

# Incertitudes humaines et parole de Dieu dans le nouveau testament

Autor(en): **Masson, Charles**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **23 (1935)**

Heft 97

PDF erstellt am: **02.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380280>

## **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.

## INCERTITUDES HUMAINES ET PAROLE DE DIEU DANS LE NOUVEAU TESTAMENT (1)

---

Sainte-Beuve cite dans son *Port-Royal*<sup>(2)</sup> ce mot plaisant de l'évêque Le Camus : « C'est une chose singulière : les Huguenots disent que l'Écriture est très claire, et ils travaillent incessamment à l'expliquer ; les Catholiques disent qu'elle est très obscure, et jamais ils ne l'expliquent ». Je ne songe pas à démêler la vérité et l'erreur contenues dans cette malicieuse boutade, il me suffit d'en retenir les jugements contraires sur l'Écriture Sainte, qu'elle prête non sans raison à deux grandes confessions chrétiennes. Que l'une puisse dire très obscure cette même Écriture que l'autre déclare très claire, voilà qui laisse supposer à ce livre saint une ambiguïté singulière, qu'il vaut la peine d'examiner de près.

Nous en avons un autre indice dans les innombrables travaux dont le Nouveau Testament a été l'occasion. Si tout était clair, simple, certain dans la composition, dans la conservation, dans l'interprétation du recueil sacré, il y a longtemps que tout serait dit à son sujet, et qu'il ne s'agirait que de boire à la source d'eau vive. Or il n'est pas de livre qui pose plus de questions, qui suscite plus de discussions, qui mette aux prises plus d'opinions différentes !

Il y a dans la littérature universelle d'autres œuvres qui excitent et défient la curiosité et la perspicacité des critiques, et dont on ne sera jamais assuré qu'elles aient livré leur secret, mais les discussions passionnées qu'elles soulèvent dans un cercle restreint de spécialistes n'émeuvent pas le public, qui n'y sent pas engagées ses raisons de vivre. Il en est autrement du Nouveau Testament. Nombre de ques-

(1) Leçon inaugurale donnée à la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne, le 31 octobre 1935. — (2) II, 358 n. 2.

tions qu'il pose ressortissent à la critique textuelle, littéraire, historique, et cependant, parce que c'est lui qui les pose, elles vont plus loin, elles retentissent au cœur de l'homme, elles l'affectent dans son attitude personnelle en face du mystère de sa destinée. Voilà pourquoi l'ambiguïté du Nouveau Testament n'est pas seulement littéraire, historique, mais morale, spirituelle. Elle n'oblige pas à choisir seulement entre des leçons manuscrites, entre divers sens d'un mot ou d'une phrase, entre différentes interprétations d'un texte, entre diverses appréciations d'un fait, mais, par delà tous ces choix de détail, entre une affirmation et une négation, entre un oui et un non, qui engagent l'homme tout entier. Si toutes les questions doivent être étudiées pour elles-mêmes, nous croyons qu'il est dans la nature du Nouveau Testament de les lier à une question première et dernière, qui surgit toujours à nouveau devant l'exégète, devant celui-là même qui prétend l'écartier, et qui lui a répondu à l'instant où il a décidé de l'écartier.

En parlant des incertitudes de forme et de fond que présente le Nouveau Testament — en un mot, de son ambiguïté —, je n'entends pas formuler une thèse mais définir un fait que tout étudiant de l'Écriture Sainte rencontre à tous les moments de son enquête, ainsi que nous allons le constater à l'aide de quelques exemples.

## I

Une édition critique du Nouveau Testament, comme celle de Nestle, met sous les yeux du lecteur un nombre imposant de variantes, dont certaines sont dignes d'attention soit à cause de l'autorité des témoins qui les appuient, soit à cause de la modification qu'elles apportent au sens du texte. Entre elles, il faut choisir. Ce choix n'est pas abandonné au caprice de l'exégète. Il y a longtemps que les critiques ont cherché à énoncer les règles qui les guident dans le choix d'une leçon. La plus connue nous a été laissée par J.-A. Bengel en ces termes : « *Proclivi (scil. scriptioni) præstat arduor* », la leçon plus difficile l'emporte. Il arrive cependant que deux leçons soient également bien attestées, que les arguments de critique interne à invoquer en faveur de l'une et de l'autre soient de même poids, et que l'exégète finalement doive se déterminer en suivant son sentiment personnel. Inutile de dire que le sentiment de l'un n'est pas toujours le

sentiment de l'autre et que, si la variante a une portée dogmatique, la part du sentiment dans les discussions qu'elle provoque en est accrue d'autant.

Nous en avons un bon exemple dans la variante présentée par certains manuscrits de Luc à la parole qui est entendue du ciel au moment où Jésus sort de l'eau du baptême. Avec Marc I, 11, le texte de Luc III, 22 donne à cette parole la teneur suivante : « σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα » : « Tu es mon fils bien-aimé, en toi je me complais ». Mais le manuscrit grec D, les manuscrits de la vieille version latine a. b. c. ff<sup>2</sup>. 1, les écrivains ecclésiastiques Justin, Clément d'Alexandrie, Origène, ont lu à cette place : « υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε » : « Tu es mon Fils : c'est moi qui t'ai engendré aujourd'hui ». Nombre de critiques, Harnack, Klostermann, Dibelius, le *Theologisches Wörterbuch* de Kittel (II, p. 738 n. 7) considèrent cette variante comme le texte primitif de Luc III, 22 et la plus récente version française, celle de la Bible du centenaire, l'a substituée au texte traditionnel.

Du point de vue de la critique externe, cette variante, que nous appellerons pour plus de commodité la variante D, est faiblement attestée. Elle a pour elle un seul manuscrit grec de caractère assez particulier, quelques manuscrits latins seulement, et quelques écrivains ecclésiastiques du II<sup>e</sup> siècle. C'est donc une conjecture hardie que de prétendre que la leçon Marc I, 11 s'est, très anciennement déjà, substituée dans la plupart des manuscrits de Luc au texte primitif représenté par la variante D, et il faut que les arguments de la critique interne soient bien nettement en sa faveur pour qu'elle soit aujourd'hui si généralement acceptée.

On nous dit que l'apparition de cette leçon aberrante serait inexplicable, car les copistes avaient tendance à conformer leur texte à la leçon la plus répandue et la plus en crédit, en l'occurrence celle de Marc-Matthieu. Mais, en raisonnant ainsi, tient-on suffisamment compte du caractère de la variante D, qui n'est point une simple variante rédactionnelle, mais une parole de l'Écriture, une citation textuelle du v. 7 du Psaume II dans la version des LXX, une parole réputée prophétique et messianique couramment appliquée à Jésus par la primitive Église, et que nous rencontrons dans des contextes très divers ? (cf. Actes XIII, 13 ; Hébr. I, 5 ; v, 5 ; I Cl. xxxvi, 4). Remarquons encore que le premier membre de la parole marcienne pouvait aisément amorcer cette citation Ps. II, 7, puisqu'il est com-



posé des mêmes mots dans un ordre différent :  $\sigma\upsilon\ \epsilon\iota\ \acute{o}\ \upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma\ \mu\omicron\upsilon$  d'une part,  $\upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma\ \mu\omicron\upsilon\ \epsilon\iota\ \sigma\upsilon$  d'autre part. Il nous paraît donc très plausible qu'un copiste, qui avait la solennelle parole de l'Écriture présente à l'esprit, qui l'avait entendue souvent rapportée à Jésus, lui ait conformé le texte synoptique, en toute bonne conscience et « ad majorem Dei gloriam ».

Mais les critiques défenseurs de la leçon D déclarent peu vraisemblable que cette leçon difficile, qui devait embarrasser les plus anciens exégètes, parce qu'elle contredisait manifestement la doctrine de la naissance surnaturelle, ait été insérée après coup dans le texte et ait joui d'une certaine faveur. Si les copistes du texte sacré avaient obéi à notre logique, l'argument serait d'un grand poids. Mais il en perd beaucoup, si nous admettons ce qui est pour la critique l'évidence même, à savoir que les copistes, pas plus que les évangélistes, n'ont été très sensibles au principe de contradiction. Et nous croyons volontiers que le copiste responsable de l'introduction de la variante D dans le texte de Luc était si pénétré de la divinité de la citation messianique du Ps. 11, 7, par laquelle la filialité divine de Jésus avait été démontrée dans l'Église, qu'il n'a même pas été effleuré par la pensée qu'une si sainte parole pourrait un jour faire difficulté à cette place.

Si remarquable que soit la variante D, il n'y a pas de raisons suffisantes pour voir en elle le texte primitif de Luc, et moins encore avec Dibelius<sup>(1)</sup> la forme primitive du texte synoptique lui-même. Pourquoi donc cette conjecture est-elle si généralement adoptée par les critiques contemporains ? Harnack a consacré à la variante D un « excurs » de ses *Sprüche und Reden Jesu*<sup>(2)</sup> parce qu'elle lui fournissait un indice précieux de l'utilisation par Luc de la source Q dans le récit du baptême. D'autres se plaisaient à découvrir en elle une confirmation d'une thèse historico-dogmatique qui leur était chère : la plus ancienne tradition évangélique ne savait rien de la naissance surnaturelle de Jésus, devenu Fils de Dieu, lors de son baptême seulement, par la vertu du Saint-Esprit descendu sur lui. Le R. P. Lagrange<sup>(3)</sup> prend vivement à partie les défenseurs de la variante D, parce qu'il tient à la naissance miraculeuse avec une ferveur qui lui fait discerner les points faibles d'une argumentation qui lui est odieuse. Et les adversaires ne parviennent pas à se convaincre, parce

(1) *Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer*, 1911, p. 63. —

(2) *Sprüche und Reden Jesu*, 1907, p. 216. — (3) *Évangile selon saint Luc*, p. 115.

que leur conviction est fondée en eux-mêmes plus que sur les données du problème, qu'ils interprètent dans le sens où leurs vues de foi, d'histoire ou de critique, les font pencher.

Plus encore que le choix d'une leçon, la traduction du texte grec en français est une œuvre délicate, qui comporte souvent une part d'approximation qu'il n'est pas possible d'éliminer. Le traducteur dispose aujourd'hui d'auxiliaires de grand prix. Les textes parallèles tirés de la littérature profane, des inscriptions, des papyrus ont jeté une vive lumière sur les diverses acceptions des mots dans le grec de la Koïnè. Les dictionnaires spéciaux nous rendent accessibles les résultats d'une multitude de recherches archéologiques, historiques, linguistiques, exégétiques, qui aident à déterminer le sens des mots, des locutions, des phrases. Encore importe-t-il toujours de se demander si l'inspiration originale du Nouveau Testament n'a pas conféré à un mot d'usage courant une signification nouvelle, et de ne pas oublier que, lorsqu'il s'agit de livres dans lesquels la forme est aussi nettement subordonnée au fond que les livres du Nouveau Testament, la traduction est sous la dépendance directe de l'exégèse. Il faut souvent comprendre la phrase ou le passage lui-même pour voir paraître le vrai sens d'un mot au sujet duquel il était permis d'hésiter.

Arrêtons-nous un instant devant la dernière proposition de II Cor. v, 19 : « Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même, ne leur imputant pas leurs péchés » ; suit une phrase coordonnée : « καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς ». Ces derniers mots sont rendus par nos versions françaises de deux manières différentes, l'une traditionnelle, l'autre sous l'influence de l'exégèse contemporaine. Voici la traduction traditionnelle, représentée par les versions Ostervald, Segond et par la version Synodale : « et il a mis en nous la parole de la réconciliation ». L'autre traduction n'est adoptée en français que par la Bible du centenaire ; en allemand, elle se lit dans les *Schriften des Neuen Testaments*, dans le commentaire de Lietzmann, dans le dictionnaire de Walter Bauer, pour ne citer que ces autorités. En voici la teneur : « et il a établi parmi nous la prédication de la réconciliation ». En somme, les deux traductions également possibles se séparent sur le sens à donner à ἐν ἡμῖν : « en nous » ou « parmi nous ». Le contexte est favorable à la traduction traditionnelle, car les nombreux ἡμεῖς qui y figurent se rapportent certainement aux apôtres et à Paul lui-même : Dieu qui, en

Christ, a réconcilié le monde avec lui-même, a mis la parole de la réconciliation dans le cœur des apôtres, pour qu'ils la répandent dans le monde, et que par eux l'œuvre rédemptrice soit connue et crue. Mais rien n'empêche d'entendre ἐν ἡμῖν au sens de « parmi nous ». La phrase prend alors un caractère plus objectif ; elle signifie que Dieu, après avoir accompli en Christ l'œuvre de la réconciliation, a institué la prédication de la réconciliation dans l'Eglise, et par elle dans le monde. Cette traduction a un tour très paulinien ; elle est fidèle, et elle a sur la traduction traditionnelle l'avantage de la clarté. Entre les deux les exégètes se partagent, l'hésitation est permise.

Il n'en est pas de même d'une autre traduction que la Bible du centenaire cherche à introduire dans nos Eglises de langue française. Dans le quatrième Evangile, XIX, 30, le Christ, avant d'expirer, prononce cette parole : « τετέλεσται », dont la traduction française traditionnelle est : « Tout est accompli ». La Bible du centenaire croit devoir lui préférer cette autre traduction : « C'est la fin », en expliquant dans une note que le mot grec peut signifier : « c'est accompli » ou « c'est fini ». Soit. Mais laquelle de ces deux traductions est recommandée par le contexte ? Quand il s'agit d'une telle parole, en ce lieu, à ce moment, sur ces lèvres, la grammaire et le dictionnaire ne sauraient prévaloir sur l'esprit. Or, de l'aveu même de l'auteur de cette traduction, M. Goguel<sup>(1)</sup>, « τετέλεσται » est un mot à double sens, comme Jean les affectionne, et qui signifie à la fois : « c'est fini », c'est-à-dire, je meurs, et « c'est accompli », c'est-à-dire mon œuvre est achevée, la rédemption des élus est assurée. Mais alors, s'il n'est pas possible de conserver en français ce double sens, pourquoi choisir la traduction la plus prosaïque, la plus limitative, une traduction totalement dépourvue de résonances spirituelles ? La traduction : « Tout est accompli » dépasse le texte au lieu de le limiter, au moins le dépasse-t-elle dans la ligne indiquée par l'évangile lui-même (cf. Jean XVII, 4) ; elle en rend fidèlement l'esprit, et l'Eglise y reconnaît la voix de son Chef.

Ainsi l'exégète, appelé à traduire le Nouveau Testament grec, se trouve parfois en présence de mots ou de phrases qui souffrent deux traductions, entre lesquelles il faut choisir, sans que des raisons absolument décisives inclinent en faveur de l'une plutôt que de l'autre. Le Nouveau Testament nous est offert sous cette forme-là ; non pas

(1) *Vie de Jésus*. Paris 1932, p. 525.

comme un texte de prime abord clair, formel, indiscutable, mais comme un texte dont le sens se dérobe, qui oblige à des recherches délicates, avec des risques d'erreur permanents. Si les traductions courantes suffisent à assurer à l'Église la connaissance de la Parole de Dieu, qui crée et nourrit sa foi, il est indispensable que le théologien puisse remonter à la source, confronter la traduction à l'original, et garder ainsi le sentiment de toutes les incertitudes qui subsistent pour travailler à les éliminer.

L'étude du Nouveau Testament soulève de nombreux problèmes de critique littéraire relatifs aux sources, à la composition et à l'intégrité de chacun des livres qui ont été admis dans le canon. Ces problèmes sont, quand il s'agit des évangiles, d'une très grande complexité. Depuis que les travaux de W. Wrede (*Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901) et de Wellhausen sur les évangiles synoptiques ont démontré que le plus ancien évangile lui-même, celui de Marc, repose sur une interprétation théologique des données de l'histoire plus que sur la réalité historique elle-même ; depuis que, en Allemagne, une nouvelle école de critique évangélique, la *Formgeschichtliche Schule*, s'est donné pour tâche la reconstitution de la préhistoire de la tradition évangélique, l'étude de la formation de cette tradition au sein de l'Église primitive dont elle reflète les besoins et les préoccupations, la foi et le culte ; il ne suffit plus d'attribuer tel récit à Marc et telle parole à la source des Logia, il faut essayer de savoir à quelle couche de la tradition appartient ce récit et cette parole, et de discerner l'élaboration qu'ils ont pu subir avant de prendre place dans un évangile. Cette appréciation du caractère littéraire des éléments de la tradition évangélique met la sagacité du critique à rude épreuve, l'expose à prendre son sentiment personnel pour la vérité, à céder trop facilement au désir de trouver confirmation d'une hypothèse discutée ou à la satisfaction d'en proposer une nouvelle. Un exemple nous montrera comment nombre de critiques peuvent tenir pour certaines des conclusions littéraires qui sont loin de l'être.

Nous lisons dans l'évangile de Matthieu, xxiii, 37-39, et dans l'évangile de Luc, xiii, 34-35, dans des contextes différents, les paroles suivantes : « Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés, combien de fois ai-je voulu réunir tes enfants comme une poule sa couvée sous ses ailes, et vous n'avez pas

voulu. Voici, votre demeure vous est laissée. Je vous dis que vous ne me verrez plus jusqu'à ce que vienne le temps où vous direz : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ».

Avec Merx, Harnack, Wellhausen, Reitzenstein, Loisy, Klostermann, R. Bultmann, dans sa *Geschichte der synoptischen Tradition* (p. 119 et 128) a prétendu que ce logion était primitivement une prophétie juive, que Jésus a citée lui-même ou que la tradition lui a attribuée. Examinons d'un peu près l'argumentation de Bultmann.

Jésus ne pouvait pas dire à Jérusalem qu'il avait voulu rassembler ses enfants, même pas si nous admettions que son ministère jérusalemite ait été de plus longue durée qu'il n'est vraisemblable d'après les synoptiques. En effet, le sujet d'une telle déclaration « doit être un sujet suprahistorique », *ein übergeschichtliches Subject*, à savoir la Sagesse qui parle dans les versets précédents (cf. Mat. xxiii, 34-36 ; Luc xi, 34-35). A l'appui de cette affirmation, Klostermann<sup>(1)</sup> fait remarquer que dans l'Ancien Testament l'oiseau qui étend ses ailes sur sa couvée est une image de la protection de Dieu et non de l'action tutélaire d'un homme (Deut. xxxii, 11 ; Esaïe xxxi, 5 ; Ps. xxxv, 8). Nous ne songeons pas à le contester. Nous demandons seulement pourquoi un homme, doué du génie de la parabole au point où l'était Jésus, n'aurait pas retrouvé cette image familière ou n'aurait pas utilisé cette image traditionnelle, pour se l'appliquer à lui-même ? Jésus qui, dans le même chapitre xiii de Luc, s'écrie : « Si vous ne vous repentez pas, vous périrez tous pareillement (xiii, 3, 5) », Jésus ne pouvait-il pas assez naturellement comparer sa prédication de la repentance à l'appel que la poule lance à ses poussins pour les presser de venir s'abriter sous ses ailes ? Sous peine de refuser à Jésus toute fantaisie poétique, nous croyons donc fort possible que le « logion » discuté ait un sujet historique, à savoir Jésus lui-même.

Bultmann était son argument de fond d'un argument de forme : selon lui, la prophétie sur Jérusalem serait la suite de la prophétie précédente annonçant à la génération présente qu'il lui serait demandé compte du sang innocent répandu sur la terre depuis Abel jusqu'à Zacharie, fils de Barachie, prophétie que Luc xi, 49 introduit en effet comme une citation d'un écrit juif inconnu, dans lequel parlait la Sagesse de Dieu : *διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ εἶπεν*. — A notre avis, il n'est pas démontré du tout que le « logion » sur Jérusalem soit solidaire de l'oracle sorti de la bouche de la Sagesse de Dieu.

(1) *L'évangile de Matthieu* dans le Handbuch z. N. T. de Lietzmann, p. 190, 191.

Au contraire, Mat. xxiii, 36 sépare nettement le dit oracle de ce qui suit par une réflexion de Jésus ou attribuée à Jésus : « En vérité, je vous le dis, tout cela retombera sur cette génération ». Mais il y a plus, tant pour la forme que pour le fond, cette déclaration pathétique sur l'attitude de Jérusalem et son sort tragique ne paraît pas à sa place dans le chapitre xxiii de Matthieu, dans un réquisitoire contre les scribes et les pharisiens, ponctué de véhéments οὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί. Nous comprenons que Matthieu ait inséré le logion sur Jérusalem ici, parce qu'il lui paraissait dans la note du menaçant discours et propre à lui servir de conclusion, mais il ne fait pas corps avec le discours et son absence passerait inaperçue. Nous avons déjà remarqué d'ailleurs que Luc le reproduit dans un tout autre contexte, dans son chapitre xiii, à la suite de la brève péricope dans laquelle Jésus, informé de l'hostilité d'Hérode, déclare qu'il ne convient pas qu'un prophète périsse hors de Jérusalem. Or Luc seul, et non Matthieu, a conservé, xi, 49, la formule de citation de la prophétie de la « Sophia Théou ». Il est décidément bien difficile à admettre que Luc, à l'encontre de Matthieu, ait coupé une citation qu'il savait être une citation, pour en transporter la deuxième partie dans un tout autre contexte, où de l'aveu de tous les critiques elle n'est justifiée que « ad vocem » Jérusalem, parce que la péricope précédente se terminait par la mention de Jérusalem et disait qu'il n'était point convenable qu'un prophète périsse hors de cette ville. Nous avons donc de bonnes raisons de considérer comme authentique la parole contestée, et d'y voir une de ces nombreuses paroles de Jésus, transmises par la tradition, mais dont les évangélistes déjà ne savaient plus en quelles circonstances elles avaient été prononcées. Il est vrai que notre « logion » suppose que le ministère de Jésus à Jérusalem a été de plus longue durée et d'un autre caractère que ne le laissent penser les synoptiques. Mais des critiques persuadés que nos évangiles canoniques ne reflètent plus fidèlement la réalité de l'histoire devraient être les derniers à refuser d'admettre l'authenticité d'une parole qui est en contradiction avec le pragmatisme religieux de nos évangélistes et qui pourrait être une survivance de la tradition primitive, un précieux indice du véritable cours des choses.

Cette dernière observation met en lumière le rapport étroit que la critique des faits soutient avec la critique littéraire. Elle participe à ses incertitudes. Très souvent, les faits relatés par le Nouveau



Testament le sont dans des conditions telles, et sont de telle nature, qu'en l'absence de tout moyen de contrôle ils se prêtent également à la négation et à l'affirmation, si bien que le jugement du critique dépend de la valeur plus ou moins grande que son sentiment personnel lui fait attribuer aux motifs de douter ou aux motifs de croire.

A propos de la péricope intitulée : « Jésus à douze ans dans le Temple » (Luc II, 41-52), le commentaire de Joh. Weiss et W. Bousset <sup>(1)</sup> présente la remarque suivante : « L'histoire a été composée sur ce thème si commun de l'histoire des grands hommes : le caractère du héros perce déjà dans les déclarations et les occupations de l'enfant ». M. Loisy <sup>(2)</sup> s'empresse de conclure : « Le caractère légendaire de l'anecdote ne fait aucun doute ». Il y a peut-être d'autres raisons de douter de l'historicité de cette péricope, mais celle qu'on nous donne là est mauvaise. L'imagination populaire est guidée par un sens du vrai étonnamment sûr, si c'est toujours elle qui préfigure le destin du héros dans certains incidents de son enfance. Car l'homme est déjà dans l'enfant. Blaise Pascal avait douze ans lorsque, en dépit des empêchements qu'y mettait son père, « son génie à la géométrie commença à paraître » <sup>(3)</sup>. Dans une récente étude sur « la formation de Napoléon » l'historien Louis Madelin <sup>(4)</sup> raconte que Lætitia Bonaparte avait remarqué chez son cadet « ce qu'en sa langue un peu singulière, elle appelait « l'esprit de principauté ». Cet esprit de principauté se traduisait par une volonté évidente de conduire les jeux mêmes de son aîné qu'il malmenait »... A sept ans « ayant formé une troupe d'enfants de la ville, il les menait contre les enfants du faubourg, les mains remplies de pierres, et toujours mettait en déroute l'adversaire ». Ce sont là des faits, parmi beaucoup d'autres. Ceux que l'évangile de Luc nous rapporte de l'enfance de Jésus sont-ils, « mutatis mutandis », beaucoup plus incroyables ?

Selon les évangiles de Marc (xv, 34) et de Matthieu (xxvii, 46) Jésus, sur le point de mourir, se serait écrié d'une voix forte : *ἐλωί, ἐλωί λεμὰ σαβαχθανεί*, ce qui signifie : « mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? ». C'est le verset 2 de ce psaume xxii, dans lequel la primitive Eglise a vu une description prophétique des souffrances du Messie, et à laquelle elle pourrait avoir, consciemment

(1) *Die Schriften des Neuen Testaments*, t. I. p. 415. — (2) *L'évangile selon Luc*, p. 131. — (3) *Vie de Blaise Pascal par sa sœur* dans *Pensées et opuscules*, éd. Brunshvicg, p. 4. — (4) *Revue des Deux Mondes*, 15 juillet 1935, p. 314.

ou inconsciemment, conformé certains traits du récit de la Passion. Il n'en faut pas davantage pour que nombre de critiques disent avec Bultmann<sup>(1)</sup> que cette parole n'est qu'une interprétation secondaire du cri poussé par Jésus avant d'expirer : « Et Jésus poussant un grand cri expira » (Marc xv, 37). De très bonne heure, la tradition ne se serait plus contentée du cri final, elle l'aurait doublé du verset 2 du psaume xxii, dont la prophétie se trouvait ainsi accomplie par Jésus. Nous comprenons qu'on se laisse impressionner par cette argumentation, qui ne manque pas de force ; elle n'est cependant pas décisive.

En effet, Luc et Jean ont omis la parole discutée, reproduite par Marc et Matthieu, et lui ont substitué, l'un une parole de confiance (Luc xxiii, 46), l'autre une parole de triomphe (Jean xix, 30). Visiblement Luc et Jean n'ont pu admettre que le Seigneur soit mort sur une parole de désespoir et ils doivent représenter sur ce point le sentiment de l'Eglise de leur temps. Dès lors, est-il concevable que la tradition, qui devait supporter malaisément la parole du psaume xxii et finir par l'écartier, ait commencé par la mettre sur les lèvres de Jésus, alors que d'autres paroles scripturaires s'offraient à elle pour exprimer les sentiments du Messie mourant ? Pour que Marc et Matthieu, eux, aient conservé cette parole, ne faut-il pas qu'ils se soient encore sentis liés par la tradition ? Que Jésus, à son heure dernière, ait exprimé sa souffrance indicible par une parole d'un psaume, cela n'a rien d'étonnant, car nous savons combien les Saintes Ecritures de son peuple lui étaient familières, combien il en était nourri<sup>(2)</sup>. Il est donc possible que l'unique parole du crucifié que nous ont transmise Marc et Matthieu soit authentique. Mais nous n'en pouvons avoir la certitude. Nous ne pouvons savoir si les premiers chrétiens ont perçu dans la parole du psaume ce désespoir qui plus tard aurait choqué Luc et Jean. Peut-être y entendaient-ils plutôt le cri de la foi de celui qui, dans sa plus extrême détresse et son plus total abandon, n'en persiste pas moins à invoquer Dieu ? Si notre parole avait ce sens, nous comprendrions mieux sans doute que très tôt la tradition l'ait mise dans la bouche du crucifié, mais nous comprendrions mieux aussi que Jésus se la soit appropriée et qu'elle ait été dans les derniers instants de sa vie comme un ultime éclair de la foi qui l'avait toujours animé.

(1) *Gesch. der synoptischen Tradition*, p. 342. — (2) M. GOGUEL, *Vie de Jésus*, p. 524-525.



Ainsi, dans nombre de cas, la critique historique appliquée au Nouveau Testament ne trouve pas aux questions qu'elle soulève des réponses qui soient plus que vraisemblables à des degrés divers. Souvent les raisons de nier et les raisons d'affirmer se balancent. Ou bien l'exégète renonce à se prononcer, ou bien il se rallie à une des solutions également possibles d'un problème, dont les données sont trop incomplètes pour imposer l'une d'elles.

Nous avons essayé de montrer que l'exégète du Nouveau Testament rencontre à chaque pas des questions auxquelles il n'est pas possible de donner une réponse parfaitement satisfaisante. L'incertitude subsiste. Si nous avons à exposer les conditions de l'étude littéraire du Nouveau Testament, nous pourrions considérer notre tâche comme achevée. Mais nous sommes dans une faculté de théologie ; le Nouveau Testament, est pour nous une partie du recueil canonique des Saintes Ecritures de l'Eglise ; il contient la norme de la foi et de la vie chrétienne, la Parole de Dieu en Jésus-Christ, notre Seigneur. Un théologien n'a pas le droit d'esquiver ce problème : Pourquoi le Nouveau Testament, source de la certitude chrétienne, apparaît-il, à qui cherche à le connaître et à le comprendre, semé d'incertitudes ? Pourquoi la révélation parfaite de Dieu nous est-elle parvenue dans un livre qui, à toutes ses pages, pose devant l'esprit humain tant de points d'interrogation ? Pourquoi le livre qui, à en croire le témoignage de l'Eglise, contient la réponse à la question suprême, qui est pour tout homme celle de son destin, est-il lui-même hérissé de questions ? Comment les incertitudes humaines sont-elles compatibles avec la Parole de Dieu ? Car nous entendons bien qu'il appartient à la Parole de Dieu seule de justifier la forme sous laquelle elle se présente à nous, de rendre raison de l'ambiguïté du Nouveau Testament, d'en écarter le scandale.

Qu'est-ce que la Parole de Dieu ? La révélation que Dieu accorde de lui-même à l'homme pécheur pour son salut. Cette révélation est parfaite en Jésus-Christ, appelé pour cette raison la Parole, la Parole faite chair (Jean 1, 14). C'est donc en Jésus-Christ que nous discernons le plus sûrement le vrai caractère de la Parole de Dieu.

Il y a dans les évangiles des péripécies ou des détails qui paraissent avoir résisté à la tendance de la tradition à revêtir le Jésus de l'histoire des attributs du Christ de la foi. Nous pouvons considérer comme les plus anciens ces éléments de la tradition évangélique qui

nous placent, non pas devant le Christ défini par la foi de l'Église, mais devant une personnalité dont le mystère subsiste jusqu'à la fin. Or, d'après eux, Jésus a observé relativement à lui-même une constante réserve. Il a attiré les uns et inquiété les autres ; il a troublé ceux qui l'approchaient ; il a suscité en eux des questions, et il n'a cessé de remettre en question les réponses qu'ils essayaient de formuler, de les dépouiller de ce qu'ils croyaient posséder, comme pour les replacer devant la question à laquelle ils n'avaient pas de réponse. A l'homme qui se jette à ses genoux en l'appelant : « Bon Maître !... » Jésus répond : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon que Dieu seul » (Marc x, 17, 18). A l'enthousiaste qui lui dit : « Je te suivrai partout où tu iras » Jésus répond : « Les renards ont des tanières et les oiseaux du ciel des abris ; mais le Fils de l'Homme n'a pas où reposer sa tête » (Luc ix, 57, 58). Aux Pharisiens qui lui demandent « un signe venant du ciel » Jésus dit : « Pourquoi cette génération demande-t-elle un signe ? Je vous le dis, en vérité, il ne sera point donné de signe à cette génération ! » (Marc viii, 11, 12). Quand Pierre à la question : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? » répond : « Tu es le Christ », Jésus défend aux disciples de parler de lui à personne, et les entretient de la Passion nécessaire du Fils de l'Homme (Marc viii, 27-33 et par.). Et quand Pilate lui demande : « Es-tu le roi des Juifs ? » Jésus lui répond : « C'est toi qui le dis » (Marc xv, 2). Ainsi, Jésus a tenu les esprits en suspens jusqu'à la fin. Quand sa voix s'est tue, sa croix a achevé de pousser jusqu'au scandale le mystère de sa personne. Jésus a voulu être pour tout homme une question, une question à laquelle ni la tradition, ni l'intelligence n'ont de réponse, une question à laquelle il n'y a pas de réponse qui puisse demeurer extérieure à celui qui la donne et qui se voit obligé de choisir, de s'engager lui-même dans sa réponse, et celle-ci ne peut être que la décision de la foi.

Tel serait le caractère de la Parole de Dieu en Jésus-Christ. En Jésus-Christ seulement ? Non, de toute Parole de Dieu, de la révélation générale dans la nature, dans l'histoire, dans la conscience humaine, comme de la révélation particulière en Jésus-Christ. Toute révélation de Dieu à l'homme pécheur est toujours ambiguë, entre le oui et le non, entre l'affirmation et la négation, l'obligeant à s'engager, et ne se laissant saisir que par la foi. La main de Dieu n'est reconnue que de ceux qui ont des yeux pour voir, la Parole de Dieu n'est entendue que de ceux qui ont des oreilles pour entendre. Dieu

se révèle à ceux qui croient, mais il reste pour les autres le *Deus absconditus*.

Ce caractère de la révélation est conforme à la nature de la relation que Dieu veut nouer ou renouer avec l'homme pécheur, à la spiritualité de cette relation et à sa condition, la liberté. Or cette liberté serait compromise par toute révélation d'une évidence contraignante. Conquis, sans avoir eu la possibilité de se défendre, donc de se rendre, l'homme ne recouvrerait pas sa dignité de créature morale, l'« *imago Dei* » ne serait pas restaurée en lui, il serait jugé, il ne serait pas sauvé. Il faut donc que le pécheur soit remplacé par la grâce de Dieu dans cette situation unique, entre Dieu et soi, entre le oui et le non, entre la foi et le péché, qui est sa liberté même, et il ne peut l'être que par une révélation qui le sollicite sans le contraindre, qui l'oblige à faire le pas, qui ne lui offre la certitude que dans la décision de la foi. Pascal, méditant sur le mystère de la prédestination, écrivait : « ...voulant paraître à découvert à ceux qui le cherchent de tout leur cœur, et caché à ceux qui le fuient de tout leur cœur, [Dieu] tempère sa connaissance, en sorte qu'il a donné des marques de soi visibles à ceux qui le cherchent, et non à ceux qui ne le cherchent pas »<sup>(1)</sup>. Les fins miséricordieuses de la révélation exigent qu'elle soit à double sens, qu'elle ne soit pas assurée à n'importe qui et n'importe comment, qu'elle maintienne entre Dieu et l'homme une distance que ni les sens, ni la raison ne puissent franchir, qu'elle soit toujours précédée d'une question posée à l'homme, d'une question à laquelle il ne puisse répondre que par la décision de la foi : « Crois-tu cela ? »

Si nous avons exactement défini le caractère de toute révélation de Dieu, les incertitudes que la science humaine rencontre dans le Nouveau Testament ne sont pas incompatibles avec la Parole de Dieu que la foi y trouve. Au contraire, il y a un rapport de convenance entre les incertitudes de la lettre du Nouveau Testament et la Parole de Dieu : elles contribuent pour leur part à en manifester le caractère. Elles sont des fils de ce voile étendu sur la Parole de Dieu « pour ceux qui périssent » (II Cor. iv, 3). Par elles il en est de la Parole de Dieu écrite, comme de la Parole de Dieu proclamée par ses serviteurs, comme de la révélation de Dieu dans la création, dans l'histoire, dans la personne et dans l'œuvre de Jésus-Christ : elle ne

(1) *Pensées*, VII, 430, éd. Brunschvicg, p. 526.

peut être appréhendée que par la foi. Il est dans l'ordre que nous ne soyons parfaitement assurés ni du texte du Nouveau Testament, ni de sa traduction, ni de tous les faits qu'il rapporte, ni du sens de tous ses passages. Il est dans l'ordre qu'il suscite autant de négations que d'affirmations, qu'il laisse le champ libre aux conjectures les plus contradictoires. Dieu se révèle ainsi. De même qu'il n'y a pas dans la nature de phénomène et dans l'histoire d'événement, dans lequel nous puissions, sans la foi, reconnaître l'action de Dieu, de même il n'y a pas dans le Nouveau Testament de mot, de phrase, de page, dans lequel nous puissions, sans la foi, reconnaître la Parole de Dieu. Dieu ne se révèle qu'à la foi. Jamais Dieu ne donne à l'homme prise sur Lui, et pas plus dans l'Écriture Sainte qu'ailleurs. Il se cache aux orgueilleux qui voudraient savoir avant de croire, il se montre aux humbles. Dès lors toutes les incertitudes au sein desquelles chemine l'étude scientifique du Nouveau Testament, toutes les questions posées par lui ne scandalisent plus. Entre elles et la Parole de Dieu il y a une correspondance certaine, elles marquent le texte même du signe paradoxal de son contenu, elles reproduisent son caractère de question posée à l'homme, elles sont comme autant de flèches indicatrices qui renvoient à la question.

Il nous reste à formuler, à la lumière des réflexions que nous venons de présenter, quelques conclusions relatives à l'étude du Nouveau Testament.

Hors de la foi, le Nouveau Testament est un livre comme les autres, plus que beaucoup d'autres fourmillant de questions de critique textuelle, littéraire, historique, champ illimité ouvert à la curiosité et à la sagacité de l'exégète, qui peut y dresser les monuments de son érudition, y tracer des sentiers nouveaux parmi les sentiers anciens, sous le ciel de la relativité. M. Loisy, dans la dernière partie de sa carrière, est un illustre représentant de cette « étude sans terme » du Nouveau Testament, dont — est-il nécessaire de le dire ? — la théologie ne saurait s'accommoder. Car la théologie a pour objet la Parole de Dieu, la révélation de Dieu en Jésus-Christ, à laquelle le Nouveau Testament rend témoignage. Donc l'étude du Nouveau Testament dans une faculté de théologie, par delà les incertitudes humaines, doit porter sur la Parole de Dieu. C'est dire que l'étude du Nouveau Testament doit y être commencée et poursuivie dans la foi.

Définir ainsi l'objet et la condition de l'étude du Nouveau Testament dans une faculté de théologie, est-ce se placer hors des conditions du travail scientifique ? Est-ce rompre avec les seules méthodes capables de conduire à des résultats positifs, sur lesquels l'accord des savants puisse progressivement se réaliser ? Est-ce ériger en méthode le sentiment individuel, un illuminisme qui n'éclaire jamais que ses prophètes ? Le penser serait se méprendre aussi bien sur le caractère de la Parole de Dieu que sur le rôle que nous assignons à la foi.

En effet, la Parole de Dieu contenue dans l'Écriture Sainte est pour le théologien une réalité objective qui s'offre à sa foi, comme la lettre du texte s'offre à sa vue. Elle a été prononcée dans l'histoire, elle s'est incarnée en la personne de Jésus-Christ. Le Nouveau Testament l'appelle « la parole du salut » (Actes XIII, 26), « la parole de la grâce » (Actes XIV, 3 ; XX, 32), la « parole de vie » (Phil. II, 15) ou « de la vie » (I Jean I, 1), la « parole du Christ » (Col. III, 16 ; Hébr. VI, 1), la « parole de la croix » (I Cor. I, 18), la « parole de la réconciliation » (II Cor. V, 19). Peut-être cette dernière appellation définit-elle le plus clairement l'effet de la Parole de Dieu, qui seule réalise ce miracle de réconcilier l'homme avec Dieu, en sorte que, tout pécheur qu'il soit, dans la foi à cette « parole de grâce », l'homme peut s'approcher de Dieu, trouver en Lui son Dieu, et marcher désormais avec Lui. Tel est, à grands traits, le contenu de la Parole de Dieu en Jésus-Christ, à laquelle le Nouveau Testament rend témoignage, et que le Saint-Esprit actualise pour quiconque croit. L'apôtre Paul dit que ce sont « choses que l'œil n'a pas vues, que l'oreille n'a pas entendues et qui ne sont pas montées au cœur de l'homme, que Dieu a préparées pour ceux qui l'aiment » (I Cor. II, 9). Cette Parole de Dieu est si peu une invention humaine, qu'il n'est point de doctrine qui soit plus contraire à l'homme naturel. Elle exige de lui une reddition si totale, qu'il a toujours essayé d'en briser ou d'en détourner de lui la pointe. Aussi affirmons-nous avec l'Église, fondée sur cette Parole et maintenue par elle, que cette Parole n'est pas un idéal humain, une certaine forme de pensée humaine, mais une réalité objective, la proclamation de la grâce rédemptrice de Dieu en son Fils, Jésus-Christ, l'Évangile, dont la pensée et la parole humaines ne peuvent rendre tous les aspects et épuiser la richesse.

Nous trouvons la Parole de Dieu dans le Nouveau Testament, quand nous le lisons et le méditons dans la foi. D'aucuns se méfieront d'une

exégèse qui a la foi pour condition, et allègueront que la foi n'est pas une méthode, un moyen d'investigation scientifique. Il est vrai ; mais, si la foi n'est pas une méthode, elle n'en est pas moins la condition nécessaire de l'étude théologique du Nouveau Testament. Car la foi seule reconnaît au recueil sacré son véritable caractère, et la foi seule fait de l'exégète un théologien, capable d'entendre la Parole de Dieu. La foi a agrégé le théologien à l'Eglise et l'a placé dans la lumière du Saint-Esprit, la foi seule établit entre le théologien et la Parole de Dieu cette relation de sujet à objet que comporte l'acte de connaître. Cette relation établie, l'esprit de l'homme peut se rendre compte de la Parole de Dieu, comme de tout autre objet à connaître, avec cette différence que s'il peut en analyser et en exposer le contenu, il ne saurait jamais l'expliquer, puisqu'elle a sa cause en Dieu, dans le mystère même de l'amour divin.

Et voici tranchée par la nature des termes dans lesquels elle se pose la question, naguère si controversée, de l'impartialité de l'exégète. Elle est tranchée parce qu'il n'y a pas de théologie et pas de théologien hors du parti pris de la foi. Parti pris à l'égard de la Parole de Dieu et non des documents humains de cette Parole, et qui ne préjuge en rien de la solution des problèmes posés par ces documents. Nous répétons seulement que sans la foi, la condition nécessaire de l'étude théologique du Nouveau Testament n'est réalisée ni par le sujet, qui n'est plus un théologien, ni par l'objet, qui n'est plus la Parole de Dieu. Or, dans une faculté de théologie, le résultat de l'étude du Nouveau Testament ne doit pas être seulement d'ordre critique, historique, littéraire, mais aussi, mais surtout, d'ordre théologique. Cette étude doit procurer aux étudiants, et par eux à l'Eglise dont ils seront les pasteurs, une connaissance toujours renouvelée de la Parole de Dieu, une « droite » connaissance de cette Parole, c'est-à-dire une connaissance qui lui conserve tout son sens, qui n'en laisse rien perdre et qui, s'il y a lieu, lui restitue ses éléments perdus.

Mais affirmer que la foi est la condition de l'étude théologique du Nouveau Testament, ce n'est point du tout prétendre en son nom supprimer les problèmes soulevés par la critique, contester la nécessité, voire la légitimité de la critique. Cette attitude a été de tout temps celle de la théopneustie, qui identifie la Parole de Dieu à la lettre du texte biblique. En effet, si, exactement confondue avec le texte même de l'Ecriture Sainte, la Parole de Dieu est là, sous nos



yeux, il est aussi impie de la soumettre à la critique que de lui refuser obéissance. Pareille position paraît intenable. Nul ne saurait s'y établir sans faire violence aux faits, sans méconnaître, et la nature toute humaine du texte, et l'ambiguïté de toute Parole de Dieu qui ne peut être entendue que par la foi.

Les problèmes de critique et d'histoire restent donc intacts pour le théologien, et justiciables des méthodes requises par leur objet. Bien loin de les supprimer, la foi, qui libère le théologien de tout asservissement à la lettre et de tout autre intérêt que celui de la vérité, lui permet de les discuter en toute impartialité. Il n'a pas le droit de les ignorer, même s'ils lui paraissent étrangers à sa vocation. Il n'est pas admissible que d'autres soient mieux renseignés que lui sur l'origine et l'histoire des livres du Nouveau Testament et sur les difficultés de leur interprétation. En un temps où les études néotestamentaires sont largement sécularisées, il a le devoir de veiller à ce que les problèmes critiques ne soient pas résolus, induement, dans un sens défavorable à la foi, ainsi que l'est, par exemple, le problème de la résurrection dans le gros volume que M. Guignebert a consacré à Jésus. Il ne faut pas que les incertitudes où nous laisse l'étude critique soient subrepticement changées en négation par des exégètes trop pressés de conclure. Enfin il appartient au théologien de maintenir contre ceux qui seraient tentés de l'oublier le vrai caractère du témoignage du Nouveau Testament, qui n'est point historique seulement, mais supra-historique surtout, car il a pour objet le Christ vivant, la Parole de Dieu dans sa permanente actualité. Quand j'aurai répété que ce témoignage du Nouveau Testament est normatif, c'est-à-dire que dans l'Eglise et en ce qui concerne la Parole de Dieu il fait autorité, j'aurai laissé assez clairement entendre que si la Parole de Dieu ne se confond pas avec lui dans sa lettre, elle ne nous est cependant donnée que par lui. Voilà pourquoi il doit être de la part du théologien l'objet d'une étude inlassable, minutieuse, qui, à l'aide de toutes les ressources de la science, l'éclaire, le rende intelligible, le mette en mesure de nous dire ce qu'il a à nous dire.

Messieurs les étudiants, je me suis efforcé de définir l'esprit dont je voudrais inspirer l'enseignement que je suis chargé de vous donner. Il est plus facile, je le sais, de formuler des principes que de les appliquer. Je ne me dissimule pas l'extrême difficulté de ma tâche, et si je l'aborde quand même, non sans tremblement, c'est en comptant

sur Celui qui peut seul nous faire entendre sa Parole. Pussions-nous, par sa grâce, continuer dans notre faculté de théologie la tradition d'une exégèse d'une parfaite probité, qui sait poser des points d'interrogation où il faut, qui a le respect des textes et des faits, et qui reconnaît les incertitudes humaines du texte avec d'autant plus de liberté qu'elle a dans la Parole de Dieu, fidèlement écoutée, une certitude que rien ne saurait ébranler.

Charles MASSON

---