une nuance chronologique importante. L'aveuglement des hommes est tel que ce témoignage reste pour eux lettre morte tant que leur incrédulité n'a pas été bousculée par l'événement de la résurrection du Christ. Jusqu'à Pâques, le témoignage de l'Ecriture, si unanime soit-il, reste incapable de faire naître la foi en Jésus-Christ :

« Ils n'avaient pas encore compris l'Ecriture selon laquelle il fallait qu'il ressuscitât des morts » (20. 9).

Le témoignage de l'Ecriture est donc insuffisant en lui-même. Seul le fait de la résurrection, constaté *de visu* puis proclamé par les apôtres, donne au témoignage scripturaire son autorité effective :

« Lorsqu'il fut ressuscité des morts, ses disciples se souvinrent qu'il avait dit cela, et (alors seulement) ils crurent à l'Ecriture et à la parole que Jésus avait dite » (2. 22)¹.

ou encore, dans un passage où il ne s'agit plus de la résurrection seulement mais déjà de l'un des événements du ministère de Jésus, son entrée à Jérusalem :

« Ses disciples ne comprirent pas d'abord ces choses, mais lorsque Jésus eut été glorifié, ils se souvinrent alors qu'elles étaient écrites à son sujet et qu'ils les avaient accomplies à son égard » (12. 16).

Ce n'est donc pas seulement l'attestation scripturaire de la résurrection, mais le témoignage rendu à toute l'œuvre de Jésus-Christ qui reste incompréhensible tant qu'il n'est pas éclairé par l'événement de Pâques.

Or ce « souvenir » des paroles et des actes de Jésus (ἐμνήσθησαν : 2. 22 et 12. 16) doublé de cet éclairage nouveau des Ecritures par l'événement de la croix et de la résurrection, c'est une partie de l'œuvre attribuée par le quatrième évangile au Saint-Esprit :

« Le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom, c'est lui qui vous enseignera toutes choses et vous rappellera (ἀναμνησθήσεται) tout ce que je vous ai dit » (14. 26);

« Lorsqu'il sera venu, l'Esprit de vérité, il vous conduira dans toute la vérité; car il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il a entendu et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera parce qu'il prendra de ce qui est à moi et vous l'annoncera » (16. 13-14).

Comme le montrent les deux exemples de 2. 22 et 12. 16, l'Esprit glorifie le Fils en ouvrant notamment les yeux des disciples sur le témoignage que l'Ecriture rend à Jésus-Christ. Parce qu'il est dit ici que l'Esprit *ne parlera pas de lui-même*, le témoignage christologique ne peut être considéré comme une invention de l'Esprit introduite dans l'Ecriture. Au contraire, l'Evangile déclare que *l'Esprit prendra de ce qui est à moi et vous l'annoncera*, ce qui signifie que ce témoignage scripturaire, même s'il est resté voilé jusqu'ici, appartient réellement à Jésus-Christ et qu'il revient maintenant à l'Esprit de le manifester clairement à l'Eglise pour la confirmer dans la foi au Fils de Dieu.

En résumé, le quatrième Evangile affirme que c'est seulement lorsque l'Ecriture est éclairée par le Saint-Esprit, c'est-à-dire lorsqu'elle est lue dans la perspective de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, que l'Eglise peut y discerner le témoignage que Dieu y rend à son Fils.

¹ Remarquons que cette constatation sur l'Ecriture est étendue aux paroles de Jésus lui-même qui, pas plus que l'Ecriture, ne sauraient être comprises en dehors de la lumière de la résurrection.

§ 2. *Les citations scripturaires*

La manière dont le quatrième Évangile utilise les citations scripturaires correspond aux principes herméneutiques que nous venons de caractériser.

Sur 21 citations, deux seulement interviennent sans formule introductive (12. 13 et 19. 29) parce qu'elles font partie de la narration et sont jointes à une autre citation introduite, elle, d'une manière solennelle (12. 16 et 19. 28). Pour toutes les autres, l'évangéliste prend soin d'indiquer qu'il cite l'Ancien Testament, désigné le plus souvent par les termes : l'Écriture (ἡ γραφή; 8 fois) ou la Loi (ὁ νόμος; 5 fois)¹, plus rarement les Prophètes (οἱ προφῆται; 6. 45; Μωϋσῆς καὶ οἱ προφῆται; 1. 45 où le verbe est justement au singulier!). En dehors de 5. 39, il n'utilise jamais le pluriel οἱ γραφαὶ pourtant très courant. L'évangéliste a donc une nette préférence pour les termes au singulier, qui lui paraissent mettre mieux en évidence l'unanimité des documents de l'ancienne alliance.

La relation de la parole citée avec l'événement évangélique est souvent exprimée par καθὼς (4 fois) qui souligne la correspondance et montre que la parole biblique n'est pas à proprement parler une preuve mais un témoignage avec lequel concorde l'événement. Pourtant, dans la seconde partie de l'Évangile et en particulier dans le récit de la Passion, cette relation est beaucoup plus fortement marquée par les conjonctions ὅτι (1 fois) et surtout ἵνα (7 fois). A la correspondance s'ajoute ainsi une idée de causalité : l'Écriture n'étant pas une simple parole humaine mais le témoignage que Dieu lui-même rend à son Fils, elle régit tout son ministère et par excellence sa Passion. Jésus s'y soumet dans une totale obéissance parce qu'elle est l'expression de la volonté personnelle de Dieu à son sujet : pas à pas, il obéit aux paroles scripturaires afin que l'Écriture soit accomplie (ἵνα πληρωθῇ ἡ γραφή; 6 fois). Cette formule prend un sens si riche que l'évangéliste l'utilise même sans la rapporter à une parole particulière de l'Écriture, comme le synonyme de selon la volonté de Dieu (17. 12). Ainsi, parce que Jésus accomplit pleinement la volonté de Dieu en se soumettant à la parole biblique, celle-ci trouve en lui son véritable but, la fin (τέλος) pour laquelle Dieu l'a prononcée (ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή, 19. 28)².

La statistique des passages empruntés aux différents livres présente les mêmes proportions qu'ailleurs : sur 21 passages cités, 9 sont tirés du Psautier, 4 d'Ésaïe, 2 de Zacharie, et 1 de l'Exode, du Lévitique et du Deutéronome. Trois passages

¹ Ce second terme désigne particulièrement le Pentateuque (2 fois) mais aussi l'A.T. en général, puisqu'il sert 3 fois à introduire une citation du Psautier : 10. 34; 12. 34; 15. 25.

² Il faut remarquer ici que si l'évangéliste a pris soin de remplacer, dans la formule introductive de 19. 28, et là seulement, l'habituel ἵνα πληρωθῇ par ἵνα τελειωθῇ, c'est probablement parce que c'est sa dernière citation scripturaire avant le τελευτοῦν de 19. 30, qu'il est seul à attester au sein de la tradition évangélique. Le rapprochement de ces deux termes doit être intentionnel, pour mieux indiquer le sens de τελευτοῦν : ce qui est arrivé à sa fin (parfait), ce n'est pas seulement l'œuvre de Jésus mais aussi l'Écriture qui a trouvé en lui sa réalisation et sa fin.

sont difficiles à identifier parce qu'ils résument sous un même thème plusieurs paroles scripturaires différentes (7. 38; 7. 42; 17. 12). Notons, ici comme ailleurs, l'importance des emprunts faits au Psautier et au livre d'Esaië.

Bon nombre de ces citations appartiennent à la tradition évangélique en général et sont communes aux quatre Evangiles. C'est en particulier le cas des citations qui étayent les récits des Rameaux (12. 13 s) et de la Passion (13. 18; 19. 24, 28, 29). Mais le quatrième évangéliste a ajouté à ce fonds traditionnel plusieurs citations nouvelles (Ps. 69. 10 en 2. 17; Es. 54. 13 en 6. 45; Es. 53. 1 en 12. 38; Ex. 12. 46 et Zach. 12. 10 en 19. 36 s) destinées à renforcer le témoignage scripturaire et qui font dès lors partie de la tradition (Zach. 12. 10 cité Jn. 19. 37 est repris par Apoc. 1. 7 puis par Justin, Apol. 1. 52. 12 et Barnabas 7. 9).

Quant à la forme, le texte est celui de la LXX (2. 17; 12. 38; 15. 25, etc.) avec, ici ou là, quelques modifications (1. 23; 12. 14; 19. 37, etc.); ailleurs le texte est cité librement (6. 45; 8. 5; 13. 18) ou même résumé en termes nouveaux (8. 17; 19. 28). La signification est en général fidèle au sens original (2. 17; 6. 31; 12. 38) et là où elle diverge, elle semble surtout dépendre de certaines interprétations courantes dans le judaïsme (10. 34; 12. 13).

Mais assurément, l'emploi de ces citations à propos des événements de l'Evangile implique une transposition historique : certaines prophéties concernant le roi d'Israël (2 Sam. 7. 12 en 7. 42; Zach. 9. 9 en 12. 14), le Serviteur de Yahweh (Es. 53. 1 en 12. 38), les événements eschatologiques (Es. 54. 13 en 6. 45) et surtout le Juste persécuté (Ps. 69. 10 en 2. 17; Ps. 41. 10 en 13. 18; Ps. 35. 19 en 15. 25, etc.) sont appliquées à Jésus-Christ comme des témoignages qui le concernent directement. Les passages décrivant le ministère d'endurcissement du prophète Esaië (Es. 6. 9 s) ou le ministère préparateur du Second Esaië (Es. 40. 3) sont rapportés au ministère de Jésus lui-même (12. 40) ou à celui de son précurseur, Jean-Baptiste (1. 23).

De semblables transpositions historiques — il faut le rappeler — étaient courantes à l'époque, mais alors qu'elles conduisaient l'exégèse rabbinique à une extraordinaire fantaisie, l'évangéliste, lui, s'en sert avec beaucoup de cohérence pour illustrer par des exemples précis la relation fondamentale qui lie la personne et l'œuvre de Jésus de Nazareth à la volonté de Dieu exprimée dans l'Ecriture. Ce que Dieu a fait et dit sous l'ancienne alliance se trouve résumé et réalisé en Jésus-Christ. En procédant de la sorte, l'évangéliste est si peu préoccupé de faire de l'exégèse irréprochable au point de vue historico-critique qu'il ne sent pas même la nécessité de rappeler exactement les textes scripturaires; et si, parfois, il mentionne le nom de l'auteur présumé (Esaië 3 fois, Moïse 1 fois), il se réfère d'autres fois en bloc à plusieurs textes différents (6. 45; 7. 42) ou allègue en un ou deux mots un thème commun à de nombreux passages, tout en déclarant expressément qu'il donne ainsi la parole à l'Ecriture (7. 38). C'est même ainsi, nous allons le voir, que l'évangéliste aime le mieux se référer à l'Ecriture.

§ 3. *Les allusions scripturaires*

L'une des originalités du quatrième Évangile réside dans les images christologiques autour desquelles est ordonné le récit du ministère et des paroles de Jésus : le Logos, l'Agneau de Dieu, le temple, la source d'esu vive, le pain de vie, la lumière du monde, le bon berger, la vigne, etc. Or ces fameuses images johanniques plongent toutes de fortes racines dans l'Ancien Testament.

Même si certaines d'entre elles peuvent avoir des relations avec l'hellénisme (Logos) ou le gnosticisme oriental (Lumière), il est incontestable qu'elles se rattachent plus étroitement encore à l'Écriture. D'ailleurs l'évangéliste prend soin de le noter une fois explicitement (*comme l'a dit l'Écriture*, 7. 38) et plusieurs fois indirectement (1. 19; 4. 12; 6. 32; etc.). Elles forment donc, à propos de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ, autant d'allusions au contenu même de l'Écriture.

Or ce qui caractérise ces allusions, c'est qu'elles ne se réfèrent pas à un passage scripturaire précis, comme c'est généralement le cas des allusions scripturaires dans le reste du Nouveau Testament, mais elles résument et condensent en une image d'une grande richesse le contenu de plusieurs passages scripturaires souvent fort éloignés les uns des autres¹. Donnons-en deux exemples :

a) L'expression *l'Agneau de Dieu* qui apparaît en 1. 29, 36 peut être une allusion à l'agneau pascal d'Exode 12 (ainsi dans 1 Cor. 5. 7 et Apoc. 5. 6), comme l'atteste d'ailleurs la chronologie johannique de la Passion où Jésus est crucifié à l'heure de l'immolation de l'agneau pascal (19. 14). Mais dans l'Exode, la LXX appelle l'agneau pascal *πρόβατον* et non *ἀμνος*; en outre son rôle y est commémoratif et préservateur et non expiatoire. L'allusion semble donc porter aussi sur Esaïe 53. 7 où le Serviteur est comparé à un agneau (*ἀμνος*) mais où il n'est pourtant jamais expressément appelé *agneau de Dieu*; en outre, l'image d'Es. 53. 7 illustre surtout l'obéissance du Serviteur (cf. Act. 8. 32) et non son rôle expiatoire attesté seulement dans le contexte (v. 5 et 11)². La même image apparaît encore en Jér. 11. 19 où l'accent est mis sur l'innocence de l'agneau (cf. 1 Pi. 1. 19), et en Gen. 22. 13 où l'agneau est avant tout la victime choisie et fournie par Dieu, idée qui est contenue dans le génitif johannique *ὁ ἀμνος τοῦ θεοῦ*. Quant à l'expression *qui ôte le péché* (cf. 1 Jn. 2. 2), elle n'apparaît qu'à propos du sacrifice expiatoire de Lévit. 16. 21 s mais la LXX utilise pour

¹ On peut en dire autant des images symboliques de l'Apocalypse, cf. J. CAMBIER, *NRT* 1955, p. 113 ss, où cependant l'image vétérotestamentaire perd sa portée historique au profit d'une signification symbolique.

² J. JEREMIAS, *ThWNT*, I, p. 342 ss, émet l'hypothèse que *ἀμνος* dans Jean 1. 29 est une traduction secondaire et ecclésiastique de l'araméen *ܐܡܢܐ* = serviteur, que Jean-Baptiste aurait utilisé dans ce sens. Si cette hypothèse rend historiquement plus plausible la déclaration du Baptiste, elle ne fait que déplacer le problème des sources scripturaires de l'image de l'agneau. Et par ailleurs, elle rattache plus étroitement encore cette parole de l'Évangile à Esaïe 53; cf. O. CULMANN, *Christologie du N.T.*, Neuchâtel-Paris 1958, p. 64 s.

cela le verbe λαμβάνω tandis que Jean utilise αἶρω; en outre la victime y est un bouc et non un agneau.

Ainsi chacun de ces passages scripturaires contribue pour sa part à la signification de l'image, mais aucun n'en épuise à lui tout seul la richesse. Comme une lentille rassemblant en un seul point plusieurs rayons de lumière, l'image johannique rassemble et résume en une même allusion christologique une série de passages de l'Ancien Testament.

b) La parabole allégorique du *bon berger* s'inspire, elle aussi, de nombreux passages bibliques où apparaît déjà cette métaphore¹: le berger qui conduit ses brebis (10. 3 et 27; cf. Ps. 78. 52; 80. 2; 95. 7) et qui, à l'inverse des voleurs et des brigands (v. 8 et 10a; cf. Jér. 23. 1), leur donne la vie en abondance (v. 10b; cf. Ps. 23. 3). Par opposition aux mercenaires (cf. Jér. 10. 21; 12. 10; Ez. 34. 2 ss) qui abandonnent le troupeau en voyant venir le loup (v. 12; cf. 1 Sam. 17. 34 ss), le bon berger (v. 11; cf. Ps. 23. 1; 74. 1; 78. 72; 100. 3; Es. 40. 11; Ez. 34. 11-23; Sir. 18. 13) ramène les brebis au bercail (v. 16; cf. Ez. 37. 24; Mich. 2. 12), lui le seul vrai berger (v. 16b; cf. Ez. 37. 24). Ainsi ces différents textes scripturaires forment chacun un élément de l'allégorie évangélique, tant il est vrai que Jésus « accomplit » l'ancienne alliance en résumant maintenant tout ce qu'ont été pour Israël les institutions divines et Dieu lui-même. Pourtant, comme un vitrail est plus qu'une juxtaposition de fragments de verre coloré, le tableau christologique n'est pas simplement la somme des textes scripturaires, si bien qu'il ne suffit pas de lire l'Écriture pour connaître l'Évangile: partant des données scripturaires, le quatrième Évangile développe l'image dans un sens particulier qui lui imprime ici son accent nouveau: le berger donne sa vie pour son troupeau (v. 15). Cette « pointe » nouvelle de l'image révèle que Jésus « accomplit » l'ancienne alliance non seulement en la résumant mais aussi en la dépassant d'une manière décisive.

L'on pourrait faire une démonstration semblable au sujet de chacune des images christologiques du quatrième Évangile², mais ces deux exemples suffisent pour montrer la manière très originale dont saint Jean fait allusion à l'Écriture: plutôt que de multiplier les allusions à des textes particuliers à la manière d'un exégète³, saint Jean allègue l'Écriture à la manière d'un « théologien biblique »; il se sert des principaux thèmes scripturaires comme d'une charpente sur laquelle est édifiée la révélation nouvelle de l'évangile. Sur ce point particulier comme sur les autres, le quatrième évangile a donc profondément pensé la tradition primitive

¹ Cf. THOMSON, « The Shepherd-Ruler Concept in the O.T. and its Application in the N.T. », *ScJTh*, 1955, p. 406 ss.

² Même l'expression *Je suis le chemin, la vérité et la vie* (Jean 14. 6) est une reprise des termes appliqués par le judaïsme à la loi. Cf. ED. JACOB, *Théologie de l'A.T.*, Neuchâtel-Paris 1955, p. 221, note 1. Jésus affirme ici, par cette allusion, qu'il se substitue dorénavant à la loi en tant que médiateur de la révélation et du salut.

³ Les réminiscences scripturaires ne manquent cependant pas dans le style et le vocabulaire de l'Évangile: *Qu'y a-t-il entre toi et moi?* (2. 4; cf. 1 R. 17. 18), *je suis* (8. 24; cf. Ex. 3. 14), *le fils de perdition* (17. 12; cf. Ps. 41. 10), *mon âme est troublée* (12. 17; cf. Ps. 6. 4; 42. 6), etc.

pour en approfondir le témoignage. Par ces allusions scripturaires, et conformément à ses déclarations de principe, il fait comprendre que la relation entre l'Écriture et Jésus n'est pas seulement d'ordre historique et accidentel mais qu'elle est d'abord théologique et fondamentale.

§ 4. *Les rappels narratifs*

En plus des citations et des allusions scripturaires, l'Évangile de Jean utilise encore certains événements de l'ancienne alliance pour éclairer typologiquement l'œuvre actuelle du Christ¹.

C'est d'abord l'élévation du serpent d'airain par Moïse dans le désert (Nb. 21. 8 s) évoquée sur les lèvres de Jésus lui-même en 3. 14-15. L'événement est sommairement rappelé en des termes qui ne sont pas exactement ceux de l'Écriture mais que l'évangéliste choisit parce qu'ils soulignent justement la relation de l'événement avec le Christ, ainsi le verbe *élever* (καθώς ὑψώσεν — οὕτως ὑψωθήναι δεῖ). Le *parallélisme* porte aussi sur le fait que cette élévation se produit en vertu d'une décision de Dieu (δεῖ, cf. Nb. 21. 8a: *Yahweh dit*), si bien que celui qui est élevé devient pour tout croyant (πᾶς ὁ πιστεύων, cf. Nb. 21. 8: *Quiconque le regardera*) une source de vie (ζωὴν αἰώνιον, cf. Nb. 21. 8: *vivra*). Mais ce parallélisme comporte également une *gradation*: au serpent d'airain succède le Fils de l'homme, à la vie sauve succède la vie éternelle. Par cette comparaison typologique faite d'une correspondance et d'une opposition, l'évangéliste souligne que l'œuvre de Jésus-Christ est en relation avec l'œuvre salutaire de l'ancienne alliance mais en même temps qu'elle la dépasse d'une manière décisive.

Quoique moins explicite et sous une forme interrogative, une déclaration assez semblable est placée dans la bouche de la Samaritaine en 4. 12:

« *Es-tu plus grand que notre père Jacob, qui nous a donné ce puits et qui en a bu... ?* »

L'évocation de l'événement est plus développée qu'en Gen. 48. 22, et les termes choisis servent à faire apparaître le parallélisme des situations: le verbe *donner* (ἔδωκεν, cf. v. 14 δώσω 2 fois) et le verbe *boire* (ἐπιεν, cf. v. 13 ὁ πίνων et v. 14 ὃς δ' ἂν πίνη); la gradation, elle, est très fortement marquée par le μέζων initial et par l'opposition des v. 13 et 14 (*il aura encore soif — il n'aura plus jamais soif*). Au chapitre 8, cette même gradation (μέζων v. 53) et cette même opposition (v. 51 et 53: *il ne verra jamais la mort — il est mort*) caractérisent le parallélisme interrogateur que les Juifs établissent entre Jésus et Abraham, ces deux initiateurs de la vie d'Israël.

¹ Le choix de ces rappels narratifs semble régi par le rôle que jouaient certains événements dans la liturgie des grandes fêtes juives qui servent de cadre à l'Évangile: la fête des Tabernacles et la Pâque.

Le fameux passage sur le pain du ciel en 6. 32 ss se réfère expressément au passage de Ps. 78. 24b qui est une reprise poétique du récit d'Exode 16. La parole de Jésus, telle que la rapporte l'évangéliste, résume l'événement en insistant sur le verbe *donner* (δίδωκεν - δίδωσιν) et sur le mot *pain* qui caractérise aussi bien le don vital de la manne (Ex. 16. 4 et 8) que celui du Christ. Mais ici encore, le contraste est fortement souligné par l'adjectif *véritable* (τὸν ἀληθινόν). Le passage va même jusqu'à affirmer que ce qui est dit de l'événement de l'Ancien Testament n'est réellement vrai que de l'œuvre du Christ qui le remplace définitivement (v. 32b). En elle-même, la manne ne mérite pas d'être appelée le *pain du ciel* (v. 32a), elle ne l'est que dans la mesure où elle est une anticipation typologique de l'œuvre du Christ (v. 33)¹.

La manière dont le quatrième Evangile évoque ces trois événements est une précieuse illustration du principe herméneutique formulé en 5. 37, 39. Le témoignage que l'Ancien Testament rend au Christ n'est pas seulement contenu dans le texte (citation) ou dans certains thèmes (allusion), mais la tradition johannique le lit aussi dans la trame même des événements historiques qui annoncent déjà quelque chose de l'événement décisif du Christ glorifié. Le parallélisme de gradation ou d'opposition entre l'événement vétérotestamentaire et l'événement du Christ permet à l'évangéliste d'attester tout à la fois que l'œuvre du Christ est en étroite relation avec les dons de l'ancienne alliance, et qu'elle les remplace d'une manière pleinement nouvelle.

Ainsi, que l'on examine le quatrième Evangile dans ses affirmations principales sur l'Ecriture ou qu'on étudie la manière dont il rappelle certains textes, certains thèmes ou certains événements de l'Ancien Testament, l'on est frappé par la grande cohérence de son herméneutique :

Lue à la lumière de l'événement de la mort et de la glorification de Jésus-Christ, c'est-à-dire éclairée par le Saint-Esprit, l'Ecriture est le témoignage unanime que Dieu rend à son Fils. Ce témoignage retentit dans des textes scripturaires précis que le quatrième Evangile cite en accord avec la tradition synoptique. Mais, pour l'évangéliste Jean, ce témoignage retentit encore et surtout à travers l'ensemble de l'Ecriture, dans la convergence de ses grands thèmes théologiques et même de certains événements historiques qui pointent vers Jésus-Christ, en sorte que tout le contenu de la révélation vétérotestamentaire se trouve concentré en lui².

L'herméneutique johannique se caractérise par l'accent qu'elle met sur l'unanimité du témoignage christologique de l'Ecriture et par le rôle qu'elle attribue au Saint-Esprit qui fait retentir maintenant ce témoignage dans l'Eglise.

¹ Cf. encore les allusions typologiques à l'échelle de Jacob (Jean 1. 51) et au temple (Jean 2. 21).

² Cf. R. MORGAN, *art. cit.*, p. 161 : « Fulfillment as pictured in the Fourth Gospel is not the mechanical external thing which may people conceive it to be. It is not that Jesus deliberately acted to vindicate some literal prediction of a prophet. It is rather fulfillment by recapitulation. Jesus accepts Israel's vocation as Servant, and in his life, death and resurrection fulfills this destiny, and thus consummates the purpose of God for Israel. »

CHAPITRE IV

LES ÉPÎTRES DE SAINT PAUL

Les lettres de saint Paul sont les documents les plus anciens du Nouveau Testament. Alors que les Épîtres aux Thessaloniens datent de l'an 52, les « grandes Épîtres » aux Galates, aux Corinthiens et aux Romains furent écrites dans les années 54 à 57. Elles sont donc les témoins immédiats de l'usage de l'Ancien Testament dans l'Eglise du milieu du premier siècle¹.

Mais plus encore que leur ancienneté et que leur auteur, ce sont leurs destinataires qui leur donnent un poids considérable dans le problème de l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament. En effet, les communautés auxquelles elles sont adressées sont formées, tant en Galatie, à Corinthe qu'à Rome, d'une

¹ Monographies: A. E. KAUTZSCH, *De V. T. locis a Paulo apostolo allegatis*, Leipzig 1869; A. HOFFMANN, *Abraham, Moïse et le Christ, ou l'économie du salut d'après Paul*, Strasbourg 1872; F. FILLION, *Etude sur l'herméneutique de saint Paul*, Strasbourg 1874; H. MONNET, *Les citations de l'A.T. dans les épîtres pauliniennes*, Lausanne 1874; H. VOLLMER, *Die alttestamentliche Citate bei Paulus*, Fribourg-en-Brigau 1895; C. CLEMEN, « Die Auffassung des A.T. bei Paulus », *ThStKr*, 1902, p. 173-187; D. WINDFUHR, « Der Apostel Paulus als Haggadist », *ZAW*, 1926, p. 327-330; H. VON HARNACK, « Das A.T. in den paulinischen Briefen und in den paulinischen Gemeinden », *Sitzungsber. d. preuss. Ak. d. Wiss.*, XII, Berlin 1928, p. 124-141; D. MICHEL, *Paulus und seine Bibel*, Gütersloh 1929; G. SCHRECK, « Die Geschichtsauffassung des Paulus auf den Hintergrund seines Zeitalters », *Jahrbuch d. th. Schule Bethel* 3, 1932; H. WINDISCH, *Paulus und das Judentum*, Stuttgart 1935; J. BONSIRVEN, « Saint Paul et l'A.T. », *NRTk*, 1938, p. 129-147; *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris 1939; CH. MASSON, « Le Christ Jésus et l'A.T. selon saint Paul », *Cahiers de la Fac. de théol. de l'Univ. de Lausanne*, IX, Lausanne 1941, p. 9-20; P. HAUSER, *Autorité de l'Écriture et autorité de la tradition évangélique pour l'apôtre Paul* (thèse dactyl.), Lausanne 1943; F. HUGUENIN, *La typologie Adam-Christ d'après l'apôtre Paul* (thèse dactyl.), Genève 1943; M. FRAEYMAN, *La spiritualisation de l'idée du Temple dans les épîtres pauliniennes*, Louvain-Paris 1947, *Anal. Lov. Bibl. Orient.*, 5; W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres 1948; S. AMSLER, *La typologie de l'A.T. chez saint Paul. Essai d'herméneutique chrétienne de l'A.T.* (thèse dactyl.), Lausanne 1949; résumé: *RThPh*, 1949, p. 113-128; H. J. SCHOEPS, « Paulus als rabbinischer Exeget », *Aus Frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950, p. 221-238; H. SAHLIN, « Der neue Heilsexodus bei Paulus », *Judaica* 1951, p. 121-136; E. E. ELLIS, *Paul's Use of the O.T.*, Edimbourg 1957; R. BRING, « Die Erfüllung des Gesetzes durch Christus. Eine Studie zur Theologie des Apostels Paulus », *KuD*, 1959, p. 1-22.

Parmi les commentaires, signalons les excursions consacrées à la question par H. LIETZMANN, « Paulus und das A.T., Exkurs zu Gal. 4. 21-31 », *HNT*, 2^e éd. 1923, p. 32 ss; P. ALTHAUS, « Das A.T., bei Paulus, Exkurs zu Röm. 4 », et « Gesetz und Evangelium bei Paulus, Exkurs zu Röm. 7 », *NTD*, 1932, p. 37 ss, 65 ss; P. BONNARD, « Le rôle historique de la loi, Excursus à Gal. 6. 2 », *CNT*, 1953, p. 119-124.

majorité de pagano-chrétiens. Si l'on comprend aisément que, pour s'adresser aux Juifs, Jésus et les apôtres aient appuyé leur message sur l'autorité de l'Écriture, il est significatif de constater que l'apôtre des Gentils ne procède pas autrement lorsqu'il écrit aux Églises pagano-chrétiennes de Galatie ou de Corinthe pour lesquelles l'Ancien Testament n'avait en soi aucune autorité. Certes, l'Écriture joue un rôle particulièrement grand dans la polémique de l'apôtre contre les « judaisants » dans ses lettres aux Galates et aux Corinthiens, tandis qu'elle n'apparaît que par allusions dans les lettres aux Thessaloniciens, aux Philippiens et aux Colossiens. Mais le très large usage que l'apôtre en fait positivement dans l'Épître aux Romains (59 citations explicites, 11 allusions et plusieurs rappels narratifs), ainsi que ses déclarations formelles sur le rôle actuel de l'Ancien Testament dans l'Église (Rom. 4. 24; 15. 4; 1 Cor. 9. 10; cf. 2 Ti. 3. 14-17) et dans l'évangélisation des païens (Rom. 16. 26) empêchent de considérer chez lui le témoignage scripturaire comme un simple argument de polémique antijuive¹.

De par leur contenu et leurs dimensions, ce sont les Épîtres aux Romains, aux Corinthiens et aux Galates qui présentent les éléments bernéutiques les plus riches. On n'y compte pas moins de 97 citations scripturaires explicites (dont 87 sont introduites formellement), 31 allusions et 13 rappels narratifs, sans parler de nombreuses réminiscences de vocabulaire, alors que le reste du « corpus paulinum », Épître aux Ephésiens² et Pastorales comprises, ne présente au total que 9 citations, 38 allusions et un seul rappel (1 Ti. 2. 13 s). Ce sont, ici encore, les livres d'Ésaïe (25 citations), des Psaumes (23 citations) et les livres du Pentateuque (39 citations) que l'apôtre cite de préférence.

L'abondance de ces matériaux atteste que saint Paul possédait une connaissance étendue de l'Écriture. Le plus souvent d'ailleurs, il paraît citer l'Ancien Testament de mémoire, ce qui explique la plupart des divergences textuelles entre ses citations et la version des Septante. Cette connaissance scripturaire, saint Paul dut l'acquérir « aux pieds de Gamaliel » (Act. 22. 3), à la meilleure tradition rabbinique de son temps, dont il a également hérité maints procédés exégétiques. La lecture assidue des livres saints faisait partie de sa stricte obéissance pharisienne (Phil. 3. 5). Mais la rencontre qu'il fit du Christ vivant, sur le

¹ Le point de vue de l'usage polémique de l'A.T. dans les épîtres pauliniennes a été défendu par A. VON HARNACK, *art. cit.*, qui affirme, p. 130: « Il faut admettre que Paul n'a expliqué la valeur complexe de l'A.T. aux chrétiens qu'il avait gagnés du monde païen que lorsque ceux-ci se trouvaient en danger de tomber dans les erreurs judaïsantes; c'est seulement dans ce cas, et peu à peu, sur la base d'occasions précises, qu'il a ajouté l'Écriture aux grands faits (création, chute, promesse, loi) qu'il avait proclamés oralement. » Si HARNACK a raison de souligner le caractère occasionnel du témoignage scripturaire chez saint Paul — comme dans le reste du N.T. d'ailleurs — il limite abusivement le débat à la question des citations et sous-estime le substrat vétérotestamentaire de la pensée paulinienne, ainsi que des formules aussi lourdes de sens que le *κατὰ τὸν γράφοι* de 1 Cor. 15. 3, 4 qui fait partie de la première prédication apostolique et sert de point de départ aux développements subséquents, cf. *infra*, p. 91 ss. Son enquête est influencée par un *a priori* formulé précédemment dans son ouvrage sur Marcion, cf. *supra*, p. 9.

² L'Épître aux Ephésiens contient 6 citations et 10 allusions, mais l'absence de formule d'introduction des citations (4 fois) ou leur caractère fortement atténué par rapport aux autres épîtres (2 fois *ὅτι λέγει*) est, parmi d'autres, un indice de sa rédaction postérieure.

chemin de Damas, bouleversa fondamentalement sa compréhension de l'Ancien Testament et provoqua une véritable « conversion herméneutique » semblable à l'illumination accordée par le Ressuscité aux deux disciples d'Emmaüs (Luc 24. 25 ss)¹. On en retrouve au moins un écho dans le texte de 2 Cor. 3. 14-16 qui fait dépendre la droite compréhension de l'Ancien Testament d'une conversion au Christ (v. 16). Ainsi, bien loin d'être reléguée avec ses privilèges juifs au rang de « balayures » (Phil. 3. 8), l'Écriture revêt dès lors aux yeux de l'apôtre une autorité renouvelée: celle d'un témoignage rendu à l'Évangile du Christ Jésus.

La richesse des données de l'herméneutique paulinienne nous impose un plan d'enquête un peu particulier. Nous commencerons par examiner, selon quelques grands thèmes, les principales déclarations de saint Paul sur le rôle de l'Écriture, et nous chercherons à discerner au fur et à mesure l'application pratique que l'apôtre en fait dans ses épîtres.

§ 1. L'Écriture dévoilée en Christ

L'affirmation fondamentale de l'herméneutique paulinienne, traduction de l'expérience personnelle de l'apôtre, est contenue dans le passage 2 Corinthiens 3. 12-18:

« Possédant une telle espérance, nous nous comportons en toute liberté, et non comme Moïse qui mettait un voile sur son visage, afin que les enfants d'Israël ne voient pas la fin de ce qui était passager. Mais leur intelligence a été endurcie, car jusqu'à ce jour ce même voile demeure, à la lecture de l'ancienne alliance, sans être levé, car c'est en Christ qu'il disparaît. Et aujourd'hui encore, chaque fois qu'on lit Moïse, le voile est étendu sur leur cœur, mais quand un se tourne vers le Seigneur, le voile est enlevé, car le Seigneur est l'Esprit, et là où (est) l'Esprit du Seigneur, (là est) la liberté. Ainsi nous tous qui, le visage découvert, contemplons la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de gloire en gloire, comme par l'Esprit du Seigneur. »

Pour évoquer l'éminente liberté du ministère apostolique, l'apôtre compare celui-ci au ministère de Moïse tel qu'il est décrit dans Ex. 34. 29 ss. Certes, déclare-t-il, le ministère de l'ancienne alliance fut glorieux (v. 9), ce qu'atteste le rayonnement du visage de Moïse (v. 7). Mais comparée à la gloire surabondante (v. 10) et permanente (v. 11) de l'Évangile, cette gloire est misérable parce que passagère (v. 11 et 13).

Ce caractère passager du ministère de Moïse et, partant, de l'ancienne alliance elle-même, saint Paul le trouve signifié par l'évanescence de l'éclat du visage du médiateur. Or les Juifs n'ont pu le savoir, car Moïse voilait son visage (v. 13). Bien plus, ils sont restés jusqu'ici dans cette même ignorance: le même voile leur cache encore la vraie compréhension de l'ancienne alliance (v. 14b), il

¹ Cf. *infra*, p. 81 s.

endurcit leurs pensées (v. 14a) et obscurcit leur cœur (v. 15). L'apôtre déclare donc que les Juifs sont victimes d'une illusion qui leur fait croire à la valeur définitive de l'alliance mosaïque, illusion qui induit en erreur leur cœur, c'est-à-dire leur comportement tout entier. Il ne va pas jusqu'à le leur reprocher; simplement il constate le fait et laisse même entendre que c'est l'effet d'un endurcissement qui leur est imposé (ἐνσώφθη au passif: v. 14a). *Tant que le Christ n'était pas apparu*, il n'était pas possible de discerner la vraie valeur de l'ancienne alliance. Cette description insistante de l'obnubilation des Juifs au sujet de l'Ancien Testament est le signe que saint Paul en parle en connaissance de cause, lui qui en a été prisonnier jusqu'à la rencontre du chemin de Damas.

Mais cette erreur est maintenant démasquée par le Christ (v. 14 c) et lorsque Israël se convertit au Seigneur Jésus, le voile qui cache le caractère passager de l'ancienne alliance est enlevé, tout comme lorsque Moïse se tournait vers Dieu (v. 16). La faute des Juifs est de persévérer *maintenant encore* dans cette erreur, alors que le Christ l'a dévoilée. Qu'ils croient au Christ Jésus, et alors ils comprendront le rôle et le sens de l'ancienne alliance (v. 16)! Le verbe au présent (περιποιεῖται) montre que ce dévoilement de l'ancienne alliance a déjà commencé à se produire pour les Juifs qui, tel Paul lui-même, se sont convertis au Seigneur Jésus¹.

Ainsi, pour saint Paul, seule la révélation définitive de Dieu en Christ fait apparaître la vraie valeur de l'alliance mosaïque, qui est celle d'une alliance réelle et glorieuse, mais provisoire, passagère: *l'ancienne alliance*, expression qui apparaît ici pour la première fois dans la littérature chrétienne primitive.

On le voit, le Christ n'anéantit pas l'ancienne alliance — l'apôtre n'est pas marcionnite avant la lettre! — et c'est pourquoi dans ses épîtres Paul utilise largement les Ecritures qui en sont les documents autorisés. Mais le Christ enlève à l'ancienne alliance le rôle définitif que les Juifs lui ont attribué par erreur pour la rendre à sa vraie signification d'alliance provisoire et temporaire. Pour l'apôtre Paul, une juste herméneutique de l'Ancien Testament ne saurait donc être qu'une herméneutique ἐν Χριστῷ (v. 14c), c'est-à-dire fondée sur l'événement de la venue historique du Christ Jésus. Elle n'est donc possible que dans l'Eglise, là où l'on croit à Celui qui seul fait apparaître le vrai sens de l'Ancien Testament.

Ce principe formel de l'herméneutique paulinienne entraîne une triple conséquence de fond.

¹ Pour S. SCHULZ, « Die Decke des Moses, Untersuchungen zu einer vorpaulinischen Ueberlieferung in 2 Cor. 3. 7-18 », *ZNW*, 1958, p. 1-30, l'apôtre utiliserait ici une tradition judéo-chrétienne qui voyait dans le voile de Moïse une précaution du Médiateur pour ne pas montrer la gloire de la loi à ceux qui n'étaient pas convertis. Pour combattre les judaisants, Paul aurait réutilisé ce récit en le transformant, faisant du voile un instrument d'endurcissement des Juifs. Cette hypothèse, qui a l'avantage d'expliquer certaines particularités du vocabulaire et certaines incohérences du texte, souligne en tout cas l'importance que l'apôtre attachait à ce point d'herméneutique.

§ 2. *L'Écriture, document de la loi*

Pharisien de stricte observance et héritier de la tradition rabbinique, Paul connaissait, pour l'avoir jadis partagé, le point de vue herméneutique juif selon lequel l'Écriture était surtout le document sacré de l'alliance légale, la révélation de la volonté de Dieu envers son peuple. Pour les Juifs, l'Ancien Testament dans son ensemble est d'abord et avant tout *la Loi*. Dès l'exil, en effet, et surtout dès la réforme d'Esdras, le judaïsme avait mis un accent de plus en plus exclusif sur l'élément légal de l'Écriture.

C'est par référence à ce point de vue que l'apôtre désigne souvent l'ensemble de l'Écriture par le terme $\delta \nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ (Rom. 2. 12 ss; Gal. 5. 14), même lorsque les passages qu'il cite sont tirés des prophètes (1 Cor. 14. 21 cite Esaïe) ou des Psaumes (Rom. 3. 19 cite le Psautier et Esaïe).

Bien loin de contester le fait que l'Ancien Testament contient une juridiction légale, l'apôtre en souligne la vérité et se défend énergiquement d'y porter la moindre atteinte (Rom. 3. 31). Pour saint Paul comme pour les Juifs, l'Ancien Testament dans ses parties légales révèle bel et bien la volonté de Dieu (Rom. 2. 17-21).

« La Loi est sainte, et le commandement saint, juste et bon » (Rom. 7. 12).

Mais l'apôtre apporte à cette constatation véridique trois précisions qui en modifient fondamentalement la portée :

a) Alors qu'elle devrait, comme se l'imaginent les Juifs, conduire les hommes au salut en traçant devant eux le chemin de l'obéissance et de la vie, la loi contenue dans l'Ancien Testament les conduit au contraire à la mort (Rom. 7. 10). D'où cela provient-il? Non d'une corruption de la loi elle-même qui est une bonne chose (Rom. 7. 13), mais de la corruption des hommes auxquels elle s'adresse (Rom. 7. 14). Les hommes sont si gravement révoltés contre Dieu ($\sigma\alpha\rho\kappa\iota\nu\omicron\iota$) que la révélation positive de la volonté de Dieu dans la loi ne leur est d'aucun secours. Cette *impuissance de la loi*, l'apôtre l'exprime par le terme $\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha$: l'alliance légale est une alliance $\tau\omicron\upsilon \gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ (2 Cor. 3. 6; Rom. 2. 27), dont les ordonnances sont gravées sur des pierres $\epsilon\nu \gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\sigma\iota\nu$ (2 Cor. 3. 7), et qui place les hommes dans un état de sujétion $\epsilon\nu \gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\iota$ (Rom. 2. 29) ou $\epsilon\nu \pi\alpha\lambda\alpha\iota\omicron\tau\eta\tau\iota \gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ (Rom. 7. 6), expressions auxquelles est toujours opposé le terme $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$.

L'opposition des termes $\gamma\rho\alpha\mu\mu\alpha$ - $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ne porte pas sur le contenu des ordonnances de l'ancienne et de la nouvelle alliance, comme si l'évangile se contentait de tirer de la loi une sorte de quintessence spirituelle, mais elle porte sur l'*efficacité* des deux alliances : quoique formulée en termes précis et positifs, la loi de l'ancienne alliance reste incapable, étant donné l'état de révolte des hommes, de créer en eux l'obéissance salutaire. Il faudrait pour cela qu'elle fût

animée par le πνεῦμα qui seul pourrait en faire une parole efficace et salutaire. Or c'est justement ce qui manque à la loi dans l'ancienne alliance!

b) La loi « grammaticque » contenue dans l'Ancien Testament ne laisse pas simplement les hommes sans force devant la volonté sainte de Dieu. Elle fait encore apparaître la gravité de leur révolte. Elle est leur accusateur et leur condam-nateur devant Dieu :

« Quand le commandement est venu, le péché a repris vie, et moi je suis mort, de sorte qu'il s'est trouvé que le commandement, qui devait me donner la vie, m'a conduit à la mort. Car le péché, ayant saisi l'occasion, m'a séduit par le commandement même, et, par lui, m'a fait mourir » (Rom. 7. 10-11).

C'est en ce même sens que l'apôtre appelle le ministère de Moïse une διακονία τοῦ θανάτου (2 Cor. 3. 7) ou τῆς κατακρίσεως (2 Cor. 3. 9) car la loi promulguée condamne à mort le transgresseur (Rom. 2. 12b). Bien plus : parce que l'homme orgueilleux s'en empare pour tenter de se justifier lui-même devant Dieu, la loi devient une occasion qui fait abonder son péché et le jette à la mort (Rom. 7. 13). Au couple γράμμα - πνεῦμα correspond donc le couple θάνατος - ζωή : la loi grammaticque tue, tandis que l'évangile pneumatique fait vivre (2 Cor. 3. 6b).

Ainsi, tout en maintenant fermement avec les Juifs l'excellence de la loi, l'apôtre Paul en tire une conséquence diamétralement opposée : tandis que les Juifs croient pouvoir utiliser la loi pour trouver par leur obéissance la justice et le salut (Rom. 9. 31 s ; 10. 2 s), saint Paul y trouve au contraire la condamnation et la mort de ceux qui s'en servent pour tenter de se justifier eux-mêmes devant Dieu.

Mais se pose alors la question : pourquoi Dieu a-t-il donné la loi (Gal. 3. 19) si celle-ci, si excellente soit-elle, ne sert en définitive qu'à condamner ceux qui l'ont reçue?

c) Telle est la dernière précision que l'apôtre apporte au sujet de la loi contenue dans l'Ecriture : bien loin d'être le seul et le dernier mot de Dieu à son peuple, la loi n'est qu'une étape temporaire et provisoire dans l'économie du salut. Cette affirmation, déjà contenue dans le passage fondamental de 2 Cor. 3. 12-18¹, l'apôtre la formule d'une manière imagée en comparant la loi à un παιδαγωγός et Χριστόν (Gal. 3. 24), terme qu'il faut prendre au sens particulier qu'il avait alors dans le langage courant : on surveillant ou un gardien (Luther : *Zuchtmeister*). Il ne s'agit donc pas d'un rôle définitif mais au contraire d'un rôle très limité dans le temps : comme le « pédagogue » était donné à l'enfant dursnt son enfance seulement, pour lui rappeler ses devoirs et le conduire à son maître, dans l'attente du temps où, devenu apte à se conduire lui-même, il n'en aurait plus besoin, de même la loi est une institution temporaire et disciplinaire, établie provisoirement pour condamner les Juifs orgueilleux et les maintenir devant les

¹ Cf. *supra*, p. 47 s.

exigences de Dieu, dans l'attente et en vue de la venue historique du Christ (εἰς Χριστόν). En se soumettant à ces exigences, Jésus-Christ a mis fin par son obéissance à ce régime vieilli de la lettre (Rom. 7. 6) et libère de cette férule tous ceux qui croient en lui (Gal. 3. 25). Ainsi la venue de Jésus-Christ est tout à la fois le but et la fin de la loi : τέλος¹ γὰρ νόμου Χριστός (Rom. 10. 4).

Ainsi, sans rien enlever à l'excellence de la loi contenue dans l'Écriture, saint Paul affirme que les Juifs en font un usage diamétralement opposé à celui pour lequel Dieu la leur avait donnée, qui est non de leur permettre de trouver le salut par leur obéissance mais de les enfermer provisoirement dans la condamnation jusqu'au jour — maintenant venu — où, ayant mis lui-même en pratique par le Christ les exigences de la loi, il devait les sauver, selon sa promesse (Rom. 3. 19-21).

Conformément à ces déclarations, nous ne voyons nulle part dans les épîtres saint Paul présenter quelque ordonnance légale de l'Écriture comme une condition nécessaire au salut. Il attaque au contraire les « judaisants » en dénonçant notamment l'incompatibilité absolue de l'Évangile avec la pratique légale de la circoncision (Gal. 5. 2 ss; 6. 12 ss).

Cependant, si l'apôtre affirme catégoriquement que la loi contenue dans l'Écriture est maintenant abolie *en tant que moyen de salut*, il déclare que l'économie nouvelle de la justice par la foi ne supprime point la loi mais lui donne au contraire sa vraie force :

« *Antéantissons-nous donc la Loi par la foi ? Non certes ! Au contraire, nous confirmons la Loi* (νόμον ὁρτάμεν : Rom. 3. 31).

La Loi scripturaire reste en effet pour saint Paul l'expression de la volonté de Dieu (Rom. 6. 12), et si, sous l'ancienne alliance, elle a servi à démontrer la culpabilité des Juifs, ce n'est point à cause de son contenu mais à cause de son caractère de γράμματα impuissant. Or maintenant, le Christ est apparu, et avec lui le πνεῦμα (2 Cor. 3. 17) qui, bien loin de remplacer la loi, vient l'animer d'une puissance efficace et lui donner, ainsi qu'à l'ensemble de l'Écriture, sa vraie valeur de Parole vivante et agissante de Dieu : ἡ γραφή (Rom. 15. 4; cf. 2 Ti. 3. 16 s) ou aussi ὁ νόμος au sens tout nouveau que ce terme prend dans la

¹ Dans leurs commentaires *ad loc.*, SICKELBERGER (4^e éd., 1932) et K. BARTH, *Petit commentaire de l'Épître aux Romains*, trad. franç., 1956, mettent l'accent sur le sens de *but*. C'est également l'opinion de R. BRING, *Kud*, 1959, p. 11, qui souligne la réalisation des exigences de la loi en Jésus-Christ : « In Christus begegnet uns das Gesetz in klarer Gestalt, als erfülltes und vollendetes Gesetz. » Mais en accomplissant lui-même par le Christ les exigences scripturaires, Dieu met en même temps fin au régime légal, aussi peut-on tout aussi bien traduire par le mot *fin*, avec CALVIN, ZAHN (1910), LAGRANGE (EB, 1916), LIETZMANN (HNT, 2^e éd. 1919), ALTHAUS (NTD, 1932), GAUGLER (1952). Ces deux interprétations sont complémentaires, comme le dit F. J. LEENHARDT (CNT, 1957, p. 151, note 1) : « Christ est le terme de la loi parce qu'elle aboutit en lui à son but. » De même H. HELLBARDT, « Christus, das Telos des Gesetzes », *EvTh*, 1936, p. 331 ss. Par contre, en soulignant exclusivement le sens de *fin*, H. J. SCHÖPP, *art. cit.*, p. 223 ss, oublie que la loi n'est abolie que parce qu'elle a trouvé en Jésus-Christ sa réalisation dernière.

parénèse paulinienne (Gal. 5. 14; 1 Cor. 9. 10; Rom. 13. 10)¹. L'Esprit du Christ libère l'homme de la malédiction du γράμμα et le place dans une situation nouvelle ἐν κοινωνίᾳ πνεύματος (Rom. 7. 6) où il pratique la loi dans l'amour qui en est le plein accomplissement (Rom. 13. 10). Il est clair que cette loi scripturaire ne reçoit son autorité normative que de l'Esprit du Christ qui la vivifie, qu'elle n'est donc valable qu'en Christ, c'est-à-dire dans la libre obéissance de la foi: c'est la « loi du Christ » (Gal. 6. 2).

Nous voyons ainsi l'apôtre appuyer le développement parénétique d'un point de discipline ecclésiastique, le droit de l'apôtre à vivre de son ministère, sur une ordonnance deutéronomienne qu'il interprète non allégoriquement (BULTMANN²) ou spirituellement (HÉRING³), mais simplement *a minore ad majus* selon un procédé rabbinique courant (ALLO⁴):

« Car il est écrit dans la loi de Moïse: Tu n'emmuselleras pas le bœuf qui foule le grain (Deut. 25. 4) » (1 Cor. 9. 9; cf. 1 Tim. 5. 18).

Et Paul prend soin de renforcer cette citation en soulignant expressément la portée actuelle de cette ordonnance *pour nous*, c'est-à-dire pour l'Eglise⁵:

« Est-ce que Dieu se soucie des bœufs? (sous-entendu: certes, et cependant...). N'est-ce pas, de toute manière, pour nous qu'il parle? c'est en effet pour nous que cela a été écrit » (1 Cor. 9. 10).

En général, ce sont surtout les ordonnances du décalogue et de son sommaire (cf. Marc 12. 28 ss et par.), du Deutéronome et des Proverbes qui forment le fondement scripturaire de la parénèse morale des épîtres, ainsi les citations formelles du décalogue dans Rom. 13. 9 (cf. Eph. 6. 1 ss), de Lévit. 19. 18 dans Gal. 5. 14 (cf. v. 22) et Rom. 13. 9, ou de Gen. 2. 24 dans 1 Cor. 6. 16 (cf. Eph. 5. 31), ou les nombreuses citations virtuelles des prescriptions morales des Proverbes (Prov. 3. 4 LXX: Rom. 12. 17; Prov. 3. 7: Rom. 12. 16; Prov. 22. 8 LXX: 2 Cor. 9. 7; Prov. 25. 21 s; Rom. 12. 20) et du Deutéronome (Deut. 17. 7: 1 Cor. 5. 13; Deut. 19. 15: 2 Cor. 13. 1, cf. 1 Ti. 5. 19; Deut. 32. 35: Rom. 12. 19), etc.

Bien loin de réintroduire le légalisme juif, saint Paul, par ces prescriptions multiples de l'Ancien Testament, évoque la volonté de Dieu « qui est bonne, agréable et parfaite » (Rom. 12. 2) et pleinement accomplie dans ce fruit de l'Esprit qu'est l'amour (Rom. 13. 10; Gal. 5. 22).

¹ Cf. P. HAUSER, *op. cit.*, p. 76.

² « Ist voraussetzungslöse Exegese möglich? », *ThZ*, 1957, p. 409.

³ *CNT*, VII, 1949, *ad loc.*

⁴ *EB*, 1934, *ad loc.*

⁵ Cf. Rom. 15. 4; 1 Cor. 4. 6. θητός = l'Eglise (ALTHAUS) et non les hommes par opposition aux animaux (GODET, LIETZMANN) ou les seuls apôtres (HÉRING).

§ 3. *L'Écriture, document de la promesse*

L'herméneutique paulinienne dépasse largement les déclarations sur le rôle provisoire de la Loi, car la Loi n'épuise pas pour l'apôtre le contenu de l'Écriture. À côté de la Loi et avant elle, Paul redécouvre toute une partie de l'Écriture que le judaïsme avait de plus en plus subordonnée à la Loi jusqu'à la passer totalement sous silence : la promesse faite à Abraham et renouvelée par les prophètes, promesse qui s'accomplit en Christ et dans l'évangile.

Comme document de la promesse, l'Écriture est évoquée dès la première ligne de l'Épître aux Romains (1. 2) :

« L'évangile de Dieu, qu'Il avait promis d'avance par ses prophètes dans les saintes Écritures, au sujet de son Fils... »

Au moment où il présente son évangile, l'apôtre prend soin de préciser qu'il ne s'agit en rien d'une nouveauté, mais au contraire de l'accomplissement de quelque chose qui avait été *promis depuis longtemps* (προ - επιγγειλατο; cf. Gal. 3. 8 : προῖδοῦσα ἡ γραφή). En notant ce caractère de l'évangile, l'apôtre indique ainsi que l'Ancien Testament contient une *promesse* (ἐπαγγελία) qui n'est point encore l'évangile (εὐαγγέλιον), mais qui se rapporte directement à lui, à tel point que saint Paul la présente aux Galates comme un *pré-évangile* (προεπηγγειλατο : Gal. 3. 8).

Or cette promesse n'émane pas simplement d'hommes qui ont été des prophètes ; c'est une promesse *de Dieu lui-même* (sujet sous-entendu de προεπηγγειλατο, Rom. 1. 2). Pour la faire retentir, Dieu s'est servi du ministère de ses prophètes dont les paroles ont été consignées dans des livres qui sont *saints* (ἐν γραφαῖς ἁγίαις sans article), autant de termes qui doivent souligner l'autorité divine de la promesse contenue dans l'Écriture et qui concerne l'évangile.

Aux Corinthiens parmi lesquels son évangile était mis en question, Paul avait déjà affirmé que l'évangile n'était pas une doctrine incertaine et versatile mais l'accomplissement certain de promesses que Dieu avait faites dans l'Écriture, aussi pouvait-on y croire pleinement :

« Toutes les promesses de Dieu sont OUI en lui (Christ), aussi est-ce par lui que nous disons AMEN à la gloire de Dieu » (2 Cor. 1. 20)

Ce même thème, légèrement modifié, réapparaît en Rom. 3. 21 :

« Mais maintenant, c'est sans la loi que la justice de Dieu a été manifestée, à qui rendent témoignage la loi et les prophètes. »

La nouveauté de l'évangile est de proclamer un événement qui s'est réalisé (πεφανερωται au parfait): la pleine manifestation de la grâce de Dieu, abolissant le régime légal (ὁ νόμος au sens juif du terme). Et pourtant, déclare saint Paul, cette justice n'est pas nouvelle, car elle est l'objet d'un *témoignage* (μαρτυρουμένη) qui est celui de l'Écriture tout entière (ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν).

Dans la phrase même où l'apôtre proclame l'abolition de la loi comme moyen de salut, il indique donc que cette loi, et toute l'Écriture avec elle, joue maintenant le rôle d'un *témoignage* rendu à la justice salutaire de Dieu.

Dans la doxologie finale de l'épître aux Romains, Paul revient encore sur cette affirmation

« ... la révélation de ce mystère, caché dans les temps anciens, mais révélé maintenant, et porté à la connaissance de tous les païens par des écrits prophétiques selon le dessein du Dieu éternel en vue de l'obéissance de la foi... » (Rom. 16. 26).

La mention des *écrits prophétiques* est une indication très nette du rôle que l'Écriture¹ joue dans la prédication missionnaire de l'apôtre: le mystère de l'évangile est l'accomplissement des promesses contenues dans les Écritures de l'Ancien Testament et c'est comme tel qu'au moyen des textes scripturaires l'apôtre le porte à la connaissance des païens.

Quand il utilise l'Ancien Testament comme un témoignage rendu par Dieu à l'évangile, saint Paul le désigne de préférence par les termes ἡ γραφή (7 fois) et οἱ γραφαί (5 fois) ou très souvent par l'impersonnel γέγραπται (31 fois) ou λέγει (27 fois) dont le sujet logique est Dieu, même lorsque le nom de l'auteur biblique est mentionné (13 fois, cf. en particulier: Rom. 9. 15; 9. 25; 9. 29).

Toutes ces déclarations expriment exactement le rôle que jouent dans les épîtres pauliniennes maintes citations de l'Ancien Testament: ce ne sont ni des fioritures héritées de la formation rabbinique de l'apôtre, ni des preuves au sens que les apologistes ont parfois voulu leur donner, mais des témoignages qui viennent corroborer, avec toute l'autorité d'une parole divine, le kérygma apostolique. Ainsi, dans Rom. 9. 24 ss, après avoir proclamé la souveraineté de la grâce de Dieu qui sauve aussi bien les païens que les juifs, Paul en apporte la confirmation par des citations tirées successivement d'Os. 2. 23 et 1. 10 et d'Es. 10. 22 s et 1. 9, dont la concordance avec les déclarations de l'apôtre est indiquée par les conjonctions ὥς et καθὼς. Ou encore dans Gal. 3. 8 ss, chaque affirmation de l'apôtre est immédiatement appuyée par une citation scripturaire: la promesse est pour

¹ F. GODET a voulu voir dans ces *écrits prophétiques* des écrits des apôtres — dont l'Épître aux Romains elle-même — à qui Paul donnerait ici le titre de prophètes. Non seulement ce terme serait absolument unique dans les épîtres, mais encore les livres prophétiques chrétiens — dont il faudrait prouver l'existence à cette date précoce! — devaient être destinés à l'édification de la communauté chrétienne et non à l'évangélisation des païens dont il est ici parlé. Cf. F. J. LEENHARDT, *ad loc.*, qui voit bien ici la reprise du motif du début de l'épître.

tous les croyants (v. 8 s : Gen. 12. 3), car la Loi, elle, condamne ceux qui lui sont soumis (v. 10 : Deut. 27. 26); la justice ne vient donc pas de la Loi (v. 11 : Hab. 2. 4) puisque la Loi exige l'obéissance totale (v. 12 : Lévit. 18. 5). Puisant de préférence dans les livres d'Ésaïe (25 citations), des Psaumes (23 citations), du Deutéronome (14 citations), de la Genèse (13 citations), etc., Paul allègue le témoignage de l'Écriture pour renforcer tantôt sa proclamation du Christ Jésus (ainsi Deut. 21. 13 dans Gal. 3. 13), tantôt sa critique du légalisme juif (ainsi Deut. 27. 26 dans Gal. 3. 13), tantôt même ses exhortations morales (ainsi Es. 45. 23 dans Rom. 14. 11).

Certes, si le texte de ces citations est en général conforme à la version des Septante, l'usage que l'apôtre en fait n'est pas toujours exactement fidèle au sens original du passage¹. Par plusieurs de ses procédés exégétiques (par exemple Gal. 3. 16; 4. 25, ou 1 Cor. 3. 19 s), saint Paul dépend en effet de l'herméneutique rabbinique contemporaine². Mais alors que ces procédés aujourd'hui inacceptables conduisaient l'exégèse rabbinique aux plus hautes fantaisies, ils sont chez saint Paul au service d'une conception fortement cohérente de l'Écriture, document de la promesse divine :

Cette promesse, l'apôtre la découvre attestée antérieurement à toute exigence légale (Gal. 3. 17), accordée gratuitement à Abraham et à sa descendance, les croyants (Rom. 4. 1 ss; Gal. 3. 8 ss). Aussi applique-t-il aux croyants actuels des passages concernant les croyants et les élus de l'ancienne alliance : Abraham (Rom. 4. 23; Gal. 3. 9, 14), Isaac (Gal. 4. 30), les justes persécutés (Rom. 8. 36), les païens élus (Rom. 4. 17; 9. 25 s; 10. 19 s), alors que les Juifs actuels se trouvent visés par les textes rejetant les incrédules : Ismaël (Gal. 4. 29 s), Esau (Rom. 9. 12 s), le Pharaon (Rom. 9. 17), les ennemis du psalmiste (Rom. 11. 9 s), les endurcis (Rom. 2. 24; 10. 16, 19, 21).

Quant à la loi elle-même, son principe de justification (Lév. 18. 5 : Rom. 10. 5; Gal. 3. 12) conduit à la malédiction (Deut. 27. 26 : Gal. 3. 10) car l'homme est incapable de le réaliser, elle l'atteste elle-même (Rom. 3. 10 ss). Ainsi montre-t-elle son impuissance et annonce-t-elle un nouveau principe de justification : celui de la foi (Hab. 2. 4 : Rom. 1. 17; Gal. 3. 11; Ps. 32. 12 : Rom. 4. 6 ss), qui rejoint la promesse et trouve comme elle son accomplissement en Christ pour tous ceux qui croient en lui.

§ 4. *L'Écriture, document d'une histoire typique*³

À côté de cette attestation directe de l'évangile par les promesses scripturaires, Paul lit encore dans l'Ancien Testament le récit d'une histoire providentielle dont

¹ Cf. pour cette question : O. MICHEL, *Paulus und seine Bibel*, et L. VENARD, *SDB*, II, p. 23 ss.

² Cf. D. WINDFUHR, *art. cit.*; J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*; E. E. ELLIS, *op. cit.*

³ Cf. S. AMSLER, *RThPh*, 1949, p. 113 ss.

les événements, les personnages et les institutions préfigurent les réalités toutes nouvelles de l'alliance de grâce scellée en Jésus-Christ et vécue dans l'Eglise. Ce témoignage typique, étroitement lié au témoignage des promesses scripturaires, est souvent utilisé par l'apôtre, d'une manière moins systématique peut-être que l'Épître aux Hébreux mais avec plus de variété et de richesse que celle-ci.

Ce témoignage est caractérisé par différents termes dont le plus important — celui-là même qui a donné naissance à l'expression scolastique de *typologie* — est τύπος¹, que saint Paul utilise à propos d'Adam ainsi que d'Israël au désert :

« Adam, qui est le type de celui (Christ) qui devait venir » (Rom. 5. 14).

« Ces faits (les événements de l'exode) furent nos types, afin que nous ne convoitions pas... Or, tout cela (les événements du séjour d'Israël au désert) leur arrivait d'une manière typique et a été écrit pour nous avertir... » (1 Cor. 10. 6 et 11).

Ailleurs, saint Paul exprime la même idée par la métaphore σκιά² :

« Ce (les ordonnances rituelles de la loi) sont l'ombre des choses qui devaient venir, mais le corps réel est en Christ » (Col. 2. 17).

Enfin, il utilise en Gal. 4. 24 une formule courante dans le grec classique et dans le judaïsme hellénistique, mais unique dans tout le Nouveau Testament, en caractérisant l'histoire d'Agar et de Sara de ἀλληγορούμενα = « Ce sont des récits allégoriques »³.

Par ces expressions variées, saint Paul affirme donc que certaines réalités de l'ancienne alliance n'ont pas leur valeur en elles-mêmes mais qu'elles sont relatives, secondes, car elles portent l'empreinte des réalités eschatologiques salutaires. Historiquement certes, elles sont apparues antérieurement aux réalités de la nouvelle alliance, et c'est pourquoi elles mettent d'avance en lumière certains aspects des réalités eschatologiques qui sont données en Christ.

C'est ainsi que nous voyons l'apôtre interpréter typologiquement un certain nombre de récits scripturaires que l'on peut classer selon trois grands thèmes.

a) Adam et la création, type du Christ et de la nouvelle création⁴ :

1 Cor. 15. 44b-49 présente le premier Adam comme type du Christ qui est le dernier Adam ; Rom. 5. 12-21 et 1 Cor. 15. 20-22 établissent une relation typologique semblable entre Adam qui entraîne toute la première humanité dans le péché et dans la mort et Christ qui entraîne toute la nouvelle humanité dans la grâce et dans la vie. Eph. 5. 22-33 rapporte typologiquement à la communion du Christ et de l'Eglise ce que l'Écriture dit de la communion conjugale d'Adam

¹ Pour le sens étymologique du terme, cf. *supra*, p. 30, note 2.

² Cf. aussi Hbr. 10. 1, et *supra*, p. 20 s.

³ Sur le sens exact de la formule, cf. *infra*, p. 166, note 2, et 171, note 2.

⁴ Cf. F. HUGUENIN, *op. cit.*, ainsi que W. DITTMANN, *Die Auslegung der Urgeschichte (Gen. 1-3) im N.T.*, Göttingen, 1953.

et d'Eve. En vertu de la relation typologique Adam-Christ, d'autres passages décrivent typologiquement les chrétiens comme une nouvelle humanité : 2 Cor. 5. 17; Gal. 6. 15 : « nouvelle créature »; Col. 3. 10, cf. Eph. 4. 24 : « homme nouveau... à l'image du Créateur »; cf. encore 2 Cor. 4. 6; Rom. 6. 4, etc.

b) *Abraham et sa descendance, type de l'Eglise des croyants :*

Gal. 3. 6-29 et Rom. 4. 1-25 expriment par l'image de la filialité (πρωτότοκος, υἱοὶ ou σπέρμα) la relation qui, par Christ, lie Abraham et les croyants; dans les formes de l'allégorèse, Gal. 4. 21-31 développe la même idée, afin de démontrer la relation qui lie les événements historiques de l'ancienne alliance à ceux qui se déroulent actuellement dans l'Eglise. Rom. 9. 6-11 voit en Ismaël la préfigure des Juifs, en Isaac la préfigure des chrétiens. Et de même qu'Adam entraîne derrière lui une première humanité, type de la nouvelle humanité, Abraham engendre un premier peuple de Dieu, type du peuple de Dieu de la nouvelle alliance; de là le passage qui décrit l'Eglise comme le vrai Israël : Rom. 9. 6; et surtout 1 Cor. 10. 1-13 qui présente un parallèle explicitement typologique entre Israël au désert et l'Eglise des derniers temps ¹. Cf. encore la valeur typologique des mots ἐκκλησία et λαός rapportés par Paul d'Israël à l'Eglise : Rom. 15. 10; 9. 25 s; 1 Cor. 10. 7; 14. 21, etc.

c) *Moïse et la Loi, type du Christ et de la grâce ² :*

Une dernière série de textes s'attache à la personne de Moïse pour le présenter, lui le Libérateur (1 Cor. 10. 2) et le Médiateur (2 Cor. 3. 7, 13) comme le type du Christ, et les institutions légales et culturelles accordées par son entremise comme les types des grâces accordées par Christ (2 Cor. 3. 7-18; Col. 2. 17); la circoncision est type du baptême (Col. 2. 11 s; Rom. 2. 29; Phil. 3. 3); le Temple est accompli en Christ (Col. 1. 19; 2. 9; cf. Eph. 1. 23) ou dans l'Eglise (1 Cor. 3. 16; 2 Cor. 6. 16; cf. Eph. 2. 20-22; 1 Cor. 6. 19); de même le sacrifice (Rom. 3. 25; Phil. 2. 17; Rom. 12. 1; 15. 16; cf. Eph. 5. 2), et plus particulièrement le sacrifice de la Pâque (1 Cor. 5. 7).

Dans tous ces passages, la relation plus ou moins explicite qui lie les réalités préfiguratives de l'ancienne alliance et les réalités préfigurées de la nouvelle alliance porte quelques caractères constants qu'il importe de noter avec précision :

Cette relation apparaît toujours comme une réalité *fondée dans le dessein de Dieu*, et non comme une invention de l'exégète chrétien ou même de l'historiographie vétérotestamentaire. L'apôtre insiste sur le fait que ce sont les événements

¹ Nous avons consacré ailleurs à ce texte important une étude détaillée, cf. *La typologie de l'A.T. chez saint Paul* (en dactylographie), p. 93-136; et aussi H. SAHLIN, *art. cit.*

² O. CULLMANN, *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris 1947, p. 97 s., ne voit que deux thèmes, celui d'Adam-Christ et celui d'Abraham-Christ, Moïse et la loi n'étant considérés que comme un complément à ce second thème. La distinction entre la promesse et la loi est cependant assez fortement marquée chez saint Paul pour faire de la loi un thème en soi, ainsi que le pense G. SCHRENK, *art. cit.*, p. 59 ss.

eux-mêmes, tels qu'ils se sont historiquement déroulés et tels qu'ils nous sont rapportés dans l'Écriture qui correspondent providentiellement aux réalités eschatologiques (1 Cor. 10. 11a). Dieu a lui-même suscité certains hommes, dirigé l'histoire d'un peuple particulier, établi en son sein certaines institutions, prononcé certaines paroles, et voulu que tout cela fût consigné dans l'Écriture afin d'éclairer typologiquement le Christ et le salut qui devait être accordé en lui (Rom. 4. 11, 24; Gal. 3. 8; 1 Cor. 10. 6, 11).

Mais si elle est l'effet de la providence personnelle de Dieu, cette relation n'en demeure pas moins authentiquement *historique*: que saint Paul interprète typologiquement la création, les patriarches ou Moïse, jamais il ne met en doute l'historicité des événements ou des personnages, pas même quand il appelle *ombre* les institutions légales (Col. 2. 17) ou qu'il traite d'*ἀλληγορούμενα* le récit très concret d'Agar et de Sara (Gal. 4. 21-31)¹. Sur ce point, la typologie paulinienne se distingue foncièrement de l'allégorie de Philon et se rattache à la tradition rabbinique qui ne nourrissait pas le moindre doute sur l'historicité rigoureuse des narrations bibliques². En outre, les réalités préfigurées revêtent un égal caractère d'historicité, que ce soit l'élection de l'Église (Gal. 6. 16), la coexistence des Juifs et des chrétiens (Gal. 4. 21-31; Rom. 9. 6-13), la résurrection finale (1 Cor. 15. 48 s) ou la croix, l'événement historique par excellence (1 Cor. 5. 7; Rom. 3. 25; cf. Eph. 5. 2). Ce point distingue la typologie paulinienne du symbolisme où le fait historique conduit généralement à une idée ou à une vérité générale sans réalité historique. Saint Paul met donc en évidence la relation chronologique et temporelle qui lie les types de l'ancienne alliance, abolie maintenant en tant qu'institution salutaire, et les antitypes de la nouvelle alliance qui dorénavant les remplacent.

Dans cette relation providentielle et historique, Jésus-Christ tient une place centrale³, non seulement en ce que toutes les relations typologiques relevées par saint Paul se rapportent à la personne du Christ (Adam, Moïse, le Temple, la

¹ Seule la correspondance pseudo-philologique d'Agar et du Sinai relève ici de l'allégorie (v. 25 a). Par un procédé enurant mais sujet à caution, cette correspondance ne sert qu'à soutenir l'affirmation paradoxale de la relation typique d'Agar avec l'ancienne alliance.

² C'est ce qu'a bien discerné WOOLLCOMBE, *art. cit.*, p. 55 ss. Pourtant cet auteur parle ici, ennuie à propos de 1 Cor. 9. 9 s et 5. 6-8, de « historical allegorism of st Paul » ce qui, à notre avis, est une contradiction dans les termes, cf. *infra*, p. 172.

De même, F. BÜCHEL, *ThWbNT*, I, p. 263 écrit: « Allegorische Schriftbehandlung findet sich nicht in den synoptischen Jesuswerke auch nicht bei Johannes, aber bei Paulus I K 5. 6-8; 9. 8-10; 16. 1-11; Gal. 4. 21-31. Seine Allegorese steht der palästinensischen wohl näher als der philonischen... Aber der Unterschied zwischen ihm und Philo ist hier formell betrachtet nur ein gradweiser. » Il y a en effet entre Philon et Paul certaines ressemblances dans la forme, mais une différence fondamentale dans le fond. Cf. au contraire F. FILLION, *op. cit.*, qui reconnaît pourtant que saint Paul a été infidèle à son principe « allégorique » en respectant l'historicité des types! Cf. enfin DAVIDSON, *Quotations from the O.T. in the New* (cité par VENARD, *SDB II*, p. 50) qui ose déclarer: « Saint Paul traitait l'histoire comme une pure allégorie sans base objective...; le sens typique, dans lequel il entendait le récit, n'en recouvrait pas un autre, mais était le seul d'après l'apôtre, qui regardait la représentation symbolique comme le véhicule de vérités abstraites, non de faits historiques » (1).

³ Ce caractère marque également la typologie johannique, cf. *supra*, p. 41 ss.

Pâque, le sacrifice, etc.), mais encore en ce que c'est par lui seul que l'Eglise est la descendance d'Abraham (voir toute l'exégèse du σπέρμα Ἀβραάμ dans Gal. 3. 16, 29) ou le nouveau Temple (1 Cor. 6. 19; cf. Eph. 2. 22). De même, ce n'est que par rapport au Christ qu'ils ont rejeté que les Juifs sont préfigurés par Ismaël (Gal. 4. 28 ss; Rom. 9. 8) ou par Esau (Rom. 9. 4 ss)! Chez saint Paul, la relation typologique passe toujours par Jésus-Christ en qui est accomplie l'ancienne alliance. Elle est *christocentrique*.

Enfin et surtout, la relation des types et des antitypes implique toujours chez saint Paul une *progression*. En effet, tout en formant avec l'ancienne économie une seule et même histoire du salut, l'économie des antitypes inaugurée par Jésus-Christ possède un caractère tout nouveau par rapport à l'économie des types. Aussi l'apôtre exprime-t-il tout à la fois la relation typologique par des antithèses et par des correspondances :

Les antithèses sont le plus fortement marquées dans les textes qui mettent en relation typologique Adam, le pécheur, avec Jésus-Christ, le Juste (Rom. 5. 12-21; 1 Cor. 15. 20-22) et l'alliance de la Loi avec l'alliance de la grâce (2 Cor. 3. 7-18; cf. Gal. 4. 21-31)¹. Remarquons pourtant que ces antithèses n'infirmant pas les correspondances providentielles du type et de l'antitype, bien au contraire : si Adam est type du Christ, c'est précisément en ce que, pécheur, il a entraîné tous les hommes dans la condamnation et dans la mort, comme Christ, le Juste, devait entraîner tous les hommes dans la justification et dans la vie. De même, c'est comme alliance de la lettre que la Loi préfigure la grâce qui est alliance de l'Esprit, car elle conduit à la mort aussi sûrement que la grâce conduit à la vie. La relation du type et de l'antitype est donc formée tout à la fois d'une correspondance et d'une différence; ces deux éléments sont complémentaires, indispensables l'un à l'autre et font partie intégrante de la typologie. C'est pourquoi le rapport du type et de l'antitype n'est pas égalité mais relation progressive (Rom. 5. 15: ἐπερίσσευσεν, v. 17: περισσεύον; 2 Cor. 3. 9: περισσεύει, v. 10: ὑπερβαλλούσης δόξης), et c'est pourquoi aussi le développement construit sur cette relation typologique comporte un raisonnement *a fortiori* (Rom. 5. 15b; 2 Cor. 3. 9, 11: πολλῶ μᾶλλον; 2 Cor. 3. 8: πῶς οὐχὶ μᾶλλον²).

La typologie de la première et de la seconde création, qui met en relation le premier et le dernier Adam (1 Cor. 15. 44b-49) montre aussi que ce n'est pas *malgré* la différence entre les deux Adam mais *à cause* d'elle qu'ils sont correspondants : c'est en tant que *premier homme, âme vivante et terrestre* qu'Adam est le type du Christ qui est, lui, *esprit vivifiant et céleste*, car c'est comme tel qu'il est aux *terrestres* ce que le Christ est aux *célestes*. Cette différence fondamentale entre le type et l'antitype exprime la progression du plan universel de Dieu.

¹ Ce caractère antithétique distingue la typologie paulinienne de celle de l'Épître aux Hébreux où il s'agit davantage d'une gradation, cf. *supra*, p. 25, et *infra*, p. 93.

² Raisonnement fréquent aussi dans Hbr. 3. 3; 7. 20; 8. 6; 9. 11, 23.

Mais l'accomplissement de l'histoire du salut ne s'exprime pas toujours dans la suppression du type par l'antitype opposé. La nouvelle économie vient aussi accomplir positivement l'ancienne. La typologie paulinienne s'attache alors surtout à la correspondance positive du type et de l'antitype. Tels sont les textes qui mettent en relation Abraham et les croyants (Gal 3. 6-29; Rom. 4. 1-25; cf. Gal. 4. 21-31), ou Israël et l'Eglise (1 Cor. 10. 1-13;). Mais même dans 1 Cor. 10, la typologie paulinienne n'établit pas une identité absolue du type et de l'antitype puisque les chrétiens sont justement dans le temps unique et décisif de la Fin (v. 11).

Ainsi, suivant le choix du type et selon les besoins de la démonstration pratique, saint Paul souligne tantôt la différence entre types et antitypes, tantôt leur correspondance, mais n'exclut jamais l'une au profit de l'autre. C'est le propre des types de correspondre aux antitypes tout en en différant et d'en différer tout en leur correspondant. Ainsi la relation providentielle, historique et christo-centrique qui les lie est-elle toujours, dans l'herméneutique paulinienne, une relation *progressive*.

Quoique l'apôtre Paul ne nous livre nulle part les principes de sa lecture de l'Ancien Testament comme document d'une histoire typique, les exemples pratiques dont il illustre ses épîtres nous permettent, on le voit, de la reconstituer dans ses grandes lignes.

§ 5. *L'Ecriture destinée aux chrétiens*

C'est en observateur strict de la Loi de Moïse que le pharisien Saul de Tarse a jadis persécuté l'Eglise naissante (Phil. 3. 6). C'est encore au nom de l'Ecriture qu'au lendemain de sa rencontre du Christ Jésus sur le chemin de Damas, il a rompu avec le judaïsme (Act. 9. 22). Tout le comportement de saint Paul reste soumis à l'autorité de l'Ecriture dont il n'a douté ni avant ni après sa conversion. Simplement, sa manière de lire l'Ecriture a diamétralement changé dès l'instant où elle fut éclairée par le fait incontestable que Jésus était le Christ, le Seigneur de l'Eglise (Act. 9. 5). Or, bien loin de présenter cette optique chrétienne comme une modification du vrai sens de l'Ecriture, saint Paul, nous l'avons montré, affirme qu'elle seule le dévoile et que ce sont les Juifs qui, eux, n'en discernent point la signification (2 Cor. 3. 12 ss). Aussi l'apôtre arrache-t-il en fait l'Ecriture des mains des Juifs¹ et la revendique-t-il avec insistance comme un livre destiné en dernier ressort à l'Eglise chrétienne :

« Tout ce qui a été écrit à l'avance l'a été pour notre instruction, afin que, par la patience et par la consolation que donnent les Ecritures, nous possédions l'espérance » (Rom. 15. 4).

¹ Cf. H. WINDISCH, *op. cit.*, p. 65 : « Der Apostel Paulus ist der Mann, der es sich zur Aufgabe setzte, diesen wahren Charakter der alttestamentlichen Heilsskünde aufzudecken und den Rabbinen der Synagoge ihr heiliges Buch aus den Händen zu reißen. »

« Cela leur est arrivé d'une manière typique, et a été écrit pour nous avertir, nous à la rencontre de qui vient la fin des temps » (1 Cor. 10. 11).

Pour saint Paul, l'Ancien Testament appartient maintenant aux chrétiens ; il a été écrit pour servir à l'édification de l'Eglise de Jésus-Christ, et ce n'est que maintenant, dans l'Eglise de la fin des temps, qu'il prend sa vraie efficacité d'Ecriture, Parole de Dieu¹. Ce n'est pas que l'Ancien Testament contienne déjà l'évangile, cette proclamation de l'événement décisif de la mort et de la résurrection du Christ. Mais cet événement que Dieu avait en vue dès la création du monde (Col. 1. 15 ss), les chrétiens ne peuvent en saisir toute la signification et en sonder toute la profondeur qu'en référence au témoignage qui retentit dans l'Ecriture (κατὰ τὸς γράφας : 1 Cor. 15. 3, 4). Ainsi l'Eglise ne saurait se passer de l'Ancien Testament, non pas tant comme livre d'exhortation morale, mais d'abord et avant tout comme livre d'instruction et d'édification catéchétiques (διδασκαλία : cf. Rom. 12. 7)².

Or ce témoignage que l'Ecriture rend à l'évangile de Jésus-Christ, nous l'avons vu, saint Paul le lit de trois manières :

D'abord dans la *promesse* que Dieu a faite à Abraham et renouvelée à Israël par ses prophètes, promesse dont l'objet est maintenant *donné* en Jésus-Christ (Gal. 3. 22b).

Ensuite dans la *Loi*, expression de la volonté sainte de Dieu, qui est intervenue comme *lettre* pour démontrer par l'absurde la nécessité de la justification par la foi (Gal. 3. 21), rôle auquel met *fin* la venue du Christ (Rom. 10. 4). Animée par l'*Esprit* du Christ, elle sert maintenant à conduire les chrétiens dans la pratique de l'amour qui en est l'*accomplissement* (Rom. 13. 10).

Enfin dans la trame même de toute l'*histoire* vétérotestamentaire qui porte providentiellement l'empreinte des réalités salutaires eschatologiques maintenant *présentes* en Christ et dans l'Eglise (Rom. 5. 14 ; 1 Cor. 10. 11 ; Col. 2. 17).

L'on a pu prétendre que l'herméneutique paulinienne était totalement démodée³, qu'elle n'était déjà pour saint Paul qu'un reliquat désuet de sa formation rabbinique⁴, voire même le fruit de son imagination de pur visionnaire⁵. Ces jugements sommaires et superficiels ne cadrent pas avec les résultats d'une

¹ Cf. G. SCHRENK, *ThWbNT*, I, p. 759.

² A cet égard, le fameux texte de 2 Tim. 3. 16, qui forme le prolongement direct de la position paulinienne (πρὸς διδασκαλίαν), n'est pas sans marquer un premier pas vers un usage plus moralisant de l'A.T. dans l'Eglise : « pour convaincre, pour corriger, pour instruire dans la justice », qui est allé s'accroissant chez les Pères apostoliques.

³ C. CLEMEN, *art. cit.*, p. 187 : « Wir können eine solche Auslegung nicht mehr mitmachen... Sie müssen wir aufgeben. »

⁴ A. HOFFMANN, *op. cit.*, p. 44 : « Elevé à Jérusalem, dans l'école des pharisiens, Paul n'a pas pu se soustraire plus tard à l'influence de sa première éducation, son exégèse pneumatique est un reste du judaïsme et ses vues sur l'A.T. sont le fruit des instructions de Gamaliel. »

⁵ A. LOISY, *L'Épître aux Galates*, Paris 1916, p. 44 : « Sa théorie de l'économie salutaire inaugurée en Abraham et accomplie dans le Christ n'est qu'une vision grandiose... Vision sublime, mais pure vision, car les textes bibliques ne suggèrent point ce que Paul y trouve, si ce n'est que la rencontre d'un mot éveille en lui la perspective de tout un mystère. »

lecture attentive des épîtres pauliniennes où, sans se laisser arrêter par les procédés exégétiques propres à ce temps, l'on cherche à retrouver les fondements de l'herméneutique de saint Paul. Derrière tous les échantillons d'exégèse vétérotestamentaire de l'apôtre, dont plusieurs restent valables et les autres doivent être redressés par la science exégétique moderne, apparaît une conception de l'Écriture cohérente et ne manquant pas de nuances. Véritable révolution dans le cadre de la tradition juive, l'herméneutique paulinienne se trouve concorder dans ses données fondamentales avec les conceptions scripturaires des autres représentants de la tradition néotestamentaire.

CHAPITRE V

LE LIVRE DES ACTES DES APOTRES

Par son tableau de l'Eglise primitive et des débuts de la mission chrétienne, le livre des Actes des apôtres atteste le rôle important que l'Ancien Testament a joué dans la première prédication chrétienne : il n'est point de discours rapporté dans les Actes, pas même la harangue de saint Paul aux Athéniens (17. 22-31), où l'Ecriture ne soit citée ou alléguée implicitement¹. L'auteur lui-même, lorsqu'il caractérise la prédication des apôtres, la décrit à maintes reprises comme une « démonstration par les Ecritures que Jésus est le Christ » (18. 28; cf. 8. 35; q. 22; 17. 3, 11; 28. 23). Quelques détails de la narration des Actes nous laissent même entrevoir que tant que l'Eglise primitive de Jérusalem ne se fut pas entièrement séparée du judaïsme, l'Ancien Testament dut avoir joué un certain rôle dans sa vie liturgique (4. 22 ss; cf. 2. 46; 10. 9; 12. 5; 13. 2; 16. 25) et même dans son comportement moral (15. 20; cf. 10. 14; 11. 2 ss).

Le témoignage du livre des Actes, rejoignant sur ce point les données des épîtres et des évangiles, confirme donc le fait que dès les origines la lecture et l'interprétation des Ecritures eurent leur place dans la vie et la prédication chrétiennes.

Mais lorsque, par delà le fait, l'on s'interroge sur la manière dont l'Eglise naissante interprétait l'Ancien Testament, l'on se heurte au problème critique fort contesté de la valeur documentaire des discours rapportés dans le livre des Actes. Ces discours nous fournissent-ils une image fidèle de la première prédication chrétienne ou sont-ils au contraire des constructions artificielles et postérieures de l'auteur? ²

¹ Monographies : W. BEYSE, *Das A.T. in der Apostelgeschichte*, Munich 1939; L. CERFAUX, « Citations scripturaires et tradition textuelle dans le livre des Actes », *Mélanges Goguel*, Neuchâtel-Paris 1950, p. 43-51; J. DUPONT, « L'utilisation apologétique de l'A.T. dans les discours des Actes », Louvain-Paris 1953, (*Anal. Lov. Bibl. Orient.* 40) = *Eph. Theol. Lov.*, 1953, p. 289-327.

² Cf. E. TROCMÉ, *Le livre des Actes et l'histoire*, Paris 1957, p. 207 ss qui conclut, p. 214 : « Tous les discours théologiques du livre des Actes ont, en dépit de leur caractère artificiel, une réelle valeur documentaire pour l'étude de la pensée et de la prédication de la première génération chrétienne, si la critique veut bien s'astreindre à en faire une très minutieuse analyse et admettre une fois pour toutes qu'il ne s'agit pas de documents aussi sûrs que les épîtres de Paul. »

Envisagés sous l'angle particulier de l'usage des Ecritures, les discours des Actes paraissent revêtir un certain cachet d'authenticité. En effet, dans ses narrations, l'auteur ne semble être personnellement dominé par aucune préoccupation scripturaire. Si son style rappelle la prose narrative de la version grecque des Septante dont la langue convenait bien à son sujet¹, on n'y trouve point les tournures scripturaires si fréquentes chez un saint Paul. En dehors des discours et de la prédiction de Philippe à l'eunuque éthiopien (8. 35), ses récits ne trahissent nulle part le souci de mettre les événements de la vie de l'Eglise en relation avec telle déclaration ou tel récit de l'Ancien Testament, à la manière d'un Matthieu; et pourtant les occasions ne lui en auraient pas manqué: la mise en commun des biens de chacun (2. 44 ss; 4. 32 sa) aurait pu faire surgir sous sa plume le souvenir de la répartition équitable de la manne²; la délivrance de l'apôtre Pierre (12. 11) ou celle de Paul et Silas (16. 25 ss) était l'occasion tout indiquée de citer un psaume de délivrance, etc. Quant aux fragments en « nous » dans lesquels on reconnaît très généralement les propres « mémoires » de Luc, ils sont dépouillés de toute allusion scripturaire. Ce sont là autant d'indices de l'origine hellénistique de l'auteur et de son absence d'intérêt personnel pour l'Ecriture. Par contre, quand il évoque la prédiction apostolique et en rapporte quelques exemples importants, l'auteur se réfère abondamment à l'Ecriture: des 29 citations scripturaires que contient son ouvrage, neuf sont placées sur les lèvres de Pierre, huit sur celles de Paul, neuf dans le discours d'Etienne — véritable mosaïque d'allusions et de rappels scripturaires — une dans la prière de l'Eglise persécutée (4. 25 ss), une dans la prédiction de Philippe à l'Ethiopien (8. 32 s) et une dans le discours de Jacques au Synode de Jérusalem (15. 16 s). Or les trois points principaux sur lesquels se concentre le témoignage scripturaire dans les discours des Actes sont d'une part la passion et la mort du Christ, d'autre part sa résurrection et sa seigneurie, et enfin la proclamation de l'Evangile à tous les hommes (cf. 3. 13-16, 26 23)³. Les deux premiers points, soulignés dès les premiers discours des Actes, recouvrent exactement l'objet de la confession de foi primitive reçue et transmise par Paul en 1 Cor. 15. 3, 4, ainsi que celui des annonces synoptiques de la passion et de la résurrection du Fils de l'Homme (Mat. 16. 21 et par.). Quant à l'annonce scripturaire de l'universalité de l'Evangile, attestée principalement par des textes tirés du Second Esaïe (13. 47; 16. 23), elle n'intervient que progressivement et surtout après la rupture du particularisme judéo-chrétien primitif par des événements aussi bouleversants que la vocation de Paul à l'évangélisation des païens (9. 15) et la conversion de Corneille (10. 35, 43). C'est dire que l'argumentation scripturaire des discours des Actes se conforme exactement à l'élargissement de la prédication de l'Eglise naissante des Juifs aux païens, ce qui trahit le souci d'exactitude historique propre à Luc.

¹ Cf. E. JACQUIER, *EB*, p. CXCVI ss.

² Comme c'est le cas de 2 Cor. 8. 15.

³ Cf. C. H. DODD, *According to the Scriptures*, p. 16 ss et J. DUPONT, *art. cit.*

Ce contraste entre les parties narratives d'une part et les discours d'autre part nous paraît attester, parmi d'autres indices¹, l'existence de sources écrites ou tout au moins d'une solide tradition orale dont l'auteur, en bon historien, a respecté les caractères particuliers. Certes l'auteur ne s'est pas contenté de reproduire exactement les paroles prononcées par les apôtres (Harnack) car elles n'avaient très probablement pas été consignées. Mais l'empreinte scripturaire des discours indique que ceux-ci sont autre chose que des improvisations personnelles de l'auteur (Jülicher). A la manière des historiens de son temps, tel Josèphe qui transcrit librement les discours de ses personnages en s'inspirant des sources disponibles, l'auteur du livre des Actes compose les discours des apôtres en partant des données d'une tradition dont les éléments principaux étaient restés vivants dans l'Eglise.

C'est dire que, malgré sa date de rédaction probable assez tardive (env. 80 apr. J.-C.), le livre des Actes retrace un tableau de la vie de l'Eglise naissante qui, sur le point qui nous occupe ici tout au moins, revêt une autorité documentaire importante.

§ 1. Les déclarations des apôtres au sujet de l'Ecriture

Appelée *ἡ γραφή* (1. 16; 8. 32) ou *οἱ γραφαί* (17. 2, 11; 18. 24, 28), ou encore désignée par l'expression traditionnelle qui souligne sa totalité *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* (24. 14; cf. 13. 15; 26. 22; 28. 23), l'Ecriture est avant tout évoquée par le livre des Actes comme un *témoignage* qui vient corroborer le témoignage apostolique. Ainsi, devant Corneille, Pierre conclut son discours par ces mots significatifs :

« (Jésus) nous a ordonné de prêcher au peuple et d'attester (διαμαρτυρεῖν) que c'est lui qui a été établi par Dieu juge des vivants et des morts. De lui tous les prophètes témoignent (μαρτυροῦν) que quiconque croit en lui reçoit par son nom la rémission des péchés » (Act. 10. 42 s).

En employant la même racine verbale pour désigner le rôle des prophètes scripturaires et celui des apôtres, Pierre situe ici l'Ecriture à côté de la prédication apostolique en lui reconnaissant une même fonction, celle d'un témoignage rendu à l'œuvre salutaire de Dieu en Jésus-Christ. Ni la prédication apostolique, ni l'argument scripturaire ne sont en soi une démonstration rationnellement contraignante, mais la convergence du témoignage scripturaire et du témoignage apostolique vient conférer à ce dernier un poids plus propre à emporter l'adhésion de la foi. C'est encore ce qu'exprime bien l'auteur du livre dans les quelques passages où il décrit la prédication paulinienne fondée sur les Ecritures

¹ Cf. en particulier les titres christologiques archaïques d'Act. 3. 13, 26 et 4. 27, 30 (sur ce point, cf. J. JEREMIAS, *ThWbNT*, V, p. 698 ss), ou encore le schéma primitif de la narration évangélique contenu dans Act. 10. 37-43, etc.

par les verbes συμβιβάζω (9. 22), παρατίθημι (17. 3) et πείθω (28. 23). C'est enfin dans le même sens dynamique d'une attestation percutante de l'Evangile par l'Ancien Testament qu'il parle de la « démonstration par les Ecritures » (ἐπιδείκνυμι) opérée par Apollos en Achaïe (18. 28).

La convergence entre la proclamation apostolique et le témoignage scripturaire est également soulignée par le zèle que mettent les Juifs de Bérée à « scruter chaque jour les Ecritures pour voir s'il en est bien ainsi » (17. 11), ou encore par la protestation de l'apôtre Paul devant Félix « de ne croire rien d'autre que ce qui est écrit dans la Loi et dans les prophètes » (24. 14), ou devant Agrippa « d'être mis en accusation pour avoir espéré en la promesse faite par Dieu à nos pères » (26. 6).

Or ce qui caractérise le témoignage de l'Ecriture par rapport à celui des apôtres, c'est qu'il a été prononcé à l'avance :

« L'Ecriture que le Saint-Esprit a prononcée à l'avance (προεῖπεν) par la bouche de David... » (1. 16);

« Ce que Dieu a proclamé à l'avance (προκατήγγειλεν) par la bouche de tous les prophètes... » (3. 18).

« ...les prophètes qui ont proclamé à l'avance (προκαταγγειλόντας) la venue du Juste... » (7. 52).

Ces passages affirment tout à la fois l'autorité divine et le caractère historique de la parole scripturaire qui, venant de Dieu, a retenti en des temps et par la bouche de témoins particuliers au cours de l'histoire de l'ancienne alliance. Cette parole retentit aujourd'hui encore aux oreilles de ceux à qui on lit l'Ecriture¹; mais le plus souvent le livre des Actes allègue l'Ecriture comme une parole qui a retenti par avance dans l'histoire², avant le temps de son accomplissement, c'est-à-dire comme une parole anticipée ou prophétique :

« Etant prophète et sachant que Dieu lui avait juré de faire asseoir un de ses descendants sur son trône, (David) a parlé, en la voyant à l'avance, de la résurrection du Christ... » (2. 30 s);

« Je ne dis rien d'autre que ce que les prophètes et Moïse ont dit devoir arriver, savoir que le Christ souffrirait et que, premier de la résurrection des morts, il devrait annoncer la Lumière au peuple et aux païens » (26. 22 s).

C'est dans la même perspective que le livre des Actes marque une nette préférence à désigner l'Ecriture tout entière par les termes *les prophètes* (7. 52; 13. 27; 15. 15; 26. 27), *les saints prophètes* (3. 21) ou encore *tous les prophètes* (3. 18, 24; 10. 43, où πάντες a un sens collectif plutôt que distributif).

Quant à l'objet de ce témoignage prophétique, le livre des Actes n'hésite pas à déclarer que telles paroles de l'Ancien Testament concernent directement les événements de la passion et de la résurrection de Jésus :

¹ D'où le présent du verbe λέγω dans plus d'une formule d'introduction des citations scripturaires : 2. 25, 34; 7. 48; 13. 35; cf. 15. 21.

² D'où la fréquence de l'aoriste dans ces mêmes formules : 2. 31; 3. 22; 4. 25; 13. 22; 28. 25.

« David dit de lui (Jésus)... » (2. 25);

« Les prophètes ont prêché à l'avance au sujet de la venue du Juste » (7. 52);

« C'est lui (Jésus) qui est la pierre rejetée par vous qui bâtissez... » (4. 11).

Une autre parole de l'Ancien Testament concerne le sort de Judas :

« Il fallait que soit accomplie la parole scripturaire qu'a prononcée à l'avance l'Esprit-Saint par la bouche de David au sujet de Judas » (1. 16).

Une autre parole scripturaire concerne le miracle de la Pentecôte et les temps de la proclamation du salut en Jésus-Christ :

« C'est là ce qui a été dit par le prophète Joël... » (2. 16);

« Tous les prophètes qui ont parlé, depuis Samuel et ses successeurs, ont annoncé ces jours-ci... » (3. 24).

En quel sens faut-il entendre cette identification de l'objet du témoignage prophétique de l'Ancien Testament avec les événements de la nouvelle alliance ? Quoique nulle part le livre des Actes n'aborde explicitement cette question herméneutique, deux passages laissent entendre qu'ici encore l'objet du témoignage scripturaire n'est reconnaissable qu'à la lumière des événements eux-mêmes, dans lesquels l'Ecriture se trouve accomplie :

En accusant les Juifs d'avoir fait mourir le Prince de la vie, Pierre reconnaît que le peuple « a agi par ignorance, aussi bien que ses chefs » (3. 17). Cette ignorance porte soit sur le fait global que Jésus était bien le Messie (cf. 13. 27; 17. 30; Luc 23. 34) soit peut-être sur le point particulier que la passion du Christ faisait partie du dessein de Dieu (cf. v. 18). Dans l'une et l'autre acception, le terme *ignorance* aurait été déplacé si le témoignage que l'Ecriture rend à Jésus avait été une évidence avant même le déroulement des événements qui en furent l'accomplissement. Cette ignorance implique que le témoignage scripturaire soit resté jusque-là voilé ou ambigu. Mais une fois les événements arrivés conformément au plan de Dieu (3. 18; cf. 1. 5; 2. 23; 4. 28), l'heure est venue de croire en reconnaissant que c'est bien là ce que Dieu avait annoncé à l'avance par la bouche des prophètes (3. 19 ss).

De même, lorsqu'en rentrant de Jérusalem où il est allé faire acte de prosélyte, l'eunuque éthiopien lit Esaïe 53, il avoue ne pas savoir de qui parle le prophète, si c'est de lui-même ou de quelqu'un d'autre (8. 34). Pour qu'il soit en état de comprendre le témoignage de l'Ecriture, il lui faut quelqu'un pour le guider (v. 30 s). Ce n'est pas, bien sûr, qu'il ne sache pas lire ni qu'il ait besoin d'un maître de philologie critique, car un fidèle qui possédait comme lui un exemplaire personnel du livre d'Esaïe ne devait point être un ignorant ! Mais tout prosélyte pieux qu'il ait été, et peut-être connaisseur de l'Ecriture, l'officier éthiopien ignore les événements de l'Evangile qui seuls lui permettront de *comprendre*

ce qu'il lit (v. 30). Que Philippe lui annonce Jésus (v. 35), alors ses yeux de lecteur et son cœur de croyant s'ouvrent au témoignage de l'évangile et des Ecritures.

Cette reconnaissance du témoignage scripturaire à la lumière des événements évangéliques se trouve illustrée ailleurs encore :

Dans la prière du chapitre 4, l'Eglise confesse :

« En vérité, ils se sont ligués dans cette ville contre ton saint serviteur Jésus, que tu as oint... » (v. 27).

En reprenant les termes mêmes du Ps. 2 dont elle vient de citer le début (v. 25b-26), cette prière reconnaît dans les événements de la passion et du rejet de l'évangile par le Sanhédrin, tels qu'ils viennent de se produire, une vérification (*en vérité*) de ce qui a été dit dans l'Ecriture.

De même encore, lorsqu'il se heurte à l'incrédulité des Juifs de Rome, Paul reconnaît que par la bouche d'Esaié le Saint-Esprit a bien parlé quand il a décrit le refus qu'Israël opposerait à la prédication du prophète (28. 25), car c'est là ce qui se vérifie dans le ministère même de l'apôtre.

A ces deux exemples, on pourrait enfin ajouter, quoiqu'elle soit plus allusive, la conclusion du discours d'Etienne au Sanhédrin dans laquelle il constate que l'endurcissement invétéré d'Israël auquel rendent témoignage tant de pages de l'Ecriture trouve maintenant sa comble mesure dans l'irrepentance d'Israël à l'annonce de l'évangile (7. 51 ss).

Tous ces passages laissent entendre que l'identification opérée si audacieusement par les discours des Actes entre l'objet du témoignage scripturaire et les événements de la nouvelle alliance ne relève pas d'une *évidence* absolue mais d'une *reconnaissance* de la foi, d'une compréhension nouvelle des textes vétérotestamentaires à la lumière de l'événement néotestamentaire.

Aussi, plutôt que par une simple identification, le livre des Actes caractérise-t-il volontiers la relation de ce qui a été dit dans l'Ecriture avec ce qui s'est passé dans les événements de la passion, de la résurrection et de l'élévation du Christ par le verbe πληρώω qui joue, on le sait¹, un si grand rôle dans la narration évangélique :

C'est ainsi qu'au lendemain de l'Ascension, Pierre met en relation le sort de Judas avec les paroles des Ps. 69. 26 et 109. 8 en ces termes :

« Il fallait que fût accomplie (πληρωθῆναι) la parole de l'Ecriture que le Saint-Esprit a déclarée à l'avance par la bouche de David... » (1. 16).

Et c'est encore lui qui, à la porte du temple, rappelle aux Juifs leur rejet du Juste en déclarant :

¹ Cf. *infra*, p. 78 ss.

« De cette manière, Dieu a accompli (ἐπλήρωσεν) ce qu'il avait proclamé à l'avance par la bouche de tous les prophètes, que son Christ souffrirait... » (3. 18)

De même, dans son discours aux Juifs d'Antioche de Pisidie, Paul affirme que la passion de Jésus et sa résurrection sont l'accomplissement des paroles des Ecritures :

« Les habitants de Jérusalem et leurs chefs ayant méconnu ce Jésus, ont accompli (ἐπλήρωσεν), en le condamnant, les paroles des prophètes qu'on lit à chaque sabbat... Ils ont achevé (ἐτέλεσεν) tout ce qui a été écrit à son sujet... Mais nous vous annonçons une bonne nouvelle : la promesse faite aux pères, Dieu l'a pleinement accomplie (ἐκπεπλήρωκεν ¹) pour nous, leurs enfants, en ressuscitant Jésus, ainsi qu'il est écrit dans le Psaume second... » (13. 27, 29, 33).

On notera dans ce dernier passage, comme déjà au v. 23 du même discours ², que Paul résume tout le contenu de la prophétie scripturaire par le terme *promesse* qui joue un rôle si important dans l'herméneutique de ses épîtres ³.

A côté du rôle de témoignage rempli par l'Ecriture, le livre des Actes voit aussi dans l'Ancien Testament le document de la *loi de Moïse* (13. 38; 15. 5), appelée aussi *la loi* (22. 12; 23. 3; 24. 6), ou *Moïse* (15. 21; 21. 21), ou *la loi des Juifs* (21. 20; 23. 29; 25. 8; cf. 22. 3). Mais cette dernière appellation montre que si la fonction légale de l'Ecriture au sens du légalisme juif peut encore avoir joué un certain rôle dans l'Eglise judéo-chrétienne primitive, on l'écarta bientôt de la prédication chrétienne de l'évangile. Ce fut la victoire du Saint-Esprit, déjà lors de l'accueil fait à Coroeille, puis lors du Synode de Jérusalem (15. 28), de faire admettre aux judéo-chrétiens l'abolition des ordonnances rituelles de l'Ecriture pour les pagano-chrétiens (21. 21) si ce n'est sur les trois points très généraux touchés par le premier décret synodal de l'Eglise (15. 29; 21. 25).

Aussi, comme nous allons le voir, les paroles de l'Ecriture n'interviennent-elles pas dans le livre des Actes comme des révélations absolues et évidentes en elles-mêmes régissant la vie ou le comportement de l'Eglise ⁴ mais comme des témoignages anticipés et reconnus après coup dans la foi, rendus par Dieu à la bonne nouvelle du salut de tout croyant par son saint Serviteur Jésus, crucifié et ressuscité.

¹ On remarque la variation des verbes qui renforce progressivement l'idée de l'accomplissement.

² Le même terme apparaît encore, au pluriel, sur les lèvres de Paul dans son discours à Agrippa (26. 6) où il entre en combinaison avec le verbe κατοικέω qui évoque le but atteint (cf. 16. 1; 1 Cor. 10. 11) et enfin dans le discours d'Etienne où il désigne particulièrement la promesse faite à Abraham (7. 17; cf. 7. 5), tandis qu'en 1. 4 et 2. 33, 39, la promesse désigne le don du Saint-Esprit promis par Jésus.

³ Cf. *supra*, p. 53 ss.

⁴ Les récits d'Act. 21. 26 et 23. 5 manifestent la volonté de Paul de se soumettre librement à la loi des Juifs afin, comme il le dit ailleurs, d'être juif avec les Juifs (1 Cor. 9. 20), mais n'ont pas de portée normative pour le comportement général du chrétien.

§ 2. Les citations de l'Ancien Testament

Le témoignage que l'Écriture rend à l'évangile n'est pas toujours illustré dans les Actes par une citation précise. Tout comme saint Paul en 1 Cor. 15. 3, 4, l'auteur se contente parfois d'affirmer que l'Écriture rend globalement témoignage à la proclamation évangélique de Jésus-Christ (17. 11; 28. 23) ou à tel de ses éléments constitutifs: la passion de Jésus (3. 18; 17. 3; 26. 23), sa résurrection (17. 3; 26. 23) et la proclamation du salut aux païens (26. 23).

Mais le plus souvent, cette affirmation est concrétisée par la citation d'un ou de plusieurs textes précis, accompagnés d'une référence scripturaire (1. 20; 2. 16; 13. 33; 28. 25) ou du nom de celui qui en a été le porte-parole (Moïse, David, Esaïe, Joël, etc...), même si l'accent est mis sur l'autorité divine de ces témoignages: c'est une parole de Dieu (4. 25; 13. 34, 35, 37) ou du Saint-Esprit (28. 25; cf. 4. 25; 7. 51). Sur les 27 passages qui citent l'Écriture au cours de l'un ou l'autre des discours des Actes, 18 le font d'une manière explicite à l'aide d'une formule d'introduction plus ou moins développée, et 9 empruntent sans autre des termes scripturaires aisément reconnaissables. Quant aux allusions textuelles, on en compte une dizaine sur les lèvres des apôtres, et qui ne sont pas toujours faciles à identifier (par ex.: Es. 57. 19 ou Joël 2. 32 dans Act. 2. 39; Ps. 9. 9 dans Act. 17. 31; Jér. 1. 7 et Es. 35. 5 dans Act. 26. 17 s), sans parler des expressions scripturaires qui apparaissent ici ou là dans leurs discours¹.

Ici encore, c'est le livre des Psaumes qui fournit le plus grand nombre de citations (9 textes, notamment les Ps. 2, 16, 110, 118), suivi par Esaïe (1 texte d'Esaïe et 4 du Second Esaïe dont deux sur le Serviteur de Yahweh), l'Exode (4 textes), la Genèse (3 textes), le Deutéronome (2 fois le texte de 18. 15), Amos (2 textes, les seuls qui soient cités dans tout le Nouveau Testament), Joël et Habacuc (chacun 1 texte).

Plusieurs des passages cités se retrouvent ailleurs dans le Nouveau Testament, tels les Ps. 2. 7²; 110. 1 et 118. 22 s, ou Es. 6. 9 s. On pourrait en conclure à l'existence d'un recueil de *testimonia* utilisé par les différents auteurs du Nouveau Testament³. Mais, entre autres arguments⁴, le fait que des citations importantes sont propres au livre des Actes (Deut. 18. 15; Ps. 16. 8-11) ou même aux Actes

¹ Par ex.: *Seigneur qui sondes les cœurs* (1. 24; cf. 1 Sam. 16. 7), *en le pendant au bois* (5. 30; 10. 39; cf. Deut. 21. 22), *hommes au cou raide et incurvés de cœur* (7. 51; cf. Jér. 5. 25), etc.

² Cf. J. DUFONT, « Filius meus es tu », l'interprétation du Ps. 2. 7 dans le N.T., *Rech. Sc. Rel.* 1948, p. 522-543.

³ C'est l'hypothèse avancée par R. HARRIS, *Testimonies*, Cambridge, vol. I-II, 1916-1920, et reprise récemment sur un point particulier par L. CERFAUX, *Citations scripturaires...*, qui cherche à montrer que la forme textuelle particulière de plusieurs citations, surtout des citations composées ou en série, s'expliquerait mieux par le contact de l'apologétique primitive avec de tels recueils de citations bibliques indépendants de la LXX. Cf. aussi E. TROCMÉ, *op. cit.*, p. 212.

⁴ Cf. O. MICHEL, *Paulus und seine Bibel*, p. 34 ss et la réfutation de C. H. DODD, *op. cit.*, p. 24 ss, suivi par E. E. ELLIS, *op. cit.*, p. 98 ss; un tel recueil antérieur aux écrits néotestamentaires n'aurait pas manqué d'être accueilli dans le canon.

et à l'Evangile de Luc (Es. 49. 6 cité Act. 13. 47 et Luc 2. 32) nous paraît exclure l'hypothèse d'un recueil chrétien de *testimonia* et postuler plutôt l'existence d'une tradition vivante où, autour de quelques citations communes donnant d'ailleurs déjà lieu à une interprétation messianique dans le rabbinisme, chaque témoin néotestamentaire a apporté sa contribution particulière.

Quatre points de la proclamation évangélique sont particulièrement attestés par l'Écriture dans les discours des Actes :

1. *La venue du prophète-roi promis à Israël*¹ : La venue de Jésus accomplit tout à la fois la promesse d'un prophète semblable à Moïse (Deut. 18. 15 cité Act. 3. 22 et 7. 37) et celle d'un roi descendant de David (Ps. 89. 21 cité Act. 13. 22; Es. 55. 3 cité Act. 13. 34; cf. l'allusion à Ps. 132. 11 dans Act. 2. 30).

2. *La « nécessité » de la souffrance et de la mort de Jésus* : Ce fait, scandaleux entre tous pour les auditeurs juifs, est pourtant l'accomplissement du complot des rois et des princes contre l'Oint du Seigneur (Ps. 2. 1 s cité Act. 4. 25 s) et surtout de la destinée du Serviteur de Yahweh (Es. 53. 7 s cité Act. 8. 32 s, cf. les allusions contenues dans les titres christologiques *le serviteur de Dieu*; 3. 13, 26, *le saint serviteur*; 4. 27, 30 ou encore *le saint et le juste*; 3. 14)². À ces attestations de la passion du Christ s'ajoutent deux témoignages concernant le sort de Judas (Ps. 69. 26 et 109. 8 cités Act. 1. 20).

3. *La résurrection et l'élévation du crucifié* : Ce fait capital, cœur de la première prédication chrétienne, est attesté par quatre textes tirés du Psautier : Ps. 2. 7 cité Act. 13. 33; Ps. 16. 8-11 cité Act. 2. 25 ss et 13. 35; Ps. 110. 1 cité Act. 2. 34 s, cf. 7. 55, 56; et Ps. 118. 22 cité Act. 4. 11.

4. *La proclamation du salut à tous les hommes et l'endurcissement d'Israël* : Enfin, l'universalité de la proclamation évangélique du salut de tout croyant par Jésus-Christ, qui fait éclater le particularisme juif et rend au peuple de Dieu son authentique mission prophétique dans le monde, est attestée par les textes suivants : Gen. 22. 18 + 12. 3 cité Act. 3. 25; Joël 2. 28 ss cité Act. 2. 17 ss; Es. 49. 6 cité Act. 13. 47; Am. 9. 11 s cité Act. 15. 16 s. L'endurcissement des Juifs qui ont rejeté le Christ et rejettent maintenant l'évangile n'y apporte aucun démenti, car cela aussi est attesté par l'Écriture : Ex. 2. 14 cité Act. 7. 27, 35; Ex. 32. 23 cité Act. 7. 40; Am. 5. 25 ss cité Act. 7. 42 s; Hab. 1. 5 cité Act. 13. 41; Es. 6. 9 s cité Act. 28. 26 ss.

Indépendamment des questions proprement textuelles³ et exégétiques⁴ soulevées par ces citations, leur application à l'événement du Christ, de sa passion

¹ J. DUPONT, « L'utilisation apologétique de l'A.T. » n'a pas isolé ce point, qui sert pourtant de base générale à la proclamation de l'Evangile; cf. C. H. DODD, *op. cit.*, p. 13 ss, qui le souligne en particulier à propos de Act. 17. 3.

² Cf. H. W. WOLFF, *Jesaja 53 im Urchristentum*, 2^e éd., 1950; J. JEREMIAS, « Zum Problem der Deutung von Jes. 53 im palästinischen Spätjudentum », *Mélanges Goguel*, Neuchâtel-Paris 1950, p. 113-119; mais aussi, *ThWbNT*, V, p. 676-713; O. CULLMANN, *Christologie du N.T.*, Neuchâtel-Paris 1958, p. 66 ss.

³ L. CERFAUX, *art. cit.*, p. 50 : « Les citations simples sont généralement fidèles à LXX. Il faut faire exception pour les citations d'Amos 5. 25-27 et surtout de Joël 3. 1-5 (LXX) où se

et de sa résurrection, de même qu'à l'annonce universelle du salut implique, ici comme ailleurs dans le Nouveau Testament, des amplifications et des transpositions exégétiques qui dépassent le sens littéral et historique du texte. C'est ainsi que des textes concernant le roi davidique (Ps. 2, 89, 110, 132) ou le ministère du prophète (Deut. 18. 15 ss), ou le fidèle que Dieu n'abandonne pas à la mort (Ps. 16) ou encore le Serviteur de Yahweh (Es. 53) sont appliqués à Jésus-Christ, mort et ressuscité. De même, des textes concernant Israël (Gen. 12. 3; Joël 2. 28 ss), la maison de David (Amos 9. 11 s) ou le Serviteur de Yahweh (Es. 49. 6) sont appliqués aux apôtres et à l'Eglise, nouveau peuple de Dieu. Par ces citations, le livre des Actes se montre avant tout préoccupé de faire apparaître la signification révélationnelle et salutaire des événements de la nouvelle alliance en les confrontant avec le témoignage rendu par l'Ancien Testament aux événements historiques de l'ancienne alliance. Ces transpositions reposent donc sur la présupposition herméneutique de l'unité de l'histoire du salut et de la relation profonde qui lie, dans le cadre de cette histoire, les événements de l'ancienne à ceux de la nouvelle alliance dans lesquels ils s'accomplissent.

C'est ce que montre, à côté des citations et des allusions scripturaires, l'évocation de certains événements de l'ancienne alliance.

§ 3. *Les rappels narratifs*

Le livre des Actes contient deux grandes fresques des débuts de l'histoire de l'ancienne alliance, l'une sur les lèvres d'Etienne au chap. 7 et l'autre sur celles de Paul, au chap. 13. 17 ss. Toutes deux à l'intention d'auditeurs juifs, elles évoquent les événements de l'histoire d'Israël en mêlant à une narration libre de nombreuses citations scripturaires, en sorte que le discours ressemble à un « condensé » historique et scripturaire. Mais le choix des épisodes et des textes ainsi que la manière de les présenter et de les mettre en relation avec les événements évangéliques trahissent chez l'un et chez l'autre une intention différente.

Trainé devant le Sanhédrin, Etienne, on le sait, est accusé par de faux témoins d'avoir parlé contre le temple et contre la loi (6. 13). Bien loin d'entreprendre sa défense personnelle, Etienne affirme clairement — telle est la « pointe » négative de son discours — que *le Très-Haut n'habite pas dans des édifices faits de main d'homme* (7. 48). Pour cela, il s'appuie d'une part sur une citation d'Es. 66. 1 s qui souligne la souveraineté cosmique du Créateur et d'autre part — c'est ce qui

manifeste le souci de souligner dans le texte l'application aux circonstances présentes. Le même souci se manifeste dans les citations composées. »

⁴ Les Actes dépendent évidemment de la version des LXX, pas toujours fidèle au T.M. C'est ainsi, par exemple, que dans le texte d'Amos 5. 26 ss, LXX a lu le parfait consécutif $\square\text{קִי־בָרַךְ}$ du v. 26 comme un parfait copulatif וְכִי־בָרַךְ repris par Act. 7. 44, ce qui transforme la description du châtiment que Dieu va infliger à Israël en une description de l'idolâtrie passée et contredit le sens du verset précédent. Mais on ne saurait en faire grief à l'auteur des Actes, d'autant plus que le début et la fin de la citation sont fidèles au T.M.

nous intéresse ici — sur une large évocation de l'histoire de la révélation d'Abraham à Salomon. Le fil conducteur, en relation directe avec la « pointe » du discours, en est que *Dieu se révèle dans l'histoire en suscitant et en envoyant à son peuple des hommes porteurs de sa Parole salutaire, sans se lier à des lieux particuliers*: Abraham en Mésopotamie (v. 2), à Caran (v. 4) et étranger dans la terre promise (v. 5), Joseph en Egypte (v. 9-16) puis surtout Moïse en Egypte, à Madian et au Sinaï (v. 17-35), à la mer Rouge et pendant les quarante ans au désert (v. 36-43a), et enfin, avant l'exil à Babylone (v. 43b), l'installation *en pays conquis sur les nations* longtemps accompagnée du simple Tabernacle du désert (v. 44 s), tels sont les acteurs humains et les étapes cosmopolites de la révélation de Dieu, laquelle précède et déborde infiniment la simple « maison » (oikos) que lui construisit Salomon (v. 46)! Derrière la « pointe » négative du v. 47, on le pressent, Etienne tient en réserve une « pointe » positive qui n'apparaît qu'incidemment au v. 52, mais qu'annoncent de nombreuses allusions du discours: Maintenant encore, Dieu se révèle à vous par un Homme qui est le *Juste* (v. 52), le *Chef et le Libérateur qu'Il vous a envoyé* (cf. v. 35), Jésus-Christ!

Mais la colère du Sanhédrin ne laisse pas à Etienne le temps d'aller jusqu'au bout de sa proclamation, et d'ailleurs à quoi pouvait servir l'annonce de Jésus-Christ à des oreilles bouchées d'avance (cf. v. 51)? Mais Etienne ajoute cependant quelques mots (v. 51-53), car en corollaire de ce thème central, révolutionnaire pour le judaïsme mais assurément conforme aux plus anciennes traditions vétérotestamentaire du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, Etienne souligne au passage un second thème, qui surgit violemment dans ses dernières paroles: *la perpétuelle révolte d'Israël qui rejette toujours à nouveau ceux que Dieu lui envoie*¹: la jalousie des patriarches contre Joseph (v. 9), le rejet de Moïse par ses frères *qui ne comprirent pas que Dieu leur accordait par sa main le salut* (v. 25-27), la révolte des Israélites au désert qui repoussent Moïse pour se convertir dans leur cœur vers l'Egypte (v. 39) et pour se fabriquer un veau d'or (v. 41), la persécution des prophètes (v. 52a) et enfin, ce qui porte leur endurcissement à son comble: la trahison et le meurtre du Juste (v. 52b). Ainsi toute l'histoire de la révélation de Dieu est-elle l'histoire de la révolte d'Israël: *Hommes au cou raide, incirconcis de cœur et d'oreilles, vous vous opposez toujours au Saint-Esprit!* (v. 51), ce que les membres du Sanhédrin confirment sur-le-champ, comme malgré eux, *en se bouchant les oreilles* (v. 57) et en se jetant sur Etienne pour le lapider (v. 58).

L'intérêt herméneutique de ce discours est de voir Etienne redécouvrir le sens de l'histoire d'Israël à la lumière de l'événement de Jésus-Christ et y reconnaître dès les origines les traits significatifs du drame qui s'est joué entre Dieu et son peuple à la croix et qui continue de se répercuter dans le refus des Juifs d'accueillir le témoignage apostolique de la résurrection ainsi que dans la persécution de l'Eglise par la Synagogue (Act. 8. 1). Tout au long de son discours,

¹ C'est le même thème que celui de la parabole des méchants vignerons (Mat. 21. 33 ss), qui d'ailleurs provoque une réaction semblable de la part des chefs des Juifs (cf. Mat. 21. 46), Cf. *infra*, p. 89 s.

Etienne accuse volontairement ces traits préfigurateurs en utilisant à propos des hommes de Dieu sous l'ancienne alliance des termes à résonance christologique : Abraham *n'a aucune possession* dans le pays (v. 5 ; cf. Luc 9. 58), Joseph est *vendu par ses frères* (v. 9 ; cf. Mat. 26. 15 et par. ; Act. 1. 18), mais Dieu le *remplit de grâce et de sagesse* (v. 10 ; cf. Luc 2. 40) ; puis, lorsque *vint le temps de la promesse que Dieu avait faite à Abraham* (v. 17 ; cf. Luc 1. 73), naît Moïse *puissant en paroles et en œuvres* (v. 22 ; cf. Luc 24. 19) qui *visite ses frères* (v. 23 ; cf. Luc 1. 68 ; 19. 44) ; Dieu *accorde par sa main la σωτηρία* (v. 25 ; cf. Act. 4. 12) en l'établissant *ἀρχὼν καὶ δικαστὴς* (v. 27 ; cf. Act. 3. 15) et en le leur envoyant comme *ἀρχὼν καὶ λυτρωτὴς* (v. 35 ; cf. Act. 5. 31 ; Luc 1. 68 ; 2. 38 ; 24. 21) à l'aide de *prodiges et de signes* (v. 36 ; cf. Act. 2. 22) ; mais nos pères l'ont *renié* (v. 35 ; cf. Act. 3. 13 s) et *repoussé* (v. 27, 39 ; cf. Act. 13. 46) comme ils ont ensuite *persécuté* (v. 52 ; cf. Act. 8. 1 et Jn. 5. 16 ; 15. 20) et même *tué* les prophètes (v. 52 ; cf. Act. 3. 15). Tous ces termes, utilisés ailleurs à propos du Christ et de son Eglise, soulignent la relation étroite qui lie les événements de l'ancienne alliance à l'événement de Jésus-Christ. Tous ils annoncent et préfigurent déjà quelque chose de cet événement dernier qui « accomplit », c'est-à-dire qui porte à son comble et résume tout à la fois l'œuvre salutaire de Dieu en faveur de son peuple et la révolte du peuple élu contre son Dieu.

Le discours de Paul aux Juifs d'Antioche de Pisidie rappelle sommairement, lui aussi, les événements de l'ancienne alliance, de l'élection des patriarches à la promesse faite à David (13. 17-22). Le propos central de l'apôtre est de mettre en relation la venue de Jésus-Christ avec la promesse inscrite par Dieu dans l'histoire de son peuple, afin d'attester qu'elle en est l'accomplissement (v. 32). Son évocation historique culmine donc dans le rappel de l'élection de David et de la promesse qui lui est faite, selon le témoignage scripturaire que Dieu rend à son propos dans le Ps. 89. 21 (v. 22), puis dans le Ps. 2. 7 (v. 33) et 16. 10 (v. 35). Si l'apôtre ne se contente pas de ces diverses citations mais commence par rappeler l'élection des patriarches puis, très brièvement, toute l'histoire d'Israël jusqu'à David, c'est pour marquer le cadre théologico-historique de cette promesse, afin de pouvoir d'autant mieux affirmer que son accomplissement concerne maintenant ceux à qui la promesse a été faite : *vous qui êtes de la race d'Abraham, c'est à vous que ce message de salut est adressé* (v. 26). Ici encore, les événements de l'ancienne alliance sont donc évoqués dans la perspective de leur étroite relation, au sein de l'histoire du salut, avec l'événement décisif de Jésus-Christ et l'actuelle prédication de l'évangile. Toute l'histoire d'Israël, dès les origines et y compris la personne de David, est tendue vers cet accomplissement dans lequel elle trouve sa véritable signification. Et réciproquement, les événements de cette histoire salutaire manifestent l'importance décisive de l'œuvre nouvelle que Dieu a faite en Jésus-Christ.

Une dernière évocation narrative apparaît dans le discours de Paul aux Athéniens (17. 26), où l'apôtre rappelle que *Dieu a fait naître d'un seul homme tous les peuples répartis sur la surface de la terre, délimitant à l'avance leur durée et leurs*

domaines. Cette allusion à Gen. 10 qui, dans la narration sacerdotale des « origines » sert de cadre universel à l'histoire de l'alliance, vient mettre ici en évidence la dimension universelle de l'évangile du Ressuscité (v. 30 s). Certes, l'insolite de ce fameux discours est de taire toute l'histoire de l'ancienne alliance pour passer directement de la création universelle à l'annonce du jugement universel par l'Homme que Dieu a ressuscité. Mais la mise en relation de la création et du Jugement dernier, par-dessus toute l'histoire de l'alliance, est encore une manière d'inscrire ces deux événements dans une même histoire au sein de laquelle ils se rendent mutuellement témoignage.

Ainsi, que ce soit par citation textuelle ou par rappel narratif, le livre des Actes atteste que l'Eglise naissante a lu l'Ecriture comme un témoignage rendu par Dieu lui-même à son œuvre salutaire dans l'histoire, laquelle s'accomplit dans la passion et la résurrection de Jésus. En vertu de la relation profonde qui lie entre eux les événements de l'ancienne alliance et la venue historique du Serviteur de Dieu dans la personne de Jésus, les apôtres reconnaissent dans ce dernier événement le véritable objet de l'Ecriture. Quand ils évoquent les événements, c'est comme des faits préparatoires et déjà marqués à l'avance de la signification de l'événement de Jésus-Christ. Et quand ils citent les textes, c'est comme des paroles débordant les événements révélateurs de l'ancienne alliance et attestant à l'avance la portée révélatrice de l'événement de Jésus-Christ.

CHAPITRE VI

LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

Les Évangiles synoptiques présentent une documentation herméneutique de première importance qui atteste avec unanimité le rôle joué par les Écritures dans les paroles et dans les actes du ministère de Jésus : dès l'apparition de Jean-Baptiste, et jusqu'à l'heure de sa mort en croix, dans ses décisions, ses gestes, ses miracles, ses paraboles, Jésus vit et parle avec l'Écriture, sans cesser pourtant de manifester à son égard une audacieuse liberté¹.

L'analyse de la documentation synoptique pose un problème critique plus délicat encore que celui des Actes des apôtres. À la question de l'autorité documentaire des textes qui retracent l'usage de l'Écriture par Jésus lui-même s'ajoutent en effet les questions critiques de l'interdépendance des trois synoptiques et de leurs sources particulières, auxquelles il n'est pas possible de s'arrêter ici. Qu'il suffise de mentionner l'hypothèse critique généralement admise : l'Évangile de Marc, le plus ancien et principalement fondé sur une tradition pétrinienne, aurait été utilisé parallèlement par Matthieu et Luc, qui tous deux bénéficient

¹ Monographies : ED. MEYER, *La messianité de Jésus-Christ d'après ses citations de l'A.T.*, Toulouse 1887 ; L. JACOB, *Jesu Stellung zum mosaischen Gesetz*, Giessen 1893 ; J. MEINHOLD, *Jesus und das A.T.*, Fribourg-en-Brisgau 1896 ; M. KAEHLER, *Jesus und das A.T.*, Leipzig 1896 ; W. C. ALLEN, « The O.T. Quotations in St. Mark », *ExpT*, 1901, p. 187 ss ; « The O.T. Quotations in St. Matthew », *ExpT*, 1901, p. 281 ss ; E. KLOSTERMANN, *Jesu Stellung zum A.T.*, Kiel, 2^e éd., 1907 ; A. HARNACK, « Hat Jesus das alttestamentliche Gesetz abgeschafft? », *Aus Wissenschaft und Leben*, II, 1911, p. 225 ss ; K. BENZ, *Die Stellung Jesu zum alttestamentlichen Gesetz*, Fribourg-en-Brisgau 1914 ; J. HAENEL, *Der Schriftbegriff Jesu*, Gütersloh 1919 (Beitr. z. Förd. christl. Theol. 24, 5-6) ; B. H. BRANSCOMB, *Jesus and the Law of Moses*, New-York 1930 ; W. G. KUEMMEL, « Jesus und der jüdische Traditionsgehalt », *ZNW* 1934, p. 105-130 ; H. HELL-BARDT, « Christus, das Telos des Gesetzes », *EvTh* 1936, p. 331-346 ; J. HEMPEL, « Der synoptische Jesus und das A.T. », *ZAW* 1938, p. 1-34 ; A. OEPKE, *Jesus und das A.T.*, Leipzig 1938 ; K. PIEPER, *Die Stellung Jesu zu den religiösen Urkunden seines Volkes*, Paderborn 1939 ; W. GUT-BROD, « νόμος », *ThWbNT*, IV, p. 1016-1077 (1942) ; T. W. MANSON, « The O.T. in the Teaching of Jesus », *Bul. of J. Rylands Library*, 1951-52, p. 312-332 ; E. TILDEN, « The Study of Jesus' Interpretive Methods », *Interp.*, 1953, p. 45 ss ; H. J. SCHOEPS, « Jésus et la loi juive », *RHPR* 1953, p. 1-20 ; K. STENDAHL, *The School of St. Matthew and its Use of the O.T.* Lund-Copenhague 1954 ; E. L. ALLEN, « Jesus and Moses in the N.T. », *ExpT* 1955-56, p. 104-106 ; A. BAUMSTARK, « Die Zitate des Matthäus-Evangeliums aus dem Zwölfprophetenbuch », *Biblica* 1956, p. 296-313 ;

par ailleurs de données traditionnelles particulières et ne se recouvrant que partiellement. Sous l'angle qui nous occupe ici, cette hypothèse générale se trouve confirmée notamment par l'existence de 12 citations scripturaires communes aux trois Synoptiques, de 7 citations communes à Marc et à l'un des deux autres Synoptiques (6 avec Matthieu, 1 avec Luc), et une seule citation implicite propre à Marc (9. 48), tandis que Matthieu et Luc ont en commun 5 citations ne se trouvant pas dans Marc et respectivement 21 et 7 citations qui leur sont propres. De leur côté, les rappels narratifs présentent une image semblable du développement de la tradition synoptique : un rappel narratif est commun aux trois Évangiles (David à Nob), tandis que 3 rappels ne figurant pas chez Marc se trouvent dans Matthieu et Luc, et enfin 4 sont propres à Luc seul. Sans trancher le fond du problème, ces quelques indices nous invitent à partir des données herméneutiques de l'Évangile de Marc pour chercher ensuite à distinguer les accents particuliers soulignés par Matthieu et par Luc.

Quant à l'autorité documentaire du témoignage synoptique, rappelons simplement que l'enseignement tout comme le ministère actif de Jésus sont racontés par les trois évangélistes à un stade déjà plus ou moins avancé de la tradition ecclésiastique, et qu'il est donc vain de vouloir reconstituer la figure d'un prétendu « Jésus de l'histoire » derrière le « Jésus de la tradition ». A la manière du quatrième Évangile, les synoptiques sont avant tout un témoignage de l'Eglise primitive rendu à Jésus-Christ par l'évocation réfléchie d'un certain nombre de faits, de gestes et de paroles de son ministère terrestre. Mais la complémentarité ou les particularités de chacun des témoignages synoptiques ainsi que la nécessité vitale pour l'Eglise naissante de veiller à une transmission fidèle de la tradition évangélique d'une part, et, sur le point qui nous occupe ici, l'impossibilité où aurait été l'Eglise naissante, encline à se conformer aux usages juifs, de créer une herméneutique aussi audacieuse que celle dont témoignent les textes synoptiques d'autre part, nous permettent de reconnaître par eux de quelle manière Jésus a entendu lire et « accomplir » les Ecritures.

§ 1. *Les déclarations sur l'Ecriture*

L'Évangile de Marc ne contient aucune déclaration formelle sur le rôle de l'Ecriture dans la vie ou l'enseignement de Jésus. Pourtant, en consacrant les premiers mots de son Évangile à introduire et à citer deux textes scripturaires destinés à marquer d'emblée la correspondance des événements évangéliques avec l'Ecriture, Marc indique la tonalité de toute sa narration :

*« Ainsi qu'il est écrit dans le prophète Esaïe : Voici j'envoie mon messager devant ta face, il se préparera le chemin (Mal. 3. 1) ; une voix crie dans le désert : Préparez le chemin du Seigneur, aplani-
sez ses sentiers (Es. 40. 3), il arriva Jean, baptisant dans le désert... » (Marc 1. 2-4).*

Avant toute autre chose et une fois pour toutes — car il n'y reviendra plus¹ — Marc affirme ici que ce qui est arrivé dans l'histoire (l'aoriste historique *ἐγένετο*) est conforme (*καθὼς*) à ce qui se trouve consigné dans l'Écriture (le parfait *γέγραπται*). Marc ne s'explique pas encore sur la portée exacte de ce *καθὼς* qui, dans sa sobriété, rappelle le *κατὰ τὸς γραφάς* de la tradition la plus archaïque (1 Cor. 15. 3-4). Pourtant la place de cette notation liminaire empêche d'en limiter l'application au seul fait de l'apparition de Jésus-Baptiste, d'autant plus que celle-ci n'est qu'un acte préparatoire. C'est donc l'événement évangélique dans son ensemble que Marc place délibérément à l'enseigne de l'Écriture, car ce n'est qu'à la lumière de l'Écriture que cet événement apparaît dans sa pleine signification salutaire.

Sur ce point, la *narration de Luc* n'ajoute que peu à celle de Marc. Elle aussi se contente de cette unique citation liminaire, introduite par une notation semblable (*ὡς γέγραπται* : 3. 48). Mais en citant le texte d'Es. 40 jusqu'au v. 5b : *et toute chair verra le salut de Dieu*, Luc souligne d'emblée l'une des lignes maîtresses de son message : l'universalité de l'évangile. C'est un indice supplémentaire du caractère programmatique de cette première citation.

Matthieu par contre développe ce témoignage dans deux directions.

En introduisant tout au cours de sa narration d'autres citations de portée semblable à celle qui ouvre l'Évangile de Marc et de Luc, Matthieu atteste que la concordance de l'évangile à l'Écriture n'est pas seulement globale mais qu'elle régit les événements évangéliques jusque dans leur déroulement particulier. Ainsi, dès l'annonce de la naissance de l'enfant de Marie (1. 22), au retour de la fuite en Égypte (2. 15), au massacre des enfants de Bethléhem par Hérode (2. 17), à l'installation de Joseph à Nazareth (2. 23), à l'heure des guérisons (8. 17 ; 12. 17) et à celle des paraboles du Royaume (13. 34), puis au jour des Rameaux (21. 4) et à l'heure suprême de la trahison (27. 9). Matthieu relève que les événements se sont mystérieusement conformés à telles paroles de l'Écriture dont il cite le texte.

En outre, le simple *καθὼς* par lequel Marc attestait cette conformité est remplacé dans la narration matthéenne par des formules plus explicites où intervient régulièrement le verbe *πληρῶω* :

« Tout cela arriva afin que fût accompli ce que le Seigneur a dit par la bouche du prophète... » (1. 22, cf. 21. 4).

La formule-type de Matthieu *ἵνα πληρωθῇ* apparaît à cinq reprises (1. 22 ; 2. 15 ; 4. 14 ; 12. 17 ; 21. 4). Elle souligne que la conformité de l'événement à l'Écriture n'est pas accidentelle mais voulue de Dieu lui-même qui dirige les

¹ Marc 15. 28, mal attesté dans la tradition textuelle, semble une glose rédactionnelle d'après Luc 22. 37. Cette référence à la manière de Matthieu, unique dans tout le second évangile, à part celle de l'introduction, est insolite.

événements évangéliques dans une intention délibérée (ἵνα)¹. Ailleurs la proposition finale est légèrement atténuée en une consécutive ὅπως πληρωθῇ (2. 23; 8. 17; 13. 35) ou par la simple coordination τότε πληρωθῇ (2. 17; 27. 9) qui se contente de constater l'effet de la politique de Dieu en Jésus-Christ. Mais quelle que soit la conjonction, Matthieu exprime partout cette concordance par le verbe πληρῶω. Or l'évangéliste n'est pas le premier à l'utiliser à propos de l'Écriture. Il reprend, semble-t-il, l'expression de la bouche même de Jésus. Aussi, pour en discerner la vraie portée, importe-t-il d'examiner d'abord les affirmations de Jésus sur l'Écriture, tant chez Luc que chez Matthieu.

Luc, nous l'avons dit, se montre plus réservé que Matthieu dans la mise en relation des événements évangéliques avec certains textes de l'Écriture. Par contre, il ne rapporte pas moins de six paroles de Jésus sur l'accomplissement de l'Écriture en sa personne :

1. Luc 4. 21 : Dans la synagogue de Nazareth, pour premier acte de son ministère public, Jésus lit Esaïe 61. 1 s et déclare :

« Aujourd'hui est accomplie cette parole de l'Écriture... » L'adverbe σήμερον désigne le jour présent, celui où Jésus vient de la part de Dieu pour visiter son peuple. Jésus affirme donc que sa venue historique donne à ce texte de l'Écriture son véritable et plein contenu, de telle sorte que c'est à la lumière de ce texte qu'apparaît la signification de l'événement présent, d'apparence insignifiante.

2. Luc 7. 22 (cf. Mat. 11. 4 ss) : La même affirmation apparaît, mais implicitement, dans la réponse de Jésus aux envoyés de Jean-Baptiste. A la question de sa messianité, Jésus se contente de mettre en relation les guérisons et l'évangélisation des pauvres, telles qu'elles s'opèrent par son ministère (v. 21), avec les textes d'Es. 35. 5 et 61. 1 auxquels il fait clairement allusion. Mais à la différence de Luc 4. 21, il laisse ici à chacun le soin de constater cette relation et d'en conclure dans la foi en sa messianité (v. 23).

3. Luc 18. 31 : A la troisième annonce de la passion, telle qu'elle est rapportée par Marc et Matthieu, laquelle ne contient pas davantage que les deux premières d'allusion à l'Écriture (cf. Marc 8. 31; 9. 31; 10. 33 s; Mat. 16. 21; 17. 22 s; 20. 18 s), Luc apporte une précision importante :

« Voici que nous montons à Jérusalem, tout ce que les prophètes ont écrit au sujet du Fils de l'homme s'accomplira. Car il sera livré... »

L'emploi du verbe τελέω (cf. Luc 12. 50 et 22. 37) remplace l'idée de plénitude propre au verbe πληρῶω par celle du but à atteindre. Jésus affirme que sa passion et sa résurrection sont l'événement vers lequel sont tendus les textes prophétiques et dans lequel ils vont atteindre leur but dernier. Réciproquement,

¹ Cf. DELLING, πληρῶω, *ThWNT*, VI, p. 295 : « Dieses ἵνα ist tatsächlich final gemeint. Die Erfüllungsaussage gibt Antwort auf bestimmte Glaubensfragen der Urchristenheit, indem sie das Geschehen des Lebens Jesu in Gottes Willen begründet; und dieser Wille ist zu erkennen aus seinem Wort. »

les textes prophétiques attestent donc la portée salutaire décisive de cet événement final et imminent. On notera que cette affirmation herméneutique propre à la tradition de Luc fait pendant à l'idée de la nécessité solennellement formulée par le δει de la première annonce de la passion (Marc 8. 31 et par.), en sorte que les deux affirmations s'éclairent l'une l'autre: en montant résolument à Jérusalem, Jésus ne se soumet pas à une nécessité aveugle mais il choisit d'obéir à la volonté personnelle de Dieu (δει). Or cette volonté ne se révèle pas ailleurs que dans l'Ecriture, notamment dans les textes prophétiques qui vont ainsi trouver en Jésus leur fin dernière (τελεσθήσεται).

4. Luc 22. 37: Dans l'ultime avertissement qu'il adresse à ses disciples avant Gethsémani, Jésus unit en une seule formule ces deux idées conjointes:

« Je vous le dis, il faut que s'accomplisse en ma personne ce qui est écrit: Il a été mis au rang des malfaiteurs. »

La citation d'Es. 53. 12, propre à Luc¹, donne à la déclaration générale de Luc 18. 31 une précision supplémentaire. Ce que Jésus avait affirmé là d'une manière globale au sujet de sa passion et de sa résurrection se trouve vérifié ici sur un point particulier de la narration. Mais ici comme là, la nécessité (δει) et l'achèvement de l'Ecriture en Jésus (τελεσθήσεται) sont les deux aspects complémentaires de la soumission volontaire de Jésus à la volonté de son Père révélée dans l'Ecriture.

5-6. Luc 24. 25 s, 44 ss: Enfin, avant de quitter les siens, le Ressuscité revient à deux reprises, et solennellement, sur cette affirmation, dans des termes semblables:

« O gens sans intelligence et d'un cœur lent à croire tous ce qu'ont dit les prophètes. Ne fallait-il pas (δει) que le Christ souffrît ces choses et qu'il entrât dans sa gloire? »

« Voilà ce que je vous déclarais quand j'étais encore avec vous: qu'il faut que soit accompli (δει πληρωθῆναι) tout ce qui est écrit à mon sujet dans la loi de Moïse, dans les prophètes et dans les Psaumes... C'est ainsi qu'il est écrit que le Christ souffrirait, qu'il ressusciterait des morts le troisième jour et qu'on prêcherait en son nom la repentance pour la rémission des péchés parmi toutes les nations... »

Cette dernière déclaration insiste plus encore que la précédente sur l'unanimité du témoignage de l'Ecriture dans sa totalité (Moïse, les prophètes et les Psaumes), et souligne les trois points centraux de ce témoignage, tels qu'on les voit apparaître dans l'argumentation du livre des Actes: la souffrance de Jésus, sa résurrection au troisième jour et l'annonce universelle de l'évangile².

De son côté, Matthieu rapporte, outre la réponse de Jésus aux envoyés de Jean-Baptiste où l'affirmation herméneutique n'est qu'implicite (Mat. 11. 4 ss;

¹ Au sujet de Marc 15. 28, qui introduit cette même citation comme une réflexion de l'auteur à la manière de Matthieu, cf. *supra*, p. 78, note 1.

² Cf. *supra*, p. 71.

cf. Luc 7. 22), deux autres déclarations de Jésus, lors de son arrestation à Gethsémani, qui réaffirment la nécessité de l'accomplissement de l'Écriture :

« Comment donc s'accompliraient les Écritures, d'après lesquelles il faut que tout ceci arrive ?... Mais tout ceci est arrivé afin que fût accompli ce qui a été écrit par les prophètes » (Mat. 26. 54, 56).

L'intention de ces déclarations n'est pas d'abord herméneutique mais christologique : elles veulent rendre témoignage à la vérité de l'évangile de Jésus-Christ. Or pour amener auditeurs et lecteurs à cette découverte, Matthieu et Luc n'ont pas d'autre moyen que de rapporter les paroles où Jésus en appelle lui-même au témoignage de l'Écriture qui seul, déclare-t-il, permet de discerner la portée théologique décisive de sa venue. Ces déclarations christologiques impliquent donc une certaine herméneutique où l'Écriture n'est pas conçue comme une révélation absolue et fermée sur elle-même mais comme un témoignage anticipé par lequel Dieu vient signifier aux hommes la portée salutaire de l'œuvre qu'il accomplit en Jésus-Christ.

Mais Luc apporte ici une dernière précision, conforme à ce que disent saint Jean et saint Paul et à ce que laisse entendre le livre des Actes¹ : ce témoignage rendu au Christ par l'Écriture n'est reconnaissable qu'après coup, à la lumière des événements évangéliques de la passion et de la résurrection. Ce n'est qu'au soir de Pâques que le Ressuscité reproche aux deux disciples d'Emmaüs d'être lents à croire tout ce qu'ont dit les prophètes (Luc 24. 25), car à la lumière de ce qu'ils savent de la mort et de la résurrection de Jésus, ils devraient y reconnaître le véritable objet du témoignage scripturaire, et ce témoignage devrait les assurer dans la foi. Aussi est-ce maintenant seulement que tout a été accompli, et non aux premières annonces de sa passion, que

« ... commençant par Moïse et continuant par tous les prophètes, Jésus leur expliqua dans toutes les Écritures ce qui le concernait » (Luc 24. 27).

De même, tout en répétant aux Onze les mêmes paroles que lorsqu'il était encore avec eux, avant sa passion, le Ressuscité y ajoute, maintenant que s'est accompli tout ce qui a été écrit, le don de comprendre les Écritures :

« Alors — et alors seulement ! — il leur ouvrit l'esprit pour qu'ils comprennent les Écritures » (Luc 24. 45).

Ce témoignage des Écritures n'en devient pas pour autant une démonstration rationnellement contraignante qui dispense de la foi ! Il reste l'objet d'une intelligence de la foi : il s'agit toujours de croire sur la base de (πιστεύειν ἐπὶ...) tout ce qu'ont dit les prophètes (Luc 24. 25). Même lue à la lumière de son

¹ Cf. *supra*, p. 37 s., 47 ss et 67 s.

lisme religieux, Jésus vient avec l'autorité absolue du Messie opérer une simplification radicale en ramenant tous les commandements de la loi, jusqu'aux plus insignifiants (Mat. 5. 19; 23. 23) à son véritable sens: le commandement de l'amour total de Dieu et du prochain (Mat. 22. 37 et par.).

Aux observateurs scrupuleux des ordonnances du sabbat, Jésus déclare que le sabbat n'est pas une grandeur absolue mais un don de Dieu qui, comme tel, est soumis à un maître, le Fils de l'homme (Marc 2. 28).

Aux pharisiens soucieux de respecter les formes légales du divorce, Jésus répond en les replaçant devant la volonté première et totale du Créateur (Mat. 19. 4 ss).

Aux hérodiens qui lui tendent le piège de l'impôt, Jésus répond par le rappel de ce qui est dû à Dieu, par delà César (Mat. 22. 21).

Aux sadducéens perplexes devant les inconséquences de la loi du lévirat, Jésus répond en les mettant en face du Dieu vivant, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (Mat. 22. 32).

Et après leur avoir enseigné la portée totalitaire des ordonnances de la loi, Jésus ne laisse pas ses propres disciples devant une loi mais devant un Seigneur: *Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait* (Mat. 5. 48).

Bien loin d'abolir la loi scripturaire ou seulement de la spiritualiser, de l'intérioriser ou de la perfectionner, Jésus vient donc lui redonner son authentique signification vétérotestamentaire de révélation vivante et personnelle des prétentions totalitaires de Dieu à l'égard de son peuple¹. Et en même temps, parce qu'en s'y soumettant lui-même totalement il apporte le pardon de Dieu (Marc 2. 10), Jésus vient rétablir les conditions nécessaires aux hommes pour qu'ils s'y soumettent à leur tour et deviennent ainsi des enfants à l'image de leur Père céleste (Mat. 5. 48). C'est pourquoi, dans sa discussion sur le divorce (Marc 10. 5), il rejette la prescription mosaïque de la lettre de divorce comme une concession temporaire faite au péché, mais qui n'a plus cours, maintenant qu'en lui est donné aux hommes le fondement d'une obéissance nouvelle et totale à la volonté de Dieu².

¹ W. G. KÜMMEL, *art. cit.*, p. 126: « Inhaltlich bedeutet dieses Verständnis Jesu eine Radikalisierung des Gotteswillens, ein Zurückgehen auf den Willen Gottes in seiner ganzen unendlichen Größe... »

² C'est exagérer la portée de la restriction contenue dans ce texte que d'y voir une affirmation de la portée purement humaine de la Loi mosaïque, ainsi que le fait L. CERFAUX, « Simples réflexions à propos de l'exégèse apostolique », *Problèmes et méthode d'exégèse théologique*, Bruges-Paris 1950 (Anal. Lov. Bibl. Orient., II, 16), p. 33 ss, qui écrit à ce propos, p. 37: « L'œuvre mosaïque apparaît comme un intermédiaire temporel, humain, entre deux manifestations de la volonté divine, au début (la première page de la Genèse) et maintenant (l'enseignement de Jésus). L'activité de Moïse est découverte, paraît même se dissocier de la volonté divine... » Comme les autres textes que cite CERFAUX (Mat. 22. 24; Act. 6. 14; 15. 5, 21 et même Jean 1. 17; 7. 19, 22; 8. 6; 9. 28), ce passage ne réduit pas la loi à une ordonnance humaine. Tout en lui reconnaissant son autorité divine, il en souligne simplement le caractère limité, temporaire, provisoire, et actuellement démodé à cause de la venue de Celui qui, avec la confirmation des exigences totalitaires de Dieu, apporte la grâce victorieuse de la dureté du cœur de l'homme et source d'une obéissance nouvelle.

On le voit, le jugement que, par ses actes et son enseignement, Jésus porte sur la loi vétérotestamentaire rencontre ses affirmations sur le témoignage prophétique de l'Écriture en ce que, dans l'une et l'autre de ses fonctions, l'Ancien Testament redevient par lui une Parole vivante de Dieu qui n'a pas sa valeur en elle-même mais qui, vécue et obéie par lui, trouve en lui son objet et reçoit de lui sa pleine signification et sa véritable autorité.

§ 2. Les citations de l'Ancien Testament

Tant dans la narration évangélique que dans les paroles de Jésus lui-même, les Évangiles synoptiques se réfèrent souvent à l'Écriture d'une manière globale en l'appelant de préférence : οἱ γραφοί (Mat. 22. 29; 26. 54, 56; Luc 24. 27, 32, 45. — Le singulier ἡ γραφή est réservé pour désigner un texte scripturaire particulier : Marc 12. 10; Luc 4. 21), ou parfois ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται (Mat. 5. 17; 7. 12 et par; 22. 40; 11. 13. — Le terme ὁ νόμος seul désigne les parties légales du Pentateuque : Mat. 12. 5; 22. 36; 23. 23; Luc 2. 22; 10. 26), et une fois *Moïse et les prophètes* (Luc 22. 27) ou *Moïse, les prophètes et les Psaumes* (Luc 22. 44).

Mais le plus souvent, la référence à l'Écriture se concrétise dans une citation scripturaire, introduite par diverses formules qui présentent le texte soit comme une *parole*¹ de Dieu lui-même dans la bouche d'un porte-parole humain, par exemple τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ προφήτου (Mat. 1. 22; 2. 15; 4. 14; 21. 4; 22. 31), soit comme la *parole d'un témoin* prophète ou législateur, par exemple *par Esaïe* (Mat. 18. 17), *par Jérémie* (Mat. 2. 17), *par Daniel* (Mat. 24. 15); ou encore *David dit* (Marc 12. 36), *Moïse a dit* (Marc 7. 10), soit enfin comme une *écriture*² : γέγραπται (Mat. 4. 4 ss), τὸ γεγραμμένον (Luc 20. 17; 22. 37).

Au total, les évangiles synoptiques citent 52 textes de l'Ancien Testament, dans 53 passages — sans compter les parallèles — dont 36 font partie des paroles de Jésus et 17 sont des notations des évangélistes ou des paroles d'autres personnages du récit. Parmi les 12 citations communes aux trois Évangiles figurent les deux citations sur Jean-Baptiste (Es. 40. 3 ss; Mal. 3. 1), une citation sur l'endurcissement d'Israël (Es. 6. 9), cinq citations ponctuant le récit des derniers jours du ministère de Jésus : l'entrée à Jérusalem (Ps. 118. 26), la purification du temple (Es. 56. 7), la parabole des méchants vigneron (Ps. 118. 20), la réponse aux Sadducéens (Ex. 3. 6) et la question sur le Messie Fils de David (Ps. 110. 1); et enfin quatre citations de la loi (Ex. 20. 2 ss; Deut. 6. 5 et Lévit. 19. 18; Deut.

¹ Le verbe λέγω et ses synonymes apparaissent 23 fois dans les formules d'introduction chez Matthieu et seulement 2 fois chez Marc et 5 fois chez Luc. Pour introduire dans sa narration les citations dont il atteste l'accomplissement, Matthieu utilise toujours les verbes déclaratifs qui sont ceux du témoignage direct.

² Le verbe γράφω n'apparaît que 8 fois chez Matthieu mais 5 fois chez Marc et 11 fois chez Luc.

25. 5). *Marc* a six citations communes avec *Matthieu* seulement (Ex. 20. 12 + 21. 17; Es. 29. 13; Gen. 1. 27 + 2. 24; Dan. 12. 11; Zach. 13. 7; Ps. 22. 2) et une avec *Luc* seulement (Ps. 22. 19), tandis que *Matthieu* et *Luc* ont ensemble, en plus de *Marc*, cinq citations dont une implicite (Ps. 118. 26) et les quatre du récit de la tentation (Deut. 8. 3; Ps. 90. 11 s; Deut. 6. 16 et 13). A ces citations communes, *Matthieu* ajoute 21 citations nouvelles, dont neuf ordonnances légales ou prophétiques rappelées par Jésus et douze textes prophétiques ou psalmiques cités presque tous par *Matthieu* comme s'étant accomplis en Jésus (Es. 7. 14; 9. 1 s; 42. 1 ss; 53. 4; 62. 11; Jér. 31. 15; Os. 11. 1; Zach. 9. 9; 11. 13; Ps. 78. 2; en outre Mich. 5. 1 et Ps. 8. 2). De son côté, *Luc* a en propre sept citations dont cinq textes prophétiques ou psalmiques dans la bouche de Jésus (Ex. 53. 12 et 61. 1 s; Ps. 6. 9 et 31. 6; plus une citation incertaine dans Luc 11. 49) et les deux textes légaux de la présentation au temple (Ex. 13. 12 et Lév. 12. 8). Enfin *Marc* n'a en propre qu'une seule citation implicite, d'ailleurs mal attestée (Es. 66. 24 dans Marc 9. 48).

Pour ce qui concerne les livres cités, les 52 textes se répartissent ainsi : 13 textes d'Esaié (dont 9 du Second Esaié), 10 du Psautier, 7 du Deutéronome et 5 de l'Exode, 3 de Zacharie, 2 d'Osée, de Jérémie, de la Genèse et du Lévitique, et enfin un de Nombres, de Michée de Daniel et de Malachie; soit au total 17 textes du Pentateuque où prédominent les textes légaux d'Exode-Deutéronome, 23 textes prophétiques où prédominent ceux d'Esaié, et 10 textes des Psaumes. A part la citation de Dan. 12. 11 dans Mat. 24. 15 et par., et l'importante allusion à Dan. 7. 13 dans Mat. 26. 64 et par., on notera l'absence totale de citation des autres *Ketoubim* ainsi que des *Premiers Prophètes*.

Les citations des ordonnances légales s'inscrivent dans la perspective ambivalente de l'accomplissement de la loi par Jésus, telle que nous l'avons caractérisée. C'est ainsi qu'elles servent à illustrer comment Jésus, en se soumettant à la loi (Luc 2. 23 ss; Mat. 4. 4 ss; 19. 4; 21. 13), la supprime et lui redonne tout à la fois son vrai sens (Mat. 5. 21 ss; 22. 37 et par.).

Par contre, les citations des paroles des prophètes et des psalmistes posent, jusque sur les lèvres de Jésus, le même problème que nous avons déjà rencontré ailleurs : le texte scripturaire est transposé de son objet vétérotestamentaire à l'événement néotestamentaire : les évangélistes appliquent à Jésus des textes qui concernent d'abord Dieu (Es. 62. 11), le roi d'Israël (Es. 7. 14; Ps. 110. 1; 118. 26; Zach. 9. 9), le Serviteur de Yahweh (Es. 42. 1 ss; 53. 4; 61. 1)¹, le peuple tout entier (Os. 11. 1) ou l'un de ses fidèles (Ps. 78. 2); et Jésus lui-même s'applique des textes concernant Dieu (Ps. 8. 2), le Serviteur (Es. 53. 12), le roi ou le chef d'Israël (Ps. 118. 22 s; Zach. 13. 7); et sur la croix il exprime sa propre prière par les paroles du fidèle persécuté (Ps. 22. 2²; 31. 6). D'autres textes qui

¹ Cf. J. L. PRICE, « The Servant Motif in the Synoptic Gospels. A New Appraisal », *Interp.* 1958, p. 28-38.

² G. E. PHILLIPS, *op. cit.*, p. 60, suggère que Jésus en croix a prié la totalité du Ps. 22. 2-22; seuls les premiers mots ont été rapportés, mais le dernier mot du T.M., יְהוָה, litt. tu m'a

dénoncent l'endurcissement d'Israël à la prédication des prophètes sont appliqués aux auditeurs inintelligents des paraboles (Es. 6. 9 dans Mat. 13. 14 et par.) ou aux Juifs légalistes (Es. 29. 13 dans Mat. 15. 8 ss et par.); le messager de la délivrance de l'exil (Es. 40. 3) et le nouvel Elie promis (Mal. 3. 1) sont identifiés avec Jean-Baptiste; la parole de Jérémie sur le désespoir de la défaite de Jérusalem (Jér. 31. 15) et celle d'Esaié sur la délivrance des territoires galiléens (Es. 8. 23 - 9. 1) sont appliqués par Matthieu au sort de Bethléhem, lors du massacre des nouveau-nés par Hérode (Mat. 2. 18), et à celui de la Galilée à l'ouverture du ministère de Jésus (Mat. 4. 14 s.).

Ces transpositions deviennent plus frappantes encore lorsqu'on joint aux citations scripturaires proprement dites les multiples *allusions* textuelles par lesquelles les évangélistes et Jésus lui-même décrivent les événements de l'évangile: depuis les cantiques de Marie, de Zacharie et de Siméon, qui sont de véritables mosaïques scripturaires (Luc 1. 46 ss; 68 ss; 2. 29 ss¹) jusqu'au récit de la crucifixion ponctué d'allusions aux Psaumes et à Esaié 53, en passant par plusieurs textes capiteux de la narration évangélique: la voix qui retentit lors du baptême et de la transfiguration de Jésus (Mat. 3. 17 et par., 17. 5 et par.; cf. Es. 42. 1 et Deut. 18. 15), la parole eucharistique sur le *sang de la nouvelle alliance* (Marc 14. 24 et par.; cf. Ex. 24. 8), l'affirmation de Jésus devant Caïphe sur le *Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel* (Marc 14. 62 et par.; cf. Dan. 7. 13), etc. et même la proclamation de la toute-puissance du Ressuscité, lors de l'Ascension (Mat. 28. 18; cf. Dan. 7. 14).

Toutes ces allusions ne proviennent pas simplement du fait que les évangélistes et Jésus lui-même, familiers de l'Écriture, s'expriment volontiers en termes bibliques. Preuve en soit l'Évangile selon saint Luc qui, tout dépourvu qu'il soit d'allusions scripturaires dans sa narration, rapporte les cantiques bibliques de Marie, de Zacharie et de Siméon, et laisse aux paroles de Jésus leur richesse en allusions scripturaires. Les allusions sont donc animées, elles aussi, d'une intention théologique. Par leur insistance à décrire l'événement néotestamentaire en termes vétérotestamentaires, elles renforcent les citations et attestent avec elles que l'Écriture tout entière trouve en Jésus-Christ l'ultime et véritable objet historique de son témoignage prophétique, parce que l'événement de Jésus-Christ est en

répond, aurait donné naissance au *תהלת* de Jean 19. 30. La difficulté de l'hypothèse est triple: 1) le passage difficile du T.M. à la formule johannique; 2) l'absence de la citation du Ps. 22. 2 dans la narration johannique; 3) enfin le T.M. est insolite en lui-même; mis en question par les anciennes versions, il semble devoir être corrigé en *תהלת* = ma déresse (cf. BH).

Quoi qu'il en soit, la reprise par Jésus en croix des paroles initiales du Ps. 22 a une portée plus large qu'un rapprochement occasionnel, ce que montrent les nombreuses allusions du récit à d'autres éléments du Ps. 22 (le partage des vêtements de Jésus, les hochements de tête des passants, la soif de Jésus, etc.) ou à d'autres psaumes. En Jésus s'accomplit toute la destinée des justes persécutés et souffrants de l'ancienne alliance.

¹ Sur l'origine littéraire de ces hymnes, G. H. Box, *art. cit.*, soutient la thèse d'originaux hébreux mais chrétiens, tandis que P. WINTER, « Le Magnificat et le Benedictus sont-ils des Psaumes macchabéens? », *RHPR*, 1956, p. 1-19, pense plutôt à des psaumes juifs.

relation profonde avec toute l'histoire révélatrice de l'ancienne alliance dont elle témoigne.

§ 3. *Les rappels narratifs*

S'ils sont riches en citations et allusions scripturaires, les Évangiles synoptiques sont, par contre, assez pauvres en rappels narratifs des événements de l'ancienne alliance. Il semble que le ministère terrestre de Jésus y soit décrit en un tableau si révélateur de l'action salutaire de Dieu dans l'histoire que le souvenir des événements qui l'ont précédé en soit comme éclipsé. Et pourtant, outre quelques rapprochements qui tiennent plus de l'allusion que du rappel narratif¹, les Évangiles synoptiques rapportent comment Jésus évoque certains événements de l'ancienne alliance en les mettant en relation avec l'événement actuel de sa venue :

C'est d'abord, en un rappel narratif commun aux trois Synoptiques, l'épisode de David à Nob, qui s'autorise de la faim extrême où il se trouve avec ses gens pour manger avec eux les *pains de proposition* réservés aux prêtres (Marc 2. 25 ss et par.; cf. 1 Sam. 21. 6). Ce rappel sert à illustrer les limites des prescriptions rituelles en cas de nécessité. Mais la conclusion du v. 28 affirmant l'autorité de Jésus sur le sabbat montre que l'intention de ce rappel narratif est plus profonde et procède d'un raisonnement *a fortiori* semblable à ceux que nous trouvons ailleurs : si David, en cas de nécessité, a passé outre une prescription rituelle, *combien plus*, dans une situation semblable, le Fils de l'homme a-t-il autorité sur les prescriptions sabbatiques !

Ce raisonnement *a fortiori* apparaît explicitement dans un second et double rappel, commun à Matthieu et à Luc (Mat. 12. 41 s et par.; Luc 11. 29 ss). A l'heure où il refuse d'accomplir un *signe* miraculeux devant des gens résolus d'avance à ne pas se repentir, Jésus laisse entendre que le véritable signe révélateur de Dieu, c'est lui-même. Pour cela, il rapproche *ce qui est ici*, c'est-à-dire sa propre personne, de ce que fut Jonas pour les Ninivites ou Salomon pour la reine de Saba. Tout païens qu'ils aient été, les Ninivites ont reconnu en Jonas, cet homme englouti trois jours et trois nuits dans le grand poisson, un *signe* révélateur de la souveraineté absolue de Dieu, et ils se sont repentis à sa prédication. La reine de Saba, elle aussi, a reconnu en Salomon, ce roi plein de sagesse, un *signe* révélateur de la toute-sagesse de Dieu, c'est pourquoi elle est venue, même des extrémités de la terre, pour l'écouter. Or quel rapport y a-t-il entre Jonas et Salomon d'une part, et Jésus de l'autre ? Ici et là, affirme Jésus, il y a σημεῖον, c'est-à-dire manifestation cachée mais révélatrice de Dieu. Avec

¹ Par ex. : les 40 jours de la tentation de Jésus au désert, à rapprocher des 40 ans d'Israël au désert (Marc 1. 13 et par.), cf. J. DUPONT, « L'arrière-fond biblique du récit de la tentation de Jésus », *NT Stud.*, 1957, p. 287-304; la montée de Jésus sur la montagne pour y enseigner, à rapprocher de Moïse montant au Sinaï (Mat. 5. 1); l'accoutrement de Jean-Baptiste à rapprocher de celui d'Élie (Marc 1. 6 et par., cf. 2 Rois 1. 8); le vœu des disciples de faire descendre le feu du ciel sur ceux qui ne les ont point reçus, rappelant l'anéantissement des adversaires d'Élie (Luc 9. 54; cf. 2 Rois 1. 10), etc.

Jonas, le Fils de l'homme a ceci de commun qu'il sera lui aussi *trois jours et trois nuits au cœur de la terre*, dans sa mort et sa résurrection. Avec Salomon, il a en commun une parole pleine de sagesse. Mais dans cette *ressemblance* (ὁμοιότης : Mat. 12. 40) il y a une *progression* plus importante encore : Jésus est plus que Jonas, plus que Salomon (πλεον : Mat. 12. 41, 42). Aux signes partiels et provisoires succède maintenant dans l'histoire le signe décisif de Jésus, de sa parole, de sa mort et de sa résurrection. D'où la gravité du témoignage que déposeront au jugement dernier ces païens, repentis aux moindres signes, contre le peuple de Dieu resté aveugle et endurci devant le signe plus grand de Jésus-Christ (v. 41, 42). Toute la force de cet avertissement solennel, on le voit, réside dans la relation établie par Jésus entre les événements révélateurs de l'ancienne alliance et lui-même, comportant tout à la fois une ressemblance et une progression.

Luc rapporte en outre deux *logia* de Jésus qui contiennent chacun un double rappel narratif :

Dans son enseignement sur la manifestation finale du Fils de l'homme, Jésus rappelle comment le déluge a surpris les contemporains de Noé et comment, aux jours de Lot, la pluie de feu et de soufre a fait périr les gens de Sodome (Luc 17. 26 ss). L'illustration des événements eschatologiques par le rappel des événements historiques passés est un élément de la prophétie vétérotestamentaire¹ dans la ligne de laquelle s'inscrit ce discours, avec l'aggravation de l'avertissement qu'implique la présence historique actuelle — mais encore cachée — du Fils de l'homme.

Ailleurs, dans sa première intervention à Nazareth, où d'ailleurs il n'est pas reçu, Jésus évoque l'accueil fait à Elie à Sarepta et la guérison par Elisée de Naaman le Syrien (Luc 4. 25 ss). Ce double rappel illustre l'un des thèmes de l'Évangile de Luc : le salut est aussi destiné aux païens. Mais ici encore, les deux épisodes de l'ancienne alliance sont plus que l'illustration d'une vérité générale. Ils manifestent un aspect de l'événement historique qui se produit à Nazareth *aujourd'hui* (Luc 4. 21) : le rejet de Jésus par les siens fait partie du plan de Dieu tel qu'il se révèle déjà dans l'histoire d'Elie et d'Elisée, de telle sorte que ces événements anciens et actuels s'éclairent mutuellement au sein de l'histoire révélatrice.

Une dernière évocation de l'histoire de l'ancienne alliance est présentée par la parabole des méchants vigneron (Mat. 20. 9 ss et par.). Le thème en est emprunté à la parabole de la vigne d'Ésaïe 5. Jésus le développe en une allégorie de l'histoire de l'alliance de Dieu avec son peuple, faite de l'envoi successif de messagers, toujours à nouveau rejetés, et culminant dans l'envoi du *fils bien-aimé* (v. 13), rejeté à son tour et même tué par les vigneron avides de s'emparer de l'héritage. Dans l'histoire du salut, l'événement de Jésus-Christ est donc en relation de *ressemblance* avec les événements de l'ancienne alliance : Jésus est aussi envoyé par le maître de la vigne et incarne les mêmes prétentions du maître sur

¹ Cf. *infra*, p. 127.

le fruit de sa vigne; et il est, lui aussi, rejeté. Mais en même temps, ce dernier événement *dépasse* les premiers d'une manière décisive: après les serviteurs, c'est le fils bien-aimé, l'héritier; après les coups, les outrages et les blessures, c'est le rejet total, la mise à mort! Ce drame central éclaire et résume toute l'histoire qui l'a précédé¹. Mais inversement, les événements de l'histoire de l'ancienne alliance annoncent déjà la signification du drame qui se déroule maintenant: tout rejeté qu'il est, Jésus n'en est pas moins l'envoyé de Dieu, le Fils, la pierre de l'angle (Ps. 118. 22 cité Marc 12. 10 et par.).

Ces quelques rappels narratifs attestent que Jésus lui-même a vu entre son œuvre et les événements de l'ancienne alliance une relation historico-théologique fondamentale qui seule permet d'en discerner la signification révélatrice et salutaire. C'est ce qu'attestent de leur côté les citations et les allusions scripturaires dont le témoignage est transposé des événements de l'ancienne alliance à ceux de la nouvelle. Rappels et citations illustrent ainsi, dans les Synoptiques, la relation que les déclarations des évangélistes et de Jésus sur l'Écriture formulent par le verbe *accomplir*: en se soumettant jusqu'à la croix à la volonté de son Père, Jésus réalise tout le plan salutaire de Dieu inauguré dans l'histoire de l'ancienne alliance dont témoignent les Écritures.

¹ C'est pourquoi Jésus déclare ailleurs, après le même rappel de toute l'histoire depuis *Abel jusqu'à Zacharie* (Mat. 23. 34 ss; Luc 11. 49 ss) que la génération qui le rejette est coupable d'avoir rejeté tous les prophètes en même temps que lui. Le meurtre de Zacharie est en effet rapporté dans 2 Chr. 24. 20, livre qui est, rappelons-le, le dernier du canon hébraïque de l'A.T. La formule de Jésus évoque donc le rejet de tous les prophètes, du premier au dernier livre de l'Écriture.

CONCLUSION

L'HERMÉNEUTIQUE NÉOTESTAMENTAIRE DE L'ANCIEN TESTAMENT

En remontant le cours de la tradition néotestamentaire pour l'interroger sur son utilisation de l'Écriture, nous constatons que l'argument scripturaire, si largement exploité par l'Épître aux Hébreux, se trouve déjà dans les textes apostoliques et évangéliques à tous les stades plus anciens de la tradition. La difficulté de sérier chronologiquement les documents néotestamentaires ne permet pas de reconstituer exactement le développement de la pratique herméneutique de l'Eglise primitive. Mais il semble que l'on puisse en dégager tout au moins la ligne générale¹.

La réflexion herméneutique du Nouveau Testament prend sa source dans le *δὲ* des annonces synoptiques de la passion et de la résurrection (Mat. 16. 21 et par.). En se référant au plan secret où s'inscrivent les événements évangéliques, le *δὲ* synoptique fait déjà implicitement appel au document qui témoigne de ce plan divin : l'Écriture. C'est ce que montre la forme particulière de la troisième annonce dans l'Evangile selon saint Luc, où le *δὲ* cède la place à une mention de ce qu'ont écrit les prophètes (Luc 18. 31). Formulée par ailleurs d'une manière plus explicite et de plus en plus catégorique (Act. 2. 23 ; Jean 19. 30 ; Eph. 3. 11 ; Apoc. 3. 8), cette idée première de la *conformité de la passion et de la résurrection du Christ au plan éternel de Dieu* introduit dans la narration évangélique l'usage du verbe πληροῦν pour attester l'accomplissement de la volonté de Dieu dans l'obéissance du Christ au travers de tout son ministère (Mat. 3. 15, cf. Marc 10. 45 ; Jn. 4. 34).

L'allusion à l'Écriture contenue dans ces premières formules s'explique dans l'affirmation de la *conformité de la mort et de la résurrection du Christ aux Ecritures prises dans leur ensemble*. C'est ce qu'atteste le double κατὰ τὰς γράφας qui ponctue la confession de foi de la tradition apostolique primitive citée par saint

¹ Cf. J. HÉRING, *La première Epître de Paul aux Corinthiens*, CNT, 1949, p. 134, qui esquisse à propos de 1 Cor. 15. 3 s les trois phases de l'évolution de la preuve scripturaire de la mort du Messie : a) la conformité de la mort du Christ aux plans de Dieu ; b) la nécessité de sa conformité à l'Écriture ; c) la recherche de textes précis. L'idée de la nécessité nous semble appartenir déjà à la première de ces phases.

Paul (1 Cor. 15. 3, 4). Cette même affirmation s'enrichit par l'idée de l'accomplissement global de l'Écriture dans les événements évangéliques, telle qu'elle apparaît dans le noyau de la proclamation apostolique du livre des Actes (3. 18; 10. 43; 13. 27, 29), dans la troisième annonce lucanienne de la passion (Luc 18. 31) et dans le fameux texte du Sermon sur la montagne (Mat. 5. 17), où intervient toujours le verbe πληροῦν. Sans que le mot y soit, c'est aussi ce qu'affirme saint Paul lorsqu'il parle de la confirmation globale des promesses scripturaires de Dieu en Jésus-Christ (2 Cor. 1. 19)¹. La formulation théologique la plus complète apparaît chez saint Luc qui souligne l'accomplissement global de l'Écriture par la mention des trois parties du canon scripturaire (cf. Jn. 1. 45), et surtout par l'idée de la nécessité de cet accomplissement, reprise du δὲ des annonces de la passion : *Il falloit que fût accompli tout ce qui est écrit à mon sujet dans la loi de Moïse, dans les prophètes et dans les Psaumes* (Luc 24. 44)².

Mais cette affirmation générale est illustrée, très tôt déjà, semble-t-il, par la recherche et la citation de certains textes précis qui se sont accomplis soit dans la mort et la résurrection de Jésus, soit dans l'événement de sa venue, soit enfin dans tel ou tel événement particulier de son ministère. Les textes les plus anciens paraissent être, outre ceux que les Évangiles mettent dans la bouche du Christ à sa passion (Dan. 7. 13; Ps. 22. 1; 31. 6), ceux qu'utilisent les premiers discours des Actes pour attester la venue du Messie (Deut. 18. 15, 18; Es. 55. 3), le sens de sa mort (Es. 53. 7 s) et de sa résurrection (Ps. 2. 7; 16. 8 ss; 110. 1; 118. 22). À ce noyau de témoignages scripturaires, la tradition ajoute progressivement deux genres d'attestations. Ce sont d'une part les textes qui jalonnent la narration évangélique pour illustrer le δὲ πληρωθῆναι, notamment les attestations matthéennes et johanniques de l'accomplissement d'un texte de l'Écriture dans un événement particulier du ministère de Jésus : *Cela arriva afin que fût accomplie cette parole du Seigneur...* (Mat. 1. 22, etc.; Jn. 12. 38, etc.). Ce sont d'autre part les nombreux textes qui viennent étayer tel ou tel point de l'enseignement évangélique et développent le κατὰ τὸς γραφάς, notamment tout le matériel scripturaire paulinien qui atteste la conformité de l'évangile à l'Écriture par la formule καθὼς γέγραπται (Rom. 1. 17).

À la lumière de ces textes scripturaires, le témoignage apostolique exprime le mystère de la personne de Jésus en titres christologiques qui sont autant d'allusions à l'Écriture : Serviteur (Act. 3. 13, 26), Fils de David (Mat. 9. 27), Agneau de Dieu (Jn. 1. 29; Apoc. 5. 6; cf. 1 Cor. 5. 7), grand-prêtre (Hbr. 2. 17), etc., et les images johanniques : Jésus vrai temple (2. 21 s), vrai pain du ciel (6. 32), source de vie (7. 37), etc., qui toutes impliquent l'accomplissement de l'ancienne alliance

¹ L'absence chez saint Paul de l'usage du verbe πληροῦν pour attester l'accomplissement des promesses de Dieu en Jésus-Christ est un signe de l'ancienneté et de l'originalité des formulations pauliniennes. Sur le plan herméneutique, l'apôtre n'utilise la racine qu'à propos de l'obéissance nouvelle du chrétien à la loi vétérotestamentaire (Rom. 8. 4; 13. 8, 10; Gal. 5. 14).

² Le fait que saint Luc soit le seul à rapporter ces ultimes paroles du Ressuscité sur les Écritures les fait apparaître comme le fruit de la réflexion herméneutique de la tradition sur la portée du δὲ.

dans la nouvelle. Enfin, les apôtres interprètent l'événement du Christ à la lumière de tous ceux qui l'ont précédé dans l'histoire du salut : Adam (Rom. 5 ; 1 Cor. 15), Abraham (Rom. 4 ; Gal. 3 ; Jq. 2), Moïse (2 Cor. 3 ; Hbr. 3), l'exode (1 Cor. 10 ; Hbr. 3-4), ou même à la lumière de l'histoire d'Israël dans son ensemble (Act. 7 ; 13. 16 ss ; Hbr. 11).

On l'aura remarqué au fil de notre enquête : dans ce développement herméneutique néotestamentaire, chacune des traditions a ses accents particuliers. Développant le noyau primitif des citations scripturaires alléguées dans les premiers discours du livre des Actes, les Evangiles synoptiques insistent sur l'accomplissement de certaines paroles scripturaires dans le ministère historique de Jésus, tandis que la littérature johannique, tout en reprenant certains textes vétértestamentaires, s'attache surtout à relever l'accomplissement christologique (Evangile et Epîtres) ou eschatologique (Apocalypse) des grands thèmes convergents de l'Ecriture. Saint Paul partage avec le quatrième Evangile les affirmations catégoriques sur l'incompréhension scripturaire des Juifs mais, plus largement que tout autre, il utilise le matériel scripturaire pour appuyer sa proclamation de la justification par la foi au Christ Jésus, dont témoignent positivement la promesse à Abraham renouvelée par les prophètes et antithétiquement l'hamartologie adamique et la « pédagogie » légale. Dans la continuité de l'histoire du salut, saint Paul souligne le parallélisme typologique d'Israël et de l'Eglise, parallélisme qui sert de fil conducteur à l'herméneutique de la première Epître de Pierre ou à la parénèse sapientiale de l'Epître de Jacques, tandis que l'Epître aux Hébreux insiste avant tout sur la progression typologique de l'ancienne à la nouvelle alliance.

Mais à travers la diversité des affirmations du Nouveau Testament sur l'Ecriture et la multiplicité des applications qui en sont faites se dégage un certain nombre de points communs qu'il importe maintenant de souligner. Ce n'est pas encore le lieu d'entrer dans la problématique de l'herméneutique néotestamentaire, à laquelle nous devons revenir. Mais après avoir interrogé les principaux témoins du Nouveau Testament, nous pouvons tenter de caractériser brièvement la manière dont la tradition néotestamentaire dans son ensemble utilise l'Ancien Testament.

1. Tout d'abord, l'utilisation de l'Ecriture par les auteurs du Nouveau Testament revêt une *cohérence* plus grande qu'il n'y paraît à première vue.

Apparemment, le Nouveau Testament exploite l'Ancien sans aucun ordre critique, historique ou exégétique, tirant péle-mêle d'une partie ou d'une autre de l'Ecriture des textes, des mots, des faits qui lui sont utiles dans sa proclamation de l'Evangile. Le caractère directement *pratique* ou *intéressé* de l'interprétation de l'Ancien Testament dans le Nouveau ne doit pas être oublié : les auteurs du Nouveau Testament sont d'abord des témoins du Christ et non des exégètes de l'Ancien Testament. Toute leur attention est concentrée sur l'événement historique de Jésus auquel ils rendent témoignage. Or ce qu'on demande avant tout

à un témoin, c'est de dire ce qu'il sait de l'événement avec les moyens d'expression qui sont les siens, et non de réfléchir en méthodologiste sur l'exactitude scientifique de ces moyens ¹.

Il est d'autant plus frappant de remarquer non seulement l'unanimité avec laquelle les témoins du Nouveau Testament, même le quatrième Evangile, utilisent tous l'Ecriture dans leur déposition, mais encore, nous l'avons reconnu, la convergence générale entre leurs déclarations incidentes sur le rôle de l'Ecriture et les diverses formes de leur exploitation des matériaux scripturaires (citations, allusions, rappels). Quoique aucun d'entre eux, pas même saint Paul ni l'Epître aux Hébreux, n'ait expressément formulé les principes de son herméneutique, une étude attentive révèle qu'ils obéissent, les uns et les autres, à une *orientation fondamentale commune*, selon laquelle c'est à la lumière de l'Ecriture et à elle seule que les événements évangéliques apparaissent dans leur véritable signification. A cause de la diversité des formes dans lesquelles chacun exprime cette perspective commune, et quelles que soient les relations d'interdépendance qui les lient, nous avons le droit de conclure que nous ne sommes pas en présence d'une création particulière de l'un ou l'autre des auteurs du Nouveau Testament, mais devant une donnée de la tradition évangélique primitive dont l'origine ne nous paraît pouvoir être ailleurs que dans l'enseignement et le comportement de Jésus lui-même ².

2. Les auteurs du Nouveau Testament s'accordent pour reconnaître dans l'Ecriture un *témoignage* qui vient corroborer et informer le leur (Marc 1. 2 et par.; Act. 1. 16; 10. 42 s; Rom. 1. 2; Gal. 3. 8; Jn. 5. 37 ss; Hbr. 1. 5 ss; 2. 6). Qu'il soit présenté comme une parole de Dieu lui-même ou du Saint-Esprit, ainsi que le font de préférence l'Epître aux Hébreux (1. 1; 4. 3) et l'Evangile de Jean (5. 37; 16. 13 s), ou qu'il soit allégué comme la parole de certains témoins historiques de l'ancienne alliance, ainsi que le font souvent saint Paul (Rom. 3. 21; 9. 27), le livre des Actes (2. 30; 8. 34) et la tradition synoptique (Mat. 2. 17; 12. 36), le texte de l'Ancien Testament est présenté par le Nouveau comme n'ayant pas la valeur d'une révélation absolue et indépendante de l'histoire, mais comme une parole dite à *propos de certains événements historiques*, et en particulier à propos de l'événement par excellence qu'est la venue de Jésus-Christ et la naissance de son Eglise.

Les textes des Prophètes, du Pentateuque ou des Psaumes ne sont pas seuls à être présentés comme des témoignages de ce que Dieu a fait ou de ce qu'il fera dans l'histoire. Les textes de la loi, tirés du décalogue, de la législation deutéronomienne et lévitique, ou encore des Proverbes, sont eux-mêmes présentés

¹ Le P. GRELOT, « Les fondements de l'exégèse chrétienne », *Introduction à la Bible* (A. ROBERT-A. FEUILLET), I, p. 179, souligne bien ce caractère pratique et intéressé de l'herméneutique néotestamentaire en l'appelant « le midrasch chrétien de l'A.T. ».

² C'est aussi l'opinion de C. H. DODD, *op. cit.*, p. 109 s, de P. LESTRINGANT, « L'unité de la Bible », *Le Problème biblique dans le protestantisme*, Paris 1955, p. 53 s, et de E. E. ELLIS, *op. cit.*, p. 112 s.

comme le témoignage des exigences totales de Dieu sur son peuple, telles que Jésus les a historiquement pratiquées et telles qu'il ordonne et donne maintenant aux siens d'y obéir (Mat. 4. 1 ss et par.; Mat. 5. 17 ss; 22. 37 ss; Rom. 8. 1 ss; 12. 16 ss; 13. 8 ss; Jn. 4. 34; 13. 34 s; Hbr. 12. 4 ss; 1 Pi. 1. 16; 2. 9, etc.).

Cette mise en relation directe du témoignage vétérotestamentaire avec les événements évangéliques pose à l'exégète actuel de l'Ancien Testament un problème central auquel il faudra revenir¹. Mais du moins prouve-t-elle que pour le Nouveau Testament, l'Ancien a le rôle d'un témoignage prophétique rendu à l'œuvre salutaire et exigeante de Dieu dans l'histoire.

3. Le Nouveau Testament reconnaît que ce témoignage vétérotestamentaire — c'est ce qui le différencie du témoignage apostolique — a retenti à l'avance comme une promesse qui, préalablement aux événements eux-mêmes, en signifie la portée théologique dans l'histoire du salut (Mat. 1. 22; Marc 1. 2; Luc 24. 25; Jn. 1. 45; 12. 41; Act. 2. 31; Rom. 1. 2; Gal. 3. 8; Hbr. 1. 1; 1 Pi. 1. 10 ss). Les formules d'introduction des citations scripturaires emploient des verbes déclaratifs, soit à l'aoriste historique contrastant avec le présent de la proclamation évangélique (Mat. 5. 21 ss; Act. 3. 19 ss; 13. 32 ss), soit au présent pour signifier que ce que Dieu a dit dans le passé reste valable et vrai aujourd'hui (Rom. 9. 14 ss; Hbr. 3. 7; 8. 8), ou encore le parfait du verbe γράφω qui marque le caractère définitif des paroles de l'Écriture (Mat. 4. 4 ss; Luc 22. 37; Rom. 3. 10; 1 Pi. 1. 16).

Mais l'antériorité du témoignage scripturaire par rapport aux événements évangéliques n'empêche pas ce témoignage de demeurer voilé, à cause de l'aveuglement des hommes (2 Cor. 3. 15; Act. 3. 17), jusqu'à l'heure où les événements eux-mêmes bouleversent l'incrédulité de ceux qui en sont les témoins et leur ouvrent les yeux sur la portée dernière du témoignage scripturaire. Saint Paul a explicitement formulé ce point dans le célèbre développement du récit d'Exode 34 sur le voile dont Moïse se couvrit le visage (2 Cor. 3. 12 ss). Mais, nous l'avons vu, les autres témoins du Nouveau Testament soulignent d'une manière ou d'une autre le caractère *a posteriori* de leur herméneutique: saint Matthieu introduit toujours ses citations d'accomplissement *après* le récit de l'événement; saint Luc raconte comment le Ressuscité ouvre les yeux des disciples sur le témoignage que lui rendent les Écritures (Luc 24. 27, 45); saint Jean fait du témoignage scripturaire l'objet d'un souvenir à la lumière de la résurrection (Jn. 2. 22; 12. 16); les discours des Actes opposent le temps de l'ignorance ou de la non-compréhension des Écritures et le temps de la foi ou de la reconnaissance du témoignage scripturaire (Act. 3. 17 ss; 8. 30 ss). Et même la première Épître de Pierre laisse entendre que ce n'est pas pour eux-mêmes mais pour ceux qui ont été évangélisés que les prophètes ont témoigné à l'avance des souffrances et de la gloire du Christ (1 Pi. 1. 10 ss). Seule l'Épître aux Hébreux n'explicite pas ce point, mais toute ss

¹ Cf. *infra*, p. 136 ss.

lecture de l'Écriture à la lumière de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ montre qu'elle pratique, elle aussi, une lecture rétrospective de l'Ancien Testament.

Cette perspective *a posteriori* de l'herméneutique néotestamentaire est capitale, car seule elle garantit à l'argument scripturaire sa portée spécifique de *témoignage* et l'empêche de devenir évidence absolue ou *preuve* contraignant rationnellement le lecteur de l'Ancien Testament à reconnaître en Jésus le Christ, en dehors de l'engagement personnel de la foi. Il vaudrait la peine de comparer ici l'herméneutique du Nouveau Testament avec celle que pratiquent les Pères apostoliques¹ et apologistes, où les soucis polémiques et apologetiques amènent progressivement l'argument scripturaire au rôle de preuve. L'Épître de Barnabas déjà cherche à prouver la vérité de l'évangile par la réalisation des prophéties :

« Le Maître, en effet, par les prophètes, nous a révélé les choses passées et présentes et nous a donné un avant-goût des choses futures, afin qu'en voyant celles-ci s'accomplir successivement, selon qu'il les a prédites, nous ayons le devoir de nous avancer par une vie plus généreuse et plus élevée dans la crainte de Dieu » (Barn. 1. 7).

Et JUSTIN MARTYR, accusant encore davantage l'argumentation, en vient à fonder rationnellement la foi sur la constatation objective de la concordance des prophéties et de leur réalisation !

« Ce qui était considéré par les hommes comme incroyable et impossible, Dieu l'a annoncé par l'Esprit prophétique afin qu'en ne refusât pas d'y croire lorsque cela serait arrivé, et qu'on le crût à cause de la prophétie » (Apol. 1. 381)².

Bien loin de fonder la foi, une pareille argumentation l'évacue au profit d'une adhésion intellectuelle objective qui n'en est plus que la caricature. R. BULTMANN a raison lorsqu'il écrit :

« Pareille preuve scripturaire est impossible en fait... Ce n'est pas qu'en fait la preuve scripturaire ne puisse aujourd'hui convaincre personne. C'est encore qu'elle ne le *doive* pas. La foi qui croirait sur la base de telles preuves ne serait en rien une foi authentique. »³

Mais BULTMANN se trompe lorsqu'il en conclut :

« Les preuves scripturaires (Schriftbeweise) du N.T. doivent tomber, non seulement à cause de la critique historique rationnelle, mais déjà parce qu'elles peuvent obscurcir le caractère même de la foi. »⁴

¹ Cf. MEINHOLD, « Geschichte und Exegese im Barnabasbrief », *Z. f. Kirchengeschichte*, 1940, p. 255-303 ; W. DE BOER, « Hermeneutic Problems in Early Christian Literature », *Vigiliae christianae*, 1947, p. 150-167 ; et J. KLEVENGAUS, *Die theologische Stellung der apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung*, Gütersloh 1948.

² MIGNÉ, P.G., VI, p. 381.

³ « Die Bedeutung des A.T. für den christlichen Glauben », *Glauben und Verstehen*, I, p. 335.

⁴ *Ibid.*

Car à la différence des écrits patristiques ultérieurs, le Nouveau Testament ne contient aucune preuve scripturaire proprement dite, mais seulement des témoignages scripturaire historiquement contestables, rationnellement indémontrables, et dont l'autorité n'est valable que dans la foi au Christ Jésus, tout comme le témoignage apostolique lui-même. Le témoignage scripturaire allégué par le Nouveau Testament ne sert pas à fonder exégétiquement la foi mais à l'éclairer en lui faisant entrevoir, par la prophétie scripturaire sur l'histoire, la dimension théologique décisive de la venue, de la mort et de la résurrection de Jésus, cet événement d'apparence si insignifiante¹.

4. En reconnaissant à l'Écriture le rôle d'un témoignage rendu d'avance à l'événement évangélique mais reconnaissable seulement après coup, le Nouveau Testament opère, par rapport à l'herméneutique du bas-judaïsme, une révolution copernicienne.

A l'Écriture, révélation absolue des exigences de Dieu envers son peuple, telle que la lisait le légalisme juif, le Nouveau Testament oppose l'Écriture, témoignage de l'œuvre historique et salutaire de Dieu en Jésus-Christ. A la Loi, il oppose l'Histoire: *καθὼς γέγραπται ... ἐγένετο* » (Marc. 1. 2, 4).

Certes, le Nouveau Testament sait lire dans l'Écriture le témoignage des exigences de Dieu. Jésus et les apôtres allèguent à plus d'une reprise le décalogue et particulièrement le double commandement d'amour. La parénèse apostolique reprend tel ordre du Deutéronome ou telle parole des Proverbes. Mais d'une part, cette loi n'est plus une accumulation d'ordonnances objectives ayant leur valeur en elles-mêmes, dont la multiplicité et les considérations occasionnelles jettent le fidèle dans l'esclavage de la casuistique, mais elle est le témoignage toujours nouveau des prétentions totalitaires et personnelles de Dieu sur les siens, *telles qu'elles se sont historiquement manifestées et réalisées en Jésus-Christ* (Mat. 3. 15; 5. 17 ss) et telles qu'elles se réabsorbent maintenant dans la vie nouvelle des croyants (Rom. 8. 4; 13. 10; 1 Jn. 3. 11; 2 Jn. 5 s). Et d'autre part, à côté de la Loi, le Nouveau Testament remet au premier plan la *promesse*, c'est-à-dire le témoignage rendu par l'Écriture à ce que Dieu a fait dans le passé, gage de ce qu'il fera dans l'avenir et manifestation de ce qu'il vient d'accomplir en Jésus-Christ. Saint Paul est celui qui, à cause du combat qu'il a dû mener contre le péril du légalisme renaissant, a rappelé le plus fortement la primauté de la promesse que contient le témoignage rendu par l'Écriture à l'histoire (Rom. 4; Gal. 3). Mais les nombreux textes scripturaire cités dans les discours des Actes, par saint Matthieu et saint Luc, les allusions globales de saint Jean, l'évocation des personnages et des institutions vétérotestamentaires par l'Épître aux Hébreux, le rappel des événements de l'histoire des pères dans le discours d'Étienne, les quatre Évangiles, les épîtres pauliniennes et la première Épître de Pierre sont autant de mentions des promesses impliquées dans l'œuvre historique de Dieu sous l'ancienne alliance, et dont son

¹ Cf. H. DIEM, « Jesus, der Christus des A.T.s », *EvTh*, 1954, p. 439.

œuvre en Jésus-Christ est l'achèvement parfait (Jn. 19. 30; Hbr. 7. 11), la réalité (Hbr. 10. 1), la vérité (Jn. 6. 32), en un mot : *l'accomplissement* (Mat. 1. 22, etc.; Luc 4. 21; Jn. 17. 12; Act. 3. 18; 13. 27; 2 Cor. 1. 20).

La cause de ce bouleversement de l'herméneutique légaliste juive par l'herméneutique « historique » du Nouveau Testament est évidente : les auteurs du Nouveau Testament sont les témoins et les hérauts d'un *fait historique*, l'œuvre que Dieu vient d'accomplir en Jésus-Christ. Aussi cet événement vient-il redonner toute leur importance aux événements qui l'ont précédé dans l'ancienne alliance, de même qu'à ceux qui le suivront à la fin des temps. L'élément légal de l'Ancien Testament n'est pas évincé au profit de la promesse. Mais loi et promesse sont, pour le Nouveau Testament, les deux aspects complémentaires du témoignage que l'Écriture rend à l'histoire révélatrice et salutaire qui se joue d'une manière décisive en Jésus-Christ.

Cette perspective historique nouvelle dans laquelle le Nouveau Testament lit l'Écriture appelle deux dernières et brèves remarques générales :

1) Les divers auteurs du Nouveau Testament se rencontrent, nous l'avons vu, dans leur préférence à citer certaines parties de l'Ancien Testament : Esaïe, le Second Esaïe, les Psaumes, la Genèse et l'Exode, sans parler de parties légales du Lévitique et du Deutéronome ou la parénèse des Proverbes, tandis qu'ils citent moins d'autres prophètes : Jérémie, Osée, Joël, Habacuc, le Second Zacharie, et beaucoup plus rarement les autres livres. Ce consensus frappant pourrait s'expliquer simplement par le rôle primordial de ces livres dans le canon vétéro-testamentaire. Certains ont tenté de l'expliquer par l'existence d'un recueil juif ou chrétien de *testimonia* dans lequel aurait puisé chaque auteur du Nouveau Testament (HAUT, VOLLMER, HARRIS). Outre les objections qu'elle soulève¹, cette dernière hypothèse n'expliquerait pas encore la raison du choix de ces *testimonia* scripturaires. Seul, nous semble-t-il, l'accent mis par le Nouveau Testament sur l'histoire dont témoigne l'Écriture permet d'expliquer la préférence du Nouveau Testament pour certaines parties de l'Ancien : les traditions historiques d'Israël sur son passé, contenues dans le Pentateuque, le témoignage théologique des prophètes sur les événements de l'histoire contemporaine et à venir, la description du combat mené au sein de l'histoire par le peuple-témoin de Dieu, son roi et l'un de ses fidèles, telle qu'elle apparaît dans le livre des Psaumes, voilà les textes auxquels le Nouveau Testament devait être amené à s'attacher tout particulièrement s'il voulait rendre témoignage à l'événement historique de Jésus-Christ.

2) La critique littéraire et la théologie biblique actuelle découvrent à nouveau le rôle de la tradition historico-théologique en Israël ancien. Israël n'a pas été d'abord le peuple de la Loi, comme il l'est effectivement devenu à partir de l'exil et surtout dans le bas-judaïsme, mais il a été le peuple de l'histoire : celle de l'alliance que Yahweh avait conclue avec ses pères et sur laquelle le Seigneur

¹ Cf. *supra*, p. 70 s.

avait veillé avec justice et fidélité au cours des siècles. Si donc la perspective « historique » de l'herméneutique néotestamentaire apparaît nouvelle par rapport à l'herméneutique légaliste du judaïsme, elle s'inscrit en fait dans le prolongement de la tradition vétérotestamentaire la plus authentique : celle des témoins prophétiques de l'histoire des relations de Dieu avec son peuple et, par lui, avec tous les peuples de la terre.

DEUXIÈME PARTIE

**L'INTERPRÉTATION DE L'ANCIEN TESTAMENT
DANS L'ÉGLISE**

L'enquête à laquelle nous nous sommes livré pour établir l'état de fait de la lecture néotestamentaire de l'Ancien Testament doit nous permettre de passer maintenant sur le plan normatif de l'herméneutique, c'est-à-dire d'une réflexion systématique au sujet des principes d'interprétation des textes ¹.

La simple reprise, dans l'Eglise chrétienne d'aujourd'hui, des méthodes du Nouvesu Testament, extérieurement modifiées par les exigences critiques et exégétiques modernes, ne saurait ici suffire. D'une part, en effet, les méthodes d'interprétation néotestamentaires ne sont pas valables en elles-mêmes. Elles servent d'expression, sur le plan herméneutique, de la foi de l'Eglise primitive au Christ Jésus et découlent de la relation théologique que cette foi implique entre les deux alliances dans le cadre de l'histoire du salut. Seule cette relation entre les deux alliances peut légitimer valablement la lecture de l'Ancien Testament dans l'Eglise, alors même que l'alliance dont celui-ci témoigne est devenue « ancienne ». Il s'agit donc de remonter maintenant des méthodes herméneutiques du Nouvesu Testament au principe fondamental qui les régit afin d'établir la nécessité de l'Ancien Testament dans le canon scripturaire de l'Eglise de Jésus-Christ. Il en va de la vérité théologique d'une herméneutique chrétienne de l'Ancien Testament.

Mais pour être au service de l'Eglise d'aujourd'hui, ce principe théologique de base doit se laisser informer par les recherches contemporaines sur l'Ancien Testament, afin de s'exprimer dans de nouvelles méthodes qui découlent de la nature même des textes à interpréter. Il en va de l'exactitude scientifique de l'herméneutique, et ce n'est pas parce qu'elle se situe dans l'Eglise qu'une interprétation chrétienne de l'Ancien Testament peut se dépréoccuper de son exactitude ².

¹ Cf. P. CRUVEILHIER, *SDB*, III, p. 1483 : « On entend communément par herméneutique la science des règles permettant de découvrir et d'expliquer le vrai sens d'un texte, et par exégèse l'application de ces règles. On le voit, l'herméneutique est une science tandis que l'exégèse est un art, c'est-à-dire l'application de la science. »

² Il en est de l'exégète ou du prédicateur chrétien de l'A.T. un peu comme de l'artiste chrétien qui doit connaître les lois et les techniques de son art afin de pouvoir les mettre au service de la vérité dont il veut témoigner. Ici comme là, la foi ne remplace pas le métier.

Par une étude des documents véterotestamentaires eux-mêmes, il s'agit donc de chercher à préciser, autant que faire se peut, les formes que le principe fondamental de l'herméneutique néotestamentaire doit revêtir aujourd'hui pour être fidèle à l'intention des textes de l'Ancien Testament.

Il va de soi que nous ne saurions entrer ici dans l'examen des multiples problèmes textuels, littéraires, historiques et théologiques posés par l'Ancien Testament. Tout en laissant ouvertes beaucoup de questions, nous devons nous contenter d'enregistrer les résultats les plus généralement admis aujourd'hui par les spécialistes de l'Ancien Testament pour tenter de formuler quelques lignes directrices sur le plan herméneutique, telles qu'elles peuvent être établies dans l'état actuel de la recherche. Or c'est justement l'un des objectifs des travaux contemporains de ne pas se contenter de souligner la diversité quasi infinie du contenu de l'Ancien Testament mais de chercher à rendre compte aussi, par delà cette diversité, de l'unité interne de son témoignage. Par là, la recherche actuelle aborde sous un angle nouveau le problème auquel les auteurs du Nouveau Testament ont répondu dans l'Eglise primitive. Elle nous impose une réflexion qui ne porte pas seulement sur les particularités des genres littéraires¹, des traditions ou des époques de composition des documents de l'ancienne alliance mais qui dégage une perspective herméneutique générale de l'Ancien Testament.

Comme toute démarche synthétique, notre réflexion court le danger de la généralisation. En fait, seule une certaine généralisation permet d'engager une recherche herméneutique qui va au-delà des problèmes particuliers de chaque texte. Aussi ses conclusions ne sauraient être prises pour des recettes exégétiques ou homilétiques et requièrent toujours dans leur application l'art de l'exégèse et le risque de la prédication. Simplement, pour ne pas tomber dans l'abus, la réflexion herméneutique doit s'en tenir aux éléments les plus importants et les plus fréquents, tout en admettant l'existence de nombreux cas spéciaux. On le sait, la démarche analytique court, elle aussi, un danger qui n'est pas moindre, celui de la désintégration de l'ensemble au profit des détails. C'est pourquoi ces deux dangers inverses doivent être courus parallèlement dans une sorte de va-et-vient où l'analyse prépare à la synthèse et la synthèse à une nouvelle analyse plus féconde. C'est dans ce but que nos remarques générales seront illustrées au passage par quelques développements (en petits caractères) portant sur des textes ou des exemples particuliers.

Ainsi, l'état de fait de la lecture néotestamentaire de l'Ancien Testament nous amène à en préciser le *pourquoi* afin de fonder valablement le *comment* d'une lecture chrétienne de l'Ancien Testament qui soit tout à la fois théologiquement vraie et scientifiquement exacte. C'est là l'objet de nos deux sections de synthèse.

¹ Sur le plan de la prédication chrétienne de l'A.T., C. WESTERMANN, *Verkündigung des Kommenden. Predigten alttestamentlicher Texte*, Munich 1958, a donné de bonnes remarques sur les problèmes que posent au prédicateur chrétien les divers genres littéraires de l'A.T. Mais il reconnaît lui-même l'interpénétration de ces genres littéraires (p. 136) et la présence d'un problème commun qui est celui du centre du témoignage de l'A.T. (*die Mitte des A.T.*, p. 138). Le fond du problème se situe donc au-delà de la question des genres littéraires, si importante soit-elle.

Première section

Pourquoi lire l'Ancien Testament dans l'Eglise ?

CHAPITRE PREMIER

JÉSUS-CHRIST ET L'HISTOIRE DU SALUT

§ 1. La perspective néotestamentaire

L'intention centrale du Nouveau Testament est de rendre témoignage à la personne et à l'œuvre de Jésus-Christ. Même quand les Evangiles mettent en scène d'autres personnages, quand le livre des Actes rappelle les événements qui ont suivi l'Ascension, quand les Epîtres développent certains thèmes théologiques et parénétiques, ou quand l'Apocalypse évoque les combats de l'Eglise aux derniers jours, c'est toujours en relation étroite avec Jésus-Christ dont dépend dorénavant toutes choses. C'est à lui d'abord que les auteurs du Nouveau Testament renvoient leurs lecteurs. Aussi l'intention du Nouveau Testament dans son ensemble pourrait-elle trouver son expression dans la première conclusion de l'Evangile selon saint Jean : « *Ce qui se trouve dans ce livre a été écrit afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie par son nom* » (Jn. 20. 31).

Ce qui caractérise l'objet du témoignage néotestamentaire, rappelons-le brièvement ici, c'est d'abord d'être un événement historique. *Le Nouveau Testament ne proclame pas une idée mais un fait*, lié à des lieux et à des temps particuliers : la naissance de Jésus à Bethléhem « aux jours du roi Hérode » (Mat. 2. 1 ; cf. Luc 1. 5), son ministère en Galilée et à Jérusalem dès « la quinzième année du règne de Tibère César » (Luc 3. 1), sa mort en croix aux portes de Jérusalem « sous Ponce Pilate » et sa résurrection hors du tombeau d'un certain Joseph d'Arimathée (Luc 25. 50 ss). Ces faits, tout récents pour les apôtres, dominent entièrement le Nouveau Testament. Les Evangiles en font le récit, et le livre des Actes comme les Epîtres s'y réfèrent sans cesse (cf. Act. 2. 22 ss ; 7. 52 ; 10. 37 ss ; Rom. 1. 3 s ; 1 Cor. 2. 1 s, etc.). Pour bien comprendre ce témoignage, rien ne doit être ôté au caractère limité de ces faits, tant dans l'espace que dans le temps.

Mais la portée unique et décisive de cet événement vient de ce que le Nouveau Testament atteste avec une totale unanimité : par la personne et l'œuvre de Jésus de Nazareth, c'est Dieu lui-même qui est intervenu dans le monde pour sauver les

hommes. Sous une forme ou sous une autre, c'est là le témoignage capital rendu par les auteurs du Nouveau Testament. « *Qui me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé* » (Mat. 10. 40); « *C'est le Père demeurant en moi qui accomplit ses propres œuvres* » (Jn. 14. 10); « *Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même* » (2 Cor. 5. 19); « *L'amour de Dieu pour nous a été manifesté en ceci: Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde, afin que nous ayons la vie par lui* » (1 Jn. 4. 9); etc. L'unicité de l'événement de Jésus de Nazareth ne vient donc pas seulement de ce qu'un fait historique ne peut jamais se répéter mais d'abord et surtout de la dimension théologique absolument unique de cet événement. L'œuvre de Jésus de Nazareth est l'œuvre que Dieu lui-même accomplit dans la personne de son Fils qui, dans une obéissance totale, est devenu homme pour se soumettre librement à la volonté de son Père et sauver ainsi les hommes. Tel est le mystère central dont témoigne le Nouveau Testament.

Unique, l'événement de Jésus-Christ n'est cependant pas un événement isolé, une parenthèse qui interromprait pour peu de temps l'histoire du monde et la laisserait ensuite reprendre son cours habituel. Au contraire, et O. CULMANN l'a montré d'une manière si claire sur le plan néotestamentaire que nous n'avons pas à y revenir en détail¹, cet événement est le fondement central d'une *histoire* qui se déroule de la création à la fin des temps et dans laquelle s'inscrivent tous les actes historiques et révélateurs de Dieu. Bien plus, cette histoire particulière de la révélation salutaire est elle-même la vraie mesure de l'histoire universelle, en sorte que « cet événement constitue le sens dernier et le critère de toute l'histoire qui l'a précédé et qui l'a suivi »².

Pour rendre compte de la signification décisive de cet événement quant à la destinée du monde, le Nouveau Testament affirme d'une part qu'avec la venue, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, le temps de la Fin est arrivé (1 Pi. 1. 20; Hbr. 9. 26), le Royaume de Dieu s'est approché (Mat. 3. 2; 4. 17), les derniers jours sont là (Act. 2. 17). Ce n'est pas que l'histoire du monde soit achevée, car du temps doit encore s'écouler entre la résurrection de Jésus-Christ et son avènement glorieux au dernier jour (Act. 1. 11), au cours duquel la victoire acquise doit porter tous ses fruits (1 Cor. 15. 24 s). Aussi ce temps est-il encore marqué d'une *tension* spécifique entre ce qui a été inauguré et ce qui doit être achevé (Phil. 1. 6), entre ce qui est caché et ce qui doit être manifesté (Col. 3. 3 s; 1 Jn. 3. 2), entre la course et le but (Phil. 3. 12; Hbr. 12. 1 s) ou entre les prémices et la récolte tout entière (Rom. 8. 23; 1 Cor. 15. 20). Mais déjà le plan de Dieu pour le salut du monde s'est joué d'une manière définitive en Jésus de Nazareth, déjà la nouvelle création a commencé (2 Cor. 5. 17), déjà en lui « tout est accompli » (Jn. 19. 30)³, en sorte que la consommation finale ne sera pas autre chose que la manifestation visible de ce qui s'est déjà décidé, une fois pour toutes, à la croix et à la résurrection (Rom. 8. 19 ss; Col. 3. 3 s; 1 Jn. 3. 2). Aussi insignifiant qu'il soit

¹ *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel-Paris 1947.

² *Ibid.*, p. 13.

³ Sur la portée herméneutique de cette parole, cf. *supra*, p. 39, note 2.

aux yeux de l'incrédule, cet événement régit dorénavant toute l'histoire des hommes et de la création.

Mais d'autre part — et c'est ce qui nous intéresse ici : pour proclamer l'importance décisive de cet événement, nous l'avons remarqué tout au long de notre enquête néotestamentaire, les auteurs du Nouveau Testament le mettent en relation avec l'histoire passée, c'est-à-dire avec l'œuvre de Dieu à la création et dans l'histoire du peuple d'Israël. Bien loin d'être un fait initial, l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ, si nouvelle soit-elle, est présentée par le Nouveau Testament comme l'aboutissement paradoxal de l'œuvre que le Dieu vivant a entreprise à la création et qu'il a menée avec une inlassable patience au sein du peuple d'Israël.

Ainsi, bien loin de supprimer l'histoire, l'événement dont témoigne le Nouveau Testament vient constituer une *histoire du salut* en donnant à tous les événements qui s'y inscrivent leur véritable signification. Maintenant, à la lumière de cet événement central, apparaît le sens dernier de l'histoire qui n'est pas d'être une succession de faits isolés, livrés au hasard ou à une fatalité aveugle et muette, mais d'être le lieu choisi par Dieu pour rencontrer les hommes et les sauver de leur révolte fatale. Tout ce qui précède et tout ce qui suit cet événement ne prend place dans l'histoire du salut et ne trouve sa portée révélatrice qu'en relation avec lui. Et réciproquement, la portée décisive de cet événement central n'apparaît que lorsqu'il est envisagé dans le cadre de l'histoire du salut, tant passée qu'à venir. Séparer cet événement des promesses signifiées à Israël tout au cours de son histoire ou de l'œuvre créatrice initiale, c'est lui ravir sa pleine signification révélatrice et salutaire tout autant que si on le séparait des fruits qu'il porte dans la vie de l'Eglise ou de l'accomplissement eschatologique dont il est déjà le secret¹. Telle est la raison fondamentale de l'usage que le Nouveau Testament fait des paroles, des personnages, des événements et des institutions de l'Ancien Testament et dont il ne saurait se passer sans ôter à l'évangile de Jésus-Christ sa vérité.

§ 2. La perspective vétérotestamentaire

Il faut se demander si cette perspective de l'histoire du salut, qui joue un rôle fondamental dans l'herméneutique néotestamentaire, correspond à une donnée de l'Ancien Testament lui-même ou si elle lui est imposée comme un schéma hétérogène. En effet, l'Ancien Testament ne saurait être admis et interprété pour autre chose que pour ce qu'il est. On ne s'attendra pas, évidemment, à trouver dans l'Ancien Testament la proclamation d'un événement central décidant de l'ensemble de l'histoire, car c'est la nouveauté propre de l'évangile et du message néotestamentaire. Mais la perspective d'une histoire révélatrice et salutaire où

¹ Cf. E. BRUNNER, *Die Unentbehrlichkeit des A.T. für die missionierende Kirche*, p. 10 : « Das Verheissen sein gehört zu seinem Christussein. »

les événements passés, présents et futurs sont en relation mutuelle de par la volonté de Dieu est-elle étrangère à l'Ancien Testament ou vient-elle au contraire répondre à son intention centrale?

A. L'histoire révélatrice

Les résultats du labeur théologique de ces dernières années pour dégager le message central de l'Ancien Testament nous permettent de donner à cette question la réponse suivante : l'Ancien Testament rend témoignage au Dieu vivant qui s'est révélé à Israël en intervenant sur la scène de son histoire séculaire¹. Les

¹ Cf. ED. JACOB, *Théologie de l'A.T.*, p. 153 : « Ce qui fait la particularité de la révélation biblique, c'est que Dieu se lie aux événements de l'histoire pour en faire la manifestation de son plan » ; et G. VON RAD, *Théologie des A.T.*, vol. 1, Munich 1957, p. 112 : « Der Glaube Israels ist grundsätzlich geschichtstheologisch fundiert. Er weiss sich gegründet auf Geschichtstatsachen und weiss sich gestaltet und umgestaltet von Fakten, in denen er die Hand Jahwes wirksam sah. » Cf. aussi F. V. FILSON, « Method in Studying Biblical History », *JBL*, 1950, p. 4 : « The writings (of the O.T.) vary greatly in character and content, but they were written and used in the context of this prophetic interpretation of history » ; M. NOTH, « Geschichte und Gotteswort im A.T. », *Gesammelte Studien zum A.T.*, p. 254 : « Das Eigentliche Divinationsgebiet ist im A.T. die Geschichte Israels » ; et H. WILDBERGER, « Auf dem Wege zu einer biblischen Theologie », *EvTh*, 1959, p. 77 s : « Der zentrale Zeugnisinhalt des A.T. ist die Erwählung Israels zum Gottesvolk, die, in geschichtlichen Fakten manifest geworden, sich darin bewährt, dass Jahwe sein Volk durch Gericht und Begnadigung in seiner Gemeinschaft bewährt und es unter der Verheissung der Errichtung seiner Herrschaft durch die Geschichte führt. »

Ce point capital, qui rencontre aujourd'hui le plus large consensus, est d'une grande importance herméneutique, car il nous interdit d'identifier l'A.T. à une loi qui s'opposerait à l'évangile du N.T. « Es ist des grosse spätjüdische Missverständnis des A.T., in dem das Israel, das sein Gebot im Raume der Verheissung bekommen hatte, zur Gemeinde des Gesetzes wird und die ihm zu teil gewordene Verheissung nur mehr im Schatten eines allmächtig gewordenen Gesetzes zu verstehen wagt... Die Reduktion des alttestamentlichen Wortes auf den Gesetzbegriff ist einfach exegetisch falsch und darf der Synagoge nicht abgenommen werden » (W. ZIMMERLI, *Das A.T. als Anrede*, Munich 1956, p. 79 s ; de même déjà E. SELLIN, *Das A.T. und die evangelische Kirche der Gegenwart*, Leipzig-Erlangen, 1921, p. 90 ss ; et M. NOTH, « Die Gesetze im Pentateuch », *Gesammelte Studien zum A.T.*, p. 139). C'est d'ailleurs ce qu'avait déjà souligné LUTHER : « Es ist kein Buch in der Biblien, darinnen sie nicht beiderlei sind. Gott hat sie allewege bei einander gesetzt, beide : Gesetz und Zusage. Denn er lehrt durch Gesetz, was zu tun ist, und durch die Zusage, wo mans nehmen soll » (Kirchenpostille 1522, cité d'après H. BORN-KAMM, *Luther und das A.T.*, Tübingen 1948, p. 70).

Nous laissons compagnie d'emblée, et définitivement, à toute herméneutique de l'A.T. fondée sur l'opposition de l'Evangile et de la Loi dont le dernier essai a été tenté par E. HIRSCH, *Das A.T. und die Predigt des Evangelium*, Tübingen 1936 : « Die alttestamentlich-jüdische Religion (einschliesslich der Abrahamfigur, der Propheten und der Psalmen) hat am Gesetze ihren alles bestimmenden Mittelpunkt, die christliche am Evangelium... Das heisst niemals der alttestamentliche Text als solcher, sondern einzig und allein das von uns in der Selbstbesinnung des Glaubens zu erarbeitende Urteil über den alttestamentlichen Text ist der Grund und das Mass einer christlichen Predigt aus dem A.T. » (p. 76, 78). A certains égards, c'est encore la tentative de R. BULTMANN, « Weissagung und Erfüllung », *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1952, p. 185, qui entend interpréter l'A.T. d'après la notion paulinienne de la loi.

Sur le problème général de l'interprétation de l'histoire dans l'A.T., cf. en particulier : A. WEISER, *Glaube und Geschichte im A.T.*, Stuttgart 1931, *BWANT*, 4, 4 ; C. R. NORTH, *The O.T. Interpretation of History*, Londres 1946 ; W. EICHRODT, « Offenbarung und Geschichte im A.T. », *ThZ* 1948, p. 321-331 ; G. E. WRIGHT, *God Who Acts. Biblical Theology as Recital*, Londres 1952 ; J. HEMPEL, « Glaube, Mythos und Geschichte im A.T. », *ZAW*, 1953, p. 109-167 ; W. EICHRODT,

événements historiques sont pour l'Ancien Testament le théâtre d'opérations où Dieu s'est engagé lui-même pour s'acquérir un peuple qui le connaisse et le serve, en vue de l'établissement de son règne sur toutes les nations. C'est à travers les événements historiques que Dieu s'est suscité un peuple, c'est au niveau de l'histoire qu'il l'a rencontré pour faire alliance avec lui, c'est dans les domaines multiples de son existence historique qu'il appelle Israël à le servir, et c'est à l'aboutissement de l'histoire qu'il manifesterà sa seigneurie universelle. L'histoire est donc pour l'Ancien Testament une véritable parole de Dieu, un *dabar*¹ concret et dynamique par lequel Dieu sort de son mystère pour se faire connaître non dans des idées ou des dogmes abstraits mais dans une communion vécue.

Or, pour faire apparaître la signification révélatrice des événements de l'histoire de l'ancienne alliance, l'Ancien Testament leur rend ce témoignage qu'ils ne sont pas une succession désordonnée de faits accidentels et indépendants mais, au contraire, une suite d'événements si étroitement liés les uns aux autres qu'ils forment la trame d'une *histoire*².

Cette interdépendance des événements de l'ancienne alliance est attestée de manière diverse par les documents vétértestamentaires.

L'historiographie d'Israël ne retrace pas l'histoire par simple souci de reconstitution objective. Son intention dominante est d'ordre kérygmatisque. Elle s'attache à recueillir les multiples données de la tradition orale pour les organiser en une fresque générale où chaque événement sort de son isolement et prend sa portée « historique » en fonction de l'ensemble. L'originalité de ces œuvres historiographiques ne réside pas tant dans les récits qu'elles reçoivent d'ailleurs et dont elles sauvegardent généralement la forme traditionnelle que dans l'ordonnance des matériaux et dans la perspective générale sous laquelle, au moyen de ces matériaux, elles élaborent une véritable synthèse historique. L'exemple le plus ancien et peut-être le plus significatif est l'œuvre du Jahviste qui retrace, à la lumière des règnes glorieux de David et de Salomon, toute l'histoire d'Israël au sein des nations depuis les origines jusqu'à l'installation définitive au « pays de la promesse ». Son intention est en effet de montrer dans la situation contemporaine l'accomplissement d'une promesse par laquelle Dieu a mis en branle et dirigé fidèlement l'histoire de son peuple. D'autres synthèses historiques reconstituent elles aussi l'histoire d'une manière systématique pour y trouver la cause du jugement de Dieu (le Deutéronomiste), le fondement des institutions sacerdotales (le Code sacerdotal) ou de l'espérance d'une théocratie universelle (le Chroniste)³.

« Heilserfahrung und Zeitverständnis im A.T. », *ThZ*, 1956, p. 103-125; Ed. JACOB, « L'A.T. et la vision de l'histoire », *RThPh*, 1957, p. 254-265, et la confrontation générale de l'ouvrage collectif: *The Idea of History in the Ancient Near East* (éd. R. C. DENTAN), Londres 1955, où M. BURROWS présente la notion vétértestamentaire, p. 99-132.

¹ Sur cette notion très importante de la théologie de l'A.T., cf. *infra*, p. 212 ss.

² Au sens de l'allemand *Geschichte* par opposition à *Historie*. Nous aurons à le rappeler en précisant les règles d'herméneutique appliquée, l'A.T. ne prétend pas reconstituer objectivement les événements à la manière de la science historique moderne, mais il témoigne de la continuité significative qui lie entre eux un certain nombre d'événements. Cf. *infra*, p. 200 ss. C'est dans ce sens que nous parlons ici d'*histoire*.

³ Cf. Ed. JACOB, *La tradition historique en Israël*, Montpellier 1946. Sur la conception de l'histoire dans la tradition jahviste, cf. G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart 1938 (*BWANT*, 4, 26), et l'introduction à son commentaire de la Genèse, *ATD*, 2, Göttingen 1950, p. 10 ss. Sur la conception de l'histoire dans l'œuvre deutéronomiste, cf. G. VON RAD, « Theologische Geschichtsschreibung im A.T. », *ThZ*, 1948, p. 161 ss et H. J. KRAUS,

Chez les prophètes, les événements passés et futurs se jouent dans l'actualité, parce que pour eux les interventions de Dieu dans le passé et dans l'avenir ne sont pas des événements isolés mais des réalités qui polarisent la situation présente et lui donnent sa véritable signification. C'est ainsi que les prophètes en viennent à les décrire les uns et les autres comme des événements actuels. Le passé est parfois évoqué par un imparfait de durée, comme si l'événement passé durait encore (cf. Os. 6. 8 s.; Jér. 2. 2 ss, etc.) et plus souvent l'avenir est décrit par le fameux *perfectum propheticum* comme si l'événement futur s'était déjà accompli (cf. Am. 5. 2; Jér. 3. 21; 4. 1, 3, 5; 6. 22; etc.). Ce n'est pas que l'histoire soit abolie et remplacée par une perspective de pure contemporanéité¹, car les prophètes savent le plus souvent respecter les différents temps de l'histoire, mais c'est le procédé puissant par lequel ils marquent la portée actuelle de l'histoire dans laquelle se situe le temps présent. Tout au plus pourrait-on parler ici de « concentration » prophétique de l'histoire² dans un but kérygmaticque.

Les psalmistes et les textes liturgiques concentrent volontiers toute l'histoire dans le présent cultuel. C'est ainsi que dans certains psaumes la communauté cultuelle est considérée comme ayant personnellement participé aux événements passés (cf. Ps. 66. 6) ou comme participant déjà aux événements à venir (cf. Ps. 97. 5, 6, 8), même si ailleurs les psalmistes distinguent et parfois même opposent le temps passé de la délivrance au temps présent de la détresse (Ps. 80) ou l'attente actuelle de sa réalisation finale (Ps. 85, 96). Les légendes liturgiques des fêtes d'Israël évoquent de même l'histoire non sur le mode d'un passé dont on se souvient mais sur le mode de l'actualité que l'on revit (cf. Deut. 26. 6 ss). L'accoutrement rituel dans lequel on célèbre la Pâque, « les reins ceints, les sandales aux pieds et le bâton à la main » (Ex. 12. 11) ou les « sept jours sous des tentes » de la fête des Tabernacles sont aussi destinés à signifier que la communauté cultuelle est elle-même concernée par l'événement historique que l'on commémore. Il est difficile de discerner s'il s'agit d'une participation de la communauté cultuelle à l'événement passé en vertu d'une notation corporative de la personne³, ou plutôt d'une actualisation de l'événement dans le culte où le Dieu de l'histoire vient à la rencontre de son peuple⁴. Quoi qu'il en soit, la légende liturgique n'abolit pas l'histoire au profit du présent immédiat de la rencontre cultuelle, car l'événement continue d'y être évoqué au passé (Ex. 12. 27; Lévit. 23. 49), mais elle récapitule l'histoire pour donner au présent de cette rencontre cultuelle sa signification et se portée révélatrice (*afin qu'ils sachent que...* Lévit. 23. 43; cf. Deut. 4. 39; Ex. 13. 16).

Les recueils de lois se sont développés au cours des siècles dans une autonomie de plus en plus grande vis-à-vis du cadre historique de l'alliance, jusqu'à devenir, dans le bas-judaïsme, l'expres-

« Gesetz und Geschichte. Zum Geschichtsbild des Deuteronomisten », *EvTh*, 1952, p. 415 ss. Sur la conception de l'histoire chez le Chroniste, cf. G. VON RAD, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, Stuttgart 1930 (*BWANT*, 4. 3), p. 119 ss, et A. NOORDTJIT, « Les intentions du Chroniste », *RB*, 1940, p. 161 ss.

¹ Ainsi K. GALLING, « Die Geschichte als Wort Gottes bei den Propheten », *ThBl* 1929, p. 171 ss et J. HEMPEL, *A.T. und Geschichte*, Gütersloh 1930, p. 29 s.

² Le mot est d'A. WEISER, *Glaube und Geschichte im A.T.*, p. 87; cf. FR. HESSE, « Amos 5.4-6, 14 s », *ZAW*, 1956, p. 2 s.

³ Ce que pourrait attester l'alternance des termes *nos pères*, *nous* et *je* dans ces textes liturgiques (cf. Deut. 26. 5-10; Ps. 44). Ainsi H. WHEELER ROBINSON, « The Hebrew Conception of Corporate Personality », *BZAW*, 66, 1936, p. 49-62. « The corporate personality of the family, the clan and the people was conceived realistically as a unity, which made possible the all-important doctrine of election, and lent unity to the history itself » (p. 51).

⁴ Ainsi que le laisserait entendre l'aujourd'hui liturgique (Jos. 24. 15; Ps. 95. 7). Ainsi A. WEISER, « Die Psalmen », I, *ATD*, 14, Göttingen 1950, p. 23: « Mit der Gegenwart Gottes im Heiligtum ist zugleich auch sein gesamtes Heilshandeln in der Geschichte gegenwärtig und gegenüber der Kultgemeinde in sakralen Akt konzentriert wirksam. » Et M. NORTI, « Die Vergewärtigung des A.T. in der Verkündigung », *EvTh*, 1952, p. 10: « Die « Historisierung » (der Feste) führt dann zu der jährlichen « Vergewärtigung » bestimmter Elemente vergangenen geschichtlichen Geschehens. »

sion absolue de la volonté de Dieu¹. Mais cette perspective légaliste, qui commence à se faire jour déjà dans l'A.T., fait d'autant mieux ressortir l'insistance avec laquelle, à l'origine, les grandes traditions légales rattachent la loi à l'histoire comme à son fondement². Non seulement les ordonnances de la loi sont encadrées et fondées par le rappel de l'œuvre salutaire de Dieu dans l'histoire (cf. l'introduction au Décalogue: Ex. 20.2 et 34.10 ss; la formule qui ponctue le code de sainteté: Lévit. 18. 5 ss; 19. 36; 25. 38; cf. Ez. 20. 5 s³; les évocations historiques qui encadrent le code du Deutéronome: Deut. 1. 6 ss, etc.), mais encore certaines ordonnances sont rattachées directement à des événements particuliers de l'histoire (Ex. 22. 21; 23. 9; Lévit. 18. 34; Deut. 15. 15; 18. 12; Lévit. 18. 24)⁴. Dans sa signification théologique première, la loi exprime donc dans le vie d'Israël les conséquences toujours actuelles de l'œuvre historique accomplie par Dieu lorsqu'il fit alliance avec son peuple.

Quant à la *littérature sapientiale*, il faut reconnaître qu'elle abandonne presque entièrement la perspective historique. La fiction qui fait de Salomon l'auteur des Proverbes (Prov. 1. 1) ou le Kohélet lui-même (Eccl. 1. 1, 12), et de Job un juste à l'image des patriarches (Job 1. 1-3), cache mal le fait que la création et la nature y remplacent l'histoire dans son rôle révélateur, et l'observation lucide de la destinée individuelle de l'homme y supplante la réflexion de la foi sur les événements historiques. Pourtant la littérature sapientiale tient une place non négligeable dans le témoignage que l'A.T. rend à l'histoire révélatrice. En effet, là où la Sagesse dépasse le niveau de la doctrine orthodoxe de la rétribution, qui est une solution facile et théorique du problème de la destinée humaine, elle se heurte au mystère insondable de la justice de Dieu ou à la vanité de toutes choses. C'est une manière d'attester qu'en faisant abstraction de l'histoire, on perd la clef même de la révélation biblique.

La conception de l'histoire varie d'un courant théologique de l'Ancien Testament à l'autre. Les diverses traditions ne lui accordent pas partout explicitement la même importance. Mais lorsque après les avoir isolées on les replace dans le contexte organique dont elles font partie au sein du témoignage vétérotestamentaire, on y discerne une affirmation centrale, dont la tradition sapientiale témoigne elle-même *per viam negationis*: l'existence d'une continuité historique à l'intérieur de laquelle, en vertu de la volonté de Dieu qui en dirige le cours, les événements particuliers du passé et de l'avenir sont étroitement solidaires et donnent son sens au présent.

Cette affirmation vétérotestamentaire sur l'histoire ne va pas de soi. Certes, le rôle de l'historien est de chercher à discerner les relations de cause à effet entre les événements du passé et du présent, faute de quoi il estimera n'avoir pas fait son œuvre d'historien. Mais son jugement reste limité, fragmentaire. Les relations

¹ Cf. *supra*, p. 83 et la note 3.

² M. NOTH, *Die Gesetze im Pentateuch*, p. 32: « Die alttestamentlichen Gesetze fassen durchweg eine bestimmte Menschengemeinschaft in das Auge, ... deren Merkmal darin bestand, dass » Jahwe, der Gott Israels », ihr Gott war, dessen Verbindung mit dieser Gemeinschaft auf bestimmte historische Vorgänge der Vergangenheit begründet wurde. »

³ W. ZIMMERLI, « Ich bin Jahwe », *Geschichte und A.T., Festschrift A. Alt*, Tübingen 1953, p. 179-219. « Die Geschichte Jahwes mit Israel ist der Ort an dem die Wahrheit seines Offenbarungswortes im Vollzug erkennbar wird » (p. 190).

⁴ Une même ordonnance peut être fondée dans des événements historiques différents. Ainsi l'ordonnance du sabbat est rattachée dans la législation sacerdotale au repos de Dieu à la création (Ex. 31. 12 ss; cf. Gen. 2. 1 ss), ce que dit également le Décalogue d'Ez. 20. 11, tandis que le Deutéronome la rattache à cet autre événement historique qu'est la sortie d'Egypte (Deut. 5. 15). Cf. E. JENNI, *Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im A.T.* (Th. St., 46), 1957.

de causalité ou de conséquence qu'il estime pouvoir reconnaître sont bornées dans le temps et dans l'espace. Quand il veut tracer des enchaînements de grande envergure et tenter de dégager la signification de l'histoire, il quitte en fait le terrain propre de l'histoire pour celui de la philosophie de l'histoire¹. Devant les événements évoqués par l'Ancien Testament, l'historien peut constater la continuité ethnique — d'ailleurs relative — du peuple d'Israël, et certains enchaînements de cause à effet, tels que le rôle du péril philistin dans l'établissement de la royauté israélite, ou l'influence du prophétisme puis de l'exil dans l'évolution religieuse d'Israël. Mais cette *histoire d'Israël* et cette *histoire de la religion d'Israël* restent encore largement en deçà de l'histoire dont parlent les auteurs bibliques.

D'une part, en effet, de nombreux événements qui forment la trame de cette histoire échappent à l'historien, notamment les miracles, la plupart des paroles, bon nombre de personnages et d'épisodes, certaines institutions, et enfin les « événements » de la création et de la fin des temps qui encadrent cette histoire et lui donnent sa dimension universelle.

D'autre part et surtout, les relations que les auteurs bibliques établissent entre les événements dépassent largement celles que l'historien est en droit de reconstituer. Comment la méthode historique pourrait-elle jamais établir que la pénétration de tribus nomades en territoire palestinien est la conséquence d'une promesse faite à Abraham, ou que le retour des exilés de Babylone est le gage d'une délivrance eschatologique?

Tout en se déroulant à niveau d'homme, dans des événements dont un certain nombre sont à la portée de l'enquête historique, l'histoire qu'évoquent les auteurs bibliques surplombe donc, tant en envergure qu'en profondeur, l'histoire que peut reconstituer l'historien. Elle la domine de toute part et lui confère une dimension absolument nouvelle. Elle n'est pas le résultat d'une déduction logique ou rationnelle, mais l'objet d'un témoignage, d'une véritable *prophétie* au sens vétérotestamentaire de ce mot.

Or le but de la prophétie biblique sur l'histoire de l'ancienne alliance est clair. Il s'agit d'en manifester la signification.

Qu'un chroniqueur sportif évoque le *shoot* d'un joueur de football qui loge la balle dans les filets de l'adversaire, cela peut être intéressant. Mais qu'il inscrive cet événement dans son contexte historique en reconstituant la phase de jeu qui a conduit à ce *shoot*, ses répercussions décisives sur la fin de la partie; qu'il ajoute des précisions sur l'importance des équipes en présence, voire l'indication qu'il s'agit de la finale d'un match de coupe, alors ce fait divers devient un *événement* qui prend une importance décisive, une signification unique². On le voit par

¹ Cf. l'esquisse de W. F. ALBRIGHT, *De l'âge de la pierre à la chrétienté*, Paris 1951, chap. VII: « Vers une philosophie constructive de l'histoire ». De même les études de philosophie de l'histoire qui forment la première partie de l'ouvrage de J. DE SENARCLENS, *Le mystère de l'histoire*, Genève 1949. Ainsi que R. NIEBUHR, *Foi et histoire. Etude comparative de la conception chrétienne et de la conception moderne de l'histoire*, Neuchâtel-Paris 1953.

² Cet exemple s'inspire de celui que donnent E. HOSKYNs - F. N. DAVEY, *L'énigme du N.T.* p. 53.

cet exemple banal, *c'est le contexte qui donne sa signification historique à un fait.*

Tel est exactement le propos des auteurs bibliques quand ils inscrivent les événements dans le contexte d'une histoire.

L'installation des tribus israélites en Canaan est un fait divers de la seconde partie du deuxième millénaire avant Jésus-Christ, où l'on vit d'ailleurs de nombreuses tribus nomades « araméennes » s'établir dans les pays de culture du proche Orient. Mais que cet épisode s'inscrive dans une histoire que régit la promesse faite à Abraham: *Je donnerai ce pays à ta postérité* (Gen. 12. 7), voilà qui manifeste d'une manière toute nouvelle la signification de cet événement historique. Tout banal qu'il apparaisse, il révèle en fait la fidélité et l'envergure du plan de salut d'un Dieu qui tient à enraciner son peuple au cœur des autres peuples de la terre (Gen. 12. 1-3).

De même la prédication d'Amos à Béthel, sous le règne de Jéroboam II, insère la situation contemporaine du royaume de Samarie dans le contexte des délivrances passées et du jugement à venir, pour révéler à quel point est critique une situation d'apparence pourtant florissante.

Voici encore le couronnement d'un roi dans le petit royaume de Juda — événement qui ponctue périodiquement le vie de tout royaume! Le Ps. 2 le célèbre pourtant à la manière d'un événement décisif, de portée universelle car, « prophétise » le psaume, c'est là l'objet d'une décision de Dieu qui concerne déjà l'établissement de son règne sur toutes les nations du monde (v. 6-8).

Ainsi, pour attester que les événements dont ils se font l'écho ont un sens, les auteurs bibliques en marquent toujours l'insertion dans la trame d'une histoire de portée universelle et qui se joue en Israël. Le contexte de l'histoire du salut est un élément capital de leur témoignage.

Aussi la question du contexte joue-t-elle un rôle de premier plan dans l'herméneutique de l'Ancien Testament, non seulement en vertu de la règle générale qui veut qu'un texte soit lu dans son contexte littéraire ou qu'un événement soit replacé dans le temps particulier où il s'est produit, mais *en vertu de l'insertion de l'événement dans l'histoire du salut*¹. Séparé de la trame de cette histoire révélatrice et salutaire dans laquelle il s'insère, l'événement vétérotestamentaire perd toute signification. Bloc erratique sans raison d'être, il n'est plus qu'un objet de reconstitution historique ou un prétexte facile à l'imagination symbolique². Seul son contexte dans l'histoire du salut, dont témoigne le texte de l'Ancien Testament, livre le secret de la signification révélatrice de l'événement de l'ancienne alliance.

L'importance que l'Ancien Testament attache à l'insertion de l'événement dans l'histoire du salut appelle deux remarques importantes:

¹ Cf. J. MUILENBURG, « Preface to Hermeneutics », *JBL*, 1958, p. 23: « There is a deeper and more spacious context, which is both literary and historical, but also theological. This context is twofold: the *Vorgeschichte* and *Nachgeschichte*, i. e. the theological context preceding the passage and the context which follows upon it, the remembered past and the expected future, both of which are celebrated in the rituals and liturgies of the cult. »

² Il y aurait beaucoup à dire ici sur le danger que fait courir au prédicateur le choix d'un texte ou d'un événement isolé de l'A.T. A défaut d'une *lectio continua* qui n'est pas toujours possible ni judicieuse, il est capital que le prédicateur remplace clairement l'objet de son interprétation dans le contexte qui est le sien au sein de l'histoire du salut et qui lui donne seul son véritable sens révélateur. Sur ce point, cf. *infra*, p. 172 ss.

B. Contexte antérieur et contexte ultérieur

1. Le contexte d'un événement vétérotestamentaire n'englobe pas seulement son *passé*, les faits et les paroles qui l'ont précédé et qui l'ont préparé, mais aussi — les documents de l'Ancien Testament le soulignent avec insistance — son *avenir*, tous les faits qui se dérouleront à partir et sur la base de cet événement. Le sens d'un fait tel que la vocation de Moïse (Ex. 3), d'une parole comme celle de Jérémie au faux prophète Hanania (Jér. 28. 16), ou d'une institution comme le temple de Jérusalem qu'Aggée exhorte à reconstruire (Agg. 2), ne réside pas seulement en ce que ces événements répondent à une situation historique donnée antérieurement à eux mais encore en ce qu'ils engagent l'avenir dans une direction nouvelle et décisive : Moïse est appelé pour faire sortir Israël d'Égypte et l'amener sur la montagne de Dieu (Ex. 3. 10-12), la parole condamnatrice de Jérémie ne manque pas de provoquer la mort d'Hanania (Jér. 28. 17), le temple reconstruit marquera le début des temps eschatologiques (Agg. 2. 6-9). Enracinés dans le passé par une relation de causalité, les événements de l'ancienne alliance sont en même temps tendus vers l'avenir par une relation de finalité. C'est ce qu'Amos a bien illustré par une série d'exemples où alternent régulièrement causalité et finalité (Am. 3. 3-8).

Or, à l'heure où se produit l'événement historique, la relation significative qui le lie à son contexte passé peut être constatée, et le sens de l'événement est ainsi partiellement manifesté :

« Reconnaissez de tout votre cœur et de toute votre âme qu'il n'est pas tombé une seule de toutes les bonnes paroles que Yahweh votre Dieu a prononcées sur vous; elles se sont toutes accomplies pour vous, il n'en est pas tombé un seul mot » (Jos. 23. 14) ¹.

Mais il n'en est pas de même de la relation tout aussi significative qui lie cet événement à son contexte à venir, dont le Maître de l'histoire garde le secret. Cette relation existe. Sans cesse l'Ancien Testament témoigne que l'événement engage l'avenir : *Va dans le pays que je te montrerai* (Gen. 12. 1); *Certainement Dieu vous visitera* (Gen. 50. 25); *Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils* (2 Sam. 7. 14); *Voici l'alliance que je ferai avec la maison d'Israël* (Jér. 31. 33), etc. Mais ce n'est qu'à l'heure où Dieu aura fait porter à l'événement tous ses fruits qu'à la lumière de son contexte ultérieur sa pleine signification sera enfin manifestée.

L'Ancien Testament l'affirme explicitement à propos de la parole prophétique quand il déclare qu'elle ne peut être reconnue comme telle qu'après coup, à l'heure où elle a été suivie de son accomplissement (Deut. 18. 21 s; Jér. 28. 9). Ce critère de la prophétie authentique n'a pas pour but de soumettre la prophétie

¹ Cf. aussi 1 Rois 2. 27; 2 Chron. 36. 21.

à quelque instance capable de constater rationnellement son authenticité divine. Ce critère *a posteriori* ne serait en effet d'aucune utilité à l'heure où retentit la prophétie; et surtout la foi seule est capable d'un tel jugement. L'Ancien Testament affirme simplement que Dieu seul peut authentifier après coup la parole de son prophète en lui faisant porter ses effets¹. *Le contexte historique ultérieur permet donc seul de reconnaître dans une parole de prophète un authentique événement qui s'inscrit dans l'histoire, et non une parole en l'air.*

Trois procédés de la prophétie vétérotestamentaire viennent illustrer ce caractère *sui generis* de l'événement historique:

1) Le prophète se place volontiers par avance dans une situation postérieure à l'événement qu'il annonce afin de pouvoir décrire l'avenir dans la tonalité du futur antérieur:

« Quand je vous aurai ramenés dans la terre d'Israël, dans le pays que j'avais promis par serment de donner à vos pères...², alors vous saurez que je suis Yahweh » (Ez. 20. 42).

2) Le *perfectum propheticum*³ est encore plus typique de cette perspective, car il anticipe sur les événements à venir et les décrit comme s'ils s'étaient déjà produits:

« Elle est tombée et ne se relèvera plus, la vierge d'Israël! Elle gît sur son propre sol, personne pour la relever! » (Amos 5. 2).

3) Enfin, procédé inverse, la prophétie *ex eventu* décrit les événements passés comme s'ils devaient encore se produire:

« L'ange me parla ainsi: Le quatrième animal représente un quatrième royaume qui s'élèvera sur la terre, qui sera différent de tous les royaumes et qui dévorera toute la terre, la foulera aux pieds et l'écrasera » (Dan. 7. 23).

Chacun de ces modes d'expression de la prophétie vétérotestamentaire vient attester à sa façon que la perspective *a posteriori* est la seule qui manifeste la véritable portée d'un événement historique.

Ce caractère spécifique n'est pas, croyons-nous, une exclusivité de la prophétie. Il marque aussi l'historiographie: tout en ayant l'air de se placer au point de vue d'un contemporain de l'événement, le narrateur raconte toujours le déroulement des faits à la lumière de toute l'histoire subséquente. C'est le cas de l'histoire des patriarches, de la marche au désert et de l'entrée dans la terre promise qui sont les traditions d'un Israël établi en Canaan. C'est aussi le cas des

¹ C'est ce qu'a bien relevé W. ZIMMERLI, « Weissagung und Erfüllung », *EvTh*, 1952-53, p. 48, note 64, ainsi que B. S. CHILDS, « Prophecy and Fulfillment », *Interp.*, 1958, p. 268.

² Noter cette évocation du contexte historique passé dans une prophétie sur l'avenir.

³ Cf. *supra*, p. 110.

discours historiques de Moïse encadrant le code deutéronomien¹, ainsi que de toute la narration du Deutéronomiste ou du Chroniste, écrite du point de vue d'un Israël en exil à Babylone ou rétabli à Jérusalem. Cela est même vrai de la législation israélite, aux stades successifs de son développement, que l'Ancien Testament antidate unanimement au Sinai pour en faire, après coup, le programme régissant tout l'avenir de la vie du peuple de Dieu. C'est enfin le propre des Psaumes d'intronisation de Yahweh de décrire, eux aussi, comme un événement actuel, le règne universel de Yahweh, anticipant ainsi sur l'avenir pour mieux manifester la dimension eschatologique du présent.

C'est dire avec quelle insistance, pour rendre témoignage à la signification historique des événements, l'Ancien Testament souligne non seulement leur contexte passé mais surtout leur contexte futur. A vrai dire, le témoignage central de l'Ancien Testament dans son ensemble, fruit *a posteriori* d'une méditation séculaire d'Israël sur les événements de son histoire dans leur relation avec le passé et l'avenir, peut être caractérisé comme une *prophétie théologique* sur le sens révélateur de l'histoire. Aussi, quand les auteurs du Nouveau Testament viennent à leur tour méditer *a posteriori* les événements de l'ancienne alliance à la lumière de l'événement décisif de Jésus-Christ, ne font-ils rien d'autre que ce que la prophétie de l'Ancien Testament sur l'histoire avait déjà fait avant eux², à cette seule — et capitale — différence qu'un événement tout nouveau est intervenu qui donne à leur méditation une pénétration et une convergence toutes nouvelles.

C. Limites du contexte ultérieur

Ceci nous amène à poser la question des *limites du contexte historique ultérieur* des événements de l'ancienne alliance. S'il est bien vrai, comme nous venons de le souligner, que la portée d'un événement dans l'histoire du salut n'est pleinement dévoilée qu'à la lumière de son contexte ultérieur, jusqu'où s'étend ce contexte ultérieur et quand sera-t-il possible de discerner enfin toute la portée révélatrice d'un événement de l'histoire du salut?

Sur ce point, les textes de l'Ancien Testament ne portent pas partout un témoignage de même profondeur ni de même envergure. L'horizon de certains témoins se borne aux événements immédiats. C'est le cas des textes sapientiaux qui, tout en généralisant leur vision à l'échelle de l'humanité, la rétrécissent le plus souvent au champ limité de la destinée individuelle de l'homme sur la terre. Mais ce trait caractérise aussi d'autres courants du témoignage vétérotestamentaire: maints

¹ On remarquera que l'expression de *P'autre côté du Jourdain* qui revient à plus d'une reprise dans ces chapitres (Deut. 1. 1, 5; 3. 8; 4. 41, etc...) doit s'entendre du point de vue de l'Israélite déjà installé en Canaan!

² Cf. l'affirmation de C. H. DODD, *op. cit.*, p. 128: « The New Testament writers interpret and apply the prophecies of the O.T. upon the basis of a certain understanding of history, which is substantially that of the prophets themselves. »

psaumes de complainte individuelle se limitent à demander la délivrance d'une détresse actuelle, en sorte que l'exaucement de Dieu y est célébré d'avance comme une réponse où l'attente est comblée (Ps. 6; 22; 54; etc.). En historiographie, le livre des Rois s'achève par le récit du rétablissement de Jéhojakin dans sa dignité royale, gage de la fidélité de Dieu à l'alliance éternelle avec la famille de David (2 Rois 24 27-30). La prophétie d'Aggée ne dépasse pas non plus l'objectif immédiat de la reconstruction du temple (Agg. 2. 19) ni la personne du davidide contemporain, Zorobabel (Agg. 2. 23). C'est en effet le propre du message des prophètes de concerner d'abord les événements et les personnages *de leur temps*, si bien que leurs paroles trouvent leur premier contexte ultérieur dans des faits prochains de l'histoire d'Israël: la parole de Jérémie condamnant Hanania s'accomplit au cours de la même année (Jér. 28. 17), la naissance d'un fils « Emmanuel » au temps d'Achaz est, selon la parole d'Esaié (7. 10 ss), le signe que Dieu tient sa promesse envers la maison de David; les victoires de Cyrus et le retour des exilés à Jérusalem accomplissent les paroles du Second Esaié. L'Ancien Testament ne manque pas d'attirer l'attention sur ce contexte immédiat: Au lendemain du retour de l'exil, Zacharie invite les Juifs à reconnaître devant Dieu: « Les paroles et les ordres que j'avais chargé les prophètes, mes serviteurs, de transmettre à mon peuple ne se sont-ils pas accomplis à l'égard de vos pères? » (Zach. 1. 6). Les historiographes constatent l'accomplissement de certaines promesses: à Sichem, Israël doit confesser « qu'il n'est pas tombé une seule de toutes les bonnes paroles que Yahweh votre Dieu a prononcées sur vous » (Jos. 23. 14), et le Chroniste achève son récit de la destruction de Jérusalem par ces mots: « Ainsi s'accomplit la parole de Yahweh prononcée par la bouche de Jérémie » (2 Chron. 36. 21). Les paroles et les événements de l'ancienne alliance trouvent donc d'abord leur contexte ultérieur dans le cadre même de l'histoire d'Israël, et à sa lumière apparaît déjà leur portée révélatrice. C'est se méprendre sur l'objectivité de la révélation de l'ancienne alliance que de se la représenter comme un mystère restant impénétrable jusqu'à la venue de Jésus-Christ¹.

Mais ces données n'épuisent pas le témoignage de l'Ancien Testament sur le contexte historique ultérieur des événements. D'autres données des textes nous empêchent de penser que ce contexte se limite aux premiers effets de ces événements dans le cadre de l'histoire d'Israël. D'une part les divers documents dans lesquels se sont successivement fixées les traditions d'Israël sur son histoire ré-interprètent toujours à nouveau les événements passés en leur donnant un contexte de plus en plus large qui met mieux en évidence leur portée dans l'histoire du salut.

Ainsi la délivrance annoncée par Yahweh à Moïse (Ex. 3. 8) s'accomplit lors de la sortie d'Égypte (Ex. 14. 13), mais le Second Esaié en annonce l'accomplissement plus glorieux lors du retour des exilés (Es. 43. 16 ss; 52. 12). La promesse faite par Nathan à David fonde la continuité de la dynastie à travers l'histoire (2 Sam. 7. 12 ss), mais le Chroniste y voit l'annonce d'un fils de David qui régnera à toujours, le Messie eschatologique (1 Chron. 17. 11 ss).

¹ C'est ce que fait, par exemple, l'Épître de Barnabas; cf. 6. 10; 10. 12; 16. 1 ss.

Par ces interprétations successives et de plus en plus approfondies, les auteurs de l'Ancien Testament laissent entendre que l'histoire du salut dont ces événements font partie est encore en devenir et que les événements du passé n'ont pas encore reçu le contexte ultérieur final à la lumière duquel leur portée dans l'histoire du salut sera définitivement manifestée.

D'autre part, là même où ils parlent des événements immédiats, les prophètes et de nombreux psalmistes les mettent explicitement en relation avec l'achèvement final de l'histoire, le jugement des nations et l'établissement du règne de Yahweh.

Le jugement d'Israël est, pour le prophète Amos, la manifestation du Jour de Yahweh (Am. 5. 18 ss). Le davidide qui doit naître sera l'agent du règne juste de Yahweh (Es. 9. 5 s). Le rétablissement d'Israël après l'exil sera le gage d'une alliance nouvelle et éternelle (Jér. 31. 31 ss). Zorobabel est déjà l'élu messianique de la fin des temps (Agg. 2. 23). Les actes de Dieu dans l'histoire de son peuple sont les signes de la venue de son règne sur tous les peuples (Ps. 99), etc. C'est le Second Esaïe qui, à l'heure où l'on aurait pu croire l'histoire de l'alliance brisée à jamais par la catastrophe de 587, a porté sur le cours de l'histoire le témoignage prophétique le plus audacieux :

« Souvenez-vous des choses passées depuis longtemps.

Je suis Dieu et il n'y en a point d'autre,

Dieu et personne n'est semblable à moi.

Je révèle dès le commencement l'avenir,

D'avance ce qui n'est pas encore arrivé.

Je dis: Mon projet tiendra,

Tout ce qui me plaît, je le ferai... » (Es. 46. 9 ss; cf. 44. 6 ss; 51. 6; 55. 8 ss).

La vision vétérotestamentaire de l'histoire du salut trouve ici sa dimension la plus étendue et la plus profonde. Embrassant l'ensemble de l'histoire, de la création jusqu'à l'achèvement du plan salutaire de Dieu, elle inscrit les événements dans un contexte qui s'étend jusqu'au temps de la fin, où les événements et les paroles de l'histoire de l'alliance porteront leurs derniers effets.

L'envergure du contexte des événements au sein de l'histoire du salut n'est donc pas confessée partout avec la même envergure. Certains textes sont attentifs au contexte le plus immédiat des événements, d'autres les situent dans leur contexte le plus vaste. Mais on remarque que pour les uns comme pour les autres, l'histoire dont ils témoignent n'est pas close, achevée en elle-même. C'est au contraire une histoire ouverte sur l'avenir, tendue vers un temps où elle doit s'achever, en sorte que chaque événement de cette histoire est en relation plus ou moins directe avec son achèvement eschatologique. Il s'agit, certes, de respecter les limites du témoignage porté par tel texte particulier sur tel ou tel événement de l'histoire du salut. Mais l'affirmation centrale de l'unité de l'histoire du salut qui est tendue vers sa fin implique que les événements dont témoigne l'Ancien Testament sont engagés dans un contexte qui s'étend jusqu'à l'achèvement final de l'histoire, et que seule la lumière de cet achèvement final fera enfin apparaître le sens dernier des événements de l'histoire du salut. De même en effet que le rôle de chacun des anneaux d'une chaîne n'appar-

raît pleinement qu'à l'instant où le regard embrasse l'ensemble de la chaîne et notamment ses deux extrémités, de même le sens des événements vétérotestamentaires n'apparaît qu'à l'heure où l'histoire s'étant entièrement déroulée, ceux-ci auront porté leurs derniers effets et seront manifestés dans leur portée dernière au sein de l'histoire.

En conclusion, l'importance que le témoignage vétérotestamentaire attache à l'insertion de l'événement dans une *histoire* qui va de la création à la fin des temps, et le rôle du *contexte ultérieur* de l'événement quant à sa signification dernière nous permettent d'affirmer que, pour l'Ancien Testament lui-même, *l'interprétation des événements de l'histoire ne sera vraiment possible qu'à la fin des temps.*

§ 3. *L'histoire du salut, cadre de l'herméneutique chrétienne de l'Ancien Testament*

Comparée à la perspective vétérotestamentaire de l'histoire du salut ouverte sur sa fin, la perspective néotestamentaire apparaît marquée d'un trait nouveau qui va au-delà de ce que l'Ancien Testament lui-même avait à dire : le temps final de l'histoire du salut n'est plus seulement à venir, *il a déjà été inauguré en Jésus de Nazareth.* Même si ces temps derniers doivent encore durer jusqu'à l'achèvement final de toutes choses (Act. 3. 21 ; 1 Cor. 15. 24), la mort et la résurrection de Jésus-Christ sont un événement où s'est jouée la fin de l'histoire du monde, si bien que l'Eglise vit déjà dans le temps de la fin. Le don du Saint-Esprit, puissance eschatologique, en est le gage certain (Act. 2. 16 ss ; Rom. 8. 23).

En proclamant ce fait nouveau et paradoxal qui est au centre de son message, le Nouveau Testament ne renonce pourtant pas à la problématique de l'histoire du salut, telle qu'elle se dégage de l'Ancien Testament, puisque son herméneutique aussi est fondée sur l'unité de l'histoire où les événements présents, passés et à venir sont en étroite relation les uns avec les autres. Son originalité, c'est de *faire maintenant* ce que l'Ancien Testament attendait de pouvoir faire à la fin des temps. Parce qu'il sait qu'en Jésus-Christ l'histoire du salut dont témoigne l'Ancien Testament trouve sa fin, le Nouveau Testament interprète les événements de cette histoire à la lumière de l'événement final où ils portent leurs derniers effets et où apparaît enfin leur pleine signification révélatrice.

C'est pourquoi le fait d'interpréter les Ecritures joue un rôle si important dans le kerygma néotestamentaire. Au même titre que les miracles, l'interprétation des Ecritures à la lumière de leur accomplissement est un signe de l'irruption du temps messianique et eschatologique. L'une des confessions de foi les plus archaïques en fait mention expresse : *Le Christ est mort pour nos péchés, selon les Ecritures, il a été enseveli; il est ressuscité le troisième jour, selon les Ecritures, et il a été vu de Céphas puis des Douze* (1 Cor. 15. 3-4), ou l'expression κοτὰ τὰς γραφάς, nous l'avons vu¹, ne fait pas allusion à un texte scripturaire particulier

¹ Cf. *supra*, p. 92.

mais signifie que la mort et la résurrection du Christ sont un acte qui s'inscrit dans le plan de l'histoire dont témoignent les Ecritures (cf. Luc 4. 21; Jn. 1. 45; Act. 2. 16 ss; Rom. 1. 2). De même les citations et les allusions scripturaires des auteurs du Nouveau Testament et de Jésus lui-même sont destinées d'abord à signifier qu'en Jésus-Christ l'histoire dont témoigne l'Ecriture est parvenue à sa fin et que tout en est maintenant achevé, même si le temps doit encore durer jusqu'à la Parousie.

C'est pourquoi aussi l'interprétation des Ecritures est, dans le Nouveau Testament, une œuvre du Saint-Esprit, car seul le don de cette puissance eschatologique rend possible l'interprétation dernière de l'histoire à laquelle rend témoignage l'Ecriture vétérotestamentaire, comme aussi l'interprétation des événements eschatologiques qui viennent de se produire à la lumière de l'ensemble des Ecritures.

L'interprète de l'Ancien Testament peut mettre en question, c'est vrai, l'affirmation néotestamentaire de l'accomplissement des temps en Jésus de Nazareth, fondement de l'évangile lui-même. L'évangile restera toujours contestable pour la raison humaine! Du moins l'interprète juif doit-il reconnaître que son interprétation de l'Ecriture restera partielle jusqu'à ce que vienne, pour lui aussi, la fin des temps. Mais si, sur la base unanime du témoignage du Nouveau Testament, l'interprète accepte cette donnée centrale de l'évangile, il ne peut plus dès lors contester qu'en donnant aux événements de l'ancienne alliance leur plein contexte historique, la venue de Jésus-Christ éclaire ces événements et manifeste dans sa plénitude leur signification au sein de l'histoire. Même si le dévoilement du mystère de l'histoire est encore à venir et si le chrétien ne connaît encore qu'imparfaitement (1 Cor. 13. 9), la clef de ce dévoilement a été donnée en Jésus-Christ, de telle sorte que la signification de l'ancienne alliance est maintenant révélée, le voile est ôté :

« Aujourd'hui encore, chaque fois qu'ils (les Juifs) lisent Moïse, ce voile est étendu sur leur cœur. Quand ils se convertiront au Seigneur, ce voile sera ôté » (2 Cor. 3. 15 s).

Ainsi l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament est-elle la conséquence directe de la foi en la venue historique du Messie qui ouvre la fin des temps. Maintenant chaque événement de l'ancienne alliance a reçu le contexte eschatologique dans lequel apparaît enfin sa pleine signification, et maintenant chaque événement de l'ancienne alliance contribue pour sa part à éclairer l'événement central de l'histoire du salut.

La lecture de l'Ancien Testament dans l'Eglise chrétienne trouve ici son vrai fondement théologique. C'est parce qu'il est le document qui témoigne d'une partie de cette histoire du salut dont Jésus-Christ est la fin et où se manifeste la plénitude de l'évangile que l'Ancien Testament, tout ancien qu'il soit, a sa place nécessaire dans le canon scripturaire de l'Eglise. Privée de l'ancienne alliance dont témoigne l'Ancien Testament, l'histoire du salut serait non seulement

amputée mais défigurée au point que l'événement décisif qui la supporte perdrait sa signification authentique et deviendrait susceptible de toutes sortes d'interprétations nouvelles mais infidèles au témoignage du Nouveau Testament. *Il faut à l'événement de Jésus-Christ l'envergure de l'histoire du salut dans sa totalité, ancienne et nouvelle alliances, première et dernière créations, pour que l'évangile soit proclamé dans sa vérité.*

A cette raison théologique fondamentale pourrait s'ajouter une raison secondaire. On a souligné à juste titre l'importance de la terminologie vétérotestamentaire pour la compréhension du vocabulaire théologique du Nouveau Testament¹, ou encore la similitude des notions dans lesquelles s'expriment le message de l'Ancien Testament et celui du Nouveau². Mais cette parenté incontestable, aux divers niveaux de l'expression théologique, ne suffit pas à légitimer à elle seule la place de l'Ancien Testament dans la Bible de l'Eglise, si importante soit-elle pour les exégètes et les théologiens du Nouveau Testament. Car d'autres parentés de vocabulaire ou de notions théologiques existent entre le Nouveau Testament et la littérature ambiante du bas-judaïsme ou de l'hellénisme sans entraîner la canonicité de ces documents littéraires!

L'ancienne alliance étant située dans le cadre de l'histoire du salut dont elle constitue une partie nécessaire et indispensable, précisons maintenant la nature de la relation qui, dans ce cadre, la lie à l'événement de Jésus-Christ et à la nouvelle alliance en lui.

¹ Ainsi G. H. BOX, *art. cit.*, p. 465; E. BRUNNER, « Die Bedeutung des A.T. für unsern Glauben », *Zwischen den Zeiten*, 1930, p. 33; et plus récemment H. WILDBERGER, *EvTh*, 1959, p. 70 ss. qui donne quelques bons exemples de notions vétérotestamentaires enrichissant les notions néotestamentaires (Christ, Père, justice, salut). De son côté, le *ThWbNT* donne de ce fait une illustration abondante et des plus utiles.

² Ainsi H. H. ROWLEY, *The Unity of the Bible*, Londres 1953, p. 90 ss.

CHAPITRE II

L'ANCIENNE ALLIANCE ET JÉSUS-CHRIST

§ 1. *L'accomplissement néotestamentaire*

D'après le témoignage du Nouveau Testament, la venue, la mort et la résurrection de Jésus-Christ sont l'événement par lequel Dieu met le comble à son œuvre dans l'histoire du salut en réalisant les promesses et en remplissant les exigences de la loi contenues dans l'Ancien Testament ¹. C'est par cet événement qu'est scellée la « nouvelle alliance » (Luc 22. 20; 1 Cor. 11. 25). Pour caractériser la relation spécifique de cette alliance nouvelle avec l'alliance dont témoigne l'Ancien Testament, le Nouveau utilise les verbe πληρώω ² et τελέω - τελειόω ³. Il parle donc d'un *accomplissement*.

Cette notion, il faut le souligner d'emblée, exprime une relation *historique* et non une relation doctrinale. Elle caractérise la relation entre deux séries d'événements révélateurs *dans le cadre de l'histoire du salut* et non la relation entre deux idées ou deux ensembles de doctrines sur le plan de la vérité intemporelle. Son intention n'est donc pas d'abord de porter un jugement de valeur sur le contenu de la révélation néotestamentaire en le comparant à celui de la révélation vétérotestamentaire, mais d'attester la signification révélatrice décisive de l'événement de Jésus-Christ, de ses paroles et de son œuvre, pour tous les événements, personnages, institutions, paroles, qui l'ont précédé dans l'histoire du salut, comme aussi le rôle de tous ces événements passés pour l'événement central de l'histoire. Dans le Nouveau Testament, rappelons-le, cette notion implique deux affirmations corrélatives :

D'une part, l'œuvre historique de Dieu en Jésus-Christ *achève et dépasse* tout ce que Dieu a dit et fait depuis la création et dans l'histoire d'Israël. Ce qu'il avait inauguré par ses interventions dans l'histoire, Dieu l'achève maintenant; ce qu'il avait promis à Israël par ses paroles historiques, Dieu le réalise; ce qu'il lui avait signifié par ses personnages et ses institutions, Dieu le donne; ce qu'il

¹ Cf. *supra*, p. 97.

² Cf. *supra*, p. 39, 78, 82, 92.

³ Cf. *supra*, p. 25, 39, 51, 79.

avait exigé dans la loi et les prophètes, Dieu maintenant l'exécute en son Fils et par lui dans les croyants. C'est pourquoi, dans les écrits du Nouveau Testament, tous les faits de l'histoire d'Israël, les victoires et les défaites, les échecs et les délivrances, les actes de révolte ou d'obéissance qui tiennent une si grande place dans les documents de l'Ancien Testament sont éclipsés par le grand fait de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, gage de sa victoire finale; tous les personnages de l'ancienne alliance, d'Adam jusqu'à Jean-Baptiste, cèdent le pas devant le Christ qui est venu et qui vient; toutes les institutions salutaires d'Israël, la loi et la royauté, le prêtre et le prophète, le culte et les sacrifices font place au salut gratuit en Jésus-Christ annoncé par la prédication apostolique, signifié par le baptême et l'eucharistie, reçu dans la foi et dans l'obéissance; toutes les paroles enfin, celles que Dieu a fait entendre et celles par lesquelles les hommes lui ont répondu, sont remplacées par la Parole faite chair, en qui Dieu s'est fait connaître parfaitement aux hommes, et en qui l'humanité répond parfaitement à Dieu. C'est pour la même raison que certains écrits du Nouveau Testament passent presque entièrement sous silence l'Ancien Testament, telles les Epîtres aux Philippiens, aux Colossiens et aux Thessaloniciens qui ne contiennent que quelques allusions scripturaires, ou les épîtres johanniques qui ne font même pas allusion à l'Ancien Testament. Ces écrits-là ne prétendent pas que l'Eglise chrétienne pourrait se passer définitivement de l'Ancien Testament¹, mais elles attestent que l'attention du Nouveau Testament est d'abord entièrement concentrée sur l'événement de Jésus-Christ, si nouveau et si décisif pour le présent et l'avenir de l'histoire, qu'il évince tout ce que Dieu avait dit et fait jusque-là. Cet événement scelle une alliance nouvelle qui remplace désormais l'alliance avec Israël et fait de celle-ci une alliance « ancienne » (2 Cor. 3. 14) ne déterminant plus les relations de Dieu avec les hommes dans la période actuelle de l'histoire du salut.

D'autre part, parce qu'en Jésus-Christ Dieu ne commence pas son œuvre mais qu'il porte à sa plénitude finale tout ce qu'il avait dit et fait sous l'ancienne alliance en achevant ce qu'il avait inauguré, en réalisant ce qu'il avait promis, en donnant ce qu'il avait signifié, en exécutant ce qu'il avait exigé, la nouvelle alliance *confirme* après coup toutes les promesses et les exigences de l'ancienne alliance comme étant bien celles de Dieu. C'est pourquoi les documents du Nouveau Testament évoquent, presque à chaque page, les événements de l'ancienne alliance et les textes qui s'y rapportent, car en rendant témoignage à la portée révélatrice des actes de Dieu sous l'ancienne alliance, l'Ecriture de l'Ancien Testament rend déjà *témoignage à l'avance* d'une manière partielle et provisoire à l'acte révélateur décisif de Dieu en Jésus-Christ.

Cet accomplissement par dépassement et confirmation de l'ancienne alliance en Jésus-Christ, nous l'avons vu², la tradition chrétienne primitive n'a pas

¹ Ainsi que le comprend R. BULTMANN, « Die Bedeutung des A.T. für den christlichen Glauben », *Glauben und Verstehen*, I, p. 336.

² Cf. *supra*, p. 92.

commencé par l'attester au sujet de certains événements particuliers ou de certaines paroles isolées de l'Ancien Testament, pour ensuite l'étendre à l'ensemble de l'histoire et de l'Écriture. Au contraire, elle a commencé par l'affirmer des Écritures considérées dans leur unité. La notion néotestamentaire d'accomplissement exprime donc d'abord la relation de Jésus-Christ avec l'ensemble des événements et des paroles de l'ancienne alliance, et non avec un certain nombre d'entre eux. Quand cette proclamation première se développa au sein de la tradition apostolique et que l'on se mit à citer des textes et des événements scripturaires particuliers, ce fut pour *illustrer*, sur un point ou sur un autre, cette relation globale de l'Écriture à Jésus-Christ. Aussi le choix de ces témoignages scripturaires particuliers ne s'est-il pas fait au hasard. On remarque que le Nouveau Testament s'attache d'abord à souligner la relation de l'événement de Jésus-Christ avec les événements et les paroles de l'ancienne alliance qui jouaient déjà un rôle central dans la foi d'Israël : la création du monde et de l'homme, la promesse à Abraham, la sortie d'Égypte, la marche au désert, l'alliance scellée par le don de la loi, le serment fait à David et à sa descendance, la promesse du salut final. Ces événements ayant déjà dans l'Ancien Testament une portée révélatrice toute particulière au sein de l'histoire du salut, il est naturel que Jésus et les apôtres se soient d'abord servi de ces événements-là et des textes qui en témoignent pour proclamer l'accomplissement global de l'ancienne alliance en Jésus-Christ.

Est-ce à dire que le Nouveau Testament entende faire de ce premier choix d'événements et de textes une sélection d'actes exceptionnels, dégagés de l'histoire de l'ancienne alliance, et demeurant seuls utilisables dans l'Église? Une réponse affirmative à cette question, on s'en doute, nous obligerait à réduire l'Ancien Testament dans l'Église aux quelques textes et événements dont l'accomplissement est déjà attesté par le Nouveau Testament, et à rejeter pratiquement tout le reste de l'Ancien Testament hors du canon scripturaire de l'Église. La question est donc capitale, et nous devons y revenir en conclusion de ce chapitre. Mais déjà le simple fait que la tradition néotestamentaire ait évolué de l'affirmation globale aux applications particulières, et non l'inverse, nous conduit bien plutôt à voir dans ces premiers arguments scripturaires les thèmes majeurs à partir desquels le Nouveau Testament entend que le reste de l'Ancien soit interprété et en fonction desquels tels autres événements et tels autres textes moins importants viennent à leur tour attester l'accomplissement de l'ancienne alliance en Jésus-Christ.

En effet, le Nouveau Testament lui-même en est venu à se servir d'événements secondaires, tels que la dime versée par Abraham à Melchisédek (Gen. 14. 18 ss; cf. Hbr. 7. 1 ss), le serpent d'airain (Nbr. 21. 8 s; cf. Jn. 3. 14) ou la visite de la reine de Saba à Salomon (1 R. 10; cf. Mat. 12. 42), ou encore de paroles particulières comme celle d'un psalmiste en butte à la haine de ses ennemis (Ps. 35. 19 et 69. 5; cf. Jn. 15. 25) ou même comme l'ordonnance légale de ne pas emmuseler le bœuf qui foule le grain (Deut. 25. 4; cf. 1 Cor. 9. 9; 1 Tim. 5. 18).

L'accomplissement de ces événements et de ces textes très particuliers — et nulle part le Nouveau Testament n'en clôt la liste — s'inscrit donc à l'intérieur de l'accomplissement global de l'ancienne alliance dans la nouvelle, et il lui sert d'expression sur des points secondaires certes mais jamais négligeables. Il vient attester que, dans la perspective néotestamentaire, tous les événements de l'ancienne alliance, tous ses personnages, toutes ses institutions et toutes ses paroles, non pas isolément mais en tant qu'ils font partie de l'ensemble organique que forme la révélation vététestamentaire, trouvent à leur tour leur accomplissement en Jésus-Christ.

Si le Nouveau Testament met tous ces témoignages scripturaires sur le même plan, ce n'est donc pas qu'ils aient tous en eux-mêmes un poids identique, mais c'est parce qu'ils appartiennent tous à ce même ensemble qu'est l'Écriture et servent tous à attester, sur un point plus ou moins central mais jamais insignifiant, l'accomplissement de la totalité de l'ancienne alliance en Jésus-Christ, au double sens d'un dépassement et d'une confirmation.

§ 2. *Promesse et accomplissement dans l'Ancien Testament*

Comme pour la perspective générale de l'histoire du salut, il faut nous demander ici dans quelle mesure la notion néotestamentaire d'accomplissement, telle que nous venons de la caractériser, exprime une relation que l'Ancien Testament lui-même avait déjà discernée entre les événements qui constituent à ses yeux l'histoire où Dieu se révèle. On ne s'étonnera pas qu'à cause de l'événement de Jésus-Christ, le Nouveau Testament donne à cette notion une portée décisive et définitive qui ne se trouve pas dans l'Ancien Testament. Mais ici encore, l'herméneutique chrétienne de l'Ancien Testament ne saurait opérer à partir d'une notion qui ne correspondrait pas à une perspective de l'Ancien Testament lui-même.

À examiner les diverses traditions de l'Ancien Testament, tant narratives que prophétiques, psalmiques et même légales, on constate que l'Ancien Testament discerne dans la continuité de l'histoire où Dieu se révèle l'existence d'un certain plan selon lequel le Maître de l'histoire régit le déroulement des événements¹. Ce point différencie foncièrement la foi d'Israël des religions babylonienne ou égyptienne où l'homme se sait perpétuellement sous la menace des interventions capricieuses des dieux. Certes, pour l'Ancien Testament, Dieu reste le maître absolu du déroulement de l'histoire; il est libre de « se repentir » en modifiant ses décisions (Am. 7. 3 ss; Jér. 18. 6 ss) et n'a de compte à rendre à personne

¹ Cf. M. BURROWS, « Ancient Israel », *The Idea of History in the Ancient Near East* (éd. R. C. DENTAN), p. 128: « The basic, distinctive presupposition of all ancient Hebrew ideas about history is the conviction that in human history, the one eternal, living God is working out his own sovereign purpose for the good of his creatures, first for his chosen people, and through them for the rest of mankind. »

(Es. 10. 15; 45. 11; Job 41. 1; Eccl. 3. 14 s). En maintes circonstances, Israël lui aussi, ou tel de ses membres, se voit livré au dessein mystérieux et paradoxal d'un Dieu qui le frappe ou qui laisse agir ses ennemis (Jg. 6. 13; Ps. 44. 79; Jér. 14. 19; Ps. 88; Job 13) et ne punit point les méchants (Jér. 12. 1 s; Ps. 94; Eccl. 2). Cependant, à l'image de Job, Israël en appelle toujours à nouveau à ce Dieu qui le frappe ou qui se tait, car il sait que son Dieu n'est pas l'Arbitraire mais un Dieu qui conduit l'histoire selon un plan déterminé, si mystérieux soit-il.

Nous l'avons dit (cf. ci-dessus, p. 109 s), l'affirmation d'une intention de Dieu régissant le déroulement de l'histoire est à la base des grandes traditions *historiographiques* de l'A.T.

Mais c'est également le fondement du témoignage des *prophètes*: Esaïe compare Dieu au vigneron qui plante une vigne et se met en peine pour elle (Es. 5. 1 ss) ou à l'agriculteur qui sait discerner le temps et l'instrument propres à chacun des travaux de la campagne (Es. 28. 23-29). Jérémie le compare au potier qui pétrit l'argile jusqu'à ce qu'elle réponde à son attente (Jér. 18. 3-6); le Second Esaïe au berger qui n'abandonne pas son troupeau (Es. 40. 11) ou au tailleur de pierre qui façonne un bloc (Es. 51. 1); Osée à l'époux qui cherche à réveiller l'amour de son épouse (Os. 2. 14 ss). Tous, ils attestent que Dieu a son plan, une intention délibérée que, malgré les apparences contraires, il conduit lucidement à chef à travers le déroulement de l'histoire.

C'est aussi parce qu'ils confessent que Dieu poursuit un but à travers l'histoire (cf. Ps. 89. 4 ss; 105. 7 ss) que les *psalmistes*, dans les complaintes au particulier, s'insurgent contre le déroulement paradoxal des événements (Ps. 22. 2 ss; 80. 5 ss; 89. 47 ss) et supplient Dieu de réaliser son plan (Ps. 80. 9 ss; 83. 19; 89. 50 s).

Par contre, la *littérature sapientiale* paraît ne plus savoir concilier l'affirmation de la souveraineté de Dieu avec celle d'un plan historique: ou bien elle enferme Dieu dans le schéma rigide de la rétribution (Prov.), ou bien elle accentue à ce point sa transcendance que l'homme n'a plus qu'à s'incliner devant lui dans le silence (Job), voire à nier toute signification à l'histoire (Eccl.)¹.

Le fondement de l'action révélatrice de Dieu dans l'histoire, c'est l'élection d'Israël qui lui a été signifiée d'une manière éclatante dans la délivrance d'Égypte, la théophanie du Sinaï et l'installation en Canaan. Ces événements fondent la foi et l'espérance d'Israël, aussi les traditions vétérotestamentaires y reviennent-elles sans cesse.

M. NOTH et G. VON RAD ont montré que c'est le propos des traditions narratives du Pentateuque de développer les anciennes confessions de foi liturgiques d'Israël pour le replacer devant les événements qui ont fait de lui le peuple élu (Deut. 6. 20 ss; 26. 5 ss; Jos. 24), un peuple où Dieu fait résider sa gloire (Ex. 40). Les diverses législations fondent également les exigences de Dieu dans le rappel de la délivrance d'Égypte et de l'entrée en Canaan (le Décalogue: Ex. 20. 2 — le Code de l'alliance: Ex. 22. 21; 23. 9 — le Code deutéronomique: Deut. 15. 15, cf. 24. 18-22 — le Code de sainteté: Lévit. 25. 38). Les prophètes évoquent très souvent le temps de l'exode comme le temps spécifique des relations de Dieu avec son peuple (Os. 11. 1; Es. 5. 1; Mich. 6. 3; Jér. 7. 25 s, etc.). Dans les psaumes enfin, les hymnes ne se lassent pas de célébrer les interventions de Dieu dans l'histoire: délivrance d'Égypte (Ps. 66. 5 s; 89. 11 ss; 111. 9; 114; 135. 8 s), l'alliance (Ps. 105; 147. 19 s), la marche au désert (Ps. 95. 8 ss), l'entrée au pays promis (Ps. 111. 6; 135. 10 ss), etc.

¹ Cf. W. FISCHER, « L'Écclésiaste, témoin du Christ Jésus », *Valeur de l'A.T.*, Genève 1958, p. 99-121, qui met heureusement en évidence la contribution négative de l'Écclésiaste au sein de la révélation biblique.

Mais bien loin d'épuiser l'œuvre révélatrice de Dieu dans l'ancienne alliance, ces événements servent de point d'appui à une histoire qui commence à la création et qui est tendue vers sa fin : l'établissement du *règne de Yahweh* sur toutes les nations.

D'une part, en effet, les événements de l'exode et de l'entrée en Canaan sont précédés d'une série d'événements qui les annoncent, de telle sorte que l'Ancien Testament les présente comme l'accomplissement d'une promesse faite jadis aux patriarches en réponse au désordre et à la révolte de la création.

Dans le Pentateuque, la tradition jahviste est celle qui met le mieux en évidence cette relation. En effet, ainsi que von Rad l'a montré (cf. les ouvrages cités ci-dessus, p. 109, note 3), le Jahviste semble avoir été le premier à élaborer les légendes des divers sanctuaires palestiniens en une histoire de la promesse faite aux patriarches et à l'avoir mise en relation, par-dessus le récit de l'exode, avec la tradition de l'entrée définitive d'Israël en Canaan, inaugurant ainsi la perspective *promesse-accomplissement*. Bien plus, en faisant précéder sa synthèse historique d'une « histoire des origines » où sont dévoilées les contradictions entre la volonté de Dieu envers l'homme et le monde qu'il a créés et l'état de corruption dans lequel l'homme révolté s'est mis, et le monde avec lui, le Jahviste fait apparaître l'envergure universelle de l'histoire qui se joue en Israël. C'est aussi l'intention du narrateur sacerdotal qui fait précéder l'alliance cultuelle avec Israël de l'alliance avec Abraham et de l'alliance avec la création tout entière, et celle des hymnes qui célèbrent à la fois l'œuvre de Dieu dans la création et en Israël (Ps. 33; 95; 135).

D'autre part, ces événements sont les gages d'une alliance qui régit dorénavant les relations de Dieu avec son peuple et qui est lourde de nouvelles délivrances et de nouveaux jugements historiques de Dieu pour son peuple et, par lui, pour le monde.

Ce sont les prophètes qui ont le plus fortement souligné ce point : l'histoire tout entière se trouve engagée d'avance dans l'alliance que Dieu a conclue dans le passé, en sorte que les événements salutaires passés sont les promesses d'événements nouveaux, plus redoutables et plus glorieux que les précédents (Es. 10. 26; 11. 16; Jér. 31. 31 ss; Ez. 36. 22 ss; Es. 43. 16 ss; 49. 10; 51. 1 ss; cf. ci-dessous, p. 147 s.).

De même, parmi les Psaumes, les plaintes évoquent les délivrances passées parce qu'elles sont le fondement de l'attente présente et future du peuple de Dieu (Ps. 74. 12 ss; 77. 12 ss; 80. 9 ss), alors que les actions de grâces présentent volontiers les délivrances reçues comme l'accomplissement des promesses passées (Ps. 138. 8 ss).

En perdant de vue la perspective théologique de l'histoire du salut, la littérature sapientiale, elle, ne sait naturellement plus discerner dans les événements leur portée d'accomplissement ou de promesse et se contente de leur donner un sens à la lumière de la doctrine de la rétribution. Mais tout comme l'accent mis par le Sage sur la transcendance absolue de Dieu est une forme dérivée de l'affirmation de la souveraineté de Dieu sur l'histoire, cette doctrine de la rétribution, envisagée dans le cadre du témoignage rendu par l'A.T. au sens de l'histoire, nous paraît pouvoir être considérée comme une forme rationalisée et individualisée de la prophétie vétérotestamentaire sur le sens des événements et sur leur relation mutuelle dans le plan de Dieu.

Ainsi l'événement qui vient s'inscrire dans cette histoire est-il tout à la fois *accomplissement* d'une promesse donnée dans l'alliance et *promesse* tendue vers un accomplissement nouveau : l'alliance de Sichem accomplit la promesse (Jos.

23. 14) et engage l'avenir (Jos. 24. 19 ss); les victoires des Juges renouvellent la délivrance de l'Égypte et la théophanie du Sinaï (Jg. 6. 13 s; 5. 5) et annoncent en même temps la victoire finale de Dieu (cf. l'expression eschatologique « le jour de Madian », Es. 9. 3; 10. 26). A l'heure où, en occupant Jérusalem, David achève l'occupation du pays promis et où toutes les promesses de Dieu à Israël semblent s'être enfin accomplies, Dieu concentre l'alliance sur la tête de David et de sa descendance et donne en lui une nouvelle promesse (2 Sam. 7. 12 ss) qui sera le nouveau fondement de l'attente d'Israël au travers des temps troublés de la royauté, de l'exil et de la restauration (Es. 11. 1 ss; Jér. 33. 17 ss; Ez. 37. 24 ss; Es. 55. 3; Ps. 2, 89, 110, etc.).

« Si nous regardons l'A.T. dans son ensemble, nous nous trouvons placés devant une grande histoire en mouvement de la promesse à l'accomplissement. Semblable à un grand ruisseau, il s'écoule, ici splendide, là dans un bras latéral apparemment immobile, et pourtant mû dans son ensemble par un mouvement qui le porte à la rencontre d'un but qui le dépasse et qu'il atteindra dans le lointain. L'A.T. en montre la réalisation historique passée et en cours de déroulement... Tout événement vétérotestamentaire prend ainsi de plus en plus le caractère d'un accomplissement, tendu à son tour vers un accomplissement plus profond. Toute l'histoire vétérotestamentaire, dans la mesure où elle est une histoire conduite et donnée par la Parole de Yahweh, est revêtue d'un caractère d'accomplissement — mais, dans cet accomplissement, d'un caractère de promesse nouvelle. Et toute promesse sera authentifiée par le libre accomplissement que Dieu lui donnera » (W. ZIMMERLI ¹).

Dans ce déroulement de l'histoire révélatrice, les documents vétérotestamentaires n'entendent point isoler une promesse unique dont l'objet serait purement eschatologique. Mais au fur et à mesure que se développe l'histoire du salut et que le contexte ultérieur des événements qui s'y inscrivent jette sur eux davantage de lumière, les témoins de l'ancienne alliance attestent que les événements où Dieu est intervenu pour se faire connaître sont à la fois accomplissement et promesse, car en eux s'est déjà joué dans l'histoire quelque chose du drame révélateur final : pour le Jahviste, la bénédiction qui repose sur Abraham concerne déjà toutes les nations (Gen. 12. 3), les Psaumes royaux voient déjà dans le roi de Sion le garant de la théocratie universelle (Ps. 2. 7 s); Amos annonce déjà la destruction de Samarie comme un signe du « Jour de Yahweh » (Amos 5. 18 ss), et le Second Esaïe la délivrance des exilés comme le gage de la délivrance eschatologique (Es. 45. 1 ss); pour les prophètes de la restauration, Zorobabel et Jésusua sont des personnages du drame de la fin des temps (Agg. 2. 23; Zach. 3. 8; 4. 14), et le Code sacerdotal fait de la création une œuvre tout entière orientée vers le jour du grand repos (Gen. 2. 1 ss). Même les événements de l'existence individuelle de l'Israélite fidèle, parce qu'ils s'inscrivent eux aussi dans l'histoire révélatrice, sont en relation avec la grâce et le jugement final de Dieu (Ps. 35; 40; 55...).

¹ *EvTh.*, 1952, p. 51 s.

Cette dimension eschatologique est soulignée par certaines particularités des textes qui peuvent paraître surprenantes, voire abusives et qui pourtant ne sont pas à mettre simplement au compte du style poétique: l'ornementation de la description de l'événement historique par certains motifs mythiques (le paradis: Es. 7. 15; 11. 6 ss; Léviathan vaincu: Ps. 74. 14; 104. 26; l'adoption du roi: Ps. 2. 7, etc.), la prise à partie de tous les peuples ou même de la création entière à propos d'événements limités dans le temps et dans l'espace (Ps. 2. 10 ss; 100. 1b; 148. 1 ss), les raccourcis chronologiques propres aux descriptions prophétiques où la fin des temps paraît véritablement se jouer dans les événements actuels ou imminents de l'histoire (cf. *supra* p. 110), ou encore les descriptions anticipatrices du jugement de Dieu dans les fameux psaumes de vengeance (Ps. 69, 92, 109, etc.). Par ces moyens d'expression, les textes de l'A.T. attestent que les événements de l'ancienne alliance auxquels ils rendent témoignage sont déjà en relation avec la révélation finale, le jugement dernier et l'établissement universel du règne de Dieu.

L'annonce vétérotestamentaire de l'œuvre révélatrice de Dieu à la fin des temps ne s'exprime donc pas dans un nombre limité de prédictions (Weissagungen), paroles supratemporelles qui seraient privées de tout support historique et brosseraient à l'avance une fresque exacte, plastiquement cohérente, des événements de la fin en sorte que leur réalisation pourrait servir un jour de preuve objective de la révélation. Même les paroles que l'on a coutume d'appeler des « prophéties » — qui ne sont qu'une forme particulière de la prophétie de l'Ancien Testament sur l'histoire¹ — retentissent toujours à propos d'événements historiques: les oracles de Balaam sont prononcés sur Israël et peut-être sur David (Nb. 24. 17), les bénédictions de Jacob et de Moïse (Gen. 49 et Deut. 33) concernent d'abord les douze tribus de la ligue sacrale, de nombreuses prophéties royales et davidiques concernent d'abord quelque Davidide historique; d'autres sont d'abord prononcées sur Israël en tant que peuple de l'alliance ou sur Jérusalem, sur le grand-prêtre ou le temple lui-même². Même si, à la suite de la sujétion politique d'Israël et de la suppression de la royauté, les prophéties de salut débordent de plus en plus l'événement historique pour concerner directement l'événement final, jamais elles ne perdent totalement leur point d'insetion dans l'histoire. C'est ainsi que les traits cosmiques, catastrophiques ou paradisiaques qui viennent accentuer la portée eschatologique des prophéties se trouvent compensés dans l'apocalyptique par la réduction de l'événement eschatologique à une victoire historique d'Israël sur ses ennemis.

Et pourtant, il faut le souligner fortement, aucune de ces prophéties ne limite la portée de son témoignage à l'événement historique dans lequel elle ne trouve qu'un début d'accomplissement. Ni le propre fils de David, ni l'exil, ni le retour à Sion, ni le nouveau temple n'ont marqué la fin de l'histoire! Et aucun Israélite n'a véritablement accompli toute la destinée d'Israël à la manière du Serviteur.

¹ Cf. *supra*, p. 112.

² On a vu parfois dans ces paroles une idéalisation des personnages ou des institutions historiques d'Israël, comme si l'attente mise en eux, déçue par le déroulement de l'histoire, n'avait eu d'autre ressource que d'en projeter l'image dans l'avenir. Mais l'intention de ces paroles nous paraît au contraire souligner d'emblée la dimension eschatologique de ces personnages et de ces institutions, attestant ainsi à quel point l'eschatologie d'Israël était fondée dans l'histoire, dans ses institutions et dans ses personnages historiques.

Car, pour l'Ancien Testament lui-même, Dieu n'a pas encore tout dit ni tout fait; son œuvre révélatrice dans l'histoire est en cours de développement. Elle est ouverte sur la révélation finale¹. Mais l'Ancien Testament atteste que chaque événement de cette histoire qui va de promesse en accomplissement est en relation avec la révélation finale, parce que Dieu s'y donne déjà à connaître, d'une manière partielle et provisoire, mais réelle et efficace, afin d'amener tous les hommes à la reconnaissance de sa sainteté. Et réciproquement, les actes successifs de Dieu dans l'histoire d'Israël, comme d'ailleurs les réactions humaines qu'ils provoquent, manifestent déjà quelque chose de la Fin, en sorte que la révélation dernière sera pleinement et définitivement ce qu'est déjà partiellement et provisoirement chaque événement de l'histoire de l'ancienne alliance: tout à la fois jugement et délivrance, condamnation et salut.

§ 3. *La relation herméneutique promesse-accomplissement*

Lorsque le Nouveau Testament proclame l'accomplissement dernier de l'histoire révélatrice en Jésus de Nazareth, son témoignage s'inscrit, on le voit, dans la ligne de la perspective vétérotestamentaire sur l'histoire du salut où les événements s'enchaînent par promesses et accomplissements successifs.

Ce qui est ici tout nouveau et que l'on chercherait en vain dans le cadre de l'Ancien Testament lui-même, c'est le caractère décisif et définitif de cet accomplissement. L'alliance scellée en Jésus-Christ n'est pas le simple *prolongement* de l'alliance de Dieu avec Israël, comme l'avaient été des événements tels que la délivrance de Sion en 701 (2 R. 20. 6) et surtout le retour de l'exil et la restauration nationale (Es. 43. 1 ss; Agg. 2. 5; Néh. 9). Il s'agit de son *remplacement* par une alliance qui n'est autre que celle du Royaume eschatologique de Dieu, encore cachée mais bientôt dévoilée. Et pourtant, l'œuvre eschatologique de Dieu en Jésus-Christ n'est pas la *suppression* de tout ce qu'il a fait et dit sous l'ancienne alliance, mais sa pleine *confirmation* puisque cette œuvre n'est rien de moins que la révélation dernière vers laquelle était ouvert chaque événement de l'ancienne alliance.

La notion néotestamentaire d'accomplissement caractérisant la relation des deux alliances dans le cadre de l'histoire du salut n'est donc pas étrangère aux données théologiques majeures de l'Ancien Testament. Que le but dernier de l'histoire révélatrice soit maintenant atteint en Jésus-Christ, ainsi que l'atteste le Nouveau Testament, voilà qui donne à la relation promesse-accomplissement un aspect très particulier, inconnu de l'Ancien Testament lui-même, et qui fournit des applications nouvelles et définitives. Mais loin d'imposer à l'Ancien

¹ C'est ce que D. Lys a bien caractérisé en parlant du *dynamisme de la révélation de l'A.T.*: « La révélation de Dieu n'est pas instantanée et définitive, en sorte qu'il nous faut parler d'un dynamisme de la révélation, parce que Dieu a choisi de parler à des hommes dans leur histoire pour construire cette histoire à travers eux » (*ET&R*, 1955, p. 54).

Testament un schéma hétérogène, cette notion néotestamentaire nous paraît se situer au sein même des coordonnées de la prophétie vétérotestamentaire sur l'histoire, comme le *cas-limite* où l'enchaînement des événements par promesse et accomplissement atteint son but et trouve ses applications dernières.

On pourra toujours contester, il est vrai, le bien-fondé du témoignage néotestamentaire de la révélation dernière en Jésus de Nazareth, et accuser l'herméneutique chrétienne d'être subjective. Son point de vue est en effet très particulier, puisqu'il se développe à partir d'un fait nouveau que l'Ancien Testament n'a pas connu. Mais, *ce point de vue néotestamentaire et chrétien une fois admis*, on ne saurait contester à l'herméneutique chrétienne le droit — on lui en fera plutôt le devoir — de soumettre sa lecture de l'Ancien Testament à cette notion d'accomplissement qui peut être considérée comme *objective* puisque, tout en recevant de Jésus-Christ sa forme particulière, elle s'inscrit dans le cadre du témoignage prophétique que les documents à interpréter portent eux-mêmes sur l'histoire révélatrice.

Ces constatations nous permettent de tirer deux conclusions pratiques générales pour l'utilisation de l'Ancien Testament dans l'Eglise :

1. Parce que la nouvelle alliance a mis *fin* à l'ancienne alliance en la remplaçant par un régime nouveau dont elle n'était qu'une expression partielle et provisoire, aucun de ses éléments, pas même ceux qui paraissent les plus valables en soi, ne peut être interprété dans sa portée révélatrice sans être référé à l'événement qui scelle la nouvelle alliance. Il faut le souligner : ce ne sont pas seulement quelques événements ou quelques paroles particulièrement « scandaleux » du point de vue évangélique, tels que la polygamie des patriarches et des rois, les guerres meurtrières d'Israël ou les lois du talion et des sacrifices qui se trouvent supplantés par l'Evangile. C'est l'ancienne alliance tout entière, avec tous ses événements historiques et toutes ses prescriptions. Pour l'herméneutique chrétienne, la loi morale ni les rites, l'éthique des prophètes ni les institutions politico-religieuses, les prières ni la sagesse de l'Ancien Testament n'ont leur sens dernier en eux-mêmes mais en Jésus-Christ où Dieu s'est pleinement et définitivement révélé. Prétendre les conserver en eux-mêmes, serait-ce au prix d'une sélection rigoureuse, comme des paroles ou des institutions qui auraient leur sens révélateur et salutaire indépendamment de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, c'est rester prisonnier de l'illusion dont sont victimes les Juifs (2 Cor. 3. 14), c'est-à-dire méconnaître le vrai sens de l'Ancien Testament en le prenant pour la réalité tandis qu'il n'en est que l'ombre (Col. 2. 17; Hbr. 10. 1), pour un régime permanent alors qu'il n'est que partiel (Hbr. 1. 1) et provisoire (2 Cor. 3. 13).

La première manifestation de cette erreur *conservatrice* dans l'Eglise chrétienne fut l'hérésie judaisante contre laquelle l'apôtre Paul met en garde les Galates parce qu'elle consiste à conserver sous le régime de la nouvelle alliance certaines prescriptions de la loi vétérotestamentaire, notamment la circoncision, comme étant indispensables au salut (cf. Gal. 4. 21; 5. 3 ss). Mais ce n'est là qu'une forme particulière de l'erreur qui se cache dans toute tentative de conserver quelque

chose de l'ancienne alliance en tant que voie salutaire à côté de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, que ce soient des prescriptions morales ou liturgiques, une organisation ecclésiastique ou une affirmation doctrinale.

Prendre au sérieux le fait que l'alliance avec Israël a vraiment été accomplie en Jésus-Christ, c'est reconnaître sans réticence qu'elle est devenue ancienne dans toutes ses parties et que plus rien ne saurait y conserver en soi le rôle d'institution salutaire.

Mais il faut ajouter immédiatement à cette conclusion négative une conclusion positive qui découle, elle aussi, de l'accomplissement de l'ancienne dans la nouvelle alliance :

2. Parce que la nouvelle alliance est l'accomplissement qui *confirme* ce que Dieu a dit et fait dans l'ancienne alliance en le portant à sa plénitude, les documents de l'ancienne alliance revêtent dorénavant dans l'Eglise la portée d'un témoignage rendu d'avance à ce que Dieu dit et fait pour se révéler en Jésus-Christ, depuis sa première venue dans l'abaissement jusqu'à son avènement en gloire au dernier jour.

Cela ne veut pas dire que tout événement et parole de l'ancienne alliance témoigne à *lui seul* de Jésus-Christ, et encore moins qu'il témoigne de la *totalité* de l'œuvre révélatrice de Dieu en Christ. Mais parce qu'il a sa place au sein d'une alliance qui a reçu son accomplissement en Jésus-Christ, cela veut dire que tout événement ou parole de l'ancienne alliance participe, à cette place plus ou moins importante qui est la sienne, au témoignage que l'Ancien Testament rend à l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ.

Certes, nous l'avons dit et il faut y revenir ici, le Nouveau Testament atteste seulement l'accomplissement en Jésus-Christ d'un nombre limité d'événements et de textes. Mais en se limitant à certains faits et à certaines paroles, le Nouveau Testament n'a pas voulu opérer un tri à l'intérieur de l'Ancien et rejeter implicitement tout le reste dans l'oubli comme étant exclu du corps de l'Écriture, mais il a voulu donner au contraire l'indication exemplaire et normative du rôle que l'Ancien Testament tout entier doit jouer dans l'Eglise de la nouvelle alliance. Le choix de certains événements et de certains textes particuliers destinés à illustrer sur un point ou sur un autre la manière dont l'Écriture tout entière témoigne de l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ montre que le Nouveau Testament, pas plus que l'Ancien Testament lui-même, ne met tout événement et toute parole de l'ancienne alliance sur le même pied. Certains événements témoignent plus clairement que d'autres de l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ ; certaines paroles manifestent mieux que d'autres la volonté de Dieu telle qu'elle a été pleinement révélée en Jésus-Christ. La venue de Jésus-Christ, ses paroles et son œuvre, jettent sur l'ancienne alliance une lumière qui opère en quelque sorte une réorganisation générale de sa perspective en fonction de l'authentique point de fuite que Dieu lui a donné en Jésus-Christ et autour duquel viennent s'ordonner, plus au centre ou plus à la périphérie, tous les événements et toutes les paroles de

l'histoire révélatrice. Mais il n'en est aucun qui ne vienne maintenant dans l'Eglise témoigner à sa manière de la révélation dernière de Dieu en Jésus-Christ.

Nous allons y venir, la manière dont les réalités de l'Ancien Testament témoignent de Jésus-Christ peut être directe ou indirecte, antithétique ou progressive selon les cas. Il s'agit simplement de le souligner dès maintenant, cette confirmation de l'ancienne alliance en tant que révélation provisoire ouverte sur la révélation dernière en Jésus-Christ n'opère pas un *tri* à l'intérieur de l'Ancien Testament entre ce qui serait déjà évangélique et ce qui ne le serait pas encore, mais elle vient donner à tout ce que Dieu dit, fait et veut sous l'ancienne alliance sa portée de promesse, d'ébauche, d'expression partielle et provisoire de la révélation de Dieu en Jésus-Christ.

La tentative la plus récente d'opérer un tri « évangélique » à l'intérieur de l'A.T. a été faite par FR. BAUMGÄRTEL dans son ouvrage *Verheissung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des A.T.*, Gütersloh 1952. L'auteur distingue dans l'A.T. une promesse fondamentale (*Grundverheissung*) dont le contenu se résume dans l'affirmation « Je suis le Seigneur ton Dieu » (p. 19). Cette promesse fondamentale n'est autre que l'expression du salut réalisé en Jésus-Christ et communiqué par l'Evangile du Nouveau Testament, ce que l'auteur appelle « la promesse en Christ », d'après Eph. 3. 6. Mais cette promesse fondamentale n'apparaît dans l'A.T. qu'à travers des *prédications* (*Weissagungen*) qui concernent les événements particuliers de l'histoire terrestre d'Israël : « Das A.T. interpretiert diese Grundzusage nach seinem besonderen Verständnis, in seiner gesetzlich-völkischen und in seiner Diesseitsgebundenheit und seinem damit gegebenen Verständnis von dem Wann und Wie des Wahrwerdens der Grundverheissung » (p. 27). Par là, l'A.T. relativise la promesse absolue de Dieu ; c'est ce qui en fait un Testament Ancien ne concernant plus les chrétiens. Seule la promesse fondamentale garde sa valeur pour nous : « Relevant für unseren Glauben ist des A.T. nicht dessen Weissagung, sondern allein seine Bezeugung der Grundzusage Gottes : « Ich bin der Herr dein Gott » die in Christus wahr geworden ist » (p. 128). Pour Baumgärtel, le rôle de l'interprète chrétien devrait donc consister à dissocier l'élément absolu de l'élément relatif dans lequel il s'exprime afin de faire entendre dans l'A.T. la promesse fondamentale qui seule reste valable : « Wenn das alttestamentliche Wort als Verheissungswort begriffen und dargestellt ist, zwar so, dass damit das alttestamentliche Wort in die « Verheissung in Christus » eingeschlossen und von ihr umschlossen ist, dann ist es evangelisch verstanden und dargelegt » (p. 36).

L'intérêt de cette étude nous paraît résider dans la tentative de construire une herméneutique chrétienne de l'A.T. à partir des données du Nouveau Testament, ce qui est aussi notre propos. Mais le champ d'investigation néotestamentaire de Baumgärtel est beaucoup trop étroit pour fonder ses conclusions. On peut en particulier douter que les auteurs du Nouveau Testament entendent vraiment isoler du sein des paroles et des événements de l'ancienne alliance une « promesse fondamentale » pour affirmer qu'elle seule soit devenue réalité en Jésus-Christ. Ainsi qu'on l'a relevé à juste titre (cf. G. VON RAD, *EvTh* 1953, p. 403 ss ; C. WESTERMANN, « Zur Auslegung des A.T.s », *Vergewenwärtigung*, Berlin 1955, p. 104 ss ; W. EICHRODT, *ThLZ*, 1956, p. 649) la distinction de BAUMGÄRTEL enlève à la révélation de Dieu en Israël son objectivité historique et la réduit à une expérience qui est déjà, en somme, celle du chrétien. Il affirme lui-même : « Das A.T. weist und kündigt von dem Erfahren, an dem heraus der christliche Glaube die Verheissung in Christus aufnimmt. Das alttestamentliche Erfahren ist unser eigenes Erfahren » (p. 47). Or il nous paraît au contraire que c'est le propre de la révélation biblique de se produire dans des événements historiques particuliers, ce que souligne justement la formule *ἡραγγελία ἐν χριστῷ* d'Eph. 3. 6. C'est dire que la *Grundverheissung* de l'A.T. se manifeste elle aussi dans des événements qui sont l'objet du témoignage prophétique de l'A.T. et desquels il est impossible de la dissocier. En voulant dégager ce qui est déjà évangélique à l'intérieur de l'A.T., Baumgärtel

nous semble faire à l'A.T. un honneur excessif, qui lui est d'ailleurs fatal puisqu'il revient à dissoudre l'histoire très concrète dans laquelle Dieu s'est révélé à son peuple d'Israël.

Cette même erreur *sélective* se manifeste sous d'autres formes plus grossières, chaque fois que par simplification pédagogique ou apologétique l'on prétend censurer l'A.T. de ce qui n'est pas conforme à la morale évangélique : la polygamie des patriarches, la loi du talion, l'interdit, les psaumes de vengeance, etc., qui font cependant partie des réalités historiques par lesquelles Dieu a parlé à Israël, dans le temps particulier qui fut le sien, et en vue de ce qu'il devait lui dire en Jésus-Christ¹.

Reconnaître avec le Nouveau Testament que l'alliance avec Israël a reçu son accomplissement en Jésus-Christ, c'est discerner en elle, et jusqu'en ses moindres parties, une parole où se révèle déjà, partiellement et provisoirement, le Dieu qui s'est révélé en Jésus-Christ.

Avant d'en venir à l'application du principe néotestamentaire d'accomplissement dans une méthode d'interprétation des textes de l'Ancien Testament, cherchons à caractériser de plus près les divers aspects de la relation qui lie les événements de l'ancienne alliance à l'événement de Jésus-Christ, relation en vertu de laquelle les textes vétéroutestamentaires qui témoignent de ceux-là rendent déjà un témoignage indirect à celui-ci.

¹ C'est ce que relevait déjà A. S. PEAKE, « The Permanent Value of the O.T. », *The Nature of Scripture*, Londres 1922, p. 191 : « ... The vital thing is not to understand this or that section which speaks directly to us but to understand the O.T. as a whole, as a great record of God's revealing and redeeming activity in Israel... Even those parts of the O.T. which seem to us in conflict with the temper of the Gospel may have their right to a place in Scripture vindicated from this point of view. »

CHAPITRE III

LE TÉMOIGNAGE DE L'ANCIEN TESTAMENT

§ 1. *Le témoignage vétérotestamentaire dans le Nouveau Testament*

L'accomplissement de l'ancienne alliance en Jésus-Christ, au sens qui vient d'être précisé, a pour le Nouveau Testament une double conséquence sur le plan de la connaissance de la Révélation :

D'une part, l'événement de Jésus-Christ jette sur toute l'ancienne alliance une lumière qui seule en manifeste maintenant la véritable portée révélatrice. L'Ancien Testament déjà, nous l'avons reconnu¹, était conscient du caractère ambigu de toute prophétie tant que celle-ci n'avait pas reçu la confirmation de son plein accomplissement historique. Pour le Nouveau Testament de même, la lumière de la révélation dernière de Dieu en Jésus-Christ permet seule de reconnaître, maintenant et après coup, dans les événements et les paroles de l'Ancien Testament des actes révélateurs tendus vers leur accomplissement dernier en Jésus-Christ². Aussi les traditions néotestamentaires marquent-elles toutes le caractère *a posteriori* de leur herméneutique³.

D'autre part — et c'est ce qui va nous intéresser ici — les réalités de l'ancienne alliance jettent maintenant à leur tour une lumière sur la révélation dernière de Dieu en Jésus-Christ parce que, si partielles et provisoires qu'elles aient été, elles manifestent tel ou tel aspect particulier de l'événement dans lequel elles s'accomplissent.

L'éclairage réciproque de l'ancienne alliance par Jésus-Christ et de Jésus-Christ par l'ancienne alliance est une sorte de cercle fermé à l'intérieur duquel c'est de Jésus-Christ que les réalités de l'ancienne alliance reçoivent la lumière qui manifeste en quoi elles le préparent et l'annoncent.

« Il s'agit ici d'un cercle. La mort et la résurrection du Christ permettent au chrétien de voir dans l'histoire d'Adam et dans l'histoire d'Israël la préparation de la crucifixion et de la résurrec-

¹ Cf. *supra*, p. 114 s.

² Cf. *supra*, p. 107.

³ Cf. *supra*, p. 95.

tion de Jésus. Inversement, l'histoire d'Adam et l'histoire d'Israël, ainsi comprises, lui permettent de saisir maintenant l'œuvre de Jésus-Christ, crucifié et ressuscité, dans sa relation avec le plan divin du salut.¹

A première vue, ce semble un cercle vicieux, sans valeur objective, et hypothéquant toute l'herméneutique néotestamentaire. En fait, ce cercle indique la vraie portée de l'argument scripturaire dans le Nouveau Testament, qui ne doit et ne peut jamais devenir une *preuve* rationnelle de la messianité de Jésus, par laquelle on serait dispensé de l'engagement personnel de la foi. Il sauvegarde l'Ancien Testament dans son rôle de *témoignage* qui appelle à la foi et qui parle à la foi². C'est dire que c'est *dans l'Eglise*, là où l'on croit que Jésus est le Christ en qui s'accomplit le salut du monde et *là seulement*, que l'Ancien Testament joue le rôle dernier qui est maintenant le sien : témoigner de l'œuvre historique et salutaire du Dieu vivant qui devait se révéler pleinement en Jésus-Christ.

Ce témoignage rendu par les réalités de l'ancienne alliance à la révélation de Dieu en Jésus-Christ, les auteurs du Nouveau Testament le dégagent de deux manières :

A. L'accomplissement de certaines paroles de l'Ecriture

Les Evangiles racontent les événements du ministère de Jésus, de sa mort et de sa résurrection, en attestant que *cela arriva afin que s'accomplisse la parole du prophète...*, selon une formule chère à Matthieu (Mat. 1. 22 ; 2. 17, 23 ; 4. 14 ; 21. 4, etc. ; cf. Marc 1. 2 ; Luc 3. 1 ; 4. 21 ; Jn. 12. 38, etc.). Les discours du livre des Actes et les épîtres proclament la bonne nouvelle du salut et les conséquences qui en découlent, en soulignant la conformité de leur témoignage avec celui des auteurs de l'Ancien Testament, selon la formule classique de saint Paul : *comme le dit l'Ecriture* (Rom. 2. 24) ou *ainsi qu'il est écrit* (Rom. 3. 9 ; cf. Act. 2. 16 ; 4. 25 ; 13. 33, etc.). De la sorte, le Nouveau Testament affirme que les paroles scripturaires qui rendent témoignage à l'histoire révélatrice de l'ancienne alliance se trouvent « accomplies » en Jésus-Christ et dans l'alliance nouvelle qui a été scellée en lui.

Indépendamment de la question de fidélité exégétique au sens littéral du texte cité, à laquelle il nous faudra revenir au moment de préciser une méthode³, ces « arguments scripturaires » posent un problème herméneutique important. En effet, s'il leur arrive de respecter l'événement ou le personnage vétérotestamentaire qui est l'objet premier du texte scripturaire, ils procèdent très souvent par *transposition* en rapportant le texte scripturaire à un autre objet que celui auquel il se rapporte dans l'Ancien Testament. Le tableau ci-contre récapitule

¹ O. CULLMANN, *Christ et le temps*, p. 97.

² Cf. *supra*, p. 96 s.

³ Cf. *infra*, p. 180 ss.

les principales lignes selon lesquelles le Nouveau Testament opère ces transpositions¹.

Tableau I: TRANSPOSITIONS TEXTUELLES

<i>Objet du texte dans l'Ancien Testament</i>	<i>Applications néotestamentaires du texte à Jésus-Christ</i>	<i>à l'Eglise</i>	<i>autres applic.</i>
1. Dieu-Seigneur			
Es. 8. 14	Rom. 9. 33 (1 Pi. 2. 8)		
Es. 40. 8	1 Pi. 1. 25		
Es. 62. 11	Mat. 21. 5		
Zach. 12. 10	Jn. 19. 37		
Ps. 8. 3	Mat. 21. 16		
2. Le roi			
Es. 7. 14	Mat. 1. 23		
Es. 28. 16	Rom. 9. 33; 10. 11; 1 Pi. 2. 6		
Zach. 9. 9	Mat. 21. 5; Jn. 12. 15		
Ps. 2. 1 s	Act. 4. 25 s		
Ps. 2. 7	Act. 13. 33; Hbr. 1. 5a; 5. 5		
Ps. 45. 7 s	Hbr. 1. 8 s		
Ps. 89. 21	Act. 13. 22		
Ps. 110. 1	Mat. 22. 44 par.; Act. 2. 34 s; Hbr. 1. 13		
Ps. 110. 4	Hbr. 5. 6; 7. 17, 21		
Ps. 118. 22 s	Mat. 21. 9, 15 par.; Act. 4. 11; 1 Pi. 2. 7		
Ps. 118. 25 s	Mat. 21. 42 par.		
3. David			
2 Sam. 7. 14	Hbr. 1. 5		
Es. 55. 3	Act. 13. 34		
Am. 9. 11 s		Act. 15. 16 s	
4. Un prophète			
Es. 8. 18	Hbr. 2. 13		
Es. 40. 3			Jean-Baptiste Mc. 1. 3 par.; Jn. 1. 23
Dt. 18. 15	Act. 3. 22; 7. 37		
Mat. 3. 3			Marc 1. 2 par.
5 a. Un fidèle			
Ps. 16. 8 ss	Act. 2. 25 ss		
Ps. 16. 10	Act. 2. 31; 13. 35		
Ps. 22. 2	Mat. 27. 46		

¹ La référence des passages ne comportant une transposition que par allusion textuelle y figure entre parenthèses.

<i>Objet du texte dans l'Ancien Testament</i>	<i>Applications néotestamentaires du texte à Jésus-Christ</i>	<i>à l'Eglise</i>	<i>autres applic.</i>
Ps. 22. 19	Jn. 19. 24		
Ps. 22. 23	Hbr. 2. 12		
Ps. 31. 6	Luc 23. 46		
Ps. 35. 19	Jn. 15. 25		
Ps. 40. 7 ss	Hbr. 10. 5 ss		
Ps. 41. 10	Jn. 13. 18		
Ps. 69. 10	Jn. 2. 17; Rom. 15. 3		
Ps. 78. 2	Mat. 13. 35		
5 b. Le fidèle			
Prov. 3. 11 s		Hbr. 12. 5 s	
6. Les « justes »			
Ps. 44. 23		Rom. 8. 36	
Ps. 118. 6		Hbr. 13. 6	
7. Les ennemis du psalmiste			Judas: Act. 1. 20
Ps. 69. 26			
8. Le « méchant »			Act. 1. 20
Ps. 109. 8			
9. L'homme			
Ps. 8. 5	Hbr. 2. 6 ss		
10. Abraham			
Gen. 15. 6		Rom. 4. 24	
11 a. La descendance d'Abraham			
Gen. 12. 3		Act. 3. 25	
Gen. 12. 7	Gal. 3. 16		
11 b. Israël			
Ex. 16. 18		2 Cor. 8. 15	
Ex. 19. 6		(1 Pi. 2. 9)	
Lév. 19. 2		1 Pi. 1. 16	
Deut. 31. 6, 8		Hbr. 13. 5	
Deut. 32. 43	Hbr. 1. 6		
Os. 1. 10; 2. 25		Rom. 9. 25 s	
Os. 11. 1	Mat. 2. 15		
Joël 2. 28 ss		Act. 2. 17 ss	
11 c. Israël infidèle			Les Juifs: Rom. 11. 8 Mat. 13. 44 par. Act. 28. 26 ss Rom. 11. 8 Mat. 15. 8 s Act. 13. 41 Rom. 11. 9
Deut. 29. 4			
Es. 6. 9			
Es. 29. 13			
Hab. 1. 5			
Ps. 69. 23 s			
12. Melchisédek			
Gen. 14. 17 ss	Hbr. 7. 1 ss		
13. L'agneau pascal			
Ex. 12. 46	Jn. 19. 36		
14. Le Serviteur de Yahweh			
Es. 42. 1 ss	Mat. 12. 18 ss		

Objet du texte dans l'Ancien Testament	Applications néotestamentaires du texte		
	à Jésus-Christ	à l'Eglise	autres applic.
Es. 49. 6		Act. 13. 47	
Es. 53. 1	Jn. 12. 38		
Es. 53. 4	Mat. 8. 17		
Es. 53. 7 s	Act. 8. 32 ss		
Es. 53. 12	Luc 22. 37		
Es. 61. 1 s	Luc 4. 18 s		
15. Le salut eschatologique			
Es. 54. 13	Jn. 6. 45		

Ces transpositions semblent à première vue procéder d'une méthode exégétique arbitraire, selon laquelle les textes, isolés de leur cadre littéraire et historique, sont utilisés à de nouvelles fins sans relation avec leur contexte primitif.

Un examen plus attentif permet cependant de faire les constatations suivantes :

1. Ces transpositions ne sont pas désordonnées. Si différents que soient leurs procédés et leurs citations, les divers auteurs du Nouveau Testament s'y rencontrent dans une convergence herméneutique frappante. On remarque par exemple une même utilisation christologique des Psaumes de complainte individuelle (n° 5) dans les synoptiques, les discours des Actes et l'Épître aux Hébreux ; une même application à l'Eglise des passages concernant Israël (n° 11b) dans les discours des Actes, les épîtres de Paul et la première Épître de Pierre, etc.¹

2. Ces transpositions reposent toutes sur une même affirmation : le témoignage rendu par le texte scripturaire n'est vrai qu'à propos des événements évangéliques et ecclésiastiques ou dans leurs conséquences doctrinales et pratiques.

Arrêtons-nous à trois passages caractéristiques :

Dans Jean 6. 32 ss, les Juifs viennent d'évoquer le miracle de la manne dont ils attestent la signification par la citation de Ps. 78. 24 : « Il leur a donné à manger le pain venu du ciel. » Alors Jésus répond : « En vérité, en vérité je vous le dis, Moïse ne vous a point donné le pain venu du ciel, mais mon Père vous donne le pain véritable qui vient du ciel. » Par cette déclaration, Jésus ne nie pas le fait de la manne, ni même le sens que lui reconnaît le Ps. 78, mais il affirme que le témoignage rendu par le Psaume à l'événement vétérotestamentaire du don de la manne se vérifie pleinement (cf. l'expression le pain le véritable) que dans cet événement actuel et nouveau du don du Fils : « Car le pain de Dieu est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde... Je suis le pain de vie » (v. 33, 35).

Dans le discours de la Pentecôte, en Act. 2. 25 ss, l'apôtre Pierre cite à l'appui de sa proclamation de la résurrection de Jésus le Ps. 16. 8-11. Partant de l'idée traditionnelle que les Psaumes sont l'œuvre de David lui-même, Pierre prend l'audacieuse liberté de faire constater à ses auditeurs l'inadéquation du témoignage du Ps. 16 à David qui est mort, ainsi que l'atteste irréfutablement

¹ Le terme *κύριος* employé par la LXX pour traduire le nom propre Yahweh a facilité la transposition des textes concernant Yahweh sur le Christ, *κύριος* du N.T. (n° 1). Quant à l'application messianique des psaumes royaux (n° 2), elle était déjà pratiquée par le judaïsme, cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, Vienne 1926-1929, et l'ouvrage de A. VIS, *Messianic Psalmquotations in the N.T.* (Diss.) Leiden 1936 (signalé par TH. C. VRIJZEN, *Theologie des A.T. in Grundzügen*, Neukirchen 1956, p. 323).

la présence de son tombeau à Jérusalem (v. 20). Mais l'apôtre n'en reste pas à cette négation. Rappelant que l'espérance de David reposait sur une promesse solennelle de Dieu qui concernait bel et bien David dans la personne de ses descendants (v. 30), il affirme que le témoignage du Ps. 16 ne se vérifie pleinement que dans l'événement de la résurrection du Christ, que David, « prophète » (v. 30), aurait ainsi prévu (v. 31). Le sens littéral du Ps. 16 ne comporte pas, on le sait, l'affirmation d'une délivrance *post mortem* du fidèle, mais celle d'une communion du fidèle avec le Dieu vivant que la mort même ne pourra briser¹. Le raisonnement exégétique de l'apôtre Pierre, comme celui de l'apôtre Paul à Antioche de Pisidie (Act. 13. 35 ss), pêche donc tout à la fois, sur le plan exégétique, par amplification du sens littéral et par absence de critique littéraire. Mais la forme herménéutique du raisonnement montre bien de quelle manière les apôtres discernent dans les événements évangéliques la pleine vérité du témoignage rendu par l'Écriture aux événements vétérotestamentaires.

Dans un raisonnement exégétique assez complexe², l'Épître aux Hébreux raisonne de même à propos du témoignage que le Ps. 95 rend au pays de la promesse, qui n'est pas le vrai « repos de Dieu » (Héb. 3. 7 ss), puisque ceux à qui il était destiné n'y sont point entrés. Aussi ce « repos de Dieu » dépasse-t-il l'événement vétérotestamentaire et le texte du psaume ne trouve-t-il sa pleine vérité qu'au sujet du royaume eschatologique promis aux croyants.

La plupart des transpositions textuelles opérées par le Nouveau Testament passent sous silence le raisonnement sur lequel elles sont fondées. Cela tient à leur caractère elliptique : une simple référence à l'autorité de l'Écriture suffisait le plus souvent à emporter l'adhésion des auditeurs et des lecteurs. Là où une contestation du témoignage scripturaire était prise en considération, l'argumentation prenait plus d'ampleur et le raisonnement devenait explicite, comme dans ces trois passages significatifs. Malgré les apparences, l'herméneutique néotestamentaire ne considère donc pas que le témoignage des textes scripturares soit resté jusqu'ici sans objet événementiel dans le cadre même de l'ancienne alliance, comme s'il était une pure *prédiction*. C'est ce qu'attestent clairement de nombreux passages où le texte scripturaire n'est pas transposé dans la nouvelle alliance et où il sert à souligner la portée d'un événement vétérotestamentaire au sein de l'histoire révélatrice³. Simplement, ces transpositions montrent qu'aux yeux du Nouveau Testament le témoignage rendu par l'Écriture à un événement vétérotestamentaire dépasse en fait la description de cet événement et témoigne en même temps de la *promesse* dont il est chargé dans sa signification révélatrice. Aussi ce témoignage ne se vérifie-t-il pleinement qu'à propos des événements de la nouvelle alliance où le texte de l'Écriture se trouve enfin rempli, « accompli ».

¹ Cf. la discussion exégétique de ce texte par R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection d'après l'A.T.*, Paris-Neuchâtel 1956, p. 119 ss.

² Cf. *infra*, p. 159.

³ C'est le cas pour de nombreuses citations concernant Dieu (Es. 66. 1 s = Act. 7. 49 s; Ps. 95. 8 ss = Héb. 3. 7 ss), Abraham (Gen. 15. 6 = Rom. 4. 3 ss; Gen. 22. 16 s = Héb. 6. 13 s), David (Ps. 89. 21 = Act. 13. 22), Israël (Es. 6. 9 s = Jean 12. 40, Act. 28. 25 ss; Es. 52. 5 = Rom. 2. 24; Es. 65. 2 = Rom. 10. 20; Hab. 1. 5 = Act. 13. 41, etc.), le grand-prêtre (Ex. 22. 28 = Act. 23. 5) ou encore certains événements de l'histoire d'Israël (Ex. 32. 6 = 1 Cor. 10. 7, etc.).

B. L'accomplissement de certains événements de l'histoire

Sans se référer nécessairement à certains textes particuliers de l'Écriture, les auteurs du Nouveau Testament allèguent fréquemment à l'appui de leurs affirmations l'un ou l'autre des événements de l'ancienne alliance. Ici de même, s'il leur arrive de les évoquer simplement dans leur portée révélatrice, ils en utilisent le plus souvent la signification pour attester un aspect de la révélation accordée en Jésus-Christ et dans les événements de la nouvelle alliance. C'est l'application plus ou moins explicite du principe herméneutique dit de la *typologie*, tel que saint Paul l'affirme en 1 Cor. 10. 6 et 11, quand il interprète les événements de l'ancienne alliance comme des anticipations historiques partielles et provisoires mais préfiguratrices des événements de la nouvelle alliance. L'apôtre Paul et l'auteur de l'Épître aux Hébreux sont ceux qui, dans le Nouveau Testament, ont le plus largement utilisé cette forme du témoignage vétérotestamentaire, mais aussi, quoique dans une moindre mesure, saint Jean, le livre des Actes, la première Épître de Pierre et les Évangiles synoptiques. Les principaux thèmes de la typologie néotestamentaire peuvent être groupés dans le tableau ci-contre¹:

Tableau II: THÈMES DE LA TYPOLOGIE NÉOTESTAMENTAIRE (v. p. 142-143)

Ce tableau appelle plusieurs remarques:

1. *Le caractère occasionnel de la typologie néotestamentaire.* Une première constatation s'impose: les mêmes réalités de la nouvelle alliance sont préfigurées par divers types de l'ancienne alliance, et réciproquement un type vétérotestamentaire peut préfigurer, selon le contexte où il est utilisé, divers antitypes néotestamentaires. On voit déjà, il est vrai, s'esquisser quelques thèmes typologiques avec une certaine constance, comme la typologie paulinienne d'Adam, d'Israël ou de la circoncision, préfigurant respectivement le Christ, l'Eglise ou le baptême; ou encore la typologie du grand-prêtre dans l'Épître aux Hébreux. Mais *ces thèmes ne sont pas stéréotypés*: la typologie des deux Adam suit des lignes de force qui varient d'un passage à l'autre (n° 1 a-e); à côté de la circoncision (n° 20), le passage de la mer Rouge (n° 10) sert aussi à préfigurer le baptême; enfin la circoncision (n° 20) est aussi rapprochée typologiquement d'un miracle de guérison opéré par Jésus en signe du salut de l'homme tout entier (Jn. 7. 23). C'est dire que, dans le Nouveau Testament, la relation typologique n'est jamais automatique. Elle garde un caractère occasionnel, ce qu'attestent les variations de la terminologie et les formes très diverses dans lesquelles elle s'exprime.

¹ Dans ce tableau, on a mis en italique la référence des passages où la typologie est formellement attestée, cité sans autre celle des passages comportant une typologie explicite, et mis entre parenthèses celle des passages où la typologie n'est qu'implicite.

<i>Types</i>	<i>christologiques</i>	<i>Antitypes</i>	<i>eccésiologiques</i>
1. Adam <i>a)</i> l'homme <i>b)</i> le terrestre <i>c)</i> le mortel <i>d)</i> le pécheur	Jésus, fils d'Adam (Luc 3. 38) l'homme céleste : 1 Cor. 15. 45 ss le Ressuscité : 1 Cor. 15. 21 s le Sauveur : Rom. 5. 12 ss (Mat. 4. 1 ss) le Christ et l'Eglise : Eph. 5. 22 ss	les chrétiens, créatures nouvelles (2 Cor. 5. 17 ; Gal. 6. 15 ; Col. 3. 10)	
2. Noé et le déluge		le baptême en Christ : 1 P ^{te} . 3. 20 s	le jugement dernier : Mat. 24. 37 ss
3. Abraham <i>a)</i> et sa descendance <i>b)</i> le croyant <i>c)</i> et ses deux fils	le Christ : Gal. 3. 16	les chrétiens : Gal. 3. 29 les croyants : Rom. 4. 1 ss chrétiens et juifs : Gal. 4. 24 ss Rom. 9. 6 ss	
4. Melchisédek	Jésus-Christ : Hbr. 7. 1 ss		
5. Isaac	le Ressuscité (Hbr. 11. 19)		
6. Jacob, le foreur de puits	la source d'eau vive : Jn. 4. 13		
7. Joseph, le protégé de Dieu	Jésus-Christ (Act. 7. 9 ss)		
8. Israël			
9. Moïse <i>a)</i> le Libérateur <i>b)</i> le Législateur <i>c)</i> le Chef	le Sauveur : Act. 7. 20 ss ; 1 Cor. 10. 2 ministre de la grâce : 2 Cor. 3. 7 ss le Fils : Hbr. 3. 1 ss	l'Eglise (Rom. 9. 6 ; 1 Cor. 10. 1 ss)	le peuple des rachetés : (Apo. 7. 4 ss)
10. Le passage de la mer Rouge et la nuée		le baptême : 1 Cor. 10. 2	

<i>Types</i>	<i>christologiques</i>	<i>Antitypes</i>	<i>ecclésiologiques</i>
11. Le manne	la pain de vie: Jn. 6. 35		
12. Le rocher d'Horeb	le pain spirituel (1 Cor. 10. 3)		
13. Le serpent d'airain élevé	la source spirituelle: 1 Cor. 10. 4		
14. Salomon	la source d'eau vive (Jn. 7. 37)		
15. Jonas	le Christ élevé: Jn. 3. 14		
16. Jérusalem	Jésus-Christ: Mat. 12. 42 par.		
	Jésus-Christ: Mat. 12. 39 par.		
17. Le loi	la grâce: Col. 2. 17 (Jn. 1. 17)		
18. Le temple-tabernacle	Christ (Jn. 2. 19 ss; Col. 1. 19; Jn. 1. 14)	l'Eglise (1 Cor. 3. 16; 6. 19; 2 Cor. 6. 16; Eph. 2. 20 ss)	la cité céleste: Apoc. 21. 2 ss; Hbr. 12. 22
19. Le grand-prêtre	Christ: Hbr. 8-10	le baptême (Col. 2. 11 s; Rom. 2) le salut (Jn. 7. 23)	
20. La circoncision		l'évangile (Phil. 3. 3)	
21. La sacrifice expiatoire	Christ, victime expiatoire: (Rom. 3. 25; Hbr. 9-10)		
22. Le sacrifice d'agréable odeur	Christ (Eph. 5. 2)	l'apôtre (Phil. 2. 17)	
23. L'agneau pascal	Christ: 1 Cor. 5. 7; 1 Pi. 1. 19	les chrétiens (Rom. 12. 1)	
24. Le Serviteur souffrant	Christ (1 Pi. 2. 22 ss)	les païens (Rom. 15. 16)	la Christ, juge céleste: Ap. 5. 6 ss

D'ailleurs, les événements révélateurs de l'ancienne alliance utilisés comme préfigurations ne sont pas toujours considérés dans leur portée préfiguratrice (cf. la création de l'homme et de la femme en 1 Cor. 11. 7; la circoncision en Gal. 5. 2 ss, etc.). D'autres événements sont aussi évoqués sans être rapportés typologiquement à la nouvelle alliance (cf. Abraham dans Jq. 2. 21 ou la destruction de Sodome et Gomorrhe dans Jude 7). Ces passages non typologiques montrent que pour le Nouveau Testament les événements vétérotestamentaires avaient déjà une portée révélatrice au sein de l'ancienne alliance et qu'ils ne doivent jamais être considérés comme de pures *énigmes*. Mais, à la lumière de Jésus-Christ, leur portée révélatrice prend sa dimension dernière, par laquelle ils s'avèrent maintenant *préfigurer* dans l'histoire du salut l'événement révélateur dernier.

2. *La portée christocentrique des types.* Dans cette diversité occasionnelle, les types de Jésus-Christ, de sa personne et de son œuvre passée, présente et future, sont nettement les plus nombreux. Cela tient d'abord au fait que Jésus-Christ est le thème central du kérygme néotestamentaire, fournissant ainsi les occasions les plus fréquentes. Mais cela tient surtout au fait que Jésus-Christ est, par excellence, l'événement révélateur et salutaire dans lequel les événements de l'ancienne alliance se trouvent « accomplis ».

Mais d'autres réalités de la nouvelle alliance sont aussi objets de préfiguration : ce sont notamment l'Eglise, le baptême et la sainte cène, le croyant qui est *en Christ*, le ministre de l'Evangile, les Juifs incrédules ou même les païens appelés au salut.

Cette portée ecclésiastique des types n'est qu'une conséquence de leur portée christologique, ainsi que le montrent les types qui préfigurent tout à la fois le Christ et son Eglise : Adam (n° 1 a) préfigure Jésus-Christ et, par lui, les chrétiens « nouvelles créatures » (2 Cor. 5. 17; Gal. 6. 15) ou « homme nouveau qui ne cesse de se renouveler à l'image de Celui qui l'a créé » (Col. 3. 10). De même la descendance d'Abraham (n° 3 a) représente le Christ (Gal. 3. 16) et, par lui, tous les chrétiens (Gal. 3. 29). Ou encore la vigne, image désignant dans l'Ancien Testament Israël, c'est maintenant le Christ et, par lui, tous ses disciples : « Je suis le cep, vous êtes les sarments » (Jn. 15. 5).

Enfin, la venue historique du Messie et, par lui, l'irruption des réalités de la nouvelle alliance, n'épuisent pas toute la richesse de la révélation eschatologique, laquelle attend encore sa pleine manifestation, lors de l'avènement en gloire du Seigneur Jésus-Christ. Aussi les types révélateurs de l'ancienne alliance préfigurent-ils déjà quelque chose de cet achèvement final de la révélation : la création de l'humanité terrestre (n° 1 b) préfigure la création de l'humanité céleste (1 Cor. 15. 49); le déluge (n° 2) préfigure le jugement dernier (Mat. 24. 37 ss); Jérusalem (n° 16) préfigure la cité céleste (Apoc. 21. 2 ss). Mais ici encore, les auteurs du Nouveau Testament savent que cet achèvement final s'est déjà joué dans l'histoire d'une manière cachée, en Jésus de Nazareth, aussi les événements de la Fin préfigurés dans l'ancienne alliance sont-ils déjà présents bien que cachés : la

délivrance finale est déjà scellée par le baptême que préfigure le salut de Noé et des siens à travers l'eau du déluge (n° 2); la cité céleste que préfigure Jérusalem (n° 16) est déjà réservée aux chrétiens (Hbr. 12. 22), eux qui sont déjà des « citoyens des cieux » (Phil. 3. 20).

On le voit, la portée ecclésiastique et eschatologique des types vétérotestamentaires est toujours *christocentrique*. C'est parce que la nouvelle alliance dont vit l'Eglise a été scellée en Jésus-Christ, et parce que la Fin s'est déjà jouée d'une manière cachée en lui, que les types révélateurs de l'ancienne alliance préfigurent déjà quelque chose de la situation actuelle des chrétiens et du mystère de la Fin des temps.

3. *Le caractère progressif de la relation typologique.* Quant à la nature de la relation qui lie les événements de l'ancienne alliance à ceux de la nouvelle alliance, les auteurs du Nouveau Testament laissent entendre qu'elle implique tout à la fois une *ressemblance* et une *différence*.

Parce que les types et les antitypes s'inscrivent au sein de la même histoire où le Dieu vivant se révèle, il y a une certaine similitude dans leur portée révélatrice, que le Nouveau Testament exprime par des conjonctions de comparaison : ὡς καὶ (Hbr. 3. 1 ss), ὡσαύτῃ - οὕτως (Mat. 24. 37 ss; Rom. 5. 19), καθὼς - οὕτως (Jn. 3. 14; 1 Cor. 10. 6 ss).

Mais parce que les types appartiennent à la révélation ouverte et provisoire de Dieu en Israël tandis que les antitypes appartiennent à la révélation définitive de Dieu en Jésus-Christ, ces derniers l'emportent toujours sur les premiers. Ce *dépassement* est fait d'une *opposition* partout où le pardon et le salut de l'homme en Jésus-Christ est préfiguré par des événements vétérotestamentaires qui témoignent de la révolte et de la condamnation de l'homme sous la Loi, tandis qu'il est fait d'un *renforcement* partout où la grâce salutaire et exigeante de Dieu en Jésus-Christ est préfigurée par des événements qui témoignent des initiatives créatrices et salutaires de Dieu sous l'ancienne alliance. Aussi ce dépassement s'exprime-t-il tout à la fois dans le Nouveau Testament par des couples de termes opposés tels que πρῶτος - ἔσχατος (1 Cor. 15. 45), παράπτωμα - χάρισμα (Rom. 5. 15), γράμμα - πνεῦμα (2 Cor. 3. 7); ἀρχαῖος - καινός (2 Cor. 5. 17), etc., et par des comparatifs comme πολλὰ μᾶλλον (Rom. 5. 17), πλείον (Mat. 12. 39 ss; Hbr. 3. 3), μείζων (Jn. 4. 12), κρείττων (Hbr. 7. 19, 22), etc.

Il faut le souligner, jamais cette similitude et ce dépassement par opposition ou renforcement ne s'excluent l'un l'autre, comme s'il pouvait y avoir identité absolue ou opposition absolue entre les deux alliances. Même là où l'opposition est la plus marquée, le Nouveau Testament utilise la comparaison (Rom. 5. 12 ss; Hbr. 3. 1 ss, etc.); et même là où le parallèle est le plus étroit, le Nouveau Testament marque le dépassement (1 Cor. 10. 11; Jn. 3. 14 s), car des types aux antitypes, l'histoire révélatrice à laquelle les uns et les autres appartiennent fait un pas décisif : elle entre dans la période dernière, dans le temps de l'accomplissement. Ainsi, formée tout à la fois d'une ressemblance et d'une différence, la

relation typologique est dans le Nouveau Testament toujours *proportionnelle*¹ ou *progressive*.

Dans son essai : *The Biblical Origins and Patristic Development of Typology*, p. 42 ss, WOLLECOMBE a bien vu que ces deux manières néotestamentaires d'alléguer le témoignage de l'A.T. en faisant appel soit aux *promesses* de l'Écriture soit aux *types* de l'histoire² sont étroitement liées l'une à l'autre, de par ce qu'il appelle « la nature récapitulative des actes salutaires de Dieu en Christ, laquelle est au cœur de l'accomplissement des prophéties comme elle est au cœur de la typologie » (p. 49). Mais alors que cet auteur voit dans l'affirmation de l'accomplissement des prophéties vétérotestamentaires (A) la base de la typologie néotestamentaire (B), il nous paraît plus exact d'affirmer l'inverse : c'est la conception typologique de l'histoire (B) qui autorise les auteurs du N.T. à transposer les textes de l'Écriture sur les événements de la nouvelle alliance (A). En effet, s'ils peuvent affirmer que ce que l'Écriture a dit du roi d'Israël, du prophète, d'un psalmiste, du Serviteur de Yahweh, etc., n'est pleinement vrai que de Jésus-Christ, c'est que pour eux l'événement vétérotestamentaire auquel elle rend témoignage est déjà lourd d'une promesse qui annonce l'événement eschatologique nouveau où sera manifestée sa portée révélatrice dernière et où s'accomplira le témoignage scripturaire.

Les transpositions textuelles par lesquelles le Nouveau Testament proclame l'accomplissement des *paroles* scripturaires en Jésus-Christ et l'évocation des *événements* de l'ancienne alliance dans leur portée préfiguratrice reposent pour le Nouveau Testament sur un même principe : en témoignant de la révélation partielle et provisoire de Dieu sous l'ancienne alliance, les textes aussi bien que les événements de l'Ancien Testament *témoignent* maintenant, d'une manière directe ou indirecte, de la révélation définitive de Dieu en Jésus-Christ.

Certes, nous l'avons déjà noté³, le Nouveau Testament ne cite pas *tous* les textes de l'Ancien Testament ni n'évoque *tous* les événements de l'ancienne alliance. Au fil des occasions fournies par les thèmes de leurs écrits, les auteurs du Nouveau Testament se laissent conduire aux événements qui sont les plus significatifs de la révélation de Dieu sous l'ancienne alliance et aux textes qui en témoignent. Car ce qu'il leur importe de rappeler, c'est la *portée révélatrice* des événements de la création et de l'histoire d'Israël, et tous les événements dont témoigne l'Ancien Testament n'en sont pas revêtus au même degré. Mais nulle part le Nouveau Testament ne prétend avoir cité tous les textes ou avoir évoqué tous les événements vétérotestamentaires qui trouvent leur accomplissement en

¹ Cf. P. GRELOT, *Introduction à la Bible* (A. ROBERT et A. FEUILLET), I, p. 207 : « Les choses de la Bible sont figuratives quand elles occupaient dans la théologie de l'A.T. une situation analogue à celle qu'occupent dans la théologie du N.T. les choses de la révélation chrétienne, quand elles jouaient dans la foi juive un rôle analogue à celui que jouent dans la foi chrétienne les choses de l'économie du Salut révélée en Jésus-Christ. » En empruntant une comparaison sur le plan mathématique, on pourrait dire que la typologie exprime une *proportion* qui se définirait ainsi : les types sont à l'ancienne alliance ce que les entypes sont à la nouvelle alliance. Types et antitypes pourraient être dits *directement proportionnels* (par ex. Adam et Christ dans 1 Cor. 15. 44 ss) ou *inversement proportionnels* (par ex. Adam et Christ dans Rom. 5. 12 ss).

² Cet auteur crée malheureusement une confusion de termes en parlant de la typologie comme d'un *historical allegorism* (p. 55).

³ Cf. *supra*, p. 123 s.

Jésus-Christ¹. Même l'Épître aux Hébreux, qui est tout entière construite sur les quatre grands thèmes typologiques des anges, de Moïse, du grand-prêtre et du culte, laisse entendre qu'il existe encore d'autres événements préfigurateurs dans l'ancienne alliance (cf. l'allusion au sacrifice d'Isaac en 11. 13 ou au Sinaï en 12. 18 ss). En s'attachant à certains événements et à certains textes, le Nouveau Testament indique, à la lumière de l'événement révélateur dernier, que le vrai sens de l'Ancien Testament n'est pas dans la loi au sens où l'entend un certain bas-judaïsme légaliste, mais dans l'intervention révélatrice et salutaire de Dieu au sein de l'histoire, en sorte que tout événement, tout personnage, toute institution et toute parole de cette histoire se trouvent chargés d'une portée révélatrice plus ou moins lourde mais jamais insignifiante, qui témoigne à l'avance de l'œuvre par laquelle Dieu devait se révéler en Jésus-Christ.

§ 2. *Le témoignage prophétique de l'Ancien Testament*

L'utilisation néotestamentaire des divers textes et événements de l'Ancien Testament comme témoignages rendus d'avance à la révélation dernière de Dieu en Jésus-Christ correspond-elle à une perspective centrale de l'Ancien Testament lui-même? C'est à cette condition seulement, en effet, qu'elle peut prétendre orienter une interprétation chrétienne de l'Ancien Testament qui soit authentique, c'est-à-dire conforme aux données des textes eux-mêmes.

Les développements que nous avons consacrés à la conception vétérotestamentaire de l'histoire du salut et au témoignage rendu par l'Ancien Testament au sens des événements inscrits dans cette histoire nous dispensent de reprendre ici l'ensemble des données de l'Ancien Testament sur le témoignage prophétique qu'il rend à l'histoire révélatrice. Le rappel de l'élément central de ce témoignage, avec les conséquences qui en découlent, suffira à nous permettre de répondre à cette question et, croyons-nous, d'y répondre par l'affirmative.

Par le témoignage prophétique qu'il rend à l'histoire révélatrice, l'Ancien Testament affirme que la révélation de Dieu dans l'histoire est en cours de développement, ouverte sur la révélation salutaire dernière². Ce caractère dynamique de la révélation vétérotestamentaire a un double aspect, selon qu'on envisage les textes qui témoignent de cette révélation ou les événements dans lesquels elle se produit:

Parce que la révélation historique de Dieu ne s'épuise pas dans les événements du passé et du présent mais y prépare et annonce la révélation salutaire dernière, le témoignage rendu par les *textes* à la portée révélatrice de ces événements ne

¹ Cf. W. EICHRODT, « Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese? », *ThLZ*, 1956, p. 645: « Kein neutestamentlicher Schriftsteller aber denkt daran, ein Verzeichnis sämtlicher möglichen Typen aufzustellen oder ihre Bedeutung gegenüber anderen Veranschaulichungen der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments abzuschätzen. »

² Cf. *supra*, p. 129 s.

concerne pas seulement ces événements mais se trouve lui-même ouvert sur la révélation dernière que ces événements préparent et annoncent.

C'est ainsi, par exemple, que la théophanie du Sinai, par laquelle les textes de l'Exode (Ex. 19. 16 ss) rendent témoignage à l'intervention de Dieu lors de la conclusion de l'alliance et du don de la Loi, est une description qui sert, chez les prophètes, à attester l'intervention de Dieu à la fin de l'histoire (cf. Nah. 1. 3 ss; Mi. 1. 3 s; Es. 30. 27 s, etc.). Il en est de même de la description du déluge (cf. Es. 24. 18). Inversement, un personnage historique peut, de par la fonction qu'il remplit dans la réalisation du plan de Dieu, être décrit par des termes qui concernent déjà les figurants du drame eschatologique: ainsi le Second Esaïe appelle Cyrus *l'Oint de Yahweh* (Es. 45. 1) et Zacharie voit déjà en Jéchoua, le grand-prêtre de son temps, et dans ses compagnons *les hommes d'un signe eschatologique* (Zach. 3. 8).

Parce que la révélation de Dieu dans l'histoire est en devenir, le témoignage prophétique de l'Ancien Testament sur les événements de cette histoire déborde donc ces événements eux-mêmes et conserve un certain caractère d'ambiguïté. En effet, ce témoignage est *vrai* parce que les événements, les personnages, les institutions de l'alliance historique avec Israël sont bel et bien le théâtre des interventions révélatrices du Dieu vivant; mais il est *inadéquat* parce que ces interventions demeurent provisoires et cette révélation incomplète, inachevée, tendues qu'elles sont vers d'autres interventions révélatrices à venir, et notamment vers cette intervention dernière où Dieu se donnera pleinement à connaître et où ce que les textes ont dit des événements du passé trouvera enfin sa plénitude.

Si maintenant l'on considère les *événements* de l'histoire dont témoigne l'Ancien Testament, il faut de même reconnaître que le caractère dynamique de la révélation vétérotestamentaire les revêt d'une portée qui les dépasse et qui en fait, dans le cadre de cette histoire du salut tendue vers la révélation dernière, l'annonce d'événements révélateurs nouveaux, et notamment des événements eschatologiques par lesquels Dieu achèvera de se faire connaître.

C'est ainsi que les prophètes représentent volontiers les événements à venir comme la *répétition plus ou moins majorée* d'événements passés tels que la création (Es. 51. 17; 66. 23), l'alliance avec Noé (Es. 54. 9 s), la captivité d'Égypte (Os. 9. 3; 11. 5), les événements de la sortie d'Égypte (Es. 11. 13 s; Mi. 7. 15; Jér. 16. 4 s; 23. 7 s; Ez. 20. 33 ss; Es. 43. 2 ss, 16 ss), l'alliance (Jér. 31. 31 ss; Ez. 36. 24 ss), la possession du pays (Ez. 36. 11 s; Abd. 17 ss), la présence de juges et de conseillers (Es. 1. 26), de David (Es. 9. 5 s; 11. 1 s; Mi. 5. 1 ss; Jér. 23. 5 s; Ez. 34. 23 s; 37. 22 s; Amos 9. 11; Zach. 8. 3), d'Élie (Mal. 4. 5 ss), d'un temple nouveau (Ez. 40 ss). Il y a donc pour les prophètes, surtout pour le Second Esaïe, une certaine résonance du passé dans l'avenir à l'intérieur du déroulement de l'histoire, celui-là étant la *répétition* de celui-ci mais aussi, le plus souvent, son *dépassement*, car les événements futurs l'emportent en efficacité, en envergure et en durée sur ceux du temps passé (cf. Jér. 23. 7 s; Es. 43. 16 ss). Ce dépassement est souvent évoqué par l'ornementation des thèmes historiques du passé au moyen d'éléments mythiques, notamment d'allusions à la fécondité paradisiaque (Es. 35. 1 s; 45. 8; 55. 13), à la lumière (Es. 9. 1), à la paix cosmique (Es. 11. 6 ss) ou à la victoire sur le Léviathan (Es. 27. 1), où le mythe est, comme si souvent dans l'A.T., utilisé en fonction de l'histoire. La majoration du passé dans l'avenir empêche de voir à la base de cette conception prophétique de l'histoire une idée

cyclique du temps que les prophètes auraient héritée du monde ambiant¹. Quoique elle se rapproche de l'actualisation culturelle de l'histoire telle qu'elle apparaît dans certaines liturgies², cette conception s'en différencie par l'accent qu'elle met sur l'histoire comme acte-parole de Dieu³. Pour les prophètes, la correspondance entre l'avenir et le passé s'inscrit dans une perspective linéaire où passé, présent et avenir ont chacun leur valeur, mais où des résonances attestent la cohérence dynamique de l'œuvre révélatrice de Dieu, en sorte que les actes historiques de Dieu dans le passé annoncent déjà ceux de l'avenir.

On ne retrouve pas dans les autres courants théologiques de l'A.T. une attestation aussi nette de la dimension eschatologique des événements de l'histoire passée, aussi devons-nous nous garder d'une généralisation hâtive. Mais, en s'exprimant de la sorte, les prophètes n'ont-ils pas tiré du dynamisme de la révélation vétérotestamentaire une conclusion théologique qui se trouve impliquée dans le témoignage fondamental que l'A.T. dans son ensemble rend à la révélation de Dieu dans l'histoire?⁴

Ainsi, parce que la révélation historique dont ils sont le théâtre est encore en devenir et annonce la révélation finale, l'Ancien Testament atteste que les événements de l'alliance avec Israël ne sont pas clos sur eux-mêmes mais qu'ils sont en relation avec la révélation de Dieu à la fin de l'histoire.

§ 3. *L'Ancien Testament comme témoin de la révélation de Dieu en Jésus-Christ*

A la lumière de la révélation dernière de Dieu en Jésus-Christ, le Nouveau Testament donne au témoignage vétérotestamentaire sur l'histoire révélatrice une portée nouvelle que l'Ancien Testament lui-même ne pouvait lui attribuer, car pour lui cette histoire révélatrice était encore en devenir. Pour l'Ancien Testament, les événements et les textes qui témoignent de leur signification révélatrice sont ouverts sur une révélation dernière qui doit encore être donnée, aussi leur signification n'est-elle pas encore pleinement manifestée. Pour le Nouveau Testament, cette révélation dernière est déjà accordée en Jésus-Christ, d'une manière cachée certes mais bientôt ouvertement dévoilée, aussi pour tous ceux qui déjà le discernent dans la foi, les événements de l'ancienne alliance et les textes scripturaires qui en témoignent prennent enfin leur portée révélatrice dernière et se trouvent ainsi rendre témoignage à l'avance à ce que Dieu devait dire et faire en Jésus-Christ à la fin des temps.

C'est donc la perspective nouvelle sous laquelle le Nouveau Testament envisage l'ancienne alliance qui lui permet de reconnaître, après coup, dans les textes et dans les événements de l'Ancien Testament un témoignage rendu d'avance à l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ. Aussi l'herméneutique chrétienne de l'Ancien

¹ Ainsi R. BULTMANN, « Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutische Methode », *ThLZ*, 1950, p. 25 ss; et G. PÉDoux, « A propos de la notion biblique du temps », *RTThPh*, 1952, p. 123. Il faut cependant noter qu'à côté de l'apocalyptique où l'histoire mouvante et passagère perd toute valeur positive devant la venue imminente du règne éternel de Dieu (cf. M. NOTH, « Das Geschichtsverständnis des a. t. Apokalyptik »: *Gesammelte Studien zum A.T.*, p. 248 ss), le judaïsme a connu une prophétie qui se contentait d'annoncer le rétablissement politique d'Israël par un simple retour de la glorieuse situation du passé (par ex.: Zach. 10. 10).

² Cf. *supra*, p. 110.

³ Cf. *supra*, p. 109, et *infra*, p. 212 ss.

⁴ Cf. *supra*, p. 129 s.

Testament ne devra-t-elle jamais taire ce fait et prétendre dégager ce témoignage de la seule connaissance de l'Ancien Testament. Ce n'est qu'à la lumière de l'histoire du salut dans tout son développement au travers de l'ancienne et de la nouvelle alliance que ce témoignage apparaît.

Mais tout en lisant l'Ancien Testament à la lumière de son accomplissement, le Nouveau Testament se conforme à la dimension centrale du témoignage que l'Ancien Testament lui-même rend à l'histoire révélatrice. En effet, en interprétant d'une part le *texte* vétérotestamentaire comme une *promesse* qui s'est accomplie en Jésus-Christ, le Nouveau Testament rejoint l'Ancien dans le témoignage que le texte scripturaire rend à la portée révélatrice de l'événement vétérotestamentaire, témoignage qui dépasse cet événement lui-même et n'est pleinement vrai qu'à l'heure où se produit la révélation eschatologique. En interprétant d'autre part l'événement vétérotestamentaire comme une *préfiguration* des événements de la nouvelle alliance, le Nouveau Testament reconnaît avec l'Ancien que l'événement vétérotestamentaire est lourd d'une signification qui le dépasse et qui en fait le gage historique d'événements nouveaux qui répondront pleinement au témoignage du texte ¹.

Ainsi le Nouveau Testament n'apprend pas seulement à l'Eglise chrétienne la raison d'être de sa lecture de l'Ancien Testament mais il nous paraît également autorisé à lui indiquer la manière dont elle doit s'attendre à y trouver un témoignage rendu d'avance à l'œuvre salutaire de Dieu en Jésus-Christ : parce que l'ancienne alliance s'est accomplie en Jésus-Christ, les multiples événements — personnages, faits, institutions, paroles — de l'ancienne alliance préfigurent déjà, sous l'angle de leur signification révélatrice, quelque chose de l'événement de Jésus-Christ par lequel Dieu devait se révéler d'une manière décisive et sceller la nouvelle alliance en vue du salut final. C'est pourquoi aussi, les *textes* scripturaires qui témoignent de la portée révélatrice dont sont revêtus les événements de l'ancienne alliance témoignent déjà, d'une manière indirecte, de la portée révélatrice de l'événement dernier de Jésus-Christ proclamé par le Nouveau Testament ².

¹ Dans une étude antérieure, « Prophétie et typologie », *RThPh*, 1953, p. 139-148, nous avons montré plus au long que nous ne pouvons le faire ici les analogies entre la perspective typologique du N.T. et la perspective prophétique de l'A.T.

² Dans son étude « Auf dem Wege zu einer biblischen Theologie », *EvTh*, 1959, p. 81. H. WILDBERGER a raison de relever que ce qui fait l'unité des deux Testaments n'est pas le témoignage rendu au Christ mais celui qui est rendu au Dieu qui se révèle dans l'histoire. « Nicht das Christuszeugnis ist die Klammer, die die beiden Testamente verbindet, sondern das Zeugnis von dem Gott, dessen Wort nach der neutestamentlichen Botschaft in Christus Fleisch geworden ist, der sich durch seine Heilstaten sein Volk zubereitet, ihm trotz seinem Versagen die Treue bewahrt und es zum Heile führt. » Cependant, en affirmant que la Parole de Dieu a été faite chair en Jésus-Christ, le N.T. atteste justement que l'action révélatrice de Dieu dans l'histoire s'est jouée d'une manière décisive en Jésus-Christ, de sorte que le témoignage vétérotestamentaire rendu à cette action révélatrice est en relation étroite avec l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ. « Gerade so gesehen ist das A.T. nicht nur an wenigen isolierten Stellen, sondern in seiner Gesamtheit indirekt tatsächlich Zeugnis für Christus, weil es den Gott bezeugt, der entscheidend und letztgültig in Christus gehandelt hat » (*ibid.*).

Cette préfiguration par les événements de l'ancienne alliance et ce témoignage des textes de l'Ancien Testament ne sont pas nécessairement liés aux seuls événements et textes cités par le Nouveau Testament. Quoique les auteurs du Nouveau Testament soient allés aux thèmes principaux de l'Ancien, leur nombre n'en est pas fermé et ne le sera jamais. C'est à chaque nouvelle lecture de l'Ancien Testament que l'Eglise de Jésus-Christ doit se laisser confirmer dans la foi et l'obéissance par le témoignage de l'Ancien Testament. Mais, pour être fidèle au principe de l'herméneutique néotestamentaire, ce témoignage de l'Ancien Testament, sous ses deux aspects, doit conserver les caractères qui sont les siens dans le Nouveau Testament :

La relation typologique en vertu de laquelle les réalités de l'ancienne alliance préfigurent celles de la nouvelle alliance doit être *christocentrique* et *progressive*.

Le témoignage rendu par les textes de l'Ancien Testament à Jésus-Christ doit respecter l'événement vétérotestamentaire premier auquel ceux-ci se rapportent d'abord. Il présuppose donc toujours une *transposition*.

On remarquera que ces critères normatifs du témoignage que l'Ancien Testament rend à l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ ne sont pas liés à une méthode particulière d'exégèse des textes mais qu'ils dépendent d'une *conception particulière de l'histoire* au sein de laquelle se situent les événements dont témoigne l'Ecriture. Aussi l'inexactitude des procédés exégétiques et la naïveté en critique littéraire ou historique, que les auteurs du Nouveau Testament partagent avec leur temps, ne mettent pas en cause le principe fondamental de leur herméneutique. Nous allons y venir, l'Eglise chrétienne d'aujourd'hui qui lit l'Ancien Testament ne peut se contenter d'une approche aussi peu précise des textes. Mais en mettant en œuvre les méthodes de l'exégèse et de la critique modernes, l'Eglise chrétienne d'aujourd'hui se doit d'exprimer dans des formes nouvelles le principe herméneutique qu'elle reçoit du Nouveau Testament et qui seul légitime sa lecture actuelle de l'Ancien Testament.

Seconde section

Comment lire l'Ancien Testament dans l'Eglise?

Le principe théologique de l'accomplissement qui régit l'herméneutique chrétienne de l'Ancien Testament ne saurait encore suffire à mettre le chrétien à même d'interpréter fidèlement les documents de l'ancienne alliance. Car s'il fonde et oriente la lecture de l'Ancien Testament dans l'Eglise, ce principe doit à son tour s'exprimer dans une méthode qui se conforme à la nature des textes à interpréter, telle qu'elle apparaît à la lumière des recherches critiques contemporaines, faute de quoi il ne saurait y avoir de véritable *lecture* de l'Ancien Testament.

Une seconde démarche est donc nécessaire pour préciser *comment* ce fondement théologique doit être mis en œuvre aujourd'hui dans la lecture chrétienne de l'Ancien Testament.

On pourrait considérer cette recherche d'herméneutique appliquée comme indépendante du fondement théologique de la lecture chrétienne de l'A.T. et ne relevant que de l'exigence scientifique selon laquelle un texte doit être lu dans son sens propre, quitte à le comparer ensuite à d'autres textes, en l'occurrence les données du N.T. Cela reviendrait à dire que l'interprétation chrétienne de l'A.T. ne serait en fait qu'une prolongation facultative de l'interprétation scientifique, un plus qu'elle serait au droit de lui ajouter à la lumière de l'accomplissement de l'ancienne alliance dans la nouvelle.

C'est la position adoptée par W. BAUMGARTNER, « Die Auslegung des A.T.s im Streit der Gegenwart », *Schw. Theol. Umschau*, 1941, p. 17-38, qui admet une réflexion chrétienne sur les données de l'A.T. mais comme une *applicatio* qui vient s'ajouter à l'*explicatio* proprement exégétique du texte (p. 36). De même, plus récemment, D. LYS, « A la recherche d'une méthode pour l'exégèse de l'A.T. », *ETHR*, 1955, n° 3 : « Il faut avant tout, en étudiant les textes successifs dans leur succession même (et, pour chaque texte, dans son apparition, ses remaniements, sa rédaction), dégager chaque message et voir le dynamisme et l'unité de ces messages. On pourra alors, si on le désire, vérifier la concordance du point d'aboutissement de la notion étudiée, avec la révélation en Jésus-Christ. C'est d'ailleurs ce qu'ont eu à cœur de faire plusieurs auteurs néotestamentaires » (p. 55; cf. aussi la parenthèse ajoutée aux trois règles de l'exégèse, p. 71).

Réduire la perspective chrétienne à n'être qu'une parenthèse ajoutée à l'exégèse scientifique nous paraît insuffisant, tant du point de vue de la foi que de celui de la science elle-même. D'une part, en effet, c'est parce qu'il *croit* que Dieu s'est pleinement révélé dans un événement historique dont témoigne le N.T. que l'exégète chrétien se trouve obligé à une lecture du témoignage que l'A.T. rend justement à la révélation historique de Dieu en Israël. Sa foi précède et accompagne son travail de savant tout autant qu'elle le couronne après coup. D'autre part, une lecture de l'A.T. qui se veut véritablement *scientifique* doit prendre au sérieux le fait que seul le contexte théologique de l'histoire révélatrice dans son envergure la plus large permet de discerner toute la signification des interventions révélatrices unes et diverses de Dieu dans cette histoire.

Plus encore que l'herméneutique principielle, ces règles d'application dépendent des connaissances fournies par la critique littéraire¹, notamment par la critique des genres littéraires². Aussi les règles que nous allons formuler ne sont-elles que des hypothèses de travail nécessitant une constante mise au point. Du moins tenterons-nous de formuler quelques lignes directrices, telles qu'elles nous paraissent pouvoir être établies aujourd'hui.

Ainsi, après être remontés des méthodes herméneutiques mises en œuvre par les auteurs du Nouveau Testament au principe théologique qui les régit, allons-nous redescendre maintenant du principe de l'herméneutique chrétienne de l'Ancien Testament aux formes nouvelles dans lesquelles elle doit aujourd'hui s'exprimer.

¹ C'est ce qui explique que les auteurs du N.T. aient exprimé le principe de leur herméneutique de l'A.T. dans des formes qui rappellent si nettement celles de l'exégèse rabbinique ou philonienne, mais qui nous apparaissent aujourd'hui peu conformes à la nature des textes vétérotestamentaires.

² Cf. *supra*, p. 104, note 1.

CHAPITRE IV

LE TEXTE ET L'ÉVÉNEMENT AU SERVICE DE LA PAROLE DE DIEU

§ 1. *Le texte et l'événement dans l'Ancien Testament*

Dans son affirmation centrale, l'Ancien Testament rend témoignage à la révélation historique de Dieu en Israël. Cette constatation, de laquelle nous sommes partis pour caractériser la notion d'accomplissement, principe de base de l'herméneutique chrétienne de l'Ancien Testament¹, est aussi celle qui doit nous permettre de préciser les formes dans lesquelles ce principe va s'exprimer. En effet, cette constatation n'indique pas seulement quel est le *contenu* des documents de l'ancienne alliance mais encore — et c'est maintenant ce qui nous intéresse — de quelle *manière* ces documents entendent dire ce qu'ils ont à dire : en rendant un témoignage prophétique à certains événements d'une histoire où Dieu s'est fait connaître.

L'Eglise qui cherche à entendre la Parole de Dieu dans l'Ancien Testament selon le principe de l'accomplissement se trouve donc placée par l'Ancien Testament lui-même devant deux réalités distinctes et conjointes, dont elle doit tenir compte parce qu'elles jouent toutes deux un rôle important au service de la Révélation : le *texte* de l'Écriture qui rend témoignage à l'événement révélateur et l'*événement* de l'histoire auquel le texte rend un témoignage prophétique.

Assurément, le texte est étroitement lié à l'événement qui est l'objet de son témoignage et devant lequel, en vrai témoin, il tend à s'effacer ; et inversement l'événement est étroitement lié au texte qui seul le rend connaissable et intelligible dans sa portée révélatrice. Aussi bien, loin de les opposer l'un à l'autre comme deux réalités indépendantes, s'agit-il de discerner la relation juste qui les rend solidaires dans le fait de la Révélation². Toute recherche herméneutique comme celle que nous nous proposons de mener ici consiste précisément à caractériser la relation de la parole scripturaire et de son objet historique et à en tirer les conséquences sur le plan de l'exégèse.

¹ Cf. *supra*, p. 108.

² Cf. D. LYS, *op. cit.*, p. 48, note 69 : « Cette interaction de l'événement et de son interprétation est l'essence de la Parole de Dieu à l'homme. »

Mais pour unir droitement ces deux facteurs de la Parole révélatrice de Dieu, il importe aussi de les bien distinguer. Ils ont en effet chacun leur rôle spécifique au service de la Parole de Dieu :

Le texte, quant à lui, a pour rôle de *présenter* l'événement, aux deux sens de ce verbe : en l'empêchant d'une part de sombrer dans l'oubli des siècles, le texte rend l'événement *présent*¹ devant toutes les générations qui se sont succédé et se succéderont jusqu'à la fin de l'histoire. Or cette évocation de l'événement par le texte est plus qu'un simple rappel ; par le témoignage prophétique que le texte rend à l'événement, elle met en évidence sa portée révélatrice. Elle est donc d'autre part une véritable *présentation* de l'événement sous une perspective théologique qui seule permet d'en discerner la signification.

L'événement, de son côté, a pour rôle d'être le lieu objectif où se manifeste, dans le concret de l'histoire humaine, tel ou tel aspect du Dieu vivant qui vient à la rencontre des hommes pour les juger et les sauver. Ce peut être une situation particulière ou un fait qui survient en un temps et un lieu précis de l'histoire, même s'il échappe parfois à l'analyse de l'historien². C'est encore un personnage individuel ou collectif, le peuple d'Israël ou l'un de ses voisins, voire certains de ses membres, dont le texte retrace l'histoire ou seulement l'un de ses épisodes. Ce sont aussi les institutions qui ont existé historiquement en Israël, la royauté, le culte, le temple, etc. Ce sont enfin les paroles elles-mêmes, celles que Dieu adresse à ses prophètes, à tel personnage particulier ou au peuple tout entier, qui toutes retentissent en des moments particuliers de l'histoire³. Le terme d'événement, tel que nous l'utilisons ici, doit donc être compris dans son sens le plus extensif. Mais ce qui le caractérise comme tel, c'est toujours le fait que Dieu s'en est servi pour révéler aux hommes quelque aspect de lui-même au niveau de leur propre histoire.

L'existence de ces deux réalités distinctes mais conjointes apparaît dans les différents genres littéraires représentés dans l'Ancien Testament, où prédomine tantôt la distinction, tantôt la conjonction du texte et de l'événement sans que

¹ Nous disons à dessein *présent* et non *actuel*, car le propre de l'événement historique est d'appartenir à un temps particulier dont il est impossible de l'extraire. Il est illusoire, estimons-nous, de prétendre que le texte soit capable de rendre l'événement *contemporain* de ses lecteurs qui appartiennent, eux aussi, à un temps particulier et différent. Mais le texte a pour rôle d'évoquer si vivement l'événement devant les lecteurs de tous les temps qu'ils sont à leur tour dominés par l'objectivité de l'événement, selon le mot de saint Paul caractérisant sa propre prédication : « Vous aux yeux de qui a été si vivement dépeint Jésus-Christ crucifié » (Gal. 3. 1).

² Cf. *infra*, p. 192 ss.

³ On remarquera l'inclusion des *paroles* de l'ancienne alliance parmi les événements dont témoignent les textes vétérotestamentaires. Les paroles prononcées à certaines heures et en certaines circonstances précises par un prophète, un prêtre ou quelque autre personnage chargé de parler au nom de Dieu sont en effet parmi les événements majeurs de la vie du peuple de l'ancienne alliance. Indépendamment de leur contenu — que l'on écoutera au moment d'interpréter le sens de l'événement — ces paroles manifestent l'intervention de Dieu lui-même dans le cours de l'histoire de son peuple et méritent comme telles d'être considérées comme des événements au même titre que les faits, les personnages ou les institutions de l'ancienne alliance. Sur le rôle de la parole en tant qu'événement, cf. les remarques de A. MALET, « L'avenir de l'interprétation scripturaire », *Foi et Vie*, 1960, p. 22 ss.

ceux-ci soient pourtant jamais séparés l'un de l'autre ni confondus l'un avec l'autre.

La distinction apparaît le plus clairement dans les *narrations historiques* où le texte retrace après coup, et souvent des siècles plus tard, le déroulement des événements passés. Quand le Jahviste et le narrateur sacerdotal racontent ensemble le passage de la mer Rouge (Ex. 14), il est aisé de constater la distance qui les sépare de l'événement, puisque leurs narrations, concordantes sur le fait lui-même et sur sa signification centrale, divergent dans de nombreux détails. Ces divergences internes du texte sont assez sensibles pour manifester que l'on est en présence de deux dépositions renvoyant à un événement historique unique, qui, lui, a révélé en son temps la puissance de la grâce libératrice de Dieu. Le texte ne peut être confondu avec l'événement révélateur auquel il rend témoignage. Mais inversement, l'événement historique ne peut être séparé du texte car seul celui-ci en donne aujourd'hui connaissance et seul il en a manifesté déjà dans la tradition orale, puis lors de sa fixation écrite, et en manifeste à chaque nouvelle lecture, hier, aujourd'hui, demain, la portée révélatrice. Qu'il y ait un ou plusieurs témoins connus ou anonymes, la narration est le genre littéraire où apparaît le plus clairement la distinction entre le texte et l'événement, mais aussi leur étroite relation. Ainsi quand la critique historique contemporaine souligne le caractère « tendancieux » des narrations bibliques, voire l'historicité contestable de certains événements évoqués par les textes de l'A.T., elle met en évidence cette distinction fondamentale et nous préserve de la tentation de confondre le texte et l'événement.

Les *textes poétiques* qui font si largement écho aux événements de l'histoire passée, présente ou à venir, aux délivrances ou aux épreuves nationales et individuelles et qui évoquent, rassemblés devant Dieu, les rois, les membres fidèles du peuple, voire tous les humains et toute la création, montrent aussi qu'ils se réfèrent à des événements avec lesquels on ne peut pourtant les confondre. Comme la narration, mais sur le mode lyrique, la poésie hébraïque célèbre en effet la révélation de Dieu dans l'histoire et dans la création qui lui sert de théâtre. Hymnes, actions de grâces, complaintes ou proclamations royales ne sont pas des paroles sans objet historique, mais des témoignages rendus aux événements où Dieu se fait connaître. Et pourtant, épreuves et délivrances, maladies et guérisons, assemblées cultuelles ou intronisation royale ont eu besoin et ont encore besoin de la parole des psalmistes pour que soit manifestée leur signification révélatrice non seulement aux yeux des contemporains de l'événement mais encore à toutes les générations à venir. Distincts, le texte du psaume et l'événement qui en est l'objet n'en sont pas moins étroitement conjoints au service de la Parole révélatrice.

Dans les *documents prophétiques*, le texte serre l'événement de beaucoup plus près car l'événement parlé que représente la proclamation d'un oracle prophétique a cet avantage sur l'événement vécu rapporté par les livres historiques ou dans les Psaumes qu'il s'explicité directement dans les paroles du texte, en sorte que le texte tend ici à s'identifier avec l'événement lui-même, surtout si le prophète prend soin, comme souvent, de distinguer entre l'oracle de Yahweh et les paroles qu'il y ajoute de lui-même. Ainsi dans Amos 3. 1-2, l'oracle du v. 2 est introduit au v. 1 par une allusion du prophète lui-même à la sortie d'Égypte, destinée à souligner le sens de l'oracle. Ou encore dans Es. 5. 8-10, le prophète encadre l'oracle du v. 9 de deux paroles d'application (v. 8 et 10). Cette distinction, importante en exégèse, n'a pourtant pas pour but de limiter l'autorité de la proclamation prophétique au seul oracle de Yahweh, sorte d'événement révélateur à l'état brut. Elle sert au contraire à fonder l'autorité des paroles du prophète en soulignant qu'elles se réfèrent à un oracle que le prophète a reçu et auquel il rend témoignage¹. Comme l'historien

¹ Cf. H. W. WOLFF, « Ist die Bibel Gotteswort oder Menschenwort? », in H. W. WOLFF, J. MOLTSMANN, R. BOHREN, *Die Bibel: Gotteswort oder Menschenwort?* Neukirchen 1959, p. 34 : « Menschenwort und Gotteswort sind also im Prophetenspruch wohl unterschieden, können aber nicht voneinander getrennt werden. Nur im gehorsamen menschlichen Einsatz kommt das Gotteswort zu seinem Hörer. »

et le psalmiste, le prophète est dont le témoin d'un événement dont il rend compte par le choix des mots, des tournures, voire des gestes ou des actions symboliques rapportés dans le texte. C'est en effet le propre de la parole prophétique de témoigner de la volonté de Dieu dans les circonstances particulières du moment et pour cela de s'adresser à un peuple particulier, de concerner sa vie sociale, politique, religieuse, de viser ses institutions, ses lois, ses personnages, de se référer à son passé ou à son futur, bref : de s'insérer profondément dans l'histoire vécue par ce peuple où Dieu a choisi d'intervenir pour se faire connaître. Ainsi les textes prophétiques rendent-ils témoignage à des événements historiques particuliers dont ils sont l'écho plus ou moins direct, mais avec lesquels ils ne sauraient être confondus.

Il faut en dire autant des textes de *loi*. La proclamation par le prêtre d'une thôrah divine est un événement par lequel Dieu révèle sa volonté à ceux qui sont venus le consulter (Ex. 18. 15, 19 s; 2 Sam. 21. 1; Agg. 2. 11 ss). D'abord strictement limitées à des situations particulières (Jg. 20. 18; 1 Sam. 23. 2), les thôrôth tendirent, on le sait, à s'unifier selon des traditions qui se sont fixées, dans les différents codes (code de l'alliance, code deutéronomique, code de sainteté, etc.) utilisés à certaines époques de l'histoire d'Israël et dont la proclamation liturgique était, à son tour, un événement où Dieu se révélait à son peuple (Ex. 24; Deut. 29. 29; Lév. 19. 2). Les textes légaux de l'A.T. sont donc, eux aussi, l'écho direct de ces événements historiques, et l'on se heurterait à toutes sortes de contradictions si l'on voulait y voir des révélations impersonnelles et absolues, sans relation avec l'histoire. Texte et événement y sont étroitement liés. Mais inversement, comme les oracles prophétiques, les prescriptions légales s'adressent à un peuple historique; elles visent les relations sociales, les pratiques religieuses, les obligations morales qui découlent de l'alliance. Elles dressent dans tous les secteurs de la vie d'Israël les signes de son appartenance à Yahweh, le Dieu de l'alliance historique. Les textes légaux se réfèrent donc à des événements objectifs de l'existence d'Israël, à ses circonstances politiques et sociales, à ses institutions religieuses, car c'est à travers ces réalités historiques concernées par la Loi que Dieu a choisi de se révéler à son peuple. Ainsi les sections légales de l'A.T. ne sont-elles pas, dans leur texte même, les événements révélateurs de Dieu mais des témoignages qui renvoient à certaines réalités historiques. Ici encore, le texte scripturaire et l'événement historique sont distincts tout en étant liés.

Dans les textes sapientiaux enfin, la relation du texte et de l'événement prend une tournure qui découle de la conception particulière de la Révélation qui s'y trouve représentée. Dieu n'y est plus d'abord celui qui se révèle à travers les événements de l'histoire mais celui qui se fait connaître par la voie de la Sagesse formulée dans la Loi, elle-même considérée comme une révélation absolue. Aussi le texte sapientiel tend-il à se substituer à l'histoire pour devenir lui-même l'événement révélateur. Mais l'on peut se demander si l'appauvrissement du contenu de cette révélation n'est pas le corollaire direct de l'abandon du terrain de l'histoire au profit de celui de la réflexion rationnelle, si bien qu'au point-limite où la parole s'émancipe totalement de l'événement historique, comme dans certains passages de l'Ecclesiaste, elle n'a plus rien à révéler que la vanité de toutes choses! En montrant ainsi que le texte n'a plus rien de positif à dire quand il est coupé de l'événement, la littérature sapientiale nous paraît manifester *per viam negationis* que le texte ne peut pas prétendre être en lui-même la source de la Révélation et qu'il ne peut remplir sa véritable fonction au service de la Parole révélatrice qu'en acceptant d'être témoin de l'événement historique.

La substitution totale de l'événement par le texte reste cependant un point-limite en deçà duquel se meut généralement la littérature sapientiale elle-même, car dans la mesure où elle se rattache encore de loin aux données de la révélation historique, elle reste porteuse d'une révélation positive, comme dans les Proverbes, Job ou même certaines sections de l'Ecclesiaste. A l'extrême opposé de ce point-limite se situerait une historiographie qui se contenterait de rapporter objectivement les événements et où, s'émancipant totalement du témoignage du texte, l'événement deviendrait à lui seul la parole révélatrice. Mais même les narrations vétérotestamentaires les plus réservées dans le témoignage (les annales, les chronologies, le récit de la succession de David, etc.) restent volontairement en deçà de la pure objectivité.

Entre les deux points-limites de l'historiographie la plus neutre et de la littérature sapientiale la plus émancipée de l'histoire, les documents de l'Ancien Testament accentuent donc tantôt la distinction, tantôt la conjonction du texte et de l'événement dans le fait de la Révélation, mais ils supposent toujours l'existence des deux éléments dont Dieu se sert pour faire retentir sa Parole par où les hommes : l'événement où il se montre tout en se cachant, et le texte qui témoigne de cet événement à la face de toutes les générations.

§ 2. *Le texte et l'événement dans l'herméneutique néotestamentaire*

Avant de tirer une première conclusion de cette constatation, il n'est pas superflu de se demander si, dans leur interprétation des documents de l'ancienne alliance, les auteurs du Nouveau Testament ont su respecter ces deux facteurs distincts et conjoints de la Parole de Dieu dans l'Ancien Testament.

Sans entrer encore dans une confrontation critique détaillée à laquelle nous conduira chacun des points particuliers de la relation du texte et de l'événement, nous pouvons faire d'emblée les quatre remarques suivantes :

1. Les auteurs du Nouveau Testament ont deux manières d'alléguer l'autorité de l'Écriture à l'appui de leur message. Tantôt ils se réfèrent à un ou plusieurs textes particuliers qu'ils citent explicitement ou auxquels ils se contentent de faire implicitement allusion. Tantôt ils évoquent un ou plusieurs événements qu'ils rappellent avec plus ou moins de liberté à l'égard du texte. Citations et allusions scripturaires d'une part, rappels narratifs d'autre part montrent que pour le Nouveau Testament la Parole de Dieu dans l'Écriture n'est ni seulement un texte, ni seulement un événement, mais qu'elle est aussi bien texte qu'événement.

2. Dans les passages exégétiques les plus développés, ceux où les auteurs du Nouveau Testament ne se contentent pas d'alléguer l'Écriture en passant, mais où ils s'attachent à faire œuvre d'interprètes, comme dans les passages que l'apôtre Paul consacre à Abraham (Rom. 4; Gal. 3), à Israël au désert (1 Cor. 10), les discours d'Étienne (Act. 7) ou de Paul à Antioche (Act. 13), ou encore les développements que l'Épître aux Hébreux consacre à Melchisédek (Hbr. 7), au sacrifice (Hbr. 9-10) ou à la nuée de témoins (Hbr. 11), on voit intervenir au cours de l'évocation historique des citations qui viennent illustrer les événements de l'histoire et souligner devant auditeurs et lecteurs leur signification théologique. Dans le cadre de ces références étendues à l'Écriture, le texte et l'événement sont ainsi allégués conjointement, l'un en vue de l'autre et réciproquement.

3. Dans un petit nombre de passages, le *rappel narratif* se limite à une évocation de l'événement historique sans référence précise à un texte.

Face à l'impénitence de ses contemporains, Jésus évoque la reine du Midi venant entendre Salomon et les Ninivites se repentant à la prédication de Jonas (Luc 11, 29 ss); à propos de la prédication du Christ aux morts, la première Épître de Pierre rappelle Noé et le déluge (1 Pi. 3, 20). De même saint Paul atteste le droit de l'apôtre à vivre de son ministère par un rappel narratif au droit légal du Lévite à vivre de la dîme (1 Cor. 9, 13).

La connaissance scripturaire des auditeurs et des lecteurs dispensait ici l'auteur d'une citation précise. La dépendance de ces rappels à l'égard des textes scripturaires est si évidente qu'elle n'a pas besoin d'être explicitée. Mais qu'une contestation soit possible sur la réalité de l'événement ou sur sa signification, aussitôt le rappel narratif s'appuie sur une citation textuelle.

Il en va ainsi dans le dialogue des Juifs et de Jésus à propos de la manne:

« Nos pères ont mangé la manne dans le désert » — c'est le rappel de l'événement dont la réalité historique est aussitôt attestée par le texte d'un Psaume¹ qui en donne en même temps la signification — « suivant ce qui est écrit: Il leur a donné à manger le pain venu du ciel » (Jn. 6, 31).

De même à propos de la naissance d'Esau et de Jacob, événement dont la réalité historique n'était pas contestable mais dont la signification avait besoin d'être précisée, saint Paul commence par évoquer le fait:

« Il en fut de même pour Rebecca, lorsqu'elle eut conçu deux jumeaux d'Isaac notre Père... » puis l'apôtre en souligne la signification par le témoignage convergent de deux textes, l'un tiré du récit narratif de Gen. 25 rappelant la parole historique de Dieu à Rebecca (ἱστορίαν), l'autre tiré de l'oracle prophétique de Mal. 1 consigné dans l'Écriture (ὑποπόμεινον), accentuant plus fortement encore la portée théologique de l'événement:

« ... car lorsque les enfants n'étaient pas encore nés et qu'ils n'avaient fait ni bien ni mal — noter cette double précision historico-théologique! — il fut dit à leur mère: L'aîné sera assujéti au plus jeune, ainsi qu'il est écrit: J'ai aimé Jacob et j'ai haï Esau » (Rom. 9, 10-13).

Mais quand le texte était connu et admis de tous, il suffisait au rappel narratif d'évoquer l'événement pour faire en même temps allusion au texte qui restait implicitement lié à l'événement.

4. Souvent, au contraire, ce sont les textes que les auteurs du Nouveau Testament citent sans paraître les mettre en relation avec les événements ou les situations historiques auxquels ils se rapportent.

C'est principalement le cas des textes tirés des codes de lois (les textes du Deutéronome cités par Jésus dans le récit de la tentation: Mat. 4, 4 ss; ou Deut. 32, 35 cité Rom. 12, 19; Lévit. 19, 2 cité 1 Pi. 1, 16) et des oracles prophétiques (Os. 6, 6 cité Mat. 12, 7; Es. 54, 13 cité Jean 6, 45; Jér. 9, 24 cité 1 Cor. 1, 31; Agg. 2, 6 cité Héb. 12, 26), mais aussi des Psaumes (Ps. 19, 5 cité Rom. 10, 18; Ps. 95, 8 ss cité Héb. 3, 7 ss), voire des Proverbes (Prov. 3, 11 s cité Héb. 12, 5 s, etc.).

¹ Noter le choix inattendu de ce texte. Historien d'instinct, l'interlocuteur moderne aurait probablement choisi ici un passage d'Ex. 16, mais les Juifs et le N.T. savent que le témoignage qu'un psaume rend à un événement n'est pas moins autorisé que celui d'un livre dit « historique » qui est, lui aussi, témoignage et non récit objectif! Bien plus, le texte du Ps. 78 est bien choisi, car il met en évidence la dimension théologique de l'événement: « c'est Dieu qui leur a donné à manger... » Aussi est-ce sur ce point que Jésus répond à ses interlocuteurs juifs (v. 32).

Cette manière très fréquente de citer des textes en les isolant non seulement de leur contexte littéraire mais aussi de leur cadre historique primitif est un procédé herméneutique qui paraît contredire la relation fondamentale du texte et de l'événement. Trois constatations nous semblent indiquer pourtant que ce n'est là qu'une apparence.

a) Rappelons d'abord le caractère occasionnel et elliptique de ces citations qui ne prétendent pas faire l'exégèse intégrale du texte mais qui s'en servent en passant comme d'un témoignage d'appui. Alors que dans les rappels narratifs, c'est le texte qui est passé sous silence, c'est maintenant l'événement dont témoigne le texte qui reste implicite, mais ici et là le second facteur de la Parole n'est pas nécessairement oublié. Il peut souvent n'avoir été que laissé de côté.

Un exemple frappant se trouve dans l'Épître aux Hébreux où si souvent le texte scripturaire semble jouer à lui-même le rôle de Parole de Dieu : en Hbr. 3. 7 ss, la citation du Ps. 95 ouvre une exhortation qui culmine dans la parole du Psaume : *Aujourd'hui, n'endurcissez pas vos cœurs* (v. 15, cf. 4. 7). Le texte scripturaire est ici présenté comme une parole actuelle de Dieu (ἀγχο-όου) et semble avoir totalement perdu de vue l'événement précis auquel il se réfère littéralement : la révolte d'Israël au désert. Un auteur plus sobre de style que celui de l'Épître aux Hébreux se serait probablement contenté de citer ce texte frappant pour passer ensuite à autre chose. Mais l'auteur n'est pas aussi concis que les évangélistes ou que saint Paul. Il prend la peine de développer son propos : la citation l'amène à parler de l'événement (v. 16-19), puis il revient au texte (4. 3) dont il précise « l'auteur » et l'insertion historique (*dans un psaume de David, bien longtemps après*) pour retourner à l'événement (v. 8) et aboutir enfin à l'exhortation actuelle (v. 11)¹.

On peut se demander dans quelle mesure d'autres citations où l'événement historique semble totalement oublié n'impliquent pas, en fait, de pareils développements, tus pour ne pas rompre le fil de la pensée et alourdir intolérablement l'exposé.

Au milieu du développement « allégorique » de Gal. 4. 21 ss, l'allusion à la jalousie d'Ismaël contre Isaac comparée à celle des Juifs contre les chrétiens (v. 29) ne montre-t-elle pas que l'apôtre n'a pas totalement perdu de vue les événements historiques dont témoigne le texte ? Et quand, à propos de la fuite en Égypte, Mat. 2. 15 cite Os. 11. 1 : « *J'ai rappelé d'Égypte mon fils* », avait-il l'intention de couper ce texte de l'événement historique de l'exode d'Israël, ou n'avait-il pas plutôt dans l'idée de mettre implicitement en relation, par ce texte, l'événement historique de l'exode et celui du séjour de Jésus en Égypte ?

b) Mais il y a plus important : En tant que paroles par lesquelles Dieu se révèle à son peuple, lois et oracles sont déjà pour l'Ancien Testament, nous l'avons vu, de véritables événements parlés qui s'inscrivent dans l'histoire au même titre qu'un acte concret ou qu'une intervention personnelle.

¹ C. Spicq, *op. cit.*, p. 334, considère ce passage comme « l'un des plus beaux spécimens du genre homilétique et de la méthode de prédication scripturaire de l'âge apostolique. »

Ce caractère de parole-acte de Dieu, d'abord strictement limité aux oracles légaux et prophétiques, s'était progressivement étendu pour les Juifs à l'ensemble des paroles de l'Écriture dont Dieu devenait l'*auctor primarius*. De là les passifs impersonnels de nombreuses introductions de citations : *il a été dit...* qui est une manière juive d'éviter de prononcer le nom de Dieu, et aussi la présence de plus en plus marquée du verbe *dire* à côté du verbe *écrire*, notamment dans l'Épître aux Hébreux. Cette extension de la notion de Parole de Dieu conférait à tous les passages de l'Écriture un caractère dynamique et historique.

Citer un texte revenait donc à évoquer l'événement représenté par une parole de Dieu prononcée en un moment précis de l'histoire.

Ce caractère événementiel des paroles de Dieu dont le N.T. cite le texte apparaît dans l'aoriste historique de plusieurs formules d'introduction des citations : *Ainsi que Dieu l'a dit* (2 Cor. 6. 16; Hbr. 1. 13; 13. 5; cf. 1. 1), *la Loi a dit* (Rom. 7. 7), *il a été dit aux anciens* (Mat. 5. 21 ss), de même que dans la mention fréquente de l'intermédiaire humain de cette parole, pour en souligner l'insertion historique : *ainsi que l'a dit Esaïe* (Mat. 8. 17; Jn. 12. 40; Rom. 3. 29). L. CERFAUX, « Simples réflexions à propos de l'exégèse apostolique », *Anal. Lov. Bibl. Orient.*, II, 16, 1949, p. 38, a bien souligné ce caractère événementiel des paroles prophétiques dans l'herméneutique néotestamentaire : « Le prophète n'est plus simplement chose du passé, livresque, une catégorie de l'Écriture... » Par Jean-Baptiste et par Jésus lui-même, « on a repris contact avec la parole parlée, le logos prophétique. Il est naturel qu'on ne se représente plus les prophéties simplement comme des oracles écrits, mais comme des oracles dits, énoncés par des hommes inspirés de Dieu... De fait, toute une série de textes, les prophéties messianiques, sont présentés comme des oracles prononcés par les hommes du passé, les prophètes. »

Le Nouveau Testament utilise donc ces paroles scripturaires en tant qu'elles sont des événements-parlés prononcés par Dieu dans l'histoire et dont l'écho se répercute dans l'Écriture, tout comme il le fait pour les autres événements. Il les cite à l'appui du kérygma évangélique car leur portée révélatrice demeure actuelle au même titre que celle de tous les autres événements historiques dont témoigne l'Écriture.

c) Enfin, et c'est là le caractère le plus frappant de l'herméneutique mise en œuvre par les auteurs du Nouveau Testament, le texte scripturaire est souvent appliqué à un autre événement historique qu'à celui auquel il rend primitivement témoignage¹. Or il faut remarquer que ces transpositions sont opérées dans le cadre de la relation du texte et de l'événement : c'est encore et toujours à un événement historique que le Nouveau Testament réfère le texte scripturaire, à l'événement par excellence qu'est Jésus-Christ et son Église, et non à des vérités générales ou intemporelles. Tout en procédant à une application nouvelle des textes, le Nouveau Testament respecte le caractère kérygmaticque des documents de l'ancienne alliance et considère toujours le texte comme un témoignage prophétique rendu à la portée révélatrice d'un événement historique, qu'il soit de l'ancienne ou de la nouvelle alliance.

¹ Cf. *supra*, p. 136 ss et tableau I, p. 147.

Ces trois dernières remarques nous paraissent montrer que, même lorsqu'ils semblent utiliser les textes scripturaux comme *dicta probantia* absolus, les auteurs du Nouveau Testament ne perdent pas de vue la relation spécifique du texte et de l'événement au service de la Révélation.

§ 3. *La relation herméneutique du texte et de l'événement*

L'existence de ces deux facteurs distincts et conjoints au service de la Révélation biblique, telle qu'elle apparaît au travers des documents de l'ancienne alliance et de l'herméneutique néotestamentaire nous permet d'établir une première règle d'herméneutique pratique qui est le cadre formel dans lequel s'exprime la lecture chrétienne de l'Ancien Testament :

Une lecture authentique de l'Ancien Testament se doit de distinguer entre le texte de l'Écriture et l'événement dont il témoigne sans pourtant les séparer l'un de l'autre et les unir sans pourtant les confondre.

De même, en effet, qu'un juge ne confond pas le témoin qui dépose à la barre du tribunal et l'objet de son témoignage, ni ne les sépare comme deux réalités sans incidences réciproques, mais distingue au contraire le témoignage de son objet afin de mieux discerner leur véritable relation, de même le lecteur de l'Ancien Testament doit se laisser conduire par le texte à l'événement dont il témoigne et de l'événement au témoignage que lui rend le texte, afin de bien entendre la Parole que Dieu lui adresse par ces deux facteurs distincts et conjoints.

Fondée qu'elle est sur le témoignage apostolique, l'Eglise qui lit l'Ancien Testament a pour tâche première d'écouter attentivement le texte biblique, car elle ne dispose pas d'autre moyen de connaître et de comprendre l'événement que d'écouter le témoignage que lui rend le texte, et ce moyen d'ailleurs y suffit. C'est là l'importance primordiale de l'enquête philologique, critique et exégétique dont le but est de préciser avec le maximum d'objectivité le sens du texte ou, selon la formule consacrée à l'audition d'un témoin : ce que le texte dit, tout ce qu'il dit et rien que ce qu'il dit.

Mais le lecteur ne peut considérer le texte en lui-même comme une réalité dernière et absolue. Car pour se révéler aux hommes et faire retentir sa Parole, Dieu n'a pas seulement fait parler les auteurs bibliques. Il est intervenu d'une manière cachée mais suffisamment significative dans certains événements de l'histoire. C'est à ces événements que les textes bibliques ne se lassent pas de rendre témoignage. Aussi, pour se conformer scientifiquement à la structure des documents vétérotestamentaires, le lecteur doit laisser le texte de l'Ancien Testament conduire ses regards sur les événements eux-mêmes de l'ancienne alliance. Parce qu'elle croit que Dieu n'a pas fait l'économie de l'histoire mais qu'il s'est incarné dans un homme historique afin de se révéler à niveau d'homme, l'Eglise qui lit l'Ancien Testament pour y entendre la Parole de Dieu ne peut faire l'éco-

nomie de l'histoire où Dieu a parlé en agissant et où il a agi en parlant. Cette seconde démarche n'est pas à bien plaisir, comme si elle ne concernait que les historiens, car le propre de la foi chrétienne est de reposer sur une révélation *historique* de Dieu aux hommes en Israël et en Jésus-Christ. « *Ex historia aedificanda est fides* », la foi doit être construite sur l'histoire, déclare LUTHER¹. L'enquête *historico-critique* est donc d'une grande importance herméneutique, puisqu'elle a pour but de serrer du plus près possible et de regarder avec le maximum d'attention l'événement historique par l'intermédiaire du témoignage que lui rendent les textes, car c'est là seulement que Dieu met l'Eglise en face de l'*histoire* de son salut.

Mais la double enquête textuelle et historique n'épuise point encore la richesse des documents vétérotestamentaires, car l'événement lui-même dont témoigne le texte est revêtu d'une portée révélationnelle ou théologique qui échappe à l'objectivité de l'historien et n'est rendue intelligible que par la manière prophétique dont le texte présente l'événement en l'insérant dans l'*histoire* de l'action révélatrice et salutaire de Dieu. Aussi le lecteur n'a-t-il pas seulement à laisser le texte conduire son regard sur l'événement historique, mais encore à laisser le texte lui montrer le sens révélateur de cet événement, c'est-à-dire la portée que Dieu lui donne en s'en servant pour se faire connaître. Il est clair qu'il ne s'agit pas ici d'un second sens du texte, comme si un sens théologique plus profond venait s'ajouter au sens littéral. Le texte ne saurait avoir deux sens distincts, et toute lecture authentique ne peut que s'en tenir à l'*unicus sensus literalis*. Mais le sens littéral du texte rend témoignage à un événement qui, lui, est revêtu d'un sens théologique. Aussi, pour tenir compte de cette dimension théologique de l'événement, le lecteur de l'Ancien Testament doit-il se laisser conduire par le témoignage du texte dans une réflexion théologique sur l'événement, sans laquelle sa lecture resterait incomplète.

Cette enquête, capitale pour l'Eglise qui lit l'Ancien Testament afin d'y entendre la Parole de Dieu, peut être appelée *prophétique* en ce qu'elle écoute le témoignage prophétique que le texte rend à l'événement, ou tout simplement *théologique* en ce qu'elle cherche à dégager la révélation que Dieu donne de lui-même dans l'événement présenté par le texte. Parce qu'elle croit que l'événement qui a nom Jésus de Nazareth est l'acte décisif de cette histoire révélatrice, selon le témoignage théologique que lui rend le Nouveau Testament en le reconnaissant *Fils de Dieu* et *Christ*, l'Eglise ne peut se dispenser d'écouter déjà dans l'Ancien Testament le contenu théologique du témoignage que le texte rend à l'événement. C'est par là seulement qu'elle accepte d'être mise par le texte en face d'une histoire qui n'est pas n'importe quelle histoire mais qui est l'histoire de son salut.

Certes, pour se faire connaître, Dieu peut aujourd'hui, dans sa liberté, se servir aussi d'un fait divers de la vie contemporaine ou même d'une parole non

¹ *Commentaire d'Esaié* (1527-1530), W. A., 31, II, p. 242.

scripturaire qu'il élève au rang de signe occasionnel de sa Parole¹. Car Dieu n'a pas fini de parler aux hommes ni d'agir dans le monde! Mais dans le fouillis inextricable et inintelligible des paroles et des faits de l'histoire universelle, Dieu a choisi — c'est là le scandale de la Révélation biblique — de se révéler d'une manière décisive et normative dans une série de faits authentiquement humains qui sont les *événements* par excellence et qui forment ensemble l'*Histoire* de la Révélation salutaire. Ayant pour rôle de faire connaître cette histoire et de rendre témoignage à sa portée révélatrice, les documents de l'Ancien et du Nouveau Testament sont ainsi revêtus d'une autorité unique qui, sans les substituer à l'histoire dans son rôle de théâtre de la Révélation, fait de leur témoignage les *textes* par excellence dont Dieu se sert pour se faire connaître et qui forment ensemble l'*Ecriture*. Histoire et Ecriture sont impliquées conjointement dans la Révélation, aussi est-ce en les respectant toutes deux pour bien discerner leur relation mutuelle que l'Eglise se dispose à entendre retentir aujourd'hui dans l'Ancien Testament la Parole du Dieu vivant.

¹ Cette liberté a autorisé les auteurs du N.T. à se servir, très occasionnellement, d'une citation profane comme d'une parole ayant une certaine portée révélatrice. Mais ces rares citations, tout comme celles qu'un prédicateur peut occasionnellement utiliser, n'en sont pas moins soumises à la norme de l'Ecriture ou du témoignage évangélique, ainsi que le montre le discours de Paul aux Athéniens (Act. 17) où les citations des poètes grecs Aratus et Cléanthe sont encadrées et dominées par un contexte aux nombreuses réminiscences scripturaires.

CHAPITRE V

ALLÉGORIE, HISTORICISME ET SYMBOLISME

Avant de préciser les incidences du principe théologique de l'herméneutique chrétienne de l'Ancien Testament sur la relation du texte et de l'événement, nous devons démasquer une erreur de base qui menace, il est vrai, l'herméneutique biblique en général mais dont les effets se font particulièrement sentir au niveau de la lecture de l'Ancien Testament dans l'Eglise. Cette erreur prend d'ailleurs deux formes opposées qui paraissent à première vue totalement étrangères l'une à l'autre : l'allégorie et l'historicisme symboliste. Mais ce sont en fait les deux aspects symétriques d'une atteinte portée à la relation spécifique du texte et de l'événement, soit dans la confusion, soit dans la séparation de ces deux facteurs de la Parole de Dieu.

§ 1. *L'allégorie*

Dans son développement de l'histoire d'Agar et de Sara (Gal. 4. 21 ss), saint Paul se réclame d'un procédé herméneutique dit « allégorique » qui était en usage tant dans le judaïsme contemporain, en particulier dans la tradition hellénistique d'Alexandrie représentée par Aristobule, Aristée et surtout Philon, que chez les philosophes sophistes et stoïciens du temps¹ et même, semble-t-il, dans les vieilles traditions religieuses de l'Egypte². L'interprétation allégorique n'est donc pas une méthode réservée à l'Ancien Testament et si les Pères alexandrins puis la scolastique médiévale l'ont abondamment utilisée dans leur lecture de l'Ancien Testament, plusieurs l'ont également appliquée au Nouveau Testament³. Cette méthode présente en effet le précieux mais périlleux avantage de permettre l'adaptation de vieux textes aux idées nouvelles sans rompre ouvertement avec la tradition.

¹ Cf. F. BÜCHEL, *ThWNT*, I, p. 260 ss ; K. J. WOOLCOMBE, *art. cit.*, p. 50 ss ; C. M. EDSMAN, *RCG*, 3^e éd., I, p. 238.

² Cf. H. GRESSMANN, *RCG*, 2^e éd., I, p. 220 s.

³ Cf. l'interprétation allégorique des paraboles par les Pères, textes cités par F. QUIÉVREUX, *Les paraboles*, Paris 1946.

* Au point de vue historique, le besoin d'une interprétation allégorique de la Bible naît au moment où le théologien, tout en maintenant l'autorité de la Bible, prend conscience de la différence qu'il peut y avoir entre ses convictions et les doctrines bibliques. Tel était le cas pour Origène qui interprétait l'Écriture d'après la philosophie grecque et plus tard pour l'Eglise catholique qui l'interprétait d'après le dogme. Tel fut surtout le cas pour le rationalisme du XVIII^e siècle qui l'interprétait d'après la vérité « naturelle » (O. CULLMANN¹).

On comprend aisément que cette méthode ait souvent tenté l'Eglise, désireuse de respecter la canonicité de l'Ancien Testament tout en l'annexant à bon marché, et qu'elle continue de fasciner certains auteurs contemporains².

A proprement parler, l'allégorie est une forme de discours figuré par laquelle on présente sous le couvert d'un texte au sens littéral évident une vérité autre (étymologiquement *ἔλλο - ἀγορεύω* signifie *déclarer autre chose*) et plus profonde. Avant d'être une méthode d'interprétation, l'allégorie est donc un moyen d'expression littéraire indirect qui appelle une interprétation capable de dégager du vêtement du texte littéral la vérité profonde qui s'y trouve cachée. Le procédé d'interprétation allégorique repose sur l'hypothèse indispensable que le véritable sens du texte n'est pas son sens littéral mais une signification que l'auteur a voulu cacher derrière le sens littéral. Là où cette hypothèse se vérifie, et c'est le cas, pour quelques rares passages où l'Ancien Testament s'exprime effectivement par allégorie (Ez. 23; Dan. 8; Prov. 9; Eccl. 12. 5-8)³ — et aussi pour quelques paraboles évangéliques à forme allégorisante — l'interprétation allégorique s'impose car, ici comme partout, seule une interprétation qui se conforme à la structure du texte permet d'en discerner le sens authentique⁴.

Mais l'interprétation allégorique — que d'aucuns appellent alors *allégorèse* ou *allégorisme* pour éviter les confusions de vocabulaire — peut être aussi appliquée à un texte qui n'est pas en soi une allégorie mais que l'on interprète comme s'il s'agissait en fait d'une allégorie. Elle devient alors « l'art de découvrir dans un texte une idée que l'auteur aurait eue mais qui n'apparaît pas dans le sens

¹ « Les problèmes posés par la méthode exégétique de l'école de Karl Barth », *RHPR*, 1928, p. 81. Ajoutons que l'allégorie se fait sentir d'une manière plus funeste encore lorsque l'interprète en fait usage sans être conscient du hiatus entre sa pensée et le texte scripturaire où il s' imagine la retrouver!

² Parmi d'autres, citons P. CLAUDEL, notamment dans son ouvrage *Présence et prophétie*, Paris, 1942, p. 21 s., 39, 41 ss, etc.

³ HENRICI, *RE*, VIII, p. 729, les appelle *allegoriae innatae* par opposition aux *allegoriae illatae*.

⁴ Un problème particulier se pose à propos du Cantique des Cantiques. On sait que ce recueil d'épithalames fut reçu dans le canon scripturaire grâce à la signification allégorique que lui ont prêtée déjà le judaïsme, où il est devenu le texte liturgique de la Pâque, puis le rabbinisme et l'Eglise ancienne, où l'on a été jusqu'à condamner ceux qui prétendaient n'y voir qu'un chant d'amour humain (THÉODORE DE MOPSUESTE). Pour prendre au sérieux le fait de sa canonicité, est-il dès lors possible d'interpréter théologiquement ce livre sans tenir compte de l'hypothèse traditionnelle selon laquelle le Cantique rend témoignage sous forme allégorique aux relations entre Yahweh et son peuple? Cf. R. TOURNAY, *VT*, 1959, p. 308. Mais la reconnaissance de la portée allégorique du témoignage que cet ouvrage rend à l'amour humain n'ouvre pas pour autant la porte à toutes les fantaisies exégétiques. Le texte sera interprété strictement comme une allégorie de l'alliance historique de Dieu avec son peuple, à la manière des images conjugales d'Osée ou de l'allégorie conjugale d'Ez. 23.

littéral du texte, l'auteur l'ayant dissimulée (prétend-on) sous des mots qui n'ont pas la signification que le commun leur attribue »¹. Pour légitimer sa méthode, l'allégoriste se doit ainsi de postuler la structure allégorique du texte². C'est pourquoi saint AUGUSTIN par exemple appelle *locutio propria* le sens allégorique du texte alors que le sens historico-littéral n'est que *locutio figurata* appelant interprétation³. Même chez PHILON et chez ORIGÈNE, dont on connaît la virtuosité allégoristique, le sens littéral n'est pas entièrement rejeté⁴; il conserve une certaine valeur pour la grande foule ignorante⁵. Mais, le plus souvent, le sens caché l'emporte jusqu'à éclipser pratiquement le sens littéral⁶. Dans les passages qui lui semblent indignes de Dieu (par exemple Gen. 3. 21 ou Nb. 23. 24⁷) et dans les ordonnances légales qui sont abolies (par exemple la circoncision), Origène rejette formellement le sens littéral au profit du sens allégorique dit « mystique »⁸. Il lui arrive même, ici ou là, de corriger le sens littéral pour mieux le conformer à la signification profonde qu'il prétend en dégager⁹.

¹ R. GUISEAN, « Y a-t-il deux exégèses? », *RTThPh*, 1934, p. 208 (c'est nous qui ajoutons la parenthèse).

² C'est ce que signifie exactement la formule de Gal. 4. 24: *ἡτοιμασμένη ἐστὶν ἀλληγορία* — c'est là un récit exprimé sous forme allégorique (CALVIN, cf. P. BONNARD, *CNT*, XI, 1953, *ad loc.*), qui appelle une interprétation conforme à sa nature, ne s'arrêtant pas au sens littéral mais dégagant le sens profond. La formule appartient au style de l'allégorèse traditionnelle, cf. PHILON, *Migr. Abr.*, 205 (Sources chrétiennes, 47, Paris 1957, p. 81), *ἀλληγοροῦντες εἰσὶν φάμεν*. Elle dépasse en fait la pensée de l'apôtre qui s'exprime ici dans une perspective plus typologique qu'allégorique, cf. *infra*, p. 171.

³ *De Doctr. christ.*, Lib. III.

⁴ ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres* (Sources chrétiennes 29, Paris 1951), Homélie XI, 1, p. 205: « Qu'y a-t-il besoin de chercher une allégorie quand la lettre est déjà édifiante? »

⁵ PHILON, *Migr. Abr.*, 117 commence par raconter les départs successifs d'Abraham de Ur, puis de Haran pour en développer ensuite le commentaire allégorique: « τί οὖν λάκτεον = Que devons-nous y lire? »

⁶ PHILON, *ibid.*, p. 93: « Comme on doit se préoccuper du corps parce qu'il est la demeure de l'âme, on doit donc se soucier de la formule des lois (τῶν ῥητῶν νόμων); une fois celles-ci observées, on connaîtra avec plus de lucidité les choses dont elles sont les symboles (σύμβολα) », ou encore *De Abr.*, 200: « Nous ne devons pas en rester à l'explication littérale des faits racontés; il convient bien plus encore de montrer le sens caché à la foule, que seuls connaissent ceux qui font passer le spirituel avant le matériel et sont en état de le discerner. »

De même ORIGÈNE, *De Princ.*, Lib. IV, 3, 11, compare l'Écriture au champ de la parabole du trésor caché, dont la surface représente le sens littéral et le trésor le sens spirituel caché sous le sens littéral! cf. aussi une formule comme celle-ci: « Cependant, à ceux qui sont capables d'un regard plus profond... » (*Homélies sur l'Exode*, Sources chrétiennes, 16, Paris 1947, p. 81).

⁷ *Homélies sur les Nombres*, XVI, 9, p. 333: « Quel est le défenseur fanatique du récit historique, quel est le brutal qui, repoussant l'horreur de la lettre, ne se sentira pas obligé de se réfugier dans la douceur du sens allégorique? »

⁸ *Ibid.*, XI, 2, p. 207, formule clairement le principe « intéressé » de l'herméneutique d'Origène: « On sera un scribe avisé et instruit du Royaume de Dieu qui sait tirer de ses trésors des choses anciennes et nouvelles, si l'on sait à chaque page de l'Écriture tantôt rejeter entièrement la lettre qui tue et chercher l'esprit qui vivifie, tantôt fortifier la doctrine de la lettre et prouver son caractère utile et obligatoire, tantôt en gardant le sens historique y ajouter à propos le sens mystique. »

⁹ *Homélies sur l'Exode*, p. 96: « Ainsi donc, ces sages-femmes qui craignent Dieu et enseignent à la craindre n'exécutent pas les ordres du roi d'Égypte; elles laissent vivre les enfants mâles. Il n'est pas dit, cependant, qu'elles obéissent à l'ordre du roi de laisser vivre les filles. Pour moi, suivant au cela le sens de l'Écriture (= le sens allégorique du passage), je crois et j'ose dire qu'elles ne les laissent pas vivre. Car on n'enseigne pas le vice dans les Églises, on n'y prêche pas la

On le voit, l'interprétation allégorique procède méthodologiquement à l'inverse d'une herméneutique authentique. Au lieu d'adapter sa méthode à la structure du texte, elle adapte au contraire le texte à sa propre méthode. En s'appuyant sur les quelques exemples d'allégorie contenus dans l'Écriture, dont elle généralise l'existence d'une manière aussi radicale qu'abusive, elle postule une certaine théorie de l'expression des auteurs bibliques, fruit de leur inspiration, à laquelle elle se fait ensuite un devoir de se conformer¹.

Du point de vue herméneutique, l'on a tenté de caractériser l'interprétation allégorique selon divers critères dont aucun ne nous paraît pourtant atteindre au cœur de la méthode :

On souligne volontiers son oubli du sens littéral (TORM²) au profit d'un sens dit « spirituel » (HÉRING³, DE SAUSSURE⁴), en ce que, dépassant la lettre de l'Écriture et prétendant relever de l'Esprit même qui en est le véritable auteur, l'allégorie serait une intelligence spirituelle de l'Écriture (H. DE LUBAC⁵).

Les allégoristes se réclament en effet souvent de l'Esprit⁶. Mais caractériser l'allégorie comme une interprétation spirituelle cache une double confusion. D'une part, c'est confondre le fait de l'inspiration des auteurs bibliques avec la théorie particulière de l'expression postulée par l'allégorie, comme si l'Esprit avait eu pour fonction d'apprendre aux auteurs bibliques à s'exprimer allégoriquement. D'autre part, c'est se méprendre gravement sur la portée de l'opposition paulinienne de la lettre et de l'Esprit, comme si l'Esprit avait maintenant pour rôle de conduire le lecteur à se libérer du sens littéral, alors que pour l'apôtre, l'Esprit vient au contraire revêtir d'autorité la parole du texte lui-même⁷.

D'une manière plus exacte, on a relevé le caractère *hermétique* de l'allégorie⁸. BARNABAS déjà affirme que la révélation de la volonté de Dieu, réellement

débauche, on n'y nourrit pas le péché — voilà ce que veut le Pharaon ordonnant de laisser vivre les filles — mais on n'y cultive et entretient que la vertu... »

¹ SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, XIII, 21, appelle *allégorie* le récit de Gen. 1 pour mieux pouvoir en donner une interprétation allégorique.

² *Hermeneutik des N.T.s*, Göttingen 1930, p. 213 : « Unter Allegorie versteht man eine Art und Weise der Auslegung, die, auch wenn nach dem Textzusammenhang keine bildliche Rede vorliegt, neben dem buchstäblichen Sinn des Textes oder bisweilen auch unter völliger Ausschuss desselben eine andere hiervon verschiedene und vermeintliche tiefere Bedeutung findet. »

³ *L'Épître aux Hébreux*, CNT, XII, 1954, p. 10 : « L'allégorie fait bon marché du sens littéral, auquel elle dénie parfois sa raison d'être pour y substituer le sens spirituel. »

⁴ *Le Cantique de l'Eglise*, Genève 1957, p. 10 : « Le mérite de cette méthode est de rendre justice à la portée essentiellement spirituelle de notre poème (= Cant.). Mais son tort est d'aller jusqu'à dissoudre le sens matériel, comme s'il était indigne d'un texte inspiré de Dieu. »

⁵ Introduction aux Homélies d'Origène sur l'Exode, *op. cit.*, p. 52 ss.

⁶ ORIGÈNE, *Hom. Exode*, VI, 5, 124 ; *Hom. Nomb.*, XI, 2 (texte cité *supra*, ante 8 de la page 166).

⁷ *Cf. supra*, p. 49 ss.

⁸ O. CULLMANN, *RHPR*, p. 81 : « La méthode allégorique présuppose que le sens profond du texte a été volontairement caché par l'auteur derrière un sens secondaire » ; D. LYS, *op. cit.*, p. 23 : « L'allégorie est volontairement obscure, car, selon la volonté même de l'auteur, il y a deux sens, l'un immédiat et l'autre caché, et le sens immédiat de chaque détail n'est qu'apparent : il faut interpréter chaque détail... Pour interpréter une allégorie, il faut en avoir la clé » ; K. J. WOOLLCOMBE, *art. cit.*, p. 40 : « Allegorism is the search for a secondary and hidden meaning underlying the primary and obvious meaning of a narrative. »

donnée dans l'Ancien Testament, est demeurée cachée aux Juifs et n'est intelligible qu'aux chrétiens :

« O mes frères, béni soit notre Seigneur qui a mis en nous la sagesse et l'intelligence de ses secrets (τὸν κρυφίον αἰνέει). Le prophète en effet exprime une parabole du Seigneur. Et qui la comprendra sinon celui qui est sage, instruit et qui aime son Seigneur ? » (Barn. 6. 10; cf. 1. 7; 2. 9, etc.).

ORIGÈNE déclare de même que l'intelligence spirituelle de l'Écriture est le fait d'une illumination semblable à celle de la transfiguration :

« Pierre, Jacques et Jean montèrent sur la montagne de Dieu pour mériter de voir Jésus transfiguré et avec lui Moïse et Elie dans la gloire. Vous donc pareillement, si vous ne montez pas à la montagne de Dieu et n'y rencontrez pas Moïse, c'est-à-dire si vous ne faites pas l'ascension du sens élevé de la Loi, si vous n'atteignez pas à la cime de l'intelligence spirituelle, le Seigneur n'ouvrira pas votre bouche. Si vous vous arrêtez au sens grossier de la lettre et entremêlez le récit historique de développements juifs, vous n'êtes pas venus rejoindre Moïse sur la montagne de Dieu... » (*Hom. Nomb.*, p. 107).

Les allégoristes reconnaissent volontiers que le sens profond du texte biblique est mystérieux et caché, mais ils le découvrent en se réclamant de l'affirmation paulinienne du dévoilement de l'Ancien Testament par la connaissance du Christ (2 Cor. 3. 14)¹. Ici encore, c'est se méprendre sur le sens du passage en question, où l'apôtre affirme que seule la connaissance du Christ permet de saisir le rôle provisoire et passager de l'alliance légale², tandis que les allégoristes l'entendent du sens de chaque texte dont la formulation allégorique n'aurait servi qu'à induire les Juifs en erreur ! Par là, l'allégorie revient à nier, en fait, l'existence de toute révélation véritable sous l'ancienne alliance, car que peut être une révélation si elle demeure inintelligible ? L'hermétisme n'est pourtant pas un critère suffisant permettant de déceler toute allégorie, car dans ses formes plus raffinées, l'allégorie peut tenter au contraire de s'accréditer en faisant appel à l'évidence rationnelle ou au raisonnement logique.

Le symptôme le plus grave de l'allégorie et celui qui est le plus souvent dénoncé (CULLMANN³, GOPPELT⁴, VAN RULER⁵, LYS⁶, EICHRODT⁷,

¹ Cf. ORIGÈNE, *Hom. Exode*, XII, p. 244 ss.

² Cf. *supra*, p. 47 ss.

³ *Christ et le temps*, p. 94 : « La présupposition implicite de toute explication allégorique est que, dans les livres à interpréter, la ligne du déroulement temporel n'a pas d'importance ; ces livres renferment, au contraire, des vérités cachées et intemporelles. »

⁴ *Op. cit.*, p. 19 : « Die Geschichtlichkeit des Berichteten und damit des Wortsinnes des Textes ist für die Allegorie gleichgültig. »

⁵ A. A. VAN RULER, *Die christliche Kirche und das A.T.*, Munich 1956, p. 54 : « Die ganze geschichtliche Erdgebundenheit der alttestamentlichen Geschichte als solche wird belanglos. »

⁶ *Op. cit.*, p. 25 : « La parabole biblique veut indiquer un événement de l'histoire, que ce soit un moment, le milieu ou la fin de l'histoire ; l'allégorie correspond à une réalité mythique et veut indiquer une substance intemporelle. »

⁷ *ThLZ*, 1956, p. 643 : « Der Geschichtswert des auszulegenden Textes... ist für die Allegorie gleichgültig oder gar anstößig und muss auf die Seite geräumt werden, um den dahinter liegenden »geistlichen« Sinn frei zu geben. »

LAMPE¹, WOOLCOMBE², etc.), c'est son *mépris endémique de l'histoire* au profit d'une perspective dogmatique, philosophique ou psychologique. En voici un exemple caractéristique :

« Ces choses-là n'ont pas été rédigées pour nous dans un but historique; n'allons pas croire que les livres divins nous racontent l'histoire des Egyptiens. Ce qui est écrit l'est « pour nous instruire » et « pour servir d'avertissement ». C'est pour que toi qui écoutes... tu saches reconnaître qu'il s'est levé en toi « un nouveau roi qui ignore Joseph... » Pour nous, nous savons que l'Écriture n'a pas été rédigée pour nous raconter des histoires anciennes, mais pour notre instruction salutaire; aussi comprenons-nous que ce qu'on vient de nous lire est toujours actuel et pas seulement en ce monde, que figure l'Égypte, mais en chacun de nous » (ORIGÈNE, *Hom. Exode*, t. 5, p. 86; et XI, 1, p. 92³).

Si important qu'il soit, ce mépris pour l'histoire n'est cependant encore qu'un symptôme de l'erreur herméneutique représentée par l'allégorie. A la lumière du critère de la relation du texte et de l'événement, l'allégorie nous paraît pouvoir être caractérisée, *in ovo*, comme une méthode qui repose sur la *confusion herméneutique du texte et de l'événement*.

En effet, bien loin de négliger la lettre du texte pour s'attacher à quelque sens « spirituel », comme elle le prétend souvent, l'allégorie se signale en général par une étude serrée du texte. Origène est un exégète fort attentif aux particularités du texte⁴, à ses tournures, voire à ses contradictions. Mais au lieu de chercher à saisir dans les mots le témoignage prophétique rendu par le texte à l'événement historique révélateur, l'allégorie trouve dans le texte pris en lui-même une source autonome de révélations où chaque terme, chaque nom propre, chaque concept recèle un mystère à déchiffrer⁵. L'allégorie prend le texte lui-même pour l'événement révélateur, comme si pour se faire connaître dans l'Ancien Testament, Dieu n'avait jamais rien fait d'autre, en attendant la venue de Jésus, que d'inspirer le langage allégorique des auteurs bibliques⁶. Cette confusion du texte et de

¹ *Art. cit.*, p. 31: « The reason for this great difference (between allegory and typology) is simply that allegory takes no account of history. »

² *Art. cit.*, p. 41: « This secondary sense of a narrative, discovered by allegorism, does not necessarily have any connexion at all with the historical frame work of revelation. » Cet auteur prétend cependant que le sens allégorique peut avoir accidentellement une dimension historique, comme c'est le cas de « l'allégorie historique » de saint Paul (55). Si l'on s'en tient à la définition la plus précise de l'allégorie, cette dernière appellation est évidemment une contradiction dans les termes! Cf. *infra*, p. 172.

³ Malgré la tentative du R. P. DE LUBAC de marquer, dans l'introduction et les notes accompagnant ces homélies, notamment dans le chapitre « Histoire et Esprit », p. 34 ss, le respect d'Origène pour l'histoire, de telles affirmations montrent bien où est le véritable intérêt d'Origène prédicateur.

⁴ On sait l'œuvre considérable que représentent dans le domaine de la critique du texte, les *Hexaples* où Origène recueille et met en parallèle six traditions de manuscrits: hébreu en caractères hébreux, hébreu en caractères grecs, Aquila, Symmaque, Septante, Théodotion.

⁵ ORIGÈNE, *Hom. Exode* t. 4, p. 83: « Croyant à la parole de mon Seigneur Jésus-Christ, je pense qu'il n'est dans la loi et les prophètes « pas un iota ni un accent » qui ne contienne un mystère... »

⁶ Ce n'est que d'une manière très détournée que l'allégorie fera parfois allusion aux événements en tant qu'ils ont été l'occasion accidentelle qui a donné naissance au texte mais qui a dès

l'événement dépouille les événements de l'histoire d'Israël de toute importance. Par contre, elle hypertrophie le rôle du texte dont elle se doit alors de souligner l'inspiration littérale avec d'autant plus d'énergie¹ qu'elle évacue l'objectivité des événements historiques².

Or la gravité de cette erreur apparaît dans le fait que l'atteinte portée à l'historicité de la révélation dans l'ancienne alliance ne saurait se limiter à l'Ancien Testament lui-même. En perdant de vue l'objectivité événementale de l'ancienne alliance, elle prive Jésus-Christ de son insertion dans une histoire et lui enlève sa portée d'événement salutaire décisif pour le réduire au rôle de porte-parole d'une révélation cachée dans les textes du Nouveau Testament, à leur tour sujets à interprétation allégorique. En oubliant l'insertion historique de l'évangile, l'allégorie en vient du même coup à négliger ses incidences sur la situation historique de l'Eglise et de ses membres engagés dans le monde. Elle se contente généralement d'appliquer le texte à la vie subjective et individuelle du croyant, ce qu'Origène appelle le « sens moral » et qui est simplement la conséquence pratique d'une philosophie greffée allégoriquement sur le texte.

Funebres résultats auxquels aboutit, tôt ou tard, la méthode allégorique ! Même là où l'allégorie demeure dans des limites raisonnables et où elle garde son attrait comme illustration poétique d'une prédication³ — ce qu'on ne saurait dénier aux allégories origénienne si suggestives — elle doit être dénoncée en tant que méthode d'interprétation de l'Ancien Testament, non seulement parce qu'elle ouvre la porte à toutes les fantaisies, mais surtout parce qu'elle repose sur la confusion pernicieuse du texte et de l'événement.

lors perdu toute importance au profit exclusif du texte. Cf. MANGENOT, « Allégorie, sens allégorique de l'Écriture », *DB I*, 1, p. 369 : « Dieu a préordonné certains faits racontés dans l'Écriture, de telle sorte que, en dehors de leur réalité propre, ils sont encore l'annonce prophétique d'un événement futur. Sous le sens littéral se cache un autre sens, la narration dit autre chose que ce que les termes signifient. »

¹ ORIGÈNE consacre presque tout le 4^e livre du *De Principiis* à la question de l'inspiration de l'Écriture.

² On reconnaît ici tous les caractères d'une conception dite « fondamentaliste » de l'Écriture qui, elle aussi, tend à faire abstraction de l'histoire au profit exclusif de l'inspiration littérale du texte. Malgré elle, l'herméneutique « fondamentaliste » est seule jumelle de l'herméneutique allégorique, parce qu'elle tombe dans la même confusion du texte et de l'événement.

³ LUTHER, *Jesajavorlesung* (1527-1530), W. A., 31, 11, p. 97 : « Allegoria uteris ut flore, quo illustratur, non confirmatur sermo... Allegoria ad doctrinam non pertinet, sed potest confirmatae doctrinae addi ut color. Pictoris color non extruit domum. Corpus humanum non consistit in serto aut pulchra veste, etc. Ista confirmatio fidei non stat in allegoriis. » De même, après avoir invité l'exégète à dégager le sens spirituel des textes (cf. la citation ci-dessous, p. 183), l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* ajoute : « Il peut bien être utile, surtout dans le ministère de la prédication, de faire un usage plus large du Texte sacré en transposant le sens des mots, pour mettre en lumière et faire valoir les choses de la foi et des mœurs, pourvu que cela se fasse avec modération et avec discrétion ; mais il ne faut pas oublier que cet usage des paroles de la Sainte Écriture est par rapport à celle-ci pour ainsi dire quelque chose d'extrinsèque et d'adventice, et qu'il n'est pas sans danger... La Parole de Dieu n'a pas besoin, pour émouvoir et pour ébranler les âmes, des artifices ou des accommodations des hommes » (S. S. PIE XII, *Encyclique sur les études bibliques*, Bruxelles 1945 (Chrétienté nouvelle), p. 59-60).

L'hérnéneutique des auteurs du Nouveau Testament utilise ici ou là des procédés chers à l'allégorie: l'explication étymologique (Gal. 4. 25; Hbr. 7. 2), le développement d'une tournure étrange du texte (Gal. 3. 16), l'application « morale » d'un texte rituel (1 Cor. 5. 7 s; Phil. 2. 17)¹. Mais ni l'emprunt de procédés couramment utilisés par l'allégorie ni même une formule comme celle de Gal. 4. 24 ne décident du caractère allégorique de la méthode d'interprétation mise en œuvre dans ces passages. Pour en juger, il faut examiner l'interprétation elle-même dans l'usage qu'elle fait du texte et de l'événement. Or saint Paul partage avec le rabbinisme contemporain une conception très objective de la réalité historique des événements dont témoignent les textes scripturaires.

En Gal. 3, tout son développement chronologico-historique de l'histoire d'Abraham et de la Loi (cf. v. 17) repose sur l'historicité de la promesse faite au patriarche et à laquelle le texte rend témoignage; l'apôtre profite simplement d'une tournure particulière du texte — le singulier *οτις* désignant collectivement Israël et appliqué au Christ — pour se dispenser d'une démonstration annexe sur la relation typologique d'Israël et du Christ. De même en 1 Cor. 5, tout découle de l'événement historique du sacrifice du Christ (v. 7) dont l'exhortation apostolique a pour but de souligner les conséquences, aussi décisives pour les chrétiens que le fait de l'immolation de la Pâque pour les Israélites. Quant au fameux passage de Gal. 4. 21-31, il procède par analogies allégoriques pour souligner la relation qui existe entre deux situations historiques bien précises: celle des deux descendance d'Abraham jadis, à laquelle rend témoignage le texte, et celle de l'Eglise et de la Synagogue aujourd'hui (v. 29)². Toute l'argumentation paulinienne s'effondre si les événements relatés par les textes perdent leur objectivité historique.

Dans son chapitre 7, l'Épître aux Hébreux analyse de très près le texte de la Genèse touchant à Melchisédek et exploite même, procédé courant des allégoristes, son silence (v. 3). Tous les éléments textuels dégagés, l'auteur semble prêt à en faire le développement allégorique; mais au lieu de cela, il prend appui sur le double événement de la dime payée par Abraham à Melchisédek et de la bénédiction du premier par le second pour conclure à la supériorité du sacerdoce de Melchisédek sur celui de Lévi, en vue d'établir un parallèle typologique de Melchisédek et de Jésus-Christ. Derrière le texte qui joue ici un rôle de premier plan³, l'événement garde donc sa réalité historique, attestant que dans la pensée de l'auteur, le texte n'a pas supplanté l'événement et que, malgré les procédés, le raisonnement relève d'une autre méthode que de l'allégorie.

¹ L'on tient souvent 1 Cor. 9. 9 pour un « exemple classique d'allégorie » (J. HÉRING, *CNT*, XII, p. 10, qui semble contredire l'interprétation donnée antérieurement, *CNT*, IX, p. 72). — Nous pensons qu'il s'agit simplement d'une argumentation *a fortiori*, couramment pratiquée par le rabbinisme, cf. *supra*, p. 52.

² Cf. *supra*, p. 58. C'est ce qu'avait déjà vu l'excellent exégète que fut THÉODORE DE MOPSUESTE, et aussi CHRYSOSTOME, cf. les textes cités par WOOLCOMBE, art. cit., p. 56. Voir de même LESTRINGANT, *Essai sur l'unité de la révélation biblique*, p. 111: « L'interprétation allégorique se greffe sur l'exégèse typologique. » Et P. GRELLOT, *Introduction à la Bible* (A. ROBERT - A. FEUILLET), I, p. 182: « C'est la typologie qui lui suggère la voie où peut s'engager son allégorisation. » De même COPPELT, *op. cit.*, p. 167 s; MICHEL, *op. cit.*, p. 109, E. E. ELLIS, *op. cit.*, p. 53. Quant à BÜCHSEL, *ThWbNT*, I, p. 264: « Die Allegorese wird ihm (Paulus) zum Mittel seines neuen christozentrischen, « staurozentrischen » Schriftverständnisses durchzuführen », cette affirmation n'est admissible qu'à condition de souligner que l'allégorèse est *moyen d'expression* et non principe de base de l'interprétation.

³ J. CL. MARGOT, *op. cit.*, p. 168: « L'auteur s'intéresse davantage à ce que l'Écriture dit de lui qu'à sa personne historique », mais l'évocation de la dime et de la bénédiction montre bien que l'auteur n'a pas perdu de vue les événements.

Même là où ils empruntent les formes courantes de l'allégorie, les auteurs néotestamentaires pratiquent donc une méthode d'interprétation qui, derrière le texte, n'oublie pas l'événement historique. Le respect de cette distinction empêche de la qualifier, dans son principe, d'herméneutique allégorique¹. Il prouve que l'allégorie n'est pas la voie par laquelle l'Eglise doit chercher à entendre la Parole de Dieu dans l'Ancien Testament.

§ 2. *L'historicisme et le symbolisme*

Une autre tentation herméneutique s'offre au lecteur de l'Ancien Testament, dont le but est moins directement utilitaire que celui de l'allégorie. Elle sert plutôt à répondre, par réaction contre les fantaisies allégoriques, à un souci d'objectivité scientifique. Aussi a-t-elle surtout menacé l'herméneutique chrétienne de l'Ancien Testament à l'heure où la critique historico-littéraire prit l'essor que l'on sait. Héritage d'une méthode historique devenue tyrannique, elle peut être appelée, faute d'un terme plus approprié, l'interprétation *historiciste*.

À l'inverse de la méthode allégorique qui confond texte et événement, l'herméneutique historiciste se caractérise par la *séparation* du texte et de l'événement, dans le but désintéressé de chercher à analyser et à « comprendre » l'événement historique indépendamment du témoignage « tendancieux » que lui rend le texte. Constatant en effet, face aux allégoristes, que le texte vétérotestamentaire n'est pas une révélation en soi mais l'écho humain d'une histoire qui est celle du peuple d'Israël, les exégètes et les critiques de la fin du siècle dernier et du début de notre siècle se sont appliqués à cerner d'aussi près que possible les événements de cette histoire en partant des données multiples des textes scripturaires, mais aussi des résultats de l'archéologie, de l'histoire comparée des religions et de l'histoire générale. Sous les feux croisés de la critique littéraire et de la critique historique, les textes bibliques de l'Ancien Testament sont apparus dans leur infinie diversité, dans leurs tendances particulières, et, ce qui paraissait plus grave, dans leur profonde relativité historique. En soi, ces découvertes représentaient un progrès considérable dans la compréhension en profondeur des documents de l'Ancien Testament, et toutes les conséquences lointaines n'en ont pas encore été tirées aujourd'hui, tant dans le domaine de la critique et de l'exégèse que dans celui de la théologie biblique. Mais, sous le coup des hypothèses révolutionnaires de la critique, l'herméneutique d'alors se laissa comme hypnotiser par le problème de l'événement historique en soi et se donna pour tâche principale — et souvent exclusive — de reconstituer l'histoire objective et de ne conserver des textes que

¹ Si WOOLCOMBE, *op. cit.*, p. 55 ss appelle *historical allegorism* l'herméneutique de saint Paul, c'est qu'il réserve le terme de typologie à la typologie implicite pratiquée par les auteurs du N.T., sans voir qu'il s'agit d'une même conception herméneutique, ici explicite, là implicite, tandis qu'il se laisse impressionner par les ressemblances extérieures entre l'herméneutique paulinienne et l'herméneutique philonienne. Cette nomenclature nous paraît erronée parce qu'elle ne tient pas suffisamment compte du véritable point de clivage entre l'allégorie et la typologie.

les éléments d'une authenticité historique incontestable, afin de pouvoir asseoir la compréhension de l'Ancien Testament sur le fondement solide de ce qui s'est réellement passé. Dès lors, tout ce qui débordait le cadre strict de l'objectivité historique fut mis au compte de l'imagination populaire, des conceptions religieuses de l'époque ou des idées particulières de l'auteur et considéré comme dépouillé d'autorité (*irrelevant*) à l'intérieur de la révélation biblique.

Cette tentative d'approche historique des événements a sa place dans l'herméneutique, car la réalité de l'événement doit être prise au sérieux¹. Mais suffit-il d'avoir identifié le plus objectivement possible les événements auxquels se rapportent les textes pour prétendre en avoir « compris » la signification? Certes, apparaissant sous un jour plus exact, l'enchaînement des faits s'avéra former la trame continue d'une histoire d'Israël; l'évolution des institutions et des idées religieuses d'Israël permit de retracer les étapes de la religion israélite qu'il est hautement suggestif de comparer aux religions du proche Orient ancien; la personnalité des hommes qui ont marqué les diverses étapes de cette histoire surgit d'une manière plus vivante et, peut-être aussi, plus actuelle. Mais cet énorme labeur de reconstitution objective — dont on sait aujourd'hui qu'il aboutit sur plus d'un point à la conclusion de notre ignorance — est-il vraiment *objectif* en ce qu'il rend véritablement compte de son *objet*? S'il est bien vrai que les documents de l'Ancien Testament sont non seulement les échos plus ou moins directs d'une histoire religieuse passée mais d'abord les témoins prophétiques d'une histoire où Dieu se fait connaître, est-il *objectif* de confondre l'impartialité nécessaire à toute recherche historique avec un point de vue qui élimine l'action objective de Dieu dans l'histoire, ce dont témoignent pourtant les documents?²

La perspective historiciste ne laissait à l'Eglise chrétienne que deux issues: ou bien renoncer définitivement à entendre retentir la Parole de Dieu à travers l'Ancien Testament et considérer les documents de l'ancienne alliance comme une simple préface historique à l'évangile, intéressante pour la connaissance du passé et de la préhistoire de l'Eglise, mais sans portée actuelle directe³;

ou bien ne pas se résoudre à ce dépouillement et chercher à *actualiser* cette histoire religieuse en tirant du fil des événements ou de la figure des personnalités de l'ancienne alliance quelques leçons d'actualité pour l'Eglise et pour le monde;

¹ Cf. *infra*, p. 192 ss.

² F. V. FILSON, « Method in Studying Biblical History », *JBL*, 1950, p. 12, a brillamment démontré le malentendu suscité par le terme d'objectivité en méthode historique.

³ Nombreuses furent les voix qui s'élevèrent partout, et aussi en Suisse romande, pour rejeter cette idée; cf. L. AUBERT, « Que reste-t-il de l'A.T. ? », *RThPh* 1903, p. 377 ss; N. GEYER, *Der Kampf um das A.T.*, Tübingen 1905; R. BORNAND, *L'A.T. à l'école du dimanche*, Lausanne 1906; R. HOLLARD, *L'A.T. en face de la science et de la critique moderne*, Lausanne 1906; E. LOMBARD, *L'A.T., la critique et l'enseignement religieux*, Lausanne 1906, et de nombreuses publications apologétiques. Les ouvrages de BORNAND, HOLLARD et LOMBARD furent les trois œuvres couronnées par la Société des Ecoles du dimanche du canton de Vaud qui avait ouvert un concours sur ce thème, vivement débattu jusque dans le grand public et dont les répercussions se faisaient particulièrement sentir dans l'enseignement religieux. Sur le problème pratique de l'A.T. à l'Ecole du dimanche, cf. notre brève étude in *Education chrétienne*, 1957, p. 256 ss.

les causes des échecs ou des succès d'Israël ne sont-elles pas instructives pour le peuple de l'Eglise? La personnalité des patriarches, des rois et des prophètes n'est-elle pas un exemple digne de l'imitation des fidèles? Les récits historiques ou légendaires ne servent-ils pas de symboles aux doctrines chrétiennes, voire à quelque idée personnelle chère au prédicateur?

D'où provient la nécessité de ces applications actualisantes sinon du fait qu'ayant séparé l'événement objectif de tout ce que le témoignage du texte pouvait avoir de « tendancieux », l'historiciste se trouve en présence d'un événement nu, privé de l'éclairage prophétique auquel le soumet le texte et qui, pour conserver quelque portée religieuse actuelle, doit être ré-interprété à partir des seules données « objectives » de l'histoire, à la lumière de la psychologie, de l'histoire de la religion, de la dogmatique ou de la morale chrétienne?

L'un des procédés auxquels recourt alors volontiers l'interprète chrétien pour rendre à l'événement vétérotestamentaire la signification qu'il a perdue, c'est le *symbolisme* qui consiste à discerner dans les réalités matérielles et visibles une image des vérités spirituelles et invisibles. Pas plus que l'allégorie d'ailleurs, le symbolisme n'est une méthode propre à l'interprétation de l'Ancien Testament, car toute réalité concrète peut servir de symbole à une idée, que ce soit dans la nature, dans l'histoire ou en l'homme lui-même. Mais les événements, les personnages, les institutions de l'Ancien Testament, dont le caractère concret et matériel est si fortement souligné par l'Écriture, sont un matériau qui se prête très facilement au symbolisme. Que de symboles pittoresques n'y trouve-t-on pas pour servir d'expression aux vérités spirituelles, pédagogiques, psychologiques et morales, et dont les applications sont multiples¹ dans la vie de l'Eglise, du fidèle ou du monde contemporain!

Le symbolisme s'allie aisément à l'historicisme en ce qu'il respecte l'historicité des événements qui lui servent de symboles. Il s'applique même à en dégager les particularités avec soin en utilisant toutes les données de l'histoire, car plus l'événement a de relief et plus sa portée symbolique emporte l'adhésion. Mais alors que l'historiciste se contente de rattacher cet événement à un contexte historique révolu, le symboliste, lui, dans une intention d'actualité, le rattache à une *idée* qui fait partie d'un certain contexte intellectuel, théologique ou philosophique². On le voit, malgré son désir de lutter contre l'allégorie, l'historicisme symboliste en arrive à opérer une sorte d'*allégorèse*, non plus du texte, mais de l'événement grâce à quoi les faits, les personnages, les paroles, les institutions de l'Ancien Testament, réduits par la critique historique à l'état de purs événements, sont artificiellement revêtus d'une signification symbolique générale et éternelle.

¹ J. DE SAUSSURE, *op. cit.*, p. 15: « C'est le signe de la grandeur d'un symbole qu'il soit susceptible de multiples applications. » *Ibid.*, p. 17: « En art un symbole est d'autant plus réussi qu'il est susceptible d'applications multiples. »

² Le rattachement d'un fait à une idée est la principale caractéristique du symbolisme. Cf. GÖPFELT, *op. cit.*, p. 19: « Werden jene Objekte oder Darstellungen als Ausdruck einer allgemeinen Wahrheit verstanden, steht also Faktum und Idee gegenüber, dann sprechen wir von symbolischer Deutung. »

Que ce soit dans sa tentative de reconstituer objectivement l'histoire pour en retracer l'enchaînement séculaire ou dans son essai d'interpréter symboliquement les faits matériels de cette histoire pour en montrer la portée universelle, cette herméneutique reste en fait prisonnière de la méthode historique, car elle prétend interpréter l'Ancien Testament par l'étude des événements pris en eux-mêmes, comme si, pour se faire connaître dans l'ancienne alliance, Dieu s'était contenté de diriger muettement les événements historiques et n'en avait pas donné lui-même une interprétation par la bouche des narrateurs, des prophètes et des psalmistes. A l'inverse de l'allégorie qui verse dans la confusion du texte et de l'événement, l'historicisme commet l'erreur fondamentale de les séparer l'un de l'autre.

Or la gravité de l'isolement de l'événement pris en lui-même et de l'hyper-trophie de l'histoire aux dépens du texte n'apparaît pas seulement dans le fait que, pour interpréter l'événement historique et en dégager la portée actuelle, l'historicisme l'intègre dans un cadre intellectuel et historique qui, le plus souvent, n'est pas le sien et dans lequel il ne peut être que défiguré. L'erreur herméneutique apparaît surtout grave en ce que, en vertu du symbolisme qui est un procédé reposant sur l'analogie de l'être¹, l'on fait entendre dans l'Ancien Testament des paroles de portée générale et éternelle qui trouvent leur application directe dans la situation présente mais ne passent plus nécessairement par le canal de la Parole décisive de Dieu en Jésus-Christ. En effet, en les dépouillant de leur signification révélationnelle authentique pour en faire les supports de vérités autonomes, l'interprétation historiciste confère aux événements de l'ancienne alliance une valeur propre à côté de ceux de la nouvelle alliance; elle les isole de leur contexte dans l'histoire du salut, de telle sorte qu'il devient possible de lire l'Ancien Testament en faisant l'économie de Jésus-Christ. Certes, si elle est guidée par une bonne réflexion biblique en général, la ré-interprétation moderne de l'événement vétérotestamentaire par l'herméneutique historiciste et les applications directes ou symboliques qu'elle en fait dans l'actualité peuvent n'être pas contraires aux vérités évangéliques et leur servir, à l'occasion, d'illustrations homilétiques suggestives. Mais ces illustrations sont à mettre sur le même plan que toutes celles qu'un prédicateur peut tirer de l'histoire générale ou même de la nature.

« Je sais que le germe de l'allégorie est partout, et qu'il n'est pas d'objet qui ne puisse servir d'image à quelque autre. La Bible est propre à cet usage comme la création, mais ni plus ni moins. C'est en tant que les choses temporelles qui se trouvent dans la Bible font partie du monde visible,

¹ Cf. DARTIGUE, « Symbolisme », *DEB*, II, p. 702 : « Un symbole est un signe concret représentant, par un rapport d'analogie établi naturellement ou conventionnellement, une réalité qui ne tombe pas sous les sens. » C'est du symbolisme seul que l'on peut entendre l'affirmation d'ED. BURNIER, *La maison du potier*, Lausanne, 1944, p. 63 : « Si l'on se place du point de vue... de la théorie de la connaissance et de l'ontologie religieuses, on constate que cette méthode exige que l'on accepte une certaine définition et un certain usage de la théologie naturelle. L'exégèse allégorique repose d'aplomb sur la doctrine de l'analogie; de l'analogie « de l'être » — et non seulement de l'analogie de la foi, comme le voudraient nos exégètes protestants. »

que je dirai de la Bible ce que M. de Sacy dit du monde : « Qu'il a été créé non seulement pour manifester la puissance de Dieu, mais pour peindre les choses invisibles dans les visibles ». Mais, sur ce pied, ces choses, c'est le monde et non la Bible » (A. VINET)¹.

Quelle que puisse être l'utilité illustrative du symbolisme, celui-ci n'en doit pas moins être dénoncé en tant que méthode, au même titre que l'allégorie, comme une herménautique prétentieuse qui tente de dégager l'authentique parole de Dieu dans l'Ancien Testament à partir de l'événement lui-même en l'isolant du texte qui seul, pourtant, par le témoignage prophétique qu'il rend à l'événement, livre aujourd'hui le secret de sa signification révélatrice.

La préoccupation d'objectivité historique étant un fruit de la pensée moderne on ne s'étonnera pas de ne trouver dans l'herméneutique néotestamentaire de l'Ancien Testament aucune trace d'historicisme.

Si les auteurs du N.T. évoquent volontiers les événements de l'ancienne alliance ou la figure des « pères », comme dans les fresques historiques récapitulatives du discours d'Etienne (Act. 7) ou de la « nuée des témoins » (Hbr. 11), ce n'est pas pour reconstituer objectivement les événements afin de pouvoir en tirer une « leçon » générale applicable à la situation présente de l'Eglise, mais c'est pour faire apparaître par l'évocation des situations historiques particulières, de quelle manière Dieu a agi dans l'histoire, délivrant son peuple en vue de l'obéissance (1 Cor. 10), interpellant Israël malgré ses refus répétés (Act. 7), engageant les croyants et les soutenant dans l'espérance (Hbr. 11), justifiant le croyant dont la foi est agissante (Rom. 4; Gal. 3; Jq. 2. 21 ss), exauçant leur prière fervente (Jq. 5. 16 ss), bénissant les femmes soumises à leur mari (1 Pi. 3. 5 s), etc., autant de situations qui révèlent ce que Dieu fait aujourd'hui en Jésus-Christ (Act. 7. 51 ss; Hbr. 12. 1 ss). Et même lorsque saint Paul fait intervenir un critère aussi éminemment historique que celui de la chronologie des événements pour marquer l'antériorité de la promesse par rapport à la loi (Gal. 3) ou la priorité de la création de l'homme par rapport à celle de la femme (1 Cor. 11. 8), c'est parce que dans cette chronologie Dieu révèle un élément de son plan et de sa volonté actuelle en Jésus-Christ (cf. Gal. 3. 22; 1 Cor. 11. 3).

Pour les auteurs du Nouveau Testament, l'événement historique de l'ancienne alliance est toujours considéré dans sa portée révélatrice, parce qu'il est inséré dans une histoire où Dieu se fait connaître, ce dont témoigne prophétiquement le texte scripturaire. Le respect de la relation fondamentale du texte et de l'événement historique préserve donc l'herméneutique de l'erreur historiciste.

Du même coup l'herméneutique néotestamentaire se trouve dispensée de toute recherche d'actualisation symbolique des événements de l'ancienne alliance. A l'occasion, il est vrai, les auteurs du Nouveau Testament se servent des événements de l'ancienne alliance à titre de *métaphores* : saint Paul parle des *pains sans levain de la sincérité et de la vérité* (1 Cor. 5. 8) ou évoque sa mort par l'image du *sang qui doit servir d'aspersion sur le sacrifice et l'offrande de votre foi* (Phil. 2. 17), mais ces expressions métaphoriques ne prétendent point interpréter les faits en question. Elles visent simplement à les utiliser comme expressions plastiques de

¹ *Homiletique*, Paris 1853, p. 131.

l'idée et nous paraissent s'inscrire dans la ligne de toutes celles que le Nouveau Testament et Jésus lui-même tirent du monde de la nature, des sports, de la guerre ou de la vie quotidienne .

Ce n'est donc pas par la voie du symbolisme que se résout le problème de l'Ancien Testament dans l'Eglise, mais par celle d'une méthode qui applique le principe théologique de l'accomplissement dans le cadre de la relation spécifique du texte et de l'événement.

C'est à la préciser qu'il nous faut maintenant nous appliquer.

CHAPITRE VI

PAROLE DE DIEU ET TEXTE SCRIPTURAIRE

§ 1. Importance du sens littéral du texte

Dieu s'étant servi des événements de l'histoire pour se faire connaître à Israël, c'est au rôle que joue l'événement au service de la Parole de Dieu qu'il importerait, semble-t-il, de s'arrêter tout d'abord. Dans l'œuvre révélatrice de Dieu, l'événement précède toujours le texte. Celui-ci n'est que l'écho plus ou moins immédiat de celui-là.

Pourtant, déjà pour Israël, et à plus forte raison pour l'Eglise chrétienne qui ne vit plus sous l'ancienne alliance, la connaissance des événements révélateurs passe par la tradition consignée dans le texte biblique où s'est perpétué, au travers des siècles, le souvenir de ces événements. C'est en effet le propre d'une révélation historique d'avoir besoin des mots de la tradition, orale ou écrite, pour amener les événements révélateurs, nécessairement limités dans le temps et dans l'espace, à la connaissance des générations ultérieures et de tous ceux qui n'en ont point été les témoins directs. On comprend que la tradition ait joué un rôle de première importance en Israël et que l'Ancien Testament, le Deutéronome en particulier, en fasse un devoir sacré (Ex. 13. 14 ss; Deut. 6. 20 ss; Ps. 78. 3 s), puisque c'est le canal obligé par lequel la révélation parvient aux oreilles du peuple qui naîtra (Ps. 22. 31). Vu sous l'angle de la connaissance, le texte précède donc l'événement et ce n'est pas l'un des moindres scandales de la Parole de Dieu que de se présenter aujourd'hui aux hommes sous la forme d'un texte écrit¹. Du même coup apparaît l'importance décisive du texte scripturaire où se sont cristallisées les formes les plus autorisées de la tradition. *Quiconque veut entendre la Parole de Dieu dans l'Ecriture doit commencer par prendre le texte au sérieux.* C'est là la tâche première de toute herméneutique biblique.

¹ W. VISCHER, « Das A.T. und die Verkündigung », *ThBl*, 1931, p. 35: « Der Knechtsgestalt des sich offenbarenden Gottes entspricht genau die Knechtsgestalt der literarischen Urkunden dieser Offenbarung... Vielleicht ist heute die Zeit gekommen, wo wir anfangen einzusehen, dass das Aergernis der Menschlichkeit der Bibel genau dem Aergernis der Menschwerdung Christi entspricht. »

C'est en particulier la tâche de l'herméneutique chrétienne de l'Ancien Testament. Car le fait de lire l'Ancien Testament dans l'Eglise, c'est-à-dire à la lumière de son accomplissement en Jésus-Christ attesté par le Nouveau Testament, ne dispense pas l'interprète chrétien de la recherche du sens littéral du texte. C'est au contraire en écoutant ce que le texte dit *exactement* de l'événement, même si ce qu'il exprime n'est qu'une infime partie du témoignage biblique, voire l'un de ses aspects les plus nettement liés aux circonstances d'une époque, que le lecteur se trouve confronté par le témoignage particulier du texte avec tel ou tel événement de l'histoire du salut dont Jésus-Christ est l'accomplissement, et qu'il est ainsi à même d'en discerner aujourd'hui encore la portée révélatrice.

Or le texte de l'Ancien Testament, il faut le reconnaître en toute lucidité, est un document littéraire au même titre que la littérature de Ras-Shamra, de Babylone ou d'Egypte, et au même titre que le Nouveau Testament lui-même. Le fait qu'il ait été conservé par une tradition vivante au sein du peuple juif et plus tard au sein de l'Eglise tandis que tant d'autres documents de la littérature ancienne ont disparu pour ne réapparaître que récemment sous la pioche des archéologues met certes en évidence le rôle unique de l'Ancien Testament dans l'histoire de la littérature, mais cela ne le fait en rien échapper à cette histoire. Composé en des lieux et des temps déterminés, par un peuple qui baignait dans une mentalité très particulière, influencée elle-même par les grands courants religieux du proche Orient ancien, l'Ancien Testament est un document historique, entièrement plongé dans la vaste histoire de l'humanité, avec ce que cela représente d'éminemment relatif. Ce caractère documentaire n'étant pas moins réel que l'humanité de Jésus-Christ, il est essentiel de considérer l'Ancien Testament comme un véritable document, relevant comme tel des critères philologiques et littéraires applicables à tout document écrit, et de ne craindre aucune des conséquences qui découlent de cet examen philologico-critique.

C'est à la *critique textuelle* de chercher à établir, par comparaison des manuscrits hébraïques et des versions anciennes, l'état le plus probable du texte primitif. On sait à cet égard l'importance de nouvelles découvertes de manuscrits anciens, tels que ceux du désert de Juda qui, sans résoudre tous les problèmes posés par le texte massorétique, éclairent certaines questions de sa standardisation comme aussi certaines particularités de la version grecque des Septante¹.

C'est à la *philologie* de dégager le sens des mots, des expressions, des tournures et des enchaînements de la syntaxe de la langue hébraïque. Des divergences d'interprétation ont parfois leur origine dans un problème philologique², et les meilleurs connaisseurs de l'hébreu biblique n'ont pas encore résolu toutes les

¹ Sur les problèmes du texte, cf. E. WÜRTHWEIN, *Der Text des A.T.*, Stuttgart 1952. En français, cf. l'article d'ED. DHORME, « Le texte hébreu de l'A.T. », *La Bible et l'Orient*, Paris 1955, p. 129-143. Pour la contribution des Manuscrits de Qumrân à ces questions, on trouvera une orientation générale dans M. BURROWS, *Lumières nouvelles sur les manuscrits de la mer Morte*, p. 167-201.

² Par ex. l'identification des racines קָנָה I et קָנָה II ou קָנָה dans Gen. 3. 15b. Voir notre exégèse de ce texte discuté, *infra*, p. 189 ss.

questions soulevées par cette langue aux formes mobiles mais à la syntaxe relativement peu élaborée¹.

C'est à la critique littéraire de préciser le genre (*Gattung*) du document et son milieu (*Sitz im Leben*), l'époque de sa composition, son auteur ou son rédacteur probable, comme aussi ses retouches ultérieures, grâce à quoi le texte est replacé dans son cadre primitif, garantie d'une meilleure compréhension de sa signification².

C'est enfin à l'exégèse proprement dite de saisir le sens exact du texte, tant dans son contexte littéraire actuel que dans le cadre qui a pu être le sien précédemment. En effet, les documents vétérotestamentaires ne sont pas des œuvres littéraires composées d'un seul jet et restées intactes depuis leur première fixation écrite. Ils ont vécu au sein du peuple d'Israël, d'abord dans la tradition orale qui a généralement précédé le stade de la transmission écrite et s'est souvent prolongée parallèlement à elle, puis dans leur forme écrite qui fut, à son tour, l'objet de remaniements et de retouches successives destinées à l'usage liturgique et à l'adaptation du texte aux circonstances nouvelles de ses lecteurs. C'est dire que l'exégèse ne saurait se limiter à préciser le sens du texte massorétique, ni même celui du texte dit « original », mais qu'elle aura profit à déterminer aussi le sens particulier des adjonctions introduites ultérieurement dans le texte, et même à tenir compte autant que possible de la forme et de la signification pré-littéraire d'une légende ou d'un poème. L'exégèse opère ainsi en profondeur et permet de saisir la signification d'un document à diverses époques de son existence au sein du peuple d'Israël.

Cette enquête philologico-critico-exégétique, admirablement menée par les critiques et les exégètes depuis des siècles et surtout durant ces dernières décades, est indispensable pour permettre d'assurer avec le maximum d'objectivité le sens exact du texte, l'*unicus sensus literalis sive historicus* des documents de l'Ancien Testament.

On le remarquera pourtant, c'est sur le plan philologique et critique que l'herméneutique néotestamentaire de l'Ancien Testament se permet le plus de liberté.

Les auteurs du Nouveau Testament, on le sait, citent généralement l'Ancien d'après la version grecque des Septante et non d'après le texte hébraïque, sauf peut-être Matthieu qui paraît influencé directement par l'hébreu³. Aussi n'est-il

¹ D'importantes contributions en philologie et syntaxe hébraïques ont été apportées par les ouvrages récents et déjà classiques de L. KÖHLER - W. BAUMGARTNER, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1953 (+ *Supplementum*, 1958) et C. BROCKELMANN, *Hebräische Syntax*, Neukirchen 1956.

² Depuis H. GUNKEL, l'étude des genres littéraires et de leur *Sitz im Leben* a rendu d'éminents services à l'exégète de l'A.T. Sur les buts et les résultats de cette méthode, cf. l'ouvrage récent de K. H. BERNHARDT, *Die gattungs-geschichtliche Forschung am A.T. als exegetische Methode*, Berlin 1959, qui montre la fécondité de cette méthode. Pourtant cet auteur nous paraît considérer trop facilement que le texte est expliqué par son genre littéraire et son *Sitz im Leben*, alors qu'il ne s'agit encore que des conditions favorables à son explication.

³ Le premier Évangile paraît avoir été écrit d'abord, tout au moins dans certaines de ses parties, en araméen, puis traduit en grec. C'est ce qui expliquerait la parenté plus grande de ses citations avec l'hébreu. Par exemple Mat. 22. 24 cite Deut. 25. 5 en employant le verbe *imyan-*

pas étonnant qu'ils suivent la Septante même là où elle s'écarte du texte massorétique, notamment dans sa tendance universaliste qui convient si bien aux auteurs du Nouveau Testament¹. A l'occasion, ils paraissent utiliser des recensions différentes de celles du « texte reçu » de la Septante². Et surtout, il faut se le rappeler, ils citent habituellement de mémoire, ce qui explique bien des variantes de détail, ainsi que le « télescopage » de deux ou plusieurs citations différentes en une seule.

Mais ces faits ne suffisent pas à élucider la présence sous leur plume de citations scripturaires dont le texte ou même le sens a été modifié plus ou moins gravement. En isolant quelques mots de leur contexte, il arrive aux auteurs du Nouveau Testament de perdre de vue le sens littéral du passage pour l'adapter à l'objet de leur développement, soit en lui donnant une précision ou une extension nouvelle³, soit en le transformant profondément⁴. Mais plus souvent encore, ils savent respecter le sens original du texte, même s'ils prennent des libertés à l'égard de la lettre⁵. Quoi qu'il en soit, il est évident que les auteurs du Nouveau

ἁπασι, un *hapax legomenon* inconnu de la LXX et qui reflète exactement l'hébreu כָּל־בָּנֵי־אָדָם , également *hapax*, tandis que les textes parallèles de Marc 12. 19 et Luc 20. 38 citent le même passage en utilisant le verbe plus général ἀποβόσκω qui figure dans la LXX. Cf. aussi Mat. 2. 15 citant Os. 11. 1 en suivant fidèlement l'hébreu contre la traduction inexacte de la LXX.

¹ Par exemple Act. 15. 17 cite Amos 9. 12 selon la LXX qui a rendu l'hébreu *ils hériteront les restes d'Edom par le reste des hommes cherchera* (s.ent. : le Seigneur), en lisant *Edom* comme *Adam* = l'humanité et וְיִשְׂרָאֵל comme $\text{וְכָל־בָּנֵי־אָדָם}$. Cela donne au passage un sens universaliste convenant bien au contexte d'Act. 15. Cas semblables dans Rom. 15. 10 = Deut. 32. 34. De même, en traduisant le nom de Yahweh par κύριος , la LXX a facilité le transfert de nombreux textes de Dieu à Jésus-Christ, le κύριος du N.T., ainsi Mat. 3. 3 = Es. 40. 3; Rom. 10. 13 = Joël 2. 32; Hbr. 1. 10 ss = Ps. 102. 26 ss, etc.

² Par exemple deux citations pauliniennes de Job : Rom. 11. 35 = Job 41. 3a et 1 Cor. 3. 19 = Job 5. 13, dans un texte qui n'est pas celui de la LXX mais dont on retrouve certains éléments dans la version d'Aquila. De même dans 1 Cor. 14. 21 = Es. 28. 11 s, 1 Cor. 15. 54 = Es. 25. 8, le texte diffère tout à la fois de l'hébreu et de la LXX, mais se retrouve dans la version de Théodotion.

³ Ainsi Rom. 1. 17 et Gal. 3. 11 citent Hab. 2. 4 en donnant au mot mioris (= la foi au salut gratuit accompli en Jésus-Christ) une signification nouvelle et plus précise que celle que lui donnait le prophète (= la fidélité au Dieu unique). Hbr. 10. 38 cite ce même passage pour opposer la foi au découragement, ce qui est plus fidèle au sens littéral d'Hab. 2. 4.

Dans Rom. 2. 24, Paul applique aux Juifs ce qu'Es. 52. 5 affirme des Assyriens; 1 Cor. 14. 21 à la glossolalie ce qu'Es. 28. 11 dit d'un peuple étranger; Hbr. 1. 7 suit la LXX en appliquant aux anges ce que Ps. 104. 4 dit des vents, etc.

⁴ Le discours d'Etienne, Act. 7. 41-43, cite Amos 5. 25-27 pour attester les infidélités d'Israël qui, au désert, s'est livré au culte des idoles, alors qu'Amos évoque au contraire le temps du désert comme celui où Israël, n'offrant point encore de sacrifices pareils à ceux de Béthel, vivait de la seule fidélité de Dieu à son égard. Malgré ce contresens exégétique, il est cependant frappant de noter que l'attaque d'Etienne contre le sanctuaire juif (cf. v. 47 ss) va exactement dans le même sens que l'attaque d'Amos contre les sanctuaires d'Israël, fondement de ses prétentions religieuses!

Autre exemple : Hbr. 10. 37-38 modifie complètement le sens de Hab. 2. 34. De l'affirmation de l'accomplissement prochain et non « reculé » de la vision prophétique, l'épître tire l'annonce du prochain retour de Jésus-Christ, puis un avertissement de ne point « reculer » dans la foi. Une particularité du texte de la LXX l'a mis sur cette voie, dont il a largement dépassé l'intention.

⁵ Abréviations (Mat. 22. 24 = Deut. 25. 5), adjonctions (Rom. 3. 20 = Ps. 143. 2; 1 Pi. 4. 8 = Prov. 10. 12), inversions (Rom. 10. 20 = Es. 65. 1), substitutions de synonymes (Rom. 9. 27 = Es. 10. 22; Eph. 5. 31 = Gen. 2. 24), etc.

Testament ne sont pas d'abord préoccupés d'exactitude philologique ou exégétique.

Encore moins le sont-ils dans le domaine de la critique littéraire où ils partagent avec Jésus lui-même les opinions traditionnelles du judaïsme sur les auteurs des livres de l'Ancien Testament : le Pentateuque est souvent cité comme *la loi de Moïse*¹ ou simplement *Moïse*², le Psautier est considéré comme l'œuvre de David³; les chapitres 40 ss d'Ésaïe sont cités comme paroles du *prophète Ésaïe*⁴, etc. Il arrive même aux auteurs du Nouveau Testament de faire une erreur de référence⁵.

Mais les questions de critique littéraire ne jouent pour ainsi dire aucun rôle dans le Nouveau Testament. Dans deux seuls passages touchant à une citation du Psautier (Mat. 22. 43 ss et par.; Act. 2. 25 ss), la personne de l'auteur joue un rôle dans l'argumentation. Partout ailleurs le Nouveau Testament n'attache qu'une importance secondaire à l'auteur humain du texte *vétérotestamentaire*. S'il mentionne volontiers son nom, c'est pour donner plus de relief au fait qu'il cite l'Écriture et non pour en appeler à quelque autorité personnelle⁶. Aussi dans la grande majorité des textes, le nom de l'auteur est-il passé sous silence⁷ ou, pour bien marquer son rôle instrumental, est-il dominé par la mention de l'auteur divin au nom de qui il parle : Dieu, ou le Saint-Esprit⁸. Cette accentuation de l'autorité divine de l'Écriture est particulièrement marquée dans l'Épître aux Hébreux où chaque citation est présentée comme une parole actuelle de Dieu lui-même⁹.

C'est dire que ni sur le plan philologique ni sur le plan critique, les auteurs du Nouveau Testament ne sont d'une exigence qui paraisse suffisante à l'exégète moderne. On ne saurait s'en étonner à une époque où l'interprétation des Écritures était livrée à des procédés exégétiques propices aux arguties de détail ou à de gratuites fantaisies. Sur la toile de fond de l'exégèse rabbinique, des interprétations allégoriques du Commentaire d'Habacuc retrouvé à Qumrân et des allégories philosophiques à la Philon, l'herméneutique néotestamentaire se détache pourtant par sa sobriété, sa relative fidélité au sens littéral des textes et surtout, nous

¹ Act. 28. 23; 1 Cor. 9. 9; Hbr. 10. 28, etc.

² Mc. 7. 10; 12. 26; Jn. 1. 46; 5. 46; Act. 3. 22; Rom. 10. 5, 19; Hbr. 7. 14; cf. l'expression *lire Moïse*: Act. 15. 21; 2 Cor. 3. 15.

³ Act. 1. 16; 2. 25, 34; 4. 25; Rom. 4. 6; 11. 9; Hbr. 4. 7, etc.

⁴ Mat. 3. 3 et par.; 8. 17; 12. 17; Luc 4. 17; Act. 8. 28, 30; 10. 16, 20; Jn. 12. 38, cf. Mat. 4. 14; Jn. 12. 39; Act. 28. 25; Rom. 9. 27, etc.

⁵ 1 Cor. 14. 21 introduit la citation d'Es. 28. 11 par les mots *dans la loi, il est écrit que...*, peut-être par réminiscence d'un texte semblable dans Deut. 28. 49.

⁶ L'autorité de Moïse, il est vrai, sert parfois à renforcer la portée d'un texte qui lui est attribué, notamment Deut. 18. 15 cité dans Act. 7. 37 (cf. 3. 22), ainsi que Jn. 5. 46 qui semble faire allusion au même passage. Mais l'autorité de Moïse lui vient de ce qu'il est médiateur de l'alliance (cf. Act. 7. 38) et témoin divin (cf. Jn. 5. 37) et non de l'éminence de sa personnalité religieuse.

⁷ Nombreuses formules d'introduction impersonnelles : *il est écrit, il est dit, l'Écriture dit*, etc.

⁸ Luc 2. 22 s; Act. 1. 16; 4. 25; 28. 25.

⁹ Cf. *supra*, p. 21.

l'avons remarqué¹, par son respect du caractère kérygmatisque des documents de l'Écriture.

§ 2. Le problème du « sens plénier »

On s'est parfois autorisé des libertés de l'herméneutique néotestamentaire à l'égard du sens littéral des textes de l'Ancien Testament pour légitimer dans l'herméneutique chrétienne de l'Ancien Testament l'existence d'un *sens plénier* des textes vétérotestamentaires, à côté et dans le prolongement du *sens premier* ou *obvie* et faisant partie avec lui du *sens littéral*. C'est, parmi d'autres, le propos du chanoine J. COPPENS², suivi par le P. GRELOT³. L'importance du débat soulevé récemment dans l'Eglise romaine par la question du *sens plénier* nous oblige à nous y arrêter brièvement ici.

Le chanoine COPPENS a tenté de préciser les fondements et les limites d'un *sens plénier* qui réponde aux directives de l'Encyclique *Divino Afflante Spiritu* (1943) postulant, outre le sens littéral à qui appartient toujours la primauté et dont la portée est avant tout théologique, l'existence d'un *sens spirituel* « qui vient de Dieu », mais paraît ne pas se limiter à la portée préfiguratrice des paroles et des faits de l'Ancien Testament. En effet, l'encyclique s'exprime ainsi :

« Sans doute, on ne prétend pas refuser à l'Écriture Sainte tout sens spirituel, car les paroles et les faits qui appartiennent à l'Ancien Testament ont été ordonnés et disposés très sagement par Dieu de telle façon que les choses passées préfiguraient ce qui devait s'accomplir sous la Nouvelle Alliance. C'est pourquoi, si l'exégète a le devoir de découvrir et d'exposer le sens dit *littéral*, que l'auteur sacré a eu en vue et a exprimé, ainsi en est-il du sens spirituel, pourvu qu'il soit démontré qu'il vient de Dieu. Dieu seul, en effet, a pu connaître et a pu nous révéler ce sens spirituel. Or, ce sens, le divin Sauveur lui-même nous le signale et nous l'enseigne dans les Saints Évangiles; les Apôtres aussi, à l'exemple du Maître, y recourent ouvertement dans leurs paroles et dans leurs écrits; la tradition constante de l'Eglise le met sous nos yeux; enfin l'antique usage liturgique l'exprime chaque fois qu'il y a lieu d'appliquer cet adage bien connu : la loi de la prière est la loi de la croyance. Donc, ce sens spirituel, voulu et fixé par Dieu lui-même, que les exégètes catholiques le mettent en lumière et le proposent avec l'attention que réclame la dignité de la divine parole; mais qu'ils se gardent scrupuleusement de présenter comme le véritable sens de la Sainte Écriture d'autres significations transposées. »⁴

¹ Cf. *supra*, p. 159 ss.

² Cf. *Les harmonies des deux Testaments, Essai sur les divers sens des Écritures et sur l'unité de la Révélation*. Nouvelle éd. revue et augmentée, Tournai-Paris 1949 (Cahiers de la NRT, VI), p. 31-68, où l'on trouvera toute la bibliographie à propos du sens plénier. Et aussi L. CERFAUX, J. COPPENS, J. GRIBOMONT, « Le problème du sens biblique plénier », *Problèmes et méthode d'exégèse théologique*. Bruges-Paris 1950 (Anal. Lov. Bibl. Orient. II, 16), p. 11-19; « Nouvelles réflexions sur les divers sens des Saintes Écritures », *NRT*, 1952, p. 9-20. *Vom christlichen Verständnis des A.T.*, Bruges-Paris 1952 (Folia Lovaniensia) (ce dernier ouvrage nous est resté inaccessible).

³ *Introduction à la Bible* (A. ROBERT - A. FEUILLET), I, p. 203 ss. A la suite de COPPENS, le P. GRELOT appuie expressément l'idée d'un sens plénier sur cet aspect de l'herméneutique néotestamentaire, p. 180.

⁴ Nous citons ce passage important dans le texte français paru à Bruxelles, 1945 (coll. *Chrétienté nouvelle*), p. 58 s. Sur ce point, cf. aussi J. LEVIE, « A la lumière de l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* », *L'A.T. et les chrétiens*, Paris 1951 (Rencontres, 36), p. 109.

Le sens plénier défini par J. COPPENS ne reposerait ni sur une « transfiguration » allégorique du texte à la manière origénienne, ni non plus sur le simple contexte littéraire ou historique ou sur les retouches successives du texte par la tradition israélite qui se rattachent au sens littéral obvie, mais, déclare J. COPPENS, sur une vue globale de la réalité révélée à travers les deux Testaments, même si l'auteur n'a eu que partiellement ou pas du tout conscience de la portée plénier de son texte dans l'ensemble de la révélation (*sens plénier* respectivement *prophético-ou historico-typique*). Ainsi le savant professeur de Louvain pense pouvoir définir le sens plénier comme « l'ensemble des relations virtuelles qui rattachent un texte de l'Ancien Testament à la foi chrétienne et qui se dégagent des rapports qu'il possède avec la doctrine chrétienne ainsi que de sa participation au développement doctrinal et historique qui a conduit l'Ancien Testament au Nouveau »¹. Ce *sens littéral plénier* se distingue du *sens typique* en ce qu'il est un sens du *texte* lui-même tandis que le sens typique, nous y reviendrons², appartient aux *événements* historiques dont témoignent les textes. Face à plusieurs contradictoires, notre auteur maintient fermement l'inclusion du sens plénier dans le sens littéral du texte et conclut :

« Le sens plénier est le complément de signification que l'unité et le progrès de la révélation nous invitent et nous obligent à inclure dans le sens littéral de certains textes scripturaux, surtout prophétiques, dans les limites d'une homogénéité rigoureusement sauvegardée. »³

Il faut savoir gré au chanoine Coppens d'avoir cherché à mettre au point la nomenclature herméneutique et d'avoir caractérisé, par ses analyses lucides et richement documentées, les divers sens scripturaux tout en rejetant fermement le recours à la polysémie⁴. La classification proposée précise avantagusement le contenu du sens dit spirituel dont parle l'encyclique sur les études bibliques — laquelle ne prétend d'ailleurs pas en donner une définition⁵ — et qui a le double inconvénient d'être injuste à l'égard du sens littéral qui est déjà « spirituel » et d'être si général qu'un savant comme le P. DE LUBAC⁶ s'en sert pour couvrir des procédés herméneutiques qui, sous prétexte d'édification, n'ont souvent plus rien à faire avec la recherche du vrai sens de l'Écriture.

¹ *Les harmonies des deux Testaments*, p. 67 s.

² Cf. *infra*, p. 220 s.

³ « Nouvelles réflexions... », p. 15; cf. la définition parallèle donnée par R. E. BROWN, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, Baltimore 1955, p. 92 : « The *sensus plenior* is that additional, deeper meaning intended by God but not clearly intended by the human author, which is seen to exist in the words of a biblical text (or group of texts or even a whole book) when they are studied in the light of further revelation or development in the understanding of revelation », cité *JBL* 1958, p. 201.

⁴ « Le problème d'un sens biblique plénier », p. 14 ss.

⁵ J. LEVIE, *art. cit.*, p. 110 : « L'encyclique ne tente donc, en aucune façon, de définir les divers sens spirituels de la Bible, d'en exposer les procédés légitimes. Il reste en ce point un large champ ouvert aux essais herméneutiques de l'avenir. »

⁶ Cf. notamment son introduction aux *Homélies d'Origène sur l'Exode* (Sources chrétiennes, 16), p. 34 ss : « Histoire et Esprit », et le développement qu'il en a donné dans *Histoire et Esprit, l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.

D'après les données herméneutiques du Nouveau Testament, l'existence d'un sens plénier du texte vétêrotestamentaire¹ nous paraît difficilement admissible. Car ou bien le sens plénier rend compte du sens théologique du texte dans son contexte le plus large, envisagé non seulement sous l'angle littéraire et historique mais encore et surtout dans son contenu kérygmétique et théologique, et alors il fait partie de l'authentique sens littéral. Ou bien le sens plénier est un « complément de signification » apporté au sens littéral du texte et, même homogène, régi par une vision globale de la doctrine chrétienne, il dépasse la portée exacte du texte et fait partie du sens conséquent ou adventice ! L'exemple classique de l'interprétation du Protêvangile montre clairement que le sens plénier ne sert le plus souvent, hélas, qu'à réconcilier artificiellement la tradition doctrinale catholique romaine avec les textes scripturaux².

Nous croyons l'avoir montré, les transpositions opérées par le Nouveau Testament reposent non sur un sens plénier des *textes* mais sur le sens révélationnel des *événements* historiques de l'ancienne alliance dont ils témoignent, sens revêtu d'une portée préfiguratrice qui n'apparaît qu'à la lumière des événements évangéliques. Les auteurs du Nouveau Testament s'autorisent donc du sens typique des événements vétêrotestamentaires pour appliquer aux antitypes néotestamentaires les textes qui témoignent des types vétêrotestamentaires, mais ils ne postulent pas l'existence d'un sens plénier des textes. Leur interprétation typologique des réalités historiques de l'ancienne alliance a besoin au contraire des textes dans leur sens littéral, même s'il n'est pas rendu d'une manière toujours exacte, pour connaître le sens des événements dont ils témoignent et les mettre en relation avec l'événement de Jésus-Christ³.

¹ Quant à l'existence d'un sens plénier des textes néotestamentaires, l'exemple du développement des paroles de Jésus à travers les quatre Evangiles, cité par COPPENS, « Le problème d'un sens biblique plénier », p. 18 est hors de propos, car à notre point de vue réformé l'on ne saurait mettre sur le même pied le développement de la tradition évangélique jusqu'à sa fixation canonique et les interprétations ultérieures des textes néotestamentaires.

² COPPENS le reconnaît lui-même, *NRTB* 1952, p. 15 : « Comme nous l'avons dit dès le début, le sens plénier est un sens théologique. Il tient ses lettres de créance du Magistère ; il servira surtout à combler le hiatus qui, en certaines matières, risquerait de se produire entre les sources de la Révélation et la doctrine actuelle de l'Eglise. » Nous ne reprochons pas à un savant catholique d'admettre que le sens plénier puisse être une violence faite par la tradition à l'Ecriture, mais nous prétendons qu'on ne saurait souscrire à ce point de vue sans abandonner du même coup la norme scripturaire de la révélation.

³ Dans son étude « Sens plénier, sens typique et sens littéral », *Problèmes et méthode...*, p. 21 ss, le R. P. GRIBOMONT soutient que la distinction entre sens typique et sens plénier est avant tout d'ordre philosophique : le sens typique insiste sur le caractère objectif des préfigurations contenues dans les réalités de l'ancienne alliance, le sens plénier envisage surtout les réactions subjectives des auteurs inspirés devant les réalités préfiguratrices. Le sens plénier serait donc la répercussion du sens typique des événements sur le texte qui en témoigne.

Nous reconnaitrions volontiers nos présuppositions philosophiques réalistes et admettrions éventuellement un sens plénier de cet ordre, encore qu'il fasse déjà partie du contenu théologique du sens littéral. Mais le débat ne saurait se réduire à une chicane philosophique, car le sens plénier proposé par COPPENS, notamment le *sens plénier historico-typique* déborde largement l'aspect subjectif des réactions de l'auteur sacré et relève de Dieu seul qui aurait dicté à l'auteur son texte sans lui donner la conscience de sa portée plénière. L'admettre, c'est rouvrir la porte à l'allégorie, cf. *supra*, p. 169 s.

L'interprète chrétien d'aujourd'hui ne peut pas se contenter d'une approche critique du texte aussi approximative que celle que pratiquent les auteurs du Nouveau Testament. Cette approche plus *exacte* doit le préserver de faire dire au texte autre chose ou davantage que ce qu'il dit en réalité, ou de comprendre l'événement autrement que l'Ancien Testament lui-même le comprend. Là où elles débordent le sens littéral des textes, il ne peut suivre sans autre les applications exégétiques de l'herméneutique néotestamentaire, sous le simple prétexte que le Nouveau Testament les a risquées avant lui. Il doit reconnaître en toute liberté que le témoignage de l'Ancien Testament reste parfois en deçà de ce que les auteurs du Nouveau Testament lui font dire, car les textes des Psaumes, certaines paroles prophétiques et même les chants du Serviteur concernent *d'abord* des personnages ou des faits de l'ancienne alliance. Ailleurs, par contre, les études vétérotestamentaires actuelles le rendent plus apte à saisir la richesse de nombreux textes scripturaires dont le judaïsme contemporain du Nouveau Testament paraît avoir perdu la saveur théologique, et lui permettent d'en dégager le sens littéral avec plus d'ampleur et de compétence.

§ 3. *L'exégèse philologico-critique et ses limites*

Pour préciser les services que l'Eglise est en droit d'attendre de cette première démarche, mais aussi les limites de son champ d'action, quatre remarques s'imposent ici :

1. Les divergences des exégètes et des critiques au sujet de la forme et de la signification d'un texte ont parfois fait naître dans l'Eglise un certain scepticisme à l'égard de ces disciplines où chacun, semble-t-il, donne au texte le visage qui convient le mieux à certaines idées préconçues. *Nasus cereus!* Pour le simple lecteur à qui le texte paraît facilement clair, ces divergences ont quelque chose de désespérant.

Pourtant, la multiplicité et la diversité des interprétations ne peut faire oublier que le texte est un donné objectif, un document possédant un sens particulier, le sens que l'auteur a voulu lui donner et qui, comme tel, n'est pas livré au bon plaisir des exégètes. La critique et l'exégèse ne tranchent pas définitivement de la forme ou du sens des textes mais ils cherchent à proposer des *hypothèses* dont l'approximation de plus en plus exacte permet de cerner de plus près le sens du passage. Il serait injuste de prétendre qu'à travers l'apparent fouillis des hypothèses critiques et exégétiques, et malgré l'ouverture de nombreuses fausses pistes, l'Eglise n'ait pas pénétré plus avant, tant en profondeur qu'en précision, dans la compréhension des textes scripturaires. Que l'on songe seulement aux progrès représentés par la succession des diverses hypothèses formulées à propos du Pentateuque.

Il faut ajouter que ces divergences sont le signe de la liberté véritable dans laquelle s'affrontent les hypothèses, même les plus révolutionnaires, condition

essentielle de toute recherche scientifique. Elles attestent que l'Eglise chrétienne préfère courir le risque d'avoir un jour ou l'autre à réformer tel point de sa foi ou de sa vie par fidélité à l'Ecriture plutôt que de se laisser conduire par les *a priori* d'une tradition fondée sur une compréhension insuffisante du texte scripturaire.

La liberté de la critique ne va pas cependant sans la conscience que le savant doit avoir de sa responsabilité à l'égard du peuple de l'Eglise. Une hypothèse critique négative et mal fondée peut provoquer des ravages dans le grand public où il lui arrive de se survivre longtemps à elle-même — surtout qu'elle y est généralement extrapolée et universalisée — alors qu'elle est depuis longtemps abandonnée dans le cercle des savants ! C'est pour cette raison respectable, on le sait, que l'Eglise romaine maintient la critique biblique dans certaines limites imposées par le Saint Office et par la Commission pontificale pour les Etudes bibliques (cf. P. CRUVEILHIER, « Herméneutique sacrée », *SDB*, III, c. 1482 ss), alors que les mouvements « fondamentalistes » tentent de neutraliser ce danger par le dogme de l'inspiration littérale de l'Ecriture. Mais le cadre dans lequel on veut enfermer la critique, si bien intentionné soit-il, fait courir à l'Eglise un péril plus grave encore : celui de rester prisonnière de positions traditionnelles qui font obstacle à une compréhension plus exacte de l'Ecriture. Condition indispensable de la vérité, la liberté de la critique doit donc s'exercer dans la charité, c'est-à-dire dans une recherche désintéressée, mais passionnée et parfois dangereuse, de l'édification authentique de l'Eglise. C'est là la responsabilité que la critique doit assumer dans l'Eglise.

2. Pour remplir positivement leur rôle, nous venons d'y faire allusion, les disciplines philologiques et critiques doivent cependant être conscientes de leurs limites : elles représentent *la première et non la seule* démarche du processus herméneutique. En visant à établir l'état de fait du texte dans son intégrité, dans sa composition littéraire et dans sa signification littérale, elles remplissent un service de première importance en vue de la compréhension du témoignage théologique contenu dans le texte. Mais ce service ne saurait prétendre à l'exclusivité exégétique ni à la tyrannie sur les démarches subséquentes de l'interprétation. Les soupçons de la critique textuelle concernant une *leçon* mal attestée par exemple, ou le verdict d'inauthenticité prononcé par la critique littéraire sur un passage contestable ne privent pas nécessairement ce texte de son autorité scripturaire. Ce ne sont encore que des hypothèses de travail qui guident utilement l'exégète dans sa recherche, mais il arrive souvent qu'une *leçon* ou un membre de phrase ne puisse être admis ou écarté qu'en fonction de son contenu, envisagé à la lumière du contexte littéraire ou du cadre théologique du passage. Un critère philologique ou littéraire n'a pas nécessairement plus de poids qu'un critère théologique. Que de retouches furent proposées par la critique aux textes prophétiques *metri causa* et dont certaines modifient le sens du passage, alors que les règles de la métrique hébraïque ne sont encore souvent que des hypothèses incertaines !

3. Plus encore que l'exclusivisme de la philologie et de la critique, il faut dénoncer les préjugés de base qui se sont trop souvent servis de la critique pour imposer au texte une orientation tendancieuse mais conforme à certaines posi-

tions dogmatiques ou philosophiques de l'exégète¹. Cette tentation est particulièrement sensible dans le domaine de l'Ancien Testament où la diversité des documents, la multiplicité des problèmes et la rareté des synthèses théologiques pouvant servir de charpente à une reconstitution organique de l'ensemble ont donné l'occasion aux critiques d'imposer à l'Ancien Testament, par exemple, une perspective hégélienne ou progressive de l'évolution historique, en vertu de laquelle la critique coupait alors dans le vif des textes qui démentaient le schéma général! C'est ainsi que l'on a longtemps contesté l'authenticité des passages eschatologico-salutaires et messianiques des prophètes préexiliques ou la perspective universaliste des vieux narrateurs, parce que c'étaient là, estimait-on par principe, des découvertes qui n'avaient pu être faites en Israël avant l'exil, nouvelle « étape » de la révélation progressive!

4. Enfin, la critique doit se rappeler qu'elle n'a aucun droit, comme telle, à émettre des jugements de valeur sur la vérité du témoignage rendu par le texte. Une tradition archaïque n'est pas toujours moins vraie au point de vue théologique qu'une tradition plus récente et plus « évoluée », ni non plus une tradition sacerdotale moins valable qu'une tradition prophétique². La critique a pour tâche de reconnaître ces diverses traditions et de proposer des hypothèses qui expliquent les divergences internes des documents, mais l'interprétation et à plus forte raison l'estimation de la portée du contenu des textes doit être réservée à une démarche théologique dont les critères sont d'un autre ordre que ceux de la critique. Que l'on songe ici aux débats philologico-critiques du siècle dernier autour des prophéties messianiques par lesquels l'on a parfois prétendu mettre en question ou démontrer l'accomplissement de l'espérance d'Israël en Jésus-Christ. La liberté textuelle des citations scripturaires du Nouveau Testament aurait pour le moins dû préserver l'Eglise de la tentation d'utiliser la philologie ou la critique pour chercher à démontrer la vérité de l'Evangile par l'accomplissement de la lettre des prophéties.

Dans la mesure où elles respectent leurs limites, ces disciplines de base contribuent ainsi, malgré leurs hésitations, à assurer la vérité biblique du message de

¹ R. BULTMANN a posé dans toute son acuité le problème des présuppositions de l'exégèse en soulignant leur nécessité pour comprendre le texte, cf. « Das Problem der Hermeneutik », *ZThK*, 1950, p. 47-69 = *Glauben und Verstehen*, II, p. 211-235, et plus récemment « Ist voraussetzungslose Exegese möglich? », *ThZ*, 1957, p. 409-417. Encore que le problème du « Vorverständnis » se pose surtout au stade de l'interprétation du contenu théologique du texte, il n'est pas absent des stades préliminaires de la philologie et de la critique, où il importe que l'exégète prenne conscience de ses présuppositions afin de pouvoir les soumettre à un contrôle constant et échapper ainsi à tout préjugé.

² Cf. par exemple le jugement de valeur porté sur les divers récits de la vocation de Moïse par W. GOY, « La vocation de Moïse », *RThPh*, 1942, p. 98-120. On peut se demander dans quelle mesure une dissociation aussi poussée des récits parallèles de la vocation de Moïse ne conduit pas à accuser d'une manière excessive les données propres de chaque tradition, à tel point que L. ferait de Moïse un « apprenti magicien » (p. 101) et P. un simple « pion que le divin maître de l'histoire déplace sur l'échiquier » (p. 117). En conservant juxtaposées les diverses traditions, le récit canonique a en tout cas voulu empêcher des interprétations aussi unilatérales!

l'Eglise. C'est le mérite des Réformateurs¹ d'avoir ramené, par leur affirmation du *sola scriptura*, l'attention des exégètes et des critiques sur le sens littéral du texte scripturaire :

LUTHER affirme « *sensus literalis sive historicus... solus tota est fidei et theologiae christianae substantia* », et ailleurs : « *Ideo ante omnia erudendus est historicus sensus, is docet, consolatur, confirmat. Postea allegoria ornat et illustrat tanquam testis. Historia vero est quasi autor, sive caput et fundamentum rei.* »²

La Confession helvétique postérieure précise : « Nous reconnaissons seulement pour droite et naïve interprétation des Écritures, celle qui est prise des Écritures-mêmes (assavoir selon la propriété de la langue en laquelle elles sont écrites, et considérées et estimées selon les circonstances, exposées par la conférence des lieux semblables ou différents, et mesme de plusieurs ou plus clairs) s'accorde avec la règle de la foy et le salut des hommes. »³

Il n'est aujourd'hui aucun exégète sérieux pour contester la nécessité de cette recherche, seul fondement solide de toute écoute de la Parole de Dieu dans l'Écriture⁴.

Pour illustrer le service de contrôle que l'exégète doit remplir dans l'Eglise, qu'on nous permette d'évoquer ici le débat exégétique autour du fameux mais délicat passage de Gen. 3. 15, appelé traditionnellement « protévangile » :

« *Yahweh Dieu dit au serpent... Je mettrai une hostilité entre toi et la femme, entre ta postérité et sa postérité. Elle te frappera à la tête et tu la happeras au talon.* »

Une tradition fort ancienne, remontant à JUSTIN (Dial. Try. 100) et à IRÉNÉE (Ad Haer., 3. 27, 7) a exploité le pronom masculin *autr*, par lequel la LXX a traduit le מִן du T.M. sans l'accorder avec l'antécédent neutre σῆμα pour trouver dans ce verset l'annonce prophétique de la victoire du Christ, postérité de la femme, sur Satan, postérité du serpent. Plus tard, soulignant le pronom féminin *ipsa* des principaux témoins de la Vulgate qu'ils rapportent au féminin *mulier* alors qu'il s'accorde en fait avec son antécédent *posteritas*, d'autres Pères y voient l'annonce de l'œuvre rédemptrice de la Vierge Marie. Cf. R. LAURENTIN, « L'interprétation de Genèse 3. 15 dans la tradition jusqu'au début du XII^e siècle », *La Nouvelle Eve*, 1954, p. 110 ss; et J. COPPENS, « Le Protévangile, un nouvel essai d'exégèse », p. 45 ss, qui indique la bibliographie antérieure.

Malgré son caractère largement traditionnel, cette interprétation outrepassa le sens du texte. En effet :

¹ Sur l'herméneutique de Luther, cf. H. BORNKAMM, *Luther und das A.T.*, Tübingen 1948, et G. EBELING, « Die Anfänge von Luthers Hermeneutik », *ZThK*, 1951, p. 172-230. Sur l'herméneutique de Calvin, cf. H. H. WOLF, *Die Einheit des Bundes. Das Verhältnis von A.T. und N.T. bei Calvin*, 1942, nouv. éd., Neukirchen 1958; et O. CASTREN, *Die Bibeldedeutung Calvins*, Helsinki 1946. L'herméneutique de Melancthon a fait également l'objet d'une étude récente : H. SICK, *Melancthon als Ausleger des A.T.*, Tübingen 1959. Sur l'ensemble de l'histoire de l'exégèse de l'A.T. depuis la Réformation, cf. E. G. KRAELING, *The O.T. since the Reformation*, Londres 1955; et H. J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des A.T. von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen 1956.

² W. A. 14, p. 560; et 44, p. 93. Cité d'après H. J. KRAUS, *op. cit.*, p. 12 et 9.

³ Trad. française de 1566, chap. II (Neuchâtel-Paris 1944, p. 44).

⁴ Il fait bon trouver une affirmation catégorique de cette nécessité sous la plume du P. TH. G. CHIFFLOR, « Exégèse littérale, exégèse religieuse », *L'A.T. et les chrétiens*, p. 187 ss : « Cette lecture chrétienne, pour être vraie et féconde, doit être avant tout une lecture « littérale », donc chercher, dans les textes, leur sens littéral, c'est-à-dire ce que leur auteur a voulu dire et dit. »

1. Dans le T.M., les deux formes verbales qui désignent le piétinement de la tête de la postérité du serpent par celle de la femme (𐤔𐤓𐤕𐤓) et la morsure du talon de la postérité de la femme par celle du serpent (𐤔𐤓𐤕𐤓) dérivent du même radical 𐤔𐤓𐤕 attesté ailleurs seulement Job 9, 17 dans le sens de *poursuivre pour frapper*. Ce sens convient bien à décrire l'hostilité (v. 15a) des deux lignages, où chacun va dorénavant s'opposer à l'autre en cherchant à le frapper à son point faible: la tête du serpent et le talon de l'homme. C'est ainsi que l'a compris la LXX qui utilise deux fois le même verbe (τῆρεω).

On fait ici deux objections: a) la première des formes pourrait dériver d'un verbe 𐤔𐤓𐤕 hapax legomenon, parallèle à l'accadien *sapû*: piétiner (ainsi KB) et qui décrirait bien un écrasement de la tête du serpent par le pied de l'homme. Ce premier verbe serait donc beaucoup plus fort que le second et impliquerait une nette prédominance de la race humaine sur celle du serpent. On l'avouera pourtant, une explication qui recourt à un hapax legomenon restera toujours très hypothétique; la distinction entre deux verbes homonymes dont l'un ne se rencontre nulle part ailleurs dans l'A.T. est bien subtile!

b) La seconde des formes pourrait dériver d'un verbe plus courant 𐤔𐤓𐤕𐤓 = *happer* (cf. Jér. 2, 24; Am. 8, 4; Ps. 56 2; 57, 4) qui conviendrait bien à décrire la morsure du talon de l'homme par le serpent. Le v. 15b comporterait un jeu de mots entre 𐤔𐤓𐤕 et 𐤔𐤓𐤕𐤓. Les deux termes ne seraient pas parallèles, d'où rupture de l'égalité entre les deux antagonistes. Certes, le jeu de mots n'est pas impossible; on pourrait le rendre par la couple *frapper* - *happer*. Mais si l'on admet cette dérivation pour le second verbe, pourquoi ne pas l'admettre pour le premier dont la forme est construite d'une manière identique? (ainsi v. RAD, *ATD*, 2, 2^e éd., 1950, p. 75). Même s'il y avait un jeu de mots, le parallélisme des expressions empêcherait de trouver ici l'affirmation d'une victoire décisive de l'une des postérités sur l'autre. Ceux qui s'appuient sur le genre des pronoms dans les versions devraient au moins les écouter aussi sur ce point!

2. Pour légitimer tout au moins l'idée d'une victoire de la descendance humaine, on dit: « La victoire appartient à celui qui écrase la tête et non à celui qui blessera au talon » (ED. JACOB, *Théologie de l'A.T.*, p. 264).

Est-il nécessaire de rappeler que la morsure au talon n'est pas moins fatale que le piétinement de la tête? L'opposition *tête* - *talon* n'implique pas l'idée d'une victoire. Elle souligne simplement que l'hostilité éternelle entre l'homme et le serpent ne supprime pas la hiérarchie originelle (2, 19a), mais qu'elle la transforme de hiérarchie harmonieuse en hiérarchie hostile. La même idée est exprimée au v. 16b à propos de la relation de l'homme et de la femme, et il ne vient à personne l'idée d'y trouver une allusion à une victoire eschatologique de l'homme sur la femme!

3. En désespoir de cause, on en appelle au contexte, tel J. COPPENS dont toute l'interprétation messianique repose sur la remarque suivante: adressée au serpent (v. 14a), cette partie de la malédiction ne peut que punir le serpent et non la femme, dont le tour vient au v. 16 seulement (cf. art. cit. p. 54). La femme ne serait mentionnée ici que comme l'instrument de la punition du serpent, ce qu'est également l'homme dans la punition de la femme (v. 16).

Il faudrait au moins pousser le raisonnement jusqu'au bout, car au v. 17 la terre est aussi l'instrument de la punition de l'homme. Or, dans ce verset, la terre elle-même est maudite! Bien loin de les désolidariser pour en faire les agents de la revanche divine sur les autres créatures, le texte souligne à l'envi la solidarité qui continue de lier les créatures entre elles et avec la création, mais une solidarité qui est dorénavant située dans un climat de malédiction, à l'opposé de textes comme Es. 65, 25 ou 11, 6-9 qui décrivent la rétablissement final de l'harmonie cosmique en évoquant la paix entre l'homme et les animaux.

En conclusion, la portée théologique générale du chapitre montre bien que ce verset contient plus que l'explication étymologique de la crainte instinctive de la femme (et de l'homme) devant le serpent. Il affirme que la révolte de la créature humaine contre son Créateur compromet pour toujours l'harmonie cosmique originelle, à tous les étages de la hiérarchie créationnelle: entre l'homme et l'animal (v. 15), entre l'homme et la femme (v. 16), entre l'homme et la création

(v. 17 ss). Le v. 15 n'a donc rien de plus « protévangélique » que l'ensemble des chapitres 1 à 11 de la Genèse, préface à l'histoire du salut. Toute construction théologique sur le sens messianique de ce passage, et à plus forte raison tout développement mariologique nous paraît devoir être résolument abandonné, ce que reconnaissent de nombreux commentateurs protestants, dont P. HUMBERT, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel 1940, p. 76; W. ZIMMERLI, *I Mose 1-11, Die Urgeschichte*, Zurich 1943, I, p. 216; VON RAD, *ATD*, 2, p. 75.

C'est un abus de langage, pensons-nous, de tenter ici sa justification en tant que « sens littéral-plénier », ainsi que le propose J. COPPENS, *art. cit.*, p. 71, suivi de R. LAURENTIN, *art. cit.*, p. 110, et de P. RIGAUX, « La femme et son lignage », *RB*, 1954, p. 321; ou encore d'alléguer le principe de l'analogie de la foi, même d'une manière aussi atténuée que le fait le P. GRELOT, *Introduction à la Bible*, I, p. 197: « La façon dont la loi juive puis chrétienne a compris et commenté Gen. 3. 15 aide à préciser l'orientation générale du passage, même si sa signification obvie est en rapport avec un stade archaïque de la révélation. Il ne s'agit pas de vouloir y projeter artificiellement un contenu dogmatique qui ne s'est affirmé que plus tard; mais il convient de souligner que ce contenu dogmatique s'y esquisse déjà, aussi estompée que puisse être l'esquisse. » Ces restrictions font honneur à leurs auteurs, mais nous ne pouvons nous empêcher de voir dans l'évocation de l'analogie de la foi ou du sens plénier un artifice destiné à mettre respectueusement d'accord le texte scripturaire avec la tradition ecclésiastique considérée comme normative, ce qu'un exégète réformé ne saurait admettre.

CHAPITRE VII

PAROLE DE DIEU ET ÉVÉNEMENT HISTORIQUE

§ 1. *Importance de la réalité historique de l'événement*

Entendus dans leur sens littéral, les textes de l'Ancien Testament ont pour rôle de retracer des faits, de présenter des personnages, de décrire des institutions, de faire écho à des paroles concernant ce qui s'est passé ou se passera, bref : de renvoyer le lecteur à un certain nombre d'*événements historiques* qui ont marqué l'existence séculaire du peuple d'Israël. En « présentant » ces événements, ils s'appliquent à en faire apparaître la portée particulière qui fut la leur au service de la Révélation. Aussi sont-ils autre chose et bien plus que des comptes rendus objectifs d'un déroulement historique ; ils sont, nous allons y revenir, des témoignages prophétiques dont la préoccupation majeure n'est pas l'exactitude historique au sens où l'entend la critique moderne, mais la vérité kérygmatisque.

Pourtant l'objectivité des événements dont témoigne l'Ancien Testament n'est pas sans importance et il ne suffit pas aujourd'hui à l'Eglise d'écouter ce que les textes procèdent au sujet du sens des événements sans se préoccuper de leur historicité, pour être à même d'entendre et de comprendre la Parole de Dieu qui retentit dans l'Ancien Testament. La réaction à l'erreur historiciste qui se laisse hypnotiser par l'événement et juge de l'autorité d'un texte au seul critère de son objectivité historique fait enrir à l'herméneutique contemporaine, il faut le reconnaître, le péril inverse, celui de faire bon marché de l'événement et de juger comme purement accessoire la question de son objectivité historique. Se désintéresser de l'événement sous prétexte que la vérité de l'Ancien Testament ne dépend pas de son exactitude historique mène tôt ou tard à l'erreur « confusionniste » de l'allégorie. C'est oublier que le texte de l'Ancien Testament, *précisément parce qu'il est témoignage*, ne supprime jamais l'événement, comme s'il voulait jouer à lui tout seul le rôle de porteur de la Révélation.

Après sa forme textuelle, c'est l'autre aspect du « scandale » de la Révélation biblique que d'être indissolublement lié à certains événements d'une *histoire* très humaine. En effet, pour se faire connaître à Israël, Dieu a choisi de se servir

non seulement de textes oraux ou écrits mais d'abord d'événements historiques particuliers dont les textes se font l'écho. Aussi, autant l'Ancien Testament tient-il à rendre témoignage à la *vérité* de l'histoire plutôt qu'à son exactitude objective, autant lui importe-t-il de rendre témoignage à la *vérité de l'histoire* et non à quelque vérité philosophique ou morale. *Quiconque veut entendre la Parole de Dieu doit donc prendre au sérieux les événements historiques dont témoignent les textes de l'Ancien Testament.*

Cette exigence s'impose tout particulièrement à l'interprète chrétien de l'Ancien Testament, lui qui reçoit du Nouveau Testament la proclamation de la révélation de Dieu dans la personne historique de Jésus de Nazareth et dans les événements de son ministère terrestre, notamment dans sa mort et sa résurrection. Car si par sa portée révélatrice dernière cet événement vient supplanter tous ceux qui l'ont précédé dans l'histoire du salut, il vient aussi, par sa réalité objective, mettre en évidence l'importance de tous les événements historiques par lesquels Dieu a inauguré sa révélation dans l'ancienne alliance. C'est dire que pour lire l'Ancien Testament à la lumière de son accomplissement en Jésus-Christ, l'herméneutique chrétienne de l'Ancien Testament ne doit pas seulement écouter les textes dans leur sens littéral mais aussi prendre au sérieux la *réalité historique* des événements dont témoignent les textes.

L'enquête historico-critique trouve ici sa place dans la démarche herméneutique, comme la conséquence et la garantie de la dimension historico-événementielle de la Révélation vétérotestamentaire.

Il est vrai, l'herméneutique néotestamentaire, elle, ne s'est pas engagée dans la problématique de l'historicité des événements rapportés par l'Ancien Testament. Sur ce point, elle manifeste une attitude que l'on pourrait caractériser de naïve, d'ailleurs conforme à celle de son époque. D'une part, en effet, les auteurs du Nouveau Testament ne paraissent pas avoir émis de doute sur l'historicité des événements scripturaux. Ils partagent sur ce point l'opinion traditionnelle du judaïsme rabbinique selon laquelle les événements se sont historiquement déroulés comme le raconte l'Écriture¹.

C'est ainsi que le N.T. parle avec autant d'assurance de Jonas, de la reine de Saba, de Josué, de Melchisédek, d'Abraham, de Noé, d'Hénoc, de Cain ou d'Adam que de la sortie d'Égypte, de la manne, de l'entrée en Canaan, des Juges, de la construction du Temple, des persécutions des prophètes, voire des événements plus récents de la révolte macchabéenne (Hbr. 11. 25) ou des mouvements messianiques de Theudas et de Judas le Galiléen (Act. 5. 36 s). On est frappé, à cet égard, par les grandes fresques historiques de l'ancienne alliance dans Act. 7 et Hbr. 11, ou encore par une expression comme celle de Jésus: « depuis le sang d'Abel, le juste, jusqu'au sang de Zacharie, fils de Barachie, que vous avez assassiné entre le sanctuaire et l'autel » (Mat. 23. 35), où des événements dont le degré d'authenticité historique est très variable sont mis strictement sur le même pied.

¹ Cf. J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, p. 233: « Les rabbins ne nourrissaient pas le moindre doute sur l'historicité rigoureuse des narrations bibliques, ils étaient plutôt enclins à prendre les visions et les paraboles pour des histoires vraies. »

Mais d'autre part il est très remarquable que les auteurs du Nouveau Testament ne cherchent jamais à fonder l'autorité de l'Écriture sur l'exactitude historique de sa reconstitution des événements, comme le ferait une herméneutique historiciste.

Une seule fois, dans le discours de Pierre à la Pentecôte, l'argumentation scripturaire s'attache à souligner la réalité historique d'un personnage tel que David, notamment de l'événement de sa mort, par l'évocation de son tombeau « qui est encore aujourd'hui au milieu de nous » (Act. 2. 29). Mais on notera que cette argumentation ne vise justement pas à fonder l'autorité de la parole du Ps. 2 mais au contraire à en manifester l'inadéquation à la personne de David ! Partout ailleurs, le N.T. réfléchit sur les événements, non pour en reconstituer l'exactitude mais pour en dégager la signification théologique.

L'intention dernière de l'herméneutique néotestamentaire n'est donc pas de vérifier l'exactitude historique de la narration scripturaire afin de pouvoir fonder sur elle quelque enseignement doctrinal ou moral, mais de souligner la portée de ces événements au service de la Révélation historique, ce qui est autre chose. Mais pour ce faire, il importe aux auteurs du Nouveau Testament que les événements vétérotestamentaires dont ils exploitent la signification révélatrice soient de véritables événements et non des fictions littéraires.

C'est dire qu'à la lumière de l'herméneutique néotestamentaire elle-même, la critique historique qui prend au sérieux des événements porteurs de la Révélation et cherche à en retracer le cours le plus exactement possible est un moment nécessaire de la démarche herméneutique, même si elle n'est encore, comme l'enquête philologico-critique des textes, qu'une préparation à l'interprétation théologique des événements dans leur signification révélatrice.

§ 2. *L'enquête historico-critique et ses limites*

La légitimité de l'enquête historico-critique appelle pourtant quelques remarques sur sa fonction propre et ses limites dans le cadre de l'herméneutique.

1. Ou'il soit parole, personnage, incident ou institution, le propre de l'événement historique est d'être limité dans le temps et dans l'espace. Même s'il lui arrive de se répéter, ce n'est jamais dans des conditions absolument identiques. Par définition, l'événement historique est donc *unique*. C'est là un caractère que l'événement vétérotestamentaire partage avec tout événement de l'histoire générale.

Or cette unicité implique, pour tous ceux qui n'ont pas été au nombre limité des témoins directs de l'événement, qu'il n'y a aucun moyen d'en prendre connaissance immédiate. Toujours il faut recourir aux moyens indirects que sont les documents et les témoignages de l'archéologie, de l'épigraphie et de la littérature ainsi que des sciences de l'homme : ethnographie, sociologie, psychologie, économie, etc. Ces témoignages peuvent être plus ou moins abondants, avoir plus ou

moins d'autorité, diverger ou converger, mais si nombreux, autorisés ou convergents soient-ils, jamais ils ne permettront à l'historien de reconstituer l'événement dans son intégralité. Telle qu'elle s'est déroulée, l'histoire ne peut que rester objet de connaissance médiate. Toujours elle échappe, plus ou moins gravement, à l'emprise de l'historien qui doit — et c'est là son art — se contenter de la regarder à distance.

Le fait que le Dieu vivant, *le même hier, aujourd'hui et demain*, se soit servi des événements de l'ancienne alliance pour se faire connaître ne les soustrait pas cette loi. C'est au contraire parce que Dieu s'en est servi pour se révéler à *niveau d'homme* qu'ils sont d'authentiques événements historiques, ceux qui peut-être méritent le plus d'être appelés événements historiques. Aussi quel que soit le désir de l'Eglise d'approcher les événements de l'ancienne alliance, ils échapperont toujours à une connaissance directe pour rester objets de connaissance historique indirecte et relative. On peut s'étonner, certes, que le Dieu vivant et éternel ait choisi de se faire connaître par un moyen si éminemment relatif, mais on ne peut contester la relativité même à laquelle est livré tout événement historique quand on l'envisage sous l'angle de la connaissance. A toujours, l'Eglise devra se contenter de ne pouvoir assister que de loin au passage de la mer Rouge, à la chute de Jéricho ou à la vocation d'Esaïe!

Cette relativité n'empêche nullement, d'ailleurs, la recherche historique. Elle en est bien plutôt le stimulant et la raison d'être. C'est précisément parce que l'événement historique ne peut être connu immédiatement qu'il importe d'examiner de très près, de comparer et d'interpréter les témoignages indirects par lesquels l'événement se livre aujourd'hui à notre connaissance. Si l'une des tâches de l'herméneutique est de prendre au sérieux l'événement, il s'agit donc pour elle de recueillir avec soin tous les témoignages qui peuvent le concerner et procéder avec précision et impartialité à leur confrontation, afin d'approcher l'événement d'aussi près qu'il est possible.

Remarquons ici que si les divergences des traditions vétérotestamentaires sur le plan de l'exactitude historique compliquent la tâche de l'historien et le placent souvent devant des choix difficiles à opérer, elles rendent d'autre part sa tâche plus aisée. Les traditions récentes, en effet, n'ont pas supplanté les traditions anciennes; elles se sont généralement juxtaposées à elles ou combinées avec elles, leur faisant subir certaines modifications, ruptures ou corrections, sans pourtant les évincer. L'historien critique de l'Ancien Testament se trouve ainsi devant une diversité documentaire bien plus fertile à l'analyse qu'une tradition uniformisée par l'élimination de toutes les divergences. Malgré les apparences, la situation de l'historien est donc bien meilleure que celle du critique textuel de l'Ancien Testament à qui les massorètes ont enlevé la plupart de ses possibilités de travail! On a peine à imaginer quel appauvrissement aurait représenté non seulement pour l'historien mais aussi pour le théologien de l'Ancien Testament une standardisation des traditions d'Israël sur le plan de l'exactitude historique semblable à celle qui fut opérée pour la tradition textuelle.

2. Il demeure cependant que l'Ancien Testament, notamment dans les terrains de choix que sont pour la critique historique ses sections narratives, est le résultat de remaniements littéraires successifs, à but kérygmatisque, qui ont donné à l'histoire d'Israël une physionomie très schématique¹. C'est en particulier l'édition deutéronomiste des traditions « historiques » du Deutéronome, de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois où les événements sont coulés dans le moule de la justice rétributive de Dieu², et l'édition sacerdotale du Tétrateuque où l'histoire des origines est reconstruite sur le plan d'une succession d'alliances (Adam, Noé, Abraham, Moïse), sans parler de l'œuvre du Chroniste, où, à travers les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie, l'histoire devient celle de la théocratie. Or la représentation que le lecteur moderne de l'Ancien Testament se fait des événements de l'histoire d'Israël est plus fortement marquée par les remaniements ultérieurs que par les traditions primitives³. C'est le signe qu'Israël a vécu avec son histoire et l'a adaptée aux circonstances et surtout au kérygme de l'heure. Mais l'historien doit à l'Eglise une « restauration » de l'histoire d'Israël qui rende aux événements, sur la base d'une sérieuse critique des documents, leur physionomie aussi authentique que possible.

3. Tout en restant relative, provisoire et soumise au plus ample informé comme tous les résultats de la recherche historique, cette restitution de l'histoire d'Israël sous son jour le plus authentique est nécessairement amenée à reconnaître non seulement l'existence de certaines erreurs involontaires⁴, mais encore le caractère tendancieux, voire factice de la présentation de nombreux événements historiques. La critique historique rejoint ici la critique littéraire pour reconnaître à maints récits vétérotestamentaires la valeur *sui generis* d'une nouvelle, d'une légende ou d'un récit mythique, et non celle d'une reconstitution des événements. En opérant ces distinctions, la critique historique ne veut pas contester l'autorité kérygmatisque de ces récits — ce qui n'est pas de son ressort — ni même rejeter une certaine objectivité des événements qui y sont évoqués, mais elle reconnaît simplement que le témoignage rendu par ces textes à la vérité de l'his-

¹ Cf. E. AUERBACH, « Die grosse Uebersetzung der biblischen Bücher », SVT I, Leiden 1953, p. 1-10. En attirant l'attention sur les profonds remaniements qu'a fait subir aux anciennes traditions le travail d'édition des « écoles » deutéronomiste et sacerdotale, cet article relève un fait important. Mais l'auteur développe cette idée d'une manière abusive quand il écrit que seul le Jahviste mériterait le nom d'historien pour avoir fait, prétend-il, un travail de première main, n'avoir pas encore eu de notion d'une histoire du salut et avoir raconté objectivement les événements! Cf. ce que nous avons dit du Jahviste historien, *supra*, p. 109 et 127.

² L'expression programmatique du schéma deutéronomiste se trouve en Deut. 28-30 et Jug. 2.

³ Il en est un peu de l'histoire d'Israël comme d'une basilique romane qui aurait subi des restaurations successives de style gothique primitif, gothique flamboyant, Renaissance ou baroque et dont elle serait ressortie totalement transfigurée. Qu'on songe au portail des Montfalcon de la cathédrale de Lausanne, au portique Renaissance de St-Pierre à Genève, ou aux fameuses « restaurations » d'un Viollet-le-Duc!

⁴ La plus grande erreur de chronologie est celle des livres d'Esdras et de Néhémie qui, confondant Artaxerxès I et II, inversent l'ordonnance générale des événements du retour de l'exil et de la restauration juive.

toire prime à ce point leur souci d'exactitude historique que ce témoignage demeure valable même si les événements eux-mêmes échappent largement ou même totalement à ses moyens d'investigation.

Prenons un exemple dans chacun de ces genres narratifs :

La légende : Les récits de l'entrée d'Israël en Canaan sous la conduite de Josué rapportés dans les premiers chapitres du livre de Josué, peuvent être qualifiés de légendaires. En effet, un certain nombre d'indices, notamment les données du chap. 1 du livre des Juges, attestent que la pénétration des tribus israélites en Canaan s'opéra d'une manière beaucoup moins collective et uniforme que ne le prétend le livre de Josué. L'immigration semble s'être faite en deux vagues principales au moins, par groupes distincts, selon plusieurs axes et plusieurs modes de pénétration¹, l'entité nationale d'Israël ne s'étant constituée sous la forme d'une ligue sacrée² qu'après cette installation des tribus diverses. La narration de Josué semble donc être le développement d'une tradition tribale propre à Benjamin, élargie à l'échelle nationale pour servir à la ligue sacrée d'Israël de *légende nationale d'installation* (cf. Jos. 24).

La légende repose donc sur un événement historique, fortement interprété par la tradition dans le but d'en dégager la signification pour l'actualité du peuple de l'alliance. C'est une caractéristique d'Israël de n'avoir jamais oublié, comme tant d'autres populations immigrées, que son pays n'était pas naturellement le sien et qu'il était dans l'héritage de son Seigneur : *vérité* de la légende !

La nouvelle : Un exemple de nouvelle est fourni par le fameux récit de la victoire de David sur Goliath (1 Sam. 17). Nous avons déjà signalé le parallélisme de ce récit avec les hauts-faits mentionnés en 2 Sam. 21. 15 ss. Par ailleurs, le récit s'embolte mal dans l'ensemble des traditions sur David³. Ces divers témoignages font apparaître la narration de 1 Sam. 17 comme un développement novellistique de la jeunesse du roi David, selon un thème littéraire assez général, et destiné à illustrer d'une manière frappante le rôle décisif que David a joué dans la lutte d'Israël contre les Philistins. Les documents attestent en effet que David fut le véritable libérateur d'Israël contre l'emprise de plus en plus critique des Philistins sur l'ensemble du pays (cf. 1 Sam. 31; 2 Sam. 5. 17 ss.).

On le voit, pas plus que la légende, la nouvelle ne contredit l'histoire, mais en lui donnant une expression littéraire pittoresque et populaire qui reste à jamais gravée dans la mémoire nationale, elle exprime l'authentique vérité de l'histoire : c'est par la main de David que Dieu a donné à son peuple une victoire aussi décisive qu'inspérée sur les terrifiants Philistins. C'est ainsi que la nouvelle de 1 Sam. 17 trouve sa pointe kérygmatisque au v. 47 :

« Toute la terre saura qu'il y a un Dieu en Israël, et toute cette assemblée saura que ce n'est pas par l'épée ni par la lance que Yahweh donne la victoire, car Yahweh est maître du combat et il vous livre entre nos mains. »

Récit mythique : Les chapitres 1 à 11 de la Genèse en contiennent les exemples les plus caractéristiques. Au moyen d'éléments librement empruntés aux mythes du monde religieux ambiant, le récit mythique décrit sous une forme plastique des événements qui échappent totalement à la connaissance historique, même relative, parce qu'ils se situent en deçà et au delà du champ d'investigation de l'historien. L'A.T. recourt ordinairement à cette forme de narration pour rendre témoignage aux événements extrêmes de l'histoire, tant aux « origines » qu'à la « fin », mais tou-

¹ Cf. A. ALT, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Munich, 2^e éd., 1959, I, p. 80 ss, 126 ss; M. NOTH, *Histoire d'Israël*, Paris 1954, p. 64 ss.

² Cf. M. NOTH, *Das System der zwölf Stämme Israels*, Stuttgart 1930.

³ Cf. notamment la nouvelle présentation littéraire de David au v. 12 (qui semble ignorer 1 Sam. 16), la présence de David sur le champ de bataille comme envoyé privé de son père, v. 17, alors que 1 Sam. 16. 21 le situe déjà dans l'entourage de Saül; enfin la promesse de Saül de donner sa fille au vainqueur des Philistins, v. 25, que la fin du récit laisse en suspens alors que 1 Sam. 18. 17 ss lui donne un autre fondement historique.

jours en tant que ceux-ci sont en relation avec l'histoire actuelle et jamais en tant qu'objets de spéculation autonome. C'est ainsi que les récits mythiques font tous partie intégrante d'un ensemble relevant d'un autre genre littéraire : des narrations comme J ou P, des prophéties comme celles d'Ésaïe ou d'Ezéchiel, ou des prières comme celles du Psautier. Le propre de ces récits est d'être sans prétention quant à la reconstitution exacte d'événements historiques qui restent inconnus dans leur déroulement objectif, mais de faire reposer tout le poids de leur narration sur le témoignage rendu à la dimension théologique et cosmique du drame qui se joue historiquement en Israël¹. Mais malgré la parenté des récits et des expressions mythiques de l'A.T. avec la mythologie du proche Orient ancien, la fonction organique qu'ils jouent dans le témoignage que l'A.T. rend à l'histoire empêche de les identifier à des mythes proprement dits, où l'histoire est toujours évacuée au profit d'une vérité générale et éternelle. La création n'est pas l'ère messianique auxquels les récits mythiques rendent témoignage ne sont pas des vérités générales ; ce sont au contraire des *temps* particuliers qui s'inscrivent dans la ligne de l'histoire du salut à laquelle ils servent de cadre² ; c'est dire que les récits mythiques se réfèrent eux aussi à des événements dont ils ont pour but d'attester la *vérité* historique indépendamment de leur impossible reconstitution objective.

D'ailleurs les récits mythiques, tout comme les légendes et les nouvelles, ne sont que les formes les plus patentes du *hiatus* qui demeure toujours entre l'évocation vétérotestamentaire des événements et leur déroulement historique probable. Ce même hiatus apparaît à propos des *miracles*, ces événements que l'historien peut approcher dans une certaine mesure mais dont il est incapable de rendre compte en les rattachant par la loi de *causalité* à leur contexte historique objectif, parce que ce sont d'abord des événements kérygmatisés dont la dimension théologique échappe à l'enquête historique. Et même là où, à l'aide d'une documentation solide et abondante, l'historien aura reconstitué aussi objectivement que possible l'événement historique dont témoigne le texte, l'*hiatus* demeurera entre ce que le texte biblique en dit et ce que l'historien peut en dire, non seulement à cause de la relativité de la connaissance historique, mais à cause de la dimension révélationnelle de l'événement vétérotestamentaire qui est toujours miracle, signe, et échappe comme tel à l'enquête historique.

En faisant apparaître ce hiatus entre le témoignage des textes et le déroulement probable des événements tel qu'elle peut — ou ne peut pas — le reconstituer par la méthode qui est la sienne, la critique historique remplit ici une fonction barménienne fort importante : celle de préserver l'Eglise de tomber dans l'interprétation historiciste des événements, et de lui rappeler que l'Ancien Testament ne rend pas témoignage aux événements historiques en fonction de leur

¹ C'est dire, *a fortiori*, que les récits mythiques sont sans prétention quant à l'explication scientifique des origines ou de la fin du monde et que toute confrontation des données scientifiques de la paléontologie avec les textes de Gen. 1 ss est un non-sens méthodologique. Mais que la science prétende de son côté passer du domaine de la reconstitution et de l'explication scientifique des phénomènes à leur interprétation philosophique (évolutionnisme matérialiste ou spiritualiste, déterminisme ou finalisme, etc.) afin de rendre compte du *sens* de l'histoire universelle, alors elle peut et doit être confrontée au témoignage biblique sur la *vérité* de l'histoire. Le problème de la science et de la foi est un faux problème. Le vrai problème est entre la foi « pseudo-scientifique » et la foi biblique !

² Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, p. 66 ss.

déroulement exact, mais qu'il le fait en fonction de leur signification révélatrice, seule décisive quand il s'agit d'entendre et de faire entendre la Parole de Dieu dans l'Ancien Testament.

4. Les résultats de la critique historique, si relatifs et provisoires soient-ils, soulèvent le problème de l'utilisation actuelle par l'Eglise chrétienne des documents vétér testamentaires dont l'exactitude historique laisse par trop à désirer. Par exemple, est-il juste de prêcher dans l'Eglise chrétienne un texte de l'Ancien Testament relevant de la *nouvelle*, de la *légende* ou du *récit mythique*, ou évoquant des événements qui semblent s'être déroulés autrement que ne l'entend le texte scripturaire? Ou l'Eglise doit-elle au contraire réduire les événements de l'ancienne alliance à leur authenticité historique probable avant d'oser en dégager la signification kérygmatisque?

Le fait que les textes de l'Ancien Testament aussi bien que l'herméneutique néotestamentaire ne s'attachent pas d'abord à une reconstitution exacte des événements mais, nous allons y venir, à une interprétation de leur portée révélatrice autorise, croyons-nous, la prédication chrétienne à ne pas se laisser arrêter par le critère de l'historicité et à utiliser les événements de l'ancienne alliance, qu'ils soient authentifiés ou non par la critique historique, *à la seule condition que cette prédication s'attache au sens théologique des événements et ne prétende pas en opérer la reconstitution exacte pour en tirer instruction*. La prédication chrétienne de l'Ancien Testament n'est pas une leçon d'histoire d'Israël mais une proclamation de la vérité théologique de cette histoire dans laquelle l'Eglise elle-même se trouve engagée à son tour. C'est de cette vérité et non du déroulement exact des événements, que dépend la pleine intelligence du salut donné en Jésus-Christ. La critique historique remplit pourtant, jusque dans la prédication de l'Eglise chrétienne, le double service que nous lui avons reconnu: En attestant d'une part l'historicité d'un certain nombre des événements de l'ancienne alliance, elle préserve l'Eglise de tomber dans l'allégorie qui fait bon marché de l'événement historique. En faisant d'autre part apparaître l'hiatus qui sépare le témoignage scripturaire de la reconstitution objective de l'événement, elle l'empêche de verser dans l'historicisme qui réduit le texte à une simple description objective de l'histoire. Elle maintient ainsi l'Eglise dans une lecture kérygmatisque des textes de l'Ancien Testament grâce à laquelle elle peut discerner la portée révélatrice des événements de l'ancienne alliance et entendre ainsi la Parole qu'aujourd'hui Dieu fait retentir pour elle dans l'Ancien Testament.

CHAPITRE VIII

PAROLE DE DIEU ET SENS THÉOLOGIQUE

§ 1. *Le sens théologique de l'événement attesté par le texte*

Au cours de notre examen de la réalité historique de l'événement vétérotestamentaire, nous avons distingué entre l'*exactitude* et la *vérité* de l'histoire dont témoigne l'Ancien Testament. Cette distinction nous paraît capitale pour une droite compréhension de l'Écriture, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament.

On pourrait la comparer à la différence qui peut exister, en peinture, entre deux portraits d'un même personnage. L'un est aussi précis qu'une photographie, il rend compte d'une physionomie jusqu'en ses moindres détails; en un mot, c'est un portrait d'une parfaite *exactitude*. L'autre au contraire paraît à première vue peu ressemblant; certains traits en sont fortement accusés, voire exagérés, alors que d'autres sont évanescents ou oubliés. Ce second portrait peut pourtant revêtir une *vérité* plus grande et plus expressive que le portrait parfaitement *exact*. Certes, il peut arriver qu'un tableau exact soit aussi vrai, mais l'*exactitude* et la *vérité* sont deux caractères qui ne vont pas nécessairement de pair.

Ainsi en est-il de l'évocation de l'événement par le texte vétérotestamentaire: son intention est d'être vraie, de cette vérité qui rend compte de l'authentique *signification* d'un événement historique et se sert de certains traits de la narration pour la faire apparaître. Ces traits *significatifs* ne sont pas forcément contraires à l'*exactitude* historique, mais leur choix et leur développement vise d'abord à illustrer la vérité de l'histoire, c'est-à-dire la portée dont Dieu l'a revêtue en choisissant de se révéler dans et à travers l'événement. Que ce soit là le but premier des textes vétérotestamentaires se trouve confirmé de plusieurs côtés:

1. Un même événement peut être évoqué par plusieurs textes divergents.

Par exemple, le passage de la mer Rouge est décrit de manière fort différente par les deux traditions jahviste et sacerdotale combinées en Ex. 14: l'une fait intervenir le vent impétueux asséchant la mer, les « ennuis mécaniques » des Égyptiens, leur dérouté et leur culbute dans la mer; l'autre le geste et l'ordre de Moïse, la séparation de la mer, le passage d'Israël comme entre deux murailles, la poursuite des Égyptiens et leur noyade en cours de traversée. Le *cantique de la mer* d'Ex. 15 en donne une description plus pittoresque encore: ils sont descendus comme une

pierre au fond des eaux... Tu as soufflé de ton haleine... (v. 5, 10). Dans plus d'un psaume, certains traits de l'événement s'accusent davantage : *Il a changé la mer en terre ferme* (Ps. 66. 6), *Il dressa les eaux parcellées à une digue* (Ps. 78. 13), *à la vue du peuple de Dieu la mer s'enfuit* (Ps. 114. 3), etc. Il en est de même dans les proclamations prophétiques (cf. Es. 11. 15 s; 43. 16 s). Ces évocations semblent s'être mêlées à celles du passage du Jourdain, cette autre victoire de Dieu sur les eaux (cf. Jos. 4. 23; Ps. 76. 53; 114. 3 ss). Et finalement ce sont elles qui servent à décrire la grande délivrance eschatologique (Es. 10. 26; 11. 15 s; 35. 8; 43. 19).

Autant l'on serait embarrassé, au vu de ces descriptions très variées, de reconstituer le film exact de l'événement lui-même, autant éclate en pleine lumière sa *vérité*, qui forme souvent le noyau primitif du récit.

Ainsi, dans l'exemple du passage de la mer, l'attestation la plus archaïque et la plus prégnante apparaît dans le distiche du cantique de Marie : *Chantez à Yahweh, car il est couvert de gloire. Il a jeté à la mer cheval et cavalier* (Ex. 15. 21).

2. Réciproquement, deux événements distincts peuvent être l'objet d'une description semblable, à tel point qu'on peut se demander s'il ne s'agit pas en fait d'un *doublet*, c'est-à-dire d'une répétition narrative d'un événement unique.

L'histoire d'Elie chez la veuve de Sarepta (1 Rois 17) correspond curieusement à celle d'Elisée chez la Sunamite (2 Rois 4); la victoire de David sur Goliath (1 Sam. 17) trouve un écho direct dans les hauts faits de ses compagnons d'armes (2 Sam. 21. 15 ss, notamment v. 19, à comparer avec 1 Sam. 17. 7). On rencontre même un *triplet* : la ruse d'Abraham en Egypte (Gen. 12. 10 ss : J) renouvelée par ce même patriarche à Guérar (Gen. 20. 1 ss : E) est répétée en ce même pays par Isaac (Gen. 26. 6 ss : J). Les livres prophétiques présentent également certains doublets (Am. 5. 7 = 6. 12; Es. 2. 2 ss = Mich. 4. 1 ss).

L'on ne saurait exclure *a priori* la possibilité de la répétition d'événements similaires, mais ces narrations parallèles témoignent du moins que les documents de l'Ancien Testament ont un plus grand souci de vérité kérygmatisque que d'exactitude dans la reconstitution des événements.

3. On sait combien l'historien moderne est réservé lorsqu'il s'agit de reconstituer non seulement les faits ou les portraits mais encore les *paroles* prononcées dans une situation historique particulière. Les *mots historiques* sont souvent sujets à caution, et l'historien objectif n'y attache ordinairement que peu de poids, dans l'incapacité où il est presque toujours d'en posséder des échos authentifiés. Dans l'Ancien Testament au contraire, les paroles jouent un rôle capital. Elles sont paroi les événements historiques le plus fréquemment évoqués dans le texte. Or ces paroles ne sont pas seulement celles que les hommes échangent entre eux, mais encore celles que Dieu lui-même adresse à son peuple ou à l'un de ses serviteurs. Cette audace a de quoi surprendre l'historien !

Faut-il rappeler ici l'extraordinaire fidélité dont est capable la tradition orale d'un peuple dont la mémoire n'a pas perdu sa vitalité par l'usage de documents écrits, comme aussi la fermeté du cadre liturgique et doctrinal dans lequel s'est perpétué la tradition en Israël ? En outre, plusieurs paroles survenant en cours de

narration, les vieilles lois apodictiques et la plupart des oracles prophétiques, sans parler des poèmes proprement dits, sont frappés dans un style rythmé voire proverbial, qui a contribué à en assurer la transmission séculaire. Enfin, comme toutes les littératures populaires, l'Ancien Testament aime à raconter l'histoire avec vivacité, et l'expression par le dialogue est l'un des moyens qu'il affectionne. Mais tous ces éléments de poids qui ont servi à perpétuer la tradition dans sa fidélité, ne suffisent pas à authentifier aux yeux de l'historien tous les événements-parlés auxquels rend témoignage l'Ancien Testament. L'importance que les narrateurs vétérotestamentaires reconnaissent aux paroles est bien plutôt un signe que leur intention n'est pas d'abord de l'ordre de l'exactitude mais de l'ordre de la vérité. En effet, aucun événement plus que la parole n'est directement *significatif* de la véritable portée de l'histoire qui se déroule. Aussi l'Ancien Testament aime-t-il à accompagner et très souvent à prévenir le déroulement des faits par quelque parole significative grâce à laquelle, à l'heure de leur accomplissement, les faits « parleront » clairement. C'est là le rôle décisif de tant de paroles prophétiques qui font à l'avance ou sur-le-champ « l'exégèse » de l'histoire. Loin d'enlever aux événements-parlés leur autorité, sous prétexte qu'ils échappent plus que tout autre événement à l'analyse « objective » de l'historien, cette constatation souligne au contraire le rôle déterminant des paroles dans le témoignage que l'Ancien Testament rend à la vérité de l'histoire.

4. Enfin, le fait même que l'Ancien Testament puisse contenir combinées ou juxtaposées des traditions narratives et législatives aussi diverses les unes des autres et parfois même contradictoires du point de vue de la critique historique prouve que le centre de gravité des documents et de leur compilation se situe ailleurs qu'au niveau de l'exactitude historique. Il serait naïf d'imaginer que les compilateurs des traditions historiques n'aient pas été conscients des divergences, voire des contradictions historiques entre les traditions qu'ils se proposaient de recueillir (par exemple entre Jos. 1-12 et Jg. 1). Mais ces contradictions ne les ont point gênés, et si l'on décèle ici ou là l'aménagement de quelques transitions littéraires¹ ou d'essais de conciliation « historique »², les auteurs se sont habituellement contentés de compiler les traditions sans opérer à leur sujet une critique des témoignages selon la méthode historique qui élimine les documents d'objectivité douteuse pour ne garder que la tradition la plus « authentique ». S'il s'exerça bel et bien en Israël une sorte de critique des témoignages, ce fut contre certaines formes de la tradition orale qui, sans être nécessairement inexactes du point de vue du souvenir des faits, étaient erronées *du point de vue de la vérité historique*, ainsi que le montrent les attaques des prophètes ou du Deutéronome contre des interprétations orgueilleuses de l'histoire nationale (cf. Amos 2. 9 ss; Os. 2. 8 ss; Deut. 8. 2 ss, spécialement v. 17), ou au contraire contre l'interpré-

¹ Par ex. Jug. 3. 1-6, etc.

² Par ex. la double tradition du forage des puits de Béer-Schéba par Abraham en Gen. 21. 25 ss et par Isaac en Gen. 26. 18 ss semble unifiée artificiellement par l'épisode du comblement de ces puits par les Philistins en Gen. 26. 15.

tation désespérée que pouvaient en donner les exilés de Babylone (Es. 43. 16 ss; 51. 1 ss).

Tous ces faits sont significatifs de la volonté de l'Ancien Testament¹ de rendre témoignage à la *vérité* de l'histoire séculaire d'Israël bien plus que d'en retracer « objectivement » le déroulement.

Cette intention, bien sûr, se manifeste de manière fort diverse selon les genres littéraires :

Les *oracles des prophètes* ne consistent pas à prédire le cours exact des événements à venir, ainsi que prétendraient le faire des devins. Le prophète de l'A.T. n'est pas avant tout l'homme de l'avenir mais l'homme de Dieu (1 Rois 17. 24; 2 Chr. 25. 7) qui révèle à Israël, aveuglé par l'orgueil ou le désespoir, le sens théologique de sa situation présente en tant que partenaire de Dieu dans l'histoire séculaire de l'alliance. Yahweh étant le Seigneur de l'avenir aussi bien que du passé, le prophète met sans cesse le *maintenant* en relation avec le *jadis* et surtout avec le *bientôt* (cf. Jér. 2. 1 ss)². Mais toujours cette évocation du passé ou de l'avenir a pour but d'amener Israël à reconnaître *hic et nunc* l'exigence et la fidélité totales de son Dieu (cf. Jér. 3. 14). Un Amos, un Esaïe, un Jérémie, un Second Esaïe lui-même interviennent dans le présent d'une situation particulière pour faire retentir aux oreilles de leurs contemporains le message de la justice et de la grâce du Dieu de l'alliance. « La prophétie est *pré-dication* tout autant sinon davantage que *pré-diction*. »³

Les *ensembles législatifs* plongent leurs plus anciennes racines dans la tradition sacerdotale selon laquelle le prêtre transmet au peuple de la part de Dieu la *thôrah*⁴ (cf. Jér. 2. 8; 18. 18; Ez. 22. 26; Agg. 2. 11 s) où s'expriment tout à la fois la promesse et l'exigence de Dieu (Jg. 18. 5 s; Es. 1. 10). Le *Sitz im Leben* de la loi est probablement le culte où Dieu renouvelle à son peuple la grâce de sa présence (Am. 5. 15; Es. 8. 19 s). La loi est donc une parole vivante par laquelle Dieu se présente lui-même à son peuple. C'est ce que souligne encore la relation étroite de la loi avec l'alliance, en vertu de laquelle elle reçoit dans l'A.T. sa tonalité personnelle et théologique : la loi est le moyen que Dieu indique à son peuple pour qu'il demeure dans l'alliance qu'il a conclue avec lui. Aussi l'énoncé des exigences de Dieu est-il souvent suivi ou précédé du rappel de la grâce que Dieu a faite à son peuple en le choisissant, en le délivrant de la servitude et en lui accordant un pays où le servir : le Décalogue d'Ex. 20 - Deut. 5 est ouvert par une affirmation solennelle qui fonde théologiquement le droit de Yahweh à être servi par Israël (cf. aussi Ex. 19. 4 ss; Deut. 6. 10 ss; 12. 1 ss⁵; Ps. 50. 7; 81. 5 ss). Ces déclarations liminaires paraissent être le développement d'une formule brève qui encadre et ponctue les ordonnances du code de sainteté : « *Je suis Yahweh* » (Lév. 18. 1 ss; 23. 43, etc.)⁶. La loi est donc donnée comme le contenu même de la révélation personnelle de Dieu à son peuple et ses multiples ordonnances ont pour objet d'attester dans tous les secteurs de l'existence du peuple qu'Israël appartient à Yahweh. Ce caractère vivant et personnel de la loi de l'alliance explique d'ailleurs l'étonnante évolution de la

¹ On pourrait en dire autant du N.T. lui-même, tant il est vrai que les deux Testaments se rencontrent dans cette structure kérygmatisque commune qui, sous l'angle formel, constitue leur unité. Cf. H. WILDBERGER, « Auf dem Wege zu einer biblischen Theologie », *EvTh*, 1959, p. 79.

² Cf. *supra*, p. 110.

³ R. MARTIN-ACHARD, « L'actualité des prophètes », *Cah. Protestants*, 1954, p. 65; cf. C. KUH, *Israels Propheten*, Berne 1956, p. 7 : « Es geht nicht allein und in ersten Linie um das Vorher-Sagen, sondern um das Hervor-Sagen. »

⁴ « La torah est primitivement une direction qui oriente vers une loi » (ED. JACOB, *Théologie de l'A.T.*, p. 221; cf. G. OESTBORN, *Torah in the O.T.*, Lund 1945).

⁵ La fiction selon laquelle Moïse aurait communiqué la loi deutéronomienne à Israël avant le passage du Jourdain est précisément destinée à mettre en évidence la relation qui, pour le Deutéronome, lie le don de la loi à la grâce de la terre promise.

⁶ Cf. W. ZIMMERLI, *Ich bin Jahwe*, p. 179 ss : « All das, was Jahwe seinem Volke zu sagen und ankündigen hat, erscheint als eine Entfaltung der grundlegenden Aussage : Ich bin Jahwe » (p. 188).

législation en Israël, depuis la code de l'alliance jusqu'à la législation sacerdotale. Comme elle n'est pas un règlement impersonnel et aveugle mais la proclamation de la seigneurie de Yahweh sur Israël, la loi a été adaptée aux circonstances changeantes de l'existence du peuple de Dieu. Certes, cette évolution a suivi des lignes de force constantes indiquées déjà dans les décalogues d'Ex. 34 et d'Ex. 20, mais aucun des commandements de la loi ne peut être isolé en principe intangible et absolu sans perdre son authenticité portée de parole vivante par laquelle Yahweh affirme qu'il veut être le seul Dieu de son peuple. Ce fut au contraire la tentation d'un certain judaïsme de remplacer peu à peu l'obéissance vivante au Dieu de l'alliance qui avait été rompue par la soumission de plus en plus stricte à une loi devenue impersonnelle et morte.

Prononcés dans la louange, la reconnaissance, la détresse ou l'attente, les *Psaumes* ont pour but de rassembler la communauté des fidèles devant celui qui est Dieu et qui vient à la rencontre de son peuple dans le culte. L'hymne proclame de mille manières les grandes œuvres par lesquelles, dans la création et dans l'histoire, Dieu révèle sa puissance et sa fidélité éternelle (Ps. 136; 138 etc., cf. Ex. 15. 21; 1 Sam. 2; Ps. 9. 12; 114. 1; Amos 5. 8 s). Il prend parfois la forme d'une confession de foi (*Moi, je sais que...*, Ps. 135. 5; *Sachez...* c'est-à-dire : confessez-le avec moi, Ps. 100. 2). Les *Psaumes du Règne de Yahweh* sont des proclamations de la royauté de Yahweh sur le monde, semblables à celles que lancent des hérauts sur la voie d'un roi qui vient prendre possession de son royaume (Ps. 93; 96 à 99). Les *actions de grâce*, elles, chantant la reconnaissance de la communauté, du roi ou du simple fidèle en décrivant les délivrances, les victoires, la guérison ou le pardon accordés par Dieu (Ps. 66; 21; 30; 32). Par le rappel de la détresse passée et des requêtes auxquelles Dieu a répondu (Ps. 40. 2-4; 107. 4 ss; Jon. 2. 3 ss) et par l'évocation des vœux dont on va s'acquitter et des sacrifices qui vont être offerts (Ps. 66. 13 ss; 116. 14 ss; Jon. 2. 10), les cantiques d'actions de grâce rendent témoignage à la justice et au salut de Dieu. Ils prennent souvent à témoin la communauté tout entière pour l'inviter à la même reconnaissance (Ps. 22. 23 ss; 32. 8 ss; 103. 19 ss). Dans les *complaintes* enfin, le peuple persécuté ou le fidèle en détresse sollicite avec ardeur, angoisse, ou confiance la compassion de Dieu. Souvent la description pathétique de la détresse du fidèle alterne avec l'évocation de la miséricorde de Dieu manifestée dans le passé et sur laquelle on compte dans le présent et l'avenir (Ps. 3; 86). Par là même, les complaintes confessent que le Dieu auquel s'attend Israël est un Dieu fidèle à ses promesses et en qui tout fidèle peut se confier (Ps. 80; 62). Les *Psaumes* sont donc chargés d'une tension kérygmatisque semblable à celle des discours prophétiques¹.

Parmi les *genres narratifs*, le plus évolué au point de vue littéraire est la *nouvelle* où la souci de la forme, de l'enchaînement des faits et le pittoresque de la description semblent l'emporter sur une intention théologique. L'homme y tient un rôle de premier plan, avec ses réactions, ses émotions, son caractère, ses faiblesses ou ses gestes sublimes. Mais l'homme que met en scène la nouvelle n'est pas un solitaire; il est toujours et partout le partenaire de Dieu et pourrait s'exclamer avec Jacob à Béthel : *Yahweh est présent en ce lieu, et moi je ne le savais pas!* (Gen. 28. 16). Qu'il le sache ou non, le personnage de la nouvelle *vétérotestamentaire* est engagé dans une situation où Dieu tient le premier rôle et où toutes ses réactions d'homme, ses actes et même ses sentiments sont significatifs de la présence et de l'action de Dieu à ses côtés. Tout l'art de la nouvelle consiste justement à laisser apparaître à travers les événements et derrière les personnages Celui qui est là et utilise la situation pour se révéler. L'exemple le plus remarquable en est l'histoire de Joseph dont le but dernier, par delà le portrait type de l'homme sage, est de mettre en évidence la fidélité avec laquelle Dieu veille sur l'accomplissement de sa promesse lorsque tout au contraire semble s'inscrire en faux contre elle². De même la nouvelle du combat de David contre le Philistin (1 Sam. 17) signale sa portée kérygmatisque par la proclamation de David au

¹ On sait que les Réformateurs appelaient volontiers *prophète* l'auteur d'un psaume. Le caractère *prophétique* des Psaumes a été récemment souligné par H. J. KRAUS, « Psalmen in der Predigt », *Alttestamentliche Predigten*, III, Neukirchen 1958, p. 11.

² Cf. en particulier les études qu'ont consacrées à ce récit G. VON RAD, « Josephgeschichte und ältere Chokma », *SVT*, I, 1953, p. 120-127; et *Die Josephgeschichte*, 2^e éd., Neukirchen 1956 (BSI 5), ainsi que CH. T. FRITSCH, « God was with him. A theological study of the Joseph Narrative », *Interp.*, 1955, p. 21-34.

moment de s'élaner à la rencontre de Goliath (v. 46d-47, où la répétition du verbe et la dimension universelle de la déclaration appartiennent au style de la confession de foi). D'autres pages de nouvelles sont moins explicites, mais leur intention théologique transparaît dans certains traits de la narration : coïncidences dont Dieu est l'auteur caché (Ex. 2. 1-10), faiblesse des moyens humains utilisés pour remporter une victoire (1 Sam. 16; Jug. 13), miracles (1 Rois 17. 24; 18. 37; 2 Rois 5. 8, 15). À la base de la nouvelle apparaît donc toujours une intention théologique bien déterminée d'où jaillissent ces récits hauts en couleurs où les ressources littéraires les plus variées confèrent au message une vie et une force de persuasion plus grandes.

Les légendes attachées aux divers sanctuaires et aux coutumes d'Israël, aux noms des patriarches et des peuples voisins débordent, elles aussi, l'explication objective de leur origine. Le propre d'un récit étiologique est, en effet, de préciser la signification d'une particularité qui subsiste jusqu'à ce jour (formule spécifique : Gen. 32. 32; Jos. 4. 9; 8. 28; 10. 27; Jug. 6. 24; 18. 12...). En attestant ainsi que l'objet de la légende existe encore, elle souligne que la légende elle-même garde sa vérité : la légende qui rappelle l'origine d'une coutume crée encore l'obligation de la respecter, celle qui évoque la fondation d'un lieu saint régit encore le comportement du fidèle qui y fait pèlerinage, celle qui est attachée au nom d'un ancêtre concerne encore tous ses descendants virtuellement présents en lui, etc. La légende est donc revêtue d'une autorité normative par laquelle chaque Israélite est personnellement concerné et interpellé. Impossible de se dire *filis d'Israël* sans se reconnaître personnellement sous une bénédiction spéciale de Dieu (Gen. 32. 24 ss), ou de visiter en pèlerin Sichem sans se trouver en présence du Dieu de l'alliance (Jos. 24). Certes, lorsque ces diverses légendes étiologiques furent recueillies dans les grandes traditions narratives du Pentateuque et des Premiers Prophètes, elles perdirent leur *Sitz im Leben* original, et l'on pourrait s'imaginer qu'elles perdirent avec lui leur portée théologique. En fait, elles furent fondées dans le cadre théologique plus large de la promesse, de la sortie d'Égypte, de l'alliance du Sinai et de l'entrée en Canaan. Dans ce cadre, chaque légende particulière prend une signification théologique nouvelle, témoignage rendu à l'intervention passée du Dieu de l'alliance qui, elle aussi, subsiste jusqu'à ce jour. L'unification des légendes des sanctuaires locaux par la grande tradition narrative d'Israël renforce donc leur portée kérygmatisque.

Les récits mythiques de Gen. 1-11 sont une vaste étiologie anthropologique et cosmologique exploitant mythes et traditions diverses pour décrire la situation du monde et des hommes devant Dieu. Or leur intention est d'abord d'ordre kérygmatisque. En racontant solennellement la création du monde en sept jours, le narrateur sacerdotal veut proclamer la souveraineté absolue et actuelle de Dieu sur le monde où s'inscrit la vocation particulière de l'homme, et affirmer que la signification dernière du monde et de l'homme est de glorifier le Créateur. Le récit du déluge sert chez lui de toile de fond à la proclamation de l'alliance noachique par laquelle le Créateur a juré fidélité à toutes ses créatures (Gen. 9. 8 ss). Par le récit mythique du jardin, le Jahviste, lui, atteste les contradictions dont est tissée la condition de l'homme, créature de Dieu mais révolté contre lui, maître mais aussi victime de la nature, seigneur mais aussi ennemi des animaux, uni dans le couple mais aussi divisé, destiné à la vie mais aussi mortel. Dès le chapitre 4, le Jahviste déclare que ces contradictions se répètent dans tous les domaines de l'existence humaine, dans les relations familiales (Cain et Abel), sociales (Lamech), internationales (Babel) et prennent même une dimension cosmique (Gen. 6. 1-3), mettant ainsi en question la souveraineté de Dieu (3. 22) et par là même l'existence de l'humanité et du monde. Mais par son jugement qui est toujours lié à sa grâce, Dieu veille sur sa création et la maintient fidèlement en vue du salut dont l'histoire commence avec Abraham. Assurément, ces chapitres ne se situent pas en dehors d'une certaine « histoire » car ils ont été composés dans l'intention délibérée de servir d'introduction à l'histoire de la promesse¹. C'est à cause de cette perspective qu'ils ont précisément la forme d'une procla-

¹ Ce point a été récemment souligné par K. CRAMER, *Genesis 1-11: Urgeschichte? Zum Problem der Geschichte im A.T.*, Tübingen 1959. À la question posée par le titre, l'auteur répond par la négative et conclut : « Nur wenn man den Abschnitt als Ganzes in die Gesamtgeschichte Israels einordnet... lässt sich sein Charakter und sein Sinn im Zusammenhang des Ganzen erkennen » (p. 60).

mation kérygmaticque initiale. Que ce soit dans sa tradition sacerdotale ou jahviste, « l'histoire des origines » est donc un témoignage rendu au Dieu créateur, une prophétie sur le sens du monde et de l'homme tels qu'ils existent devant Dieu dans le concret de l'histoire.

Les grandes œuvres historiographiques, avec leur souci d'exactitude dans le rappel des événements du passé et leur désir de marquer l'enchaînement des faits sont elles aussi animées premièrement par une intention kérygmaticque qui les différencie fondamentalement de toute œuvre historique au sens moderne de ce mot. Leur objectif n'est pas de retracer l'aspect extérieur des événements de l'histoire mais, tout comme le faisaient les prophètes à l'école de qui plusieurs d'entre eux furent probablement formés, de raconter l'histoire pour en faire apparaître la signification théologique à l'intention des générations ultérieures. Le canon hébraïque classe d'ailleurs d'une manière significative parmi les prophètes (*Nebiim harischonim*) les livres impropres dits historiques de Josué aux Rois. Evoquons quelques exemples :

La délivrance d'Égypte est le dogme fondamental de la foi d'Israël (Ex. 20. 2; Deut. 6. 20 ss); elle est évoquée dans de multiples passages prophétiques ou poétiques (cf. Amos 2. 11; Es. 11. 16; Jér. 2. 6; Es. 43. 16 s; 52. 12; Ps. 77. 17 ss; 78. 12 ss; 80. 9; 89. 11; 105. 37 s; 106. 7 ss; 136. 10 ss, etc.). Mais déjà la narration historique de cet événement, où se combinent les deux témoignages jahviste et sacerdotal, raconte les faits de manière à proclamer la gratuité et la souveraineté de l'acte libérateur de Dieu en faveur de son peuple (Ex. 14. 13 s: J; 14. 17 s: P). L'ensemble du récit prend ici l'allure d'une confession de foi narrative qui culmine dans le cantique de Moïse (Ex. 15), si bien qu'on a cru y reconnaître une liturgie de la fête de la Pâque (J. PEDERSEN)¹.

Le récit de l'adoration du veau d'or (Ex. 32) relève principalement de la tradition élohiste qui émane des cercles prophétiques du royaume du Nord, en réaction contre le culte syncrétiste établi par Jéroboam dans les hauts lieux de Béthel et Dan (1 Rois 12. 26-32). Il suffit de replacer ce récit dans son *Sitz im Leben* nordiste pour qu'apparaisse sa portée kérygmaticque: en laissant pendante la question du pardon du péché d'Israël (Ex. 32. 30-34), cette page est un appel à Israël pour qu'il renonce au culte de Yahweh-taouromorphe (v. 26) pour retrouver le bénédiction de Dieu (v. 29) et échapper à la punition qui menace (v. 34).

Le récit de la Succession de David (2 Sam. 13 - 1 Rois 2) présente les événements troublés de la fin du règne de David avec un réalisme, une impartialité et une exactitude telles qu'on peut se demander si cette œuvre d'un témoin oculaire n'est pas animée par le seul souci patriotique de décrire « la glorieuse époque qui avait vu la fondation de l'unité et de la grandeur nationale » d'Israël (AD. LODS²). Ce chef-d'œuvre d'histoire « objective » trahit pourtant une intention théologique dans les paroles qu'il met sur les lèvres de David à l'heure où il fuit devant Absalom (2 Sam. 15. 25; cf. 16. 10 et 12; 19. 23). Quelle qu'ait été la faiblesse du roi — et l'auteur ne la masque point (cf. 14. 21, 33; 18. 19; 19. 4 ss; 1 Rois 1) — Dieu veille sur la promesse afin de l'accomplir envers David lui-même et envers le descendant dont il affermira le règne. À travers ce récit mouvementé, l'auteur rend donc témoignage à la solidité de la promesse qui repose sur David et ses descendants, source de l'espérance du petit royaume de Juda.

L'intention kérygmaticque de l'historiographie vétérotestamentaire n'apparaît pas seulement dans le détail des récits mais encore dans l'ordonnance générale des synthèses historiques: le Jahviste montre Dieu conduisant l'histoire à l'accomplissement de la promesse qui figure, après le prologue des « origines » sur la première page de son œuvre (Gen. 12. 1-3); aussi l'œuvre

¹ « Passafest und Passalegende », *ZAW*, 1934, p. 161-175: « Dass wir tatsächlich die Festlegende vor uns haben, geht daraus hervor, dass das Fest mit seinem wesentlichen Momenten... beschrieben wird, und zwar als etwas, das in der Urzeit des Volkes, in Verbindung mit seinem eigenen Werden geschaffen wurde. Eine derartige Festlegende wird nicht auf einmal gemacht, sie wird während der Jahrhunderte immer wieder umgebildet, Altes wird verwandelt und Neues kommt hinzu » (p. 165).

² *Histoire de la littérature hébraïque et juive des origines à la ruine de l'Etat juif (135 ap. J.-Ch.)*, Paris 1950, p. 165. On s'étonne de la rapidité de jugement avec laquelle Ad. Lods écarte toute intention théologique du récit. Cf. au contraire les pages que lui consacre G. VON RAD, *Theologie des A.T.*, vol. I, p. 310-316.

jahviste décrit-elle l'accroissement de la descendance d'Abraham jusqu'à l'entrée en Canaan, et cela dans le cadre universel que souligne le prologue. L'œuvre deutéronomiste, rédigée probablement au lendemain de la catastrophe nationale de 587, montre dans l'histoire la réalisation des menaces que Dieu a prononcées par ses prophètes contre ceux qui désobéissent à sa loi (cf. 2 Rois 17. 7 ss), mais aussi la fidélité avec laquelle Dieu veille sur la promesse faite à David (cf. 1 Rois 11. 32, 36; 15. 4; 2 Rois 8. 19 et l'épilogue 2 Rois 25. 27-30)¹. Le narrateur sacerdotal atteste tout au cours de l'histoire, des « origines » à Moïse, la présence de Dieu au milieu des hommes, aussi son récit accentue-t-il le rôle de médiateur de Moïse et culmine-t-il dans l'institution du culte du tabernacle, anticipation du culte du temple (Ex. 40. 34). Le Chroniste, écrivant dans le cadre d'un Israël réduit au statut d'Eglise, centre son ouvrage sur la personne de David, garant de la théocratie de Yahweh (1 Chr. 28. 4-6), germe d'une théocratie messianique et universelle qui doit être instaurée autour du Temple de Jérusalem (cf. 1 Chr. 22. 5; 2 Chr. 6. 33; 36. 23)².

Toutes les œuvres historiographiques de l'A.T.³ cherchent donc à raconter l'histoire dans le but d'en proclamer la signification théologique à la génération contemporaine et aux générations ultérieures du peuple de Dieu.

Quant à la *littérature sapientiale*, elle a généralement perdu la tension dialectique de la justice et de la grâce du Dieu de l'alliance et se meut dans le cadre plus large mais moins profond du comportement de l'homme sage au travers de l'existence. Cet horizon plus vaste est l'occasion de nombreuses exhortations, mais aussi de réflexions désabusées sur la condition humaine (Eccl.). Cependant le catéchisme sapientiel s'inscrit à sa manière dans la ligne kerygmatisque de l'A.T. par deux notions centrales : d'une part la *Sagesse* est rattachée à Dieu; elle est l'expression de son dessein éternel (Prov. 8) et Dieu seul en détient tous les secrets (Job 28). Aussi la littérature sapientiale est-elle une proclamation de la toute-sagesse et de la toute-puissance de Dieu (Ps. 139) appliquée aux multiples domaines de l'existence (Prov. 3), voire à une seigneurie de Dieu telle que l'homme n'a plus qu'à s'incliner devant elle dans l'humilité (Job 42. 1-6). D'autre part, l'exhortation sapientiale prend sa source dans la *loi de Dieu* dont elle atteste l'excellence avec une joyeuse insistance (Ps. 1; 19; 119). La loi n'est plus, c'est vrai, l'indication toujours nouvelle que Dieu donne à son peuple pour le conduire dans le service mais un ensemble de préceptes absolus auxquels doit se soumettre l'homme qui veut connaître le bonheur de la vie⁴. Mais c'est encore une manière de rendre témoignage à la fidélité de Dieu que de montrer dans sa loi le chemin du bonheur et que d'exhorter le fidèle observateur de la loi à compter sur sa faveur.

On le voit, c'est de manière fort diverse que les textes de l'Ancien Testament témoignent du sens théologique des événements. Mais partout apparaît cette même intention qui est celle de la prédication et du témoignage, ce que W. Zimmerli nomme « interpellation »⁵ et W. Vischer le « kerygma »⁶ et ce que nous appellerons plutôt, d'un terme vétérotestamentaire qui s'impose ici dans son sens authentique : la *prophétie* de l'Ancien Testament sur les événements de l'histoire grâce à laquelle ces événements apparaissent dans leur portée révélatrice et

¹ Cf. l'étude de G. VON RAD, « Theologische Geschichtsschreibung im A.T. », *ThZ* 1948, p. 161-174 qui traite de la théologie du Deut. dans le livre des Rois.

² Cf. A. NOORDTZYI, « Les intentions du Chroniste », *RB* 1940, p. 161-168.

³ Cf. les travaux d'ED. JACOB, *La tradition historique en Israël*, Montpeller 1946; et « Histoire et historiens de l'A.T. », *La Bible et l'Orient*, Paris 1955, p. 26-34.

⁴ Cf. M. NOTH, « Die Gesetze im Pentateuch », *Gesammelte Studien zum A.T.*, p. 126 ss.

⁵ *Das A.T. als Anrede*, notamment les p. 65 ss.

⁶ *Das Kerygma des A.T.*, Zurich 1955 (*Kirchliche Zeitfragen* 36), p. 3 : « Unter allem, was im A.T. suchen mögen, entspricht das Kerygma am besten dem Selbstverständnis der heiligen Schriften Israels. »

deviennent des paroles vivantes que Dieu fait retentir, aujourd'hui encore, aux oreilles de son peuple.

Cette dimension *prophétique* des documents de l'ancienne alliance appelle donc un troisième moment dans la démarche herméneutique: la recherche du témoignage prophétique que le texte rend au sens théologique de l'événement. En raison de cette tâche, nous l'avons appelée l'enquête *prophétique* ou *théologique*¹. Les études *vétérotestamentaires* contemporaines lui ont heureusement rendu sa place d'honneur, car elle seule permet à l'herméneutique de l'Ancien Testament de ne pas rester à mi-chemin de son objectif et de se conformer pleinement au but des documents qu'elle interprète.

Cette enquête, on s'en doute, est d'une particulière importance pour l'herméneutique *chrétienne* dans sa mise en œuvre du principe de l'accomplissement de l'ancienne alliance en Jésus-Christ. En effet, si la foi au Christ Jésus attesté par le Nouveau Testament met déjà l'interprète chrétien en demeure d'établir le plus sûrement le sens littéral du texte — puisque c'est le canal par lequel lui parvient la connaissance des événements révélateurs — puis de serrer d'aussi près que possible l'événement — puisque c'est le lieu de l'intervention de Dieu dans l'histoire — c'est à saisir *le sens de cet événement au sein de l'histoire du salut* qu'elle l'invite avec le plus d'insistance. En confessant sur la base du témoignage du Nouveau Testament qu'en Jésus de Nazareth s'est joué l'acte décisif de toute l'histoire révélatrice, la foi chrétienne impose à l'herméneutique de l'Ancien Testament dans l'Eglise sa tâche centrale: écouter avec la plus grande attention le témoignage prophétique que les textes de l'Ancien Testament rendent aux événements de l'ancienne alliance, afin de discerner, à la lumière de l'événement décisif de l'histoire révélatrice, la relation spécifique qui les lie à la Révélation de Dieu en Jésus-Christ et l'éclairage qu'ils jettent à leur tour sur cet événement dans lequel ils trouvent leur accomplissement.

Certes, cette écoute du témoignage prophétique rendu par les textes *vétérotestamentaires* aux événements de l'ancienne alliance n'a pas en soi besoin d'une base chrétienne et peut être pratiquée en dehors de l'Eglise. Ce témoignage étant une donnée des textes *vétérotestamentaires* eux-mêmes, toute herméneutique de l'Ancien Testament qui veut se conformer aux documents qu'elle interprète doit ne pas abandonner un texte avant d'en avoir dégagé son intention *kérygmatisque* profonde. C'est d'ailleurs ce que font beaucoup d'exégètes et de théologiens, tant indépendants que juifs ou chrétiens. Sur ce point comme sur celui du sens littéral du texte ou de la réalité objective de l'événement, l'herméneutique chrétienne n'est donc pas la seule herméneutique possible. Mais, c'est ce qu'il faut souligner ici, le principe de base de l'accomplissement de l'ancienne alliance en Jésus-Christ requiert avec une insistance toute particulière de l'herméneutique chrétienne cette recherche théologique et confère à ce moment de la démarche herméneutique une importance décisive, car c'est justement dans leur portée

¹ Cf. *supra*, p. 162.

révélatrice attestée prophétiquement par les textes vétérotestamentaires que les événements de l'ancienne alliance sont en relation avec la Révélation de Dieu en Jésus-Christ. Si donc l'enquête théologique peut être menée en dehors de la foi en Jésus-Christ, dans le contexte ouvert et inachevé de l'Ancien Testament lui-même, l'herméneutique chrétienne qui lit l'Ancien Testament dans le cadre de son accomplissement en Jésus-Christ est dans la nécessité, elle aussi, et elle surtout, de se livrer à cette enquête théologique.

C'est sur ce point que l'herméneutique néotestamentaire est revêtue, nous semble-t-il, du plus grand intérêt pour l'herméneutique actuelle de l'Ancien Testament dans l'Eglise. Pour dégager le témoignage que l'Ancien Testament rend à Jésus-Christ, les auteurs du Nouveau Testament évoquent en effet tantôt des événements de l'histoire d'Israël pour les mettre en relation typologique avec l'événement de Jésus-Christ, tantôt ils citent des textes qui témoignent de ces événements pour les transposer sur Jésus-Christ et les réalités de la nouvelle alliance. Or d'une manière comme de l'autre, c'est au sens théologique des événements de l'ancienne alliance qu'ils s'attachent, et au témoignage prophétique que leur rendent les textes vétérotestamentaires.

Dans leur évocation des événements de l'ancienne alliance, rappellent-ils le déluge, c'est comme signe du jugement de Dieu (Mat. 24. 37 s); ou la salut de Noé, c'est comme signe du baptême qui s'ouvre (1 Pi. 3. 21). Se réfèrent-ils à l'histoire d'Abraham, c'est comme à un événement par lequel Dieu révèle sa justice salutaire (Rom. 4) mais aussi l'exigence de sa grâce (Jq. 2. 21 ss) et la puissance accordée à la foi (Hbr. 11. 8 ss). Evoquent-ils Adam, ce n'est pas comme un personnage primitif des origines de l'humanité, mais comme le chef de cette humanité-ci, terrestre (1 Cor. 15. 45 ss) et pécheresse (Rom. 5. 12 ss). Et même lorsque le N.T. réfléchit sur la chronologie des événements, c'est pour en dégager la signification théologique: l'antériorité de la promesse sur la loi signifie la primauté de la grâce sur les œuvres dans l'économie du salut (Gal. 3). La création d'Adam précédant celle d'Eve manifeste l'autorité de l'homme sur la femme (1 Tim. 2. 13 s; 1 Cor. 11. 8). Enfin, quand l'Evangile de Luc fait remonter la généalogie de Jésus jusqu'à Adam, ce n'est pas dans un but de reconstitution historique mais pour attester théologiquement l'universalité de l'évangile de Jésus-Christ (Luc 4. 38).

Il en est de même des paroles vétérotestamentaires que cite le Nouveau Testament. Elles servent à éclairer *prophétiquement* une situation historique dans sa portée révélatrice.

Tantôt ces paroles se rapportent à l'événement vétérotestamentaire lui-même, par exemple à Abraham (Gen. 15. 6 = Rom. 4. 3 ss; ou Gen. 22. 16 = Hbr. 6. 13 s), à David (Ps. 89. 21 = Act. 13. 22) ou à Israël au désert (Ex. 32. 6 = 1 Cor. 10. 7). Tantôt elles sont transposées sur un événement néotestamentaire, par exemple du Serviteur de Yahweh sur Jésus (Es. 42. 1 ss = Mat. 12. 18 ss; ou Es. 53. 7 s = Act. 8. 32 ss), ou d'Israël sur l'Eglise (Lév. 19. 2 = 1 Pi. 1. 16; ou Os. 1. 10 + 2. 25 = Rom. 9. 25 s)¹. Mais toujours elles interviennent pour éclairer *prophétiquement* la portée théologique de l'événement. C'est pour cette raison qu'entre les diverses évocations vétérotestamentaires d'un événement, le N.T. choisit de citer celle dont le témoignage

¹ Cf. tableau I, p. 137 ss.

prophétique est le plus explicite; ainsi Jn. 6. 32 ss évoque le miracle de la manne par le texte du Ps. 78. 24 plutôt que par celui d'Ex. 16, ou Hbr. 3. 7 ss parle de pays promis à Israël en citant Ps. 95. 11 sur le repos de Dieu plutôt que des textes de la Genèse ou du Deutéronome.

Même si elle aboutit à des interprétations théologiques qui ne sont pas toujours conformes au témoignage des textes vétér testamentaires et méritent d'être contrôlées par la recherche théologique moderne, l'herméneutique néotestamentaire procède donc à une enquête théologique qui est justement celle que postule la prophétie vétér testamentaire sur les événements de l'histoire révélatrice. Elle opère cette démarche à partir d'un point de vue particulier, qui lui est fourni par le principe de l'accomplissement de l'ancienne alliance en Jésus-Christ, où le contexte de l'événement vétér testamentaire est étendu à l'ensemble de l'histoire du salut et où, à la lumière de son accomplissement en Jésus-Christ, sa portée préfiguratrice est mise en évidence. Par là même, le Nouveau Testament nous paraît ouvrir devant l'herméneutique chrétienne de l'Ancien Testament la voie de l'enquête théologique dans laquelle elle doit s'engager pour mettre en œuvre le principe de l'accomplissement en faisant droit à la dimension théologique des événements dont témoignent prophétiquement les documents de l'Ancien Testament.

§ 2. *L'enquête théologique et ses problèmes*

Sans entrer dans le fond des questions très diverses posées au théologien biblique par le témoignage des textes vétér testamentaires, tentons de caractériser brièvement la ligne directrice qui nous paraît devoir orienter aujourd'hui l'enquête théologique, ce qui fera apparaître tout à la fois les difficultés de cette enquête mais aussi les services que peut en attendre l'Eglise qui cherche à entendre la Parole de Dieu dans l'Ancien Testament.

1. Dans le témoignage prophétique qu'il rend aux événements de l'histoire révélatrice, l'Ancien Testament présente une diversité telle qu'il paraît quasi impossible d'en opérer une synthèse cohérente. De l'historiographie à la littérature sapientiale, des pièces liturgiques les plus archaïques aux poèmes les plus récents, des oracles des grands prophètes aux fresques de la littérature apocalyptique, les points de vue et les conceptions théologiques varient jusqu'à se contredire.

C'est ainsi, notamment, qu'un même événement a reçu successivement des interprétations théologiques fort diverses. L'oracle de Nathan à David en 1 Sam. 7, qui a pour rôle premier de fonder la dynastie davidique en lieu et place du temple que le roi se proposait d'édifier (v. 5 et 11), a pris ultérieurement la forme d'une annonce de la construction du temple par Salomon (v. 13), et finalement celle d'une annonce de la venue d'un Davidide messianique (1 Chr. 17. 11-14). La mise à mort de toute la famille d'Achab par Jéhu est présentée par le livre des Rois comme l'exécution du dessein de Dieu (2 Rois 8. 7 ss; 10. 10), tandis que la prophète Osée en fait un

crime qu'il reproche à Jéhu (Os. 1. 4). On connaît aussi les jugements contradictoires portés par les textes de 1 Sam. 8-10 sur l'érection de la royauté (cf. 1 Sam. 8. 7 s et 9. 6), ou par les prophètes sur le culte (cf. Amos 4. 4 s; Os. 5. 2 s; Es. 1. 10 ss et Ez. 40 ss; Agg. 2. 2 ss; Mal. 3. 10), etc.

Impressionnée par cette diversité des témoignages de l'Ancien Testament, telle qu'elle était apparue à l'enquête historico-critique, la recherche biblique du début de ce siècle avait été amenée à renoncer à opérer une reconstitution synthétique de la théologie de l'Ancien Testament pour se contenter de retracer l'évolution de la foi d'Israël au cours des siècles de son histoire. Cette tentative présentait un progrès considérable sur la perspective dogmatisante des travaux antérieurs qui assemblaient des textes empruntés indistinctement aux diverses traditions et aux diverses époques de la réflexion théologique d'Israël. Mais, outre le fait qu'elle supposait connue la date de composition des divers documents afin de pouvoir les sérier chronologiquement, elle avait le grave inconvénient d'en rester à une représentation purement descriptive des opinions diverses de chaque période et de chaque auteur.

Pour tenter de sauvegarder une certaine perspective d'unité au sein de cette diversité, la recherche théologique se servait alors de l'idée de *Révélation progressive*, selon laquelle la diversité des témoignages de l'Ancien Testament résulterait d'un perfectionnement progressif de la connaissance que Dieu aurait donné de lui-même au peuple d'Israël. Débutant dans les idées primitives des documents les plus anciens, ce processus aurait connu une étape décisive avec le mouvement prophétique pour s'achever enfin dans la vérité de l'évangile de Jésus-Christ dans lequel il aurait connu son aboutissement parfait.

« Dieu a accepté, au début, d'être servi par des hommes qui n'avaient fait que l'entrevoir. Il a accueilli des hommages qui ne le mettaient pas au-dessus des divinités naturelles. Comme la mère avec l'enfant, il a accepté d'être pris d'abord pour une chose utile, indispensable, un nourricier, un protecteur, un conseiller, poursuivant à travers toutes les péripéties de l'éducation divine l'œuvre de la sollicitude victorieuse, jusqu'à ce que l'initiation de la filialité pleinement accomplie ait amené la créature déchue non seulement à le vouloir Rédempteur, et à implorer sa venue sous le forme de l'Agneau de Dieu qui ôte les péchés du monde. Ainsi comprise et rendue à son caractère véritablement pédagogique, l'histoire de la préparation du salut nous apparaît sous un jour qui efface ses contradictions intérieures et étend ses horizons à l'humanité tout entière » (A. WESTPHAL, *Jéhovah. Les étapes de la Révélation dans l'histoire du peuple d'Israël*, 4^e éd., Paris-Lausanne (1922), p. 31).

Malgré son intention de sauvegarder une certaine unité dans la Révélation vétérotestamentaire, cette perspective paraît aujourd'hui entachée de deux erreurs principales. D'abord le caractère progressif de la Révélation ainsi postulé implique que seul le stade final de ce processus serait revêtu d'une autorité normative. La vérité évangélique serait ainsi seule valable et, pour celui qui connaît l'évangile, l'ensemble des témoignages vétérotestamentaires serait réduit au rôle d'approximations successives dépourvues de toute valeur, si ce n'est purement documen-

taire¹. Mais surtout, cette notion renferme en fait une contradiction dans les termes². En effet, si la Révélation biblique était d'abord un ensemble d'idées et de doctrines sur Dieu, l'homme et le monde, l'on pourrait concevoir que Dieu ait progressivement instruit Israël au fil des siècles de son histoire en lui apprenant peu à peu les éléments d'une doctrine de plus en plus exacte et vraie. Mais la Révélation dont témoigne l'Ancien Testament est d'abord une rencontre personnelle de Dieu et de son peuple au niveau des événements de son histoire, aussi l'Ancien Testament entend-il affirmer qu'elle se produit aussi bien à la vocation d'Abraham, à la sortie d'Égypte, qu'à l'heure où un prophète proclame un oracle de Yahweh. C'est pourquoi la Révélation de Dieu dans l'Ancien Testament ne saurait être « progressive » en ce sens que la rencontre de Dieu avec Abraham ou Moïse serait moins vraie ou moins complète que celle qui se produit par le ministère des prophètes ou dans les Psaumes³. S'il est vrai qu'il y a bien, au cours de l'histoire de la foi d'Israël, un approfondissement du témoignage rendu aux événements révélateurs, selon un certain « progrès » qui n'est ni continu ni rectiligne, c'est en vertu du dynamisme de la Révélation⁴ où, à la lumière des événements ultérieurs, chacune de ces rencontres apparaît riche de la promesse de nouvelles rencontres et finalement de la rencontre dernière où Dieu manifesterait d'une manière définitive qui il est et qui il a été *dès la première rencontre de l'histoire révélatrice*. C'est à ce dynamisme de la révélation vétérotestamentaire ouverte sur la révélation finale du règne de Dieu que l'enquête théologique doit s'attacher pour saisir tout à la fois la diversité et l'unité du témoignage de l'Ancien Testament.

2. Il ne saurait être question d'esquisser ici, même brièvement, le contenu théologique de l'Ancien Testament. L'entreprise a été récemment tentée, et de diverses manières⁵. Pour préciser le rôle de l'enquête théologique dans la recherche herméneutique, il nous faut pourtant revenir à une notion centrale

¹ C'est en vertu de cette idée que les théologiens aussi bien que les fidèles du premier quart de notre siècle — et même plus tard ! — ont généralement abandonné l'A.T. aux historiens et aux curieux. Marcionisme latent qui a trouvé son expression dans l'ouvrage de HARNACK dont nous citons la thèse en introduction, cf. *supra*, p. 9.

² Critique pertinente par P. LESTRINGANT, « L'unité de la Bible », p. 60 s.

³ Dans un article très dense, « La place de l'A.T. dans l'histoire du salut », *Le Semeur*, 1954, p. 140 ss., M. A. CHEVALLIER opère une distinction intéressante entre la *vérité* de la révélation qui est la même pour tous les croyants de l'ancienne alliance et la *connaissance* qu'ils en ont eue à des degrés divers.

⁴ Cf. *supra*, p. 128 ss.

⁵ Rappelons ici les ouvrages les plus récents présentant la théologie de l'A.T. sous une forme systématique: W. EICHHRODT, *Théologie des A.T.*, I-III, 1933-1939, 6^e éd., Stuttgart-Göttingen 1959; O. PROCKSCH, *Théologie des A.T.*, Gütersloh 1950; Th. C. VRIEZEN, *Théologie des A.T. in Grundzügen*, trad. all., Neukirchen 1955; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'A.T.*, I-II, Paris 1954-1956; E. JACOB, *Théologie de l'A.T.*, Neuchâtel-Paris 1955; G. VON RAD, *Théologie des A.T.*, I, Munich 1957. Sur les problèmes de méthode posés par cet exposé systématique, cf. R. MARTIN-ACHARD, « Les voies de la théologie de l'A.T. », *RThPh*, 1959, p. 217-226; et H. WILDBERGER, « Auf dem Wege zu einer biblischen Theologie. Erwägungen zur Hermeneutik des A.T. », *EvTh* 1959, p. 70-90.

de la théologie de l'Ancien Testament qui est à la base de sa conception de l'histoire du salut¹ et nous paraît devoir orienter l'interprétation théologique de l'Ancien Testament. C'est la notion de *parole*, par quoi l'Ancien Testament désigne un acte historique, concret et dynamique, par lequel Dieu sort de son mystère pour se faire connaître à son peuple dans une communion vécue.

Pour l'hébreu comme pour l'ancien Orient², la parole est en effet une notion dynamique et réaliste qui dépasse le concept intellectuel et idéal de la philosophie grecque. Dérivé d'une racine désignant *ce qui est derrière*³, *dabar* exprime le fond d'une réalité, son sens tel qu'il se manifeste dans l'action, en sorte que *dabar* peut désigner aussi bien la chose elle-même que sa signification ou son action. « Le *dabar* hébraïque ... apparaît comme une puissance objective qui agit et demeure agissante, qui intervient et a le pouvoir de donner la vie »⁴, et c'est comme tel que *dabar* en vient à désigner dans l'Ancien Testament non seulement les paroles des prêtres ou des prophètes mais encore les événements historiques (Gen. 40. 1 ; 48. 1, etc.), voire l'histoire tout entière en ce qu'elle est l'acte objectif par lequel Dieu se révèle (Deut. 4. 32-34). Dans sa réflexion théologique sur le mystère de l'histoire, le Second Esaïe fait de la Parole de Dieu la puissance efficace qui agit l'histoire (Es. 55. 10 s.).

Certes, l'événement tel qu'il se produit au fil de l'histoire est une parole que l'homme aveuglé par son péché ne sait plus lire ni entendre. Tout au plus est-il capable de s'en étonner et de se poser à son sujet des questions ébahies (Ex. 3. 3 ; 16. 15) ou scandalisées (Ex. 14. 11 s ; 16. 3), mais souvent aussi passerait-il à côté sans le remarquer ou sans en comprendre la véritable portée (Gen. 18. 1 ss ; Jg. 13. 1 ss). En se faisant connaître par la voie de l'histoire, le Dieu vivant se cache (Es. 45. 15) ; il se dérobe au regard de l'homme révolté pour lequel la connaissance du Dieu serait un péril fatal (Ex. 20. 19 ; 33. 20). Car le but de l'acte historique par lequel Dieu se révèle n'est pas de se mettre lui-même à la disposition de l'homme révolté mais au contraire de remettre l'homme à sa juste place de serviteur en condamnant sa révolte et en l'amenant à se reconnaître à la disposition de son Seigneur. La révélation de Dieu aux hommes est donc un acte de condamnation et de salut, par lequel Dieu rétablit son règne en Israël, en vue du monde qui le lui conteste. Toute l'histoire tend à ce but dernier, et chaque événement où Dieu intervient d'une manière cachée en manifeste déjà quelque chose. Or pour que l'homme aveuglé par sa révolte discerne la portée révélatrice et eschatologique de l'événement, Dieu y joint les paroles prophétiques de ses témoins qui montrent à Israël et lui apprennent à déchiffrer le sens de l'histoire où son Dieu le conduit : l'exigence que Dieu y manifeste, la fidélité qu'il y signifie, la condamnation qu'il y annonce ou la grâce qu'il y déclare.

¹ Cf. *supra*, p. 109.

² Cf. L. DÜRR, *Die Wertung des göttlichen Wortes im A.T. und im antiken Orient*, Leipzig 1938.

³ Cf. O. PROCKSCH, *ThWbNT*, IV, p. 90.

⁴ *Ibid.*, p. 91.

La loi exprime les conséquences multiples et précises qui découlent de l'alliance conclue par Dieu avec Israël. Par elle, Dieu révèle qui il est pour Israël et qui est Israël pour lui, en vertu de l'alliance historique. C'est ainsi que les commandements de la loi sont fondés dans des déclarations solennelles où Dieu se présente lui-même à Israël (Ex. 20. 2; Lévit. 19. 2; cf. Ez. 40. 1 ss) et déclare ce qu'est Israël pour lui (Ex. 19. 6; 22. 31; Deut. 14. 1, 21). En inscrivant dans ses institutions et ses coutumes le fait qu'il est bien son peuple, Dieu n'apprend pas seulement à Israël quelle est sa volonté, mais il lui révèle sa propre personne, ce qu'il est lui-même pour son peuple et pour tous les hommes: le Dieu exigeant et fidèle, jaloux et miséricordieux, le Dieu saint. La loi est ainsi revêtue de la portée révélationnelle d'une parole par laquelle Dieu se révèle à Israël en lui faisant connaître le sens de son existence historique de peuple-témoin au sein des nations.

Saisis eux-mêmes par une parole de Dieu qui polarise toute leur existence et leur ouvre le secret de l'action de Dieu dans l'histoire (cf. Amos 3. 7), les prophètes sont plus que des prédicateurs qui tirent la leçon de l'histoire dans un but d'édification ou d'avertissement. Ils sont eux-mêmes porteurs de la parole efficace par laquelle Dieu dirige l'histoire et exploite chaque événement en vue de l'établissement final de son règne et de sa reconnaissance universelle. La parole des prophètes n'est autre que la parole de Dieu qui meut l'histoire (Jér. 1. 9b-10). Mais comme telle, elle est une véritable parole, intelligible au cœur de l'homme, et dévoilant à Israël le sens des événements (Es. 42. 18 ss; 43. 10 ss; 48. 5). En interprétant après coup les événements du passé ou en annonçant ceux de l'avenir comme les signes de l'action révélatrice de Dieu, la parole prophétique dégage du fouillis des faits et des personnages une ligne directrice qui est celle d'une histoire où Dieu se révèle, tout entière tendue vers une fin salutaire avec laquelle chaque événement est déjà en relation: les épreuves passées et les échecs présents sont déjà les signes révélateurs du jugement dernier (cf. Am. 4. 6-12; Jér. 2. 13 ss), mais les délivrances passées ou à venir sont aussi les signes avant-coureurs de la grande délivrance finale (Es. 11; Jér. 31. 31 sa; Es. 43. 16 ss; Agg. 2. 21 sa). En chaque événement se joue ainsi quelque chose du drame final où Dieu se révélera pleinement à la face du monde¹. La révélation de Dieu dans l'histoire reste donc, pour les prophètes, provisoire et limitée, mais suffisante pour donner à l'homme de la connaître, c'est-à-dire de se soumettre à lui dans la confiance et dans l'obéissance (Os. 6. 3; 13. 4; Jér. 9. 23; Ez. 34. 40).

L'histoire que retracent les traditions narratives n'est pas d'abord l'histoire des hommes mais l'histoire du Dieu vivant qui, de multiples façons, se révèle à son peuple: en réponse à la rupture que provoque la révolte de l'homme contre son Créateur (Gen. 1-11), Dieu se choisit en Abraham un peuple dont il fait son partenaire dans l'alliance. Cette élection s'accompagne d'une promesse (Gen. 12. 1-3) par laquelle Dieu oriente toute l'histoire vers son accomplissement: la création d'Israël comme nation (Gen. 12 à Ex. 2), sa délivrance (Ex. 3-15) et sa conduite à travers le désert jusqu'à dans le pays promis (Nomb., Jos., Jug.), le don que Dieu lui a fait de sa loi et de sa présence dans le tabernacle et le temple (Ex., Lévit., Deut.), enfin le sceau mis à cette alliance dans la personne de David et de ses descendants (Sam., Rois), signe du règne de Yahweh en Israël au sein des nations (Chron.). Or cette action révélatrice de Dieu, qui se déroule au niveau de l'histoire humaine, provoque les réactions très diverses des hommes qu'elle prend à partie. Les actes, les paroles, les conflits, les désobéissances ou les révoltes humaines que les narrations décrivent avec réalisme sont autant de réponses que l'homme fait au Dieu qui l'interpelle. Elles sont significatives de la situation de l'homme compromis ou délivré et rendent ainsi indirectement témoignage à la sainteté et à la justice du Dieu vivant.

Comme pour les nombreuses narrations qui mettent en scène les hommes, les Psaumes expriment les diverses réactions de l'homme engagé par Dieu dans son alliance et répondant avec foi ou révolte, angoisse ou assurance, reconnaissance ou espérance à l'action révélatrice de Dieu dans l'histoire de son peuple et dans l'existence de chaque fidèle. Les psaumes sont ainsi

¹ Cette perspective a entraîné parfois les prophètes et la littérature apocalyptique à des raccourcis historiques que le déroulement des événements a démentis. Mais la vérité de ces rapprochements n'est pas dans la chronologie; elle est dans l'affirmation que l'événement annoncé, en relation avec la Fin, a une valeur de signe révélateur.

le miroir où se réfléchit l'image du Dieu qui cherche les hommes et les interpelle pour rétablir avec eux une relation juste et salutaire.

La révélation dont témoigne la *littérature sapientiale* n'atteint plus à la profondeur de la grande tradition *vétérotestamentaire*, car elle passe à côté du problème central de la relation du Dieu saint et de l'homme pécheur : elle témoigne tantôt d'un Dieu purement transcendantal devant lequel l'homme se tait (Job) et qui n'est plus le Dieu vivant en communion personnelle avec l'homme, tantôt d'un Dieu naturellement lié à l'homme qu'il rétribue conformément à sa conduite (Prov.) et qui n'est plus le Dieu trois fois saint. Par contre, elle se situe en dehors du fondement même de la révélation quand elle prend son point de départ dans la sagesse populaire et dans l'observation raisonnable du monde (Eccl.), elle abstrait l'homme de l'histoire où se joue l'œuvre de son salut et révèle ainsi l'aveuglement de l'homme séparé de Dieu. Ainsi, par la voie négative, la littérature sapientiale contribue à la révélation d'un Dieu qui reste inconnaissable à l'homme naturel.

Inscrits ainsi de diverse manière dans la ligne dynamique de la révélation divine, les événements de l'histoire de l'alliance avec Israël deviennent la parole par laquelle Dieu appelle les hommes et œuvre patiemment pour rétablir la juste communion entre lui et eux, et entre eux et lui. Telle est la voie dans laquelle l'enquête théologique nous paraît devoir s'engager pour rendre compte de la révélation dont témoignent les documents de l'Ancien Testament.

§ 3. Valeur de l'interprétation typologique

Pour celui qui étudierait l'Ancien Testament comme un tout en lui-même — ce pour quoi d'ailleurs l'Ancien Testament lui-même refuse de se donner — l'enquête théologique que nous venons de caractériser serait le dernier mot de la démarche herméneutique. Par elle, l'interprète dégage le témoignage prophétique que les textes *vétérotestamentaires* rendent eux-mêmes aux événements de l'alliance historique de Dieu avec Israël.

Mais en est-il de même pour celui qui cherche à interpréter l'Ancien Testament *dans l'Eglise*, c'est-à-dire, comme nous l'avons précisé en répondant au pourquoi de la lecture chrétienne de l'Ancien Testament, sur la base de l'accomplissement de cette alliance en Jésus-Christ?

Ce principe de base, rappelons-le, implique que la venue de Jésus-Christ forme le contexte ultérieur dans lequel l'ancienne alliance trouve sa signification dernière, en sorte que les événements de l'alliance de Dieu avec Israël, tout supplantés qu'ils sont par l'événement décisif de Jésus-Christ en qui est scellée l'alliance eschatologique, se trouvent confirmés par lui dans leur portée d'événements révélateurs ouverts sur la révélation finale¹. Ce contexte nouveau et définitif de l'ancienne alliance impose à l'enquête théologique pratiquée dans l'Eglise une tâche particulière, celle de confronter le témoignage *vétérotestamentaire* sur la portée révélatrice des événements de l'ancienne alliance avec le témoignage

¹ Cf. *supra*, p. 149 ss.

rendu par le Nouveau Testament à l'événement révélateur final, afin de faire apparaître la relation qui les lie au sein de l'histoire du salut.

Opérée *a posteriori*, comme une re-lecture du témoignage vétérotestamentaire à la lumière de la révélation dernière de Dieu en Jésus-Christ, cette confrontation a une double importance :

D'une part, elle, et elle seule, permet à l'interprète chrétien de discerner dans l'Ancien Testament, en vertu de sa foi en Jésus-Christ, un témoignage *autorisé* rendu à l'action révélatrice de Dieu dans l'histoire d'Israël. Comme le dit l'Ancien Testament lui-même¹, seul leur accomplissement authentifie après coup les événements de l'histoire du salut dans leur portée de *promesses*, et seul leur accomplissement *final* en manifestera la portée révélatrice dernière. C'est donc parce qu'il croit à la révélation dernière de Dieu en Jésus-Christ que l'interprète chrétien peut croire à la portée révélatrice de tel événement, de tel personnage, de telle institution ou de telle parole de l'histoire dont témoigne la prophétie vétérotestamentaire, et qu'il peut reconnaître dans sa signification théologique une *promesse* qui a trouvé son accomplissement en Jésus-Christ.

D'autre part et réciproquement, en faisant apparaître la relation des événements révélateurs de l'ancienne alliance avec la révélation dernière de Dieu en Jésus-Christ, cette confrontation permet aux événements de l'ancienne alliance, même s'ils sont remplacés maintenant par l'événement révélateur dernier, de remplir dans l'Eglise leur rôle de *paroles* en continuant à manifester tel ou tel aspect de la *parole* que Dieu devait donner d'une manière décisive en Jésus-Christ.

Lorsqu'elle est pratiquée sur la base de la foi chrétienne, l'enquête théologique prend ainsi une forme particulière qui consiste à rapporter à l'événement révélateur décisif de l'histoire du salut le sens théologique des divers événements qui l'ont précédé au cours de cette histoire et dont témoigne prophétiquement l'Ancien Testament. C'est en cela que consiste, nous semble-t-il, l'*interprétation typologique de l'Ancien Testament* qui s'autorise de la relation spécifique qui les lie au sein de l'histoire du salut pour éclairer réciproquement les événements de l'ancienne alliance par Jésus-Christ et Jésus-Christ par les événements de l'ancienne alliance.

Dans la pratique de cette interprétation typologique, nous avons déjà souligné qu'il convient de respecter aujourd'hui encore les critères *christocentrique* et *progressif* qui découlent directement du principe de l'accomplissement et dont ils sont les garants : quand les événements de l'ancienne alliance attestent quelque chose des réalités de la nouvelle alliance telles que l'Eglise, les sacrements, la condition du chrétien ou même le jugement dernier et le salut final, c'est toujours *par l'intermédiaire de Jésus-Christ* en qui ces réalités sont intervenues ou interviendront dans l'histoire ; et surtout cette relation est toujours *progressive* parce qu'elle confronte l'œuvre de Dieu dans ce qu'elle avait de partiel et de pro-

¹ Cf. *supra*, p. 114 ss.

visoire avec ce qu'elle a maintenant de complet et de définitif. Nous devons ajouter ici que la typologie fait partie de l'interprétation *théologique* des événements révélateurs de l'Ancien Testament et qu'elle ne saurait s'en dégager sans perdre toute valeur. C'est pour cette raison qu'il ne suffit pas d'imposer à la typologie la limite d'une certaine « sobriété »¹ ou encore de la « prudence » et du « bon sens »², ni même celle de la tradition ecclésiastique³. L. GOPPELT précise mieux ce critère quand il limite la typologie aux « figures, événements et ordonnances dans la mesure où ils expriment un rapport avec Dieu, donc pas n'importe quel détail extérieur et terrestre »⁴, de même que W. EICHRODT quand il affirme « qu'il ne peut jamais s'agir de ressemblances extérieures, mais d'une correspondance essentielle des faits historiques vétérotestamentaires centraux avec les caractères fondamentaux du salut néotestamentaire »⁵. Parce qu'elle ne s'attache ni à un texte pris en lui-même, comme l'allégorie, ni non plus à l'événement brut, comme le symbolisme, mais à la portée révélatrice de l'événement dont témoigne le texte, la typologie est une interprétation du contenu *théologique* de l'Ancien Testament à la lumière du témoignage théologique du Nouveau Testament et c'est sous cet angle seulement qu'elle utilise tout à la fois la progression et la continuité de la Révélation historique pour faire retentir dans l'Eglise le témoignage que l'Ancien Testament rend à l'œuvre révélatrice de Dieu en Jésus-Christ.

Présentons ici quelques exemples :

Ex. 17. 8 ss contient une vieille *legende* destinée primitivement, semble-t-il, à expliquer le nom d'un sanctuaire « Yahweh-Nissi » (v. 15). Intégrée dans le contexte de la narration jahviste de la marche d'Israël au désert, ce texte témoigne du rôle d'intercesseur de Moïse à l'heure d'un combat d'Israël contre les Amalécites. Les moyens d'expression du texte sont sommaires : il n'est même pas précisé que Moïse prie. Seul le geste de ses mains levées signifie sa prière, selon une conception qui rappelle encore certains rites magiques. Mais la sobriété même du récit, ainsi que sa conclusion qui rapporte l'édification d'un autel à Yahweh, témoigne du sens théologique de l'événement : Yahweh donne à son peuple la victoire sur Amalek par l'intercession médiatrice de Moïse. Interprété à la lumière de la Révélation néotestamentaire, cette œuvre de Dieu à Rephidim apparaît chargée d'une promesse qui s'accomplit maintenant dans l'intercession de Jésus-Christ pour son Eglise (cf. Luc 22. 32 ; Jn. 17 ; Hbr. 7. 25). En attestant prophétiquement la portée révélatrice de cet événement de l'ancienne alliance, le texte vétérotestamentaire rend ainsi aujourd'hui encore dans l'Eglise témoignage à cet aspect particulier et parfois négligé de l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ.

1 Rois 8. 23-53 présente la grande prière de dédicace du temple de Salomon suppliant Dieu d'exaucer toute requête prononcée par son peuple en ce lieu (v. 30, 36, 39...). Selon une concep-

¹ Ainsi F. MICHAELI, « La typologie biblique », *Foi et Vie*, 1952, p. 17.

² Ainsi E. AMMANN, « A.T. », *Dict. théol. cath.*, XV, Paris 1947, p. 190.

³ Ainsi J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments*, p. 92.

⁴ *Op. cit.*, p. 244.

⁵ *ThLZ*, 1956, p. 652. Cf. aussi : « Les rapports du Nouveau et de l'Ancien Testament », *Le Problème biblique dans le protestantisme* (J. BOISSET...), Paris 1955, p. 128 : « Il ne faudra pas négliger la tentation de jouer avec des ressemblances extérieures. Une vraie relation religieuse et intérieure, une *analogia fidei* ne devrait jamais manquer à l'analogie que l'on établit entre le type et l'antitype. » De même Ed. JACOB, « L'A.T. et la prédication chrétienne », *VC* 1950, p. 160, rappelle que la typologie doit reposer sur une « similitude de fond ».

tion particulière du Deutéronomiste, le temple est ro effet le lieu où Dieu a choisi de faire résider son nom (cf. v. 29), en sorte que l'insistance du texte sur le lieu de cette prière témoigne de la dimension théologique de cette localisation : prier dans le temple signifie prier dans le lieu particulier où Dieu est présent à son peuple et où il s'est engagé à l'écouter. Sur ce point, le témoignage néotestamentaire proclame que la présence de Dieu au milieu de son peuple s'est accomplie en Jésus-Christ (Col. 1. 19; 2. 9), par qui le temple est désormais supplanté (Jn. 2. 19 s). En évoquant la dimension théologique du temple et les conséquences qui en découlent pour la prière d'Israël, la prière de Salomon rend typologiquement témoignage à celui en qui s'est accompli le temple et à l'exaucement de toute prière prononcée en son nom.

En dénonçant les crimes d'Israël après ceux des peuples voisins et en lui annonçant comme à eux le châtement inévitable de Dieu (Amos 1-2), le prophète Amos ne nie pas l'œuvre particulière que Dieu a entreprise avec son peuple (cf. Amos 2. 9 ss; 3. 2), mais il proclame que tout homme, tant juif que païen, est sous le jugement de Dieu. Il atteste ainsi la dimension théologique des événements de l'histoire d'Israël, et notamment des catastrophes qui vont fondre sur le peuple élu. A la lumière de la Croix, le N.T. proclame que ce jugement universel qui vient s'est déjà produit d'une manière cachée en Jésus-Christ, en qui tout homme est déjà condamné en vue du salut. En témoignant prophétiquement du sens des événements par lesquels Dieu juge son peuple, le réquisitoire d'Amos témoigne ainsi aux oreilles de l'Eglise du jugement que Dieu opère par cet événement décisif de l'histoire qu'est la croix de Jésus-Christ.

La prière de l'innocent (par ex. Ps. 17), qui apparaît d'abord contraire à l'humilité de l'évangile, n'est pas un acte d'orgueil. C'est la prière d'un membre du peuple de l'alliance dont la seule justice (v. 1) est d'être approuvé par Dieu (v. 2), par opposition aux méchants qui s'appuient sur leur violence (v. 12) et se rassasient de leurs biens (v. 14). Le témoignage néotestamentaire proclame que Jésus-Christ est le seul Juste en qui s'accomplit toute la destinée du peuple de Dieu, et que celui qui est en Christ reçoit l'approbation de Dieu. En attestant la dimension théologique de la situation de l'Eglise fidèle devant Dieu, cette prière de l'innocent témoigne ainsi dans l'Eglise de la prière du juste qui est « en Christ »¹.

Pour dernière illustration d'interprétation chrétienne, citons et annotons brièvement deux fragments du commentaire que CALVIN a donné du Psaume 110 :

« Comme ainsi soit que Christ tesmoigne que ce Pseaume a esté composé de lui, nous ue devrions point chercher la certitude d'iceluy d'ailleurs que de sa bouche : mais encores que son autorité n'ait point de lieu, ny aussi le tesmoignage de l'Apostre, le Pseaume mesme crie qu'il ne reçoit point d'autre exposition². Car quand nous aurions à combattre contre les Juifs les plus opiniastres de tout le monde, si est-ce que par vives raisons nous leur arracherons cela, que ce qui est icy dit ne peut appartenir ny à David, ny à autre quel qu'il soit, sinon au seul Médiateur. Je confesse bien que le règne de Christ a esté figuré en la personne de David : si est-ce qu'il n'a peu affermer ne de soy ne d'aucun de ses successeurs, qu'il y auroit un Roy duquel la domination seroit de grande estendue, et qui serait ensemble Sacrificateur, non pas selon la Loy, mais selon

¹ Sur le problème de l'interprétation chrétienne des Psaumes, cf. D. BONHOEFFER, *De la vie communautaire*, Neuchâtel-Paris 1947, p. 42-47 : « Jésus-Christ dit la prière des psaumes dans son Eglise. L'Eglise aussi prie, de même les chrétiens individuels, mais ils prient justement pour autant que le Christ prie dans leur prière, ils prient non pas en leur nom propre mais au nom de Jésus-Christ » (p. 43). Et aussi : J. FICHTNER, « Vom Psalmenbeten », *Wort und Dienst*, Bethel 1952, p. 38-60. A. MILLER, « Die Psalmen in christlicher Schau », *Bibel und Liturgie*, 1955-56, p. 134-140; A. RÜD, « Vom Wert des Psalters für die betende Kirche », *Bibel und Liturgie*, 1956-57, p. 289-292; H. J. KRAUS, « Psalmen in der Predigt », *Alttestamentlichen Predigten*, III, Neukirchen 1958, p. 7-15; R. B. Y. SCOTT, *The Psalms as Christian Praise*, Londres 1958. Un exemple d'interprétation chrétienne d'une complainte individuelle a été donné par R. MARTIN-ACHARD, « La prière d'un malade. Quelques remarques sur le psaume 38 », *VC*, 1958, p. 77-82.

² Tout en donnant crédit à l'interprétation néotestamentaire, CALVIN en appelle à l'exégèse du texte lui-même. Suffisant en soi, le précédent exégétique néotestamentaire demande à être vérifié.

l'ordre de Melchisedek, et mesmes à tout jamais¹. Car alors on n'eust soue dresser une nouvelle et non accoutumée dignité de Sacrificature, sans que cest honneur fust osté aux Lévites. Et aussi l'éternité de laquelle il est icy fait mention, n'a peu compléter à un homme mortel : car en tous les autres, excepté de cestuy-ci, cest honneur-là est incontinent finy par un cours brief de ceste vie présente. Mais pource que ces choses doyvent estre traitées plus au long en un autre lieu, il nous suffira de les avoir touchées en peu de paroles...

Puis, à propos du verset 7², CALVIN écrit :

« *Il beuvra du torrent*. Plusieurs expositeurs (à mon jugement) interprètent ceci trop durement, asçavoir que la multitude de ceux qui seront tuez sera si grande, que leur sang coulera comme un torrent, duquel Christ estant vainqueur en beuvra jusques à en estre rassasié³. Ceux qui le prennent par allégorie pour les misères et douleurs, comme s'il estoit dit que Christ en ceste vie caduque seroit sujet à beaucoup d'afflictions, ne font de guères mieux⁴. Car c'est plustost une similitude prinse des capitaines vaillans et robustes, lesquels quand ils se hastent de poursuivre leurs ennemis, ne s'amuse point après les délices, mais se contentent pour leur boire, des fleuves qu'ils rencontrent, et ce comme en passant, en sorte que sans leur cœcher pour boire ils estanchent leur soif. Car aussi par ce moyen-là Gédéon a esprouvé les gendarmes qui estoient de cœur et belliqueux : car jugeant que ceux qui se courboient pour boire n'avoient point de cœur, il les renvoye en leurs maisons (Jug. vii. 5). Et partant je ne fay point de doute que David par figure n'attribue à Christ une vertu militaire⁵, en niant qu'il se repose, mesmes pour boire, pource qu'en courant il beuvra du fleuve à grand'haste. Et par ceci il a voulu donner frayer à ses ennemis, afin qu'ils sçachent qu'en une telle haste leur ruine est prochaine. Si quelqu'un demande, Où est doncques cest esprit de douceur et débonnairété duquel le Prophète Isaïe enseigne en un autre lieu qu'il doit estre garny (Is. LI, 1)? Je respon⁶ que comme un pasteur est doux envers ses ouailles, mais aspre et terrible aux loups, qu'en ceste sorte Christ entretient doucement et paisiblement ceux qui se mettent en sa garde : mais que ceux qui avec une malice obstinée rejettent son joug, sentiront combien il est muoy d'une puissance horrible et espouvantable. Tout ainsi doncques que nous avons veu au Pseaume II, v. 9, qu'il a un sceptre de fer en sa main, avec lequel il brisera toute la rebellion du monde : ainsi aussi est-il dit qu'il est sanguinaire, quand il est question de se venger de ses ennemis. Parquoy⁷, d'autant plus diligemment nous devons-nous donner garde de provoquer son ire par un esprit obstiné et mal traitable, quand il nous invite doucement à soy.⁸ »

¹ Calvin reconnaît ici l'objet historique premier du psaume (David, ou le roi d'Israël), mais aussi, à cause de l'ampleur du témoignage qui lui est rendu, le rôle typique du roi (David), en sorte que ce témoignage prophétique comporte une promesse qui n'a pas son plein accomplissement dans l'événement vétérotestamentaire.

² On est là difficulté présentée par ce verset qui se rattache difficilement au contexte antérieur, à cause de l'altération textuelle de la fin du v. 6. On remarquera que, devant cette incertitude, Calvin renonce à rattacher l'expression *il boira* à l'idée du sang des cadavres mentionnés au v. 6.

³ Calvin rejette une interprétation littéraliste qui, comme souvent, exagère le caractère matériel du texte, alors qu'il s'agit d'un genre littéraire poétique.

⁴ De même pour l'interprétation allégorique « qui ne vaut pas mieux » !

⁵ Calvin fonde son interprétation sur la pointe de l'image, mis en évidence par un texte parallèle très suggestif. A la lumière des parallèles de la littérature royale de Babylone et d'Ugarit, dont le réformateur n'a évidemment pas connaissance, le fait de boire au torrent pourrait être une allusion à un rite sacramentel où le roi boit à la source sacrée pour recevoir la force divine nécessaire au combat de l'Elu (cf. A. WEISER, *ATD*, t. 5, *in loc.*).

⁶ Réfutation d'une objection pseudo-évangélique par l'image du berger doux et terrible, expression du sérieux de l'amour du Christ.

⁷ Le commentaire débouche sur une brève indication homilétique : toute parole biblique appelle à la décision.

⁸ JEAN CALVIN, *Commentaires sur le livre des Psaumes*, Paris, Meyrueis et Cie, 1859, vol. 2 p. 335 : introduction et p. 340 s. L'interprétation de Calvin laisse principalement à désirer sur deux points : d'une part la question critique de l'auteur, qui est résolue selon la tradition de son

Sur le plan de l'herméneutique chrétienne, on fait à ce genre d'interprétation typologique trois sortes d'objections, qu'il faut prendre en considération avant de pouvoir conclure :

1. On objecte volontiers à l'interprétation typologique qu'en rapportant à Jésus-Christ et aux réalités de la nouvelle alliance le témoignage que les textes de l'Ancien Testament rendent aux événements de l'ancienne alliance, *elle amplifie le sens littéral* des textes et leur confère un sens nouveau qui n'était pas le leur dans le contexte primitif.

« Cette compréhension chrétienne est secondaire, la compréhension d'une époque postérieure est modifiée par l'introduction du nouveau point de vue chrétien. Nous voyons bien combien l'exégèse néotestamentaire s'écarte du sens que les textes ont dans leur contexte vétérotestamentaire. Ainsi l'un ne découvre pas le sens original, mais un nouveau sens acquis par la foi chrétienne : ce n'est pas de l'exégèse au sens étroit de ce mot » (W. BAUMGARTNER¹).

Il est vrai, nous l'avons vu, que le Nouveau Testament a souvent modifié plus ou moins gravement le sens littéral des textes en les utilisant comme témoignages rendus à l'évangile de Jésus-Christ, et il faut reconnaître que l'interprétation typologique s'est souvent permis des libertés inadmissibles à l'égard du sens littéral sous prétexte d'y faire retentir déjà la vérité de l'évangile.

Pourtant il faut se demander si ces modifications ou amplifications du sens littéral des textes sont *nécessairement* impliquées par l'interprétation typologique de l'Ancien Testament dans l'Eglise. Le simple fait que le Nouveau Testament peut développer l'interprétation typologique d'un événement de l'Ancien Testament tout en respectant le sens littéral des textes qui en témoignent (par exemple Jn. 6. 31 ; Eph. 5. 31 ; 1 Pi. 2. 22 ss) ou même en se passant de toute citation de texte (Jn. 3. 14 ; 1 Cor. 10. 1 ss ; 1 Pi. 3. 20, etc.) montre que l'objection n'atteint pas la méthode elle-même mais l'usage abusif qui, hélas, en est trop souvent fait. Car l'interprétation typologique s'attache non à un sens particulier des *textes* vétérotestamentaires mais à la portée théologique des *événements* dont les textes témoignent, selon une distinction qui avait déjà été opérée par saint THOMAS :

« Auctor sacrae scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet, quod etiam homo facere potest, sed etiam res ipsas... Illa ergo prima significatio,

temps mais demeure d'importance secondaire dans son interprétation théologique du passage ; d'autre part Calvin ignore encore les parallèles de la littérature royale babylonienne et ugaritique qui permettent de découvrir derrière les psaumes royaux leur *Sitz im Leben* probable : la fête royale d'intronisation, où le roi semble avoir effectivement rempli un rôle sacerdotal, à la manière du prêtre-roi cananéen de Jérusalem, Melchisédek, ce que paraît évoquer l'oracle du v. 1. Mais l'ampleur du témoignage rendu ici au roi-prêtre d'Israël, même s'il est conforme à un certain style de cour oriental, atteste la portée théologique et eschatologique de sa personne dans l'histoire du salut. C'est ce qui a déjà conduit le judaïsme à une interprétation messianique de ce psaume ; et c'est ce qui permet au chrétien d'affirmer avec le Nouveau Testament que le témoignage prophétique rendu par ce psaume au roi d'Israël n'est pleinement « accompli » que dans la personne historique et eschatologique du Messie Jésus.

¹ « Die Auslegung des A.T.s im Streit der Gegenwart », *Schw. Theol. Umschau*, 1941, p. 23.

qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est *sensus historicus vel literalis*. Illa vero significatio, qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur *sensus spiritualis*.¹

Le P. DANIELOU a donc raison d'affirmer : « Le grand avantage de la typologie, c'est qu'elle écarte ce pseudo-problème (des sens multiples du texte). La typologie en effet, selon l'enseignement de saint Thomas d'Aquin, n'est pas un sens du texte, mais un sens des choses. C'est une correspondance des réalités des deux Testaments... Ainsi le texte n'a qu'un seul sens, le sens littéral, celui qu'a voulu l'écrivain. Les réalités de leur côté (que nous fait connaître le texte) ont une signification figurative qui est l'objet de la typologie. »²

Ainsi l'interprétation typologique n'implique pas l'existence d'un *sens plénier* des textes vétérotestamentaires³ et ne peut reposer que sur le sens littéral exact des textes dans lesquels s'exprime le témoignage théologique de l'Ancien Testament. A l'inverse de l'*allégorie*⁴, elle n'est pas liée à une méthode particulière d'exégèse des textes. Aussi les infidélités qu'il arrive à la typologie de commettre envers le sens littéral des textes ne peuvent être mises au compte de la typologie elle-même mais à celui d'une insuffisante prise au sérieux du caractère documentaire de l'Ancien Testament et des exigences qui en découlent pour l'exégète.

2. Une seconde objection peut être avancée contre l'interprétation typologique à la lumière de la recherche historique actuelle : s'il est bien vrai qu'elle s'attache à la signification des *événements* de l'ancienne alliance plutôt qu'aux textes eux-mêmes, comment peut-on donner l'interprétation typologique d'événements qui échappent en grande partie à l'enquête historique et dont certains resteront même toujours au-delà des investigations de l'historien ? Les résultats de la critique historique moderne paraissent rendre impraticable l'interprétation typologique d'événements dont l'objectivité historique est aussi contestable que celle de Moïse, d'Abraham, et plus encore de Noé ou d'Adam !

« Il est une chose qui, en vérité, ne nous est plus possible : c'est de prêcher sur ce genre de textes de l'A.T. et du N.T. comme si tout cela s'était réellement passé, comme si les histoires des patriarches, de la sortie d'Egypte, du temps des Juges, etc., s'étaient réellement déroulées comme elles nous sont rapportées... Il ne convient plus de lier l'histoire du salut de Dieu avec Israël à des événements historiques que les témoins bibliques considèrent certes comme arrivés mais dont la recherche a établi qu'ils ne se sont jamais déroulés ainsi » (Fr. HESSE)⁵. Cette mise en garde touche en particulier la typologie, puisque l'un des caractères fondamentaux qui la distingue de l'allégorie est justement la réalité objective de l'événement⁶. « L'historicité d'un personnage ou d'un événement est même la condition de son application typologique » (ED. JACOB)⁷.

¹ *Somme théologique*, Ia Pars, Quaest. 1, art. 10. On remarquera cependant que par *sens spiritualis*, saint Thomas entend désigner l'ensemble des applications dont la texte est susceptible, parmi lesquelles il distingue notamment le *sens allégorique* : « Secundum ergo quod est quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt novae legis, est *sensus allegoricus* » (*ibid.*).

² *Dieu vivant*, n° 16, 1950, p. 151 (c'est nous qui ajoutons les parenthèses).

³ Cf. *supra*, p. 183 ss.

⁴ Cf. *supra*, p. 169.

⁵ « Die Erforschung der Geschichte Israels als theologische Aufgabe », *KuD* 1958, p. 17.

⁶ Cf. *supra*, p. 169 s.

⁷ *Théologie de l'A.T.*, p. 149, note 2.

Cette objection est plus sérieuse, car elle touche à l'objet même de l'interprétation typologique. Pourtant les résultats de la critique historique ne doivent pas être extrapolés, car les limites de ses moyens d'investigation l'empêchent tout aussi bien de reconstituer exactement le cours de ces événements vétérotestamentaires que de trancher définitivement la question de leur réalité événementale : ce n'est pas parce qu'on ne peut en reconstituer le film exact qu'un événement n'aurait pas eu lieu ! Par ailleurs, la critique historique permet d'identifier un nombre suffisant d'événements au cours de l'histoire d'Israël pour soutenir le caractère objectif de l'histoire où l'Ancien Testament atteste l'intervention révélatrice de Dieu.

Il y a plus : le propre de l'interprétation typologique est de s'attacher à l'événement non dans son exactitude historique mais dans sa signification théologique. Certes, il n'est pas indifférent que les événements de l'ancienne alliance se soient produits d'une manière ou d'une autre, mais c'est de leur portée révélatrice attestée par les textes que dépend leur interprétation typologique dans l'Eglise, et non de leur reconstitution exacte. Même un événement aussi inaccessible dans son objectivité historique que l'élection d'Abraham, voire même que la création de l'homme, possède une signification théologique à laquelle les textes rendent prophétiquement témoignage et qui, interprété à la lumière de l'accomplissement de l'histoire révélatrice en Jésus-Christ, prend une portée typologique. Même là où la reconstitution historique montre que les événements se sont passés autrement que ne le représentent les textes de l'Ancien Testament, comme par exemple pour l'entrée d'Israël en Canaan, la vérité théologique des événements dont témoignent les textes n'en est pas pour autant mise en question.

C'est dire que, si grave qu'apparaisse l'hiatus entre la figure de l'histoire reconstituée par la critique historique et celle de l'histoire dont témoigne l'Ancien Testament, la signification révélatrice des événements attestée par les textes vétérotestamentaires demeure et offre une base suffisamment solide à l'interprétation typologique.

3. Un troisième et dernier groupe d'objections est soulevé contre cette interprétation du point de vue de la théologie de l'Ancien Testament elle-même.

a) Tout d'abord, en donnant aux événements de l'ancienne alliance une portée préfiguratrice que l'Ancien Testament lui-même ne leur a pas reconnue, l'interprétation typologique n'enlève-t-elle pas au témoignage vétérotestamentaire sa spécificité ?

C'est le danger que souligne H. WILDBERGER : « Le danger réside avant tout en ce que la typologie, comme méthode, soit dans l'obligation d'abandonner le message propre de l'A.T. en faveur d'une déformation délibérée de ce que l'exégèse historique a pu établir. Or, d'après tout ce que nous avons dit, nous sommes justement intéressés au message propre de l'A.T. »

¹ *EvTh.*, 1959, p. 89 s.

Il est certain que si la typologie consistait à dicter à l'avance aux textes vétérotestamentaires le sens de leur témoignage en vertu du témoignage néotestamentaire, elle réduirait l'Ancien Testament à n'être qu'une répétition anticipée du Nouveau Testament et enlèverait en fait à son témoignage son rôle particulier dans l'ensemble de l'Écriture. Le principe de l'accomplissement qui régit la typologie n'implique cependant pas cette réduction du témoignage de l'Ancien Testament à ce qui est conforme au témoignage néotestamentaire, mais elle consiste au contraire à rapporter à l'événement de Jésus-Christ le témoignage spécifique que les divers textes de l'Ancien Testament rendent à la révélation historique de Dieu sous l'ancienne alliance afin de saisir dans toute son ampleur biblique le sens révélateur de la venue de Jésus-Christ¹. H. WILDBERGER nous paraît avoir lui-même montré le rôle de ce témoignage typologique de l'Ancien Testament quand, par l'analyse du témoignage de l'Ancien Testament contenu dans les notions de *Christ, Père, justice ou biens salutaires*, il montre comment ce témoignage vient mettre en évidence que la royauté de Jésus-Christ est universelle, que la paternité de Dieu en Christ est seigneuriale plutôt que sentimentale, que la justification opérée par Jésus-Christ est une œuvre salutaire de Dieu lui-même, ou que le salut concerne non seulement l'âme mais aussi la vie concrète de l'homme dans son corps et ses biens. C'est donc justement dans son témoignage le plus original que l'Ancien Testament vient éclairer le sens révélateur de l'événement de Jésus-Christ et qu'il empêche le témoignage du Nouveau Testament d'être compris dans un sens qui n'est pas le sien. Ainsi, bien loin d'imposer à l'Ancien Testament un schéma théologique hétérogène, l'interprétation typologique cherche au contraire à saisir l'Ancien Testament dans son témoignage le plus authentique afin de comprendre, par la lumière qu'il jette en retour sur l'événement où s'est accomplie l'ancienne alliance, la pleine dimension de l'œuvre révélatrice et salutaire de Dieu en Jésus-Christ. C'est dire du même coup que l'interprétation typologique perd toute raison d'être si, dans sa hâte excessive à rapporter à Jésus-Christ le témoignage des textes vétérotestamentaires, elle ne prend pas soin d'en dégager le contenu dans tous ses éléments spécifiques.

b) On se demande ensuite si, en rapportant à Jésus-Christ le témoignage que l'Ancien Testament rend à l'action révélatrice de Dieu dans les événements de l'ancienne alliance, l'interprétation typologique n'est pas contrainte d'opérer *un choix* à l'intérieur de l'Ancien Testament, dans l'impossibilité où elle serait de rendre compte ainsi de l'ensemble du témoignage théologique de l'Ancien Testament.

¹ Cf. P. LESTRINGANT, « L'unité de la Bible », p. 67: « Comprendre un récit ou une parole de l'A.T., c'est se refuser à le violenter en lui infusant un contenu qui n'est pas le sien, ou à l'étudier comme un document isolé et complet. Mais c'est le relier à la connaissance de Dieu que nous recevons dans le Christ, c'est chercher sa véritable direction en considérant le but vers lequel il nous oriente, c'est discerner au quoi la pensée qu'il nous livre est une anticipation de la vérité qui est en Jésus-Christ. »

C'est l'objection principale soulevée contre la typologie en tant que méthode d'interprétation par W. EICHRODT : « Nous estimons que l'application de cette méthode ne se justifie pas, si elle n'est pas soutenue par une synthèse beaucoup plus riche et plus compréhensive de l'Ancien et du Nouveau Testament, synthèse qui ne porterait plus sur ce seul problème. Sinon, elle évitera difficilement le reproche d'être arbitraire, d'autant plus qu'elle est forcée de laisser de côté une bonne partie de l'Ancien Testament. Ce ne sont pas tous les événements historiques contés dans celui-ci qui trouvent leur pendant dans le Nouveau : si bien que le plus grande partie du témoignage de l'Ancien Testament n'aurait pas de relations directes avec le Nouveau et il ne subsisterait qu'une ligne exigüe de relations ne conférant pas un caractère d'actualité à la signification de l'Ancien Testament pour la foi de l'Eglise. ¹ » Et ailleurs, le même auteur résume son objection : « Dans cette perspective, il ne saurait être question que la typologie puisse devenir la notion qui régit le domaine de l'exégèse. Ses possibilités d'utilisation sont limitées, ce que montre déjà son emploi dans le N.T. ² »

Nous avons déjà rappelé que le Nouveau Testament ne prétend pas avoir dressé une liste exhaustive des événements dont le sens révélateur a une portée préfiguratrice, ni des textes témoignant typologiquement de l'événement de Jésus-Christ, mais que les exemples fournis par le Nouveau Testament nous paraissent devoir servir au contraire de ligne directrice pour l'herméneutique chrétienne de l'Ancien Testament. Que tous les textes et tous les événements de l'Ancien Testament ne puissent être *au même titre* rapportés typologiquement à la révélation de Dieu en Jésus-Christ, cela est évident du fait même qu'ils ne sont pas tous revêtus dans l'Ancien Testament d'une portée révélatrice identique ou de même poids. Il est dans l'Ancien Testament des événements majeurs tels que la sortie d'Égypte, l'entrée en Canaan, la construction du temple, le retour de l'exil, etc., et ce sont ces événements, de par la portée révélatrice primordiale dont ils sont revêtus, ainsi que les textes qui en témoignent avec le plus de pénétration prophétique, qui sont les premiers objets de l'interprétation typologique. Mais à partir de ces événements et de ces textes qui constituent le noyau du témoignage théologique de l'Ancien Testament, tous les autres événements de l'ancienne alliance et tous les autres textes qui en témoignent trouvent aussi leur importance, si secondaires soient-ils, de sorte que l'interprétation typologique peut aussi rendre compte de ces événements et de ces textes-là, tout en veillant à ne pas leur conférer un rôle plus lourd que celui qui est le leur au sein de l'Ancien Testament lui-même. L'interprétation typologique de l'Ancien Testament dans l'Eglise ne nous paraît pas réduite à une *ligne exigüe* de quelques événements ou textes isolés de l'Ancien Testament, mais elle opère au contraire à partir de la ligne centrale du témoignage théologique de l'Ancien Testament pour s'engager, à partir de là, dans les lignes secondaires et jusqu'aux plus périphériques et les rapporter à l'événement dans lequel l'ensemble de l'ancienne alliance s'est accomplie. C'est dire du même coup que la typologie ne dispense pas l'exégète d'une enquête approfondie et systématique du témoignage théologique de l'Ancien Testament dont elle est le couronnement.

¹ « Les rapports du Nouveau et de l'Ancien Testament », p. 109.

² « Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese? » *ThLZ*, 1956, p. 652.

c) Enfin, en s'attachant à la signification théologique des événements de l'ancienne alliance, l'interprétation typologique a-t-elle le droit de leur donner une portée préfiguratrice que l'Ancien Testament lui-même ne leur a pas reconnue? Tout en admettant que la typologie n'implique pas l'existence d'un sens plénier des textes vétérotestamentaires, on se demande si la typologie n'implique pas l'existence d'une *signification théologique plénière des événements*, inconnue des témoins de l'ancienne alliance, mais connue maintenant dans l'Eglise.

C'est l'objection soulevée avec une pointe d'ironie par G. FOHRER : « On devrait alors considérer que le sens christologique spécifique des paroles de l'A.T. serait resté caché aux hommes de l'A.T. et ne pourrait être saisi qu'après coup, et rétroactivement, à partir du N.T. Cela impliquerait l'évacuation totale du sens de l'A.T.. Que serait un prophète qui ne comprendrait pas ce qu'il annonce?... En réalité le message de l'A.T. ne porte aucun caractère secret qui ne serait accessible qu'à quelques initiés de l'avenir. Il n'a pas pour but d'annoncer autre chose, dont on devrait déjà avoir connaissance pour le reconnaître. Il n'est affirmé ni indiqué dans aucune parole de l'A.T. lui-même qu'il pourrait ou devrait être complété d'une manière ou d'une autre... ¹ »

Pour répondre à cette dernière objection, qui nous ramène au principe de l'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament, il faut rappeler qu'entre l'interprétation *prophétique* de l'histoire de l'ancienne alliance dans l'Ancien Testament et l'interprétation *typologique* de cette même histoire dans le Nouveau Testament et dans l'Eglise, il y a une *différence de perspective* qui découle du déroulement de l'histoire du salut ² et dont l'importance herméneutique ne doit être sous-estimée :

L'Ancien Testament témoigne d'une histoire révélatrice ouverte sur la révélation finale qui manifestera pleinement la justice et la souveraineté du Dieu d'Israël. La diversité même du témoignage qu'il rend aux événements de cette histoire laisse entrevoir la richesse de la révélation dont ils sont porteurs. Cependant aucun de ces événements n'épuise la révélation de Dieu à son peuple. Celle-ci est encore en devenir, aussi chaque événement est-il lourd de la promesse d'événements nouveaux dans lesquels s'accomplira la révélation dont il est le gage historique.

Pour le Nouveau Testament, l'histoire révélatrice n'est certes pas achevée car elle n'est *pas encore* parvenue à la consommation de toutes choses. Pourtant, d'une manière cachée mais bientôt ouvertement dévoilée, la révélation dernière qu'attendait l'Ancien Testament a *déjà* été donnée en Jésus-Christ. Cet accomplissement de l'attente de l'Ancien Testament n'a pas seulement pour conséquence de *supplanter* les événements et institutions salutaires de l'ancienne alliance par l'événement de Jésus-Christ et les réalités salutaires de la nouvelle alliance, mais aussi de *confirmer* dans leur portée révélatrice provisoire ces événements et insti-

¹ *Messiasfrage und Bibelverständnis*, Tübingen 1957, p. 7. On peut s'étonner qu'un si bon connaisseur de l'A.T. perde de vue le caractère dynamique et inachevé de la révélation vétérotestamentaire. On comparera les derniers mots de ce passage avec nos remarques, *supra*, p. 128 ss.

² Cf. *supra*, p. 149 s.

tutions de l'ancienne alliance. Cette confirmation correspond pour saint Paul à un *dévoilement* de l'ancienne alliance (2 Cor. 3, 16), et pour les Évangiles à une *compréhension rétroactive* des événements de l'ancienne alliance et des textes qui en témoignent (Luc 24, 27, 45; Jn. 2, 22).

On notera qu'il s'agit, ici et là, d'une interprétation théologique des événements de l'histoire révélatrice. *L'interprétation typologique ne vient donc pas donner aux événements de l'ancienne alliance un sens théologique nouveau*, comme si ceux-ci en avaient été dépourvu jusqu'à la venue de Jésus-Christ. Ce sens théologique attesté prophétiquement par les documents vétér testamentaires eux-mêmes est au contraire la base indispensable de l'interprétation typologique, et celle-ci ne peut que s'y conformer.

Mais à la différence de la prophétie de l'Ancien Testament qui témoigne du sens théologique des événements *sous l'angle prospectif*, dans le contexte d'une histoire ouverte sur une révélation finale à venir, l'interprétation typologique du Nouveau Testament et de l'Eglise considère le sens théologique des événements de l'ancienne alliance *sous l'angle rétroactif*, dans le contexte nouveau d'une histoire qui s'est jouée d'une manière décisive en Jésus-Christ. La dimension nouvelle de ce contexte confère au sens théologique des événements vétér testamentaires une *portée nouvelle* que l'Ancien Testament ne pouvait encore entrevoir mais qui apparaît maintenant à la lumière de l'accomplissement de l'histoire révélatrice en Jésus-Christ. L'interprétation typologique n'implique donc pas, à proprement parler, un *sens théologique plénier* des événements de l'ancienne alliance mais elle donne au sens théologique des événements dont témoignent les textes vétér testamentaires sa *portée dernière* dans l'Eglise de Jésus-Christ, grâce à quoi ces événements apparaissent porteurs d'une parole que Dieu adresse aujourd'hui encore à tous ceux qui vivent dans la foi au Christ Jésus.

La perspective nouvelle sous laquelle l'Eglise interprète le témoignage de l'Ancien Testament donne à son herméneutique un caractère spécifique qui la différencie de l'interprétation juive. En dehors de l'Eglise, c'est-à-dire en renonçant à reconnaître dès maintenant que l'ancienne alliance s'est accomplie en Jésus-de Nazareth, l'herméneutique fidèle est certes à même de lire et de comprendre le témoignage prophétique que l'Ancien Testament rend à l'histoire révélatrice, et sur ce plan le dialogue entre exégètes juifs et chrétiens est aussi fécond que nécessaire¹. Mais l'herméneutique juive ne peut qu'espérer à l'avance dans le

¹ Cf. G. LAMPE, *art. cit.*, p. 28: « The Jew looked back to the mighty acts of God in ancient history to find the reality which gave coherence and unity to all subsequent development. The Christian, in some measure, reversed this position. The great acts of God in Israelite history acquired significance because of their character as foretastes of what was later accomplished in Christ. The Jew interpreted later history by reference to the first Passover; but to the Christian the Passover was important because of what happened later. » Sur l'utilité et la nécessité d'un dialogue entre exégètes juifs et exégètes chrétiens de l'A.T., cf. H. J. KRAUS, « Gespräch mit Martin Buber. Zur jüdischen und christlichen Auslegung des A.T. », *EvTh*, 1952-53, p. 59-77; et plus récemment, dans une perspective qui nous paraît trop judaïsante, A. A. VAN RULER, *Die christliche Kirche und das A.T.*, en particulier les p. 89-92.

plein accomplissement de cette révélation salutaire. Seule l'herméneutique qui se laisse situer *dans l'Eglise* par le témoignage du Nouveau Testament reçoit cette grâce de connaître dès maintenant, et rétroactivement, la pleine portée salutaire de la révélation de Dieu dans l'histoire vétérotestamentaire. Certes, parce que l'événement de Jésus-Christ n'a pas encore mis fin à l'histoire mais n'a fait qu'inaugurer le temps de la fin, jusqu'à la consommation finale, l'herméneutique de l'Eglise reste provisoire, comme toute connaissance et toute vie chrétiennes. Elle aussi espère en ce jour où, après avoir vu *comme dans un miroir, confusément*, elle verra *face à face*. Mais parce que l'œuvre historique de Jésus-Christ est le secret de ce dévoilement final, elle éclaire sous son vrai jour toute l'histoire de l'ancienne alliance et en fait apparaître dès maintenant la portée dernière, grâce à laquelle, toute supplantée qu'elle soit par l'alliance en Jésus-Christ, l'ancienne alliance demeure porteuse d'une parole par laquelle le Dieu vivant se fait connaître à son Eglise.

CONCLUSION

SAINT-ESPRIT ET MÉTHODE

En conclusion de cet essai méthodologique, un dernier fait doit être souligné. Le Nouveau Testament rattache unanimement l'interprétation des Ecritures dans l'Eglise à l'œuvre du Saint-Esprit: c'est l'Esprit de vérité qui conduit les disciples dans toute la vérité en manifestant à leurs yeux le témoignage que lui rend l'Ecriture (Jn. 16. 13 s), et c'est encore l'Esprit qui donne à ceux qui se tournent vers le Seigneur la liberté de reconnaître, *tout voile ôté*, la véritable portée provisoire de l'ancienne alliance (2 Cor. 3. 12 ss).

Les résultats de notre enquête néotestamentaire nous obligent à reconnaître que le Saint-Esprit qui régissait les interprétations pauliniennes ou johanniques n'a pas ruiné toute méthode et ne les a pas livrées à l'arbitraire. Bien plus, à travers la diversité des traditions particulières du Nouveau Testament apparaît une orientation herméneutique cohérente, fruit de l'illumination des Ecritures par le Saint-Esprit, qui nous est apparu pouvoir servir de base à l'herméneutique de l'Eglise chrétienne. Inséparable de l'Ecriture qui est l'instrument de son témoignage et de la personne du Fils qui en est l'objet, le Saint-Esprit est la puissance eschatologique accordée à l'Eglise, notamment pour lui ouvrir maintenant les yeux sur « *ce qui dans les Ecritures, concerne le Christ* » (Luc 24. 27), c'est-à-dire sur la relation qui lie les événements évangéliques qui viennent de se produire aux événements antérieurs dont témoigne l'Ancien Testament.

En rattachant l'herméneutique au Saint-Esprit, le Nouveau Testament atteste qu'il appartient à l'Esprit de fonder et d'édifier une méthode herméneutique dont certains principes peuvent être mis à jour. Si donc la méthode, aussi élaborée soit-elle, ne remplace jamais le Saint-Esprit qui seul la rend possible et praticable de texte en texte et de situation en situation, inversement le Saint-Esprit ne dispense jamais l'Eglise d'une lecture exacte et fidèle des textes scripturaux ni d'une réflexion sur les principes de cette lecture. C'est dans le champ de recherche et d'action, ouvert par le Saint-Esprit à l'Eglise qui lit l'Ancien Testament, que veut se situer la présente étude.

ABRÉVIATIONS

- AT* Ancien Testament, Altes Testament.
ATD Das Alte Testament Deutsch, Göttingen.
AThANT Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Zurich.
BEvTh Beiträge zur evangelischen Theologie, Munich.
BH Biblia Hebraica (R. Kittel), Stuttgart.
BSt Biblische Studien, Neukirchen.
BWANT Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Stuttgart.
BZAW Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Giessen - Berlin.
CNT Commentaire du Nouveau Testament, Neuchâtel-Paris.
DB F. VIGOUROUX: Dictionnaire de la Bible, Paris 1891-1928.
DEB A. WESTPHAL: Dictionnaire encyclopédique de la Bible, Paris-Valence 1932-1935.
EB Etudes Bibliques, Paris.
ETHR Etudes Théologiques et Religieuses, Montpellier.
EvTh Evangelische Theologie, Munich.
ExpT The Expository Times, Edimbourg.
HAT Handbuch zum Alten Testament (Eissfeldt), Tübingen.
HNT Handbuch zum Neuen Testament (Lietzmann), Tübingen.
ICC The International Critical Commentary (Driver-Plummer-Briggs), Edimbourg.
Interp. Interpretation, A Journal of Bible and Theology, Richmond Virginia.
JBL Journal of Biblical Literature, Londres.
JThSt The Journal of Theological Studies, Philadelphia.
KB L. KOEHLER - W. BAUMBARTNER: Lexicon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1953.
KEKNT Kritisch-exegetischer Kommentar zum N.T. (Meyer), Göttingen.
KNT Kommentar zum N.T. (Zahn), Leipzig.
KuD Kerygma und Dogma, Göttingen.
NRTh Nouvelle Revue théologique, Louvain.
NT Nouveau Testament, Neues Testament, New Testament.
NTD Das Neue Testament Deutsch, Göttingen.
OT Old Testament.
RB Revue Biblique, Paris.
RE Realencyclopédie für protestantische Theologie und Kirche, 3^e éd., Leipzig 1896 ss.
RGG 2 Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2^e éd., Tübingen 1927 ss.
RGG 3 Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3^e éd., Tübingen 1957 ss.
RHPR Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Strasbourg.
RThPh Revue de théologie et de philosophie, Lausanne.

<i>SDB</i>	L. PIROT: Supplément au Dictionnaire de la Bible, Paris.
<i>ScJTt</i>	The Scottish Journal of Theology, Edimbourg.
<i>SVT</i>	Supplements to Vetus Testamentum, Leiden.
<i>ThBl</i>	Theologische Blätter, Leipzig.
<i>ThLZ</i>	Theologische Literaturzeitung, Berlin.
<i>ThSt</i>	Theologische Studien, Bâle.
<i>ThStKr</i>	Theologische Studien und Kritiken, Stuttgart-Gotha-Berlin-Leipzig.
<i>ThWbNT</i>	G. KITTEL - G. FRIEDRICH: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1932 ss.
<i>ThZ</i>	Theologische Zeitschrift, Bâle.
<i>TM</i>	Texte massorétique.
<i>VC</i>	Verbum Caro, Neuchâtel.
<i>VT</i>	Vetus Testamentum, Leiden.
<i>ZAW</i>	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Giessen-Berlin.
<i>ZNW</i>	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Giessen-Berlin.
<i>ZStTh</i>	Zeitschrift für systematische Theologie, Berlin.
<i>ZThK</i>	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Fribourg-en-Brisgau.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

Notice historique

Depuis la monumentale *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche* de L. DIESTEL, Iena 1869, plus de cinq cents contributions théologiques ont paru touchant directement le problème de l'herméneutique de l'A.T. dans l'Eglise chrétienne. Le sujet n'a jamais quitté la scène de la recherche théologique depuis un siècle et n'est pas près de la quitter. Mais plusieurs débats approfondis se sont noués à des époques particulières et en fonction des questions de l'heure :

1. Dans les années 1890 et suivantes, l'avènement de la critique biblique et la ruine de l'ancienne conception de l'unité monolithique de l'A.T. qu'elle provoqua rendaient urgente une mise au point de la valeur de l'A.T. pour la foi chrétienne (en Allemagne : VON GERLACH, M. KÄHLER, E. KAUTZSCH, S. OETTLI ; en France : A. WESTPHAL ; en Suisse romande : R. BORNAND, R. HOLLARD, E. LOMBARD ; en Angleterre : J. ORR puis A. S. PEAKE, etc.).

2. Dans les années 1920 et suivantes, les attaques conjuguées de l'antisémitisme, du « pan-babylonisme » (F. DELITZSCH) et du libéralisme (A. HARNACK, et plus tard E. HIRSCH) appellent une défense vigoureuse du rôle de l'A.T. dans la Bible chrétienne (O. EISSFELDT, H. SCHMIDT, E. SELLIN, etc.).

3. Les années 1930 et suivantes voient la théologie dialectique renoueler le problème herméneutique, et un débat passionné se noue autour de l'ouvrage de W. VISCHER, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*. I. *Das Gesetz*, Munich 1934 (K. BARTH, E. BRUNNER, R. BULTMANN, O. CULLMANN, H. HELLBARDT, J. LINDBLOM, G. VON RAD, W. ZIMMERLI). Le débat se prolonge en français jusque vers 1945 (S. DE DIETRICH, ED. JACOB, R. DE PURY, J. DE SENARCLENS).

4. L'encyclique *Divino Afflante Spiritu* du 30 octobre 1943 soulève à nouveau parmi les exégètes catholiques romains le problème du sens plénier, qui occupe leurs recherches herméneutiques dès 1947 et jusque vers 1955 (J. COPPENS, J. DANIELOU, A. M. DUBARLE, H. DE LUBAC, J. STEINMANN, etc.).

5. Enfin, le renouveau de la théologie biblique de l'A.T. pose et appelle tout à la fois de nouvelles bases pour l'interprétation de l'A.T. dans l'ensemble de l'Ecriture, notamment pour l'interprétation typologique. Le débat s'ouvre vers 1950 entre les spécialistes de l'A.T. pour s'étendre maintenant aussi parmi les rangs des dogmaticiens (F. BAUMGÄRTEL, R. BULTMANN, H. DIEM, W. EICHRODT, ED. JACOB, H. J. KRAUS, M. NOTH, O. VON RAD, H. H. ROWLEY, H. H. VAN RULER, C. WESTERMANN, H. WILDBERGER, H. W. WOLFF, W. ZIMMERLI, etc.).

On trouvera ici une sélection des ouvrages qui ont marqué l'époque, et de ceux qui nous ont paru contribuer aujourd'hui encore à éclairer le problème. Plus qu'une liste complète des

travaux publiés depuis L. DIESTEL, ou même durant ce dernier quart de siècle, ce choix des contributions les plus importantes pourra favoriser, nous l'espérons, de nouvelles recherches.

Ne figurent ici ni les études critiques sur l'herméneutique des Pères, des Réformateurs (cf. p. 189, note 1) ou des exégètes plus récents; ni les études spéciales consacrées à l'A.T. dans le Nouveau dont la bibliographie figure ci-dessus aux p. 11, 15, 18, 34, 45, 63 et 76.

Les ouvrages d'un même auteur sont ordonnés chronologiquement.

- R. ABRAMOWSKI, « Der Streit um das A.T. », *Theol. Rundschau*, 1937, p. 65 ss.
 S. AMSLER, « Où en est la typologie de l'A.T. ? », *ETHR*, 1952, n° 3, p. 75 ss.
 — « Prophétie et typologie », *RThPh*, 1953, p. 138 ss.
 B. F. C. ATKINSON, *The Christian's Use of the O.T.*, Londres 1951.
 P. AUVRAY, etc., *L'A.T. et les chrétiens*, Paris 1951.
 K. BARTH, « Dogmatique et exégèse », *Credo*, Paris 1936, p. 223 ss.
 — *Die kirchliche Dogmatik*, 1, 2, Zollikon 1938; trad. franç., Genève 1954-1955.
 F. BAUMGÄRTEL, *Die Bedeutung des A.T.s für den Christen*, Schwerin i. M. 1925.
 — « Das Christuszeugnis des A.T.s », *Wort und Tat*, 1936, p. 309 ss.
 — « Zur Frage der theologischen Deutung des A.T.s », *ZSTh*, 1938, p. 136 ss.
 — *Verheissung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des A.T.s*, Gütersloh 1952, 2^e éd., Berlin 1954.
 — « Das alttestamentliche Geschehen als heilsgeschichtliches Geschehen », *Geschichte und A.T.* (Festschrift A. ALT), Tübingen 1953, p. 13 ss.
 — « Ohne Schlüssel vor der Tür des Wortes Gottes? », *EvTh*, 1953, p. 413 ss.
 — « Der Dissensus im Verständnis des A.T.s », *EvTh*, 1954, p. 298 ss.
 — « Das hermeneutische Problem des A.T.s », *ThLZ* 1954, p. 199 ss.
 W. BAUMGARTNER, « Die Auslegung des A.T.s im Streit der Gegenwart », *Schw. Theol. Umschau*, 1941, p. 17 ss.
 J. BEGRICH et M. DOERNE, *Das A.T. in der christlichen Predigt*, 1936.
 A. BENTZEN, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn, Skizzen zum Thema Weissagung und Erfüllung*, Zurich 1948 (ATHANT, 17).
 — « The O.T. and the New Covenant », *Herv. Theol. Stud.*, 1950, p. 1 ss.
 K. H. BERNHARDT, *Die gattungsgeschichtliche Forschung am A.T. als exegetische Methode*, Berlin 1959.
 J. A. BEWER, « The Authority of the O.T. », *Journal of Religion*, 1936, p. 1 ss.
 W. BIEDER, « Die Herrlichkeit und Unentbehrlichkeit des A.T.s », *In Extremis*, 1941, p. 163 ss.
 E. BINDEMANN, *Die Bedeutung des A.T.s für die christliche Predigt*, Gütersloh 1886.
 L. H. K. BLEEKER, *Hermeneutiek van het O.T.*, 1948.
 P. BONNARD, « L'encyclique *Divino Afflante Spiritu* et l'orientation de l'herméneutique biblique », *RThPh*, 1950, p. 51 ss.
 R. BORNAND, *L'A.T. et l'Ecole du dimanche*, Lausanne 1906.
 H. BORNKAMM, *Luther und das A.T.*, Tübingen 1948.
 F. M. BRAUN, « Le sens plénier et les encycliques », *Revue thomiste*, 1951, p. 294 ss.
 E. BRUNNER, « Die Bedeutung des A.T.s für unseren Glauben », *Zwischen den Zeiten*, 1930, p. 30 ss.
 — *Die Unentbehrlichkeit des A.T.s für die missionierende Kirche*, Stuttgart-Bäle 1934.
 F. BUCHSEL, « ἀλληγορώ », *ThWbNT*, I, Stuttgart 1933, p. 260 ss.
 C. A. BUGGE, « L'A.T., Bible de la primitive Eglise », *RHPR*, 1924, p. 449 ss.
 W. BULCK, « Der religiöse Gehalt des A.T.s », *Christliche Welt*, 1939, p. 17 ss.
 — « Wie soll in der Christenheit das A.T. gebraucht werden? », *Christliche Welt*, 1939, p. 53 ss.
 R. BULTMANN, « Die Bedeutung des A.T.s für den christlichen Glauben », *Glauben und Verstehen*, I, Tübingen 1933, p. 313 ss.
 — « Comment Dieu nous parle-t-il dans la Bible? », *Foi et Vie*, 1934, p. 268 ss.
 — « Das Problem der Hermeneutik », *ZThK*, 1950, p. 46 ss. = *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1952, p. 211 ss.

- R. BULTMANN, « Weissagung und Erfüllung », *ZThK*, 1950, p. 360 ss = *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1952, p. 162 ss.
 — « Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutische Methode », *ThLZ*, 1950, p. 205 ss.
 — « Christus des Gesetzes Ende », *Glauben und Verstehen*, II, Tübingen 1952, p. 32 ss.
 — « Ist voraussetzungslose Exegese möglich? », *ThZ*, 1957, p. 409 ss.
 ED. BURNIER, *Bible et théologie, Essais critiques*, Lausanne 1943.
 — *La maison du potier*, Lausanne 1944, p. 62 ss.
 M. A. CHEVALLIER, « Le place de l'A.T. dans l'histoire du salut », *Le Semeur*, 1954, p. 140 ss.
 TH. G. CHIFFLOT, « Exégèse littéraire, exégèse religieuse », *L'A.T. et les chrétiens* (P. Auvray...), Paris 1951, p. 187 ss.
 B. S. CHILDS, « Prophecy and Fulfillment », *Interp.*, 1958, p. 259 ss.
 P. CLAUDEL, *Présence et prophétie*, Paris 1942.
 — « Lettres au R.P. Maydiou, directeur de *La Vie spirituelle* », *Dieu vivant*, 14, Paris 1949, p. 76 ss.
 J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments*, Tournai-Paris 1949 (Cahiers de la NRTh, VI).
 — « Le problème d'un sens biblique plénier », *Problèmes et méthode d'exégèse théologique* (L. CERFAUX...), Bruges-Paris 1950, p. 11 ss.
 — *Un nouvel essai d'herméneutique biblique*, Louvain-Paris 1951 (*Anal. Lov. Bibl. Orient.*, 25).
 — « Nouvelles réflexions sur les divers sens des Saintes Ecritures », *NRTh*, 1952, p. 9 ss.
 — *Vom christlichen Verständnis des A.T.*, Bruges-Paris 1952.
 G. COURTADE, « Le sens de l'histoire dans l'Ecriture et la classification usuelle des sens scripturaires », *Rech. Sc. Rel.*, 1949, p. 136 ss.
 J. COURTADE, « Les Ecritures ont-elles un sens plénier? », *Rech. Sc. Rel.*, 1950, p. 481 ss.
 D. CULLMANN, « Les problèmes posés par la méthode exégétique de l'école de K. Barth », *RHPR*, 1928, p. 70 ss.
 — *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris 1947.
 — « La nécessité et la fonction de l'exégèse philologique et historique de la Bible », *Le problème biblique dans le protestantisme* (J. BOISSET...), Paris 1955, p. 131 ss.
 J. DANIELOU, « Autour de l'exégèse spirituelle », *Dieu vivant*, 8, Paris 1947, p. 123 ss.
 — « Les divers sens de l'Ecriture dans la tradition chrétienne primitive », *Eph. Lov.*, 1948, p. 119 ss (= *Anal. Lov. Bibl. Orient.*, 6 bis).
 — « Exégèse et dogme », *Dieu vivant*, 14, Paris 1949, p. 90 ss.
 — « J. Coppens: Les harmonies des deux Testaments », *Dieu vivant*, 16, Paris 1950, p. 149 ss.
 — *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950.
 — « Qu'est-ce que la typologie? », *L'A.T. et les chrétiens* (P. Auvray...), Paris 1951, p. 199 ss.
 G. H. DAVIES, *The Approach to the O.T.*, Londres 1953.
 F. DELITZSCH, *Die grosse Täuschung*, I-II, Stuttgart-Berlin, 1921-1922.
 L. DELPORTE, « Les principes de la typologie biblique », *Eph. Lov.*, 1926, p. 307 ss.
 H. DIEM, « Jesus, der Christus des A.T. », *EvTh*, 1954, p. 437 ss.
 L. DIESTEL, *Geschichte des A.T. in der christlichen Kirche*, Iena 1869.
 S. DE DIETRICH, *Le dessein de Dieu. Itinéraire biblique*, Neuchâtel 1945.
 — *Le nouveau biblique*, Neuchâtel 1945; 2^e éd. 1949.
 C. H. DODD, *The Bible to-day*, Cambridge 1946; trad. franç.: *La Bible aujourd'hui*, Tournai, Paris 1957.
 — *According to the Scriptures. The Substructure of New Testament Theology*, Londres 1952 et New-York 1953.
 A. M. DUBARLE, « Le sens spirituel de l'Ecriture », *Rev. Sciences Phil. et Théol.*, 1947, p. 41 ss.
 — « Le lecture chrétienne de l'A.T. », *L'A.T. et les chrétiens* (P. Auvray...), Paris 1951, p. 206 ss.
 H. DUESBERG, *Les valeurs chrétiennes de l'A.T.*, Maredsous 1948.
 C. M. EDMAN - L. GOPPELT - H. RENDTORFF, « Allegorie », *RGK*, 3, Tübingen 1957, p. 238 ss.
 — « Gammal och ny typologisk tolkning av G. T. », *Svensk. Exeg. Aarbok*, 1947, p. 85 ss.

- W. EICHRODT, « Weissagung und Erfüllung », *Theologie des A.T.*, I, Leipzig 1933, p. 273 ss.
 — *Das A.T. und der christliche Glaube*, Stuttgart-Basel 1936.
 — « Zur Frage der theologischen Exegese des A.T. », *ThBl.*, 1938, p. 73 ss.
 — « Offenbarung und Geschichte im A.T. », *ThZ.*, 1948, p. 321 ss.
 — « Les rapports du Nouveau et de l'Ancien Testament », *Le problème biblique dans le protestantisme* (J. BOISSET), Paris 1955, p. 105 ss.
 — « Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese? », *ThLZ.*, 1956, p. 641 ss = *SVT*, IV (Congress Volume), 1956, p. 161 ss.
 O. EISSFELDT, « Christentum und A.T. », *Adolph v. Harnack zum 70. Geburtstag*, Leipzig 1921, p. 29 ss.
 — « Ist der Gott des A.T. auch der des N.T. », *Geschichtliches und Uebergeschichtliches*, Leipzig 1947, (ThStKr, 109, 2), p. 37 ss.
 K. ELLIGER, « Die Bedeutung der Geschichte Israels für die Kirche Jesu-Christi », *Für Arbeit und Gesinnung*, 1948, p. 1 ss, 32 ss.
 K. F. EULER, « Dass die Schrift erfüllt wird », *Kirche in Bewegung und Entwicklung*, 1937, p. 33 ss.
 F. V. FILSON, « The Unity of the Old and the New Testaments. A bibliographical Survey », *Interp.*, 1951, p. 134 ss.
 G. FOHRER, *Messiasfrage und Bibelverständnis*, Tübingen 1957.
 F. FOULKES, *The Acts of God: a Study of the Basis of Typology in the O.T.*, Londres 1958.
 H. FREY, « Die Verbindlichkeit des A.T. », *Ev.-luth. Kirchenzeitung*, 1954, p. 202 ss.
 R. FRICK, « Das A.T. als Buch der Kirche Jesu Christi », *Monatschr. f. Pastoraltheol.* 1953, p. 303 ss; 1954, p. 147 ss.
 L. GAUTIER, « L'A.T. et les circonstances actuelles », *RThPh.*, 1918, p. 81 ss.
 W. GEISSER, *Ist der Gott des A.T. der Vater Jesu Christi?* Stuttgart 1956 (Calwer Hefte, 3).
 L. GENGAGEL, *Das A.T. als Erziehungsbuch*, Tübingen 1946 (Schriftenreihe der Evang. Akademie Reihe, 3, Heft 5).
 M. VON GERLACH, « Ist uns das A.T. noch Gotteswort? », *Ev. Kirchenzeitung*, Berlin 1892, p. 445 ss.
 N. GEYSER, *Der Kampf um das A.T.*, Tübingen 1905.
 W. H. GIPSEN, *De Christus in het Oude Testament*, Delft 1952.
 E. GOLAY, « A.T. et Parole de Dieu », *La Parole de Dieu et la Bible*, Lausanne 1946, p. 7 ss (Cahiers de la Fac. de théol. de l'Univ. de Lausanne, XI).
 L. GOPPELT, *Typus: Die typologische Deutung der A.T. im Neuen*, Gütersloh 1939.
 W. GOY, « Israël à la recherche de Dieu », *Centenaire de la Faculté de théol. de l'Eglise libre vaudoise*, Lausanne 1947, p. 15 ss.
 R. M. GRANT, *The Bible in the Church: a Short History of Interpretation*, New-York 1948.
 P. GRELOT, « L'interprétation catholique des livres saints », *Introduction à la Bible* (A. ROBERT - A. FEUILLET), vol. I, Tournai 1957, p. 169 ss.
 J. GRIBOMONT, « Sens plénier, sens typique et sens littéral », *Problèmes et méthode d'exégèse théologique* (L. CERFAUX - J. COPPENS - J. GRIBOMONT), Bruges-Paris 1950, p. 21 ss.
 J. DE GROOT, *Exegese*, Groningen 1936.
 H. GROSS, « Zum Problem Verheissung und Erfüllung », *Bibl. Zeitschrift*, 1959, p. 3 ss.
 H. GUNKEL, *Was bleibt vom A.T.?* Göttingen 1916. Résumé en français par R. GUIBAN, *RThPh.*, 1915, p. 66 ss.
 J. HANEL, *Das Wort Gottes und das A.T.*, 1932.
 A. HARNACK, *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1921.
 R. HARRIS, *Testimonies*, I-II, Cambridge 1916-1920.
 A. G. HERBERT, *The Throne of David. A Study of the Fulfilment of the O.T. in Jesus Christ and his Church*, Londres 1941. Trad. franç.: *Le trône de David*, Paris 1950.
 — *The Authority of the O.T.*, Londres 1947.
 G. HENKICI, « Hermeneutik », *RE*, VII, Leipzig 1899, p. 718 ss.

- H. HELLBARDT, « Christus, das Telos des Gesetzes », *EvTh*, 1936, p. 331 ss.
 — « Die Auslegung des A.T. als theologische Disziplin », *ThBl*, 1937, p. 129 ss.
 — *Das A.T. und das Evangelium; Melchisedek*, Munich 1938.
 — « Auslegung der Schrift oder Deutung der Religionsgeschichte? », *Deutsche Pfarrerbl.*, 1939, p. 354 ss.
 J. HEMPEL, « The Religious Value of the O.T. », *The Lutheran Church Quarterly*, 1933, p. 335 ss.
 — « Zum Thema Weissagung und Erfüllung », *ZAW*, 1944, p. 159 ss.
 — « Glaube, Mythos und Geschichte im A.T. », *ZAW*, 1953, p. 109 ss.
 V. HERNTRICH, « Theologische Auslegung des A.T.s? », *Pastoraltheologie*, 1936, p. 119 ss.
 R. HERMANN, « Offenbarung, Wort und Texte », *EvTh* 1959, p. 99 ss.
 F. HESSE, « Gebot und Gesetz im A.T. », *Ev. Luth. Kirchenzeitung*, 1959, p. 117 ss.
 A. J. B. HIGGINS, *The Christian Significance of the O.T.*, 1949.
 E. HIRSCH, *Das A.T. und die Predigt des Evangeliums*, Tübingen 1936.
 J. C. K. HOFMANN, *Biblische Hermeneutik* (Ed. W. VOLCK), Noerdlingen 1880.
 R. HOLLARD, *L'A.T. en face de la science et de la critique moderne*, Lausanne 1906.
 F. HORST, « Das A.T. als Heilige Schrift und als Kanon », *ThBl*, 1932, p. 161 ss.
 I. L. HROMADKA, « L'unité de la Bible », *Foi et Vie*, 1934, p. 275 ss.
 A. W. IRWIN, « The Interpretation of the O.T. », *ZAW*, 1949-50, p. 1 ss.
 ED. JACOB, « A propos de l'interprétation de l'A.T.: méthode christologique ou méthode historique? », *ETHR*, 1945, p. 76 ss.
 — « L'A.T. et la prédication chrétienne », *VC* 1950, p. 151 ss.
 — « Considérations sur l'autorité canonique de l'A.T. », *Le problème biblique dans le protestantisme* (J. BOISSET...), Paris 1955, p. 71 ss.
 — *Théologie de l'A.T.*, Neuchâtel-Paris 1955.
 A. JEPSEN, « Probleme der Auslegung des A.T.s », *ZSTh*, 1954, p. 373 ss.
 — *Wissenschaft vom A.T.*, Berlin 1958.
 E. KAUSCH, *Die bleibende Bedeutung des A.T.*, Tübingen-Leipzig 1902; trad. franç.: *Nous gardons l'A.T.*, Paris 1903.
 C. A. KELLER, « Existentielle und heilsgeschichtliche Deutung der Schöpfungsgeschichte (Gen. 1. 1 - 2. 4) », *ThZ*, 1956, p. 10 ss.
 — « Grundsätzliches zur Auslegung der Abraham-Ueberlieferung in der Genesis », *ThZ*, 1956, p. 425 ss.
 CH. F. KENT, *The Origin and Permanent Value of the O.T.*, New-York 1919.
 G. A. F. KNIGHT, *A Christian Theology of the O.T.*, Londres 1959.
 J. KOEBERLE, *Die Alttestamentliche Offenbarung*, 2te Aufl. der Vorträge zum Kampf um das A.T., Wismar i. M. 1908.
 L. KOEHLER, « Christus im Alten und im Neuen Testament », *ThZ*, 1953, p. 241 ss.
 ED. KOENIG, *Hermeneutik des A.T.*, Bonn 1916.
 — « Zum Problem der Christianisierung des A.T.s », *Christentum und Wissenschaft*, 1927, p. 118 ss.
 J. L. KOOLE, *De overname van het O.T. door de Christelijke Kerk*, Amsterdam 1938.
 E. G. KRAELING, *The O.T. since the Reformation*, Londres 1955.
 H. J. KRAUS, « Gespräch mit M. Buber. Zur jüdischen und christlichen Auslegung des A.T.s », *EvTh*, 1952-53, p. 59 ss.
 — *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des A.T. von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen 1956.
 — « Psalmen in der Predigt », *Alttestamentliche Predigten*, 3. Folge, Neukirchen 1958, p. 7 ss.
 C. KÜHL, « Die Autorität des A.T.s », *Die Entstehung des A.T.*, Berne 1953, p. 5 ss.
 TH. KUHN, « Die Antichristlichen Stücke des A.T.s », *Christliche Welt*, 1939, p. 229 ss.
 G. W. H. LAMPE, « The Reasonableness of Typology », *Essays on Typology*, Londres 1957 (Studies in Biblical Theology, 22), p. 9 ss.
 FR. LEENHARDT, « Lettre et esprit », *Foi et Vie*, 1934, p. 257 ss.

- D. LERCH, *Isaaks Opferung christlich gedeutet. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*, Tübingen 1950.
- F. LESTRANGANT, *Essai sur l'unité de la Révélation biblique. Le problème de l'unité de l'Évangile et de l'Écriture aux deux premiers siècles*, Paris 1942.
- « L'unité de la Bible, fondement théologique et religieux de la Réforme », *Le problème biblique dans le protestantisme* (J. BOISSET...), Paris 1955, p. 45 ss.
- J. LEVIE, « A la lumière de l'Encyclique *Divino Afflante Spiritu* », *L'A.T. et les chrétiens* (P. AUVRAY...), Paris 1951, p. 89 ss.
- « Exégèse critique et interprétation théologique », *Rech. Sc. Religieuses*, 1951 (Mélanges LEBRETON), p. 237 ss.
- « L'Écriture Sainte, parole de Dieu, parole d'homme », *NRTh*, 1956, p. 561 ss, 706 ss.
- J. LINDBLOM, *Gamla Testamentet i kyrka och teologi*, Lund 1939.
- W. F. LOPHOUSE, « The O.T. and Christianity », *Record and Revelation* (Ed. by H. Wh. ROBINSON), Oxford 1938, p. 458 ss.
- E. LOMBARD, *L'A.T., la critique et l'enseignement religieux*, Lausanne 1906.
- J. LOWE, « The Rediscovery of the Theological Interpretation », *The Interpretation of the Bible* (Ed. by C. W. DUGMORE), Londres 1944.
- D. LYS, « A la recherche d'une méthode pour l'exégèse de l'A.T. », *ETHR*, 1955, n° 3.
- T. W. MANSON, « The Argument from Prophecy », *JThSt*, 1945, p. 129 ss.
- R. MARLE, « Bultmann et l'A.T. », *NRTh*, 1956, p. 473 ss.
- S. MC CORMICK, « The Bible as Record and Medium », *Interp.*, 1958, p. 292 ss.
- J. L. MC KENZIE, « Problems of Hermeneutics in Roman Catholic Exegesis », *JBL* 1958, p. 197 ss.
- J. MEINHOLD, *Das A.T. und Evangelisches Christentum*, Giessen 1931.
- M. MERMOD, *L'A.T. dans l'Eglise chrétienne*, Sainte-Croix 1909.
- F. MICHAELI, « La « typologie » biblique », *Foi et Vie*, 1952, p. 11 ss.
- *L'A.T. et l'Eglise chrétienne d'aujourd'hui*, Neuchâtel-Paris 1957.
- K. H. MISKOTTE, *Zur biblischen Hermeneutik*, Zollikon 1959 (ThSt, 55).
- S. MOWINCKEL, *Gamla Testamentet som Guds ord*, Stockholm 1938.
- J. MULLENBURG, « Preface to Hermeneutics », *JBL*, 1958, p. 18 ss.
- J. NIELEN, *Die religiöse Bedeutung des A.T. für den katholischen Christen*, Paderborn, 1935.
- M. NOTH, « Von der Knechtgestalt des A.Ts », *EvTh*, 1947, p. 302 ss.
- « Die Vergegenwärtigung des A.Ts in der Verkündigung », *EvTh*, 1952-53, p. 6. ss.
- S. OETTLI, *Der religiöse Wert des A.T.*, Potsdam 1903.
- *Die Autorität des A.Ts für den Christen*, Berlin 1906.
- J. ORR, *The Problem of the O.T.*, Londres 1906; trad. franç.: *Le problème de l'A.T.*, Genève 1908.
- A. S. PEAKE, *The Bible, its Origin, its Significance and its Abiding Worth*, Londres 1913.
- « The Permanent Value of the O.T. », *The Nature of Scripture*, Londres 1922, p. 137 ss.
- J. PEDERSEN, « Die Auffassung vom A.T. », *ZAW*, 1931, p. 161 ss.
- G. E. PHILLIPS, *The O.T. in the World Church, with Special Reference to the Younger Churches*, Londres-Redhill 1942.
- W. J. PHYTIAN-ADAMS, *The Fullness of Israel*, Oxford 1938.
- *The People and the Presence*, Oxford 1942.
- « Shadow and Substance. The Meaning of Sacred History », *Interp.*, 1947, p. 419 ss.
- PIE XII, *Encyclique sur les Etudes bibliques « Divino Afflante Spiritu » (du 30 octobre 1943)*, Bruxelles 1945.
- R. PRENTER, « Die systematische Theologie und das Problem der Bibelauslegung », *ThLZ*, 1956, p. 577 ss.
- R. PRESS, « Das A.T. als Wort Gottes », *ThBl*, 1934, p. 224 ss.
- CH. PREUSS, « The Contemporary Relevance of Von Hofmann's Hermeneutical Principles », *Interp.*, 1950, p. 311 ss.
- O. PROCKSCH, « Die kirchliche Bedeutung des A.Ts », *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1931, p. 295 ss.
- R. DE PURY, *Le Libérateur. Notes sur l'Exode*, Paris 1945; 2^e éd., Genève 1959.

- G. VON RAD, « Das Christuszeugnis des A.T.s; eine Auseinandersetzung mit W. Vischer gleichnamigen Buch », *ThBl*, 1935, p. 265 ss.
- « Sensus scripturae sacrae duplex? Eine Erwiderung », *ThBl*, 1936, p. 30 ss.
- « Gesetz und Evangelium. Gedanken zu dem Buch von E. Hirsch », *ThBl*, 1937, p. 41 ss.
- « Fragen der Schriftauslegung im A.T. », *Theol. milit.*, 20, Leipzig 1938.
- « Typologische Auslegung des A.T.s », *EvTh*, 1952-53, p. 17 ss.
- « Verheissung », *EvTh*, 1953, p. 406 ss.
- E. RAYROUX, *La valeur religieuse de l'A.T.*, Paris 1920.
- WH. ROBINSON, « The higher Exegesis », *JThSt*, 1943, p. 143 ss.
- H. H. ROWLEY, « The Unity of the O.T. », *Bul. of John Rylands Libr.*, 1946, n° 7.
- *The Rediscovery of the O.T.*, Philadelphie 1946.
- *The Unity of the Bible*, Londres 1953.
- A. A. VAN RULER, *Die christliche Kirche und das A.T.*, Munich 1956 (*BEvTh*, 23).
- J. C. RYLAARSDAM, « The Problem of Faith and History in Biblical Interpretation », *JBL*, 1958, p. 26 ss.
- J. SCHILDENBERGER, « Weissagung und Erfüllung », *Biblica* 1943, p. 107 ss, 205 ss.
- « Volkssinn und typischer Sinn im A.T. », *Bibel und Liturgie*, 1956-57, p. 255 ss.
- A. SCHLATTER, G. SCHMIDT, CHR. STOLL, *Das A.T. als Buch der Kirche*, Munich 1934 (Bekennende Kirche 7).
- H. SCHMIDT, « Die Bedeutung des A.T.s für den deutschen Protestantismus in der Gegenwart », *Der Protestantismus der Gegenwart* (Ed. G. SCHENKEL), Stuttgart 1926, p. 491 ss.
- O. SCHMITZ, « Das A.T. im N.T. », *Wort und Geist* (Festschrift R. HEIM), Berlin 1934, p. 49 ss.
- H. SCHREINER, *Das A.T. in der Verkündigung*, Schwerin 1937.
- G. SCHREINER, « γραφή - γράμμα », *ThWbNT*, I, Stuttgart 1933, p. 749 ss.
- H. SCHULTZ, *Das A.T. und die evangelische Gemeinde*, Leipzig 1893.
- E. SELLIN, *Das A.T. und die Evangelische Kirche der Gegenwart*, Leipzig-Erlangen 1921.
- « Beurteilung und Verwendung des A.T.s in der christlichen Kirche », *RGG*, 2, I, Tübingen 1927, p. 982 ss.
- J. DE SENARCLENS, « L'interprétation de l'A.T. », *In Extremis*, 1941, p. 183 ss.
- R. SMITH, « The Relevance of the O.T. for the Doctrine of the Church », *ScJTh*, 1952, p. 14 ss.
- H. D. F. SPARKS, *The O.T. in the Christian Church*, Londres 1944.
- J. J. STAMM, « Die Botschaft des A.T.s: auf Christus hin », *Weg und Ziel*, Bern 1952, p. 66 ss.
- « Jesus Christus und des A.T. », *EvTh*, 1956, p. 387 ss.
- J. STEINMANN, « Apologie du littéralisme », *La Vie intellectuelle*, 1948, p. 15 ss.
- K. STENDAHL, « Implications of Form-Criticism and Tradition-Criticism for Biblical Interpretation », *JBL*, 1958, p. 33 ss.
- H. STRATHMANN, « Zum Ringen um das Verständnis des A.T.s », *ThBl*, 1936, p. 257 ss.
- E. F. SUTCLIFFE, « The Plenary Sense as a Principle of Interpretation », *Biblica*, 1953, p. 333 ss.
- F. TORM, *Hermeneutik des N.T.s*, Göttingen 1930.
- R. DE VAUX, « A propos de la théologie biblique », *ZAW*, 1956, p. 225 ss.
- W. VISCHER, « Das A.T. als Wort Gottes », *Zw. den Zeiten*, 1927, p. 379 ss.
- « Das A.T. und die Verkündigung », *ThBl*, 1931, p. 1 ss.
- *Das Christuszeugnis des A.T.s*, vol. I: *Das Gesetz*, Munich 1934. Trad. franç.: *L'A.T. témoin du Christ*, vol. I: *La Loi*, Neuchâtel-Paris 1949.
- *Das Christuszeugnis des A.T.s*, vol. II: *Die früheren Propheten*, Zollikon-Zürich 1942. Trad. franç.: *Les premiers prophètes*, Neuchâtel-Paris 1952.
- *Etudes sur l'A.T.* (Cahiers bibliques de Foi et Vie, 4), s. l., s. d. (1938).
- *Die Bedeutung des A.T.s für das christliche Leben*, Zollikon-Zürich 1938, 2^e éd., 1947 (*ThSt*, 3).
- Trad. franç.: « La signification de l'A.T. pour la vie chrétienne », *Valeur de l'A.T.*, Genève 1958, p. 9 ss.
- *Das Kerygma des A.T.s*, Zurich 1955 (Kirchliche Zeitfragen, 36).
- R. VOELTZEL, « Le rôle de l'A.T. dans l'instruction des catéchumènes », *RHPR*, 1933, p. 308 ss.

- P. VOLZ, « Das A.T. und unsere Predigt », *Luthertum*, 1937, p. 326 ss.
- TH. C. VRIEZEN, *Hoofddlijnen der Theologie van het O.T.*, Wageningen 1949; Trad. all.: *Theologie des A.T.s in Grondzügen*, Neukirchen 1956.
- « Theokratie und Soteriologie », *EvTh*, 1956, p. 395 ss.
- A. WEISER, *Die Bedeutung des A.T.s für den Religionsunterricht*, Gießen 1925.
- « Das A.T. in der christlich-völkischen Gegenwart », *Deutsche Theologie*, 1934, p. 47 ss.
- « Die theologische Aufgabe der alttestamentlichen Wissenschaft », *Deutsche Theologie*, 1935, p. 299 ss.
- « Das theologische Gesamtverständnis des A.T.s », *Deutsche Theologie*, 1943, p. 50 ss.
- « Vom Verstehen des A.T.s », *ZAW*, 1945-48, p. 17 ss.
- C. WESTERMANN, « Zur Auslegung des A.T.s », *Vergegenwärtigung*, Berlin 1955, p. 88 ss.
- *Verkündigung des Kommenden. Predigten alttestamentlicher Texte*, Munich 1958.
- A. WESTPHAL, *Jhovah. Les étapes de la Révélation dans l'histoire du peuple d'Israël*, Montauban 1902; 4^e éd. revue, Paris 1923.
- H. WILDBERGER, « Die Bibel als Zeugnis der geschichtlichen Offenbarung », *Reformatio*, 1955, p. 621 ss.
- « Auf dem Wege zu einer biblischen Theologie. Erwägungen zur Hermeneutik des A.T.s », *EvTh* 1959, p. 70 ss.
- H. H. WOLFF, *Die Einheit des Bundes. Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament bei Calvin*, 1942; 2^e éd., Neukirchen 1958.
- H. W. WOLFF, « Der grosse Jesceeltag (Hosea, 2, 1-3). Methodologische Erwägungen zur Auslegung einer alttestamentlichen Perikope », *EvTh*, 1952-53, p. 78 ss.
- « Umstrittenes A.T. Ein Vorwort » + « Zur Methodik typologischer Auslegung des A.T.s. Vorläufige Erwägungen », *Alttestamentliche Predigten* (Neue Folge), Neukirchen 1956, p. 7 ss.
- « Zur Hermeneutik des A.T.s », *EvTh*, 1956, p. 337 ss.
- « Ist die Bibel Gotteswort oder Menschenwort? Darstellung des Problems an einer Auslegung des Jonabuches », *Die Bibel Gotteswort oder Menschenwort?* (H. W. WOLFF - J. MOLTSMANN - R. BOHREN), Neukirchen 1959, p. 9 ss.
- J. WOODS, *The O.T. in the Church*, Londres 1949.
- K. J. WOOLCOMBE, « The Biblical Origins and Patristic Development of Typology », *Essays on Typology* (G. LAMPE - K. J. WOOLCOMBE), Londres 1957, p. 39 ss.
- G. E. WRIGHT, *The Challenge of Israel's Faith*, Chicago 1944.
- « Interpreting the O.T. », *Theology Today*, 1946-1947, p. 190 ss.
- E. WÜRTHWEIN, « Vom Verstehen des A.T.s », *Festschrift G. Beer*, Stuttgart 1935, p. 128 ss.
- W. ZIMMERLI, « Auslegung des A.T.s », *ThBl*, 1940, p. 145 ss.
- « Les mythes de la Genèse et leur utilisation dans l'Eglise », *RTPh*, 1945, p. 113 ss.
- « Verheissung und Erfüllung », *EvTh*, 1952-53, p. 34 ss.
- *Das A.T. als Anrede*, Munich 1956 (BEvTh, 24).
- *** « Guiding Principles for the Interpretation of the Bible », *Interp.*, 1949, p. 457 ss.

INDEX DES AUTEURS CITÉS

- Albright, F. W. 112
 Allen, E. L. 76
 Allen, W. C. 76
 Allo, P. 52
 Alt, A. 197
 Althaus, P. 45, 51, 52
 Ammann, E. 217
 Amsler, S. 45, 55, 57, 173
 Aubert, L. 173
 Auerbach, E. 196
 Augustin 166, 167

 Barrett, C. K. 34
 Barth, K. 51
 Bauer, W. 30
 Baumgärtel, F. 133 s
 Baumgartner, W. 152, 180, 220
 Baumstark, A. 76
 Benz, K. 76
 Bernhardt, K. H. 180
 Beyse, W. 63
 Boer, W. de 96
 Boismard, M. E. 20
 Bonnard, P. 45, 166
 Bonnhoeffer, D. 218
 Bonsirven, J. 26, 45, 55, 193
 Bornand, R. 173
 Bornkamm, H. 108, 189
 Box, G. H. 7, 15, 87, 121
 Branscomb, B. H. 76, 82
 Bring, R. 45, 51
 Brockelmann, H. 180
 Brown, R. E. 184
 Brunner, E. 8, 10, 107, 121
 Büchsel, F. 58, 164, 171
 Bugge, Ch. A. 15
 Bultmann, R. 9, 35, 52, 96, 97, 108, 123, 149, 188

 Burnier, Ed. 175
 Burrows, M. 35, 109, 125, 179

 Calvin, J. 24, 51, 218 s
 Cambier, J. 34, 41
 Castren, O. 189
 Cerfaux, L. 15, 63, 70, 71, 84
 Chevallier, M. A. 212
 Chiffot, Th. G. 189
 Childs, B. S. 115
 Chrysostome 171
 Claudel, P. 165
 Clemen, A. 15
 Clemen, C. 45, 61
 Coppens, J. 23, 35, 183 s, 190, 217
 Cramer, K. 205
 Cremer, J. 30
 Cruveilhier, P. 103, 187
 Cullmann, O. 57, 71, 106, 136, 165, 167, 168, 198

 Daniélou, J. 221
 Dartigue, A. 175
 Davey, F. N. 16
 Davidson 58
 Davies, W. D. 45
 Dellling, K. 79, 82
 Dentan, R. C. 109
 Dhorme, Ed. 179
 Dibelius, O. 34
 Diem, H. 97
 Dittmann, W. 56
 Dittmar, W. 15
 Dodd, C. H. 7, 15, 64, 71, 94, 116
 Dupont, J. 63, 64, 70, 71, 88
 Dürr, L. 213

 Ebeling, G. 189
 Edsman, C. M. 164
 Eichrodt, W. 108, 133, 147, 168, 212, 217, 224
 Ellis, E. E. 15, 45, 55, 70, 94, 171
 Eltester, Fr. W. 20

 Faure, A. 34
 Fichtner, J. 218
 Fillion, F. 45, 58
 Filson, F. V. 108, 173
 Fohrer, G. 225
 Fraeyman, M. 45
 Francke, A. H. 34
 Fritsch, Ch. T. 204

 Galling, K. 110
 Gaugler, E. 34, 51
 Geyer, N. 173
 Godet, F. 52, 54
 Goppelt, L. 15, 28, 168, 171, 174
 Goy, W. 188
 Grafe, E. 15
 Grelot, P. 94, 146, 171, 183, 191
 Gressmann, H. 164
 Gribomont, J. 183, 185
 Guisan, R. 166
 Gunkel, H. 180
 Gutbrod, W. 17, 76, 82, 83

 Haenel, J. 76
 Hanson, A. 17
 Harder, G. 17, 18, 21
 Harnack, A. von 9, 45, 46, 212
 Harris, R. 70, 98
 Hauck, F. 30
 Haussner, P. 45

- Heilbardt, H. 51, 76
 Hempel, J. 76, 82, 108, 110
 Héring, J. 17, 24, 52, 91, 167, 171
 Hesse, Fr. 110, 221
 Hirsch, E. 108
 Hoffmann, A. 45
 Hollard, R. 173
 Honeymann, A. M. 82
 Hoskyns, E. 16
 Howard, W. F. 34
 Huguenin, F. 45, 56
 Humbert, P. 191

 Imaschoot, P. van 212
 Irénée 189

 Jacob, Ed. 42, 108, 109, 207, 212, 217, 221
 Jacob, L. 76
 Jaquier, E. 64
 Jansen, L. 35
 Javet, J. S. 17, 24
 Jenni, E. 111
 Jeremias, J. 35, 41, 65, 71
 Jérôme, F. J. 22
 Junod, P. 17
 Justin, Martyr 189

 Kähler, M. 76
 Käsemann, E. 17
 Kautzsch, A. E. 45
 Kittel, G. 20, 21
 Klewinghaus, J. 96
 Klostermann, E. 76
 Köhler, L. 180
 Kraeling, E. C. 189
 Kraus, H. J. 109, 189, 204, 218, 226
 Kuhl, C. 203
 Kümmel, W. G. 76, 82, 83, 84

 Lagrange, M. J. 51
 Lampe, G. 7, 169, 226
 Laurentin, R. 189, 191
 Leenhardt, Fr. 51, 54
 Lestringant, P. 15, 94, 171, 212, 223
 Levie, J. 183, 184
 Lietzmann, H. 16, 45, 51, 52
 Ljungmann, H. 82, 83
 Lods, Ad. 206
 Loisy, A. 61
 Lombard, E. 173

 Lubac, H. de 167, 169, 184
 Luther, M. 108, 162, 170, 189
 Lys, D. 130, 152, 153, 167, 168

 Manson, T. W. 15, 76, 82
 Margot, J. Cl. 17, 22, 171
 Martin-Achard, R. 140, 212, 218
 Masson, Ch. 45
 Meinhold, J. 76, 96
 Menoud, Ph. H. 34
 Metger, B. 20
 Meyer, Ed. 76
 Michel, O. 17, 24, 45, 55, 70, 171
 Miller, A. 218
 Monnet, H. 45
 Morgan, R. 34, 44
 Muilenburg, J. 113

 Niebuhr, R. 112
 Noordzij, A. 110, 207
 North, C. R. 108
 Noth, M. 24, 83, 108, 126, 149, 197, 207

 Oepke, A. 76, 82
 Oestborn, G. 203
 Origène 166 ss

 Peake, A. S. 134
 Pedersen, J. 206
 Philipps, G. E. 8, 86
 Philon 166
 Pidoux, G. 149
 Pie XII 170, 183
 Pieper, K. 76, 82
 Ploeg, J. van der 17, 23
 Price, J. L. 86
 Procksch, O. 212, 213

 Quévieux, F. 164

 Rad, G. von 108, 109, 126, 127, 133, 190, 191, 206, 207, 212
 Riggenbach, Ed. 24
 Robinson, H. Wh. 110
 Rowley, H. H. 121
 Rüd, A. 218
 Ruler, A. A. van 168, 226

 Sahlin, H. 45, 57
 Saussure, J. de 167, 174

 Schlatter, A. 34
 Schmitz, O. 15
 Schoeps, H. J. 45, 51, 76, 82
 Schrenk, G. 45, 57, 61
 Schulz, G. 48
 Schweizer, A. 34
 Schweizer, Ed. 28
 Scott, R. B. Y. 218
 Sellin, E. 108
 Senarclens, J. de 112
 Sick, H. 189
 Sickelberger, J. 51
 Spicq, C. 17, 18, 22, 159
 Stärk, W. 11
 Strathmann, H. 21

 Tasker, R. 15, 28
 Theodore de Mopsueste 165, 171
 Tholuck, A. 15
 Thomas saint 220
 Tilden, E. 76
 Torm, F. 167
 Tournay, R. 165
 Trocmé, E. 63, 70

 Ungern-Sternberg 15

 Venard, L. 7, 11, 15, 17, 21, 55, 58
 Vis, A. 139
 Vischer, W. 178, 207
 Vollmer, H. 45, 98
 Vriezen, Th. C. 139, 212

 Waal, C. van der 34
 Weiser, A. 108, 110
 Westcott, B. F. 17
 Westermann, C. 104, 133
 Westphal, A. 211
 Wildberger, H. 108, 121, 150, 203, 212
 Windfuhr, H. 45, 55
 Windisch, H. 45, 60
 Winter, P. 87
 Wolf, H. H. 189
 Wolff, H. W. 71, 155
 Woods, F. H. 11
 Woolcombe, K. J. 15, 58, 146, 164, 167, 169, 171, 172
 Würthwein, E. 179

 Zahn, Th. 51
 Zimmerli, W. 108, 111, 115, 128, 191, 203, 207

INDEX DES RÉFÉRENCES BIBLIQUES

De la première partie, ne sont mentionnés que les passages bibliques faisant l'objet d'une explication

ANCIEN TESTAMENT

Genèse

- 1-11 197 s, 205, 214
- 2. 1 ss 128
- 3. 15 ss 189 ss
- 12. 1 ss 113, 128, 206, 214
- 12. 10 ss 201
- 18. 1 ss 213
- 20. 1 ss 201
- 21. 25 ss 202
- 26. 6 ss 201
- 26. 15 ss 202
- 28. 16 204
- 32. 24 ss 205
- 37 ss 204
- 40. 1 213
- 49 129

Exode

- 3. 1 ss 114
- 3. 3 213
- 13. 14 s 178
- 14 155, 200, 206
- 14. 11 213
- 16. 3 213
- 16. 15 213
- 17. 8 ss 217
- 19. 4 ss 203, 214
- 20. 2 126, 214
- 20. 19 213
- 22. 27 126
- 22. 31 214
- 23. 9 126
- 32. 24 ss 206
- 33. 20 213
- 34 204
- 40 126
- 40. 34 207

Lévitique

- 18. 1 ss 203
- 19. 2 214
- 23. 43 203
- 25. 38 126

Nombres

- 24. 17 ss 129

Deutéronome

- 4. 32 ss 213
- 6. 10 ss 203
- 6. 20 ss 126, 178
- 8. 2 ss 202
- 12. 1 ss 205
- 14. 1 ss 214
- 15. 15 126
- 18. 21 s 114
- 24. 18 ss 126
- 26. 5 ss 126
- 33. 1 ss 129

Josué

- 23. 14 114, 117, 128
- 24. 1 ss 126, 197, 205
- 24. 19 ss 128

Juges

- 1 197
- 5. 5 128
- 6. 13 126, 128
- 13. 1 ss 213
- 18. 5 s 203

1 Samuel

- 8-10 211
- 17 197, 201, 204

2 Samuel

- 7. 12 ss 117, 128, 210
- 13 ss 206
- 21. 15 ss 201

1 Rois

- 8. 23 ss 217
- 12. 26 ss 206
- 17 201

2 Rois

- 4 201
- 8. 7 ss 210
- 17. 7 ss 207
- 20. 6 130
- 24. 27 ss 117
- 25. 27 s 207

1 Chroniques

- 17. 11 117, 210
- 22. 5 207
- 28. 4 ss 207

2 Chroniques

- 6. 33 207
- 36. 31 117
- 36. 23 207

Néhémie

- 9 130

Job

- 13 126
- 28 207
- 41. 1 126
- 42. 1 ss 207

Psaumes

- 1 207
2 113, 128
2. 7 129
16. 8 ss 139
17 218
19 207
22. 2 ss 126
22. 22 86
33 127
35 128
40 128, 204
44. 79 126
50. 7 203
55 128
66. 5 ss 126, 204
69 129
74. 12 ss 127, 129
77. 12 ss 127
78. 3 s 179
80. 5 ss 126, 127
81. 5 ss 203
83. 19 126
88 126
89. 4 ss 126, 128
94 126
95. 8 126
99 118
100. 1 129
100. 2 204
104. 26 129
105. 7 ss 126
109 129
110 128
111. 6 126
111. 9 126
114 126
119 207
135. 5 204
135. 8 s 126, 127
139 207
147. 19 s 126
148. 1 ss 129

Proverbes

- 3 207
8 207
9 165

Ecclésiaste

- 2 126
3. 14 s 126
12. 5 ss 165

 Esaie

1. 10 203
2. 2 ss 201
5. 1 ss 126, 155
7. 10 ss 117
7. 15 129
8. 19 s 203
9. 3 128
9. 5 s 118
10. 15 126
10. 26 127, 128
11. 1 ss 128, 214
11. 6 129
11. 16 127
24. 18 ss 148
28. 23 ss 126
30. 27 s 148
40. 11 126
42. 18 214
43. 1 ss 190
43. 10 214
43. 16 ss 117, 127, 202,
214
45. 1 128, 148
45. 11 126
45. 15 213
46. 9 ss 118
48. 5 214
49. 10 ss 127
51. 1 ss 127, 202
52. 12 117
55. 3 128
55. 10 s 213

Jérémie

1. 9 s 214
2. 1 ss 203
2. 13 ss 214
7. 25 s 126
9. 23 214
12. 11 126
14. 19 126
18. 3 ss 125, 126
18. 18 203
28. 9 114
28. 16 114, 117
31. 31 ss 118, 127
214
33. 17 ss 128

Ezéchiel

20. 42 115
22. 26 203
23 165

34. 40 214
36. 22 ss 127
37. 24 ss 128
40. 1 ss 214

Daniel

7. 23 115
8 165

Ose

1. 4 210
2. 8 ss 202
2. 14 ss 126
6. 3 214
11. 1 126
13. 4 214

Amos

- 1-2 218
2. 9 ss 202
3. 1 s 155
3. 3 ss 114
3. 7 214
4. 6 ss 214
5. 2 115
5. 7 201
5. 15 203
5. 18 ss 118, 128
6. 12 201
7. 3 ss 125

Jonas

2. 3 ss 204

Michée

1. 3 ss 148
4. 1 ss 201
6. 3 126

Nahum

1. 3 ss 148

Aggée

2. 5 130
2. 6 ss 114
2. 11 203
2. 19 117
2. 23 117, 119, 128, 214

Zacharie

1. 6 117
3. 8 128, 148
4. 14 128
10. 10 s 149

NOUVEAU TESTAMENT

Matthieu

1. 22 78, 92
 2. 15 159, 181
 3. 15 83, 90, 97
 5. 17 s 82 s, 92, 97
 5. 48 84
 11. 4 s 79
 12. 41 s 88, 124
 16. 21 91
 20. 9 s 89
 21. 33 s 73
 22. 24 180
 22. 43 s 182
 23. 34 s 90, 193
 24. 37 s 144, 209
 26. 54 s 81

Marc

1. 2 s 77 s, 97
 2. 25 s 88
 10. 45 91
 15. 28 78

Luc

3. 4 s 78
 4. 21 79, 120
 4. 25 s 89
 4. 38 209
 7. 22 79
 11. 29 s 88, 158
 17. 26 s 89
 18. 31 79, 91, 92
 22. 32 117
 22. 37 80
 24. 25 s 80, 81, 95, 226,
 228
 24. 44 s 80, 81, 92, 95,
 226

Jean

1. 17 35
 1. 23 37
 1. 29 41
 1. 45 37, 39, 92, 120
 2. 19 218
 2. 22 38, 95, 226
 3. 14 s 43, 124
 4. 12 43
 4. 34 91
 5. 37 36
 5. 39 36
 5. 46 36, 182
 6. 32 s 44, 139, 158, 210
 8. 30 95
 8. 51 s 43

10. 3 s 42
 12. 16 38
 12. 38 92
 14. 6 42
 14. 26 38
 15. 5 144
 15. 25 124
 16. 13 s 38, 228
 17. 1 s 217
 19. 30 91, 106
 20. 9 37

Actes

1. 16 66, 67, 68
 2. 16 67, 120
 2. 23 91
 2. 25 s 67, 139, 182, 194
 2. 30 s 66
 3. 17 67, 95
 3. 18 66, 69, 92
 3. 24 67
 4. 11 67
 4. 27 68
 5. 36 193
 7. 2 s 72 s, 176, 193
 7. 37 182
 7. 41 s 181
 7. 51 68
 7. 52 66, 67
 8. 34 s 67
 10. 42 s 65, 92
 13. 16 s 74 s
 13. 27 69, 92
 13. 35 s 140
 15. 17 181
 17. 26 s 74 s, 163
 21. 26 69
 23. 5 69
 26. 22 s 66
 28. 25 68

Romains

1. 2 53, 120
 1. 17 92, 181
 3. 27 53
 3. 31 51
 4. 1 s 57, 60, 97, 176, 209
 5. 14 56, 59, 209
 7. 10 s 50
 7. 12 s 49
 9. 6 s 57
 9. 10 s 138
 11. 35 181
 15. 4 60

15. 10 181
 16. 26 54

1 Corinthiens

3. 11 181
 3. 19 181
 5. 7 s 171
 9. 9 s 52, 124, 158, 171
 10. 1 s 57, 60, 176
 10. 6, 11 56, 61
 11. 7 144
 11. 8 176, 209
 14. 21 181, 182
 15. 3 s 92, 119
 15. 20 s 56
 15. 44 s 56, 59, 144, 209
 15. 54 181

2 Corinthiens

1. 19 s 53, 92
 3. 12 s 47 s, 95, 97, 120,
 131, 168, 226, 228
 5. 17 144

Galates

3. 1 154
 3. 6 s 57, 59, 60, 171, 176,
 209
 3. 16 144
 3. 24 50
 3. 29 144
 4. 21 s 57, 58, 60, 131,
 159, 164, 166, 171
 4. 24 56
 4. 25 171
 5. 3 s 131, 144
 6. 15 144

Ephésiens

3. 11 90
 5. 22 s 56

Philippiens

2. 17 171
 3. 20 144

Colossiens

1. 19 218
 2. 9 218
 2. 17 56, 58, 131
 3. 10 144
 3. 16 171

1 Timothée

2. 13 s 209

5. 18 124

2 *Timothée*

3. 16 61

Hébreux

1. 1 s 19, 131

3. 7 ss 140, 159, 210

7. 1 s 22, 124, 171

7. 25 217

10. 1 20, 131

10. 37 s 181

11 24, 176, 193, 208

12. 1 s 176

12. 22 144

Jacques

2. 21 144, 176, 209

5. 16 ss 176

1 *Pierre*

1. 10 ss 29, 95

1. 23 ss 29

3. 5 s 176

3. 19 ss 30, 32, 158, 209

4. 8 32

2 *Pierre*

1. 19 ss 29

Jude

7 144

Apocalypse

3. 8 91

21. 2 144

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	5
Introduction: <i>Le problème</i>	7
PREMIÈRE PARTIE: L'INTERPRÉTATION DE L'ANCIEN TESTAMENT DANS LE NOUVEAU	13
Chapitre premier: <i>L'Épître aux Hébreux</i>	17
§ 1. Les déclarations de l'Épître sur l'Écriture	19
§ 2. Les formules d'introduction des citations	20
§ 3. Les citations de l'Ancien Testament	21
§ 4. Les rappels narratifs	24
§ 5. Le thème de l'Épître	25
Chapitre II: <i>La première Épître de Pierre</i>	28
§ 1. Les déclarations de l'Épître sur l'Écriture	28
§ 2. Les citations et les allusions scripturaires	31
§ 3. Les rappels narratifs	32
Chapitre III: <i>L'Évangile selon saint Jean</i>	34
§ 1. Les déclarations de l'Évangile sur l'Écriture	35
§ 2. Les citations scripturaires	39
§ 3. Les allusions scripturaires	41
§ 4. Les rappels narratifs	43
Chapitre IV: <i>Les Épîtres de saint Paul</i>	45
§ 1. L'Écriture dévoilée en Christ	47
§ 2. L'Écriture, document de la Loi	49
§ 3. L'Écriture, document de la promesse	53

§ 4. L'Écriture, document d'une histoire typique	55
§ 5. L'Écriture destinée aux chrétiens	60
Chapitre V: <i>Le livre des Actes des apôtres</i>	63
§ 1. Les déclarations des apôtres sur l'Écriture	65
§ 2. Les citations de l'Ancien Testament	70
§ 3. Les rappels narratifs	72
Chapitre VI: <i>Les Évangiles synoptiques</i>	76
§ 1. Les déclarations sur l'Écriture	77
§ 2. Les citations de l'Ancien Testament	85
§ 3. Les rappels narratifs	88
Conclusion: <i>L'herméneutique néotestamentaire de l'Ancien Testament</i>	91
SECONDE PARTIE: L'INTERPRÉTATION DE L'ANCIEN TESTAMENT DANS	
L'ÉGLISE	101
Première section: <i>Pourquoi lire l'Ancien Testament dans l'Eglise ?</i>	105
Chapitre premier: <i>Jésus-Christ et l'histoire du salut</i>	105
§ 1. La perspective néotestamentaire	105
§ 2. La perspective vétérotestamentaire	107
A. L'histoire révélatrice	108
B. Contexte antérieur et contexte ultérieur	114
C. Limites du contexte ultérieur	116
§ 3. L'histoire du salut, cadre de l'herméneutique chrétienne de l'Ancien Testament	119
Chapitre II: <i>L'ancienne alliance et Jésus-Christ</i>	122
§ 1. L'accomplissement néotestamentaire	122
§ 2. Promesse et accomplissement dans l'Ancien Testament	125
§ 3. La relation herméneutique promesse-accomplissement	130
Chapitre III: <i>Le témoignage de l'Ancien Testament</i>	135
§ 1. Le témoignage vétérotestamentaire dans le Nouveau Testament	135
§ 2. Le témoignage prophétique de l'Ancien Testament	147
§ 3. L'Ancien Testament comme témoin de la révélation de Dieu en Jésus-Christ	149
Seconde section: <i>Comment lire l'Ancien Testament dans l'Eglise ?</i>	151

Chapitre IV: <i>Le texte et l'événement au service de la Parole de Dieu</i> . . .	153
§ 1. Le texte et l'événement dans l'Ancien Testament	153
§ 2. Le texte et l'événement dans l'herméneutique néotestamentaire . . .	157
§ 3. La relation herméneutique du texte et de l'événement	161
Chapitre V: <i>Allégorie, historicisme et symbolisme</i>	164
§ 1. L'allégorie	164
§ 2. L'historicisme et le symbolisme	172
Chapitre VI: <i>Parole de Dieu et texte scripturaire</i>	178
§ 1. Importance du sens littéral du texte	178
§ 2. Le problème du « sens plénier »	183
§ 3. L'exégèse philologico-critique et ses limites	186
Chapitre VII: <i>Parole de Dieu et événement historique</i>	192
§ 1. Importance de la réalité historique de l'événement	192
§ 2. L'enquête historico-critique et ses limites	194
Chapitre VIII: <i>Parole de Dieu et sens théologique</i>	200
§ 1. Le sens théologique de l'événement attesté par le texte	200
§ 2. L'enquête théologique et ses problèmes	210
§ 3. Valeur de l'interprétation typologique	215
Conclusion: <i>Saint-Esprit et méthode</i>	228
Abréviations	229
Bibliographie générale	231
Index des auteurs cités	239
Index des références bibliques	241

Achévé d'imprimer le 11 novembre 1960
sur les presses de l'imprimerie
Delachaux & Niestlé s. A., Neuchâtel (Suisse)