

Revue de réflexion théologique



6
1977

חִכְמָה IDKMA

La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חִכְמָה יִרְאַת יְהוָה

HOKHMA

est la transcription d'un mot hébreu signifiant « sagesse ».

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

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

Etre science dans la crainte du seul Sage.

Le Comité

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

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

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

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

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

Introduction à Kierkegaard

par Jean BRUN

professeur de Philosophie à l'Université de Dijon

Kierkegaard se définissait comme un penseur religieux et ne voulait pas qu'on le prît pour un philosophe. Aujourd'hui, où les sciences de la nature, l'histoire, la politique et les sciences humaines se proposent de rendre compte de l'existence en la systématisant, où elles cherchent à nous conférer la puissance de maîtriser et de conquérir l'univers, Kierkegaard nous montre qu'existe entre les hommes, et entre ce que l'homme est et ce qu'il n'est pas, une distance infranchissable qui échappe à la science et à la technique.

La pensée de Kierkegaard s'est précisée en s'opposant surtout à deux choses : à la philosophie de Hegel, d'une part, au christianisme institué en religion d'Etat, d'autre part.

Pour Kierkegaard, Hegel est le type de ces penseurs professionnels qui construisent des palais d'idées tandis que les hommes continuent d'habiter des chaumières ; le hégélianisme n'est, en effet, pour Kierkegaard, qu'un système de concepts ; or ce qui caractérise l'existence c'est qu'elle ne se laisse ni conceptualiser ni systématiser. La pensée tue l'être en procédant par abstractions et par généralisations qui mettent précisément entre parenthèses l'existence du moi incarné. Ce qui existe ce n'est pas l'« existence » mais bien des existants ; c'est pourquoi il y a, pour Kierkegaard, une sorte de lutte à mort entre le *cogito* et le *sum*. Les philosophies du concept, comme le hégélianisme, objectivent l'existence et par là même la nient. Mais cette négation de l'existence est également au cœur de la philosophie de l'histoire de Hegel. En faisant de l'histoire le calvaire de l'Esprit Absolu qui, tel le Phénix, renaît sans cesse de ses cendres, en faisant de l'histoire ce dans quoi et par quoi Dieu se déifie, le hégélianisme aboutit à ces socialisations de Dieu qui glorifient le collectif et proclament que *Vox populi, vox Dei*. Or tout ce qui relève du général est un pseudo-principe d'explication car l'existence est avant tout une exception. Les poètes, les génies sont des exceptions,

mais Abraham, Job, Socrate furent aussi des exceptions et il en va de même de tout existant ; c'est pourquoi la notion essentielle du christianisme est celle de Dieu personnel : « Il est impossible d'édifier ou d'être édifié en masse, plus encore que d'être aimé en quatre ou en masse ; l'édification a trait à l'individu plus catégoriquement encore que l'amour. [...] L'individu c'est la catégorie chrétienne décisive ; elle le sera aussi pour l'avenir du christianisme. La confusion radicale, ce que l'on pourrait appeler la « chute de la chrétienté », peut se caractériser ainsi : « au cours des ans, des décades et des siècles, moitié sans savoir ce qu'elle voulait et moitié dans une totale inconscience de ce qu'elle faisait, la chrétienté a voulu extorquer à Dieu son droit de propriété sur le christianisme ; elle s'est mis en tête que l'espèce, l'humanité, a elle-même découvert, ou presque, le christianisme. »

Il importe de ne pas oublier que lorsque Kierkegaard écrit *L'Ecole du christianisme* (1850), Feuerbach vient de publier *L'Essence du christianisme* (1841) dans laquelle il réduit le théologique à l'anthropologique en prétendant qu'il n'y a pas d'autre Dieu pour l'homme que l'homme lui-même et que « le Christ est l'image de l'amour de l'humanité pour elle-même. [...] Là donc où surgit la conscience de l'espèce, là disparaît le Christ. [...] Car il n'était que le remplaçant, que l'image et le modèle, de l'unité du genre humain. » De telles idées préparées par les ouvrages de David Strauss (*La vie de Jésus*, 1835) ou de Bruno Bauer (*Le Christianisme dévoilé*, 1843) se retrouvent indirectement dans la Religion de l'Humanité que proclame Auguste Comte en 1847. Toutes idées reprises aujourd'hui par beaucoup de théologiens qui tiennent à être les premiers à inventer des choses pour la seconde fois. Pour Kierkegaard, « l'homme ne se distingue pas seulement des espèces animales par les avantages qu'on énumère habituellement, il en diffère qualitativement en ce sens que l'être particulier, l'individu, est plus que l'espèce. » Pour Kierkegaard, « la foule c'est le mensonge, c'est pourquoi, au fond, nul ne méprise plus la condition de l'homme que ceux qui font profession d'être à la tête de la foule. [...] Christ fut crucifié parce que, tout en s'adressant à chacun, tout en s'adressant à tous, il ne voulut pas avoir affaire avec la foule, ne voulut pas son secours, s'en détourna à cet égard inconditionnellement, ne voulut pas fonder de parti, n'autorisa pas le vote, mais voulut être ce qu'il était : la Vérité qui se rapporte à l'Individu. [...] Voir dans « la foule » le tribunal de la Vérité c'est nier Dieu et se mettre dans l'impossibilité d'aimer « le prochain ». Et le « prochain » est le terme d'une vérité absolue qui exprime l'éga-

lité humaine ; si chacun aimait en vérité son prochain comme soi-même, on aurait inconditionnellement atteint la véritable égalité humaine. » Le prochain dont nous parle le christianisme n'est pas le voisin auquel s'adressent nos mass media, il est celui qui, comme chacun de nous, est à l'image de Dieu.

Si Kierkegaard s'insurge contre les objectivations et les systématisations de l'existence, il dénonce également les attitudes de ceux qui voient dans le christianisme une sorte d'assurance garantie par cette institution que constitue une église d'Etat. Kierkegaard a écrit des pages très dures contre l'église danoise, dans laquelle les prêtres sont des fonctionnaires et où la chasse aux honneurs et aux avantages sociaux est largement ouverte. Les pages les plus significatives à ce sujet se trouvent dans *L'Instant*, petite revue que Kierkegaard publia à la fin de sa vie. Pour beaucoup, être chrétien consiste purement et simplement dans un état où l'on se trouve et dont la responsabilité incombe davantage aux parents qu'à l'intéressé lui-même qui, toute sa vie durant, porte dans sa poche un certificat de baptême : « Jadis dans le monde quand un homme voyait tout crouler, il gardait l'espoir de devenir chrétien ; aujourd'hui, on l'est, et l'on est de mille manières tenté d'oublier — de le devenir. » Il faut donc un réveil des chrétiens car nous sommes devenus des chrétiens du dimanche qui se rendent au culte pour écouter des morceaux d'éloquence en oubliant toute la Passion qui se trouve derrière les passages des Ecritures qui ne servent plus que de prétexte à des exercices de rhétorique poétique ou politique. Nous ressemblons à des passagers insouciant au milieu des tempêtes, voyageant sur un bateau qui va sombrer et n'écoutons pas la voix qui nous dit : « Cette nuit ton âme te sera redemandée. »

Ainsi, ni les systèmes conceptuels, ni les institutions sociales ou politiques ne sont capables d'envisager l'existence avec tout le sérieux nécessaire, car le salut de l'homme ne peut venir d'une réforme de l'ordre lui-même. C'est pourquoi Kierkegaard s'en prend à tous ces « réformateurs » politiques ou religieux qui s'agitent dans le monde : « Le mal de notre époque ce n'est pas l'ordre établi avec tous ses défauts, non, le mal de notre époque, c'est exactement ce désir mauvais : cette manière de flirter avec la volonté de réformer. [...] Aujourd'hui tous veulent réformer, et c'est un vacarme de guinguette ; loin d'être la pensée de Dieu, c'est une invention d'hommes pleins de fatuité ; et c'est aussi pourquoi, au lieu de crainte, de tremblement et de longues tribulations spirituelles, on a des hourras, des bravos, des acclamations, des paris, des vivats,

des rondes, du tumulte — et une fausse alerte. » Aussi notre époque est-elle, avant tout, celle du Juif Errant, pas plus que lui nous n'avons un point où nous pourrions jeter l'ancre, comme lui nous avons le mal du pays sans avoir de pays : nous restons seuls, face à face avec nous-mêmes.

C'est pourquoi Kierkegaard nous dépeint cette nausée qui s'empare de celui qui demeure sans message et qui est incapable de justifier une existence dont il n'est pas responsable : « Je suis à bout de vivre ; le monde me donne la nausée ; il est fade et n'a ni sel ni sens. [...] Comme on plonge son doigt dans la terre pour reconnaître le pays où l'on est, de même j'enfonce mon doigt dans la vie : elle n'a odeur de rien. Où suis-je ? Le monde, qu'est-ce que cela veut dire ? Que signifie ce mot ? Qui m'a joué le tour de m'y jeter et de m'y laisser maintenant ? Qui suis-je ? Comment suis-je entré dans le monde ; pourquoi n'ai-je pas été consulté, pourquoi ne m'a-t-on pas mis au courant des us et des coutumes, mais incorporé dans les rangs, comme si j'avais été acheté par un racoleur de garnison ? A quel titre ai-je été intéressé à cette vaste entreprise qu'on appelle la réalité ? [...] A qui dois-je adresser ma plainte ? La vie est l'objet d'un débat : puis-je demander que mon avis soit pris en considération ? Et s'il faut accepter la vie telle qu'elle est, ne vaudrait-il pas beaucoup mieux savoir comment elle est ? »

Dès lors, en distinguant différentes sphères existentielles, Kierkegaard va dénoncer les prestiges des fuites tout au long desquelles l'homme croit se découvrir. Il définit ainsi trois sphères d'existence : la sphère de l'esthétique, celle de l'éthique et celle du religieux ; l'ironie assure la transition de l'esthétique à l'éthique, et l'humour le passage de l'éthique au religieux.

Ce qui caractérise celui que Kierkegaard appelle l'esthéticien, c'est qu'il vit dans l'instant. Don Juan et Faust nous donnent deux exemples remarquables d'un tel personnage. Don Juan est une espèce de fuyard qui cherche à substituer à la synthèse de l'expérience profonde la composition d'expériences dont chacune n'est qu'un effort pour tenter de répéter une « première fois » qu'il tente de renouveler sans cesse pour en retenir la fraîcheur et l'émotion. Pour Don Juan, chaque femme est à la fois un moyen et un obstacle : elle est un moyen dans la mesure où elle est *une* femme, elle est un obstacle dans la mesure où elle n'est *que cette* femme ; car ce que Don Juan cherche c'est l'être collectif de la Femme, il ignore donc ce que sont la personne et l'existence incarnées : il est le démoniaque sous l'angle de la sensualité.

Faust, lui, est le démoniaque sous l'angle de l'esprit ;

ce héros du savoir pense, comme les Carpocratien s'affirmaient déjà, que, puisque selon la Bible le péché est né de la connaissance, une nouvelle connaissance pourrait bien, à son tour, naître du péché ; si Don Juan est un aventurier de l'être, Faust est un aventurier du connaître.

Il n'en reste pas moins que l'un et l'autre sont des désespérés qui tentent de transformer une fuite en démarche et une déroute en itinéraire. Mais, lorsque tous deux auront sondé leur impuissance et leur malheur, ils se retourneront finalement contre ce qu'ils ne peuvent dépasser et utiliseront alors la violence destructrice et criminelle. De là naissent les érostratismes de ceux qui n'ont plus d'autre spectacle à se donner que celui d'une Apocalypse dont ils tentent d'être les auteurs lucides et désabusés, c'est ainsi que Rome fut brûlée par Néron. Don Juan, Faust, Néron vivent dans le tragique mais ce tragique n'a rien à voir avec le tragique existentiel, c'est un tragique esthétique dans lequel la subjectivité reste constamment face à face avec elle-même et ne tente de se dépasser que dans le redoublement du tragique ou dans les surenchères, telle est la raison pour laquelle elle ne connaît que la mélancolie qu'elle cultive comme une fleur rare. Une telle attitude voit dans le champ du fini ce qui permettra à l'existence de se donner un style faute de découvrir la foi.

Mais que survienne quelqu'un qui rapporte sans cesse les particularités de ce monde fini à une exigence éthique infinie, alors naît l'ironie. L'ironie est une véritable catégorie existentielle car elle souligne les limites de tout ce qui se présente à nous avec des airs d'absolu ; l'exigence d'infini qu'elle porte en elle-même l'amène à dénoncer tous les prestiges du fini. Au sein de l'ironie c'est donc le sérieux lui-même qui s'exprime, telle est la raison pour laquelle tout ironiste contient en germe un moraliste ; la chose est très nette chez Socrate.

Si l'esthéticien vit dans l'instant qu'il cueille sans jamais se soucier de mettre de la cohérence et du sérieux dans son existence, l'éthicien, lui, vit dans le temps ; dans le domaine de l'éthique les en deçà ne sont pas pris pour des au-delà « car l'esthétique n'est pas le mal mais l'indifférence, et c'est pourquoi, ajoute Kierkegaard, j'ai dit que l'éthique constitue le choix. Il ne s'agit donc pas tant de choisir entre vouloir le Bien ou le Mal, que de choisir le vouloir. [...] Mon dilemme ne signifie surtout pas le choix entre le bien et le mal, il désigne le choix par lequel on exclut ou choisit le bien et le mal. » Ainsi donc les deux termes du choix sont, non pas le Bien et le Mal, mais choisir entre le bien et le mal *et* omettre ou refuser de choisir. La sphère de l'esthétique reste, en effet, constamment en

dehors du choix puisque l'innocence du devenir y est sans cesse affirmée et que l'on y recherche un jaillissement renouvelant perpétuellement ce qui se présente. Dans la sphère de l'éthique, au contraire, le problème du choix est posé, le choix par lequel on exclut *ou* choisit le Bien et le Mal. Il ne s'agit donc nullement de se situer « par delà le Bien ou le Mal », comme Nietzsche voudra le faire afin de pouvoir affirmer que « si rien n'est vrai tout est permis », il s'agit de se situer au niveau du choix *ou* du refus du Bien et du Mal. L'éthicien ne cherche donc pas à cueillir l'instant qui passe, il vit dans le temps continu où s'enracinent la fidélité et la constance ; l'instant n'est donc pas pour lui un atome de temps qu'il s'agit de goûter avant qu'il ne s'efface, c'est l'atome d'une durée dans laquelle il faut plonger pour découvrir la dimension véritable qui lui donne tout son sens et sa plénitude.

Alors que l'ironie qui assurait le passage de l'esthétique à l'éthique était dépourvue de toute sympathie, l'humour, assurant le passage de l'éthique au religieux, cache toujours en lui une douleur et une compréhension. C'est que l'humoriste rapporte sans cesse sa naïveté à une culture absolue à travers laquelle elle perce. La plaisanterie que constitue l'humour consiste à révoquer un commencement d'approfondissement spirituel ; par exemple, si un coryphée de la science comme Kant disait, à propos des preuves de l'existence de Dieu : « Je n'en sais pas plus que ceci que j'ai appris de mon père », il ferait preuve d'humour. L'humour saisit donc le total mais, au moment de passer à l'explication, il s'impatiente, se récuse et révoque tout. Il en est ainsi parce que l'humour porte en lui la conscience de la faute totale, il est par suite plus vrai que toute mesure de comparaison, mais la profondeur qu'il comporte se trouve annulée dans la plaisanterie.

Dans la sphère du religieux il ne s'agit plus de cueillir l'instant qui passe parce qu'il ne reviendra plus, ni de le saisir comme l'atome du temps qui se déploie, mais bien de le tenir pour l'atome de l'éternité. C'est ici qu'apparaît l'idée kierkegaardienne de la répétition. La répétition n'a rien à voir avec les recommencements fiévreux cherchés par Don Juan ; dans la répétition un amour ne se répète pas dans d'autres amours : il se répète en lui-même car il renaît sans cesse de soi et en soi. L'éternité n'est donc pas située en arrière, comme elle l'était pour les Grecs ainsi que cela ressort de la théorie platonicienne de la réminiscence, mais elle est située en avant ; paradoxalement l'amour se trouve en avant de sa propre naissance. La répétition est ainsi finalement l'éternité véritable dans la mesure où elle est le retour sans cesse opéré à l'ori-

ginaire. L'homme est donc certes une synthèse d'âme et de corps, mais il est aussi une synthèse du temporel et de l'éternel, et l'instant est cet ambigu « où le temps et l'éternité sont en contact, posant ainsi le concept de temporalité où le temps interrompt constamment l'éternité et où l'éternité pénètre sans cesse le temps ». La répétition n'est pas le ressassement ni l'habitude, elle est la reprise de l'accomplissement, cet accomplissement qui caractérise la sphère religieuse alors que la sphère de l'esthétique était celle de l'immédiateté et la sphère de l'éthique celle de l'exigence.

Mais le religieux implique la conscience de la faute totale en l'individu particulier devant Dieu et devant la félicité éternelle. Le croyant est comme un nageur constamment au large et au-dessus de 70 000 brasses de profondeur : il ne peut trouver d'appui ni dans l'historique ni dans l'objectif mais seulement dans cette éternité et cette félicité manquantes dont le ressouvenir de la faute infinie nous permet de découvrir le seuil en venant sans cesse buter contre lui. Nous voici donc en face du sérieux absolu, celui du pauvre qui, à travers sa pauvreté, affronte l'éternité dans la souffrance. On ne vit qu'une fois et ce qui importe c'est, non pas de cueillir le moment qui passe pour éviter les déceptions, mais de nous rappeler que les pertes irréparables deviendront pour nous un ressouvenir éternel. Voilà pourquoi l'angoisse peut nous sauver par la foi.

L'angoisse n'est pas la peur ni la crainte en ce sens qu'elle ne se rapporte pas à un objet ou à un existant. Elle ne se rapporte pas à quelque chose qui se trouve dans le monde. C'est pourquoi elle est le grand privilège de l'homme : l'animal ne connaît pas l'angoisse car il n'est pas libre.

A un premier degré l'angoisse naît de la réalité de la liberté comme possibilité offerte à la liberté elle-même. Il y a, en effet, une angoisse de l'innocence, cette dernière n'est ni la discorde ni la lutte puisqu'elle n'a rien contre quoi combattre, c'est ce rien qui produit l'angoisse. Dans l'innocence angossée nous allons trouver la relation au péché. « Quand la Genèse rapporte que Dieu dit à Adam : Tu ne mangeras pas des fruits de la connaissance du Bien et du Mal, il va de soi qu'Adam ne comprit pas vraiment cette parole ; comment, en effet, pouvait-il comprendre la différence du bien et du mal, puisque cette distinction ne vient qu'avec la jouissance ? Quand on admet que l'interdiction suscite le désir, on a un savoir au lieu de l'ignorance, car Adam a dû avoir une connaissance de la liberté, puisque son désir était de s'en servir. Donc cette explication ne peut venir qu'après coup. L'interdic-

tion angoisse Adam parce qu'elle éveille en lui la possibilité de la liberté. [...] De ce qu'il peut il n'a aucune idée. [...] Seule est donnée la possibilité de pouvoir comme une forme supérieure d'ignorance. [...] Après la formule de l'interdiction, celle du jugement : Car certainement tu mourras. Adam ne comprend naturellement pas du tout le sens du mot mourir ; en revanche, si l'on admet que ce mot lui ait été dit, rien n'empêche qu'il ait eu l'idée d'une chose terrible. [...] L'innocence se trouve ainsi portée au point où elle va s'évanouir. Elle se trouve dans l'angoisse en rapport avec l'interdiction et le châtement. Elle n'est pas coupable, et pourtant elle éprouve l'angoisse d'être déjà perdue. Suit la chute. La psychologie ne peut l'expliquer ; car elle est le saut qualitatif. [...] La conséquence fut double : le péché entra dans le monde et le sexuel fut posé. [...] La culpabilité n'est donc pas la sensualité, nullement ; mais sans le péché, il n'y a pas de sexualité, et sans la sexualité l'histoire ne commence pas. [...] On peut comparer l'angoisse au vertige. On a le vertige quand on plonge le regard dans un abîme. Mais la raison du phénomène n'en est pas moins l'œil que l'abîme ; car il suffit de ne pas regarder. L'angoisse est ainsi le vertige de la liberté survenant quand l'esprit veut poser la synthèse et que la liberté, scrutant les profondeurs de sa propre possibilité, saisit le fini pour s'y appuyer. La liberté succombe à ce vertige. »

On peut donc parler d'une angoisse d'avant le péché, d'une angoisse au moment du péché et, faut-il ajouter, d'une angoisse d'après le péché. Car « quand le saut qualitatif a posé le péché dans l'individu, la distinction de bien et de mal se trouve ainsi donnée. Nulle part nous n'avons versé dans la misérable doctrine selon laquelle *il faut* que l'homme pèche ; au contraire, nous avons sans cesse protesté contre tout savoir de pure expérience ; nous avons dit et répétons que le péché se présuppose lui-même comme la liberté et ne s'explique pas plus qu'elle par un antécédent. »

L'angoisse est, par conséquent, la possibilité de la liberté ; mais il faut ajouter que, grâce à la foi, cette angoisse possède une valeur éducative absolue, elle est la plus grande école de l'homme « car elle corrode toutes les choses du monde fini et met à nu toutes leurs illusions ». École de la liberté et de la possibilité, l'angoisse rend l'homme d'autant plus libre qu'elle est elle-même plus profonde ; elle démasque, en effet, tout ce qui est fini ; mais il importe de ne pas nous laisser désenchanter par elle, il faut que, par l'angoisse, nous remontions du fond de l'abîme vers les hauteurs afin d'affronter l'éternité.

La subjectivité est donc à la fois, la vérité et l'erreur ;

elle est la vérité face aux systèmes de l'objectivité qui prétendent rendre compte de la subjectivité à partir de concepts impersonnels et généraux, l'existence ne peut pas être un système pour un esprit existant. Mais la subjectivité est l'erreur face à la Transcendance de Dieu, de Dieu devant qui nous avons toujours tort. Il s'agit pour l'homme de découvrir la dimension de la profondeur qui conduit à Dieu et non pas d'explorer une superficialité dans laquelle il ne peut que se noyer. Tout comme le christianisme, l'existence doit se saisir comme contradiction absolue. Le christianisme n'est ni une éthique, ni une doctrine, ni une philosophie et encore moins une politique ; il ne peut ni ne doit être compris car la félicité éternelle ne se fonde pas sur des démonstrations, pas davantage que sur une philosophie de l'histoire. Certes, objectivement, il n'est pas plus difficile de savoir ce qu'est le christianisme que de savoir ce qu'est l'islamisme ou n'importe quel autre fait historique ; seulement ce qui fait véritablement le christianisme, c'est qu'il n'est pas simplement une chose historique. La difficulté est précisément de devenir chrétien parce que tout chrétien n'est chrétien que cloué sur le paradoxe d'avoir fondé sa félicité éternelle sur un fait historique : « Le fait historique est que le dieu, l'Eternel, est apparu à un moment précis du temps sous la forme d'un homme particulier. [...] La thèse que Dieu a existé sous forme humaine, est né, a grandi, etc., est bien le paradoxe *sensu strictissimo*, le paradoxe absolu. » Non seulement le christianisme est le paradoxe absolu mais il est aussi le scandale absolu car, vu de l'extérieur, le thème de la Passion ne peut être autre chose que le délire d'un dieu fou. Le scandale est un scandale de l'élévation lorsque nous partons du terme homme pour monter jusqu'au terme Dieu, et un scandale de l'abaissement lorsque nous partons du terme Dieu pour descendre au terme homme. La raison ne peut qu'achopper à un tel scandale. Le malheur c'est que la chrétienté s'est efforcée de nier cette possibilité du scandale afin de pouvoir donner du christianisme une communication directe, le christianisme se trouve ainsi aboli.

Le scandale et le paradoxe ne doivent pas nous laisser croire qu'il y a place pour quelque « dépassement » dialectico-historique qui les résorberait à l'intérieur d'un système. Il faut dire que la foi a deux tâches, « celle d'être vigilante, et celle de découvrir à chaque instant l'invraisemblable, le paradoxe, pour le maintenir alors avec la passion de l'intériorité ». Il importe donc de ne pas tomber dans le vice essentiel de tout système qui affirme que

l'histoire est révélatrice et qui prend l'avenir pour l'eschatologie du présent.

Dans la mesure où l'éternel n'est pas le perpétuel, la découverte du seuil de la temporalité nous amène, par conséquent, à méditer sur la mort. La mort est un fait et elle ne se mêle jamais de fournir elle-même une explication. La mort incite l'homme charnel à chercher à jouir de la vie aussi longtemps qu'il en a le loisir, elle incite l'esprit plus profond à un sentiment d'impuissance dans lequel il succombe sans aucun ressort ; mais à l'homme animé de sérieux la pensée de la mort indique le but où diriger la course et la vitesse exacte à conserver dans la vie. En ce sens la mort inexplicable est le véritable stimulant de la vie ; elle seule permet de donner à chacun de nos actes et de nos pensées tout le sérieux de la fois unique et profonde. La pensée de la mort enracine véritablement notre vie dans l'éternité car elle nous met face à face avec l'impossibilité où nous sommes de pouvoir reprendre notre coup et de corriger nos actions sans qu'il en reste la moindre trace. La pensée de la mort nous invite à prendre conscience du sérieux qu'impliquent l'indestructibilité du passé et l'unicité du présent : « On ne vit qu'une fois : si, à l'heure de la mort, ta vie a été bien employée, c'est-à-dire en envisageant sainement l'éternité, que Dieu alors en soit éternellement béni ; sinon la négligence est éternellement irréparable : on ne vit qu'une fois ! [...] Sur-tout rappelle-toi : on ne vit qu'une fois ; il y a des pertes éternellement irréparables et l'éternité — chose plus terrible encore ! — loin d'effacer le souvenir de ce que l'on a perdu, en est au contraire le ressouvenir éternel. » La mort inexplicable nous fait accéder à une limite et découvrir un seuil : « Ce caractère inexplicable mais donc pas une invitation à deviner les énigmes, à faire preuve d'ingéniosité, mais la grave exhortation de la mort au vivant : je n'ai besoin d'aucune explication, songes-tu qu'avec cette décision, c'est fini, et qu'elle peut à tout moment être là ? Voilà ce qu'il vaut la peine pour toi de méditer. »

Il est banal de faire de Kierkegaard le « père de l'existentialisme » et de le réduire à n'être que le précurseur de ce qui fut, pour un temps, le dernier cri de la spéculation philosophique dite d'avant-garde. Or Kierkegaard est tout autre chose que l'ancêtre glorieux mais dépassé de quelque éphémère mouvement d'idées. Kierkegaard reste celui qui nous a fait découvrir la condition de l'homme par delà tous les systèmes réducteurs prétendant l'expliquer à partir de sa situation. Kierkegaard nous délivre, à la fois, des explications par le résiduel et des explications par la Totalité ; l'homme n'est ni une somme de

composantes qui le constitueraient à la façon d'un corps chimique, ni le moment d'une Totalité qui le dépasserait comme un faux être-là. Kierkegaard démystifie l'Olympe économique, l'Olympe politique et l'eschatologie historique. En maintenant la distance qui sépare l'existant de Dieu, Kierkegaard nous invite à découvrir dans cette séparation non seulement ce dans quoi l'homme plonge véritablement ses racines, mais aussi ce d'où naissent sa vocation et sa liberté.

Penseur tragique, Kierkegaard démystifie aussi bien les fanatismes de l'intellect que les cynismes des déroutes militantes ou les dolorismes de la délectation morose. Il nous donne à penser qu'il y a trop peu en l'homme pour que celui-ci puisse répondre à toutes les questions qu'il se pose, et beaucoup trop en lui pour qu'il lui soit possible d'en rester au culte dissolvant du doute protéiforme.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Sur la vie et l'œuvre de Kierkegaard, recommandons : Johannes Hohlenberg, *Sören Kierkegaard* (traduction P.-H. Tisseau). Albin Michel, 1956. *L'œuvre de Sören Kierkegaard* (traduction P.-H. Tisseau). Albin Michel, 1960.

Le plus grand traducteur français de Kierkegaard est P.-H. Tisseau ; les *Oeuvres complètes* de Kierkegaard sont en cours de publication aux Editions Orante. Vingt volumes sont prévus, huit ont déjà été publiés ; la traduction est celle de P.-H. Tisseau, revue et complétée par Mme Elise Marie Jacquet Tisseau. Il existe une traduction allemande des œuvres complètes de Kierkegaard et de ses *Papirer*. Dans cette œuvre immense il est naturellement difficile de choisir, nous proposons de commencer une lecture de Kierkegaard par *Crainte et Tremblement* et de la continuer par *L'Evangile des souffrances*, *L'Ecole du Christianisme*, *Le concept d'angoisse*, *L'Alternative*, *Post Scriptum non scientifique aux Miettes philosophiques*. *Les stades sur le chemin de la vie*.

Signalons que des morceaux choisis de Kierkegaard, dans la traduction Tisseau, ont été publiés aux Presses Universitaires de France, dans la collection « Les Grands Textes », sous le titre *L'Existence*.

La valeur historique des Actes des Apôtres

(2^e partie)

par Ward GASQUE

professeur de Nouveau Testament à Regent College
(Vancouver, Canada)

La première partie de cette étude a paru dans HOKHMA No 3/1976. Nous sommes heureux de pouvoir enfin publier la seconde partie de cette contribution importante. Rappelons simplement que M. Gasque a bien voulu nous livrer ici quelques éléments de sa récente thèse de doctorat consacrée à « L'histoire de la critique des Actes des Apôtres ».

Dans la première partie de cet article, nous avons montré que, malgré les assertions assez dogmatiques de certains spécialistes du Nouveau Testament qui ne considéraient pas le livre des Actes comme un document historique fiable, il s'est trouvé, et il se trouve encore, un groupe important de savants pour affirmer sa crédibilité. Les spécialistes britanniques en particulier, représentés par Bruce et influencés par les travaux précédents de J.B. Lightfoot et Sir William M. Ramsay, ont, dans leur presque totalité, adopté une position favorable à l'historicité des Actes. Ce n'est d'ailleurs pas l'apanage des seuls savants anglais.

Malgré l'influence profonde de F.C. Baur, il s'est trouvé beaucoup de savants allemands pour défendre la rédaction lucanienne contre ses détracteurs. À côté du conservateur Théodor Zahn (1838-1933)¹ et du catholique romain Alfred Wikenhauser (1883-1960)², on trouve parmi les défenseurs de la fiabilité historique des Actes des auteurs

¹ Th. Zahn, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, 2 vol. (1918, 1921). Cf. W.W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, *Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese* 17, Tübingen, Mohr/Siebeck, 1975, pp. 142-145.

² A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert* (Neutestamentliche Abhandlungen VIII/3-5, 1921), ouvrage encore insurpassé mais par trop laissé de côté. Cf. Gasque, *History*, pp. 156-158.

aussi différents que le théologien libéral Adolf Harnack (1851-1930)³ et l'historien de l'Antiquité Eduard Meyer (1855-1930)⁴. Il est bien entendu impossible, dans le cas de ces deux derniers savants, de les accuser d'un certain a priori théologique en faveur de la crédibilité des Actes !

Le test réel de la fiabilité des Actes, ce sont les données solides établies par la recherche historique, et c'est une étude de celle-ci qui a provoqué le ralliement des savants sus-mentionnés à des conclusions positives. Nous proposons les exemples qui suivent pour illustrer la façon dont le récit des Actes est confirmé lorsqu'on l'examine selon les règles habituelles de la recherche historique.

Un des exemples les plus connus de la précision de l'auteur des Actes est son utilisation des termes techniques pour présenter les différentes personnalités importantes qui apparaissent au fil de son récit. A la différence de l'écrivain moderne qui a, à sa disposition dans les bibliothèques, des outils de recherche qui lui donnent des informations exactes sur des détails historiques d'une époque ou d'une région géographique autres que la sienne, l'historien, dans l'Antiquité, ne disposait pas de telles ressources. Au contraire, s'il voulait être précis dans la description d'une situation historique qui n'était pas la sienne, il devait avoir recours directement à des informations originales, soit au moyen de sources écrites ou orales, soit par son expérience personnelle. Il n'avait aucune possibilité de vérifier ses informations comme peut le faire aujourd'hui l'écrivain d'un roman historique par exemple⁵. Il n'existait rien, dans l'Antiquité, de compatible à « l'imagination historique », au sens moderne de l'expression : si un historien se révélait être un historien exact, c'était parce qu'il avait accès à des informations exactes (et qu'il les utilisait !). Il est donc très impressionnant de constater que l'auteur des Actes est toujours précis dans son utilisation des titres

³ A. Harnack, *Lukas der Artz* (1906) ; *Die Apostelgeschichte* (1908) ; et *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien* (1911). Cf. Gasque, *History*, pp. 146-155.

⁴ E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, 3 vol. (1921-1923). Cf. Gasque, *History*, pp. 158-160.

⁵ En commentant mon *History of the Criticism of the Acts of the Apostles*, Hans Conzelmann suggère que les arguments employés pour défendre l'historicité des Actes en raison de leur correspondance aux détails des coutumes et de l'histoire locales pourraient aussi être utilisés pour prouver que les nouvelles de Karl May sont historiques ! (*Erasmus* 28 (1976), col. 65-68.) Cette illustration naïve ne tient pas compte du fait que nous venons de relever (un écrivain ancien n'avait pas de bibliothèque pour s'informer des conditions historiques et culturelles désirées) et que nous mentionnions déjà dans notre ouvrage.

d'un grand nombre de personnages répartis sur une grande surface géographique, les régions orientales de l'Empire romain, au cours de la période limitée du premier siècle après Jésus-Christ.

Par exemple, quand Paul et Barnabas arrivent à Chypre aux environs de 47 après Jésus-Christ, ils rencontrent le proconsul (*anthupatos*) Sergius Paulus (Act. 13. 17). C'est précisément le titre exact du gouverneur romain à cette époque-là, alors que Chypre était une province sénatoriale (la situation était différente à une date antérieure ou ultérieure). La même remarque est vraie en ce qui concerne les provinces d'Achaïe et d'Asie qui étaient aussi sénatoriales. Aussi Actes 18. 12 présente-t-il Gallion comme le proconsul d'Achaïe. Il faut remarquer que l'auteur des Actes, qui habituellement préfère utiliser les appellations ethniques ou populaires pour les différentes régions (cf. 20. 2 où il appelle l'Achaïe par son nom le plus ordinaire : la Grèce), diffère ici de cette habitude et utilise le titre officiel du gouverneur. Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'on a découvert à Delphes une inscription qui non seulement atteste que l'auteur des Actes utilise le titre correct mais donne également le nom de Gallion et indique une date qui s'accorde parfaitement avec le récit des Actes. En Actes 19. 38, le secrétaire d'Ephèse fait allusion aux « proconsuls », utilisant le pluriel. Il est tout à fait possible d'interpréter cela comme un « pluriel de généralisation » (mais pourquoi ne dit-il pas « il existe *un* proconsul » ?), mais une étude des indications chronologiques montre que quelques mois à peine avant l'épisode décrit par Actes 19, le proconsul d'Asie, Junius Silanus, avait été assassiné par des agents d'Agrippine, la mère de Néron, qui venait de devenir empereur. Le successeur officiel n'était pas encore arrivé et les meurtriers de Silanus, nommés Hélius et Celer, s'occupaient des affaires de l'empereur en Asie. Le pluriel a pu ainsi être utilisé soit parce que ces deux hommes tenaient lieu de proconsuls, soit simplement parce qu'il n'y avait aucun proconsul officiel résidant à cette époque en Asie. Dans les deux cas, l'usage du pluriel se justifie.

Luc fait aussi allusion au secrétaire (*grammateus*) et aux Asiarques d'Ephèse (19. 35 et 31). Le premier était un officiel originaire d'Ephèse qui était chargé des relations entre le gouvernement de la cité et l'administration romaine. Les Asiarques étaient les représentants de la province qui présidaient le culte local de « Rome et l'Empereur ». Il se peut qu'ils se soient trouvés à Ephèse pour la fête locale consacrée à Artémis, où ils représentaient l'empereur. A Thessalonique, les hauts magistrats sont appelés « politarques » (*politarchai*, 16. 6 et 9), titre qu'on ne retrouve pas

dans la littérature classique mais qui est abondamment attesté par des inscriptions comme titre donné à des magistrats dans les villes macédoniennes, y compris Thessalonique. A Malte, le chef officiel est appelé « le premier homme de l'île » (28. 7), un titre qui a été trouvé tant dans les inscriptions grecques que latines pour désigner le gouverneur de Malte. Les termes exacts sont aussi utilisés pour désigner les soldats romains cités : deux centurions (Cornélius et Julius) avec le nom de leurs cohortes (« Italique » et « Augusta ») et un tribun (*chiliarchos*), appelé Claudius Lysias (21. 31, 33, 37 ; 22. 24 ; 23. 10, 17, 19, 26). Par ailleurs, l'auteur des Actes semble manifester une parfaite connaissance de la division, unique en son genre, de la province de Macédoine en quatre parties administrativement indépendantes (16. 12). Et l'on pourrait multiplier les exemples.

Le récit des Actes fourmille en fait de détails historiques mentionnés en passant par l'auteur, ce qui suggère qu'il écrit avec une connaissance soigneusement vérifiée des événements qu'il rapporte. Par exemple, il écrit que Paul a rencontré le grand prêtre Ananias peu de temps avant qu'il ne soit reçu par le procureur Félix (23. 2, 33 ; 24. 2, 3) ; il indique que Félix était marié avec Drusille à cette époque (24. 24) ; il note en outre que Félix a été remplacé par Festus peu après, et que Festus, sitôt après son arrivée en Palestine, a accordé à Paul un entretien en présence du roi Agrippa II qui vivait, à ce moment-là, avec sa sœur Bérénice (25. 1-27). Comme le commente R.P.C. Hanson ⁶, « l'auteur effectue ici une œuvre de synchronisation très remarquable. Il aurait fallu un travail de recherche considérable à un historien ultérieur pour découvrir que, à cette époque, Ananias devait être le grand-prêtre contemporain de Paul et que cet épisode avait lieu pendant que Félix était marié avec Drusille (qui était née en 38 et avait déjà eu un mari avant Félix) et que, peu de temps après, Bérénice (qui avait déjà eu deux maris) vivait avec son frère (pour une courte période) alors que Festus était procureur. ⁷ »

Toujours dans cette même partie du récit des Actes, l'historien de Rome, A.N. Sherwin-White ⁸ remarque dans un détail, cependant important, une autre marque de la méticuleuse exactitude de l'auteur. Félix interroge Paul au sujet de sa province d'origine et décide de l'écouter quand il eut entendu que Paul venait de Cilicie (23. 34-35). Nor-

⁶ R.P.C. Hanson, *The Acts* (1967), p. 8.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (1963), pp. 55 s.

malement, on pourrait s'attendre à ce que Paul soit renvoyé dans sa province de résidence pour y être jugé. Mais la Cilicie, à ce moment précis et seulement à ce moment-là, ne constituait qu'une partie de la grande province de Syrie, et le légat de Syrie ne souhaitait pas se voir embarrassé par une affaire relativement mineure venant d'une partie retirée de son territoire. La situation était tout à fait différente à l'époque de Flavien (69-96 après Jésus-Christ), quand la Cilicie devint une province à part entière. Peu avant, dans la même section des Actes (21. 38), le tribun romain mentionne l'Égyptien qui avait provoqué une révolte et « emmené au désert quatre mille Sicaïres » comme un épisode récent. Josèphe situe ce même événement secondaire pendant que Félix était procurateur (toutefois, il grandit le nombre de participants jusqu'à trente mille) ; voici donc un indice supplémentaire d'une exactitude historique tout à fait invraisemblable si l'auteur, comme on le prétend souvent, n'a eu qu'un accès très limité aux événements de l'époque qu'il rapporte. Citons encore la phrase de Claudius Lysias (22. 28) selon laquelle il a obtenu la citoyenneté romaine par le paiement d'une importante somme d'argent (c'est-à-dire par un pot-de-vin) ; cette pratique était courante sous le règne de Claude, mais elle a été découverte et totalement supprimée sous le règne de Néron. Ainsi, tant cette phrase insignifiante que le nom du tribun sont en accord parfait avec les faits⁹. Enfin, il est fait une présentation exacte des deux centurions romains mentionnés dans les Actes (Corneille ou Cornélius en 10. 1 et Julius en 27. 1) en utilisant leurs *nomina* païens seulement. C'était une forme de nom démodée qui, au milieu du premier siècle après Jésus-Christ, n'était utilisée que dans l'armée romaine. Le fait que l'auteur des Actes utilise ce type de nom latin seulement pour deux personnes, toutes deux militaires, à l'époque historique précise où vraisemblablement seuls des soldats utilisaient encore ces appellations, est certainement plus qu'un hasard historique^{9a}.

De façon plus générale, Sherwin-White étudie l'arrière-plan légal, administratif et municipal des activités de Paul telles que les décrivent les Actes. Assez longuement, il démontre que le moindre détail du compte rendu des diverses expériences de Paul relatées dans les Actes correspond exactement aux conditions historiques prévalant à l'époque dramatique où se déroulent ces événements (le milieu du premier siècle après J.-C.). Il indique ensuite que les différentes pratiques légales, la signification de la citoyenneté romaine, etc., ont commencé à se modifier à la fin

⁹ *Ibid.*, pp. 154-156.

^{9a} *Ibid.*, pp. 160 s.

du premier siècle et que la situation était très différente, sur des points importants, à une date ultérieure. Après un examen détaillé de Actes 16 à 28, il estime que le compte rendu des jugements préliminaires devant Félix et Festus, les détails concernant les privilèges légaux et l'organisation des gouvernements des différentes villes visitées par Paul, de même que les allusions aux problèmes légaux de Rome, l'utilisation des noms de citoyens romains et le sens de la citoyenneté romaine¹⁰, et surtout les détails concernant Paul et son appel à César¹¹, tout cela correspond à ce que nous connaissons de la situation historique de la seconde moitié du premier siècle plutôt qu'à celle d'une époque ultérieure (c'est-à-dire de l'époque à laquelle la plupart de ceux qui contestent l'historicité des Actes situent leur rédaction). Sherwin-White conclut son étude des éléments historiques en faisant remarquer que l'historicité fondamentale de cette partie des Actes qui rapporte la vie et le ministère de Paul est démontrée sans aucun doute sérieux quand elle est examinée selon les règles habituelles de la critique historique. Cela rend très peu plausible l'hypothèse que l'auteur des Actes n'était pas en relation très étroite avec les événements qu'il raconte ou qu'il vivait à une époque bien postérieure à son récit. Il est historiquement improbable, voire impossible, qu'un auteur vivant à une époque beaucoup plus récente que celle qu'il décrit puisse manifester une exactitude aussi minutieuse en ce qui concerne le contexte historique réel de son récit. Dans les écrits d'un historien postérieur, on aurait certainement trouvé des anachronismes, ce qui n'est jamais le cas dans le livre des Actes¹². Si la place le permettait, nous pourrions ajouter bien des choses à ce sujet, mais nous avons suffisamment démontré qu'il y a de très bonnes raisons de considérer le livre des Actes comme un document historiquement fiable¹³.

Parmi les problèmes soulevés par les études modernes, il subsiste cependant deux questions qui méritent une réponse. Il s'agit 1) de l'utilisation des discours dans les

¹⁰ La citoyenneté romaine était encore une distinction très rare au milieu du premier siècle. La situation changea rapidement entre la fin du siècle et le début du suivant, où l'octroi de cette citoyenneté à un nombre croissant de sujets lui fit perdre peu à peu beaucoup de sa valeur.

¹¹ Cf. aussi A.H.M. Jones, « I appeal unto Caesar », dans ses *Studies in Roman Government and Law* (1960), qui fait la même constatation.

¹² Il est important de noter que Sherwin-White n'est pas un apologiste chrétien mais un historien classique, à vrai dire une autorité reconnue pour les sujets qu'il aborde.

¹³ Voir en particulier Wikenhauser, *op. cit.* (note 2).

Actes, et 2) de la prétendue contradiction entre le « Paul des Actes » et le « Paul des épîtres ».

Les discours dans le livre des Actes

Selon de nombreux commentateurs récents, les discours des Actes, qui jouent un rôle important dans le déroulement du récit (ils occupent à peu près trois cents versets sur un total de mille), sont des créations littéraires libres de l'auteur¹⁴. Non seulement ce ne sont pas des rapports textuels de ce qui a été dit en certaines occasions précises, mais ce ne sont même pas de brefs résumés des paroles prononcées par ceux auxquels ils sont attribués. Ils ne font pas non plus partie du matériau traditionnel incorporé au récit par l'auteur. Bref, ils n'entendent pas donner un aperçu de ce que Pierre, Paul, Etienne ou Jacques a dit en telle ou telle occasion, mais plutôt de ce que l'auteur veut leur faire dire à l'Eglise de son époque, ou, tout au plus, de ce que l'auteur imagine que les responsables de l'Eglise primitive auraient pu dire. Ils ont une valeur historique principalement parce qu'ils sont représentatifs des idées et de la théologie de l'auteur des Actes — et peut-être aussi de l'Eglise de son époque — plutôt que parce qu'ils sont témoins des idées et de la théologie des prédicateurs de la communauté chrétienne primitive.

On a avancé un certain nombre d'arguments en faveur de ce jugement négatif. Le premier est que l'invention arbitraire de discours et leur introduction dans les récits — pour obtenir un effet dramatique ou augmenter l'impact sur le lecteur — était une méthode généralement utilisée par les historiens gréco-romains. Par l'utilisation de discours, dit-on, l'historien antique voulait résumer le sens de la situation, proposer un aperçu de la signification de l'événement qui dépasse les faits historiques, décrire le caractère véritable de l'orateur ou exposer les idées qu'il cherche à transmettre au moyen de son œuvre historique. Quelquefois, il peut vouloir simplement soutenir le déroulement de son récit pour maintenir l'intérêt des lecteurs à un niveau élevé. Divers textes d'historiens antiques sont cités comme preuves pour démontrer cette idée (par exemple le fameux passage dans « L'Histoire de la Guerre du Péloponèse » I. 22.1 de Thucydide) comme d'ailleurs l'exemple évident de certains écrivains (Josèphe par exemple).

Les autres arguments sont : 2) il n'existait aucun compte

¹⁴ Cf. M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (4^e édition, 1961) ; E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (14^e édition, 1965) et H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (1961).

rendu des discours qui aurait pu être utilisé par l'auteur, même au cas où il l'aurait voulu ; 3) le style littéraire est toujours le même, quel que soit l'orateur ; 4) on constate une unité théologique entre les discours qui ne tient pas compte des différences historiques existant par exemple entre Pierre et Paul ; 5) des techniques littéraires analogues sont utilisées dans plusieurs discours (par exemple l'interruption brusque dans Actes 2. 47 ; 7. 54 et 22. 22) ; et enfin 6) le même schéma forme la structure de base de chaque discours.

Ici encore, la place nous manque pour essayer de démontrer que certaines de ces assertions sont extrêmement douteuses. Nous laisserons cela pour un autre temps et un autre lieu ¹⁵. Il nous faut cependant noter qu'il y a, en fait, de très bonnes raisons de remettre en cause la proposition selon laquelle l'auteur des Actes aurait arbitrairement inventé les discours qu'il a introduits dans son récit.

En premier lieu, il n'est pas tout à fait évident que c'était une pratique courante chez les historiens anciens de fabriquer des discours et de les introduire dans leurs récits pour y exprimer leurs propres idées. Il est vrai que certains auteurs l'ont fait. On peut signaler l'exemple de Josèphe qui a sans aucun doute suivi l'exemple de bien des historiens de deuxième ordre. Le problème est cependant de savoir si c'était une pratique généralisée, si *tous* les historiens fabriquaient de toutes pièces des discours sans rapport avec les faits et les plaçaient sur les lèvres des personnages importants de leur récit, et si c'était une pratique généralement acceptée. Nous avons des indices que certains historiens anciens étaient plus respectueux dans leur utilisation des discours que ne voudrait le laisser croire cette théorie. En fait, quelques-unes des références utilisées pour démontrer que l'habitude d'inventer des discours était parfaitement admise par les historiens anciens ¹⁶ nous conduisent, en fin de compte, à une tout autre conclusion. Le célèbre passage de Thucydide, par exemple, lorsqu'on le prend au sérieux, contredit cette thèse. Dans la partie de ses annales où il explique sa méthode historique (I. 22), il traite de son utilisation des discours dans ses récits en ces termes :

« En ce qui concerne les discours de ces annales, quel-

¹⁵ J'ai traité cette question plus longuement dans « The Speeches of Acts: Dibelius Reconsidered », in *New Dimensions in New Testament Studies*, édité par R.N. Longenecker et M.C. Tenney (1974), pp. 232-250. Voir également F.F. Bruce, *The Speeches in the Acts of the Apostles* (1943) et « The Speeches in Acts - Thirty Years After », in *Reconciliation and Hope*, édité par R. Banks (1974), pp. 53-68.

¹⁶ Cf. Gasque, « The Speeches of Acts... ».

ques-uns ont été prononcés avant le début de la guerre, d'autres pendant son déroulement. Il est difficile de rapporter les mots exacts qui ont été prononcés, tant dans les cas où j'assistais moi-même au discours que dans ceux où j'utilise des comptes rendus d'autres personnes. Mais j'ai utilisé le langage en accord avec ce que, d'après moi, les orateurs ont très vraisemblablement dit dans chaque cas, restant le plus proche possible du sens général de ce qui a été réellement dit. »

Martin Dibelius et plusieurs autres auteurs estiment que, dans ce passage, Thucydide cherche à justifier la pratique qui consiste à écrire les discours de ses personnages en accordant peu ou même point d'attention à ce qu'ils ont effectivement dit. Thucydide prétend en fait exactement le contraire, à savoir qu'il *n'a pas inventé* les discours ! « Pour quelques-uns des discours, dit-il (si nous paraphrasons), j'étais présent et j'ai entendu ce qui a vraiment été dit. Pour les autres, je dépendais des comptes rendus d'autres personnes qui les avaient entendus. C'était, évidemment, difficile de rapporter mot pour mot ce qui a été dit chaque fois ; j'ai donc fait en sorte que le discours contienne ce qui, d'après moi, correspondait à la situation, *me tenant aussi près que possible de l'idée générale de ce qui a été vraiment prononcé.* » Quelques spécialistes, il est vrai, se sont demandés si Thucydide avait, dans les faits, montré un aussi grand sérieux qu'il le prétend. D'autres, cependant, ont donné de bonnes raisons de croire que tel fut effectivement le cas¹⁷. En dernière analyse, il est évident que Thucydide ne considère pas l'invention de discours comme une méthode acceptable en historiographie, du moins en principe.

Polybe (env. 201-120 av. J.-C.), le deuxième grand historien grec après Thucydide, condamne explicitement et de manière répétée l'invention arbitraire de discours par les historiens. Dans un passage (xii. 25. 1), il condamne catégoriquement un historien qui avait inventé un discours et fait remarquer que l'historien, dans ses résumés de discours, doit être fidèle aux termes exacts de l'original. Ailleurs il accuse un autre auteur d'essayer d'imaginer les propos probables de ses personnages au lieu de « rapporter simplement ce qui a été dit, quelle qu'en soit la banalité » (ii. 56. 10). A son avis, il reste une place pour l'embellissement littéraire du discours pour attirer l'attention sur les

¹⁷ Voir A.W. Gomme, « The Speeches in Thucydides » dans ses *Essays in Greek History and Literature* (1937), pp. 156-189 ; *A Historical Commentary on Thucydides* (1945) I, pp. 139-148 ; et T.F. Glasson, « The Speeches in Acts and Thucydides », *The Expository Times* 76 (1964-1965), p. 165.

étapes importantes du déroulement du récit ; mais, même en ce cas-là, les discours doivent être fidèles à *ta kat' alétheian lechthenta* (« les paroles vraiment prononcées ») ¹⁸. Ici encore, on peut discuter pour savoir si Polybe mettait toujours en pratique l'idéal élevé qu'il formule pour lui-même et pour ses collègues historiens. Quoi qu'il en soit, il semble qu'il l'ait fait souvent — ou qu'il ait pour le moins essayé de le faire ¹⁹.

Dans sa célèbre étude consacrée aux discours dans les Actes et à l'historiographie ancienne, Martin Dibelius prétend que l'historien ancien ne se sentait pas obligé de reproduire le texte d'un discours même s'il l'avait à sa disposition. Pour preuve, il mentionne 1) un discours très connu de Claude concernant l'attribution du *jus honorum* au peuple gaulois, qui nous est parvenu grâce à une inscription ²⁰ mais que l'on trouve avec un texte différent dans les *Annales* de Tacite (xi. 24) ; 2) les discours que Josèphe, dans ses *Antiquités*, met dans la bouche des Patriarches et le fait que Josèphe retranscrit un discours d'Hérode sous deux formes différentes. Josèphe trouvera peu de défenseurs... mais l'exemple choisi par Dibelius chez Tacite non seulement n'étaye pas ce qu'il veut démontrer mais encore le contredit. Une comparaison soignée des fragments restants de l'inscription du discours avec la version de Tacite ²¹ montre clairement que l'auteur latin n'a pas arbitrairement créé la formulation qui apparaît dans les *Annales*, mais qu'il a plutôt librement abrégé et paraphrasé le discours original de Claude. Furneaux écrit :

« En fin de compte, on peut dire que la substance des portions connues [du discours rapporté par l'inscription] a été retenue [par Tacite] et le fait qu'elles soient présentées seulement par quelques phrases prouverait plutôt que le discours entier (comme les fragments eux-mêmes le suggèrent en effet) était long et verbeux et ne pouvait être rapporté dans un espace proportionné à la totalité du récit des *Annales* sans de nombreuses omissions ou abréviations. ²² »

En résumé le style et les expressions du discours que nous trouvons dans les *Annales* sont dus (à l'exception de

¹⁸ Cf. F.W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, I (1957), pp. 13 s. ; II (1967), pp. 397-399.

¹⁹ Walbank, *op. cit.*, I, p. 14, suggère que « tout manquement » de la part de Polybe — en regard de l'idéal élevé qu'il s'était assigné — « provient d'insuffisances pratiques plutôt que d'une trahison délibérée de principe ».

²⁰ *Corpus Inscriptionum Latinarum*, xiii, 1668.

²¹ Cf. *Cornelii Taciti Analium*, édité par H. Furneaux, H.F. Pelham et C.D. Fisher (1907), II, pp. 54-60.

²² *Ibid.*, pp. 54-55.

quelques parallèles littéraires) à Tacite, mais son contenu vient de Claude. La matière du discours a été condensée, revue et adaptée, mais l'historien classique est resté fidèle aux idées essentielles de l'original.

Ainsi certains des exemples cités par Dibelius et d'autres tenants de sa thèse pour essayer de démontrer l'acceptation quasi générale chez les historiens gréco-romains de cette habitude (l'invention du discours) finissent en réalité par prouver le contraire sauf dans le cas de Josèphe. On pourrait ajouter encore d'autres exemples²³, bien qu'il faille admettre qu'il existe aussi un nombre imposant d'exemples contraires. Nous en avons assez dit, de toute façon, pour montrer clairement que l'invention gratuite de discours n'était pas une pratique *universellement* acceptée parmi les historiens du monde gréco-romain. Cela a pu être une pratique habituelle ; c'était certainement une pratique répandue. Mais Thucydide et Polybe y étaient en principe opposés, comme d'autres hommes de lettres (par exemple Lucien) ; et il est probable qu'ils étaient nombreux à essayer d'être tout aussi fidèles dans leur utilisation des discours.

Mais que dire de l'auteur des Actes ? Peut-on prouver qu'il n'ait pas inventé arbitrairement les discours de son récit ? Je crois que oui. Premièrement, il existe un contraste évident entre les discours des Actes et ceux manifestement inventés par les historiens grecs de second ordre. Josèphe (Ant. i. 13. 3), par exemple, place un long discours dans la bouche d'Abraham au moment où il va sacrifier Isaac. Ailleurs, il remplace par « quelques centaines de mots de lugubre rhétorique, hautement raffinée mais d'une insupportable platitude, dont la froideur n'est égalée que par celle du discours qui y répond » les brèves et émouvantes paroles de Juda en Genèse 44²⁴. Au contraire, les discours des Actes ne contiennent aucune indication prouvant qu'ils sont uniquement des compositions rhétoriques de l'auteur. Ils sont généralement très brefs, adaptés à la situation, et, en aucune façon, la partie la plus littéraire du travail de l'auteur. Bien plus, comme A. Ehrhardt le remarque²⁵, si l'auteur a inventé des discours, il a manqué un certain nombre d'occasions très propices où l'on pouvait s'attendre à un discours (par exemple, après 5. 21 et 28. 16). La meilleure explication de telles omissions est qu'il n'était pas au courant de l'existence de discours à ces occasions.

²³ Cf. Gasque, « The Speeches of Acts... », pp. 244-246.

²⁴ F.F. Bruce, *The Speeches in the Acts of the Apostles*, p. 7.

²⁵ A. Ehrhardt, *The Framework of the New Testament Stories* (1964), p. 88.

Ceux qui croient que l'auteur des Actes a inventé ses discours ont tendance à ne pas prendre en considération les discours du troisième évangile (où le travail de l'auteur peut être contrôlé) comme indice de la méthodologie de l'auteur concernant les discours du livre des Actes (où le travail de l'auteur ne peut être contrôlé). Malgré des assertions contraires (basées sur la double présomption que 1) les premiers chrétiens ne portaient aucun intérêt à leur propre histoire et que 2) ils se consacraient uniquement au souvenir des paroles de Jésus et aucunement à ce que les apôtres avaient dit ²⁶), le fait que *Luc n'invente aucun discours dans son évangile* ne peut être arbitrairement écarté lorsqu'on étudie la méthodologie historique de l'auteur dans le deuxième tome de son œuvre. Quand nous pouvons comparer Luc avec Marc, une de ses sources présumées pour l'Évangile, nous constatons qu'il a repris et reformulé paroles et discours jusqu'à un certain point (dans l'authentique tradition des historiens grecs ²⁷), mais qu'il n'a jamais été infidèle dans sa retranscription de la signification essentielle. Concluons donc avec F.F. Bruce : « Si tel est le jugement porté sur Luc là où sa fidélité aux sources peut être vérifiée, il n'y a aucune raison valable de supposer qu'il n'était pas fidèle quand nous ne disposons plus des sources pour faire des comparaisons. ²⁸ » La manière dont Luc utilise des discours dans son évangile n'est pas une *preuve* qu'il a forcément utilisé la même technique dans le livre des Actes, mais il semble que cela exige de nous au moins une considération sérieuse de cette possibilité.

Enfin, un troisième point va à l'encontre de l'hypothèse de l'invention arbitraire des discours des Actes par leur auteur : c'est la diversité — à la fois linguistique et théologique — qui les caractérise (ici encore, malgré des assertions contraires). Personne, autant que je le sache, ne conteste que la formulation de tous les discours soit, d'une manière générale, celle de Luc. Ceci est vrai de l'évangile, même si le contenu provient de ses sources. La question est de savoir s'il existe des preuves attestant l'idée que l'auteur a dû dépendre de ses sources, orales ou écrites, pour le *contenu* des discours.

Malgré les *similitudes* qui existent entre les discours, les différences sont aussi importantes. Le lecteur « non initié » à qui l'on dirait que les discours de Pierre dans les premiers chapitres des Actes, celui d'Étienne, l'allocation de

²⁶ E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, p. 73.

²⁷ Voir H.J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts* (1927), spécialement pp. 76-98 et 157.

²⁸ F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles*, p. 19.

Paul sur l'Aréopage ou celle de ses adieux aux anciens d'Ephèse à Milet sont tous des créations littéraires d'un seul esprit, serait tenté de sourire de l'absurdité de cette proposition. En effet, telle n'est pas l'impression que l'on retire de la comparaison des différents discours. Bien qu'il y ait un accord au niveau linguistique et même théologique (comme on peut s'y attendre si la description que fait l'auteur des Actes de l'accord essentiel de l'Eglise primitive sur les principes de base est juste ²⁹), il y a aussi des différences remarquables. Par exemple, comme C.F.D. Moule l'a montré ³⁰, la christologie des discours dans les Actes n'est pas uniforme. Si l'ancienne génération de savants, conservateurs aussi bien que radicaux, s'accordait sur un point, c'était bien sur la nature primitive de la théologie des discours des premiers chapitres des Actes. En outre, le discours d'Etienne n'a pas de parallèle réel dans le reste du livre ³¹. J.W. Doeve ³² a aussi montré l'usage différent du même passage biblique (Ps. 16. 10) dans le discours attribué à Pierre dans Actes 2 et dans celui imputé à Paul dans Actes 13. A la fois structure et raisonnement sont différents dans les deux cas : l'influence de tournures de phrases araméennes est évidente dans l'exposé de l'argumentation du premier et, dans le second, on trouve la trace du raisonnement d'un rabbin instruit. Doeve en conclut :

« Si l'auteur des Actes a composé le discours du chapitre 13 lui-même, alors il devait très bien maîtriser l'herméneutique du judaïsme rabbinique. Si on prétend qu'il a aussi composé le discours d'Actes 2, ceci implique qu'il était capable d'imiter parfaitement différents types d'exégèse. ³³ »

On doit se souvenir que l'auteur des Actes est reconnu par la grande majorité des savants comme un chrétien d'origine païenne. Or, ceux qui considèrent les discours des Actes comme des compositions personnelles de l'auteur le situent à une époque de l'histoire où les relations entre l'Eglise et la synagogue étaient quasiment inexistantes. De plus, ce même auteur est considéré comme étant aussi le compositeur des discours de la fin des Actes. Pour remplir

²⁹ Paul lui-même souligne son accord fondamental avec les autres apôtres en ce qui concerne l'Evangile. Cf. par exemple 1 Cor. 15. 3-11 ; Gal. 2, etc.

³⁰ C.F.D. Moule, « The Christology of Acts », in *Studies in Luke-Acts*, édité par L.E. Keck et J.L. Martyn (1966), pp. 159-185 ; cf. Bruce, « The Speeches in Acts — Thirty Years Later ».

³¹ Cf. M.E. Scharlemann, *Stephen : A Singular Saint* (1968).

³² *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (1953), pp. 168-176.

³³ *Op. cit.*, p. 175.

les exigences d'un tel rôle, il devait certainement être un remarquable *homme de lettres*.

Une autre preuve qui tend à contrer le point de vue selon lequel les discours des Actes sont de composition lucanienne, est la présence dans les discours de nombreux petits membres de phrases, souvent sémitiques³⁴, qui ne paraissent pas être de la main de l'auteur, mais qui semblent avoir été oubliés au cours du travail de rédaction. Si Luc avait simplement inventé les discours pour des buts rhétoriques et théologiques, on pourrait s'attendre à ce qu'ils représentent la plus haute perfection de son œuvre littéraire. Mais, à l'exception peut-être du discours de l'Aréopage en Actes 17, ce n'est certainement pas le cas. En fait, les discours des premiers chapitres du livre sont souvent d'un style extrêmement lourd. Suggérer que cette lourdeur est due au talent littéraire de Luc (qu'elle en est même un indice !) et qu'il a délibérément calqué son style sur celui des Septante pour donner un air archaïque à la première partie de son œuvre est très difficilement acceptable. Bien qu'il soit théoriquement possible que l'auteur possède le génie littéraire nécessaire à créer des discours aussi différents que celui de Pierre à la Pentecôte ou celui de Paul à l'Aréopage, à rédiger des discours dans le style du grec de l'Ancien Testament dans les premiers chapitres pour passer ensuite à un style semi-classique dans les discours suivants et à varier sa théologie en fonction des prédicateurs, il semble qu'il soit historiquement plus vraisemblable d'admettre qu'à l'origine des discours se trouvent certaines sources (écrites ou orales). Des lors, et préalablement à un examen plus approfondi, de bons arguments semblent s'opposer à ce que les discours contenus dans les Actes soient une création libre de Luc.

Passons maintenant à la seconde question soulevée.

Le « Paul des Actes » et le « Paul des épîtres »

Au cours d'un passage introductif consacré à « Luc et Paul » dans son grand commentaire³⁵, Haenchen énumère trois éléments dont il tire la preuve que l'auteur des Actes n'a pas pu être *Ein Paulus Gefährte*. Tout d'abord, l'auteur du livre apporterait au problème de la mission parmi les païens et de la controverse autour de la Loi une réponse tout à fait non paulinienne. Ensuite, il donnerait

³⁴ En plus des ouvrages cités dans mon étude sur « The Speeches of Acts... » (note 15), pp. 248-249, n. 95, voir aussi la contribution plus récente de M. Wilcox, « A Foreword to the Study of the Speeches in Acts », in *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, édité par J. Neusner (1976), I, pp. 206-225.

³⁵ *Die Apostelgeschichte*, pp. 99-103.

de Paul un portrait contradictoire avec celui des épîtres, en le présentant comme un faiseur de miracles, puissant orateur, et non comme un apôtre égal aux Douze. Enfin, l'auteur des Actes divergerait des épîtres pauliniennes dans sa description des relations entre Juifs et païens. La plus classique des récentes présentations de ce point de vue se trouve dans une étude de Philipp Vielhauer sur le « Paulinisme » des Actes ³⁶.

Dans cet ouvrage, Vielhauer oppose la théologie du « Paul lucanien » (celui des Actes) à celle du « Paul historique » (celui des épîtres aux Romains, aux Galates et aux Corinthiens), et cela sur quatre points : la Théologie naturelle, la Loi, la Christologie et l'Eschatologie. Dans son examen de la « Théologie naturelle », du Paul lucanien, Vielhauer soutient (dans la ligne de Dibelius ³⁷) que les idées du discours sont essentiellement hellénistiques (empreintes de philosophie stoïcienne), que l'accent y porte sur l'affinité de l'homme avec le divin, qu'en somme les pensées exprimées trahissent, envers la religion païenne, une attitude clairement et décidément non paulinienne. A l'inverse, la « Théologie naturelle » du Paul authentique (en Romains 1, par exemple), s'accompagne d'une insistance sur le péché de l'homme et la colère de Dieu qui fondent sa vigoureuse condamnation du pécheur. En outre, le discours de l'Aréopage ne fait référence ni au concept « Péché-Grâce », ni, pour comble, à la « Parole de la Croix ». Ainsi, tant par son orientation délibérée que par ses omissions, le Paul du discours à l'Aréopage se révèle-t-il aussi étranger au Paul véritable que proche des Pères Apologètes du second siècle.

Selon Vielhauer, loin de mener, comme le Paul historique, une polémique anti-judaïque, celui de Luc demeure entièrement fidèle à la Loi. Le Paul du livre des Actes ne diffère des autres Juifs *que* par sa foi en Jésus en tant que Messie, contrairement à leur refus d'une telle assimilation ; face aux représentants du Judaïsme officiel, il est celui du véritable Israël. Tout en admettant — en principe — que Paul ait pu ne conserver les formes extérieures du Judaïsme qu'afin d'adapter son comportement à son entourage, Vielhauer relève dans le récit des Actes deux invraisemblances.

La première serait la participation de Paul — sur le conseil de Jacques — à un vœu naziréen, pour confondre les Juifs et judéo-chrétiens qui l'accusaient de prêcher aux

³⁶ « Zum 'Paulinismus' der Apostelgeschichte », *EvTh* 10 (1950-1951), pp. 1-15.

³⁷ M. Dibelius, *Paulus auf dem Areopag* (1939) ; contenu dans ses *Aufsätze*, pp. 29-70.

Juifs de la Diaspora le rejet de la Loi de Moïse (21. 18-28). Pour Vielhauer, Paul ne pouvait participer à ce vœu sans se rendre hypocrite, lui qui recommandait effectivement aux Juifs d'abandonner la Loi ! Prendre part à une telle cérémonie dans la perspective que lui attribue l'auteur des Actes équivalait pour Paul à renier « son action réelle et son évangile... renier l'exclusivité de la Croix de Christ dans sa portée salvatrice envers à la fois les Juifs et les païens. » La seconde invraisemblance concerne le récit de la circoncision de Timothée (16. 3). Comment le Paul qui a écrit en Galates 5. 2 : « Si vous vous faites circoncire, Christ ne vous servira de rien », aurait-il pu agir de la sorte ? Voici ce qu'en dit Vielhauer : « Le récit de la circoncision de Timothée contredit expressément la théologie de Paul, mais elle correspond à la vision lucanienne d'une Loi conservant son entière validité pour les chrétiens d'origine juive, ce que ratifie Paul en accordant aux Juifs une concession tendant à se les concilier. »

Une autre différence opposant les deux Paul se dégage d'Actes 13. 38-39, seul passage où, dans un discours de l'apôtre, il soit fait mention de la « justification ». Pour Vielhauer, l'identification de celle-ci avec le pardon des péchés la réduit ici à sa portée négative, ce à quoi Paul s'est toujours refusé. De plus, l'expression « Pardon des Péchés » n'apparaît jamais dans les épîtres pauliniennes majeures, mais seulement dans Colossiens et Ephésiens ; on la retrouve par contre dans les discours de Pierre, en Actes 2. 38. 3. 10. 5. 31. 10. 43. Par ailleurs, le pardon des péchés est lié dans les Actes à la messianité de Jésus, elle-même basée sur sa résurrection ; comme le remarque Franz Overbeck : « On ne dit rien au sujet du sens particulier de sa mort. » De plus, Luc, pagano-chrétien d'une génération postérieure n'ayant jamais vécu la Loi comme un moyen de salut, n'était pas en mesure de comprendre l'antithèse paulinienne entre la Loi et Christ, pas plus que la vraie nature des controverses touchant à la Loi dans l'Eglise primitive ; ainsi parle-t-il de l'inefficacité de la Loi là où Paul parle de sa fin : Christ (Rom. 10. 4). Dans la théologie de l'auteur des Actes, « il n'y a pas de place pour une « Parole de la Croix », parce qu'elle n'y aurait aucun sens ».

Troisièmement, les Actes ne nous rapportent rien de la christologie paulinienne. Celle des discours reflète la théologie rudimentaire de la première Eglise (c'est aussi l'avis de Dibelius). Aucune allusion n'y est faite à la préexistence de Christ, dont l'importance était si grande pour Paul. De même, rien n'y évoque la sotériologie spécifique de l'apôtre : le salut ne repose que sur la résurrection de Jésus ;

n'étant pas au centre de la prédication du Paul lucanien, la Croix n'y revêt pas de portée sotériologique. « D'après les Actes, la crucifixion n'est qu'une erreur judiciaire doublée d'un péché des Juifs qui, au mépris des Ecritures, n'ont pas reconnu sa messianité. »

Enfin, l'Eschatologie, pratiquement absente des Actes, a visiblement peu d'intérêt pour leur auteur. « Il a déplacé l'Eschatologie du cœur de la foi paulinienne à la fin des temps, pour en faire le seul « domaine des choses dernières. » Luc se démarque ici « non seulement de Paul, mais également de l'Eglise naissante, qui espérait le retour du Christ, la résurrection des morts et la fin du monde pour un avenir immédiat... » Paul vivait dans l'attente d'une Parousie toute proche, ce qui motiva son ministère et détermina ses rapports avec le monde. Chez Luc, nous trouvons au contraire une théologie de l'histoire, conçue comme un « processus historique rédempteur continu ». En attendant la Parousie, que son ajournement relègue à un avenir éloigné, l'Eglise prend racine dans l'histoire et se prépare à vivre une longue période d'expansion.

Cet accent placé sur la « Redemptive history » (et non sur l'Eschatologie, comme chez Paul et les premiers chrétiens), Vielhauer et d'autres critiques le tiennent pour la pierre de touche de la théologie lucanienne. Le « phénomène des Actes » démontre à leurs yeux l'écart de perspective existant entre Luc et la première génération chrétienne (Paul inclus). Aussi longtemps que les chrétiens comptèrent sur l'imminence de la fin du monde, ils n'éprouvèrent pas le besoin d'écrire leur propre histoire !

Ce faisant, Vielhauer énonce le problème de manière on ne peut plus tranchée : il s'agit purement et simplement de choisir entre le Paul authentique et le Paul lucanien, entre le « Paul des épîtres » et le « Paul des Actes ». Cependant, tant sa définition des grandes lignes de la théologie paulinienne que sa façon d'utiliser les matériaux des Actes se prêtent à de sérieuses critiques. Pour commencer, l'analyse du discours de Paul à l'Aréopage repose sur une interprétation de Dibelius dont B. Gärtner a montré qu'elle était en grande partie erronée³⁸. Ensuite, la position de Paul envers la Loi et le Judaïsme est perçue plus au travers d'une lecture hyper-luthérienne de l'antithèse paulinienne Loi-Evangile qu'à partir d'une exégèse attentive de ses épîtres³⁹. Celles-ci ne contiennent en effet pas le moins

³⁸ B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (1955) ; cf. Gasque, *History*, pp. 213 s.

³⁹ On pourrait dire de même en ce qui concerne Haenchen. Cette compréhension simpliste des rapports de Paul avec la Loi et, partant, avec le judaïsme, fait abstraction des divers passages où Paul

dre indice attestant que Paul ait un jour exhorté les judéo-chrétiens à répudier la Loi mosaïque. Paul se voulait adversaire moins de la Loi (prise au sens des cérémonies et pratiques juives de l'Ancien Testament) que d'un légalisme où la Loi mènerait au salut. En évaluant l'attitude de Paul, Vielhauer ne tient pas compte des questions pratiques de sa carrière missionnaire. Si l'apôtre voulait s'engager dans un ministère d'évangéliste parmi les Juifs — et les épîtres confirment cette hypothèse — il lui était essentiel d'agir ainsi que le livre des Actes nous le rapporte. Or, n'en déplaît à Vielhauer, aucun argument valable n'a encore été avancé pour démontrer qu'il se soit comporté différemment.

Mais peut-être les principales faiblesses de Vielhauer relèvent-elles du domaine de la méthodologie critique. D'abord, il est clair qu'il cherche à défendre une thèse, non à comprendre une situation historique. C'est en digne émule des anciens apologistes qu'il aborde le texte néo-testamentaire ; à la différence près qu'il cherche à défendre une vision critique de Luc, plutôt que Luc lui-même. En second lieu, son approche des discours est erronée, indépendamment même de toute opinion concernant la nature des discours des Actes. La méthode de Vielhauer consiste à comparer l'enseignement des discours de Paul dans les Actes avec celui des épîtres, chacun des deux formant un tout, comme si l'on pouvait espérer découvrir, soit dans les Actes, soit dans les épîtres, une « théologie paulinienne » homogène et achevée. Il n'est scientifiquement pas sérieux de s'attendre à tirer de quelques sermons — fussent-ils représentatifs de la pensée de leur auteur — et de quatre lettres de circonstance arbitrairement réunies, un aperçu tant soit peu exact de la théologie de Paul. Comment nous représenterions-nous la théologie d'Augustin, de Luther, voire de Barth si, de leurs plumes respectives, ils ne nous restait que quatre écrits polémiques et une demi-douzaine de prédications sommairement résumées ? Quiconque a étudié l'histoire de la pensée ne niera pas que nous en aurions une idée bien éloignée de la réalité et ne s'étonnera pas si, le cas échéant, il s'avérerait difficile de concilier les pensées exprimées dans les lettres et dans les prédications. (Il est déjà suffisamment problématique d'harmoniser les apparentes incohérences de ces théologiens, lors même qu'on se limite à leurs écrits strictement théologi-

considère positivement la Loi, par exemple en Rom. 3. 31 ; 7. 12 ; ch. 9-11 ; etc. Cela suffit à montrer qu'il faut consulter un des nombreux ouvrages sur la théologie de Paul écrits en dehors des milieux protestants allemands pour trouver une présentation plus équilibrée de la question. Cf. par exemple l'ouvrage le plus récent : K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* (1976).

ques !) Mais, à force de se concentrer sur une littérature si réduite, le courant de critique néo-testamentaire incarné par Vielhauer semble avoir perdu de vue la nature même des documents qu'il étudie.

Quelques exemples suffiront à illustrer la faiblesse de sa méthode. Imaginons que les Galates soient tout ce qui nous reste des écrits de Paul : que saurions-nous dès lors de son eschatologie, considérée par Vielhauer comme le centre de sa foi ? rien ! On verrait les spécialistes démontrer, dans de savantes monographies, que le Paul historique attachait aussi peu d'importance à l'eschatologie que celui qualifié de « lucanien » par Vielhauer. Alors qu'en réalité, les Galates ne nous présentent que quelques idées pauliniennes rédigées à la hâte et dans le feu d'un débat ecclésial : cette épître n'a rien d'un traité théologique élaboré, ni d'une confession de foi rigide au sens plus récent du terme. De même, à supposer que Paul n'ait pas écrit 1 Corinthiens, ou que l'épître se soit trouvée parmi celles qui furent perdues pour les générations ultérieures, nous serions ignorants des informations détenues par Paul sur l'eucharistie, comme du rôle décisif joué par la résurrection de Christ dans sa théologie. Sans les deux épîtres aux Corinthiens (si l'on admet, comme Vielhauer paraît le faire, le caractère inauthentique ou secondaire de 1 Thessaloniens), nous connaîtrions à peine les idées de Paul au sujet de la résurrection finale. Il devrait sembler évident que les épîtres pauliniennes, même prises dans leur ensemble, offrent quelques aspects seulement de la théologie de l'apôtre, et non la somme de sa réflexion sur chacun des thèmes de la doctrine et de l'éthique chrétiennes ; mais à cette évidence, la démarche de Vielhauer ne fait pas justice.

Pour vérifier si l'esprit des discours des Actes est oui ou non compatible avec celui des épîtres pauliniennes, la méthode critique appropriée consisterait à rechercher dans les épîtres la trace d'au moins quelques idées contenues dans les discours. Il ne faut certes pas s'attendre à déceler une exacte correspondance entre les deux : un ancien collaborateur de Paul n'avait d'ailleurs aucune raison contraignante de reproduire tous les traits caractéristiques de la théologie de l'apôtre en dehors des discours qui lui étaient attribués. Par ailleurs, compte tenu de l'indépendance réciproque des Actes et des lettres pauliniennes, la présence de points de contact entre leurs idées indiquerait au moins la possibilité que les discours soient conformes à la pensée de Paul, à défaut de retranscrire ses propres mots. Envisagé de ce point de vue, le problème donne une tout autre impression que dans l'ouvrage de Vielhauer. De fait, les discours et les épîtres comportent beaucoup de « coïn-

cidences fortuites », manifestes surtout dans le message de Paul aux anciens d'Ephèse, à Milet (Actes 20. 18-35), où la concordance avec les épîtres est la plus précise ; toutefois, ceci est aussi vrai — bien qu'à un degré moindre — du discours à l'Aréopage, comme l'a montré Gärtner ⁴⁰. Ainsi, les discours, une fois affranchis du cadre critique selon lequel ils seraient censés contenir le pur système théologique paulinien — système que, du reste, beaucoup tiendraient pour insuffisamment représentatif de la théologie du Paul historique — fournissent quelques arguments en faveur de leur authenticité.

Ceci pour les limites de l'approche de Vielhauer. Mais il y a bien plus à dire au plan positif sur la concordance du « Paul des Actes » avec le « Paul des épîtres » que sur leur opposition. Tout en reconnaissant l'indépendance des Actes et des épîtres, ainsi que la place qui doit être faite aux accents et aux centres d'intérêt particuliers à Luc — lesquels ne coïncident pas toujours avec ceux de Paul ⁴¹ — nous trouvons un nombre impressionnant de points d'accord et de « coïncidences fortuites » entre les deux principales sources de notre information sur la vie et la pensée de Paul. Ce qui suit n'en est qu'un échantillon ⁴².

Dans ses lettres, Paul nous dit qu'il est issu de la tribu de Benjamin (Romains 11. 1 ; Philippiens 3. 5) ; les Actes rapportent que son nom juif était Saul (Actes 7. 58 - 8. 3 ; ch. 9 ; 13. 9, etc.), comme celui du membre le plus illustre de sa tribu dans l'histoire d'Israël. Paul parle de lui-même comme d'un « Hébreu né d'Hébreux » (Phil. 3. 6 ; cf. 2 Cor. 11. 22), ce qui sous-entend probablement que l'on parlait l'hébreu chez lui (c'est-à-dire l'araméen). C'est précisément la langue dans laquelle il est interpellé par le Seigneur lors de sa vision sur le chemin de Damas (26. 14) ; celle aussi qu'il emploie pour parler en public à Jérusalem (21. 40 ; 22. 2). Aussi bien dans les Actes que dans les épîtres, Paul affirme être un pharisien (Phil. 3. 5 ; Actes 23. 6 ; 26. 5). En Actes 22. 3, Paul se réclame de sa formation à l'école de Gamaliel, principal docteur pharisien de sa

⁴⁰ *Op. cit.*, pp. 248-252.

⁴¹ Harnack a suggéré en plaisantant que Paul était peut-être plus tolérant que certains professeurs de théologie allemands et qu'il laissait à ses disciples plus de liberté de pensée ! *Die Apostelgeschichte*, p. 101.

⁴² Pour plus de détails, voir F.F. Bruce, « Is the Paul of Acts the Real Paul ? », *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 58 (Printemps 1976), pp. 282-395. Cf. aussi A.J. Mattill, Jr., « A Spectrum of Opinion on the Value of Acts as a Source of the Reconstruction of the Life and Thought of Paul », *Society of Biblical Literature : Seminar Papers* (1974), II, pp. 63-83 ; W.F. Orr et J.A. Walther, « A Study of the Life of Paul », *1 Corinthians* (Anchor Bible) (1976), pp. 1-118.

génération ; en Galates 1. 14, il se targue d'avoir été « plus avancé dans le judaïsme que beaucoup de ceux de mon âge et de ma nation, étant animé d'un zèle excessif pour les traditions de mes pères ». En des termes analogues, les Actes et les épîtres attestent ensemble son rôle de persécuteur de la jeune communauté chrétienne (Actes 8. 3 ; 9. 1 ; cf. Gal. 1. 13 ; 1 Cor. 15. 9 ; Phil. 3. 6).

Pour l'ensemble de la vie de Paul après sa conversion, nous pouvons établir une correspondance entre le récit des Actes et les épîtres, et ce jusque dans presque tous les détails ⁴³. Quoique la superposition des deux présente assurément des difficultés, celles-ci n'ont rien de surprenant quand il s'agit d'intégrer des éléments tirés de quelques lettres occasionnelles à un récit de la vie de leur auteur rédigé indépendamment. En réalité, ces difficultés ne heurtent personne, hormis une poignée de « Neutestamentler », parce qu'on peut s'y attendre dans de pareilles circonstances : ces « difficultés » d'harmonisation sont le lot quotidien des spécialistes qui travaillent en histoire ordinaire « profane ».

Mais, outre les données biographiques fournies concurremment par les Actes et les épîtres, bon nombre de parallèles ont trait au style de vie de Paul, ainsi qu'à sa tactique missionnaire. C'est le cas, par exemple, de l'habitude qu'avait Paul de subvenir à ses besoins financiers par son propre travail, plutôt que de s'imposer comme une charge à ses amis et à ses convertis (Ac. 18. 3 ; 20. 34 ; 1 Thess. 2. 9 ; 2 Thess. 3. 7-8 ; 1 Cor. 9. 18). De même qu'au début de sa lettre à l'Eglise de Rome, il préconise dans l'ordre l'évangélisation « du Juif premièrement, puis du Grec » (Rom. 1. 16 ; 2. 9-10), les Actes nous le montrent, dans chaque ville, se rendant tout d'abord à la synagogue (cf. Ac. 13. 46). L'opposition que, d'après les Actes, la mission de Paul rencontra maintes fois chez les chefs de communautés juives explique aussi bien la « grande tristesse » et le « chagrin continu » exprimés par l'apôtre au sujet de ses compatriotes (Rom. 9. 2-3) que la description de ses opposants juifs : « Ils déplaisent à Dieu, et sont ennemis de tous les hommes, nous empêchant de parler aux païens pour qu'ils soient sauvés » (1 Thess. 2. 15-16 ; cf. Ac. 17. 5-9). On trouve une confirmation implicite de la situation décrite dans les Actes dans le passage de 2 Corinthiens où Paul relate qu'à cinq occasions différentes, les autorités juives l'ont condamné à la bastonnade (2 Cor. 11. 24 ; cf. Deut. 25. 3).

Ceux qui tentent de mettre en contradiction le Paul des

⁴³ Bruce, *BIRULM* 58, pp. 286-293.

Actes et celui des épîtres ont souvent minimisé le texte important de 1 Corinthiens 9. 19-23⁴⁴, où Paul souligne qu'à plusieurs reprises il a adapté sa façon de vivre en fonction des groupes auxquels s'adressait son ministère : « Avec les Juifs, j'ai été comme Juif... avec ceux qui sont sous la Loi, comme sous la Loi... avec ceux qui sont sans loi, comme sans loi... j'ai été faible avec les faibles... je me suis fait tout à tous, afin d'en sauver de toute façon quelques-uns. » N'est-ce pas précisément ce que nous trouvons dans les Actes ?

Bien qu'il soit tout à fait possible d'opérer un tri parmi les données des Actes et des épîtres, afin d'en accentuer les différences, un tel procédé est injuste tant à l'égard de l'auteur des Actes qu'à l'égard de Paul. Pas plus que ce dernier n'a écrit son autobiographie, Luc n'a prétendu rédiger une biographie de son ami, de son héros. Loin d'être une collection d'épîtres littéraires destinées à la publication, les lettres de Paul furent écrites à des Eglises précises, en réponse à des problèmes précis relevant de leurs situations historiques particulières. C'est dans ce contexte que se situent les éléments fournis par l'apôtre aux spécialistes actuels du Nouveau Testament pour reconstituer la physionomie de sa vie et de sa pensée. Mais n'oublions pas que les reconstitutions résultant de données à la vérité si minces restent toujours des hypothèses. Luc apporte, lui aussi, des renseignements biographiques sur Paul, mais il se préoccupe également de l'Eglise de Jérusalem, ainsi que de problèmes théologiques assez différents de ceux auxquels Paul avait affaire. Peut-être le souci de reconnaître — quant à la foi et à la vie de la seconde génération chrétienne — les apports respectifs de Jérusalem et de Paul a-t-il amené Luc à insister sur leur accord fondamental (ce que Paul affirme également ; cf. 1 Cor. 15 ; Gal. 2, p. ex.) et à « passer sous silence » (Schneckenberger) des tensions qui, d'après les lettres de Paul, ont bel et bien existé pendant quelque temps⁴⁵. Autant que nous puissions le connaître, le vrai Paul est donc à la fois celui des Actes et celui des épîtres. L'usage exclusif de l'une ou l'autre de nos deux sources ne saurait aboutir qu'à la représentation d'un Paul unilatéral et par conséquent non historique.

⁴⁴ Cf. G. Bornkamm, « The Missionary Stance of Paul in 1 Corinthians 9 and in Acts », in *Studies in Luke-Acts* (n. 30).

⁴⁵ Bruce, *BJRULM* 58, p. 305.

L'Ancien Testament étudié dans son contexte

par K.A. KITCHEN

professeur à l'Ecole d'Archéologie et d'Etudes orientales
de l'Université de Liverpool.

*Cette étude conclut l'évaluation des livres de l'Ancien Testament examinés dans le contexte du monde biblique, selon les mêmes principes que les articles précédents*¹.

Introduction générale

Perspectives différentes

Jusqu'ici nous avons abordé individuellement les écrits de l'Ancien Testament, ainsi que les époques et les épisodes spécifiques de l'histoire du peuple et de la littérature hébraïques. Maintenant, en conclusion, le moment est venu d'avoir une vue d'ensemble, plus unifiée, de toute l'histoire, dans tout le contexte du Proche-Orient ancien. Lorsqu'on la considère comme un tout organique, cette histoire a un sens, essentiellement celui qui ressort des textes vétéro-testamentaires dans la forme où nous les possédons actuellement. Celui-ci apparaît d'une manière particulièrement claire lorsque l'on place cette histoire aux multiples facettes à l'intérieur du contexte plus vaste de son époque.

¹ HOKHMA No 1/1976, pp. 16-37 ; HOKHMA No 2/1976, pp. 45-66 ; HOKHMA No 3/1976, pp. 58-81 ; HOKHMA No 4/1977, pp. 38-59 ; HOKHMA No 5/1977, pp. 48-58.

Jusqu'à il y a un peu plus d'un siècle, l'image que laissait l'Ancien Testament semblait être unique : monolithe décharné, curieusement taillé, au milieu des brumes des temps anciens, dont le détail des configurations n'avait pas toujours de sens pour l'œil investigateur d'un Occidental. L'histoire et la culture des peuples voisins commençaient à peine à apparaître dans leur vraie forme, grâce aux premiers déchiffrements d'hiéroglyphes et de cunéiformes, ce qui permit de remplacer enfin les brumes de l'ignorance, des ouï-dire et des légendes anciennes par des structures tangibles plus nettes, de mieux en mieux définies. Celles-ci offraient des points de comparaison avec l'Ancien Testament et, pour ceux qui avaient des yeux pour voir, supprimaient certains problèmes apparents tout en conservant à l'Ancien Testament ses qualités essentielles, spirituellement parlant, comme le joyau au milieu d'un ensemble splendide — joyau dans l'ensemble, mais pas entièrement de l'ensemble.

Mais alors que l'Ancien Testament était encore à part et que l'on n'avait pas encore une vision claire de l'arrière-plan qui s'y rapporte, les spécialistes avaient pris l'habitude de l'aborder isolément. Ils cherchèrent à la fin du dix-neuvième siècle à remodeler ce phénomène réfractaire (pour eux), en un nouveau modèle satisfaisant mieux leur approche particulière. Notamment par les efforts d'hommes comme de Wette, Graf, Wellhausen, il devint axiomatique que l'histoire d'Israël, de ses écrits et de ses institutions, était un « développement graduel »², un « produit d'évolution »³, à partir des commencements les plus primitifs jusqu'à une communauté religieuse structurée et hiérarchisée. Après d'obscurs débuts (les juges, jusqu'à Salomon, etc...), les prophètes furent les premiers grands hommes ; à partir de l'exil babylonien, l'on assista à l'émergence de la « Loi » et à la prédominance des prêtres. Vu de l'extérieur, c'était une évolution de la primitivité à un code sacerdotal, via les prophètes ; de l'intérieur, un passage du « frais naturalisme » d'un peuple tribal au formalisme d'institutions légalistes.

Cependant, toute cette position n'a jamais été qu'un pur exercice théorique à l'intérieur d'un cercle fermé bien protégé. L'histoire hébraïque était traitée comme une cellule se suffisant à elle-même, sans aucun essai sérieux de comparaison à une norme indépendante et objective ; ainsi en

² C'est le principe fondamental du Grafianisme selon R.J. Thompson, *Moses and the Law* (Brill, 1970), p. 19. Une étude serrée de cet ouvrage montre qu'il n'est pas un survol objectif sur le sujet, mais une propagande bien écrite pour l'ancien « Grafianisme » ; bien que les auteurs conservateurs soient « couverts » par le survol (*TSFB* 61, p. 30), la teneur de leur travail est adroitement contournée (ainsi, avec Finn), ou mal exposée (présent auteur).

³ Ainsi F.W. Newman, cité par Thompson, *op. cit.*, p. 36, n. 3.

était-il, ainsi en est-il encore maintenant, trop souvent ⁴. Traité isolément d'une façon totalement artificielle, l'Ancien Testament présentait souvent des anomalies pour qui le considérait ultérieurement à partir d'une autre culture. Mais quand on lui rend son vrai contexte original, le Proche-Orient ancien où il fut écrit, alors la perspective change soudain et la situation est radicalement transformée. Dans ce qui suivra, nous tenterons, bien que beaucoup trop brièvement, une approche de ce sujet vital.

Etude comparative des structures historiques

Analyse de base

a) **L'histoire hébraïque** : Si l'on considère dans son ensemble toute l'histoire hébraïque, depuis Abraham et ses ancêtres (Gn 11) jusqu'aux communautés juives de l'Empire perse, il est possible d'en tirer un profit général, composé de trois étapes principales (émergence, cristallisation, développement de la vie du peuple et de sa culture), tout comme pour les autres cultures. Ces trois étapes, la période de formation, la cristallisation des formes, et le développement des courants de tradition, selon une terminologie déjà employée ⁵, peuvent se schématiser de la sorte :



fig. 1

1) *La période de formation* : Pour les Hébreux, cette étape a commencé avec les ancêtres d'Abraham (véritable « préhistoire » hébraïque), s'est développée avec les patriarches eux-mêmes, et s'est prolongée (sans que nous le voyions) pendant le séjour en Egypte jusqu'au temps de l'Exode (env. du vingtième au treizième siècle av. J.-C.). Pour nous les ancêtres d'Abraham ne sont que des noms, dont certains sont liés à des endroits précis ⁶ ; mais les récits

⁴ Que ce soit Wellhausen dans ses *Prolegomena*, brillamment écrits il y a presque un siècle, ou des apologistes récents comme Thompson en 1970.

⁵ Allusion à l'expression dans *Christianity Today* 12, No 19 (21 juin 1968), pp. 10/922, et à mon exposé dans *NPOT*, pp. 13-16.

⁶ Par exemple « ville de Nahor » (Gn 24.10), cf. la ville de Nakhur dans les archives de Mari (*Archives royales de Mari*, trad.

plus complets de la vie d'Abraham jusqu'aux fils de Jacob (Gn 12-50) nous dépeignent un groupe de personnes aux usages sociaux définis, se déplaçant parmi d'autres peuples dotés de coutumes semblables⁷. Ces usages ne correspondent pas toujours à ceux des époques ultérieures : on observe à la fois une continuité et des changements.

2) *La cristallisation des formes* : au Sinaï, un groupe de tribus devint une nation embryonnaire. Ils furent placés sous l'autorité d'un Suzerain divin en une alliance qui comprenait des normes fondamentales (les « Dix Commandements »), et des règles détaillées d'obéissance (par ex. Ex 21 ss, etc.). Celles-ci incluaient également des dispositions pour le service (le culte) de ce Suzerain (Ex 30-40 ; Lévitique). A la différence des traités contemporains, extérieurement apparentés par leur forme littéraire, cette alliance ne prescrivait pas simplement des contributions matérielles en pierres précieuses, en argent ou en troupes comme un tribut et une aide militaire à un seigneur humain, mais elle cherchait à régler toute la vie d'un peuple, pour qu'il soit par son obéissance, sa miséricorde et sa justice, le peuple de Dieu⁸. Ainsi, par l'alliance au Sinaï (et ses renouvellements, Ex 32-34 ; Deutéronome ; Jos 24), les fondements et les traits caractéristiques de la religion et de la culture hébraïques furent posés. Comme on le constate en considérant les affinités entre les lois du Pentateuque et celles du Proche-Orient ancien⁹, Moïse fut conduit à promulguer des lois ou des formes de lois, et à les tenir pour appropriées et vraies, sans qu'elles soient nécessairement nouvelles dans chacune de leurs orientations. En continuité avec l'époque patriarcale, la cristallisation des normes et des formes au temps de Moïse (treizième siècle av. J.-C. env.) fut la source et le fondement de toute la suite de l'histoire hébraïque.

3) *Le développement des courants de tradition* * : à ce fondement (substantiellement le contenu du Pentateuque),

I, No 107 ; II, Nos 62, 112, 113 ; IV, 35, rev. ; V, 51 ; parmi d'autres documents. Cf. aussi *HOKHMA* No 1/1976, p. 21, n. 13.

⁷ Coutumes patriarcales, arrière-plan, etc. cf. *ibid.*, pp. 22-29 et réfs.

⁸ Cependant, comme cela a déjà été noté (*AO/OT*, 1966, p. 97/8 n. 41), cette alliance a aussi des affinités de forme avec les collections de lois du Proche-Orient ancien.

⁹ La plupart des collections (que nous connaissons) sont plus proches du temps des patriarches que de Moïse. Cf. *HOKHMA* No 2/1976, p. 62, n. 48.

* L'expression anglaise utilisée (*ongoing stream of tradition*) désigne la période de *transmission* de la tradition, par opposition à la période de *formation* ou de *cristallisation*. Pendant cette période, la tradition s'enrichit cependant de nouveaux éléments. (N.d.t.)

beaucoup allait encore être ajouté. Le Tabernacle fut remplacé par le Temple. Les grands prophètes se levèrent, annoncèrent davantage du message de Dieu pour Israël et rappelèrent toujours à nouveau le peuple à sa norme d'obéissance, selon les paroles de Dieu lui-même. Ils sont rénovateurs, bien plus qu'innovateurs. Cependant, ils ajoutent de nouvelles dimensions ; parmi elles la prophétie messianique, la figure du Serviteur, le jour du Seigneur. Un autre enrichissement survint avec l'émergence de la psalmodie et de la littérature de sagesse, mais c'est un apport construit sur les fondations déjà posées, et en accord avec elles. Ainsi, c'est un large éventail de littérature qui s'imposa comme Ancien Testament et constitua l'héritage spirituel de la communauté juive à partir de la fin de l'Empire perse. Les siècles suivants produisirent d'autres œuvres, mais qui n'appartiennent pas à l'Ancien Testament lui-même.

b) Le contexte du Proche-Orient : La triple perspective appliquée ici à l'histoire hébraïque n'est ni anormale, ni sans parallèles. Dans le Proche-Orient biblique, on peut constater la même structure dans d'autres cultures, partout où les faits le permettent par leur clarté et leur abondance¹⁰. Ainsi, en Egypte, on peut appliquer la même analyse. Dans ce pays, la phase de formation fut la dernière partie de l'ère préhistorique (« prédynastique »), avant 3100 av. J.-C. env. et spécialement la période archaïque des premiers pharaons (I^{re} et II^e Dynasties, 3100-2700 av. J.-C. env.)¹¹. Ensuite, au cours de la III^e et de la IV^e Dynasties, au début de l'Ancien Empire (vers 2700-2600/2500), les formes et les orientations fondamentales de la culture égyptienne se cristallisèrent selon leurs lignes les plus caractéristiques. Après cela, l'Egypte connut un courant de traditions qui se perpétua pendant pratiquement 3000 ans, jusqu'à l'ère chrétienne. Pendant cette longue période, de nombreux éléments furent ajoutés dans tous les domaines (comme chez les Hébreux), mais la plupart étaient bien intégrés dans l'ensemble et édifiées sur les formes et les normes fondamentales de l'optique égyptienne. Comme chez les Hébreux, nous avons tout un canevas fait de continuités, de changements et d'enrichissements entremêlés. La différence (humainement parlant) réside dans la longueur bien plus importante de la civilisation égyptienne qui surgit vers 3100 av. J.-C., voire plus tôt, soit plus d'un millénaire avant Abraham, pour ne pas parler de Moïse. Ce fait a son importance : il

¹⁰ Dans d'autres cas, le manque de faits suffisants empêche de juger.

¹¹ Marquée par une évolution dans les réalisations architecturales et artistiques, et dans l'utilisation des caractères hiéroglyphiques, jusqu'à ce qui devint des normes définitives.

nous avertit du danger de considérer un Abraham ou un Moïse comme de simples personnages primitifs perdus dans la nuit des temps « préhistoriques ». C'est tout le contraire : l'un et l'autre sont nés dans un monde cultivé bien auparavant.

Mais l'Égypte ne constitue pas le seul point de comparaison dans le contexte : les Hittites (déjà en Asie Mineure vers 2000 av. J.-C.) succédèrent à la civilisation pleinement développée des Hatti (troisième millénaire av. J.-C.). Ils lui empruntèrent beaucoup, et connurent ce que l'on peut appeler une période de formation depuis Pitkhanas et Anittas (dix-neuvième/dix-huitième siècles av. J.-C.), rois des premières villes-Etats, jusqu'au plein établissement d'un vaste empire unifié. Puis l'on assista à une cristallisation des perspectives et de la culture hittites avec le « Royaume Ancien », de Labarnas, Hattusil I et Mursil I (dix-septième siècle av. J.-C.). Après cela, la tradition se poursuivit, lorsque l'Empire hittite assimila progressivement différents groupes linguistiques et culturels — Hatti, Hittites, Louvites, Hourrites, jusqu'à ce que l'Empire soit soudain démantelé par une catastrophe vers 1200 av. J.-C. ; ensuite, les « dernières braises » néo-hittites brûlèrent jusqu'en 700 av. J.-C. environ, dans le sud-est de l'Anatolie et la Syrie du Nord.

En Mésopotamie, les Sumériens et les Akkadiens présentent une histoire aussi longue que celle de l'Égypte, mais rendue complexe par les deux partis en présence, et marquée par la différence totale entre les langues, le sumérien et l'akkadien (qui devinrent plus tard le babylonien et l'assyrien). On discerne les phases principales de la culture sumérienne au troisième millénaire av. J.-C., mais son origine remonte à plus tôt ; les Akkadiens commencèrent à émerger véritablement dans l'Empire d'Akkad vers 2300 av. J.-C. C'est certainement à partir de la troisième Dynastie d'Ur et de l'époque de l'Ancienne Babylonie (approximativement, à partir de 2000 av. J.-C.) que la tradition mésopotamienne se perpétua, pendant une période de 2000 ans, jusqu'aux débuts de l'ère chrétienne. Pour la Syrie-Palestine le tableau est rendu bien plus complexe par (1) le manque de faits écrits d'avant la moitié du second millénaire av. J.-C.^{11b} et (2) une fragmentation et une fusion bien plus importantes des différents peuples et traditions culturelles. Mais certainement, à partir du début du II^e millénaire av. J.-C. on peut parler d'une culture complexe avec une prédominance de langue sémitique du nord-ouest, et une grande continuité de tradition aussi bien que de nouveauté et de changement, stimulés par l'entrée périodique d'éléments étrangers.

La durée de la tradition en histoire

Si l'on considère toute la période ¹² depuis Abraham et ses ancêtres immédiats (2000 av. J.-C. env.), jusqu'à la fin de l'Empire perse (330 av. J.-C. env.), l'histoire hébraïque, avant Alexandre et la période hellénistique, s'étend sur dix-sept siècles, évoluant du clan familial à la nation et à la communauté religieuse : peut-être six ou sept siècles de période de formation, la cristallisation au treizième siècle et peu après, et quelques dix siècles de prolongement et de développement de la tradition. Comme nous l'avons déjà suggéré, un tel étalement n'est en aucun cas excessif, mais entièrement en accord avec les durées, égales ou plus longues, des périodes de tradition culturelle des autres pays du Proche-Orient biblique. L'Egypte présente, non pas dix-sept, mais vingt-huit siècles d'histoire lettrée avant Alexandre (3100-330 av. J.-C. env.) : une période de formation de quatre siècles ou plus, un siècle environ de cristallisation et un développement des courants de tradition atteignant vingt-trois siècles sous Alexandre. De même en Mésopotamie, des millénaires de haute culture non lettrée cédèrent la place à l'éclat des Sumériens et des Akkadiens au troisième millénaire, avec une culture commune à partir de 2000 av. J.-C. parallèle à toute la période de l'histoire hébraïque. A partir de leurs débuts perceptibles (avant 2000 av. J.-C. environ), jusqu'à leur ruine soudaine en 1200 av. J.-C., les Hittites n'eurent en propre qu'une période de 800 ans — mais avec les Etats néo-hittites les cinq siècles suivants, cette durée s'élève à treize siècles au minimum, sans compter plusieurs siècles encore de survivance religieuse, culturelle et linguistique une fois l'indépendance politique totalement perdue. En Syrie-Palestine, l'élément sémitique du nord-ouest, prédominant, est manifeste à partir de 2000 av. J.-C. environ et même auparavant ¹³, et il dure jusqu'à la période hellénistique, tout comme pour les Hébreux. En

^{11b} Cet article a été écrit avant les découvertes faites à Ebla, dont on trouvera un compte rendu dans l'article suivant. (N.d.t.)

¹² Toutes les dates av. J.-C. utilisées ici et dans tout l'article sont données délibérément en chiffres ronds, pour garder sa clarté au schéma caractéristique. On pourrait, bien sûr, continuer les comparaisons après Alexandre, mais les changements consécutifs à la domination hellénistique dans le Proche-Orient font de son avènement une ligne de fond commode.

¹³ Probablement beaucoup plus tôt : le nom sémitique d'un endroit de Palestine est inscrit sur la tombe égyptienne d'Inti à Deshasheh, datée du troisième millénaire (*ndi'* cf. Albright, *Journal, Palestine Oriental Society* 8, 1928, p. 255, n. 1).

somme, les dix-sept siècles principaux de l'histoire hébraïque que nous dépeint l'Ancien Testament ne forment *pas* une période d'une longueur artificielle ou excessive : ils cadrent bien avec les durées, supérieures ou égales, des autres peuples du Proche-Orient.

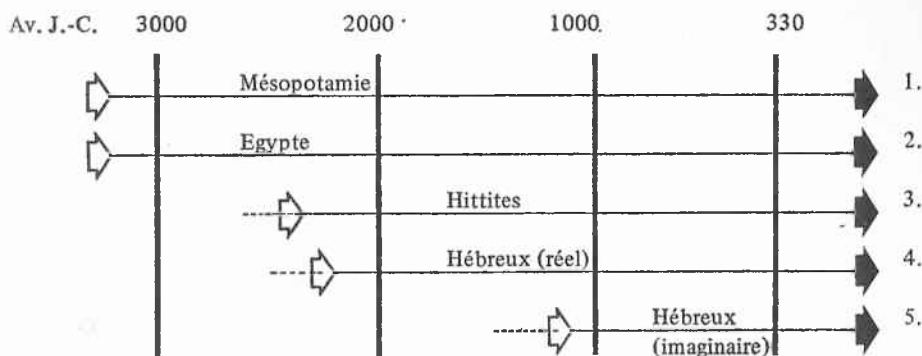


fig. 2

Fluctuations dans le développement

a. Les Hébreux

L'histoire des Hébreux et du Proche-Orient contemporain ne présente pas uniquement des étapes fondamentales et des durées comparables, mais également — comme toute histoire — des fluctuations dans la qualité et les réalisations d'une culture ou d'une civilisation données, selon les différents moments de leur histoire. ¹⁴

Si elle repose sur la structure fondamentale de l'histoire hébraïque tirée de l'Ancien Testament, que nous avons étudiée plus haut (cf. par. 2), la configuration détaillée de cette histoire n'est cependant *pas* une évolution ascendante et unilinéaire de l'état sauvage le plus primitif à un état de monothéisme strict et de formalisme sacerdotal. Au contraire, elle présente tout au long de son développement une série de « hauts et de bas » très prononcés. Parmi les patriarches, Abraham est le plus grand ; après Jacob et Joseph, aucun personnage prédominant n'émerge des quatre « siècles de silence » qui les séparent de Moïse. L'apogée

¹⁴ Le danger de ne pas tenir compte de ce fait a déjà été signalé dans *AO/OT*, pp. 113-114.

du Sinaï et les premiers succès d'un Josué sont séparés et suivis par des épisodes, voire des périodes entières (cf. les Juges) de désunion et de déclin. Un nouveau sommet atteint lors de la Royauté Unie est suivi d'une chute vertigineuse jusqu'aux exils babylonien et perse ; puis, à partir de l'Empire perse, c'est un renouveau spirituel. Un tel mouvement ondulatoire s'applique à tous les aspects de l'histoire et de l'expérience des Hébreux ; l'Ancien Testament s'intéresse en priorité aux différentes relations entre Dieu et l'homme, tout particulièrement au travers de sa manière d'agir envers les Hébreux. Il porte un intérêt moindre à l'architecture et à la guerre, par exemple. Dans ce domaine, c'est au témoignage de l'archéologie sur la Palestine de nous renseigner sur le plan matériel.

b. Le Proche-Orient

Les hauts et les bas de l'histoire et de la culture hébraïques se retrouvent également dans les autres pays du monde biblique. En Egypte, la Période Archaïque (de formation) fut suivie de trois périodes de grandeur alternant avec trois périodes de déclin ; l'Ancien Empire (Age des Pyramides), le Moyen-Empire (une période « classique ») et le Nouvel Empire furent suivis respectivement de la Première, de la Seconde Période Intermédiaire et de la décadence finale de la dernière période. Quant aux Hittites, les réalisations de leur « Ancien Royaume » furent perdues après le meurtre de Mursil I^{er} et plusieurs régicides, avec la défaite et l'écroulement de la plus grande partie de leur « Moyen Royaume » ; ceci jusqu'à ce que Suppiluliuma I^{er} rétablisse la puissance nationale et l'unité, inaugurant l'Empire hittite. Les états néo-hittites connurent diverses destinées jusqu'à ce qu'ils soient assujettis aux Assyriens.

En Mésopotamie, les villes-Etats sumériennes du troisième millénaire et l'Empire d'Akkad cédèrent devant les Gutéens, lesquels fléchirent devant la III^e Dynastie d'Ur qui partageait alors son hégémonie avec plusieurs dynastes amorites du temps de l'Ancienne Babylone. A partir de l'âge d'Hammurabi à Babylone, les deux royaumes de Babylone et d'Assyrie émergèrent ; ils furent rivaux à la fin du deuxième et au début du premier millénaire, pour culminer dans l'Empire néo-assyrien et néo-babylonien. En Syrie-Palestine (en plus de l'Ancien Testament), le témoignage de l'archéologie révèle une série de périodes de réalisations culturelles considérables, avec des innovations, des sommets de perfection et de déclin, et parfois des périodes intermédiaires de pauvreté, voire de désolation.

Ainsi, les fluctuations sont endémiques aux civilisations du monde biblique, comme à toute l'histoire humaine de

notre planète. Bien sûr, ces simples faits auraient dû être assez évidents pour ne pas requérir un développement spécial. Mais, même de tels phénomènes fondamentaux ont été ignorés systématiquement par les spécialistes de l'Ancien Testament qui s'attachent avec acharnement à produire¹⁵ ou à défendre¹⁶ des refontes incroyables de l'histoire hébraïque selon le schéma d'une évolution essentiellement linéaire, de sorte qu'il est indispensable, même actuellement, de réaffirmer ces faits élémentaires. Dans aucune

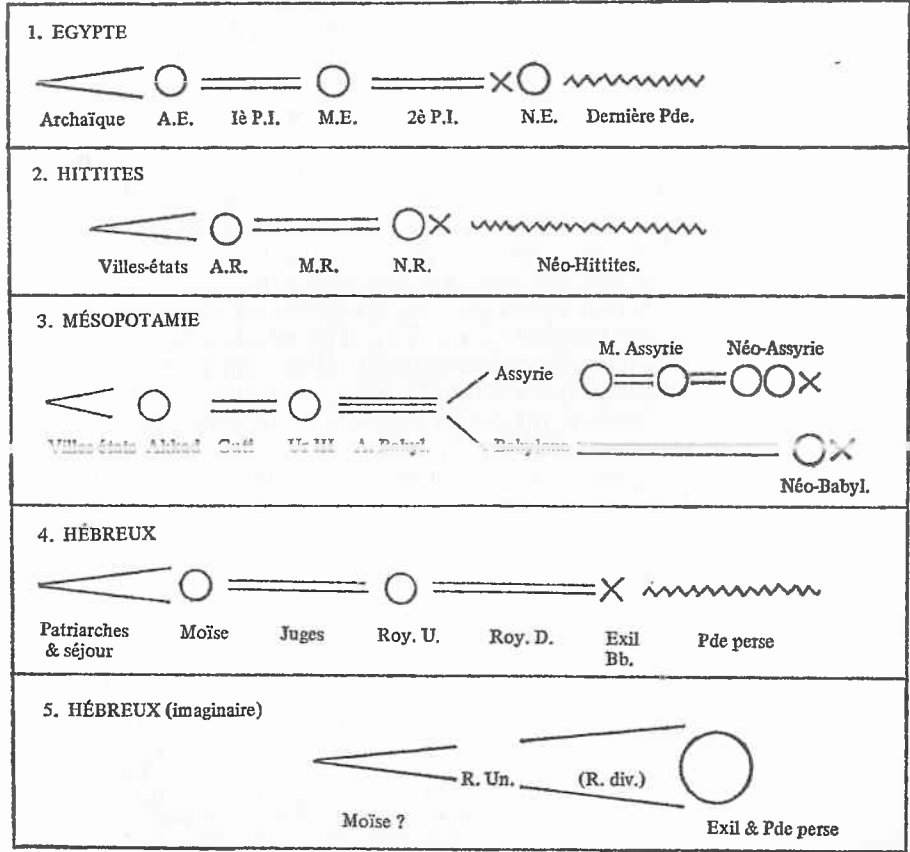


fig.3

¹⁵ Par ex. Graf, Wellhausen, etc.
¹⁶ Par ex. R.J. Thompson parmi d'autres.

facette de la vie, le « progrès »¹⁷ n'est inévitable ou automatique ; progrès et recul fluent et refluent selon les combinaisons changeantes de divers facteurs. De plus, les fluctuations dans les affaires humaines sont complexes, et non pas simples. Des « réalisations » aussi différentes que le pouvoir politique, l'unité nationale, les créations artistiques (graphiques, littéraires ou musicales), ou l'excellence morale, etc., ne coïncident pas toujours l'un avec l'autre¹⁸. Le cortège de l'histoire, dans ses multiples aspects, bibliques et extra-bibliques, nous apparaît donc dans une richesse extraordinaire de détails et de texture.

L'histoire hébraïque réalité et fiction

Ainsi donc, la configuration générale de l'histoire hébraïque tirée de l'Ancien Testament et l'histoire du Proche-Orient (dont elle est une composante) correspondent d'assez près, dans leur origine, leur durée et leur nature fluctuante. Mais que penser des reconstructions colossales appliquées ou conservées avec une telle aisance ?

A tous points de vue, le schéma en vogue depuis longtemps semble échouer. Tout d'abord, il ne tient pas compte de la structure fondamentale. Il préconise un « développement graduel » selon un plan incliné vers le haut, et ignore des réalités comme les périodes de formation, les « cristallisations »^{relativement rapides, la longueur comparativement} très importante du prolongement des traditions déjà établies, avec leurs additions. Deuxièmement, il raccourcit tellement l'histoire hébraïque — qui passe ainsi de dix-sept à huit ou neuf siècles pré-hellénistiques¹⁹ — qu'il lui

¹⁷ C'est-à-dire un réel perfectionnement dans la qualité et les moyens de réalisation, dans tout domaine de la vie.

¹⁸ Ainsi, par ex., le pouvoir politique, l'excellence artistique et certaines valeurs morales ont coïncidé lors des « grandes » périodes de l'Égypte (Ancien, Moyen et Nouvel Empire) ; mais une littérature de réflexion est également issue de l'époque d'agitation et de misère appelée la Première Période Intermédiaire. En Israël, la puissance extérieure de la Royauté Unie a coïncidé avec une importante production littéraire (Psaumes ; Pr. 1-24 ; proto 25-29, etc.) et il s'y manifesta une prise de conscience spirituelle ; mais plus tard, la prospérité matérielle superficielle de certains au temps de Jéroboam II contrastait avec l'infidélité spirituelle et la faillite morale qui fit réagir un homme comme Amos.

¹⁹ En écartant les patriarches, en réduisant Moïse à une ombre (cf. un tel point de vue chez Noth), en passant rapidement sur Josué et en considérant les Juges comme à demi-légendaires, on fait débiter l'histoire « réelle » (et encore, très arbitrairement), au XI^e siècle av. J.-C. avec la monarchie — seulement sept à huit siècles avant Alexandre.

cause d'importantes déformations. Israël en tant que peuple est attesté de façon précise au treizième siècle av. J.-C. par l'évidence externe que constitue la « stèle d'Israël » de Merenptah, en dépit des diverses échappatoires et subtilités casuistiques ²⁰. Dix siècles d'histoire s'ensuivent, jusqu'à Alexandre. On a toutes les raisons de traiter les patriarches comme les précurseurs historiques d'Israël ²¹, étant donné la fidélité des récits patriarcaux à l'arrière-plan du début du deuxième millénaire et la ténacité des traditions. Il n'y a aucune raison valable de raccourcir l'histoire d'Israël. Troisièmement, la théorie du « développement graduel » communément tenu pour unilinéaire, d'un primitivisme « naturel » à un formalisme raffiné et frigide, s'avère inexacte sur bien des points. Elle ignore les traditions rituelles répandues dans tout le Proche-Orient depuis plusieurs millénaires, bien avant la naissance d'Abraham, ainsi que l'absence de véritables « primitifs naturels » qui n'ont existé que dans l'imagination d'un Wellhausen, d'un Herder ou d'un Rousseau. Elle ne tient pas compte de la sophistication très ancienne de la pensée, ni des fluctuations dans la valeur d'une culture ou des pratiques religieuses (tout comme dans d'autres aspects de la vie des Anciens). Quatrièmement, la contradiction flagrante entre l'histoire hébraïque dépeinte dans l'Ancien Testament tel que nous l'avons et celle qui est remodelée pour convenir à un Wellhausen, un Noth, un Eissfeldt, ou même à un R.J. Thompson, est non seulement unique, mais totalement anormale lorsqu'on la place dans la perspective de l'histoire des peuples et de la littérature ²² du Proche-Orient. Des séquences déterminées et ordonnées de l'histoire sont avancées ou reculées selon que l'on modifie certaines dates avant J.-C., mais les orientalistes n'ont jamais de raisons d'inverser l'ordre de périodes entières de l'histoire ancienne ²³, ou de déplacer la date d'importants blocs de littérature de près d'un millénaire ²⁴, comme on l'a proposé dans les études de l'Ancien Testament. Une telle tension ne peut qu'engendrer le scepticisme, pour des raisons historiques et méthodologiques. Cinquiè-

²⁰ Sur ce sujet, et sur les essais excentriques d'arranger le témoignage de ce texte, cf. *AO/OT*, pp. 59-60, n. 12 et *T.B.* 17 (1966), pp. 90-92.

²¹ Cf. par ex. les discussions et la documentation de F.D. Kidner, *TSFB* 57 (1970), pp. 3-12 ; Kitchen, *AO/OT*, pp. 41-56 ; *HOKHMA* No 1/1976, pp. 27-30.

²² Une tension dont la réalité a déjà été soulignée dans *AO/OT*, pp. 19-20, et n. 12.

²³ Comme, par ex., de placer la « loi » après les prophètes plutôt qu'avant eux (*AO/OT*, p. 20, n. 11).

²⁴ Ainsi, par ex., une grande partie de la loi («P», «H») est transférée du treizième siècle av. J.-C. à environ 450/300 av. J.-C., ou Pr. 1-9 du dixième au quatrième ou troisième siècle av. J.-C.

mement, que toute personne hantée par le fétichisme des « preuves cumulatives » considère l'effet total (1) des comparaisons directes dans divers domaines entre l'Ancien Testament actuel et le monde de son temps, pris par périodes ou dans le détail ²⁵, (2) des affinités générales de forme et de nature de l'histoire hébraïque avec son contexte historique du Proche-Orient, comme cela a été esquissé plus haut dans cet article, et réciproquement, (3) des quatre faiblesses de la reconstructions critique conventionnelle qui viennent d'être énoncées ²⁶.

Perspectives historiques sur des thèmes spécifiques

Introduction

De même qu'il est possible de considérer l'ensemble de l'histoire des Hébreux et de l'Ancien Testament pour déterminer des structures fondamentales et un profil général (et ceci dans les domaines les plus vastes), de même doit-on considérer la configuration historique des *différents aspects* qui constituent l'ensemble du tableau de l'histoire : le développement de la littérature, des croyances religieuses, des pratiques et des institutions, des lois et de la société, des organes du pouvoir politique et de l'administration, et de toute la culture. La richesse encyclopédique de tant d'aspects ne peut être abordée ici ; il nous faudra nous contenter d'une simple poignée d'indications.

L'organisation politique

La première entité attestée est la famille et le clan à un ou plusieurs chefs ; comme chez les patriarches, ceci apparaît par exemple chez les semi-nomades dans les archives de Mari ²⁷, et pour les régions de la Palestine dans les textes d'imprécations égyptiens ²⁸. A partir de ce stade, la

²⁵ Cf. les articles précédents de cette série.

²⁶ Sur les « preuves cumulatives » dans d'autres domaines, cf. mon *Pentateuchal Criticism and Interpretation*, 1965 (et réimpression), Lecture I, sect. C, II, 8 et *AO/OT*, p. 125, n. 51.

²⁷ Sur les peuples semi-nomades dans ces archives, cf. J.R. Kupper, *Les Nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, 1957.

²⁸ L'Égyptien Sinuhe (vingtième siècle av. J.-C.) rejoignit un chef de Retenu, en Syrie, dont les fils avaient leurs clans et leurs territoires, un territoire lui ayant été aussi assigné, en tant que gendre (cf. trad. *ANET*). Les textes imprécatoires (début du XVIII^e siècle av. J.-C.) citent des villes et des tribus en Palestine, associant parfois deux ou trois chefs à chacune. (*ANET* ; Albright, *Bulletin, Amer. Schools Or. Research* 81 (1941), p. 19.) Cf. « ducs d'Edom », Gn 36. 29.

plupart des communautés (spécialement les sédentaires) aboutirent à un gouvernement monarchique et à des dynasties héréditaires²⁹. Ceci était tellement vrai que, pendant toute la période qui va de Moïse à l'accession de Saül (le premier vrai roi d'Israël), Israël, au régime non monarchique, était en quelque sorte une exception parmi les peuples installés (ou s'installant) pendant la période du XIII^e au XI^e siècle av. J.-C. Il vaut la peine de se rappeler de ce fait en considérant des passages comme Deutéronome 17. 14-20 (Moïse envisageant un roi possible en Israël), ou même Gn 36. 31b (rois d'Edom bien avant qu'il y en ait en Israël). Les rois constituaient la règle, la chose que l'on attendait, et les Hébreux, qui n'en avaient pas, étaient une exception.

Alliances et lois

Les alliances et les traités dans le monde biblique constituent dans une large mesure l'aspect politique et religieux d'un même concept fondamental : un accord qui détermine et régit les relations futures entre deux partis. Dans le Proche-Orient ancien, les traités abondent³⁰, mais on ne trouve pas d'alliances religieuses en dehors de l'Ancien Testament. Cependant, leurs formes littéraires extérieures sont si proches qu'une coïncidence semble impossible. Pour l'Ancien Testament, l'alliance remonte aux patriarches³¹, et au personnage ancestral de Noé. Dans le Proche-Orient, on trouve des traités à partir du troisième millénaire av. J.-C.³², et ils prolifèrent au second et au premier millénaires. Les affinités littéraires entre les traités de la fin du deuxième millénaire et l'alliance du Sinaï et ses renouvellements son particulièrement claires ; elles sont encore renforcées par les formulations très différentes des traités du premier millénaire av. J.-C.³³. Cette alliance du treizième siècle av. J.-C. est fondamentale pour la suite de l'histoire hébraïque — qu'elle fût négligée ou respectée. Ses prescriptions de base étaient les « Dix Commandements » ; à côté d'eux, les autres « lois » sont des questions de détail.

²⁹ Un fait vrai même dans les villes-états d'importance très modeste : ainsi Byblos, avec une lignée de chefs connue (en larges sections) depuis Ib-dati (env. 2050 av. J.-C., « date moyenne ») jusqu'à la période perse — une longueur aussi importante que l'histoire vétero-testamentaire. (Les premiers rois de Byblos, cf. Kitchen, *Orientalia* 36 (1967), pp. 39-54, surtout pp. 53-54 ; derniers rois (par ex.) Albright, *Journal, American Oriental Society* 67 (1947), p. 160.)

³⁰ Voir les références, *AO/OT*, p. 91, n. 16, et p. 94, nn. 27-29.

³¹ Mentionnés jusque dans 2 R. 13. 23.

³² Par ex., le traité entre les villes-états sumériennes de Lagash et de Umma, sur la « stèle des Vautours » par Eannatum de Lagash (S.N. Kramer, *The Sumerians*, 1963, pp. 310-313).

³³ Cf. *AO/OT*, pp. 90-102 ; *NPOT*, pp. 3-5 ; *HOKHMA* No 2/1976, pp. 61-62.

Wellhausen, Robertson Smith et leurs successeurs, ont répandu l'idée suivante, toujours en vogue : si la « loi »³⁴ du Pentateuque avait été donnée par Moïse, alors, selon leurs suppositions, elle « serait restée lettre morte pendant des siècles »³⁵, étant « totalement inefficace et inaperçue pendant mille ans »³⁶ ; d'après eux, on peut difficilement trouver dans la littérature vétéro-testamentaire de la période monarchique plus de deux ou trois allusions à la « loi » qui ne soient pas ambiguës³⁷. Cependant, il faut bien comprendre que cette position est atteinte par des moyens artificiels, sans considération des données existantes et de leur nature.

Premièrement, il y a des références suffisamment claires à la « loi »³⁸ de Dieu, ou « de Moïse » : dans Josué³⁹, Rois⁴⁰, Psaumes (*passim*) ; on trouve aussi une douzaine de références à la « loi de Dieu » dans Esaïe et dans Jérémie, en plus d'Amos 2. 4 ou Michée 4. 2, avant que nous n'atteignons les Chroniques⁴¹. Et l'alliance⁴² apparaît⁴³

³⁴ Dans notre sens moderne de « code légal », je considère que le terme de « loi » appliqué à l'alliance du Pentateuque est un anachronisme (d'invention moderne), lorsqu'on l'emploie pour la période pré-exilique ; *torah* ne servait pas à désigner originellement quelque chose comme le « Code Napoléon » ou les arrêtés des Chemins de Fer britanniques.

³⁵ Ainsi Wellhausen, article « Israël » (*Encyclopaedia Britannica*) dans une forme attenante à ses *Prolegomena to the History of Israel*, éd. par W. Robertson Smith, p. 438 (trad. angl. des *Prolegomena zur Geschichte Israels*).

³⁶ Ainsi Robertson Smith, *The Old Testament in the Jewish Church*, 1881, p. 315, cité par Thompson, *Moses and the Law*, 1970, p. 66.

³⁷ Cf. Wellhausen, *Prolegomena...* p. 5, et leur rejet comme non-significatives.

³⁸ Ou « instruction » ; je conserve le mot « loi » simplement par concision.

³⁹ Jos. 1. 7, 8 ; 8. 31 ss. ; 22. 5 ; 23. 6, cf. 24. 26.

⁴⁰ 1 R. 2. 3 ; cf. 2 R. 10. 31 ; 2 R. 14. 6 ; 17. 13, 34-39 (incluant l'alliance au v. 38) ; 21. 8 ; cf. 22. 8 ss. ; 23. 2 ss. ; 24-25.

⁴¹ Qui n'ont qu'une douzaine de références séparées à la « loi de Dieu » ou « de Moïse », etc. — une proportion qui n'est pas tellement en désaccord avec les Rois, les Psaumes ou les prophètes. A la même époque, Esdras n'a que quatre références, et celles de Néhémie ont trait au seul événement principal ; on peut donc difficilement parler de prépondérance de références post-exiliques à la « loi ». Les observations sur la fréquence de Moïse dans la tradition hébraïque que présente R.J. Thompson, *Moses and the Law*, pp. 1-4 induisent totalement en erreur — il omet silencieusement (selon les *a-priori* de sa propre position) toutes les références à Moïse du Pentateuque, supprime les cinquante-six références de Josué et voit une signification dans seize références admises dans Juges-Samuel-Rois, qu'il oppose à vingt et une références parallèles très peu différentes des Chroniques. Sur Esdras et Néhémie, cf. ci-dessus, en ajoutant Néh. 1. 7-8 dans la prière de Néhémie.

⁴² Généralement *berith*, mais « *eduth* », « *edoth* » sont aussi compris ici.

dans une autre série de références datant d'avant l'exil — Juges 2. 2, 20 ; 14. 8, 23 ; 11. 11 ; 19. 10, 14 ; 2 Rois 17. 15 ; 18. 12 ; 23. *passim*. Tout comme la « loi », elle est endémique aux Psaumes, elle apparaît même dans les Proverbes (2. 17), et elle est continuellement proclamée par les prophètes : Esaïe et Jérémie (à nouveau une douzaine de références chacun), Ezéchiel (surtout 16 et 17) et Daniel (9. 4), en plus d'Osée (6. 7), avant l'exil et Zacharie (9. 11), et Malachie (2) après lui. Les accusations fondamentales qu'adressent les prophètes à Israël en termes d'apostasie, d'idolâtrie, etc., sont en rapport avec les prescriptions *fondamentales* (les Dix Commandements) de l'alliance du Sinaï. Quelque 150 références à la « loi » et à l'alliance ⁴⁴ pour la période de 1250 à 550 av. J.-C. env. (soit sept siècles env.) ne devraient pas être évacuées comme une « lettre morte » pendant « mille ans », tout spécialement lorsqu'une grande partie des livres de l'Ancien Testament invoqués ne traitent pas des détails spécifiques de la « loi » ⁴⁵. C'est une pure prétention d'affirmer que l'alliance du Sinaï du treizième siècle (dans la ligne du Pentateuque) n'a laissé aucune marque dans le reste de la littérature pendant des siècles. Dans le Proche-Orient, la situation est bien « pire » en ce qui concerne les recueils de lois dont la date ancienne ne peut être contestée. On ne peut démentir le fait que les recueils de lois de Lipit-Ishtar et de Hammurabi datent du début du deuxième millénaire av. J.-C. (« patriarcaux » plutôt que « mosaïques » quant à leur date), cependant il n'y a *aucune citation directe certaine* des lois de Lipit-Ishtar ou de Hammurabi en tant que telles ⁴⁶ dans toute la norme des textes légaux de toute l'Ancienne Babylonie, ni dans aucun texte des périodes suivantes. Mais nous savons que des exemplaires de l'œuvre d'Hammurabi étaient reproduits encore mille ans après sa mort ⁴⁷ ; ainsi, l'absence de cita-

⁴³ En considérant les références autres que l'expression « arche de l'alliance » (qui elle-même est une preuve supplémentaire). Les alliances séparées de Dieu avec David (2 Samuel 23. 5), celle de Yehoyada (2 R. 11. 17), etc., sont également laissées de côté ici.

⁴⁴ Comprenant en bloc les références principales citées ou évoquées, mais excluant les points laissés de côté ci-dessus.

⁴⁵ Plusieurs détails particuliers des lois du Sinaï (voies de brebis, séductions, pureté cultuelle, et autres) — cependant anciens — ne se retrouvent pas dans la bouche de prédicateurs comme les prophètes parce qu'ils interpellaient le peuple quant aux principes fondamentaux (apostasie, idolâtrie, injustice sociale générale) ; ou bien, les spécialistes de l'Ancien Testament voudraient-ils qu'ils aient répété avec insistance de grosses portions du Pentateuque simplement pour leur satisfaction personnelle ?

⁴⁶ Deux allusions très douteuses aux lois d'Hammurabi sont discutées par F.R. Kraus, *Genève* 8, 1969, p. 290 ; elles sont très incertaines.

⁴⁷ Jusqu'à l'époque néo-babylonienne. Sur l'absence des lois

tions ne prouve pas que son œuvre était inconnue. Il n'est d'ailleurs pas fréquent qu'un recueil de lois ancien ⁴⁸ soit mentionné dans d'autres documents. Ainsi, en comparaison avec le Proche-Orient, les références à l'alliance du Sinaï comme la « loi de Dieu » ou « de Moïse » ou comme « l'alliance », sont non seulement suffisantes, mais d'un nombre surabondant !

Deuxièmement, cette opinion courante est une affirmation *tendancieuse*, en ce qu'elle dépend étroitement de corrections subjectives du texte existant, pour éliminer soigneusement toutes les citations gênantes que nous avons brièvement recensées plus haut. Lorsque l'on attribue toutes les mentions de « la loi de Moïse » dans Josué ou dans les Rois à des rédacteurs plus tardifs, et que l'on applique le même traitement aux autres écrits vétéro-testamentaires, on peut effectivement anéantir les preuves existantes. La « loi » devient très vite une lettre morte s'il n'y a pas de témoignage en sa faveur, puisque ces témoignages ont été arbitrairement retranchés. Mais un tel procédé est une pure fantaisie, sans aucun fait objectif pour l'appuyer : pas le moindre morceau de papyrus, pas la moindre lamelle de tablette. Une lettre morte obtenue de cette façon est une tromperie intellectuelle.

Troisièmement, examinons le « Deutéronomisme ». On attribue souvent les allusions à la « loi » à des rédacteurs « deutéronomiques ». Mais la théologie « deutéronomique » n'est en substance guère plus que le monothéisme orthodoxe de l'Ancien Testament à partir de l'alliance du Sinaï (dont le Deutéronome n'est qu'un renouvellement) ⁴⁹. Plusieurs de ses conceptions « caractéristiques » sont non seulement propres à Israël et à l'Ancien Testament, mais elles sont attestées dans le Proche-Orient ancien au troisième et au deuxième millénaires av. J.-C. ⁵⁰. Lorsqu'on reconnaît une date plus réaliste aux livres de l'Ancien Testament que l'on dit exprimer la pensée « deutéronomique », on se trouve en présence de tout un courant de traditions ⁵¹ allant du Deutéronome (env. 1230 av. J.-C.), via les Juges (env. 1000 av. J.-C.), la prière de Salomon (1 R. 8, env. 960 av.

d'Hammurabi dans les documents légaux et leur longue carrière littéraire (plus une comparaison avec le sort subi par l'œuvre de Justinien), cf. R. Haase, *Einführung in das Studium keilschriftlicher Rechtsquellen*, 1965, pp. 19-26.

⁴⁸ Ainsi ceux de Ur-Nammu, de Lipit-Ishtar, de l'époque hittite ou de la Moyenne-Assyrie.

⁴⁹ Voir *NPOT*, pp. 16-19.

⁵⁰ Ainsi, l'état de péché de tous les hommes, le concept de péché, la règle d'obéissance/désobéissance à la divinité, la prédestination, etc., cf. *ibid.*, pp. 17-18.

⁵¹ *NPOT*, pp. 9-13 ; *HOKHMA* No 3/1976, pp. 63-66.

J.-C.), etc., jusqu'à Jérémie (septième/sixième siècle av. J.-C.), puis aux Rois en tant que livre, sans aucune coupure significative⁵². Dans le Proche-Orient, des traditions religieuses d'une telle longueur — avec ou sans coupures — sont choses courantes ⁵³.

Quatrièmement, considérons la soi-disant soudaine apparition de la religion formelle et de la « loi de Moïse » après l'exil ⁵⁴. Non seulement elle est en grande partie illusoire ⁵⁵, mais l'on ne peut ignorer le changement de circonstances des Hébreux avant et après l'exil babylonien. Avant cet événement, ils menaient la vie d'une nation indépendante politiquement, dans laquelle la religion — bien que vitale — n'était qu'un composant, un aspect parmi plusieurs. Pendant l'exil, ils furent réduits à des groupes de personnes déracinées dont l'identité nationale ne signifiait rien pour ceux qui les tenaient captifs et il ne leur restait rien d'autre que leur foi et leur « cohésion familiale ». Après l'exil, à l'intérieur de l'Empire perse, les Juifs qui n'étaient pas rentrés en Palestine restèrent encore comme des esclaves (mais ils n'étaient plus captifs). De retour en Judée, ils n'étaient qu'une petite communauté dans une vaste satrapie ou province, sans indépendance politique, simples sujets perses comme les autres. A nouveau, les seules marques distinctives étaient les liens de la religion et du sang. Tous deux pouvaient être préservés en Judée : les généalogies prirent une importance vitale (cf. les Chroniques, Esdras, Néhémie), maintenant la continuité d'une famille avec son passé. tandis que le temple reconstruit pouvait devenir, à la lumière du corpus d'écrits sacrés hérités, un foyer d'activité spirituelle et « nationale ». A part les Ecritures, le temple et les liens familiaux, les Juifs ne possédaient rien.

Institutions religieuses

A nouveau, la présentation biblique telle que nous la possédons a suffisamment de sens. Le culte des patriarches était simple : des autels temporaires, les sacrifices étant effectués par le chef du clan. Les pratiques des Hébreux en Egypte sont pour ainsi dire inconnues, mais elles ont dû exister sous une forme ou sous une autre, vu la religiosité

⁵² Non pas que des coupures (*gaps*) dans notre connaissance, même de plusieurs siècles, soient nécessairement significatives (sinon de notre ignorance), comme le montrent les faits du Proche-Orient, cf. *NPOT*, p. 8.

⁵³ Pour des exemples, cf. *NPOT*, p. 8. On pourrait les multiplier.

⁵⁴ Avancée (par ex.) par Wellhausen, *Prolegomena*, p. 5.

⁵⁵ Cf. plus haut, note 41, contre les mauvaises présentations des faits.

omniprésente dans le Proche-Orient ; au moins Moïse pouvait-il revendiquer un moment pour célébrer une fête (Ex. 5. 1, etc.)⁵⁶. Lorsqu'Israël devint une nation au Sinaï, il fallut un foyer central ; un sanctuaire central fut dressé⁵⁷ (le tabernacle), une tribu fut mise à part pour le service, et un clan le fournit en prêtres (Lévites, Aaronides). Une fois en Cannan, ce sanctuaire fut établi en différents endroits, par exemple, Silo, Nob, Gabaon⁵⁸. Le temple de Salomon remplaça simplement le tabernacle, avec le même personnel de base et plus d'élaboration. A l'époque de division et de déclin des Juges, les cultes locaux s'étaient développés avec des autels purement locaux et des hauts lieux. Ceux-ci étaient tolérés à l'époque de Salomon pour le culte de Yahvé. Mais plus tard, ils se paganisèrent très rapidement et attirèrent la condamnation des prophètes et des rois qui auraient voulu réformer le pays. Le but des efforts d'Ezéchias et de Josias était la purification plutôt qu'une centralisation qui existait déjà substantiellement. Après l'exil, un temple central fut le foyer d'une communauté restreinte et de ses parents éloignés ; la date de l'émergence des synagogues reste incertaine. En faveur du point de vue « critique-conventionnel » très répandu, selon lequel tous les Israélites pouvaient initialement avoir des fonctions sacerdotales, puis que cela fut limité aux Lévites, et ensuite seulement aux Aaronides (cf. JE, D, Ezéchiel, P), il n'y a aucune justification⁵⁹. En ce qui concerne la ques-

⁵⁶ Des « permissions » lors des fêtes religieuses, etc., sont attestées pour les travailleurs en Egypte, comme à Deir el-Medineh à l'ouest de Thèbes. (AO/OT, pp. 156-157.)

⁵⁷ Peut-être un autel initial au Sinaï ; puis, dans quelque endroit où les Israélites marquaient une halte au cours de leur voyage (Ex. 20. 24-26). « Chaque endroit » lié au nom de Dieu ne doit pas être interprété comme plusieurs autels en fonction au même moment, mais comme une succession de sites où le tabernacle, etc., étaient successivement érigés (parfaitement montré par Finn, *UP*, pp. 155-163).

⁵⁸ Silo, centre sous Josué (18 ; 19. 51 ; 21. 2 ; 22. 9, 12) et les Juges (Jg. 18. 31 ; 21. 12, 19 ; 1 S. 1. 4 ; 14. 3 ; 1 R. 2. 27) ; puis il fut détruit (Ps. 78. 60 ; Jr. 7. 12-14 ; cf. 26. 6, 9). Sur l'archéologie de Silo, cf. très récemment Y. Shiloh, *Israel Exploration Journal* 21, 1971, pp. 67-69. Sur Nob, cf. 1 S. 21-22. Sur Gabaon, cf. 1 Ch. 16. 39 ; 21. 29 ; 2 Ch. 1. 3, 5, 13. La centralisation totale à la fin de la monarchie est probablement plus un mythe moderne qu'une réalité ancienne ; cf. le sanctuaire découvert à Arad, en plus d'autres indications, malgré Josias.

⁵⁹ Malgré de nombreuses affirmations du contraire, depuis (par ex.) Wellhausen, *Prolegomena...* et Driver, *Literature...*, jusqu'à (par ex.) Emerton, *Vetus Testamentum* 12, 1962, pp. 129-138. Les mêmes anciens arguments sont avancés à chaque fois, dans un mépris irénique des faits contraires, des réfutations répétées et des conséquences grotesques si l'on admet cette hypothèse ; cf. (par ex.) Finn, *UP*, pp. 187-207, ainsi que 309-328.

tion générale du culte organisé (le sanctuaire, les sacrifices, les souverains sacrificateurs, l'encens, etc.), tout comme celle de concepts tels que le péché, etc., il faut encore souligner que tous ces éléments sont courants dans le Proche-Orient biblique à partir du troisième et du second millénaires av. J.-C. ; reporter l'un quelconque d'entre eux au cinquième siècle av. J.-C. est absurde ⁶⁰.

Littérature

Ici, pour terminer, il suffira de souligner la *continuité*, la *variété* et la *périodicité*. La continuité de la littérature vétéro-testamentaire se dégage des datations générales présentées dans les articles précédents de cette série ; sa variété a également été soulignée, et on la trouve dans les pages de l'Ancien Testament lui-même. La variété et la continuité sont toutes deux typiques du reste de la littérature du Proche-Orient biblique : trois millénaires de récits, poésie, sagesse, et bien d'autres écrits. Il en va de même quant à la périodicité. Les chef-d'œuvres n'apparaissent généralement pas, dans aucune culture, avec la régularité d'un mécanisme d'horloge ; il y a de grande périodes, et des périodes « de sécheresse ». Ainsi en est-il dans le Proche-Orient : en Egypte, l'Ancien, le Moyen et le Nouvel Empire virent une production abondante, l'angoisse de la Première Période Intermédiaire porta un fruit tout particulier, mais la Deuxième Période Intermédiaire en vit bien moins. La même constatation se vérifie en d'autres endroits, mais de façon moins visible : on pourrait avancer toute la production d'annales dans l'Empire hittite, ainsi que la littérature florissante des Sumériens et de l'Ancienne Babylonie au deuxième millénaire par opposition au « travail de conservation » moins original de la Mésopotamie après eux. Ainsi en est-il de l'Ancien Testament : les époques de Moïse à Josué, de la Royauté Unie, et du huitième au sixième siècle av. J.-C. virent la naissance d'œuvres d'importance capitale. A part une œuvre « de dépôt » comme les Chroniques, l'époque post-exilique connut une production bien moindre, que ce soit en récits (Esdras, Néhémie, Esther), en prophéties (Aggée, Zacharie, Malachie) ou en d'autres genres, et probablement qu'elle est bien plus axée sur la « conservation » de l'héritage ancien.

Conclusion

A la fin de cette série, on ne peut que souligner les points suivants. Pour une compréhension pleinement « critique »

⁶⁰ Cf. les références, etc. dans *HOKHMA* No 2/1976, pp. 62-64.

de l'Ancien Testament (dans le sens réel de « critique », c'est-à-dire soupesant les faits) on ne doit pas l'isoler de son contexte. Ecrit à l'intention de personnes ordinaires, l'essentiel du message des rédacteurs de l'Ancien Testament est parfaitement clair pour ceux qui le lisent ; la doctrine de la clarté des Ecritures n'est donc en aucune façon démodée. Mais si l'on cherche non seulement à apprécier le rôle et le message spirituel de l'Ancien Testament (ce qui est le plus important), mais également à pénétrer l'étude de l'histoire, des formes littéraires et des coutumes, des lois et des alliances, des structures de la société, des phénomènes religieux et des institutions, des interactions et du contexte, alors une étude de l'Ancien Testament dans un cercle fermé isolé (comme cela fut le cas au dix-neuvième siècle) est une méthode vouée à l'échec. Comme échelle de valeur extérieure, et de ce fait objective, le Proche-Orient ancien (dans lequel l'Ancien Testament lui-même fut écrit) est indispensable en vue d'une compréhension correctement informée des formes externes de l'Ancien Testament. Dans ce contexte-là, les phénomènes que l'on peut constater dans l'Ancien Testament ont un sens, et les théories élaborées des origines ou les reconstructions gigantesques deviennent superflues. Nous n'avons plus besoin de nouvelles philosophies de l'histoire dans lesquelles il faudrait faire entrer de force l'Ancien Testament (et cet article en particulier ne cherche pas à en produire une). Il est bien plus important d'aborder et de saisir la physionomie de l'histoire elle-même. Rien ne peut se substituer à la réalité, tout comme la conjecture ne constitue pas un remplacement adéquat des preuves existantes. Cette série est une esquisse des plus rapides, et plutôt personnelle ; une grande masse d'études de détail reste encore à faire.

LISTE DES ABRÉVIATIONS UTILISÉES

AO/OT	K.A. Kitchen, <i>Ancient Orient and Old Testament</i> , (Tyndale Press, 1966).
Finn, UP	A.H. Finn, <i>Unity of the Pentateuch</i> (Marshall Bros., s.d.).
NPOT	J.B. Payne (éd.), <i>New Perspectives on the Old Testament</i> (Word Books, 1970).
T(H)B	<i>Tyndale (House) Bulletin</i> .
TSFB	<i>Theological Students' Fellowship Bulletin</i> .

Cet article est tiré du TSFB (Bulletin de l'Association des Etudiants en Théologie) N° 64 (1972). Il a été traduit par quelques étudiants de la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine.

Les découvertes d'Ebla et l'Ancien Testament

par A. R. MILLARD

Professeur à l'Ecole d'archéologie et d'Etudes orientales
de l'Université de Liverpool

Pour beaucoup d'entre nous, Ebla n'est que le nom d'une découverte archéologique d'envergure, en partie à cause du peu de renseignements dévoilés par les chercheurs à ce jour. Merci à Monsieur Millard de lever un peu le voile en faisant le point de l'état actuel de l'analyse des tablettes. Nous espérons que le lecteur saura apprécier avec nous la sobriété de cet article dans tout ce qui relève encore de l'hypothétique.

Depuis 1964, une équipe italienne conduite par Paolo Matthiae, de l'université de Rome, se livre à des fouilles sur une grande colline au sud-ouest d'Aleppo en Syrie. (Aujourd'hui le site est connu sous le nom de Tell Mardikh ; son ancien nom a été établi en 1968 lorsqu'on découvrit un fragment d'une statue de pierre portant une dédicace à la déesse Ishtar d'Ebla.) Des temples importants et des sculptures sur pierre datés de 2300 à 1800 av. J.-C. ont été découverts, montrant l'importance de l'endroit et révélant de fortes traditions d'influences babyloniennes.

D'anciens documents babyloniens citent Ebla comme une grande cité, mais sa localisation créait des divergences parmi les savants. Des propositions faites avant les fouilles la situent jusqu'à deux cents kilomètres de l'endroit réel. En 1974, le premier groupe de tablettes d'argile fut mis à jour à Tell Mardikh, quarante-deux en tout, datant d'en-

viron 2300 av. J.-C. d'après leur écriture. Ces tablettes sont écrites en caractères cunéiformes inventés avant 3000 av. J.-C. en Mésopotamie du Sud pour écrire la langue sumérienne, une langue d'origine inconnue et sans aucun correspondant indiscutable parmi les langues connues. Pendant le troisième millénaire av. J.-C., l'écriture cunéiforme fut adoptée pour écrire l'akkadien, la langue sémitique orientale utilisée par d'autres habitants de Babylone. Quelques tablettes écrites vers 3000 av. J.-C. ont été récemment trouvées sur des sites au bord de l'Euphrate, mais à part cela on ne connaît au Proche-Orient aucun exemple d'écriture cunéiforme qui puisse être daté d'avant 2000 av. J.-C. environ. On a trouvé d'autres indices des liens culturels avec Babylone à quelques endroits en Syrie. La découverte des tablettes de Tell Mardikh n'est donc pas un événement extraordinaire en soi, mais son importance est capitale. L'aspect passionnant de ces tablettes, c'est leur contenu. Les textes de 1974 contiennent des mots et des noms qui ne sont ni sumériens ni akkadiens dans leur forme, mais qui font clairement partie de la famille des langues sémitiques occidentales qui comprend l'hébreu, le phénicien, l'araméen et l'ougaritique. Jusqu'ici, aucun exemple de ces langues n'avait été reconnu dans des documents antérieurs au second millénaire av. J.-C. Par conséquent, la valeur de ces textes qui concernent tous l'administration locale est de première importance.

Pourtant, les découvertes de 1975 les ont rendus presque insignifiants. Les archéologues sont tombés sur deux salles d'archives, dans un palais incendié vers 2250 av. J.-C. Dans l'une il y avait près de mille tablettes d'argile et des fragments, dans l'autre près de quinze mille. Le plus grand nombre, empilé sur des rayons de bois, glissa sur le sol quand ceux-ci s'effondrèrent dans l'incendie et une partie des tablettes s'immobilisa dans la même disposition qu' auparavant. L'incendie a été tout bénéfique pour nous en cuisant les tablettes, ce qui a permis leur préservation.

A nouveau, la majorité des tablettes sont des documents administratifs touchant aux rations et à leur distribution, ainsi qu'à toutes sortes de produits alimentaires, de textiles et de marchandises métalliques. En outre, il y a des lettres, des textes diplomatiques, y compris des traités internationaux, des compositions littéraires telles que des hymnes aux dieux, des prières, des formules magiques et des mythes. Les scribes d'Ebla avaient leurs propres ouvrages de références : des listes de termes sumériens pour de nombreuses catégories de choses — animaux, poissons, plantes, noms de personnes — qui sont déjà bien connues depuis Babylone où elles ont été composées dès 3000 av. J.-C.

Importance historique

Avant cette découverte, l'histoire de la Syrie au troisième millénaire av. J.-C. était presque inconnue. Quelques inscriptions royales sumériennes et akkadiennes, des traditions mises par écrit tardivement et une ou deux inscriptions égyptiennes constituaient les seules sources qui complétaient les vestiges archéologiques. Ces témoignages étaient importants, car ils suggéraient qu'une cité importante avait existé à Ebla, mais ils nous renseignaient très peu sur sa puissance. Cette maigre information, nous la devons partiellement à la bonne fortune des fouilles, de même que les récentes découvertes. Quand les textes d'Ebla furent écrits, un grand royaume florissait à Babylone, sous la dynastie d'Akkad. Son fondateur, Sargon (env. 2350 av. J.-C.), avait son trône dans la cité d'Akkad, et sans aucun doute, ses documents y furent déposés. Jusqu'ici personne n'a réussi à identifier le site de cette ville — peut-être près de Babylone — ni, par conséquent, n'a pu localiser et mettre à jour les archives impériales. Pour interpréter la nouvelle information de façon équilibrée, il faut donc garder à l'esprit que les documents d'Ebla sont isolés, et ne donnent qu'un seul son de cloche.

L'image qui commence à apparaître montre Ebla dominant la Syrie et l'Euphrate jusqu'à Mari, qu'elle a parfois contrôlée. Ebla entra en conflit avec Akkad qui finit par la vaincre et, certainement, par mettre à sac le palais et ses documents. On apprend aussi que des contacts existaient entre Ebla et certaines villes d'Anatolie (au nord) et de Palestine (au sud). Plusieurs endroits mentionnés plus tard dans l'Ancien Testament et dans d'autres textes semblent avoir porté les mêmes noms que dans ces textes bien antérieurs. Parmi eux, citons Hasor, Lakish, Méguido, Gaza et Jérusalem. Six rois d'Ebla sont nommés dans les nouveaux documents. Ils semblent constituer une dynastie, mais l'ordre de succession n'a pas été déterminé définitivement. Aucun de ces rois ne nous était connu par d'autres documents.

Langue

Comme nous l'avons noté, les tablettes sont le plus souvent écrites en sumérien, mais certaines sont en une langue sémitique occidentale. En plus des ouvrages de références du genre courant à Babylone, l'école d'Ebla a composé des glossaires de mots sumériens et sémitiques, les plus anciens que nous connaissions. (Il est possible que des ouvrages similaires aient été utilisés dans les écoles d'Akkad pour le sumérien et l'akkadien sémitique oriental, et qu'ils

attendent d'être découverts.) Pour l'instant, la plus ancienne pièce comparable, venant de Babylone, date du XVIII^e siècle avant J.-C. Des mots sémitiques occidentaux dans les glossaires d'Ebla nous assurent que ce sont des scribes de l'endroit qui les composèrent. Davantage de mots sémitiques occidentaux sont contenus dans les nombreux noms propres des textes administratifs. Nous y lisons des noms familiers tels que *Mi-ka-il* « Qui est comme Dieu ? » (Micaël), *Eb-du-ma-lik* « Serviteur du roi » (en hébreu : Ebed-melech). Typiquement sémitiques occidentaux, nous trouvons les mots *malik* « roi » dans le nom ci-dessus, peut-être une épithète divine, *i-ad* « main » (yad), *wa* « et », et la racine *ktb* « écrire ».

L'éventail des spécimens est jusqu'ici trop restreint pour tirer des conclusions sur les relations de cette langue avec l'hébreu et le phénicien, à l'ougaritique, à l'amorite et à l'araméen. Le Dr Pettinato pense qu'il en est très proche et pourrait être leur ancêtre et il l'appelle « paléo-canaanéen ». Tout comme avec les archives elles-mêmes, il faut rappeler le danger de trop construire sur ces seules sources ; notre connaissance accrue des langues parlées au cours du deuxième millénaire av. J.-C. par les Sémites de Syrie et de Palestine nous a rendus plus conscients de la situation complexe de cette époque. On peut faire des distinctions entre le langage du nord et du sud, entre Byblos et d'autres villes de Canaan. Néanmoins, ces exemples inattendus de sémitique occidental ancien seront de la plus haute valeur pour l'étude des langues sémitiques dans leur ensemble.

Religion

On peut connaître les divinités populaires d'Ebla à partir des noms propres et des références faites aux constructions dédiées à différents dieux. On y trouve Dagan, Rasap (Resheph), Sipish (Shamash), Ashtar, Adad, Ashera, Kamish. Le terme sémitique courant pour « dieu » (*il* ou *el*) qui désigne aussi le dieu suprême, se rencontre fréquemment, bien qu'il soit souvent difficile de dire en quel sens il faut l'entendre. Des dieux babyloniens et d'autres divinités étrangères sont aussi adoptés par certains habitants d'Ebla. Dans un des textes, un roi sera maudit par deux dieux principaux et par son propre dieu personnel s'il rompt un traité. Ce texte augmente donc notre connaissance du concept de dieu-patron déjà attesté à cette période à Babylone, et souvent comparé au « dieu de nos pères » de l'Ancien Testament.

Le roi d'Ebla faisait des sacrifices de moutons aux diffé-

rents dieux et le service du culte était aux mains des prêtres et des prêtresses. Pour représenter les dieux au travers d'oracles, on rencontre des prophètes, nommés *makhkhu* et *nabi'utum*. Le premier terme est courant en akkadien, le second se rapproche évidemment de l'hébreu *nabi'*. Ces textes vont s'ajouter aux fameuses tablettes de Mari comme arrière-fond à la prophétie biblique. Mais nous ne pouvons supposer que ces deux genres de prophètes aient en commun davantage que le terme utilisé avant que les données ne se clarifient.

Ebla et l'Ancien Testament

Bien qu'aucune connexion directe ne puisse être établie entre Ebla et les documents bibliques — car les archives furent ensevelies bien avant Abraham — plusieurs points ont déjà surgi qui nous fournissent des parallèles et des analogies.

1. Arbres généalogiques

Pour ce qui est de conserver la tradition, le traité mentionné plus haut montre l'exactitude avec laquelle cela pouvait être fait. On y trouve écrit le nom du roi d'Ashur, Dudyā. Dudyā a été identifié par le Dr Pettinato avec le premier roi de la liste traditionnelle des rois d'Assyrie. Cinq copies de cette liste sont connues, aucune complète et toutes composées entre 1000 et 700 av. J.-C. La liste commence par « dix-sept rois qui vivaient sous tentes », le premier étant Tudiya. Jusqu'ici les savants ont taxé ces dix-sept premiers noms de légendaires, de tribus personnifiées ou de sheiks nomades sans rapport avec l'Assyrie, et ils les ont considérés comme sans valeur historique. Si l'on identifie le roi qui a fait le traité avec le premier roi de la liste, nous voyons un nom correctement conservé pendant plus de 1500 ans, bien que l'on ne puisse dire si ce fut par la tradition orale, écrite, ou les deux, pendant quelques siècles. Il y a beaucoup d'autres noms dans la liste entre celui-ci et le premier qui nous soit connu par des documents contemporains, vingt-quatre en fait, mais l'exactitude du premier est un appui pour les autres aussi. La simple présence de ce nom royal jette une nouvelle lumière sur toutes les listes d'ancêtres du Proche-Orient ancien, y compris celles de l'Ancien Testament. Ce n'est pas une preuve immédiate de leur vérité, mais elles sont dignes de recevoir une plus large mesure de crédibilité que la majorité des savants sont prêts à leur accorder. De nouveau, nous voyons l'Ancien Testament conserver des documents d'un genre bien attesté dans le monde ancien.

2. Noms propres

Dans le traité ci-dessus, le roi éblaïte a pour nom *Eb-ri-um* (ou *Eb-rus-um*). Le Dr Pettinato a comparé ce nom avec l'Eber de Genèse 10. 21 et avec le terme 'ibri « hébreu ». D'autres noms comparables à l'hébreu comprennent Abram, Ishmail, Ishrail, Saul et David. Bien sûr, ce ne sont pas des noms portés par des Israélites et il n'y a aucune relation entre les individus découverts à Ebla et ceux nommés dans l'Ancien Testament. Ces noms font partie d'un stock commun où Israël a puisé, comme l'ont fait d'autres tribus sémitiques occidentales. Ils ont pourtant de la valeur, car ils nous donnent des exemples plus anciens que ce qu'on connaissait auparavant à l'ouest, et ils peuvent nous aider à comprendre le sens de certains noms de manière plus précise.

Quelques noms à Ebla se terminent par *-ya*, et le Dr Pettinato a donné plusieurs exemples où il semble y avoir des noms parallèles se terminant en *-il*, pour montrer que *-ya* est une particule désignant la divinité. Il cite *Mi-kà-Il* et *Mi-kà-Ya*, *En-na-Il* et *En-na-Ya*, *Is-ra-Il* et *Is-ra-Ya*, et il pense qu'il y a une claire indication chronologique que les noms en *-ya* ont été introduits sous le règne d'Ebrum. A nouveau, les évidences présentées à ce jour sont maigres. La terminaison *-ya* est bien connue dans les textes cunéiformes tardifs comme signe d'abréviation (en anglais : Jenny pour Jennifer, Billy pour William) dans tout le Proche-Orient (Babylone, Mari, Ougarit, etc.). Elle est moins fréquente dans les textes du troisième millénaire av. J.-C. mais aucune étude complète n'a été faite sur les noms sémitiques de cette période qui puisse fournir une image claire. Avant que les noms d'Ebla ne soient tous publiés (c'est-à-dire pas avant plusieurs années) ou que le nom *Ya* ne soit trouvé dans une liste de dieux, ou qu'il ne soit écrit avec la claire indication qu'il se rapporte à la divinité, il est téméraire de supposer qu'il s'agit d'une forme primitive du nom du Dieu d'Israël.

3. Langue

Nous avons déjà souligné l'importance du matériel sémitique occidental dans ces tablettes (mais rappelons que cela ne représente que vingt pour cent du total). Nous avons aussi noté que sa relation à l'hébreu n'est pas encore claire. Le Dr Pettinato a publié une liste de mots tirés des listes bilingues des scribes d'Ebla, certains étant typiquement sémitiques occidentaux. L'un d'entre eux est digne d'être mentionné. A côté du sumérien *a-ab* « mer », on trouve *ti-'a-ma-tum*. Il s'agit clairement du nom utilisé plus tard pour les eaux primitives d'où sortent les dieux, dans le

poème babylonien de la création *Enuma elish* ¹. Quelques savants ont prétendu que le *tehom* « abîme » de Genèse 1, 2 dérive de ce nom-là, et ce point de vue s'est largement répandu. Néanmoins, le mot était courant en ougaritique aussi bien qu'en babylonien comme terme général pour « océan » et maintenant nous le trouvons courant en Syrie mille ans avant les textes d'Ougarit. C'était clairement un terme commun, et il n'y a pas lieu de relier l'usage de Genèse 1 avec l'application spéciale de l'histoire babylonienne de la création. Au moment où j'écris cet article (mars 1977), il n'y a pas d'information sûre que l'on ait trouvé à Ebla des légendes sur la création ou le déluge.

Conclusion

Tout ce qui a été annoncé jusqu'ici à propos des tablettes d'Ebla tient de l'information préliminaire. Rien n'a encore été publié entièrement pour être soumis à l'examen des assyriologues. Le Dr Pettinato et ses collègues travaillent sur leur découverte et ils vont sans aucun doute mettre à jour de nombreux autres détails passionnants. Tout cela sert à construire la toile de fond sur laquelle s'est joué l'Ancien Testament, un arrière-fond de cités anciennes et hautement cultivées, de guerres violentes et de destruction. L'évaluation des documents ne pourra commencer que lorsqu'ils seront à disposition, et cette tâche réclame une érudition patiente et consacrée. Ce n'est qu'ensuite que l'on pourra faire usage de cette importante découverte pour faire progresser l'étude de l'Ancien Testament proprement dit en tant que livre ancien dans un monde ancien.

¹ Pour une bonne traduction d'*Enuma elish* et d'autres récits babyloniens de la création et du déluge, voir R. Labat, *Les religions du Proche-Orient*, Ed. Fayard-Denoël, 1970, pp. 15 ss.

Fondamentalistes ou scientifiques... ?

Ce titre traduit l'alternative devant laquelle nous place une lettre de M. Félix Moser, étudiant à la Faculté de théologie de Neuchâtel. Nous la publions ici, entrecoupée de nos réponses. Nous espérons par ce dialogue contribuer à clarifier notre position.

F. MOSER : Dans le numéro 1 de votre revue, vous écrivez que vous désirez favoriser le dialogue et la réflexion théologique, proposition qui me semble intéressante. Or je constate que la place réservée au courrier des lecteurs occupe une mince place dans votre revue. Peut-être n'avez-vous point reçu de lettres ? Dans ce cas mea culpa ; dans ce cas-là, je regretterais aussi l'absence de réactions que suscite la naissance d'une nouvelle revue. Il me semble en effet important que nous puissions nous exercer librement à la polémique. La polémique est une condition du dialogue théologique pour autant que ce dialogue se soucie de cohérence et ne se contente pas de relativisme. Le relativisme que l'on confond souvent avec tolérance est dénoncé par M. Pierre-André Stücki dans son livre « Tolérance et doctrine » où il écrit notamment :

« L'on aurait bien tort de renoncer à la polémique dans le souci de se montrer tolérant, si tant est que la tolérance ne consiste nullement à s'entendre hâtivement avec autrui pour ne pas devoir se reconnaître différent, mais bien à se reconnaître des adversaires qui ne sont nullement des ennemis et avec lesquels il se révèle toujours valable de jouer avec une partie du dialogue. »

HOKHMA : Si le courrier des lecteurs a occupé si peu de place dans les numéros précédents, c'est effectivement par manque de réactions écrites de nos lecteurs. Nous vous remercions donc d'autant plus d'avoir pris la peine de formuler votre pensée et de nous forcer par là à cette « partie de dialogue. »

F. MOSER : Pour engager le dialogue avec HOKHMA, je me heurte cependant à deux obstacles majeurs :

1. La question relative à vos présupposés
2. L'absence d'une définition claire de votre principe herméneutique

1. La question relative à vos présupposés

Navré, les quelques lignes de votre éditorial me paraissent bien vagues et contenir une contradiction interne. Je cite :

« ... C'est pourquoi tout en utilisant les instruments de travail scientifiques existant pour étudier la Bible, HOKHMA reconnaît en elle seule son autorité... »

1. 1 L'utilisation des instruments de travail scientifiques existant.

Doit-on sous-entendre dans ce premier membre de phrase « sans restriction aucune » ?

Si votre discours théologique se veut scientifique, vous devez admettre toutes les méthodes d'investigation que nous fournissent les sciences bibliques. Vous acceptez, ce faisant, l'axiome de Semler qui affirme que les textes de la Bible sont comparables aux grands textes de la littérature mondiale et que, par conséquent, ils transmettent un message (au sens linguistique) susceptible d'être élucidé et compris grâce à l'usage autonome de la raison. Au niveau de leur écriture — *et non de leur thème* — les textes bibliques sont des textes historiques présentant des caractéristiques analogues à tout autre texte ; ils sont dès lors accessibles à l'investigation critique au même titre que d'autres documents. Ecrits par des hommes à un moment donné de l'histoire, ils sont susceptibles d'être analysés par l'intelligence humaine. Cette définition est tirée de la leçon inaugurale de M. Jean Zumstein « L'interprétation du Nouveau Testament ». Le terme « scientifique » présuppose à mon avis l'acceptation de l'historico-critique (entre autres) comme méthode d'investigation et ceci sans préjuger des résultats qu'elle nous fournit.

Dans ce contexte, je vous invite à prendre position face à l'article de R. Bultmann « Une exégèse sans présupposition est-elle possible ? » in « Foi et Compréhension », vol. II, pp. 167-175.

HOKHMA : *Nous reconnaissons avec vous que « les textes de la Bible sont comparables aux grands textes de la littérature mondiale », ce qui justifie l'utilisation de toutes les méthodes d'investigation possibles. Nous croyons avoir montré, par le choix des articles publiés, que nous accordions une grande importance à la recherche archéologique (cf. les articles de K.A. Kitchen, par exemple) historique (cf. les articles de W. Gasque, par exemple) ou philologique et exégétique (cf. l'article de F. Michaëli, ou celui d'A.*

Feuillet qui paraîtra dans le prochain numéro). Il nous faudra certainement enrichir encore cette panoplie par la publication d'autres articles utilisant d'autres méthodes.

Nous pensons toutefois que les textes bibliques ne sont pas assimilables aux autres écrits, ne serait-ce que parce qu'ils nous rapportent la vie d'un peuple marqué selon eux (et nous le confessons avec eux) par l'intervention de Dieu tant dans sa pensée (parce que Dieu lui a parlé) que dans son histoire politique (parce que Dieu a agi en sa faveur de façon particulière).

Dans ce contexte, l'adjectif « scientifique » est particulièrement ambigu. Vous en déduisez que nous devons accepter la méthode historico-critique sans préjuger de ses résultats. Or voici comment Bultmann la caractérise dans l'article que vous citez : « La méthode historique inclut la présupposition que l'histoire est une, c'est-à-dire qu'elle est une suite ininterrompue de faits dans laquelle les événements sont reliés les uns aux autres par l'enchaînement de cause à effet. (...) Cet enchaînement clos signifie que la continuité de l'évolution historique ne peut être rompue par l'intervention de puissances surnaturelles ou de forces de l'au-delà, donc qu'en ce sens le « miracle » n'existe pas. » (pp. 169-170.)

N'est-ce pas précisément la méthode historico-critique qui conditionne ses résultats en partant de tels présupposés ? Nous reconnaissons avec Bultmann qu'il n'y a pas d'exégèse sans présupposition. Reste à savoir avec quelle présupposition nous travaillerons.

Quant à nous, la personne même du SEIGNEUR révélé dans l'Écriture nous empêche d'adhérer à la présupposition formulée par Bultmann. Créateur et souverain, libre d'agir par « l'enchaînement de cause à effet » mais aussi d'y intervenir de façon miraculeuse, voilà le Dieu que nous confessons.

Ce présupposé de foi nous rend critiques à l'égard des méthodes scientifiques. Aucune d'elles n'est parfaitement neutre car chacune est mise au point et utilisée par des hommes qui ne peuvent faire abstraction de leur vision du monde (individuelle ou collective ; « préjugé » ou « présupposition »), de leur foi ou de leur incrédulité. C'est particulièrement vrai des méthodes historiques, comme le constate W. Pannenberg : « On ne mettra jamais assez en lumière qu'il n'est pas de jugement historique où n'entre en jeu toute l'expérience qu'a du monde et de soi-même celui qui juge. Cette expérience aura d'autant plus d'influence qu'on aura à juger, sur l'affirmation d'autrui, d'un fait plus extraordinaire. Ce que tel ou tel historien tient pour possible dépend de son image de la réalité et de la

manière dont il intègre dans cette image les vues des sciences — de la physique à l'anthropologie et à la sociologie. Souvent, dans tel cas isolé, la précompréhension de l'histoire quant au champ des possibilités offertes détermine et limite a priori son jugement. » (La Foi des Apôtres, Paris, 1974, p. 119.)

Une approche « scientifique » ne peut, à notre avis, exclure l'intervention surnaturelle de Dieu dans l'histoire. En effet, pour pouvoir nier l'existence d'une chose dans un domaine donné, il faudrait connaître ce domaine tout entier, ce qui n'est pas le cas de la science historique. Nous sommes donc amenés à utiliser tous les instruments de travail scientifiques, mais non « sans restriction » : nous ne pouvons accepter les présupposés qui excluent toute intervention spéciale de Dieu, que ce soit pour révéler des choses qui ne sont pas « montées au cœur de l'homme » ou pour modifier le cours des événements.

Pour paraphraser notre éditorial : nous utilisons les instruments de travail scientifiques (en essayant de ne pas nous laisser enfermer dans une vision du monde positiviste) pour dégager, de la façon la plus rigoureuse possible, le sens des textes bibliques. Nous ne pouvons cependant nous arrêter à une connaissance soi-disant neutre et objective : l'approche la plus « scientifique » fera ressortir l'exigence de ces textes qui revendiquent explicitement notre foi et notre obéissance au SEIGNEUR et à sa Parole. Convaincus par le Saint-Esprit, nous cédon à leur prétention et « nous reconnaissons dans l'Ecriture seule notre autorité ».

F. MOSER : 1. 2 « HOKHMA reconnaît dans la Bible seule son autorité ». Qu'est-ce que cela signifie pour vous ?

Pour ma part, cela comporte trois implications :

1. 2. 1 La Bible est Parole de Dieu, c'est-à-dire que le texte en fut insufflé aux auteurs sacrés par Dieu lui-même. La Bible est *plus* un document divin qu'humain (théopneustie).

1. 2. 2 La Bible doit être interprétée par elle-même : le Nouveau Testament interprétant l'Ancien et l'Ancien Testament préfigurant le Nouveau.

1. 2. 3 La Bible donne les normes nécessaires et suffisantes des vérités de la foi. Le langage de la Bible est susceptible d'être compris par le croyant du XX^e siècle sans que ce langage doive être interprété. Voir à ce sujet le cours de M. Pierre Barthel « Le dossier d'accusation du piétisme » polycopié ANETH, 74-75.

HOKHMA : *Nous ne reconnaissons pas sans autre les implications que vous tirez de notre reconnaissance de la Bible comme seule autorité.*

1. Nous ne spéculons pas sur le mode d'inspiration de la Bible, qui nous paraît d'ailleurs être très variable d'un auteur à l'autre (le rédacteur final du livre des Rois n'a certainement pas été inspiré de la même façon qu'Esaïe, ni l'auteur de l'Apocalypse de la même façon que Luc, sans que l'un soit moins inspiré que l'autre). Nous ne spéculons pas non plus pour savoir si la Bible est plus (ou moins) humaine que divine. Ce que nous croyons, c'est que l'Écriture est un document humain par lequel Dieu lui-même parle. La Bible en effet rend témoignage des actes et des paroles de Dieu — culminant dans le ministère et le message de Jésus-Christ — sans pour autant que ce témoignage humain déforme le message que Dieu voulait nous transmettre par les témoins qu'Il s'est choisis. C'est là ce que nous confessons en parlant d'inspiration : dans sa souveraineté, Dieu a suscité, contrôlé et authentifié le message des auteurs bibliques.

2. Nous croyons effectivement que la Bible doit être interprétée par elle-même. C'est là notre sauvegarde à la fois contre un fondamentalisme littéraliste qui extrait un verset de son contexte et ne tient pas compte des genres littéraires et contre l'importation de types de pensées étrangères à la Bible (platonisme, aristotélisme, rationalisme, existentialisme, marxisme, etc.) qui tous deux faussent sa compréhension.

Ceci dit, nous sommes bien conscients que les auteurs bibliques ont tissé leurs écrits en se servant parfois de matériaux étrangers à la culture israélite ou judaïque. Nous ne pouvons donc faire abstraction du monde ambiant lorsque nous recherchons une interprétation rigoureuse des textes bibliques. Nous croyons cependant que Dieu poursuivait un projet en présidant au rassemblement de ces matériaux. Projet de salut pour Israël et les nations. En conséquence, le choix de notre grille herméneutique dépendra de ce projet et non des éléments réunis pour le réaliser. Si tel auteur biblique emprunte tel concept étranger, c'est en effet qu'il convenait bien à sa visée. Nous refusons donc la thèse qui prétend que le message biblique aurait été altéré dans sa spécificité par des courants religieux et philosophiques avant même d'avoir été consigné par écrit dans les livres devenus canoniques.

3. Il est vrai que nous croyons que « la Bible donne les normes nécessaires et suffisantes de la foi. Le langage de la Bible est susceptible d'être compris par le croyant du XX^e siècle sans que ce langage doive être interprété. » Le message biblique est assez « clair » pour qu'un homme moderne, sous l'action du Saint-Esprit, mette sa confiance en Jésus-Christ et comprenne ainsi l'essentiel du message bibli-

que. Celui qui actualise la Bible, c'est avant tout l'Esprit Saint, grand herméneute qui nous conduit dans toute la vérité (cf. Jn 16.13). Le grand obstacle à la compréhension de la Bible n'est en effet pas tant le fossé culturel qui nous sépare des auteurs bibliques que la révolte, le repli sur soi, le péché ou la prétention à l'autonomie qui nous séparent de Dieu (cf. 2 Tim 2. 25 ; 2 Co 4. 3-4, par exemple).

Cette confession ne nous dispense cependant pas de mettre en œuvre tous les moyens appropriés pour comprendre le texte biblique de façon rigoureuse dans son contexte non seulement biblique, mais extra-biblique (c.-à-d. dans tout le contexte historique et littéraire où il a vu le jour). Le même Saint-Esprit suscite en effet des pasteurs et des docteurs pour proclamer, expliquer, interpréter et appliquer sa Parole aujourd'hui.

Reconnaître l'autorité de la Bible seule, c'est, surtout pour nous théologiens, renoncer à nous ériger en juges au-dessus de l'Écriture et nous soumettre au message que nos recherches historiques, exégétiques et autres auront dégagé : ce que Paul par exemple a dit, c'est ce que Dieu a voulu qu'il dise et nous nous y soumettons.

F. MOSER : Pour résumer :

D'une part vous voulez être scientifiques et d'autre part vous préconisez, si je vous ai bien compris, la thèse fondamentaliste. Il me semble que vous devez choisir : une lecture scientifique rigoureuse ne peut s'allier à un fondamentalisme qui est, par définition, acritique.

Vous pouvez bien sûr récuser ces définitions qui vous paraîtront certainement massives. Elles sont schématiques, j'en suis conscient, mais je pense que cette formulation fait ressortir tout l'enjeu du problème. Par ailleurs, vous m'accuserez peut-être de dresser une alternative, mais la condition interne de votre éditorial m'y oblige.

Peu importe vos présupposés : vous êtes libres de choisir l'une ou l'autre manière d'aborder le texte biblique. Ce qui importe par contre, c'est que vous informiez le lecteur sur ce point décisif et ceci sans équivoque. Si vous vous dérobez à cette tâche, vous contraignez le lecteur à des conjectures.

HOKHMA : Vous avez raison : notre éditorial n'est pas assez explicite. Merci de nous forcer à préciser notre position.

Comme vous semblez vous y attendre, nous ne nous laissons pas enfermer dans votre alternative. Nous n'adhérons ni à une approche scientifique (si on entend par là

faire de l'homme et de sa raison autonome la seule norme de toute connaissance) ni à une approche fondamentaliste (si l'on étend par là se livrer à une lecture naïve et littéraliste de la Bible.)

Si, par contre, il suffit de confesser le sola scriptura pour être fondamentalistes, nous nous reconnaissons volontiers en si bonne compagnie. Et parallèlement, si une approche scientifique se caractérise par une recherche rigoureuse de compréhension et de cohérence, nous osons revendiquer cette qualification.

A vrai dire, nous ne pensons pas qu'une théologie puisse être vraiment scientifique. Elle disposerait de Dieu et se dispenserait de la foi. La théologie peut tout au plus mettre en œuvre des méthodes scientifiques dans certains domaines (les recherches historiques, philologiques ou exégétiques par exemple) mais son objet comme son projet dépassent le cadre scientifique.

Pour vous comme pour nous qui ne pouvons nous arrêter à une lecture simpliste et peu rigoureuse de la Bible, la véritable alternative est la suivante : faut-il plier la révélation biblique aux exigences des sciences ou reconnaître les limites des méthodes scientifiques lorsqu'elles sont appliquées à la révélation biblique ?

Nous avons choisi la seconde possibilité. Le savant moderne pourra nous aider à comprendre les conditions historiques, sociales et littéraires du message biblique, il nous aidera à ne pas déformer la pensée des différents auteurs bibliques en nous conduisant à une exégèse rigoureuse. mais ce sont ces iemains anciens qui nous diront qui est Dieu, ce qu'Il a fait, ce qu'Il a dit et ce qu'Il attend de nous.

F. MOSER : 2. L'absence d'une définition claire de votre principe herméneutique.

Si je vous ai bien compris, votre principe herméneutique est la « crainte du Seigneur ». A ce sujet on lira, par exemple, les conclusions des articles sur Bultmann et Ricœur de M. Henri Blocher.

Quelle est la signification de ce slogan derrière lequel vous vous êtes réfugiés ?

L'article de M. Frank Michaeli sur la sagesse et la crainte de Dieu se veut-il une réponse ? Je l'ai lu avec intérêt, mais malheureusement il ne m'indique pas votre définition de l'herméneutique tant il est vrai que l'herméneutique n'est pas une vague théorie, mais une méthode qui vise à la compréhension et à la traduction (au sens large) d'un texte.

HOKHMA : *La crainte du SEIGNEUR est bien plus pour nous qu'un « slogan » ou même qu'un « principe hermé-*

neutique ». C'est le motif fondamental et l'attitude indispensables à toute démarche théologique. La théologie est en effet autant déterminée par l'attitude du théologien à l'égard du SEIGNEUR que par les méthodes utilisées, qui ne sont jamais neutres.

Il faut pourtant que nous reconnaissons que nous ne pouvons en déduire sans autre toute une méthode herméneutique. Au stade actuel de nos réflexions (nous sommes une équipe d'étudiants à réfléchir en commun !), nous formulons à la suite de M. Blocher les grandes lignes suivantes :

1) Pour qu'il y ait herméneutique, il faut au moins que : — l'auteur, l'interprète et celui qui comprend aient chacun une pré-compréhension de l'objet que vise la parole, fondée sur une relation « vitale » avec lui.

Par l'effet du péché, notre pré-compréhension de Dieu et de sa Parole est faussée. Il faut que l'interprète soit d'abord vaincu et redressé. Le Saint-Esprit est donc indispensable à l'herméneutique biblique ; c'est lui qui conduit à la repentance et à la confession et, par là, à la compréhension.

— La situation des auteurs bibliques et la nôtre ne soient pas radicalement différentes, qu'il y ait entre elles suffisamment de communauté et d'analogie pour fonder des équivalences.

La vision biblique de l'unité du genre humain, de la permanence de la nature humaine et l'unité de l'histoire conduite par Dieu, garantit la possibilité de l'interprétation. Des langages originaux aux nôtres, la distance se franchit d'autant plus aisément que les textes concernent en général les éléments les plus constants de l'expérience humaine et les faits qui valent pour toute l'histoire.

2) L'herméneutique cherchera d'abord à comprendre la parole biblique. Comprendre, c'est recevoir le sens défini par la parole d'autrui, en respectant sa priorité.

3) Dans son travail d'interprétation proprement dit, l'herméneute cherchera à traduire dans son propre langage et pour sa propre situation le message biblique. L'interprétation sera fidèle si les expressions dans les deux langues sont équivalentes.

4) La norme de l'interprétation réside dans l'auto-présentation de l'Écriture. Cette auto-présentation est double : — L'Écriture se présentant comme un recueil de paroles d'hommes, l'interprète devra mettre en œuvre toutes les méthodes d'interprétation scientifiques courantes (avec les réserves formulées plus haut) ;

— les auteurs bibliques attribuant à leurs paroles une ori-

gine transcendante et une exousia unique, l'interprète ne dressera jamais son jugement contre ce que le texte paraît vouloir dire.

Nous sommes bien conscients d'avoir répondu de façon très schématique à vos questions. Vous qualifierez peut-être nos réponses de slogans. A notre décharge, nous dirons qu'une réponse précise et nuancée aurait nécessité au moins un livre ! Nous aborderons de façon plus détaillée la question de la Parole de Dieu dans un prochain numéro spécial (HOKHMA No 8), mais nous espérons que tous les articles que nous publions contribuent à montrer que notre pré-supposé n'est pas dénué de fondements.

Pour votre commande ou votre abonnement, veuillez remplir le talon ci-dessous, le découper et l'envoyer sous enveloppe à : HOKHMA, Revue Théologique, C^o 242, 1000 Lausanne 22

Commande

* Je m'abonne à HOKHMA pour 1978 (Nos 7, 8 et 9)

au prix de :	* étudiant	15 FS	24 FF	225 FB
	* normal	18 FS	30 FF	270 FB
	* soutien	30 FS	50 FF	450 FB

** Je commande les numéros séparés suivants ¹ :

au prix de 6 FS, 10 FF, 90 FB (pour étudiants, 5 FS, 8 FF, 75 FB)

- ** Je verse FS à HOKHMA Lausanne ²
 FF à L. Schweitzer (pour HOKHMA) ²
 FB à Cl. Vilain (pour HOKHMA) ²

** J'envoie un chèque bancaire de à Lausanne ²

Pour les pays autres que la Suisse, la France ou la Belgique, faire parvenir à Lausanne par mandat international ou par chèque bancaire l'équivalent du prix de l'abonnement suisse.

* Souligner ce qui convient.

** Souligner et noter ce qui convient.

¹ Le numéro 1 est actuellement épuisé, mais il sera vraisemblablement réédité en 1978. Vous pouvez déjà le commander et vous le recevrez dès sa parution.

² Pour les indications complètes, voir à la troisième page de couverture.

* M., Mme, Mlle

NOM

Prénom

Adresse

N° postal

Localité

Pays

Signature

Index des 6 premiers numéros

BLOCHER Henri	L'herméneutique selon R. Bultmann No 2, p. 11. L'herméneutique selon Paul Ricœur No 3, p. 11.
BOCKMUHL Klaus	Le Royaume de Dieu et l'humanisme No 4, p. 18
BROWN Colin	La recherche du Jésus historique No 1, p. 38
BRUN Jean	Hegel et la théologie, No 1, p. 1 Introduction à Kierkegaard No 6, p. 1.
BURNIER Edouard	Théologie et Prière No 2, p. 77
DUMAS André	Nietzsche déçu de Jésus No 2, p. 1
DUNN James	Conversion-initiation dans le livre des Actes No 5, p. 21
FATZER Daniel	Le baptême dans l'Esprit, une seconde expérience ? No 5, p. 36
GASQUE Ward	La valeur historique des Actes des Apôtres (1re partie) No 3, p. 82 La valeur historique des Actes des Apôtres (2e partie) No 6, p. 12
KITCHEN Kenneth	L'Ancien Testament étudié dans son contexte : 1. Des origines à la veille de l'Exode : la Genèse No 1, p. 16 2. D'Egypte au Jourdain No 2, p. 45 3. De Josué à Salomon, No 3, p. 58 4. Du schisme à Manassé No 4, p. 38 5. Juda, exil et retour No 5, p. 48 6. L'Ancien Testament étudié dans son contexte (6) No 6, p. 34
LEUBA Jean-Louis	Charisme et institution No 5, p. 3
LODS Marc	Le ministère épiscopal comme ministère d'unité dans l'église ancienne No 4, p. 1
MICHAELI Franck	La sagesse et la crainte de Dieu No 2, p. 35
MILLARD A.R.	Les découvertes d'Ebla et l'Ancien Testament No 6, p. 55
NICOLE Pierre-David	Blaise Pascal. Un théologien pas comme les autres No 4, p. 60
STAUFFER Richard	L'« aile gauche de la Réforme » ou la « Réforme radicale » No 3, p. 1

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

Comité de rédaction :

Etienne Abel	Aix-en-Provence
Pierre Amey	Neuchâtel
Jean-Marc Daumas	Montpellier
Marc Gallopin	Genève
Thierry Huser	Vaux-sur-Seine
Gérard Pella (éditeur responsable)	Lausanne
Louis Schweitzer	
Claude Schell	Strasbourg
Philippe Vermeire	Paris

HOKHMA paraît trois fois par an.

PRIX DU NUMÉRO :

6 fr. suisses 10 fr. français

Prix spécial pour étudiants :

5 fr. suisses 8 fr. français

PRIX DE L'ABONNEMENT :

étudiant : 15 fr. suisses 24 fr. français

normal : 19 fr. suisses 30 fr. français

soutien : 30 fr. suisses 50 fr. français

Veillez envoyer vos versements aux CCP suivants :

H O K H M A	Louis Schweitzer (pour HOKHMA)
Revue Théologique	48, rue de Lille
Lausanne	75007 Paris
CCP 10 - 247 12	CCP La Source 32095 41 x

Pour l'Afrique,	Henri Fischer
adressez-vous à :	Collège Evangélique B.P. 1123
	N'DJAMENA (Tchad)

Pour la Belgique :	B.B.L. 310-0541915-62
	Claude Vilain (pour HOKHMA)
	4, avenue des Courses
	1050 Bruxelles

H O K H M A n'est subventionnée par aucun groupement.
Merci de contribuer à sa parution et à sa distribution.

En vente en librairie.

Introduction à Kierkegaard

par Jean BRUN

page 1

La valeur historique des Actes des Apôtres

par Ward GASQUE

page 12

L'Ancien Testament étudié dans son contexte

par Kenneth KITCHEN

page 34

Les découvertes d'Ebla et l'Ancien Testament

par A. R. MILLARD

page 55

Fondamentalistes ou scientifiques...?

page 62

