L'Ancien Testament : livre d'une attente : le concept d'histoire comme clef d'interprétation dans l'œuvre de Gerhard von Rad

Autor(en): **Rose, Martin**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **39 (1989)**

Heft 4

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-381395

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 121 (1989), P. 407-421

L'ANCIEN TESTAMENT: LIVRE D'UNE ATTENTE. LE CONCEPT D'HISTOIRE COMME CLEF D'INTERPRÉTATION DANS L'ŒUVRE DE GERHARD VON RAD*

MARTIN ROSE

1. Introduction

La tâche à laquelle je suis confronté est redoutable. Si je l'ai acceptée, c'est par naïveté plutôt que par présomption. Et maintenant, je me sens comme un jeune homme face à une énorme statue, qui essaierait de gratter le piédestal avec un petit tournevis. G. von Rad *est* un des grands savants de la recherche vétérotestamentaire de ce siècle, et il le restera. J'admire l'œuvre de G. von Rad, même si je ne partage plus ses idées de base. Je regrette beaucoup de ne pas avoir eu l'occasion de le rencontrer personnellement. Il a pris sa retraite en 1966, précisément l'année où j'ai commencé mes études théologiques, et il est mort en 1971, à l'âge de 70 ans. Mon exposé serait certainement différent si je l'avais connu. Nombreux sont, parmi mes lecteurs plus âgés que moi, ceux qui ont fait sa connaissance; quant à moi, je ne possède que des photographies qui pourtant m'impressionnent beaucoup. En me trouvant au pied de cette statue, j'ai dû constater que d'innombrables personnes s'étaient déjà avant moi attelées à la tâche d'une réflexion herméneutique sur le concept théologique de G. von Rad[1]. Pourtant je n'ai pas pu étudier toutes les nuances qu'on trouve dans la littérature énorme sur les questions de l'herméneutique de G. von Rad[2]. Je serais donc heureux que me soient apportés des compléments nourris d'une

* Une première version de ce texte a été donnée à l'occasion de la Journée d'étude du 7 mai 1988, organisée en commun par l'Institut des sciences bibliques de l'Université de Lausanne et par l'Institut de recherches herméneutiques et systématiques de l'Université de Neuchâtel, sur le thème «Promesse — attente — histoire». Etant donné que la recherche herméneutique insiste beaucoup sur la réflexion concernant *l'insertion précise* d'un exposé théologique (p. ex.), ce texte, maintenant présenté au lecteur, ne s'efforce pas d'éliminer complètement le coloris d'un exposé herméneutique; tout au contraire, il tient à garder le caractère très personnel et très engagé de cette réflexion herméneutique.

[1] Cf., p. ex., P. FRUCHON, «Sur l'herméneutique de Gerhard von Rad», *RSPhTh* 55 (1971), pp. 4-32; M. HONECKER, «Zum Verständnis der Geschichte in Gerhard von Rads Theologie des Alten Testaments», *EvTh* 23 (1963), pp. 143-168; R. MARTIN-ACHARD, «La théologie de l'Ancien Testament après les travaux de G. von Rad», *ETR* 47 (1972), pp. 219-222.

[2] Cf. H. GRAF REVENTLOW, *Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert* (EdF 173), Darmstadt 1982, pp. 65ss.

connaisssance personnelle de G. von Rad ou d'une connaissance plus profonde *sur* G. von Rad[3].

Je n'ai pu commencer l'élaboration du manuscrit de mon exposé[4] que le 29 mars 1988. Et, par hasard, j'ai constaté qu'il y avait exactement 60 ans que G. von Rad avait posé les fondements de sa carrière scientifique: en effet, sa première publication, sa thèse de doctorat, date du 29 mars 1928, «Das Gottesvolk im Deuteronomium» (= le peuple de Dieu dans le Deutéronome)[5]. De plus, on peut mentionner encore un autre anniversaire: les 50 ans de son œuvre absolument fondamentale, «Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs», parue en 1938[6]. Voilà deux points de repère qui suffiraient entièrement à rendre hommage à G. von Rad. Cependant, mon but premier n'est pas de concevoir un texte digne d'une cérémonie d'hommage à G. von Rad; et je n'ai pas non plus l'intention de proposer une description de la discussion scientifique, description qui permettrait de garder les problèmes essentiels dans une distance bien historique. Mais la confrontation avec mon sujet herméneutique est devenue, pour moi, un *défi profondément personnel,* et j'invite mes lecteurs à accepter, eux aussi, ce défi. Je le décrirai en formulant les questions suivantes:

2. *Les questions*

Comment vivons-nous l'histoire biblique?
Quels sont nos rapport avec l'histoire?
Comment vivons-nous l'histoire contemporaine et comment vivons-nous l'histoire de notre vie?

Il n'y a pas besoin de commenter longuement ces questions. La première reflète le monde de notre foi basée sur la Bible. Je crois qu'il ne faut pas séparer nos rencontres avec l'histoire *biblique* de nos réflexions sur l'histoire en général envisagée par la deuxième question. La troisième question, quant à elle,

[3] J'aimerais exprimer toute ma gratitude à mon collègue, Monsieur Rudolf Smend, Göttingen, qui, après cette journée d'étude, m'a envoyé une photocopie de son manuscrit sur Gerhard von Rad et qui, par ses remarques personnelles, m'a encouragé à publier cette conférence. Je recommande au lecteur intéressé de consulter son article extraordinairement riche en détails biographiques illustrant bien cette étape de l'histoire de la recherche théologique: RUDOLF SMEND, «Gerhard von Rad», *in: Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten,* Göttingen 1989, pp. 226-254.

[4] Cf. note *.

[5] Cf. «Bibliographie Gerhard von Rad», in: *Probleme biblischer Theologie.* Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag (éd.: H. W. Wolff), Munich 1967, p. 665. Cette thèse de doctorat a d'abord paru dans la série «Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament» (BWANT 47), Stuttgart 1929; réimprimée *in:* G. VON RAD, *Gesammelte Studien zum Alten Testament II* (ThB 48), Munich 1973, pp. 9-108.

[6] BWANT 78, Stuttgart 1938, réimprimée *in:* G. VON RAD, *Gesammelte Studien zum Alten Testament I* (ThB 8), Munich 1958, [3]1965, pp. 9-86.

veut accentuer le fait que l'histoire n'est pas seulement une affaire qui concerne le *passé,* mais qu'elle concerne aussi notre temps présent et la compréhension de notre propre vie: quel rôle l'histoire joue-t-elle dans nos expériences et nos réflexions?

La discussion du problème de l'histoire me semble absolument inévitable; j'évoquerai en particulier *deux dimensions* qui rendent cette discussion nécessaire: la dimension que constitue l'existence humaine, et la dimension du kérygme chrétien; ainsi, l'histoire est pour nous une catégorie à deux dimensions. Je vais les expliquer en quelques mots.

D'abord, en ce qui concerne la dimension historique de *l'existence humaine:* elle est définie par le fait que notre vie est marquée par un début et par une fin. Notre vie correspond à un bref espace de temps. Parler d'un début et d'une fin signifie parler d'événements irréversibles, et par là parler d'événements essentiellement *historiques;* en effet, je définis l'histoire comme l'ensemble des événements qui se déroulent d'une manière irréversible. Pourtant, on ne peut pas parler de l'existence humaine comme étant marquée d'un début et d'une fin sans recourir à une *réflexion;* car il n'est pas du tout évident de se rendre compte que l'on a un début et que l'on approche de sa fin. En pleine santé et en pleine activité, on pourrait bien vivre le bonheur de chaque jour en négligeant largement la dimension historique de notre vie humaine. Je dirais, en *constatant* plutôt qu'en *jugeant* sur ce point, que cette dimension *historique* ne joue qu'un rôle assez marginal dans la vie de nos contemporains et peut-être aussi dans *notre* propre vie quotidienne; autrement dit: la dimension historique n'est que rarement «réalisée» dans l'existence humaine. Pourtant je me demande si cette «réalisation» de la dimension historique n'est pas indispensable à l'accomplissement d'une existence humaine.

La *réflexion* va de pair avec une autre attitude fondamentale, à savoir avec la disposition à *«prendre des décisions».* Car une véritable réflexion existentielle ne se bornera pas à théorétiser intellectuellement sur certaines données, mais elle aboutira à une intention de prendre ses responsabilités pour cette histoire. Et bien sûr, les décisions seront différentes si elles sont prises dans le cadre historique «d'un début et d'une fin» *ou* si elles partent d'une pensée non historique, quasiment intemporelle. En ce qui concerne la forme «normale» de l'existence humaine comme on peut l'observer, il faut tout simplement constater que la disposition à prendre des décisions «historiques» («historique» tout d'abord par rapport à l'histoire de sa propre vie) n'est pas donnée à tout homme... Elle est plus une tâche qu'une réalité de l'existence humaine.

Je répète les trois termes clefs qui me semblent importants: début et fin, ou espace de temps, réflexion, prise de décision.

Ces termes clefs en main, je vais maintenant m'approcher du kérygme chrétien, qui, lui aussi, exige une discussion de la dimension historique. En effet, la foi chrétienne ne parle pas seulement de l'éternité de Dieu ou de celle

de son Christ, mais on manquerait son point essentiel si l'on renonçait à parler de Jésus, un homme avec un début et avec une fin, homme vivant dans une époque précise de l'histoire, homme dont la vie et la prédication se sont déroulées dans un bref espace de temps. Je suis sûr que personne ne nierait que la dimension historique n'appartient aux éléments fondamentaux de la foi chrétienne, quelles que soient les conséquences qu'on en tire. Pourtant cet ancrage historique de la christologie dans la personne historique de Jésus ne suffit pas; la foi chrétienne ne s'est jamais bornée à simplement *raconter* ou constater la vie de Jésus, mais les documents du Nouveau Testament attestent partout une attitude de *réflexion:* p. ex. l'expérience vécue avec Jésus est mise en rapport avec les attentes messianiques du judaïsme, la prédication de Jésus est comparée avec l'exégèse traditionnelle de la tora et des prophètes, etc. Jésus est mort «selon les Ecritures», et il est ressuscité «selon les Ecritures», pour citer 1 Cor 15,3 et 4. En établissant avant tout un rapport avec les traditions héritées des pères de la foi, la réflexion du christianisme primitif a remarquablement élaboré la dimension de l'histoire. D'une manière accentuée, je dirais que, sans la réflexion du christianisme primitif, Jésus ne serait pas devenu le *Christ.* On aurait peut-être raconté sa fin brutale et sa résurrection miraculeuse, mais ces événements en tant que tels n'exigent pas encore une interprétation *messianique,* ils n'exigent pas encore le titre de «Christ», de «Messie». Ainsi, s'il veut garder son identité (son propre profil), le christianisme ne peut pas renoncer à la réflexion.

Il me faut encore ajouter le troisième aspect de la dimension historique, à savoir la disposition à prendre une décision. En effet, cette disposition caractérise aussi le message chrétien dans sa totalité: en partant de l'annonce de la proximité du royaume de Dieu proclamée par Jésus, en passant par l'importance d'une conversion, donc d'une décision personnelle, et en attendant le jour de la décision éternelle que Dieu prendra sur nous. En particulier, *une attente* précise caractérise le kérygme chrétien: l'attente du retour du Christ.

Je suis absolument convaincu qu'en s'approchant de l'œuvre de G. von Rad, il ne faut pas partir d'une compréhension quelconque de l'histoire, mais qu'il faut présupposer une conception de l'histoire marquée par les deux dimensions que je viens d'esquisser. En ce qui concerne la première, celle de l'existence humaine, il me semble évident que la pensée de G. von Rad a été influencée par une certaine idée de l'homme. Car il n'était pas aristocrate de nom seulement (*von* Rad), mais l'aristocratie à laquelle il appartenait était une aristocratie de tradition et de vie. En appartenant à une famille noble, il était presque obligé de recevoir sa formation au sein d'un «humanistisches Gymnasium». On traduit l'expression par «gymnase classique»; pourtant l'essentiel de cette éducation scolaire n'est pas l'enseignement des langues dites classiques, mais la formation de jeunes personnalités selon une conception qui avait lié les traditions chrétiennes aux pensées humanistes, ou l'inverse, de

sorte qu'il est impossible de dire si le concept fortement idéaliste de l'homme était plutôt marqué par les normes *chrétiennes* ou par *l'humanisme* allemand, qui prenait pour fin la personne humaine et son épanouissement. Le gymnase de l'époque, et en particulier le «humanistisches Gymnasium», ne s'est pas borné à communiquer des connaissances, mais il a vu sa mission dans la formation d'une *élite* de la culture de l'esprit, d'une «Bildungs-Elite». Il est évident que cette élite était bien préparée à penser *historiquement,* à s'engager dans les *réflexions* et à prendre des *décisions,* et c'était elle qui décidait, depuis des siècles, des critères de la réalisation d'une véritable existence humaine. G. von Rad est l'un des derniers de cette élite chrétienne-humaniste, probablement *le* dernier parmi les savants vétérotestamentaires à représenter cette tradition de manière aussi claire.

Mais il ne suffit pas de parler de l'idée humaniste de l'homme pour comprendre les présupposés du concept d'histoire dans l'œuvre de G. von Rad; la dimension résolument *chrétienne* de sa pensée doit aussi être prise en considération. Je me bornerai à en donner deux indices: G. von Rad n'était pas le type de savant qui avait une existence purement intellectuelle, bien protégée dans la «tour d'ivoire» d'une université. Entre 1940 et 1947, il n'a publié aucun ouvrage. Pourquoi? Il écrit (en 1966): «Lorsque le national-socialisme arriva avec son refus horrible et grossier de l'Ancien Testament, qui provoqua une confusion dans de nombreux milieux, la situation devint critique, car cette provocation toucha la science vétérotestamentaire alors presque sans armes. Guidée par une austérité quasiment religieuse, la science nous avait appris l'éthique d'une recherche incorruptiblement historique, mais ne nous avait pas habitués à prendre position pour l'Ancien Testament, et cela publiquement, c'est-à-dire dans la politique, dans une situation décisive — les théologiens diraient: in statu confessionis. Heureusement, je ne sais plus guère ce que j'ai dit dans mes innombrables exposés devant des étudiants, dans des pastorales, dans des cours illégaux de formation continue et à l'occasion d'assemblées paroissiales. A l'époque, j'ai souvent eu l'impression que ces voyages qui exigeaient beaucoup de temps et encore plus pendant la guerre, m'empêchaient fâcheusement de faire les travaux scientifiques pour lesquels j'étais nommé avant tout»[7].

[7] «Als aber der Nationalsozialismus kam mit seiner widerlichen und groben Absage an das Alte Testament, die doch in weiten Kreisen verwirrend wirkte, wurde die Lage kritisch, denn diese Herausforderung traf die alttestamentliche Wissenschaft fast völlig ungerüstet. Sie hatte mit einem fast schon religiösen Ernst zum Ethos eines unbestechlichen historischen Erkennens erzogen, aber nicht dazu, in entscheidender Situation -die Theologen sagen: in statu confessionis- öffentlich, ja im politischen Raum sich zum Alten Testament zu bekennen. Zum Glück weiss ich heute kaum mehr, was ich in den zahllosen Vorträgen vor Studenten, in Pfarrkonventen, in illegalen Fortbildungskursen und kirchlichen Gemeindeversammlungen gesagt habe. Damals schien es mir oft, als ob die zeitraubenden Reisen, die im Krieg noch mühseliger wurden, mich störend von der

L'autre indice d'un intérêt résolument *chrétien* est le fait que sa «Théologie de l'Ancien Testament» se termine par une troisième partie principale traitant des rapports avec le Nouveau Testament et comprenant plus de 100 pages (dans l'original allemand); par ailleurs, c'est d'une des premières phrases de cette partie qu'est tiré le titre principal de mon exposé: «On ne peut pas lire l'Ancien Testament autrement que comme le livre d'une attente sans cesse grandissante»[8], affirmation répétée et renforcée à la page 285s.: «Non, on ne peut pas lire l'Ancien Testament autrement que comme le livre d'une attente qui s'amplifie jusqu'à prendre des dimensions énormes»[9]. On pourrait facilement multiplier les citations qui soulignent l'arrière-plan *chrétien* de l'intérêt que G. von Rad porte à l'histoire; je me bornerai à en donner une dernière: «L'histoire d'Israël se situe sur une pente où elle est vivement entraînée en avant»[10] — et il est évident que cet «en avant» désigne le Nouveau Testament et la foi chrétienne.

Dans ce qui précède, j'ai essayé d'esquisser quelques éléments qui permettent de mieux situer et de mieux comprendre l'intérêt primordial de G. von Rad pour *l'histoire*. La question sera de savoir si une telle clef d'interprétation est vraiment adéquate pour l'Ancien Testament en soi; c'est de cela que je vais traiter dans le prochain paragraphe.

3. La recherche vétérotestamentaire de G. von Rad et celle après lui

«Das Alte Testament ist ein Geschichtsbuch», écrit G. von Rad[11]; la traduction française dit d'une manière assez imprécise: «L'Ancien Testament est un livre historique»[12]. En effet, comment peut-on communiquer le concept d'histoire chez G. von Rad à d'autres cultures qui ne distinguent pas linguistiquement entre «geschichtlich» et «historisch»? La suite de cette définition thétique («Das Alte Testament ist [!] ein Geschichtsbuch») peut probablement nous donner un indice utile: G. von Rad continue: L'Ancien Testament «parle de *l'histoire* de Dieu avec Israël, avec les nations et avec le monde, de la création du monde jusqu'aux choses dernières». Je souligne cette notion d'«histoire de *Dieu* avec Israël» (et non tout au contraire, p. ex. «histoire d'*Israël* avec son Dieu»!); pourtant «Geschichte» ne se réduit pas non plus aux «légendes», «Geschichte», dans la langue allemande, n'est pas

mir eigentlich aufgetragenen wissenschaftlichen Arbeit abhielten». («Gerhard von Rad über Gerhard von Rad», *in: Probleme biblischer Theologie* (cf. note 5), p. 660.)

[8] *Théologie de l'Ancien Testament II*, 1967, p. 284.

[9] Le terme dans l'original allemand est plus fort: «ins *Ungeheure* anwachsend» (*Theologie des Alten Testaments* II, [4]1960, p. 341), associant une dimension presque «monstrueuse» et «excessive».

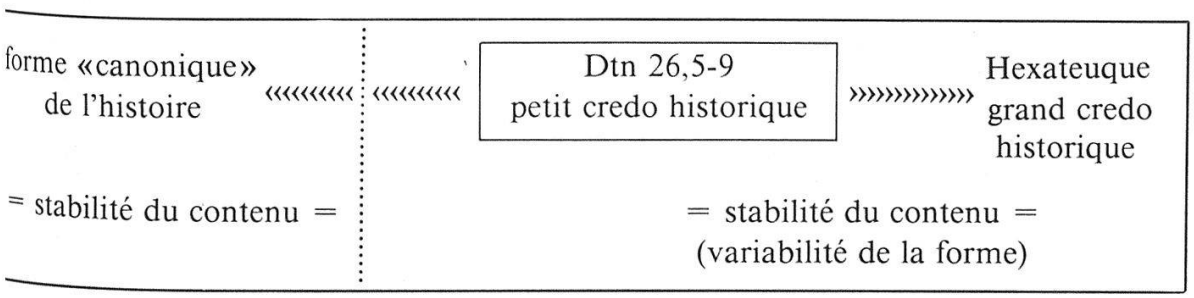
[10] *Théologie* II, p. 296.

[11] *Theologie* II, p. 380; déjà formulé en 1952 dans l'article «Typologische Auslegung des Alten Testaments», dans: *Gesammelte Studien* II (1973), p. 278.

[12] *Théologie* II, p. 320.

nécessairement *non*historique, et la «Geschichte» de G. von Rad n'est pas à comprendre tout simplement comme une «histoire sainte» opposée à une «histoire profane». Car G. von Rad se sert tout à fait des méthodes de l'exégèse *historico*-critique.

Je propose de laisser ces questions herméneutiques quelque peu en suspens pour un moment; il me semble préférable d'aborder d'abord la recherche exégétique de G. von Rad. L'aiguillage décisif a eu lieu avec la publication de sa monographie déjà mentionnée, «Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs», parue il y a 50 ans[13]. Pour G. von Rad, l'Hexateuque, donc l'ensemble des six premiers livres de l'Ancien Testament, ne forme qu'une élaboration gigantesque ou «baroque» (pour reprendre une de ses formulations) d'un ancien «credo» qu'il trouve en Dtn 26,5-9. G. von Rad admet volontiers que nous ne possédons ce «credo» que sous une forme partiellement remaniée selon le style de l'œuvre du Deutéronome[14], mais il pense que, pour l'essentiel, il devait remonter à une fête cultuelle des tribus israélites à l'époque de la conquête du pays de Canaan. Le fait que ce «credo» était récité dans le cadre de la liturgie d'un culte, lui permet de conclure qu'il recouvre une tradition remontant à une époque où les événements fondamentaux de l'histoire étaient déjà considérés comme canoniques[15]. Le centre de ce «credo» et de sa tradition est constitué de l'énumération de certains événements de *l'histoire* de ces tribus. Je vais éclaircir les trois pas principaux de l'argumentation de G. von Rad à l'aide de l'esquisse suivante:



En fin de compte, tout dépend du «petit credo historique» de Dtn 26,5-9: d'un côté, il avait conditionné toute forme ultérieure, p. ex. celle de l'Hexateuque, et de l'autre, il permettait de remonter à une tradition pré-historique. Avec une stabilité extraordinaire, Israël avait reconnu, selon G. von Rad, l'essentiel de sa foi dans *l'histoire* vécue.

[13] Cf. note 6.

[14] «(...) nur in deuteronomischer Übermalung erhalten», *Gesammelte Studien I* (cf. note 6), p. 13.

[15] «(...) ist schon in verhältnismäßig frühen Zeiten die Sitte eines solchen kultischen Bekenntnisses bezeugt, so setzt dies das Vorhandensein einer schon kanonisch gewordenen Form der Heilsgeschichte voraus, die ihrerseits also noch älter sein muß» (*op. cit.*, p. 13).

Sa grande «Théologie de l'Ancien Testament» n'est rien d'autre qu'une élaboration absolument conséquente de cette base exégétique de 1938. «La foi d'Israël est entièrement fondée sur une théologie de l'histoire [= «der Glaube Israels ist grundsätzlich geschichtstheologisch fundiert»]. Elle se sait basée sur des faits historiques [=«Geschichtstatsachen»], façonnée et modelée par des événements [=«Fakten»] dans lesquels elle déchiffre l'intervention de la main de Yahvé»[16]. Dès lors, ce n'est plus seulement l'Hexateuque qui est mesuré à l'aide du critère de l'histoire, mais *toute* la théologie de l'Ancien Testament, avant tout, bien sûr, la théologie de l'historiographie deutéronomiste, mais aussi celle des prophètes qui avaient rappelé Israël à la fidélité envers ses traditions historiques. De même, les Psaumes et la littérature sapientiale sont jugés selon leur rapport avec ce qui est déclaré comme le fondement absolu de l'Israël ancien.

Tout dépend du «petit credo historique»! Il est remarquable que G. von Rad utilise la notion de «credo» comme si cela allait tout à fait de soi d'appliquer un terme de la tradition *chrétienne* aux données de la foi israélite. Le texte de Dtn 26 est loin de commencer par une formule comme «Je crois en Dieu...». Pourtant cette notion de «credo» n'est pas du tout accidentelle, me semble-t-il: le credo n'est pas seulement un élément absolument indispensable de la liturgie de la tradition luthérienne à laquelle G. von Rad appartenait, mais encore le credo occupait, assez souvent, une place centrale dans la confirmation des catéchumènes et dans la consécration des pasteurs luthériens. Cependant ce cadre plutôt général ne suffit pas encore à faire saisir toutes les associations d'idées liées à cette notion. Je rappelle les événements de l'époque avant la publication de cette monographie de 1938: en mai 1934, la déclaration théologique du synode confessant de Barmen («Barmer Bekenntnissynode»); en novembre de la même année, la constitution officielle de l'Eglise confessante («Bekennende Kirche»); en 1936, l'interdiction de l'Eglise confessante; en 1937, la fermeture policière du séminaire de Dietrich Bonhoeffer, etc. On s'est vu confronté à un «status confessionis»[17], à la nécessité d'un «Bekenntnis», d'une «confession» ou d'un «credo». Il me semble que le «petit credo historique» de G. von Rad devrait être considéré comme un écho vétérotestamentaire de ce «status confessionis».

J'exprime mon respect profond envers les théologiens et les pasteurs dans l'illégalité et dans les persécutions de cette époque et envers tous ceux qui les ont soutenus d'une manière ou d'une autre; et je ne veux pas du tout nier la légitimité de reconnaître dans les textes de l'Ancien Testament un message d'actualité pour l'Eglise. Seulement, le «petit credo historique» se veut, selon G. von Rad, un *résultat scientifique* de *l'exégèse historico-critique.*

[16] *Théologie* I, p. 98 = orig. all., p. 118.
[17] Cf. la formulation dans la citation de G. von Rad, note 7.

La recherche exégétique *après* G. von Rad a, certes, continué de travailler sur les domaines dans lesquels G. von Rad avait profilé sa thèse. En ce qui concerne l'état actuel de la recherche, je pense que tous les biblistes pourraient être d'accord sur les constatations suivantes: 1) L'idée d'un Hexateuque est presque entièrement abandonnée [18]. 2) Après les travaux de plusieurs exégètes (parmi eux Leonhard Rost, Wolfgang Richter et Norbert Lohfink [19]), il est devenu impossible de prendre le «petit credo historique» de Dtn 26 comme point de départ pour expliquer la structure de l'Hexateuque, resp. du Pentateuque; le rapport entre les deux est plutôt à inverser. 3) Aujourd'hui, on prend le fait du remaniement deutéronomiste de ce «credo» plus au sérieux que ne l'a fait G. von Rad, qui pouvait encore écrire: «La question de l'âge de ce credo... est secondaire» [20]. 4) L'hypothèse d'une fête cultuelle du renouvellement de l'alliance régulièrement célébrée à Sichem («Bundeserneuerungsfest von Sichem»), cadre liturgique du «petit credo historique» selon G. von Rad, est aussi largement abandonnée aujourd'hui, car une telle fête n'est pas expressément mentionnée par les textes bibliques, et sa reconstruction par G. von Rad se fonde essentiellement sur des textes deutéronomiques ou deutéronomistes.

Bref, il me semble que la base exégétique de l'hypothèse de G. von Rad s'est complètement effondrée; ou, pour citer Rudolf Smend, que l'on ne peut pas considérer comme partial: «Cette thèse n'a pas soutenu l'épreuve» [21]. Il est évident que ce résultat négatif va peser lourdement sur les prochains pas de notre réflexion.

4. *Le cadre philosophique et herméneutique*

Ce n'est que très rarement que G. von Rad mentionne des philosophes ou des systématiciens. Dans la préface à la 4e édition de sa «Théologie» (avril 1962), il se réfère à la «Wirkungsgeschichte» comme elle est décrite dans l'œuvre de Hans-Georg Gadamer, «Wahrheit und Methode» [22]; on constatera

[18] Cf. la présentation de la recherche dans: M. ROSE, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (AThANT 67), 1981, pp. 9-15.

[19] L. ROST, «Das kleine geschichtliche Credo», dans: L. ROST, *Das kleine Credo und anderen Studien zum Alten Testament*, 1965, pp. 11-25; W. RICHTER, «Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der alttestamentlichen Literatur anhand des «kleinen geschichtlichen Credo», dans *Wahrheit und Verkündigung. Festschrift M. Schmaus* I, 1967, pp. 175-212; N. LOHFINK, «Zum ‹kleinen geschichtlichen Credo› Dtn 26,5-9», dans *ThPh* 46 (1971), pp. 19-39; cf. la description de l'état de la recherche: G. WALLIS, dans *ThLZ* 101 (1976), coll. 801-810, et N. LOHFINK, *Unsere grossen Wörter*, 1977, pp. 76-91.

[20] *Théologie* I, p. 112, n. 3.

[21] «Diese These hat sich nicht bewährt», R. SMEND, «Theologie im Alten Testament», dans: R. SMEND, *Die Mitte des Alten Testaments. Gesammelte Studien* I, 1986, p. 111.

[22] *Théologie* I, p. 12.

aussi qu'à quelques rares reprises, il mentionne Karl Barth[23] et qu'il parle favorablement d'une «théologie du kerygme»[24]. Il dit à ses collègues exégètes: «nous... ne devrions pas mépriser l'aide de la philosophie actuelle»[25]; pourtant on ne peut pas directement et concrètement vérifier les effets de cette ouverture dans l'œuvre de G. von Rad. Il nous faudra donc entreprendre des démarches *indirectes.*

a) Regardons d'abord ce que l'on pourrait appeler le *«climat herméneutique»,* cela veut dire ce qui s'exprime d'une manière indirecte dans certaines notions clefs utilisées par G. von Rad. Une de ces notions est celle de la «narration», ou de la «répétition narrative» («Nacherzählung»): «La forme la plus légitime d'un entretien théologique sur l'Ancien Testament reste, dit G. von Rad, ... la répétition narrative»[26]. Ne pensons pas que G. von Rad soit un adhérent de la méthode narrative selon les idées de la narratologie, et sa «Théologie» n'est pas du tout une «théologie narrative»; bien sûr, il ne connaissait pas les travaux philosophiques de Paul Ricœur sur le *récit*[27], et il n'est pas non plus un précurseur secret de cette pensée très rigoureuse. L'intention de sa «Nacherzählung» est tout autre, et elle devient immédiatement claire quand on la compare avec une autre de ses formulations: «Ma tâche en tant qu'enseignant académique était et est encore: apprendre à lire et faire apprendre à lire»[28]. Ces deux termes de «raconter» et d'«apprendre à lire» veulent évoquer le monde des enfants et des écoliers, en toute simplicité. Ce ne sont pas des mots vides, mais ces expressions reflètent une modestie qui caractérisait toujours la vraie aristocratie en Allemagne. Chez G. von Rad, elle va de pair avec une attitude théologique qui aime souligner que les exégètes ne sont pas les *maîtres*[29] du texte biblique; ils sont ses disciples qui «apprennent à le lire». On pourrait parler d'une grande déférence pour le «verbum divinum», que l'on ne devrait pas «maîtriser», et surtout pas avec certaines méthodes. En 1938, pour parer à toute décomposition de l'Hexateuque, G.

[23] P. ex. *Théologie* II, pp. 339, 343, 345.

[24] P. ex. *Théologie* II, p. 372; cf. *Théologie* I, pp. 97ss.: «l'intention kérygmatique», «l'image kérygmatique», etc.; cf. aussi son article «Kritische Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments», dans *Théologie et Liturgie* (éd. L. Hennig), 1952, p. 30.

[25] *Théologie* I, p. 12.

[26] *Théologie* I, p. 111.

[27] P. Ricœur, *Temps et récit* I-III, 1983-1985.

[28] «Meine Aufgabe als akademischer Lehrer war und ist: lesen zu lernen und lesen zu lehren»; «Gerhard von Rad über Gerhard von Rad», *in: Probleme biblischer Theologie* (cf. note 5), p. 660.

[29] «Gegen all diesem Meistern und Dreinreden ging ich von der Annahme aus...», *Theologie* II (1960), Vorwort, p. 11.

von Rad insiste expressément sur sa forme finale[30], et en 1970, dans sa dernière monographie, consacrée à la «Sagesse», il écrit, avec une portée générale: «Tout savoir provient de la connaissance de Dieu»[31].

La modestie aristocratique et la piété chrétienne créent une pensée qui se montre très *réservée* à l'égard de toute présomption d'une méthodologie; et on peut retenir que cette formule de la «répétition narrative» se trouve justement dans le contexte d'un refus de tout «besoin de système»[32]. Pourtant une position réservée est aussi une herméneutique qui, cependant, est plus facile à décrire dans ses *délimitations* que dans ses propres perspectives. Mentionnons brièvement, dans une deuxième démarche, les positions rejetées par G. von Rad.

b) J'en reconnais trois. C'est d'abord et très clairement tout positivisme qui se veut «rationnel» et «objectif»[33]. G. von Rad dénonce comme représentant théologique d'un tel positivisme le systématicien Ernst Troeltsch qui s'est fortement engagé pour une «méthode historique»[34]. Pour G. von Rad, un tel positivisme historique est tout simplement «a-critique»[35]. Deuxièmement, il prend ses distances par rapport à l'école des «historiens du salut» des XVIIIe et XIXe siècles (J. A. Bengel, J. T. Beck, J. Chr. K. v. Hofmann, M. Kähler et d'autres[36]), qui ont été d'avis que *l'essentiel* de la foi était «supra-historique» («übergeschichtlich»), donc libéré et indépendant du processus permanent d'une concrétisation et d'une actualisation[37]. La troisième délimitation, la plus difficile à saisir, s'oppose à une position théologique qui est liée au nom de Rudolf Bultmann. D'un côté, on peut observer que le nom de Bultmann est assez souvent mentionné dans la «Théologie» de G. von Rad, et plus précisément cité d'une manière tout à fait *positive,* particulièrement là où il s'agit de la différence absolue entre la tradition juive et la pensée hellénistique[38]; pourtant, de l'autre côté, G. von Rad tient à contrebalancer toute tendance chez Bultmann d'accentuer le fossé entre les deux Testaments[39], et, pour passer à un symptôme plus grave, il se tait complètement sur l'essentiel de l'herméneutique de Bultmann, à savoir sur les catégories existentiales et sur le

[30] «Fast allenthalben ist die Letztgestalt des Hexateuchs zu dem keiner besonderen Diskussion werten Ausgangspunkt gemacht worden, von dem die Erörterung möglichst schnell wegzukommen habe, um an die eigentlichen dahinterliegenden Probleme zu gelangen», *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (cf. note 6), p. 9.

[31] *Israël et la sagesse,* 1971, p. 83.

[32] *Théologie* I, p. 111.

[33] *Théologie* I, p. 99.

[34] *Théologie* I, p. 99, n. 2.

[35] *Théologie* I, p. 12.

[36] *Théologie* II, p. 2, p. 324, n. 1 et p. 372.

[37] *Théologie* II, p. 2.

[38] P. ex. *Théologie* II, p. 302 n. 2; pp. 313ss. n. 2.

[39] P. ex. *Théologie* II, p. 342 n. 3..

programme d'une «démythologisation». G. von Rad emploie le terme de «démythologisation» (Entmythologisierung) dans sa «Théologie»[40], mais dans un sens tout autre que dans le programme de Bultmann; selon G. von Rad, l'Ancien Testament en tant que tel est le document d'une «démythologisation radicale»[41] ou d'une «Entgötterung der Welt»[42]. Ainsi le programme tranchant de Bultmann semble être désamorcé pour l'Ancien Testament. De même, l'importance de l'historicité de *l'existence* chez Bultmann est remplacée par des tournures très proches comme «l'existence d'Israël dans le cadre de l'histoire du salut»[43], «l'existence de l'ancien Israël»[44], «rencontre très personnelle»[45], etc.; on a donc l'impression que l'interprétation existentiale était déjà réalisée par l'ancien Israël sous une forme collective. Il serait très intéressant de poursuivre encore ce refus caché et indirect de l'herméneutique de Bultmann.

c) Enfin, après la délimitation, il me faudra passer à quelques remarques sur la *position* philosophique et herméneutique de G. von Rad. Cette fois encore, la démarche *indirecte* me semble être la plus prometteuse; cela veut dire que je prendrai le recueil «Offenbarung als Geschichte» de 1961 et, en particulier, les réflexions systématiques du jeune Pannenberg[46] comme illustrations méthodiques de l'herméneutique de G. von Rad. Un terme qui joue un rôle absolument central dans la réflexion du systématicien Pannenberg de 1961 est celui de la «Selbstoffenbarung» de Dieu, terme qui n'est guère traduisible et qui signifie que Dieu «révèle» son «selbst», son «soi», son «essentiel le plus profond». Dans sa première thèse, Pannenberg écrit que cette «Selbstoffenbarung» de Dieu ne s'est pas déroulée à la façon d'une théophanie, mais d'une manière indirecte, à savoir dans des actes historiques[47]. Cette notion de «Selbstoffenbarung» est largement présente dans la «Théologie» de G. von Rad[48], tout comme l'idée de sa manifestation particulière dans *l'histoire*[49]. Pour que cette «révélation dans l'histoire» soit vraiment complète et non seulement lacunaire, Pannenberg doit postuler, d'une manière logique, dans sa deuxième thèse, la *fin* de l'histoire révélatrice[50]; car

[40] P. ex. *Théologie* II, pp. 307 et 312.

[41] *Théologie* II, p. 307.

[42] *Theologie* II, p. 361; traduction française, p. 303: «Israël avait enlevé au monde son caractère divin».

[43] *Théologie* II, p. 340 = «heilsgeschichtliche Existenz Israels» (Theologie II, p. 403).

[44] *Théologie* II, p. 342.

[45] *Théologie* II, p. 342.

[46] W. Pannenberg (éd.), *Offenbarung als Geschichte,* 1961: «Einführung» (pp. 7-20) et «Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung» (pp. 91-114).

[47] «(...) durch Gottes Geschichtstaten», *op. cit.*, p. 91.

[48] P. ex. *Theologie* (orig. allem.) II, pp. 375 et 377.

[49] *Theologie* II, p. 375: «Seine geschichtliche Selbstoffenbarung»; trad. franç. p. 316: «en se révélant dans l'histoire...».

[50] «Ende der offenbarenden Geschichte», *op. cit.*, p. 95.

le *sens* de l'histoire ne se révèle qu'*après* les événements, dans une situation de «clôture»[51]. Cette fin de l'histoire révélatrice est préparée par la théologie universaliste des apocalypticiens et réalisée dans les événements de Jésus de Nazareth[52]. G. von Rad partage entièrement cette idée, car, dans l'Ancien Testament, toute révélation de Dieu dans l'histoire, aussi importante qu'elle soit, ne crée que *l'attente* d'une manifestation encore plus grande de sa divinité; il définit sa conception de l'Ancien Testament comme «fondée sur l'histoire des traditions et l'eschatologie», conception qui l'oblige à «reporter les problèmes essentiels de la théologie vétérotestamentaire à la fin, en ce lieu de l'histoire du salut où la question de la relation entre la promesse accumulée dans l'Ancien Testament et l'événement du Christ dans le Nouveau Testament atteint son point culminant»[53]; «ce peuple [d'Israël] n'était pas destiné à trouver le repos dans une révélation de son Dieu»[54].

Il faut donc distinguer deux choses dans l'herméneutique de G. von Rad: d'une part, le *principe* de la révélation de Dieu dans *l'histoire* est la propriété absolument singulière d'Israël dès ses *débuts*[55], mais, d'autre part, la *réalisation authentique et finale* de cette révélation divine n'est saisissable qu'à la fin, c'est-à-dire dans l'histoire du Christ.

Pannenberg relie l'idée d'une «Selbstoffenbarung» au concept de Hegel de la révélation de l'absolu[56], et il défend cet héritage en écrivant: «L'origine d'une idée théologique dans l'idéalisme allemand n'est pas nécessairement la preuve de son caractère répréhensible»[57]. Je prétends que Pannenberg ne donne qu'une analyse *secondaire* de ce que G. von Rad lui-même n'avait jamais considéré expressément; autrement dit, je soupçonne que G. von Rad ne s'est jamais rendu compte de l'arrière-plan philosophique de son herméneutique. Il aurait refusé d'être un hégélien, et, en fait, on pourrait également reconnaître, p. ex., des éléments de la philosophie de Schelling dans son herméneutique. Je pense donc qu'il ne faut pas voir l'origine de l'herméneutique de G. von Rad dans la philosophie hégélienne, ou dans une autre, mais dans l'amalgame de la forme vulgarisée de l'idéalisme allemand réconcilié avec l'humanisme chrétien et avec la théologie protestante au cours du XIXe siècle; le systématicien Pannenberg, par contre, n'ose pas présenter un pareil

[51] Cette notion fait allusion à l'exposé introductif de cette journée d'étude présenté par M. François Bovon (Genève) sous le titre «L'Ecriture comme promesse et clôture».

[52] Cf. la quatrième thèse de W. Pannenberg, *op. cit.*, p. 103.

[53] *Théologie* II, p. 4.

[54] *Théologie* II, p. 324.

[55] P. ex. *Sagesse*, p. 348 n. 1: «Ce qui est immuablement spécifique dans l'enseignement israélite, ce que nous avons rencontré à chaque pas et qui est enraciné dès le point de départ de la pensée d'Israël...».

[56] *Op. cit.*, p. 8s.

[57] «Der Ursprung eines theologischen Gedankens im deutschen Idealismus ist nicht immer schon der Erweis seiner Verwerflichkeit», *op. cit.*, p. 9.

amalgame, et il a tout à fait raison d'y reconnaître des rapports très proches avec la tradition de la philosophie hégélienne.

5. Le cadre de l'existence humaine

Je dirais que la théologie de l'Ancien Testament développée par G. von Rad ne permet pas seulement de reconstruire un certain arrière-plan philosophique, mais qu'elle révèle aussi un certain idéal de l'*existence humaine.* Par là, je passe à mon cinquième paragraphe qui traitera du rôle que joue l'histoire dans le cadre de l'existence humaine. Car je suis convaincu qu'il ne faut pas enfermer la théologie de G. von Rad dans le cadre d'une pure description des données de l'ancien Israël, mais qu'elle doit être lue comme proposant une conception fondamentale de l'homme. L'homme israélite appelé par Dieu pourrait être considéré comme une représentation typique de l'homme en relation avec Dieu[58]. Cette lecture à deux niveaux, ou «lecture transparente», une fois supposée, la primauté de «ce qui est *unique* dans l'histoire»[59] ne concernerait pas seulement une conception dans l'ancien Israël, mais aussi l'idéal de tout homme. D'après G. von Rad, saisir dans l'histoire ce qu'elle comporte de constant et de permanent est une «démarche secondaire» («secondaire» non seulement par rapport au temps — «à une époque relativement avancée» —, mais aussi par rapport à sa valeur[60]). La pensée cyclique, que G. von Rad identifie presque à la pensée mythique, marque plutôt l'homme «cananéen» de tous les temps; l'homme «biblique», par contre, devrait être conscient de son caractère unique et singulier dans l'histoire.

En effet, la notion de «singularité» et celle de «spécificité» ont une importance considérable dans l'œuvre de G. von Rad. Certes, les deux découlent finalement de la révélation divine qui est entrée dans l'histoire de l'homme; elles ne sont pas «méritées», mais elles représentent un don gracieux. Pourtant cette «singularité» de la révélation dans l'histoire place l'homme dans une attente redoutable, celle de répondre ou de correspondre à un tel don divin. Il me semble tout à fait logique que l'importance du concept d'*histoire* aboutisse à une accentuation énorme de la *singularité* tant d'un peuple concret que d'un homme concret.

Je dirais que l'histoire est le privilège d'une *élite.* En se rappelant l'origine aristocratique de G. von Rad, on pourrait même inverser l'argumentation en déduisant son accentuation de la «singularité» de l'histoire d'Israël plutôt de son éducation familiale et scolaire que d'une exégèse vétérotestamentaire. Je ne vais pas traiter la question de la poule ou de l'œuf, mais je prétends que la réalité «normale» et moins «élitaire» de l'existence humaine n'est guère

[58] Cf. *Weisheit in Israel,* 1970, p. 368: «der von Gott betroffene Mensch» = *Sagesse,* p. 334: «l'homme qui entre en rapport avec Dieu».

[59] *Sagesse,* p. 336.

[60] *Sagesse,* p. 336.

marquée par une pensée *historique*. Il me semble nécessaire que notre théologie rende compte de cette «normalité» de l'existence humaine.

6. *Conclusion*

Je renonce à traiter encore le problème du rapport entre «l'histoire du salut» et «l'histoire événementielle», problème qui a fait éclater une discussion acharnée entre G. von Rad et Friedrich Baumgärtel[61]. Je vais directement passer à mon dernier paragraphe qui formulera très brièvement cinq points de conclusion:

a) L'Ancien Testament est-il le «livre d'une attente»? Non, il ne l'est pas, mais il est *devenu* un tel «livre d'une attente».

b) L'histoire est-elle le terme clef pour une théologie de l'Ancien Testament ou pour la religion de l'ancien Israël? Non, elle ne l'est pas: primitivement, elle n'a occupé qu'une position parmi d'autres notions décrivant les rapports avec Yahvé[62]. Pourtant, au cours du temps, elle s'est imposée au détriment des autres; elle est *devenue* le terme clef de la théologie vétérotestamentaire.

c) L'attente et l'histoire sont probablement les choses les plus importantes de l'Ancien Testament, mais elles ne représentent pas *tout* ce qu'il faut dire de l'Ancien Testament et de sa théologie, et pas non plus une sorte de «canon» pour leur compréhension.

d) L'œuvre de G. von Rad représente probablement la chose la plus importante que le XXe siècle ait vu dans le domaine de la théologie de l'Ancien Testament, mais elle ne représente pas *tout* ce qu'il faut savoir pour avoir une idée de la théologie vétérotestamentaire, et pas non plus une forme quasiment «canonique» dans ce domaine.

e) L'homme intellectuel et mûr, prêt à agir dans l'histoire et à prendre ses responsabilités, est probablement la représentation la plus développée de l'existence humaine, pourtant je ne veux pas seulement respecter les autres formes de l'existence humaine (pour ainsi dire, les aimer par charité chrétienne), mais j'aimerais les accepter sans jugement de valeur en sachant bien que, moi aussi, je participe profondément aux représentations très diverses de l'existence humaine.

[61] F. BAUMGÄRTEL, «Gerhard von Rad's ‹Theologie des Alten Testaments›», ThLZ 86 (1961), coll. 801-816, 895-908; G. VON RAD, *Théologie* I, p. 12; cf. H. GRAF REVENTLOW, *Hauptprobleme* (voir n. 3), pp. 71-77: «‹Tatsächliche› Geschichte und geglaubte Geschichte»; cf. aussi F. PLATZER, *Geschichte — Heilsgeschichte — Hermeneutik. Gotteserfahrung in geschichtsloser Zeit* (Regensburger Studien zur Theologie 4), 1976.

[62] Cf. R. SMEND, «Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens» (1968), dans: *Die Mitte des Alten Testaments* (voir n. 21), p. 161: «die Geschichte ist durchaus nicht *die* Denkform des alttestamentlichen Glaubens, sondern eine unter mehreren; neben ihr stehen Kultus, Recht und Weisheit».