Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 35 (1985)
Heft: 2: Confesser la foi

Artikel: Confesser sa foi à l'époque apostolique
Autor: Lührmann, Dieter
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381287

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 07.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 117 (1985), P. 93-110

CONFESSER SA FOI À L'ÉPOQUE APOSTOLIQUE

DIETER LÜHRMANN

I.

Le verbe πιστεύειν, notamment aux formes de l'aoriste et du parfait, désigne, dans diverses couches du Nouveau Testament, l'accueil positif réservé à la prédication missionnaire[1]. Dans ce cas, il peut avoir pour parallèle les expressions μετανοεῖν[2] ou ἐπιστρέφειν πρὸς τὸν θεόν[3].

La conversion ainsi désignée n'est jamais comprise comme le passage d'une croyance erronée à la vraie foi; au contraire, croire s'oppose à «ne-pas-croire». Il en va de même du substantif πίστις, qu'il soit accompagné d'un nom désignant l'objet de la foi (πίστις εἰς ou πίστις suivi d'un génitif objectif), ou utilisé absolument, comme en Gal. 3,23. Là aussi, l'opposition ne se situe pas entre le vrai et le faux, mais entre la foi et l'incrédulité (ἀπιστία). Πιστεύειν donc, tout comme πίστις, exprime à la fois l'acte de conversion et le contenu de ce à quoi l'on s'est converti[4].

Cet usage linguistique ne s'explique pas par l'emploi de ces termes dans le contexte religieux grec, mais à partir de la langue bien particulière, propre à la tradition juive, qui s'est élaborée au travers de la traduction de l'Ancien Testament en grec. On s'élèvera notamment contre la thèse de l'école allemande dite d'histoire des religions *(religionsgeschichtliche Schule),* selon laquelle le vocable «foi», à l'époque hellénistique, aurait constitué une sorte de slogan propre à toutes les religions faisant des prosélytes, et non au seul christianisme[5]. Cette thèse a pris de l'importance par le fait que R. Bultmann l'a adoptée et en a fait l'une des bases de sa définition de la foi[6]. D'autres

[1] 1 Cor 3,5; 15,2.11; Rom 10,14; Act 4,4; 13,48; 14,1; Héb 4,3 etc.

[2] Act 20,21; Héb 6,1.

[3] *Cf.* 1 Thess 1,8 sq.; Act 11,21.

[4] Dans ce travail, je résume les observations et les thèses qui me semblent essentielles et que l'on peut trouver dans mes publications en allemand: «Pistis im Judentum», *ZNW* 64, 1973, p. 19-38 (cité: «Pistis»); *Glaube im frühen Christentum,* Gütersloh, 1976, (cité: *Glaube*); Art. «Glaube», *RAC* XI (fascicule paru en 1979), col. 45-122 (cité: Art.).

[5] R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen,* 1927³ (repr. 1966), p. 234-236: «Der hellenistische Begriff Pistis»; E. WISSMANN, *Das Verhältnis von πίστις und Christusfrömmigkeit bei Paulus* (FRLANT 40), 1926, p. 43-47.

[6] R. BULTMANN, Art. πιστεύω κτλ; *ThWNT* VI, p. 180 sq.; *Theologie des Neuen Testaments,* 1958³, p. 91; *cf.* déjà, au contraire, G. EBELING, «Jesus und Glaube», in *Wort und Glaube,* 1967³, p. 203-254, particulièrement p. 223 sq., note 36.

auteurs, même de ceux qui, par ailleurs, ne s'étaient pas ralliés à l'interprétation de Bultmann, ne l'ont pas mise en question pour autant. Cependant, les rares passages réunis par R. Reitzenstein qui semblaient leur donner raison, joints à ceux, peu nombreux, qui s'y sont ajoutés par la suite, ne se rattachent ni à πιστεύειν, ni à πίστις du point de vue terminologique, ou alors, ils appartiennent à la sphère d'influence des traditions linguistiques juive ou chrétienne. Mais sans ces fondements linguistiques, une description telle que la propose la phénoménologie de la religion, affirmant que la propagande religieuse a toujours la foi pour objectif[7], ne saurait être valable, puisqu'elle est invérifiable dans les textes; la nouveauté à laquelle la mission, qu'elle soit juive ou grecque, voulait conduire n'est désignée que dans ce cas précis par le terme de foi, contrairement aux religions concurrentes de l'époque, qui utilisaient un vocabulaire différent.

Dans le Nouveau Testament, des citations de l'Ecriture comme Hab 2,4 ou Gen 15,6 renvoient à l'usage linguistique de la Septante. Ainsi, les dérivés de la racine hébraïque 'mn sont rendus avec une grande régularité par ceux du radical πιστ-. Le verbe 'mn au hifil est toujours traduit, à une exception près, par (ἐμ-, κατα-) πιστεύειν. πιστεύειν sert toujours (là aussi à une exception près) à rendre 'mn au hifil, ou, au passif, 'mn au nifal. A 'mn au nifal correspondent des termes rattachés au radical πιστ-, et en particulier à πιστός, pour le participe n'mn, cela à deux exceptions près. Il est vrai que les substantifs 'ĕmunā et 'emet se trouvent le plus souvent traduits par des termes rattachés au radical ἀληθ-, mais il arrive aussi que l'on trouve des termes faits sur le radical πιστ–.

Cette correspondance frappante entre 'mn et πιστ- ne s'explique pas par des notions communes qui auraient existé dans les langages juridique ou religieux tant de l'hébreu que du grec. πίστις et πιστεύειν étaient des termes techniques[8] de la langue juridique grecque, mais les mots correspondants ne l'étaient pas en hébreu[9]. L'examen du langage religieux ne permet pas non plus d'expliquer une telle correspondance; on l'a constaté en écartant la thèse selon laquelle la foi aurait constitué un slogan de la propagande religieuse à l'époque hellénistique. De toute manière, nous ne trouvons pas, en grec, de textes attestant l'usage spécifique de πίστις/πιστεύειν pour désigner une relation avec les dieux ou d'autres réalités divines. Etre convaincu de l'existence des dieux se dit: νομίζειν θεοὺς εἶναι, et la relation avec eux est désignée de préférence par le terme εὐσέβεια, ou d'autres mots du radical σεβ-. Les traducteurs de la LXX ne se sont donc pas ralliés à une habitude linguistique bien déterminée et existant de longue date, en traduisant avec tant de constance les

[7] Dans ce sens WISSMANN, *op. cit.*, p. 46; BULTMANN, *cf.* note 6.

[8] *Cf.* LIDDELL-SCOTT, p. 1408, *s.v.* πίστις; F. PREISIGKE, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden*, vol. 2, 1927, col. 308-310; D. SCHAEFER, Art. «Pistis 2», *PRE* 20,2, 1950, col. 1812 sq.

[9] *Cf.* «Pistis» p. 23 sq.

mots de la racine 'mn par πιστ-. Le même phénomène se retrouve d'ailleurs lors du passage du grec au latin : il est vrai que depuis longtemps, on traduisait πιστεύειν par *credere,* et πίστις par *fides,* mais ni le verbe, ni le substantif n'appartiennent exclusivement au vocabulaire spécifiquement religieux[10]. Une fois encore, nous retrouvons ce processus lors de la transposition de πιστεύειν et de πίστις dans une langue germanique: Wulfila, évêque des Goths, ne choisit pas dans sa langue des mots servant à désigner la relation avec les divinités[11]. Et pas plus les mots allemands «glauben» et «Glaube», venus du gothique, que le français «croire» et «foi», venus de *credere* et de *fides* ne sont, à l'origine, des termes religieux. Ils le sont devenus à travers l'usage chrétien.

G. Barth s'est élevé récemment contre mon refus de voir en πίστις/πιστεύειν des termes du langage religieux grec[12]. Il a réuni un grand nombre de textes dans lesquels une relation à la divinité, aux dieux ou à des réalités proches telles que des oracles, est désignée par πίστις/πιστεύειν: ce sont des exemples déjà connus par la lexicographie, auxquels il a ajouté quelques autres. De ces témoignages, Barth tire la conclusion que l' «utilisation religieuse de πιστεύειν κτλ. était bien connue, et courante dans le paganisme hellénistique»[13]. Il est exact que πίστις et πιστεύειν n'étaient pas *étrangers* au grec. A la suite de A. Debrunner, j'ai parlé à ce propos de «calques» («Bedeutungslehnwörter»)[14], c'est-à-dire de mots qui reçoivent des contextes dans lesquels ils apparaissent en traduction, donc de l'autre langue, un surplus de contenu signifiant. Ce phénomène présuppose une affinité entre le terme traduit et celui qui sert à le rendre, mais celle-ci ne réside pas dans le surplus de contenu signifiant. Le travail de Barth n'est rien de plus qu'un ajout au matériel déjà connu, celui-là même dont Bultmann s'est refusé à tirer les mêmes conclusions, malgré l'intérêt très vif qu'il portait à tout ce qui aurait pu permettre d'attester un authentique langage religieux. Bultmann résume ainsi ses conclusions sur la question: «Les mots formés sur le radical πιστ-, ne sont pas devenus, en grec classique, des termes spécifiques au langage religieux»[15]. Les nouveaux passages que cite Barth ne modifient en rien cette affirmation; ils démontrent simplement que πιστεύειν et πίστις sont utilisés dans le sens très général de «faire confiance», «confier», et «fidélité» ou «conviction», que ce soit pour désigner la relation entre êtres humains ou entre humains et

[10] *Cf.* C. BECKER, Art. «Fides», *RAC* VIII, col. 801-839, part. col. 826-829.

[11] J. et W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch,* vol. IV 1/4, 1949, col. 7778-7847.

[12] G. BARTH, «Pistis in hellenistischer Religiosität», *ZNW* 73, 1982, p. 110-126; Art. πίστις, πιστεύω, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III, 1983, col. 216-231.

[13] G. BARTH, «Pistis», p. 125 sq.

[14] A. DEBRUNNER, «Griechische Bedeutungslehnwörter im Lateinischen», *Festschrift F.C. Andreas,* 1916, p. 16-32; sur *credere* et *fides, cf.* p. 18.

[15] R. BULTMANN, ThWNT VI, p. 178; sur la Stoa, p. 181 sq.; *cf.* aussi mes remarques dans Art., col. 51-54.

dieux ou oracles; mais ce n'est jamais dans un sens qui engloble la totalité de ces relations, comme c'est par exemple le cas d'εὐσέβεια, ni même toujours dans un sens uniquement positif, alors que ces deux aspects sont constitutifs de l'usage linguistique tant juif que chrétien. De plus, Barth ne regroupe pas ses exemples par genres littéraires ou selon les diverses traditions, mais principalement selon des critères d'ordre grammatical[16]. En ce qui concerne Plutarque, il eût été judicieux de tenir compte de la tradition linguistique propre à la philosophie.

K. Haacker et A. von Dobbeler reprennent le travail de Barth, mais avec certaines nuances: à ma suite, ils considèrent comme réfutée la théorie de l'existence préalable, dans les religions missionnaires de l'antiquité tardive, d'un modèle linguistique de ce type[17]. A. von Dobbeler complète encore la collection des textes réunis par Barth[18], mais il ne les classe pas non plus à partir de critères autres que formels. Aucun de ces auteurs n'est parvenu à prouver que dans les textes religieux, πίστις/πιστεύειν apparaissent comme les termes par.lesquels un groupement religieux se définit; je n'ai donc aucune raison de revenir sur la position que j'ai adoptée.

La critique de Barth, de même que celles de Haacker et Dobbeler qui le suivent en cela, porte essentiellement sur l'affirmation suivante: le christianisme primitif a repris, avec πίστις/πιστεύειν, un usage interne au judaïsme et l'a étendu; la critique porte également sur mon interprétation de cette compréhension de la foi, mais elle ne rend pas compte de l'argumentation positive que j'ai avancée. On en trouvera l'exposé dans ce qui suit.

II.

La foi dans l'Ancien Testament ne joue pas un rôle dominant, et ce n'est pas à la racine 'mn que l'on songe, si l'on cherche un terme d'importance aussi centrale que la foi dans le Nouveau. Cependant, on remarque dans le judaïsme une fréquence croissante des termes correspondants, que ce soit en grec, en araméen ou en hébreu, et même dans des textes qui ne nous sont parvenus que dans leurs traductions syriaques ou éthiopiennes. Ici, le mot «foi» est pris dans son acception subjective et désigne la constance, la fidélité envers Dieu et envers la Loi conçue comme orientation de la vie dans sa totalité. Il est

[16] *Cf.* ce qu'il en dit dans son article, p. 120-123.

[17] K. HAACKER, Art. «Glaube» II/3, *TRE* XIII (fasc. 1/2, 1984, pp. 289-304, part. p. 290); A. von DOBBELER, *Glaube als Teilhabe. Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens,* Thèse dactyl. Heidelberg, 1984, p. 438; mais voir aussi BARTH, Art. cit., col. 217.

[18] *Op. cit.* pp. 425-435.

frappant de constater que cet usage apparaît comme allant de soi dans les écrits destinés à des lecteurs juifs; il n'en va pas de même dans ceux qui ont pour objet de présenter le judaïsme à des lecteurs païens. Il s'agit donc d'un usage interne de la langue, compréhensible pour des personnes partageant les mêmes convictions et maîtrisant un langage d'initiés.

Ce phénomène apparaît clairement dans les représentations de la figure d'Abraham: la foi du personnage (Gen 15,6) est l'élément dominant lorsque l'on s'adresse à des lecteurs juifs[19], mais pas dans les textes destinés à l'extérieur[20]. Il est également sensible chez Flavius Josèphe, qui subordonne la περὶ θεοῦ πίστις — au sens de «conception de Dieu» — à εὐσέβεια, conçue comme vertu surpême[21].

Philon, en revanche, est le seul auteur qui cherche à présenter le judaïsme comme une πίστις, en prenant en compte les potentialités de la langue grecque et de ses contenus sémantiques[22]. Pour lui, πίστις désigne à la fois le fait de se détourner du monde et des opinions erronées, et la conversion au Dieu unique, situé hors du monde, seul fort et immuable. Par conséquent, la πίστις du croyant est constituée par sa constance et sa fidélité. C'est ainsi que Philon reprend la définition stoïcienne de la πίστις en tant que vertu, en la mettant toutefois au rang suprême et en la rattachant à la relation avec Dieu. On y accède par la μάθησις. Cette acception du terme «foi» diffère certainement de celle que l'on trouve dans les textes dont Philon faisait l'exégèse. Mais on appréciera à sa juste valeur le tour de force théologique qui consistait à interpréter en grec sa propre tradition par le moyen du mot πίστις. Ne disposant d'aucun concept générique pour désigner la «foi», il choisit πίστις pour en faire le terme central de son propos, et il l'interpréta dans une perspective saisissable pour les catégories de la pensée grecque. Personne, après lui, jusqu'à Clément d'Alexandrie, ne se risquera à une telle tentative[23].

La réserve que l'on observe chez les autres auteurs vient du fait que, pour la philosophie platonicienne, πίστις désigne bien une étape de la connaissance, mais seulement celle qui correspond au monde sensible (τὰ αἰσθητά); elle est, certes, supérieure à la simple εἰκασία, mais ne peut accéder au monde des Idées (τὰ νοητά), auquel seules la νόησις et l'ἐπιστήμη permettent de parve-

[19] *Cf.* le matériel de BILLERBECK III, pp. 186 sq., et 193-197; J. JEREMIAS, Art. Ἀβραάμ, *ThWNT* I, pp. 7-9; S. SANDMEL, *Philo's Place in Judaism,* Cincinnati, 1956, pp. 30-95.

[20] *Cf.* G. MAYER, «Aspekte des Abrahambildes in der hellenistisch-jüdischen Literatur», *EvTh* 32, 1972, pp. 118-127.

[21] *Contra Apionem* II 163-171; voir encore «Pistis», p. 27 sq.

[22] Sur Philon, voir R. BULTMANN, *ThWNT* VI, p. 202 sq; M. PEISKER, *Der Glaubensbegriff bei Philo,* Thèse, Breslau, 1936; H. THYEN, «Die Probleme der neueren Philo-Forschung», *ThR* NF 23, 1955, pp. 230-246, part. pp. 237-246; SANDMEL, *op. cit.* pp. 96-211; LÜHRMANN, «Pistis» pp. 29-32.

[23] Voir ci-dessous, par. IV.

nir[24]. Pour les Platoniciens, l'accès à la πίστις se fait par la rhétorique, alors que l'on parvient à la connaissance par la dialectique. A ce propos, aussi bien Platon que Plutarque mentionnent la «foi» lorsqu'il s'agit des dieux; chez Plutarque, il est vrai, la distinction n'est peut-être pas aussi nette entre πίστις et ἐπιστήμη; cependant, dans la tradition stoïcienne, πίστις représente l'hypothèse la plus sûre, face à l'ἀπιστία[25]. Mais là encore, il s'agit d'un point de départ, et non de la connaissance elle-même.

En se présentant comme πίστις face à cet arrière-fond philosophique, le judaïsme et le christianisme primitif après lui couraient inévitablement le risque d'apparaître comme une voie inférieure de la connaissance, incapable de pénétrer l'essence des choses, tout au plus en mesure d'en décrire l'existence. C'est bien ce qui ressortira par la suite des critiques qu'un Celse, un Galene, un Porphyre adresseront au christianisme et au judaïsme, en s'en prenant précisément à ce caractère de πίστις. C'est pourquoi Philon et Clément d'Alexandrie se réfèrent à la tradition stoïcienne, et non au platonisme, lorsqu'ils identifient l'un le judaïsme, l'autre, le christianisme, à une πίστις.

Ce rapport à la tradition philosophique grecque a sans doute influencé la traduction d'Es 7,9 dans la LXX (καὶ ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε;[26]) mais ce n'est pas lui qui est à l'origine de l'évolution de l'usage linguistique interne dans le judaïsme. Quant au sens de la racine hébraïque 'mn, on ne peut tirer aucune conclusion de l'examen des autres langues sémitiques, car il ne s'y trouve curieusement aucun élément de comparaison. Dans l'Ancien Testament lui-même d'ailleurs, ce radical n'apparaît que dans des textes relativement tardifs; les exemples les plus anciens que l'on puisse dater avec certitude se trouvent en Es 7,9 et 28,16.

L'usage de ce terme dans l'Ancien Testament a fait l'objet de plusieurs travaux dont certains ont vu le jour indépendamment les uns des autres[27]. H. Wildberger, notamment, a approfondi une idée de G. von Rad, qui mettait en rapport l'ancrage essentiel de 'mn avec le langage formel de la guerre sainte. Wildberger élargit cette hypothèse: partant de passages tirés des Psaumes, il

[24] Voir *Resp.* 6, 511 DE en particulier; 7, 533E-534A; *Tim.* 27D-29C; Bibliographie: F. PFISTER, «Die Autorität der göttlichen Offenbarung. Glaube und Wissen bei Platon», *Würzburger Jahrbücher* 2, 1947, pp. 176-188; E. SEIDL, *πίστις in der griechischen Literatur bis zur Zeit des Peripatos,* Thèse, Innsbruck, 1952, pp. 99-191.

[25] SVF 3, 147, n° 548 (J. Stobée II 111,18).

[26] Voir là-dessus E. NESTLE, *ZAW* 25, 1905, pp. 213-215; cette traduction ne joue de rôle ni dans le judaïsme d'expression grecque, ni dans le Nouveau Testament; elle est citée pour la première fois par IRÉNÉE, *Demonstratio* 3.

[27] R. SMEND, «Zur Geschichte von heĕmin», in *Festschrift W. Baumgartner, VTS* 16, 1967, p. 284-290; H. WILDBERGER, «Glauben». Erwägungen zu heĕmin, *ibid.*, p. 372-386; *id.* «Glauben» im Alten Testament, *ZThK* 65, 1968, p. 129-159; *id.*, art. 'mn, *THAT* I, col. 177-209; A. JEPSEN, Art 'mn, *ThWAT* I, col. 313-348.

situe l'utilisation de ce mot dans la forme de l'oracle de salut: «J'ai gardé confiance (heĕmanti), même quand je disais: Je suis très malheureux» (Ps 116, 10), ou: «Je suis sûr (heĕmanti) de voir les bienfaits du Seigneur au pays des vivants» (Ps 27,13). C'est pourquoi il définit les termes de «foi» et «croire» de la manière suivante: «Prendre courage, garder confiance, etc., face à une situation particulièrement menaçante qui ne laisse apparemment place qu'au désespoir»[28].

Cette attitude se fonde sur la promesse divine, comme on le voit par exemple en Es 7,9; à cette promesse de Dieu, l'homme répond en confessant Dieu comme celui qui peut changer la situation menaçante. J'en arrive donc à la définition suivante: «Croire signifie à la fois confesser Dieu comme Créateur du monde, et faire l'expérience concrète d'un monde qui, apparemment, est en contradiction avec cette même confession»[29].

Ce qui me paraît important dans cette définition, c'est qu'elle distingue les trois éléments de la confession, de la foi et de l'expérience vécue, et que par conséquent, la notion de foi implique non seulement une conviction, ou une confiance, mais aussi un comportement. Le terme d'expérience ne se limite pas a la sphère religieuse; elle est tout d'abord celle, très générale, que tout un chacun peut faire, même si, par la suite, la foi peut mener à un nouveau vécu et la confession la soumettre à un éclairage particulier. Quant à la confession de foi, il ne faut pas l'imaginer comme une sorte de bloc statique; elle consiste principalement à formuler son vécu. Elle contient un surplus d'espérance qui n'est pas vérifiable sur la seule base de l'expérience, et ne se situe pas sur le terrain des constats empiriques, mais dans la louange adressée à Dieu. Le monde, enfin, est compris en tant que réalité vécue par l'homme, nature et histoire; ni l'une ni l'autre ne se donnent clairement à connaître en tant que Création de Dieu, bien des apparences attestent l'inverse, mais il reste l'espérance qu'il en soit tout de même ainsi. A certaines époques et dans certaines situations, il peut arriver que le vécu et le contenu de la confession coïncident presque: dans ces circonstances, la foi n'est en rien problématique. Elle le devient lorsque l'abîme se creuse entre ces deux pôles, et que l'on est amené à se demander si un quelconque lien existe encore entre eux.

Cette définition de la foi établit une relation entre les trois réalités de Dieu, du monde et de l'homme, alors qu'à l'ère moderne, on a eu de plus en plus tendance à limiter la «foi» au rapport de l'homme avec Dieu, et cela jusqu'à l' «Entweltlichung» (abstraction du monde) de R. Bultmann. Mais si l'on réintroduit le monde dans la définition de la foi, celle-ci n'est plus limitée au thème de la confiance, mais elle englobe le comportement du croyant, pensée et action incluses. Le monde n'est pas une réalité vers laquelle le croyant se tourne à cause de sa relation avec Dieu, mais il est l'espace dans lequel la foi est

[28] *ZThK*, p. 157.
[29] *Glaube*, p. 29.

vécue. Ainsi définie, celle-ci m'apparaît comme le point de départ possible d'une théologie et d'une éthique.

III.

Dans le judaïsme, c'est la Loi, comprise comme document de la promesse et de l'ordre voulu par Dieu dans la nature et dans l'histoire, qui prend de plus en plus la fonction médiatrice entre la confession et l'expérience. La foi devient alors une vie dans les limites de cet ordre, vécue dans l'obéissance, la fidélité et l'espérance[30]. Adopter ce type de vie, c'est «venir à la foi»; on trouve déjà cette expression dans le sens de «conversion» dans les textes tardifs de l'Ancien Testament (Jon 3,5; Jud 14,10; voir le début de cet article). Toutefois, le contenu de cette foi devient objet de litige entre les diverses tendances du judaïsme, comme ce sera aussi le cas dans le christianisme; les textes de Qumrân en témoignent, ceux notamment qui présentent l'attachement à la Loi comme attachement à l'exégèse qu'en fait le «Maître de Justice» (1QpHab 8, 1-3)[31].

Jésus, semble-t-il, n'a pas revendiqué la foi en sa personne[32]. Un seul passage des Synoptiques se sert d'une expression dans ce sens (Mt 18,6), mais on peut démontrer qu'il s'agit d'un développement secondaire de Mc 9,42[33]. Le programme condensé qui figure au début de l'évangile de Marc peut également être considéré comme rédactionnel: «Convertissez-vous et croyez à l'Evangile» (Mc 1,15). Μετανοεῖν et πιστεύειν sont ici des expressions parallèles, comme c'est le cas dans d'autres passages. Mc 1,15 s'adresse au lecteur ou à l'auditeur de l'évangile: qu'il fasse confiance au salut qui lui est offert par la prédication de Jésus, celle-là même dont l'évangile transmet le récit.

L'enseignement de Jésus à ce sujet se trouve dans la parole de la foi qui transporte les montagnes; Mt 17,20 est sans doute la formule la plus fidèle à l'énoncé original: «Si un jour vous avez de la foi gros comme une graine de moutarde, vous direz à cette montagne: «Passe d'ici là-bas», et elle y passera». La pointe réside dans le contraste entre la minuscule graine de moutarde et l'immensité de l'effet attribué à la foi. Dans la version de Mc 11,23 (par. Mt 21,21) en revanche, la question du doute a été introduite dans cette parole sur la foi. La mention de la foi, dans les récits de miracles, souligne son pouvoir

[30] Sur la Loi, voir M. LIMBECK, *Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums,* Düsseldorf, 1971; K. KOCH, Art. «Gesetz I», *TRE* XIII, p. 40-52.

[31] Voir à ce sujet G. JEREMIAS, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (STUNT 2), 1963, p. 142-145.

[32] Sur ce qui suit, voir *Glaube,* p. 17-30.

[33] Dans la 26e éd. du Nestle (= 3e éd. du Greek New Testament), εἰς ἐμέ figure aussi en Mc 9,42, mais entre crochets carrés.

d'accomplir ce qui paraît impossible, en particulier dans l'histoire du jeune épileptique de Mc 9, 14-29. Ce motif de la foi n'apparaît pas dans les récits païens antiques, par ailleurs comparables. Dans ce contexte, des catégories empruntées à la phénoménologie des religions, telles que la «croyance au miracle», n'aident en rien à comprendre cette réalité. Ce sont précisément les personnes que leurs maladies devraient vouer au désespoir qui voient s'ouvrir devant elles de nouvelles possibilités de vie.

Mais les expressions utilisées par Jésus ne semblent pas avoir marqué le christianisme primitif[34]. On observe au contraire, dans le Nouveau Testament, l'existence de plusieurs milieux linguistiques qui, de diverses manières, se rattachent aux différentes compréhensions de la foi déjà élaborées dans le judaïsme.

L'une de ces lignes de force apparaît dans l'épître aux Hébreux[35] et se poursuit dans la première lettre de Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas. La foi, ici, est comprise essentiellement sous son aspect subjectif, en tant que «patience», «constance», parallèlement à ὑπομονή. (cf. Héb 10, 36-39). Hébreux 11 cite une série d'exemples de cette forme de foi; Jésus aussi, «initiateur de la foi et celui qui la mène à son accomplissement», a fait preuve de cette constance (Héb 12,2). La définition de 11,1 la décrit comme une réalité (ὑπόστασις) et un moyen de connaître (ἔλεγχος) les biens que l'on espère, mais que l'on ne peut saisir; c'est là une variante de la définition que donne la terminologie grecque, comme on l'a vu plus haut. Elle rappelle la tentative faite par Philon de cerner cette notion dans le cadre de la tradition philosophique, mais la réfère à Jésus, sinon comme contenu, du moins comme modèle de la foi.

C'est une autre tendance du Nouveau Testament qui conduit aux confessions ultérieures de l'Eglise ancienne. Elle est présente dans les écrits de Paul, dans l'évangile de Jean et dans les Actes[36]. Là, πίστις sert en premier lieu à désigner l'identité du christianisme considéré à partir de son contenu; c'est également dans ces textes que πιστεύειν (principalement à l'aoriste) signifie: «venir à la foi», au sens de «se rallier à la πίστις». La question concernant le lien entre la confession et l'expérience vécue, que la tradition juive liait déjà à la notion de foi, reste posée quant à l'aspect subjectif; mais elle va plus loin: c'est dans l'événement et la personne du Christ que se situe la fonction médiatrice entre confession de la foi et expérience vécue; ainsi la christologie prend place dans le credo.

A ses débuts, le christianisme se meut dans le cadre de la mission parmi les Juifs et du débat avec le judaïsme. Paul, dans 1 Co 15, 1 sqq., rappelle aux

[34] Contrairement à la thèse différente de G. Ebeling, contenue dans l'art. cité à la note 6.

[35] Voir là-dessus *Glaube,* p.70-77.

[36] *Cf.* à ce sujet Art., col. 67 sq.

Corinthiens sa prédication «qui les a amenés à la foi» (15,2. 11 : ἐπιστεύσατε, vous avez cru, vous êtes venus à la foi). Cette foi a un contenu bien précis (τίνι λόγῳ 15,2) : Christ est mort et ressuscité (15,3b-5) ; ce contenu est le même que celui de la prédication. La foi est donc à la fois la réception et l'adoption de cette prédication et son contenu. Paul indique qu'il a reçu ce contenu de la tradition (παρέλαβον/παρέδωκα), et qu'il s'agit d'un bien commun de la prédication chrétienne primitive (15,11).

Il ne dit pas d'où il tient cette tradition, mais on peut supposer qu'il se réfère aux fondements doctrinaux de la communauté d'Antioche, dont il fit partie pendant plus de dix ans (cf. Gal 2,1). Le contenu de cette tradition est axé principalement sur la mission auprès des Juifs, auxquels il n'était pas nécessaire d'annoncer un nouveau Dieu[37], mais parmi lesquels il fallait proclamer un acte nouveau et définitif de ce même Dieu, la résurrection de Jésus. La foi confesse donc le Dieu «qui a ressuscité d'entre les morts Jésus, notre Seigneur» (Rom 4,24). Par rapport aux Juifs, l'usage de πίστις/πιστεύειν est compréhensible.

La tradition que Paul reprend ne précise pas, il est vrai, la signification donnée à l' «Ancien» Testament, car elle se contente d'indiquer que tout cela est arrivé «selon les Ecritures» (κατὰ τὰς γραφάς), sans expliciter le sens de «selon». Pour lui-même et pour sa mission, Paul en tire la conclusion que la πίστις se réfère entièrement à l'œuvre de Dieu dans la mort et la résurrection de Jésus, et non plus à la Loi. Il affirme qu'en sont témoins «la Loi et les prophètes», c'est-à-dire ce que nous appelons l'Ancien Testament[38]. Telle est la conséquence qu'il tire de l'Evangile, et qui n'a pas été sans provoquer des débats au sein du christianisme primitif. Mais il reste lié en cela à la proclamation missionnaire des origines, face à des adversaires qui interprètent le rapport entre la christologie et la Loi de manière différente[39].

Paul met constamment en relation πίστις/πιστεύειν avec le titre christologique (ὁ) χριστός[40], notamment en 1 Cor 15, 1sqq. Ce titre renvoie à la mort et la résurrection de Jésus, en sorte que la foi apparaît comme fondée sur le Dieu qui a ramené Jésus d'entre les morts. C'est ainsi que la foi d'Abraham envers le Dieu qui «fait vivre les morts et appelle à l'existence ce qui n'existe pas» (Rom 4,17) s'actualise en «nous qui croyons en celui qui a ressuscité d'entre les morts Jésus, notre Seigneur, livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification» (Rom 4,24 s.).

[37] Voir H. CONZELMANN, «Was glaubte die frühe Christenheit?», *in: Theologie als Schriftauslegung*, München, 1974, p. 106-119.

[38] *Cf.* Rom 3,21 : la justice de Dieu sans la Loi est attestée par «la Loi et les prophètes».

[39] Voir en particulier le débat de l'épître aux Galates.

[40] Voir là-dessus CONZELMANN, *op. cit.* ; W. KRAMER, *Christos, Kyrios, Gottessohn* (AThANT 44), 1963, pp. 41-60.

Si, dans la prédication adressée aux Juifs, Dieu se révèle comme le sujet de la résurrection de Jésus, il doit être annoncé aux païens comme unique et vrai Dieu. Le «doublet» n'est donc qu'apparent[41], lorsque Dieu (p. ex. en 1 Thess 1,8) et Jésus sont nommés comme objet de la foi; en fait, il s'agit d'une seule et même réalité, à savoir qu'en Christ, l'unique vrai Dieu a ouvert le salut. Pour le croyant, cela signifie qu'en Christ, la confession de foi en Dieu et l'expérience du monde se recouvrent, parce que l'expérience la plus radicale, la mort, est comprise en Dieu. De même, la différence entre Dieu et l'être humain est contenue en Dieu. Ainsi, le Crucifié, homme mort, est la seule image authentique du Dieu vivant[42].

Le credo de l'Eglise primitive s'élaborera précisément à partir de cette relation entre Dieu et le Christ; il déterminera la personne du Christ comme Parole et Image de Dieu, et définira le christianisme comme religion monothéiste, tout en refusant de ne reconnaître en Christ qu'un prophète, un envoyé de l'unique vrai Dieu. Le problème qui finira par amener à la définition du dogme trinitaire apparaît dès les débuts de la prédication chrétienne, qu'elle s'adresse d'ailleurs aux Juifs ou aux païens. Les formules exprimant des contenus de foi, comme 1 Cor 15, 3b-5, ou Rom 4,24 sq., sont généralement considérées par la recherche néo-testamentaire comme des confessions de foi baptismales. Toutefois, nous ne trouvons dans le Nouveau Testament lui-même aucun indice permettant de l'affirmer[43], et jusqu'au IIIe s., nous n'avons aucune preuve de l'existence de telles confessions de foi, prononcées lors de baptêmes. Selon Rom 6,3 sq., il est vrai, le croyant passe, par le baptême, à travers la mort, l'ensevelissement et la résurrection de Jésus. Mais cela n'implique aucunement qu'il prononce à ce moment une quelconque confession. Les récits de baptêmes figurant dans les Actes des Apôtres n'en font pas non plus mention, et Act 8,37 n'apparaît que dans la tradition tardive du texte. Ni Mat 28, 16-20, ni la Didaché (7), ni d'autres textes anciens sur le baptême n'autorisent à affirmer l'existence d'une profession de foi du nouveau baptisé. Enfin, l'on constate que ni dans le Nouveau Testament considéré dans son ensemble, ni chez ses différents auteurs, on ne trouve trace d'une formule unique; mais on a plutôt des textes dont la structure est constante, mais les contenus variables (c'est un argument de plus contre l'hypothèse d'une confession baptismale). Ces textes figurent dans des passages où l'intention est de résumer le contenu de la prédication chrétienne: la formulation est christologique face au judaïsme, alors que dans le contexte païen, il s'agit de mettre l'accent sur le Dieu unique, sans pour autant omettre la personne du

[41] W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, Göttingen, 1967[6], p. 149: «L'objet de la foi s'est dédoublé, pour l'apôtre, de manière étrange».

[42] *Cf.* ce qui est dit du Christ, εἰκὼν τοῦ θεοῦ en 2 Cor 4,4 et Col 1,15.

[43] *Cf.* H. von CAMPENHAUSEN, «Das Bekenntnis im Urchristentum», *ZNW* 63, 1972, pp. 210-253.

Christ (1 Cor 8,6; 1 Thess 1,9 sq.). Ces formules font partie des sources de la *regula fidei,* dont il va maintenant être question.

Dans les formules mentionnées, le christianisme primitif est présenté comme πίστις affirmée, on l'a vu, non pas contre une foi erronée, mais face à l'incrédulité, celle des Juifs comme celle des païens. Ici aussi, il faut considérer le terme comme destiné à l'usage interne: en effet, les écrits qui composent le Nouveau Testament ont été rédigés par des chrétiens pour des chrétiens. Luc devait en être conscient, si l'on en croit les deux discours missionnaires des Actes prononcés devant des païens (14, 15-17; 17, 22-31): en 17,31, dans le discours à l'Aréopage, le mot πίστις, contrairement à l'usage des discours kérygmatiques, signifie «preuve», et non pas «foi»[44].

De toute manière, le langage et l'horizon intellectuel du christianisme primitif, du moins en ce qui concerne la première génération, sont fortement marqués par la tradition juive, même si celle-ci, depuis longtemps, avait pénétré dans le monde grec. La mission s'adresse en premier lieu à la synagogue, bien que l'image que donnent les Actes soit peut-être un peu trop schématique. La prédication chrétienne se fonde aussi sur l' «Ecriture»[45], raison pour laquelle le vocabulaire grec et les phrases de la LXX sont devenus normatifs pour la langue et les contenus de la tradition chrétienne primitive.

Enfin, si nous examinons brièvement l'évangile de Jean[46], nous n'y trouvons que le verbe πιστεύειν; le substantif πίστις n'y figure pas. On ne le trouve que dans la première épître de Jean, où il désigne la foi formulée (5,4) et sert à souligner, contre les docètes, que Jésus est Fils de Dieu. C'est cette foi qui a vaincu le monde. Dans l'évangile de Jean, nous trouvons πιστεύειν dans le contexte des récits de miracles; il désigne la conséquence du miracle et non pas sa condition préalable, comme c'est le cas dans les synoptiques. Les miracles font figure de légitimation de celui qui les accomplit, c'est à cause d'eux que l'on peut croire en lui (7,31). La tradition dont l'évangile de Jean se sert comportait probablement un fonds particulier de récits de miracles, la

[44] G. BARTH («Pistis», p. 125) oppose à ma thèse de l'usage interne les passages suivants: Act 16,31; 10,43; 13,39; 20,21; 24,24. Il conclut: les textes cités «n'ont pas pour seul objet de présenter un rapport à usage interne, mais ils indiquent aussi ce contenu et la forme de la prédication missionnaire telle qu'elle a été diffusée et telle qu'elle doit l'être»; il en trouve des preuves dans d'autres textes. Il eût mieux fait de s'en tenir à la distinction que les spécialistes des Actes ont faite depuis longtemps entre les discours kérygmatiques de la première partie, et ceux qui s'adressent aux païens dans la seconde. *Cf.* U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (WMANT 5), Neukirchen 1963², p. 100: «Dans les chapitres 14 et 17, on peut démontrer que Luc a utilisé pour la composition des discours un schéma traditionnel de prédication missionnaire»; et dans ces discours, précisément, on trouve de quoi fonder ma thèse.

[45] Le kérygme lui-même s'appuie sur l'Ecriture: κατὰ τὰς γραφάς.

[46] Voir là-dessus *Glaube,* p. 60-69.

«source des *semeia*»[47], d'où provient sans doute, à l'origine, la conclusion de 20, 30s: les signes ont été consignés «afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu».

Quant à Jean, il tient pour provisoire une foi fondée sur les miracles (20,29). Elle cède la place à l'Evangile proprement dit et à la prédication de ceux qui croient en lui (14, 12: 17, 20). Pour Jean, comme pour Paul, la foi est déterminée par son contenu, ce qui ressort le plus clairement des énoncés sur l'envoi du Fils (p. ex. 6, 29; 11, 42), et sur la relation du Fils à son Père (p. ex. 16, 27. 30). Pour Jean aussi, il y va de la foi en l'œuvre salutaire de Dieu en Jésus, mais la formule à partir de l'envoi du Fils, et non de sa mort et de sa résurrection[48]. Le salut est ouvert par l'envoi du Fils; en tant que réception du message salutaire, la foi est elle-même salut, dans la mesure où le croyant est dès maintenant en possession de la vie éternelle; et Jean poursuit, en 20,31: «pour que, en croyant, vous ayez la vie en son nom». La tension entre la confession de la foi en Dieu et l'expérience vécue du monde se résout par l'introduction d'un niveau d'expérience nouveau, face au vécu de la communauté dans le monde tel qu'il est reflété notamment dans les discours d'adieu.

Pour Jean, croire est synonyme de «connaître» (cf. 6,69); les deux notions débouchent sur la même promesse. Tout comme croire, connaître signifie accepter le salut déjà acquis. Cette foi naît de la μαρτυρία (cf. 1,7) et n'est pas liée à la rencontre avec le Christ pendant sa vie terrestre ou après la résurrection, mais au λόγος (2, 22) et aux ῥήματα (5, 46 sq. et 6, 63), qui ont leur prolongement dans le λόγος des disciples.

IV.

A mesure que s'élabore le canon du Nouveau Testament, les divers milieux linguistiques, tout d'abord distincts, vont se mêler; à partir des énoncés néotestamentaires, joints à ceux de l'Ancien Testament, la réflexion sur la foi va se poursuivre.

La distinction que fera saint Augustin entre *fides quae creditur* et *fides qua creditur* s'esquisse déjà dans le face-à-face de la tendance qui définit la foi à partir surtout de son contenu, et de celle qui la comprend principalement comme un comportement.

Au moment où les différents écrits sont réunis pour former le canon néotestamentaire, la nécessité se fait sentir de définir la foi par rapport à deux

[47] *Cf.* J. BECKER, «Wunder und Christologie», *NTS* 16, 1969/70, p. 130-148; R. T. FORTNA, *The Gospel of Signs* (SNTS MS 11) Cambridge, 1970.

[48] *Cf.* E. HAENCHEN, «Der Vater, der mich gesandt hat», *NTS* 9, 1962/63, p. 208-216.

limites: la gnose chrétienne et la tradition de la philosophie grecque. Il y va dans les deux cas de l'identité du christianisme, de même aussi que dans le troisième débat qu'il ne s'agit pas d'oublier, la confrontation avec le judaïsme. Dans le *Dialogue* de Justin avec le Juif Tryphon, la foi constitue l'un des concepts centraux de la discussion[49]. Justin refuse la foi aux Juifs (en invoquant Dt 32, 20 LXX), la définissant comme foi en Jésus en tant que Christ, et par lui foi en Dieu. Dans ses *Apologies,* au contraire, πίστις et πιστεύειν passent manifestement au second plan; les autres apologètes du IIe s. n'utilisent pas le concept de foi pour caractériser le christianisme face à l'extérieur, mais bien lorsqu'ils écrivent pour des lecteurs chrétiens[50]. Clément d'Alexandrie est le premier à faire l'apologie du christianisme en tant que πίστις, face à la tradition philosophique, dans le second livre des Stromates[51]. Il a le mérite «d'avoir abordé le grand problème qui consiste à déterminer le lieu de la foi dans le domaine des attitudes épistémologiques possibles»[52]. Il relève la critique déjà adressée au christianisme compris comme πίστις de n'être que simple ὑπόληψις, ne s'appuyant sur aucune ἀπόδειξις (II 27,4), et dans sa définition de base, il pose la foi comme πρόληψις et συγκατάθεσις (II 8,4), c'est-à-dire dans le droit-fil du stoïcisme, et en invoquant Héb 11,1 (Héb étant considéré comme épître paulinienne). Il poursuit l'argument par des considérations sur la μάθησις dans laquelle la πρόληψις du début se transforme en κατάληψις (II 16,3-17,1). L'ἀπόδειξις est constituée par la Parole de Dieu (II 25,3); la foi est libre soumission à cette Parole préexistante, dont l'action se prolonge dans la prédication (II 25,1-4). C'est ainsi que Clément considère la foi comme une démarche possible pour la pensée et que, face à l'horizon philosophique de son temps, il réhabilite la foi en tant que processus d'apprentissage qui recherche et procure véritablement une connaissance.

Telle est la doctrine élaborée dans le contexte du stoïcisme. Origène, pour sa part, avait affaire à la tradition platonicienne dans son débat avec Celse[53]. Celui-ci reprochait au christianisme d'exiger la πίστις sans fournir aucune

[49] Certains indices permettent de penser que le débat avec les Juifs ne s'est pas déroulé sur le seul plan littéraire, et cela encore assez tardivement; *cf.* par exemple ORIGÈNE, *C. Celsum* I 55; II 31; TERTULLIEN, *Adv. Jud.* I 1.

[50] *Cf.* Méliton, dont EUSÈBE, *H. E.* IV 26,2 mentionne les écrits sur la foi et l'Apologie.

[51] Voir K. PRÜMM, «Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien», *Schol* 22, 1937, p. 17-57; M POHLENZ, «Klemens von Alexandrien und sein hellenistisches Christentum», *NAG* 1943, 3, p.149-155; J. MOINGT, «La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie», *RechSR* 37, 1950, p. 195-251. 398-421. 537-564; 38, 1951, p. 221-254. 369-381; E. F. OSBORN, *The Philosophy of Clement of Alexandria,* 1957, p. 127-145; A. MÉHAT, *Etude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie,* 1966.

[52] PRÜMM, *op. cit.,* p. 56.

[53] *Cf.* W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes,* 1931, p. 77-85; H. KOCH, *Pronoia und Paideusis,* 1932, p. 86-89; U. WICKERT, «Glaube und Denken bei Origenes und Tertullian», *ZThK* 62, 1965, p. 153-177.

preuve (*c. Cels.* VI 8-10). Origène ne peut mener à bien sa réfutation qu'en renonçant à faire de la πίστις l'élément permettant d'identifier le christianisme, et en reprochant à son tour aux philosophes de solliciter la πίστις sans fournir de preuves. Le christianisme, dans ce cas, fait figure de πίστις *supérieure,* car lui seul conduit à la connaissance. Origène se voit par conséquent dans l'obligation de se distancer des énoncés qui prônent la foi «simple» (V 20). Tertullien[54], en revanche fait entre *fides* et *ratio* une distinction fondamentale. La formule *credo quia absurdum,* qui lui est attribuée, ne figure dans aucun de ses écrits, mais on trouve chez lui des énoncés qui en sont proches.

Le débat de la foi avec la philosophie, dont l'enjeu est la connaissance de la vérité, se poursuit également à l'intérieur de la réflexion théologique. Pour Augustin[55], Es 7,9, dans la version de la *Vetus Latina: «si non credideritis, non intellegetis»,* établit le primat de la foi sur la connaissance. La foi n'est donc pas une simple étape sur la voie de la connaissance; au contraire, elle présuppose des contenus bien déterminés et fixe par là contenus et buts de la connaissance.

Dès lors, et jusque fort avant dans le Moyen Age, il incombe à la théologie d'interpréter l'expérience du monde à partir de la confession de foi en Dieu et de les intégrer l'une à l'autre. Elle rend possible, par la réception de la philosophie antique, une vision unifiée du monde et de l'expérience, et cela jusqu'à l'époque moderne qui verra à nouveau foi et connaissance prendre des voies différentes, non sans recourir à cette même philosophie.

Le débat interne à l'Eglise concerne la délimitation de la foi, principalement face à la gnose. Les différences essentielles seront formulées dans la «règle de foi»[56] (κανῶν τῆς πίστεως = *regula fidei,* ou κανῶν τῆς ἀληθείας = *regula veritatis*) par les théologiens qui s'imposeront comme orthodoxes. Cette règle de foi n'est pas une confession dont la formulation aurait préexisté: on aurait alors pu l'opposer à celles qui s'en écartent. Il ne s'agit pas non plus d'une confession baptismale; en effet, le lieu d'insertion de la *regula fidei* est le débat avec les hérésies et l'enseignement ecclésial, alors qu'on ne peut prouver l'existence de la confession baptismale qu'à partir du IVe s. La règle de foi ne s'élabore et ne se formule qu'au fur et à mesure de la confrontation théologique

[54] *Cf.* WICKERT, *loc. cit.;* A. LABHARDT, «Tertullien et la philosophie», *MusHelv* 7, 1950, p. 159-180.

[55] *Cf.* M. LÖHRER, *Der Glaubensbegriff des heiligen Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones,* 1955; D. PIRSON, *Der Glaubensbegriff bei Augustin,* thèse, Erlangen, 1953; A. SCHINDLER, Art. «Augustin, Augustinismus I», *TRE* IV, p. 645-698, part. 662-666.

[56] *Cf.* B. HÄGGLUND, «Die Bedeutung der «regula fidei» als Grundlage theologischer Aussagen», *StT* 12, 1958, p. 1-44; R. P. C. HANSON, *Tradition in the Early Church,* 1962, p. 75-129; J. MITROS, «The Norm of Faith in the Patristic Age», *ThSt* 29, 1968, p. 444-471; J. N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse,* 1972, p. 66-102.

concrète; c'est la raison pour laquelle les textes qui en fournissent les contenus peuvent chez un même Père apparaître sous des formes notablement différentes.

On peut se faire une idée de la manière dont ces débats se déroulaient en étudiant la controverse entre Origène et l'évêque Héraclide de Bostra[57]. Les deux interlocuteurs tentent péniblement, en tâtonnant, de parvenir à des énoncés sur τὸ πῶς πιστεύειν à l'aide d'expressions tirées de l'Ecriture et de la tradition. Aucun des deux n'a à sa disposition un texte normatif lui permettant de juger de la valeur des énoncés de l'autre. En effet, si l'on admet que l'Ecriture, constituée par les textes de l'Ancien Testament et surtout, bien sûr, par ceux du Nouveau, et la tradition apostolique constituent ensemble la norme applicable au jugement théologique, il s'agira de savoir avec certitude quels écrits sont normatifs et quelle tradition est la bonne. On en vient ainsi à la délimitation du Canon du Nouveau Testament qui, manifestement, s'est constitué au fur et à mesure des besoins concrets[58]; en effet, aucun des conciles de l'Eglise ancienne n'a défini ni le nombre des livres, ni la forme du texte du Nouveau Testament; ce n'est qu'en 1546, à Trente, que cela a été fait, contre les humanistes et sur l'intervention des Luthériens présents[59].

Mais il faut aussi s'assurer de savoir quelle tradition est véritablement apostolique puisque les gnostiques se réclament aussi de traditions qu'ils disent venir des apôtres. Là encore, la délimitation du canon néo-testamentaire a son importance, puisque des écrits que l'on fait remonter aux premiers temps de l'Eglise (comme par exemple l'évangile de Pierre ou celui de Thomas) n'ont pas été retenus. Toutefois, à long terme, c'est la *regula fidei* elle-même, en tant que formulation de ce que l'Eglise a toujours cru, qui joue le premier rôle. C'est pourquoi on a cherché à en faire remonter le texte aux apôtres eux-mêmes, soit sous la forme théologique que l'on trouve chez Tertullien[60], soit par la légende: les différentes phrases du Symbole des apôtres provenaient, dit-on, des différents apôtres.

C'est chez Irénée de Lyon dans la seconde moitié du IIe s., que ce processus apparaît pour la première fois[61]. Il fait la liste des écrits qu'il considère comme normatifs pour le christianisme, et y inclut l'Ancien Testament, contre Marcion. Il est aussi le premier à employer le concept de *regula fidei* ou *regula veritatis,* et par conséquent le premier à donner une définition de l'orthodoxie.

[57] Ed. J. SCHERER, SC 67, 1960.

[58] Voir là-dessus H. von CAMPENHAUSEN, *La formation de la Bible chrétienne* (Le monde de la Bible), 1971.

[59] *Cf.* mon article; «Gal 2,9 und die katholischen Briefe. Bemerkungen zum Kanon und zur regula fidei», *ZNW* 72, 1981, p. 65-87, part. 72-77.

[60] *Adv. Marc.* IV 2,5: dans ce passage, il fait remonter la *regula fidei* au concile des Apôtres, c'est-à-dire à la réunion de Jérusalem (Act 15).

[61] Voir à ce sujet M. ELZE, «Häresie und Einheit der Kirche im 2. Jahrhundert», *ZThK* 71, 1974, p. 389-409, part. p. 398-401.

La foi (πίστις/*fides*) est ici ce qui permet de circonscrire l'identité du christianisme authentique, face aux gnostiques. Cette *regula fidei* est déterminée par son contenu: la foi en un seul Dieu et un seul Christ avec, dans certains textes comme l' «exposition de la prédication apostolique»[62], une partie concernant le Saint-Esprit.

La foi au Dieu unique, Créateur du monde, était un thème spécifique de l'apologétique juive, qui opposait au polythéisme païen la confession de foi monothéiste de Dt 6,4 sq. On le retrouve chez les apologètes chrétiens. Irénée, quant à lui, utilise ces formules contre les gnostiques, qui niaient que le Créateur fût identique au Père de Jésus Christ. Dans l'énoncé christologique, il s'agit d'affirmer, une fois encore contre les gnostiques, que le Christ, le Sauveur, a été assujetti à la souffrance et a souffert réellement. Ces deux affirmations constituent l'ensemble de ce que la foi a de spécifique; mais il faut le répéter, la formulation peut varier considérablement.

Ce contenu de la foi doit, certes, rester le même en tous temps et en tous lieux, mais il est nécessaire de le reformuler sans cesse; c'est pourquoi la *regula fidei* deviendra par la suite l'un des principaux sujets de la théologie et de son élaboration. Tous les Pères de l'Eglise, en Orient comme en Occident, s'y sont consacrés. Ce débat théologique se continue, à l'ère constantinienne, dans les tentatives d'une formulation normative de la confession de foi, avec ses trois articles, introduits par la formule πιστεύω/*credo;* le premier exemple est celui de Nicée, en 325. C'est de la même époque que date la première apparition du *Romanum* tel que nous le connaissons.

Par la suite, on assiste à un travail continu sur les textes déjà fixés, ainsi qu'à l'élaboration de formules originales de la *regula fidei*[63]. Face aux gnostiques, l'enjeu est la relation de la foi avec le monde et l'usage possible de l'expérience du monde. La gnose, pour sa part, nie qu'il puisse exister une relation positive entre le vrai Dieu et le monde et que l'on puisse établir un rapport entre la confession de la foi et l'expérience du monde. Cela est particulièrement manifeste dans le contexte de la christologie.

A la longue, les voies parallèles de l'apologétique visant à circonscrire une identité face à l'extérieur, et de l'élaboration de la *regula fidei* dans le cadre du débat interne, ont fini par s'influencer. L'apologétique n'est plus alors le fait d'une minorité qui se défend, et cela malgré le poids d'adversaires tels que Porphyre ou Julien. Elle devient de plus en plus littéraire et se consacre au problème théologique interne de la connaissance par le moyen de la foi, comme nous l'avons vu à propos d'Augustin.

La foi constitue donc une manière de cerner l'identité du christianisme, du point de vue de son contenu. Mais elle ne se borne pas pour autant à n'être

[62] Nommé par EUSÈBE, *H. E.* V, 26; seule la version arménienne est conservée.
[63] *Cf.* les nombreux traités portant le titre «De fide» ou «De trinitate».

qu'un concept de la dogmatique; au contraire, elle porte en elle-même la question du rapport entre confesser et vivre. Dans la confession de la foi, il s'agit pour l'être humain de formuler de manière signifiante son expérience de soi, de Dieu et du monde, de façon à ne lâcher ni Dieu, ni l'homme, ni le monde. De la sorte, la foi implique aussi un rapport au monde comme possibilité de vie pour l'homme, malgré les expériences qui peuvent témoigner du contraire. Il en découle des façons spécifiques d'user du monde.

Traduit de l'allemand
par Claire Chimelli