

Zeitschrift: Bulletin / Vereinigung Schweizerischer Hochschuldozenten =
Association Suisse des Professeurs d'Université

Herausgeber: Vereinigung Schweizerischer Hochschuldozenten

Band: 28 (2002)

Heft: 4

Artikel: L'Ancien Testament : fondamental et vital

Autor: Rose, Martin

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-893747>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 10.01.2025

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

L'Ancien Testament: fondamental et vital

Martin Rose

1. La "Bible hébraïque", la "Bible juive", le "Premier Testament"?

Celui qui se sert de l'expression "Ancien Testament" affiche immédiatement une position clairement *chrétienne* - à moins qu'il ne le fasse d'une manière quasi automatique en adoptant cette terminologie traditionnelle sans se soucier de l'origine de cet usage. Un juif contemporain parlerait du "tanakh" (abréviation pour la tripartition *tora* [loi] - *nebi'im* [prophètes] - *ketoubim* [écrits]). La canonisation des écrits du christianisme primitif sous le nom de "Nouveau Testament" a incité à appeler les textes de la tradition pré-chrétienne "Ancien Testament".

L'utilisation de ce terme est profondément influencée par un texte de Paul. Dans sa deuxième épître aux Corinthiens (ch.3), il développe ses idées au sujet d'une "nouvelle alliance". Elle est au centre de toutes ses considérations. Paul lui donne son profil particulier en recourant à une opposition ou un contraste: la "nouvelle alliance", dont l'apôtre se déclare "serviteur" (v.6) et dont la manifestation terrestre se réalise dans la communauté chrétienne, est essentiellement marquée selon lui par les différences qui la distinguent de celle qui la précède.

Par la suite, la démarcation a pris des tours diffamants, violents et cruels. Certes, aussi longtemps que les juifs disposaient encore d'un certain pouvoir ou d'une influence politique, ils ne manquèrent pas de persécuter les chrétiens ou d'inciter à leur persécution. Ensuite, durant des siècles de pouvoir ecclésiastique, les juifs sont régulièrement devenus les victimes, et une énorme culpabilité de la chrétienté s'est accumulée vis-à-vis du judaïsme. Se pose alors la question: ne faut-il pas renoncer à ce terme "Ancien Testament" (ou "Ancienne Alliance") qui symbolise la démarcation fondamentale entre les chrétiens et les juifs? Ne faut-il pas chercher un terme qui soit acceptable aussi pour les juifs?

C'est surtout l'adjectif "ancien" qui donne parfois lieu à de fausses compréhensions. Il peut nourrir l'idée que les textes de cet "Ancien Testament" ne représentent pas seulement le document d'une époque antérieure, mais plutôt quelque chose d'un peu vieilli et dépassé par l'autre Testament que l'on qualifie de "nouveau". Si l'on comprend "Ancien Testament" en ce sens-là, les juifs ont raison de protester énergiquement. Je le fais avec eux, car je ne peux pas considérer ces livres transmis par l'ancien Israël comme vieillis et surannés; je suis d'avis qu'ils ont gardé toute leur force. En tant que chrétien, je m'oppose vivement à toute dévalorisation de l'Ancien Testament au profit du Nouveau. Je n'associe jamais une note péjorative à l'adjectif "ancien" dans l'expression "Ancien Testament", mais j'admets volontiers que le risque d'une telle connotation n'est pas complètement exclu.

Les problèmes liés à la terminologie montrent très clairement que les questions fondamentales, qui séparent les juifs et les chrétiens, ne peuvent être harmonisées à la légère. Je pense personnellement que l'on rend un mauvais service au dialogue entre juifs et chrétiens, si l'on brouille les caractéristiques de chacune des deux religions. La compréhension de ce qui constitue l'"Ecriture" est en effet fondamentalement différente. La conséquence logique est que le canon des écrits sacrés n'est pas le même dans les deux communautés. Le canon de la tradition chrétienne est composé de deux parties à la fois très différentes *et* complémentaires.

Les Facultés de théologie en Suisse se situent dans cette tradition chrétienne. C'est une question d'héritage historique, de positionnement scientifique et herméneutique. En aucun cas cependant, les recherches en Ancien Testament ne se restreignent à une interprétation chrétienne; elles se réalisent, surtout dans les Facultés de tradition protestante, sans aucune tutelle ecclésiastique. Les chercheurs vétér testamentaires sont tenus de rendre compte de *tous* les aspects, méthodologies et matériaux qui permettraient la compréhension scientifique la plus correcte des textes de l'ancien Israël.

Le cadre extrêmement vaste des domaines de recherche en rapport avec cet héritage textuel a nécessité des spécialisations parmi les professeurs d'Ancien Testament. Certains ont acquis une remarquable compétence en archéologie. Les fouilles réalisées en Palestine (Israël et Jordanie), l'immédiat contexte géographique des textes de l'Ancien Testament, sont d'un premier intérêt. La tentation est toujours grande d'utiliser les résultats archéologiques pour défendre la véridicité des récits bibliques. Cependant, les informations fournies par les objets exhumés, toujours plus nombreux, imposent une certaine prudence par rapport aux intentions de ce type. Les chercheurs sont devenus beaucoup plus prudents: même si une utilisation directe pour "prouver" l'historicité de certains événements bibliques ne se recommande aujourd'hui que très rarement, les études archéologiques, épigraphiques et iconographiques, épaulées par des recherches anthropologiques et sociologiques, permettent de plus en plus clairement de dessiner l'image de cette réalité humaine que supposent les textes de l'ancien Israël.

D'autres professeurs d'Ancien Testament mettent un accent particulier sur la connaissance des langues anciennes (le sumérien, l'akkadien, l'ougaritique, etc.) pour avoir un accès direct à la littérature du Proche-Orient ancien. Les textes extra-bibliques de l'époque (surtout égyptiens et mésopotamiens) sont, en effet, incomparablement plus nombreux que ceux qui nous sont parvenus du monde israélite et judéen. Depuis plus de cent ans, il est évident que certains textes de l'Ancien Testament trahissent une influence étrangère, phénomène en principe peu surprenant si l'on rend compte du fait que la littérature de cette région remonte jusqu'au III^e millénaire av. J.-C., et qu'Israël est plutôt un tardillon dans la culture orientale. Les études littéraires réalisées dans cette perspective très large détruisent certes toute prétention à une singularité absolue de la tradition d'Israël, à une incomparabilité ou à une exclusivité, mais elles permettent de mieux profiler les caractéristiques de la culture et religion d'Israël, celle-ci comparée aux particularités qu'il faut retenir pour les autres peuples de l'époque.

2. Les textes et leur étude philologique

Ce qui est absolument fondamental et central pour les recherches en Ancien Testament: l'étude des textes constituant cette collection canonique, évidemment. Mais si l'on regarde d'un peu plus près, les choses se compliquent; il faut parler de plusieurs formes différentes du canon vétérotestamentaire.

A l'époque du christianisme naissant, on ne pouvait pas encore parler de *la* Bible juive; en effet, les différentes communautés juives avaient développé chacune *son* recueil d'écrits normatifs, chacune *sa* collection de textes sacrés. La communauté juive la plus forte et la plus importante à l'époque se trouvait en Egypte, en particulier à Alexandrie, une des plus grandes villes de commerce et de culture de l'Antiquité. C'est dans ce contexte international et dans ce milieu de dialogue entre religions et cultures que le judaïsme a ressenti le besoin de disposer d'une base normative, afin de pouvoir mieux assurer son identité liturgique et la présentation de ses fondements religieux face aux autres communautés vivant à Alexandrie et en Egypte en général.

C'est une des phases décisives de la naissance de la Bible juive. La constitution d'une sorte de "canon" des textes bibliques fut particulièrement stimulée par le dialogue interreligieux. Le judaïsme en Egypte s'est donc donné un "canon", c'est-à-dire un recueil normatif de textes pour la lecture, que l'on a traduits en grec, langue internationale de l'époque, langue accessible à tous les hommes d'une certaine érudition et culture. La Bible juive d'Alexandrie (la "Septante") devint ainsi le canon biblique le plus largement diffusé parmi les juifs, le plus lu parmi les juifs et les non-juifs, le texte biblique de loin le plus important à l'époque. Le christianisme, né comme une communauté dissidente au sein du judaïsme, a entièrement repris la tradition juive en considérant le canon le plus largement reconnu à l'époque comme le texte sacré des chrétiens, comme leur texte de référence. C'était un procédé absolument fidèle, logique et conservateur.

Le judaïsme rabbinique s'est séparé de cette tradition juive majoritaire. Constatant que le christianisme, cette ancienne secte juive, devenait de plus en plus une religion vraiment internationale, implantée partout dans le bassin méditerranéen, recrutait ses membres parmi les juifs et parmi ceux que l'on nommait "païens", et se référait pourtant constamment à la Bible juive internationale (en grec), le judaïsme palestinien, face à cette situation, prit la décision de déclarer une autre Bible comme normative, comme "canonique", pour marquer plus clairement la séparation entre le judaïsme international dit "christianisme" et le judaïsme palestinien ou rabbinique. On pourrait parler d'une tendance de recul, de repli ou de restauration qui défend un canon plus restreint, *sans* les livres de Judith, de Tobit, des Maccabées etc. La "Bible hébraïque" est donc le symbole d'une décision réductrice.

Ce canon réduit fut aussi favorisé au XVI^e siècle par les Réformateurs, non pas pour s'approcher d'une position juive, mais pour réaliser des recherches selon la nouvelle rigueur méthodologique de l'époque: "*ad fontes!*", c'est-à-dire remonter dans la mesure du possible jusqu'aux "sources". Il est évident qu'une traduction, par exemple celle de la Septante en grec, n'est pas une "source" au sens le plus strict du terme, mais une forme textuelle secondaire. Ainsi les Réformateurs ont investi des efforts considérables pour apprendre l'hébreu, ils se sont procurés des copies de la Bible juive de leur époque. Ils étaient convaincus de posséder ainsi les "sources" authentiques des textes véterotestamentaires. Par conséquent, tous les livres de l'Ancien Testament pour lesquels on ne disposait pas d'un texte en hébreu étaient placés par les Réformateurs à un niveau secondaire. La recherche plus récente a certes relativisé cet optimisme presque aveugle vis-à-vis des textes hébreux et revalorisé la transmission scripturaire en grec, montrant que celle-ci s'avère, pour certains livres ou certains passages textuels, plus proche du texte original que la version hébraïque. Cependant cette approche plus nuancée n'invalide pas la règle générale qui donne en principe la préférence à un texte transmis dans sa langue originale. Ce critère assure évidemment au texte *hébreu* de l'Ancien Testament une place absolument prédominante dans la recherche philologique.

Cette question du rapport entre l'Ancien Testament en hébreu et sa version grecque peut servir d'exemple pour illustrer les recherches en critique textuelle, devenue un important domaine de spécialisation. Sur la base des différents témoins scripturaires, les chercheurs tiennent à reconstituer le texte le plus ancien, le "texte original". En même temps, les diverses versions textuelles représentent déjà les premières interprétations que le texte biblique a trouvées au cours de l'histoire de sa transmission.

L'interprétation scientifique des textes bibliques figure généralement sous le terme d'"exégèse". Les méthodes exégétiques ne sont pas seulement les mêmes pour l'Ancien Testament et le Nouveau, elles ne sont pas non plus différentes de celles développées pour le travail philologique sur les autres littératures de l'humanité. Aux XIX^e et XX^e siècles, dans le sillage d'un intérêt surtout historique, l'exégèse dite "historico-critique" a mis l'accent principal - mais pas exclusif! - sur la démarche diachronique, tandis que les plus récentes recherches narratives, rhétoriques ou structuralistes favorisent plutôt l'aspect synchronique. La pluralité des méthodes exégétiques reste indispensable; il faudrait chaque fois choisir l'approche méthodologique qui correspond le mieux au genre littéraire du passage à interpréter.

3. Les documents historiques et la (re-)construction de l'histoire

Sous l'aspect de l'interprétation et de ses méthodes, la recherche véterotestamentaire ne se distingue donc pas fondamentalement de celle qui travaille sur les textes du Nouveau Testament: les professeurs en sciences bibliques font, dans une large mesure, un travail de *philologue*, comparable à celui de leurs collègues philologues en Faculté des lettres et sciences humaines. Ensuite, l'exégèse peut se transformer en oeuvre d'historien: lui aussi travaille sur des documents historiques, évalue leur valeur de "source" et les interprète; sa tâche la plus noble cependant est de (re-)construire l'histoire, de la (re-)composer et d'élaborer ainsi un ensemble signifiant. Il tient à donner aux événements du temps jadis un sens cohérent. On pourrait comparer l'historien à un metteur en scène: il choisit les personnages et les décors, retrace l'intrigue et fait revivre la dramatique.

De nombreux vétérotestamentaires ont parachevé leur oeuvre scientifique en écrivant une "Histoire d'Israël". Ce travail d'historien demande que l'on fasse dialoguer les textes de l'Ancien Testament avec toutes les autres informations (archéologiques, épigraphiques, littéraires, etc.) à disposition pour une même époque. Dans ce "dialogue", le rôle accordé aux renseignements fournis par les textes bibliques n'est pas toujours évident. De nos jours, on qualifie les chercheurs de position extrême assez rapidement de "minimalistes" ou de "maximalistes": les uns n'accordent une "historicité" aux descriptions de l'Ancien Testament qu'à la condition que les informations bibliques soient clairement confirmées par des documents extra-bibliques (le critère d'attestation multiple); les autres, d'une orientation plutôt conservatrice, sont convaincus de pouvoir utiliser de manière "maximaliste" les textes bibliques pour dessiner un tableau historique de l'époque en question. Une réflexion soignée sur les critères méthodologiques en historiographie est devenue indispensable.

Cependant, malgré tous les problèmes et incertitudes, la dimension de l'histoire dans les recherches sur l'Ancien Testament reste l'un des domaines les plus importants. Car de manière remarquablement large et fondamentale, cette collection de livres reflète la naissance d'une conscience historique et le développement d'une historiographie. La forme archaïque de la "mémoire" du passé est essentiellement narrative, et l'Ancien Testament comprend en effet un très grand nombre de textes appartenant au genre littéraire des légendes, des sagas héroïques, des récits étiologiques, etc. S'ajoutent ensuite les annales nées dans le milieu d'une cour royale, rédigées par les scribes professionnels pour immortaliser la mémoire du roi et de ses exploits politiques et militaires. Puis, dans les livres prophétiques, on observe les débuts d'une utilisation parfois extrêmement critique des motifs traditionnels (du thème de la sortie d'Egypte, mythe fondateur du peuple d'Israël; de l'oracle de Nathan, légitimation divine de la dynastie davidique; etc.). C'est pourtant l'expérience de la *fin* (après la destruction définitive du Royaume d'Israël en 722 et de celui de Juda en 586) qui crée les conditions indispensables pour la naissance d'une réflexion authentiquement historique: cette rupture radicale permet pour la première fois de prendre le passé comme un *tout*, à la fois dans son achèvement et sa totalité. Car sans une expérience de la *fin*, on ne peut parler d'une époque ni de toute une histoire; la dimension de l'irréversibilité est constitutive de la pensée historique. La conscience historique naît de l'expérience de la *non-répétition* de ce que l'on a vécu. Le passé apparaît ainsi primordialement sous l'aspect de la *discontinuité* ou de la séparation d'avec le présent; il est donc ressenti dans son altérité.

La clé de lecture avec laquelle les théologiens de l'exil babylonien relisaient les traditions du passé est marquée par une *critique* qu'ils prononcent sur l'histoire de leur peuple; la fin et la déportation sont la conséquence des péchés contre Dieu: "cela arriva à cause de la colère de Yahvé" (1Rois 24,20). Si les auteurs n'avaient pas donné cette explication théologique, ils auraient incriminé *Dieu* pour n'avoir pas suffisamment protégé son peuple des armées ennemies. Cette démarche théologique n'est pas singulière en tant que telle; d'autres peuples ont donné des explications comparables de défaites militaires. Mais *qui* a péché? C'est peut-être là le point le plus intéressant: ce ne sont pas les prêtres, ce ne sont pas non plus les grands propriétaires fonciers régulièrement critiqués par les prophètes ni les instances judiciaires des villes qui auraient manipulé le droit; les auteurs auraient eu là l'occasion de reprendre de nombreuses remontrances prophétiques. Mais ils ne parlent que des péchés commis par les rois. De manière sous-entendue cette critique des rois comprenait aussi les couches dirigeantes auxquelles appartenaient ces auteurs. Elle devenait ainsi un "*mea-culpa*", un constat, qui n'est pas sans éléments d'*auto-critique*.

Il ne faut pas se faire d'illusion: les ouvrages modernes d'une "Histoire d'Israël" sont eux aussi marqués par l'une ou l'autre clé de lecture. Cela peut être un modèle évolutionniste qui, par exemple, retrace le chemin conduisant d'une mentalité collectiviste à l'émergence d'une pensée individualiste, ou au contraire, une idée "romantique" qui situe les particularités authentiques d'une identité israélite aux origines pré-monarchiques, avant que les influences des cultures environnantes ne soient devenues trop fortes. D'autres ouvrages encore s'inspirent d'une approche sociologique en retraçant les conflits entre milieux royaux, sacerdotaux et prophétiques. La compréhension historique, en effet, ne s'accomplit que dans le jeu extrêmement créateur qui se fait entre l'observation et l'interprétation, entre le "sujet" de l'interprète et l'"objet" qu'il interprète.

4. Les concepts systématiques: le travail herméneutique et théologique

Dans un contexte universitaire, les "jeux créateurs" doivent être soumis à des règles strictes, communicables et contrôlables. Il est impératif qu'après l'étude de toutes les données accessibles, les concepts utilisés pour construire un ensemble signifiant restent transparents. On parle de "cercle herméneutique" pour évoquer le processus de compréhension et d'interprétation; en effet, les présupposés de l'interprète sont une condition inévitable et indispensable de la compréhension.

Les vétérotestamentaires sont obligés de s'exposer à ces réflexions fondamentales qui les rapprochent du champ de travail de leurs collègues de la Théologie systématique ou, au-delà d'une Faculté de théologie, des occupations d'une philosophie herméneutique. Cela concerne tout particulièrement les auteurs d'une "Théologie de l'Ancien Testament", titre arborant les plus prestigieux ouvrages de cette discipline académique.

Durant les années 30 du XXe siècle, Walther Eichrodt dont le nom est inséparablement lié à la Suisse (de 1934 à 1966, il a enseigné à l'Université de Bâle) a élaboré une "Theologie des Alten Testaments" entièrement centrée sur l'idée de l'"Alliance". Ce véritable chef-d'oeuvre d'une synthèse systématique en trois volumes a connu jusqu'à huit éditions et fut traduit en anglais, espagnol et italien. Walther Eichrodt suppose que l'alliance conclue au Sinaï avait joué un rôle décisif dès les débuts de l'histoire d'Israël et qu'elle pouvait être considérée comme la donnée centrale de l'Ancien Testament. L'auteur traite successivement des ordonnances de l'alliance ("Bundessatzungen"), du nom et de la nature du Dieu de l'alliance ("Bundesgott"), des organes de l'alliance ("die Organe des Bundes") tels que le prêtre, le prophète, le roi, etc. Il a compris sa "Théologie de l'Ancien Testament" comme une protestation énergique contre les descriptions purement historiques de la religion d'Israël, protestation conçue dans l'idée de briser la "Alleinherrschaft des Historismus" telle qu'il la diagnostiquait à son époque.

L'autre "Théologie de l'Ancien Testament" qui, comme aucune autre, a profondément marqué les recherches vétérotestamentaires est celle de Gerhard von Rad (deux volumes, 1957 et 1960; traduction française 1971). Dans sa conception théologique, la dimension de l'histoire joue un rôle absolument fondamental, mais il s'agit là d'une compréhension qui finalement ne s'intéresse pas à une reconstruction critique de l'époque de l'ancien Israël, de ses convictions religieuses et théologiques; en effet, Gerhard von Rad se fixe pour tâche de décrire l'histoire telle que l'avait envisagée la foi d'Israël: "La forme la plus légitime d'un entretien théologique sur l'Ancien Testament reste la répétition narrative [die Nacherzählung]". De manière générale, on peut dire que cet impressionnant panorama vétérotestamentaire se situe dans le courant théologique majoritaire à l'époque, à savoir la "théologie du kérygme", et en effet, Gerhard von Rad mentionne à plusieurs reprises le nom de son représentant le plus important, le théologien suisse Karl Barth. Une autre notion particulièrement chère à Gerhard von Rad est celle de "Wirkungsgeschichte", telle qu'elle est esquissée dans l'ouvrage "Wahrheit und Methode" du philosophe Hans-Georg Gadamer. Le vétérotestamentaire invite ses collègues exégètes: "Nous ne devrions pas mépriser l'aide de la philosophie actuelle".

En ce sens, il n'est pas accidentel que ces dernières années de nombreuses études mettent l'accent sur l'"herméneutique de l'Ancien Testament". On y reprend de manière systématique les questions de la méthodologie exégétique, de la "Wirkungsgeschichte" et du concept d'histoire. Mais l'approche la plus fondamentale serait une herméneutique qui vise la réflexion du processus de "comprendre". De manière de plus en plus ciblée, l'herméneutique philosophique des XIXe et XXe siècles s'est penchée sur la question des conditions du "comprendre" et avec des nuances certes différentes a donné une place centrale aux notions de "vie" et d'"existence". Wilhelm Dilthey (1833-1911), par exemple, a préconisé de lire des textes comme "Lebensäußerungen", comme des documents qui reflètent une vie et expriment sous forme de paroles certaines expériences de vie. La lecture de ces textes amène à un "comprendre" quand ils trouvent une résonance dans les "Lebensäußerungen" du lecteur. Les différents horizons de "vie" de l'auteur et du récepteur/lecteur peuvent "fusionner" ("Horizontverschmelzung" chez Hans-Georg Gadamer) pour certains aspects fondamentaux de l'existence humaine (ce qui rappelle le "Dasein", terme central dans l'herméneutique de Martin Heidegger).

En ce qui concerne les "horizons de vie", il est probablement peu important de commencer par celui des textes bibliques ou par celui de l'exégète, autrement dit de débiter par les tentatives de "*comprendre*" ou par celles de "*se comprendre*"; mais les deux démarches sont inséparablement liées. Cependant une véritable compréhension ne demande pas seulement la mise en rapport des différents "horizons de vie", mais aussi une certaine distance critique. Sinon on fait dire au message biblique simplement ce qui doit confirmer la précompréhension du lecteur, soit juif, soit chrétien, et on apprend de la Bible ce que l'on sait déjà. Un texte conformé et conforme est certainement agréable, mais il a perdu son "altérité"; il ne donne que les réponses que l'on souhaite obtenir. L'authentique richesse de la vie humaine ne peut être vécue que dans une "altérité" qui oscille sans cesse entre proximité et distance.

5. Reflets d'une vie pour donner un sens à la vie

L'Ancien Testament - plus que le Nouveau - est le grand témoignage de l'homme se trouvant devant son Dieu: l'homme en pleine vie! L'homme chantant et muet, l'homme s'adonnant à la joie et à la tristesse, l'homme fasciné par l'amour et pris par la jalousie, l'homme vivant pour les descendants et prêt à détruire la vie du prochain, l'homme servilement obéissant, puis en rébellion contre son Dieu... l'homme que nous rencontrons chaque jour, aussi en nous-mêmes.

Mais admettons-le, l'humain de l'Ancien Testament n'est accessible aussi facilement que les hommes présentés par les journaux illustrés et la télévision: il faut briser les sept sceaux et ouvrir le livre pour gagner une vue élémentaire de l'humanité de l'Ancien Testament; il ne suffit pas de le feuilleter comme une feuille d'avis. Il faut construire un pont au-dessus des abîmes rebutants de l'histoire. Et si ce pont soutient le chemin de notre quête, alors nous rejoindrons l'humanité dans une profondeur incomparable, nous rejoindrons cette humanité qui est le résultat de la foi et de la réflexion de génération en génération. L'Ancien Testament révèle une lutte permanente sur la question de l'intégration réciproque de l'expérience du monde et de l'expérience de la foi. Jamais terminé, le processus d'intégration de l'expérience vécue présente l'Ancien Testament comme le livre d'une attente sans cesse grandissante.

L'authenticité d'une vie humaine ne peut pas être celle d'un "*homo incurvatus in se*" (d'un "homme incurvé, courbé, replié sur lui-même"; Martin Luther). Elle doit inclure une dimension d'altérité, non seulement au sens d'une ouverture vers les autres et vers l'Autre, mais aussi au sens de devenir soi-même un autre. Car en fin de compte la compréhension ne modifie pas seulement le regard que l'on porte sur le monde et sur les autres, elle provoque un changement chez celui qui comprend. Une altérité bien comprise implique une autre façon de comprendre. Par la seule exposition à l'altérité, l'être humain se met sur le chemin de la "Ergänzung" (de "ganz": "tout"): trouver une cohérence pour sa vie grâce à ce et celui qui est autre.

"Devenir un autre" se déroule habituellement selon un processus continu, parfois même imperceptible; à certains moments pourtant il peut se faire cascade, transformations subites et radicales. La pensée de "devenir un autre" ne s'épuise pas dans une philosophie de sagesse proverbiale au sens de "wer rastet, der rostet" (celui qui fait une pause commence à rouiller). Il ne faut pas non plus la confondre avec une philosophie économique du progrès qui oblige à "innover" continuellement ("the challenge of permanent change") si l'on ne veut pas être relégué au débarras du passé. Je ne veux pas non plus préconiser une certaine idéologie du changement comme si celui-ci en tant que tel constituait déjà une valeur positive. "Devenir un autre" risque de tourner à vide, si l'on n'espère pas une certaine direction pour les changements. Seul le *sens* dans lequel nous parcourons la vie donne un *sens* à notre vie.

La direction indiquée par la tradition biblique révèle un Dieu qui prend le visage d'un homme; ainsi l'Autre peut être confondu avec l'autre. Tout ce qui m'interpelle de l'"extérieur", soit Dieu dans une apparition humaine, soit l'homme à l'image de Dieu (Genèse 1,26), se fond dans le clair-obscur de la compréhension.

Déjà dans les textes de l'Ancien Testament on peut observer une certaine tendance à voir toujours plus clairement Dieu du côté de ceux qui sont opprimés et marginalisés, qui souffrent sous l'injustice de la vie et du monde. La tradition chrétienne radicalise encore cette "humanisation" de Dieu et proclame son "abaissement" (Philippiens 2,8) et son "renoncement" total à lui-même: cet homme qui incarne la présence de Dieu est un crucifié. L'altérité du Dieu Très-Haut devient l'altérité de l'homme le plus bas. Ainsi, bien que Dieu se rapproche (ce Dieu qui devient "homme"), une altérité est maintenue, qui oscille entre proximité et distance, entre ressemblance et différence. La *direction* indiquée par le Dieu de Jésus-Christ n'est pas celle d'une perfection toujours plus performante, d'une élévation, d'une sanctification ou "déification", mais à l'inverse la direction vers les êtres humains: ils m'attendent et m'aideront à "devenir un autre".

Pour approfondir les idées sur l'état actuel des recherches vétérotestamentaires en Suisse, on peut consulter le recueil Alttestamentliche Forschung in der Schweiz. Festheft der Theologischen Zeitschrift zum XVII. Kongress der International Organization for the Study of the Old Testament 2001 in Basel, Theologische Zeitschrift 57/2, 2001, pp. 101-292.

Die Bibel - Archiv antiker Religionsgeschichte und heiliges Buch des Christentums

Samuel Vollenweider

Die Bibelwissenschaften sind von grösster Bedeutung für die Evangelische Theologie und seit etwa der Mitte des 20. Jahrhunderts auch zunehmend für die Römisch-katholische Theologie. Es gehörte zum Programm der Reformation, Gottes Wort exklusiv in der Heiligen Schrift zu verorten und die Rolle der Tradition markant zurückzustufen. Die Botschaft, die heutige Auslegerinnen und Ausleger den Schriften des Alten und Neuen Testaments entnehmen, bestimmt deshalb das Selbstverständnis und die Lebensorientierung der christlichen Glaubensgemeinschaften bis ins Innerste. Eine gute Predigt arbeitet noch immer meist mit einem Bibeltext; und sogar eine politische Erklärung kirchlicher Gremien ist wohl beraten, sich mit Worten der Schrift zu legitimieren. Ausserdem teilt sich das Christentum sein heiliges Buch mit anderen Religionen: Sein sogenanntes Altes Testament ist auch die Bibel des Judentums, und Mohammed berief sich auf die Autorität der biblischen Bücher. In den Regalen der spätmodernen Freundinnen und Freunde der Religion steht die Bibel friedlich neben Talmud und Koran, neben den Veden, den Upanischaden und den Lehrreden Buddhas, vielleicht auch neben dem chinesischen I Ging, der isländischen Edda, dem Popol Vuh der Mayas und dem Buch Mormon.

Die Bibel findet unter heutigen Zeitgenossen noch aus ganz anderen Gründen Interesse: Zwischen den Deckeln dieses dicken Buches steckt eine ganze Bibliothek kulturhistorisch bedeutsamer Dokumente der antiken Welt. Im Alten Testament verdichten sich 1000 Jahre altorientalischer Geschichte, im Neuen Testament 100 Jahre der mediterran-römischen Ära. Mehr noch, beide Textsammlungen dokumentieren erstrangige weltgeschichtliche Epochenumbüche. Wir können mitverfolgen, wie sich Israel als altorientalisches Volk durch Krisen und Katastrophen hindurch auf einen einzigartigen kulturgeschichtlichen Sonderweg begibt, der schliesslich zur Entdeckung des Monotheismus führt und eine bis heute existierende, bedeutsame religiöse Gemeinschaft erzeugt, die mit im Brennpunkt globaler Konflikte steht. Und etwa zeitgleich mit der Formierung des Judentums beobachten wir, wie eine kleine Gruppe palästinischer Juden zur Keimzelle einer weltumspannenden Religion mutiert, die den Sonderweg Europas folgeschwer bestimmt und schliesslich die gesellschaftliche und technologische Dynamik der letzten drei Jahrhunderte hervortreibt.