

**L'ANCIEN TESTAMENT DANS L'ÉGLISE :
PERSPECTIVES DU RÉCENT DOCUMENT
DE LA COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE**

J. Loza Vera

Le plus récent document de la Commission Biblique Pontificale, paru le 19 octobre dernier¹, a été élaboré par les membres de la Commission entre 1996 et 2000, mais le vote final n'a été pris qu'au début de 2001.

Le titre manifeste une certaine dualité. Il considère, tout d'abord, les relations entre les deux parties de notre Bible chrétienne, entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Mais le problème se déplace d'une manière sensible à partir du moment où l'Ancien Testament est considéré, et d'une manière très explicite, comme le titre le manifeste déjà, comme les "Saintes Écritures" du peuple juif. Il y sera donc aussi question de la différente tradition interprétative pour l'Ancien Testament et même des points de vue chrétiens, plus précisément ceux des écrits du Nouveau Testament, à l'égard du peuple juif. Pourquoi cela ? La Commission, qui avait reçu plusieurs propositions pour son travail, avait choisi d'étudier les relations entre l'Ancien Testament et le Nouveau, mais, lorsque le travail sur le sujet commençait, notre président, le card. Ratzinger, nous a demandé d'élargir cette problématique et de traiter, dans une perspective biblique, des relations entre le peuple juif et l'Église chrétienne.

Voir de près quelles sont les relations entre les deux parties de notre Bible chrétienne, l'Ancien et le Nouveau Testament, étudier comment le Nouveau Testament reprend et donne une interprétation précise, mais qui n'est pas uniforme et toujours la même, de l'Ancien Testament était en quelque sorte la manière de poursuivre le travail dont était issu le document précédant, celui de 1993, sur *L'interprétation de la Bible dans l'Église*². Mais qu'il y ait une différence entre les deux documents, qu'elle

* Ce texte a été lu à Jérusalem au colloque "Il popolo ebraico e le sue sacre Scritture nella Bibbia Cristiana", le 8 avril 2002.

1. Pontificia Commissio Biblica, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, Libreria Editrice Vaticana, 2001.

2. J'ai offert un commentaire de la partie sur les méthodes de l'exégèse biblique et des principales lectures de la Bible dans *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, dans *Anámmesis*, IV/2, 1994, 77-117.

soit même sensible et, je le croirais, aisément perceptible, c'est quelque chose que le lecteur peut vérifier aisément : le document de 1993 s'occupait avant tout des apports interprétatifs issus de l'exégèse moderne, surtout récente ou actuelle. Le document en faisait le bilan, si provisoire qu'il soit, et signalait les apports positifs, mais aussi les limites, des différentes méthodes d'interprétation et des lectures de la Bible qui ont été le plus fréquemment proposées au cours des dernières décennies. Le nouveau document, au contraire, tente de donner un aperçu de l'unité de la Bible comme Écriture du peuple de Dieu et de relire le sens de son articulation fondamentale, puisqu'il y a, pour nous, deux parties bien distinctes, l'Ancien et le Nouveau Testament, mais qui gardent entre elles des relations multiples.

À grands traits, si l'on exprime les choses d'une manière générique, deux aspects sont particulièrement importants pour percevoir quelle est la relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament. D'une part, le christianisme naissant reçoit comme " Écritures " un ensemble de livres, ceux-là même qui étaient ainsi considérés par le Judaïsme de l'époque du Nouveau Testament. Notre Ancien Testament est à peu près l'ensemble des livres formé par " la Loi, les Prophètes et les [autres] Écrits " (*Tanak*)³. Certes, il y a une différence entre le judaïsme et le christianisme au sujet de l'Ancien Testament, de la Bible juive, mais elle est le résultat de la polémique opposant chrétiens et juifs au cours des premiers siècles de l'ère chrétienne plutôt qu'une position de principe. Par ailleurs, si au point de départ les Écritures du christianisme sont celles du judaïsme de l'époque, le christianisme introduit un principe d'interprétation, une clef de lecture nouvelle : Jésus prétend que les Écritures parlaient de lui et les auteurs des livres du Nouveau Testament interprètent l'Ancien Testament en voyant son accomplissement en Jésus. Il en résulte une perspective très précise à propos des relations entre les deux Testaments : l'Ancien Testament est l'annonce et la préparation de ce que la venue de Jésus devait réaliser définitivement ; le Nouveau Testament est à la fois l'accomplissement et la réalisation plénière de la promesse-annonce qu'était l'Ancien Testament.

1. Les Écritures chrétiennes incluent les Écritures du peuple juif

La Commission Biblique Pontificale a donc considéré les relations entre l'Ancien et le Nouveau Testament. La manière de le faire inclut, cependant,

3. On sait que la division apparaît déjà dans le prologue du traducteur grec du Siracide, à situer probablement autour de 120 avant le Christ.

une considération explicite du peuple juif. Le titre, *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne*, le dit déjà. Cela vient du fait que la “ Bible chrétienne établit des rapports multiples et très étroits ” avec le peuple juif, en particulier avec ses Écritures, car “ la Bible chrétienne se compose, en majeure partie, des « Saintes Écritures » (Rm 1,2) du peuple juif ”⁴, celles que nous appelons Ancien Testament, mais elle ajoute peu à peu une série d'écrits nouveaux, ceux du Nouveau Testament.

1. Le sous-titre de la première partie (ou premier chapitre) du document, “ Les saints Écritures du peuple juif partie fondamentale de la Bible chrétienne ”, dit d'emblée qu'elle est la perspective : le christianisme est né au sein du judaïsme de l'époque et reçoit de lui, par conséquent, ses propres Écritures. “ Une manifestation toujours actuelle de ce lien d'origine consiste dans l'acceptation, par les chrétiens, des Saintes Écritures du peuple juif comme Parole de Dieu... L'Église, en effet, a accueilli comme inspirés par Dieu tous les écrits contenus dans la Bible hébraïque ainsi que dans la Bible grecque ” (n° 2). L'expression ici ne me semble pas parfaite : on ne peut pas dire que l'Église ait accepté “ tous les écrits ” de la Bible grecque sans faire une réserve pour quelques uns. Ce qui est vrai c'est que notre Ancien Testament est un peu plus étendu que la “ Bible hébraïque ” et que, par conséquent, nous recevons aussi certains livres qui nous parviennent seulement à travers la Bible grecque, à travers la version dite des Septante (LXX). Le nom que nous lui donnons, celui d' “ Ancien Testament ” vient, on le sait, de Paul (2Co 3,14), ce qui est en rapport avec le fait que nous avons un autre Testament, les écrits évangéliques et apostoliques, le Nouveau Testament. Le nom de l'ensemble ne correspond pas à celui de la tradition juive ; pour elle le nom est complexe et il l'est parce qu'il en énumère les parties de l'ensemble.

Le Nouveau Testament ne se situe donc jamais au point de vue des Écritures comme un commencement absolu. Au contraire, il se montre solidement enraciné dans une tradition antérieure, celle des Écritures du peuple juif (n° 3). Entre l'Ancien et le Nouveau Testament il y a, tout d'abord, une communauté de langage, si bien que le grec du Nouveau Testament serait incompréhensible sans celui de la LXX, notamment dans le cas du vocabulaire théologique. Mais l'utilisation de mots pour ainsi dire isolés n'explique pas l'ensemble des relations entre les deux parties de notre Bible. Il y a aussi des expressions formées par plusieurs mots et souvent cela va jusqu'à ce qu'on appelle les “ citations implicites ”, car nous avons le

4. N° 1. Je citerai dorénavant le document de la PCB selon la division en numéros de l'édition du Vatican.

phénomène de phrases entières qui sont reprises par les auteurs du Nouveau Testament sans que l'on prenne le soin de noter le caractère d'emprunt à l'Écriture, de citation précise de tel ou tel passage. Le cas pour ainsi dire extrême est celui de l'Apocalypse, un vrai tissu de réminiscences et d'allusions diverses où une seule fois dans tout le livre nous trouvons une citation directe et précise. Mais, si c'est un cas limite, les Évangiles et les autres écrits du Nouveau Testament manifestent le même phénomène à un degré moindre, avec la différence que, malgré des accents propres à chaque écrit, les citations explicites de textes de l'Écriture sont normalement plus nombreuses.

Le recours à l'autorité de l'Écriture est souvent explicite (n° 4-5). Un simple "dit" (λεγει) suffit pour faire appel à l'autorité de l'Écriture comme révélation divine. Qui dit, ou parle, dans les textes ? Si, parfois, le sujet est sous-entendu, on pourra le suppléer d'après le contexte : c'est l'Écriture, ou bien Dieu/le Seigneur. Dans d'autres cas le sujet est bien exprimé et ce sera plus précisément l'Écriture ou l'Esprit Saint, mais aussi tel ou tel personne (Moïse, David, Isaïe,...). Dans ce cas normalment l'on précisera que celui qui a parlé l'a fait en tant qu'inspiré par Dieu, par son Esprit, ou bien que les auteurs humains ont pu faire l'affirmation citée en tant que prophètes. Or, "une prophétie" ne saurait être l'objet d'interprétation personnelle, puisque les prophètes ont parlé de la part de Dieu en tant qu'inspirés par son Esprit (cf 1Pe 1,20-21). Il peut y avoir aussi des expressions plus complexes, par exemple celles de Mt 1,22 et 2,15 ; elles insistent à la fois sur le locuteur divin et le porte-parole humain. Il y a donc méditation humaine pour la transmission de la parole de Dieu par écrit. La médiation pourra, ailleurs, être exprimée par un δια. Mais, si l'on cite de la sorte les textes de l'Ancien Testament, cela veut dire qu'on leur attribue une valeur qui ne se limite pas au moment où telle parole a été proclamée ou écrite. Le document souligne que "l'emploi du verbe « dire » au présent a pour effet de présenter les citations de la Bible juive comme des paroles vivantes, dont l'autorité est toujours actuelle" (n° 4).

Le verbe utilisé pour introduire les citations est aussi assez fréquemment « écrire » : on utilise en effet γεγραπται, il a été écrit et donc c'est écrit. Dans ce cas (Mt 4,4.7.10 ; Lc 4,4...) le contexte manifeste qu'il s'agit plus explicitement d'un argument que l'auteur du livre tire de l'Écriture, éventuellement en l'attribuant à Jésus (par exemple en Mt 4,10 avec γαρ) ou à tel autre personne dans le cas des Évangiles et des Actes. Dans ces cas, une nuance, assez clairement perceptible, semble voulue : si la valeur de ce qui avait été dit ou écrit n'avait pas une valeur définitive, on utilisera l'aoriste grec (Mt 10,5 et Lc 20,28). Que ce soit pour argumenter que le Nouveau

Testament cite l'Ancien est particulièrement clair lorsque une citation précise est introduite par " Car il est dit " (Rom 9,15,17), mais surtout par " Car il est écrit " Mt 2,5 ; 4,10 ; etc.). C'est pourquoi ce type d'expressions est particulièrement fréquent dans les argumentations doctrinales, par exemple celles de Paul (surtout en Romains). On peut donc affirmer, comme le fait le document, que la valeur des Écritures est incontestable et permanente : " Pour lui (Paul), les Écritures juives ont également une valeur toujours actuelle pour guider la vie spirituelle des chrétiens ". Cette affirmation est faite notamment en relation avec le passage de Ro 15,4 (n° 5).

Que le Nouveau Testament accorde à l'argumentation sur la base des Écritures une valeur décisive est l'évidence même. Cela vient du fait que c'est la parole de Dieu et que, par conséquent, elle ne peut pas être abolie (Jn 10,35). Cette valeur est particulièrement soulignée par les textes qui parlent d'une inspiration divine de l'ensemble des Écritures ou des paroles des prophètes (2Tm 3,16-17 ; 2Pi 1,20,21). Le texte du document commente : " Ces deux textes ne se contentent pas d'affirmer l'autorité des Écritures du peuple juif ; ils indiquent dans l'inspiration divine le fondement de cette autorité " (n° 5). Oui, il y a parole de Dieu parce qu'il y a une intervention divine spécifique pour parler ou pour livrer en son nom une parole dont les virtualités ne s'épuisent pas au moment où la Parole a été prononcée ou livrée en permanence par les auteurs inspirés.

2. Un deuxième paragraphe s'occupe de montrer quelle est la dynamique de la relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament. " Une double conviction se manifeste en d'autres textes : d'une part, ce qui est écrit dans les Écritures du peuple juif doit nécessairement s'accomplir, car cela révèle le dessein de Dieu, et d'autre part, la vie, la mort et la résurrection du Christ correspondent à ce qui était dit dans ces Écritures " (n° 6, début). Il y a donc deux aspects dans cette relation. Le premier d'entre eux revient à exprimer la nécessité de l'accomplissement des Écritures ; elle est exprimée d'une manière particulièrement frappante en Lc 24,44 (voir aussi Mt 26,54 ; Lc 22,37 ; Mc 14,49). Cela revient à dire que ce qui arrive, que ce soit les événements de l'évangile de l'enfance, chez Matthieu, ou bien ceux de la vie publique de Jésus (surtout chez Jean), notamment sa Passion, correspondent au plan de Dieu tel qu'il avait bien voulu le faire connaître d'avance à son peuple par le moyen des Écritures. Oui, d'une certaine manière " les événements seraient sans signification, s'ils ne correspondaient à ce qu'elles disent. Il ne s'agirait pas, en ce cas, de la réalisation du dessein de Dieu " (n° 6). C'est parce que lui-même nous l'a manifesté, que nous savons bien que Dieu a un dessein de salut pour nous et qu'il y a des étapes dans son dessein de salut des hommes.

On comprend dès lors l'affirmation de la conformité aux Écritures, affirmation pour laquelle 1Co 15,3-5 est un texte fondamental. " La foi chrétienne n'est donc pas basée seulement sur des événements, mais sur la conformité de ces événements à la révélation contenue dans les Écritures du peuple juif " (n° 7). C'est sur la base de cette affirmation de principe que l'on comprend que Jésus, d'après les Évangiles, s'achemine vers sa Passion avec une conscience très claire : cela correspond aux Écritures et donc au dessein même de Dieu (Mc 14,21 ; Mt 26,24). D'une manière semblable, après sa résurrection, il dévoile aux disciples le sens providentiel des événements passés, mais son explication manifeste que sa personne est son œuvre sont au centre du dessein de Dieu. En effet, le moment est venu où " il explique ce qui, dans les Écritures, le concernait " (Lc 24,27)⁵.

La première section (ou chapitre) expose encore d'autres aspects, mais ne pouvons pas les commenter ici. Trois paragraphes s'occupent successivement des thèmes Écriture et tradition orale dans le judaïsme et dans le christianisme (n° 9-11), les méthodes d'exégèse juives employées dans le Nouveau Testament (n° 12-15) et le problème de l'extension du canon des Écritures (n° 16-18). Pourtant, une remarque assez brève sur le dernier point semble s'imposer. Nous savons qu'il y a une différence entre le canon juif et le canon chrétien, surtout catholique et orthodoxe ; elle se manifeste lorsque nous parlons de livres " deutéro-canoniques ", d'un certain nombre d'écrits qui ne se trouve pas dans la Bible hébraïque, mais qui fait néanmoins partie de notre Ancien Testament. On a pu parler, pour le judaïsme du 1^{er} siècle, d'un canon palestinien, qui se serait finalement imposé, et d'un canon hellénistique (ou alexandrin), qui aurait été plus large, et dont le christianisme ancien serait l'héritier, mais cela ne semble pas tout à fait justifié. Plus vrai semble d'affirmer que, à l'époque du NT, la troisième partie des livres de l'Écriture, celle des Écrits, était encore un peu floue ; ses limites n'étaient pas clairement établies. De fait, un canon parfaitement clos, une liste précise et limitative, n'a exercé d'influence sur la manière chrétienne de voir les choses que quelques siècles plus tard.

À grands traits on peut donc dire plutôt, d'une part, que le judaïsme n'avait pas encore donné une solution précise au problème du canon des Écritures et, d'autre part, que le point de vue du judaïsme rabbinique s'est précisé au cours des premiers siècles de notre ère en fonction de la polémique contre le christianisme, du moins en partie. Le christianisme naissant

5. Nous pouvons laisser de côté deux aspects particuliers ou dérivés, l'un et l'autre développés par le n° 7 du document, les aspects propres à Mt, Lc-Act et Jn et l'élément de conformité avec des différences.

ne fait pas bande à part, n'a pas à ce sujet un position de principe qui soit différente. Si celui-ci fait de la LXX sa Bible et si, par conséquent, il admet finalement —non sans des doutes et des discussions prolongées— des livres écrits directement en grec ou conservés seulement dans leur traduction en grec, le judaïsme excluera officiellement ce “ surplus ”, comme il laisse pour compte la LXX et recourt, en milieu hellénistique, à des versions, en principe plus littérales, destinées à écarter la possibilité même des interprétations chrétiennes, qui se servaient souvent de cette première version grecque. On sait que la version des LXX a été la Bible du christianisme naissant en milieu hellénistique, et que, en raison de ce fait et d'une évolution significative dans la compréhension de tel texte biblique (par exemple Is 7,14), on a pu même soutenir son inspiration.

2. L'interprétation chrétienne de l'Ancien Testament

La deuxième section (ou le deuxième chapitre) du document a pour titre “ Thèmes fondamentaux des Écritures du peuple juif et leur réception dans la foi au Christ ” (n° 19-65). Ici il est particulièrement évident qu'un commentaire un peu suivi est impossible dans les limites d'un exposé comme celui qui m'a été demandé. Je me limite donc, d'abord, à une présentation du premier paragraphe à propos de la compréhension chrétienne des rapports entre Ancien et Nouveau Testament (n° 19-22) et je tente, par la suite, une illustration des thèmes communs fondamentaux en considérant ce que le document dit du messianisme.

1. À l'Ancien Testament, aux Écritures du peuple juif, nous ajoutons d'autres livres, ceux du Nouveau Testament. Les relations entre les deux Testaments sont complexes ; elle a même pu varier, au moins partiellement, selon les époques. Le nom d'Ancien Testament, qui nous est propre, ne dit pas d'abord ce soit une réalité totalement périmée ou simplement dépassée : l'Église a rejeté la position de Marcion et a plutôt affirmé qu'il y a une relation inséparable entre les deux Testaments, car “ c'est à la lumière de l'Ancien Testament que le Nouveau comprend la vie, la mort et la glorification de Jésus ” (n° 19). Mais on doit s'empresse d'ajouter que le rapport des deux Testaments est réciproque. On ne peut pas affirmer que la communication aille exclusivement dans un sens donné.

Le Nouveau Testament relit l'Ancien. S'il y a une relecture chrétienne, elle n'est pas un phénomène complètement inédit, car elle se sert de diverses méthodes ; elles ont été “ prises à la culture du monde ambiant ” (n° 19 ; voir 12-15). Qu'il s'agisse de typologie ou de lecture à la lumière de l'Es-

prit (2Co 3,14-17), la manière dont la lecture est faite suggère que la signification et la portée des textes permet d'affirmer un double niveau : celui que le texte a exprimé dès son origine et celui que l'on perçoit seulement à un moment ultérieur et qui ne se révèle au croyant qu'à la lumière du Christ, de son mystère.

Le phénomène n'est pas inédit pour autant que l'Ancien Testament avait ouvert la voie dans certains cas. C'est ainsi que le Deutéronome (8,2-3) pouvait faire de la manne le symbole de la Parole de Dieu, celle par laquelle Dieu nourrit continuellement son peuple. On ne nie pas le fait à l'origine du symbolisme, la tradition selon laquelle Dieu avait nourri son peuple par la manne dans le désert, pratiquement depuis la sortie d'Égypte (Ex 16) jusqu'à la première Pâque sur la Terre promise (Jos 5,11-12), mais la nourriture terrestre sert à suggérer la nourriture spirituelle, car " l'homme ne vit pas seulement de pain " (Dt 8,3, cité dans le récit des tentations de Jésus par Mt 4,4 et Lc 4,4). Que, d'une manière plus générale, il y ait des lectures successives d'événements passés le document l'affirme aussi en citant comme exemple la façon dont Chroniques reprend des éléments de la Genèse et des livres de Samuel et des Rois. On ne saurait en faire en cas d'exception, car le phénomène est très considérable. Or, cela n'est pas vrai seulement dans la perspective d'une manière précise de lire les textes en termes diachroniques avec, comme conséquence, que tel récit biblique serait le résultat d'un accroissement où interviennent plusieurs sources et rédactions successives. Qu'il suffisse de penser aux allusions des Psaumes et de livres sapientiaux tardifs (Sagesse, Ecclésiastique) aux événements des origines du peuple, par exemple l'exode d'Égypte et la marche au désert, pour s'en convaincre. Si dans un cas précis, comme celui de 2Cor 3,14, Paul accuse les Juifs d'aveuglement dans leur lecture de l'Ancien Testament, il ne s'agit pas d'une incapacité radicale ; leur faute se trouve seulement dans le fait de ne pas lire les Écritures à la lumière du Christ.

Mais la perspective de lecture de l'Ancien Testament change avec le temps et cela est particulièrement vrai lorsque, sous l'influence du milieu hellénistique, la lecture se fera en des termes allégoriques. L'allégorie était, d'abord, la méthode pour lire les auteurs classiques, les poètes, comme Homère. La raison en était que l'on vivait à une époque plus illustrée. Si les dieux semblent agir menés par le caprice ou la vengeance, s'ils incarnent à peu près tous les défauts possibles de l'homme, on dira que, sous couvert des dieux, les auteurs ont voulu décrire les conflits psychologiques des hommes, les passions auxquelles ils succombent, etc.

Or, si l'Évangile doit être annoncé aux Grecs, il était assez normal d'interpréter les Écritures selon une méthode qui leur était connue. Avant eux, le judaïsme avait parfois interprété l'Ancien Testament selon la méthode allégorique. C'est ainsi que l'avait fait Philon d'Alexandrie, au moins pour l'interprétation de certaines lois, celles qui pourraient sembler dénuées de sens si elles étaient prises à la lettre.

Dans le Nouveau Testament il n'y a que Ga 4,24 qui mentionne l'allégorie, mais le passage est à comprendre plutôt en termes de typologie, si les personnages dont parle Paul sont considérés comme la figure des réalités futures et définitives. Ainsi, malgré tel détail allégorique de Paul (par exemple en 2Co 9,9), l'allégorie n'est pas érigée en système : elle n'est pas la méthode qui commande la perspective d'ensemble. Il en va autrement après la période apostolique, chez les Pères de l'Église et les auteurs médiévaux. Le document (n° 20) cite des exemples d'interprétation allégorique d'Origène. Si, par cette méthode, on parvenait à tirer parti de tel détail du texte pour un enseignement à propos du Christ et des réalités chrétiennes, on vidait pratiquement le texte de son sens immédiat et l'interprétation devenait arbitraire. Le texte du document est très explicite en ce sens : “ On exploitait tous les détails susceptibles de fournir un point de contact entre l'épisode vétérotestamentaire et les réalités chrétiennes. On trouvait ainsi, dans chaque page de l'Ancien Testament, des allusions directes et spécifiques au Christ et à la vie chrétienne, mais on courait le risque de détacher chaque détail de son contexte et de réduire à rien les rapports entre le texte biblique et la réalité concrète de l'histoire du salut. L'interprétation devenait arbitraire ” (n° 20).

Il a donc fallu revenir au sens littéral. Thomas d'Aquin a clairement perçu où était le problème de l'interprétation allégorique : pour découvrir un sens déterminé dans un texte il avait fallu le trouver comme sens immédiat, littéral, dans un autre texte de l'Écriture. D'où sa conclusion selon laquelle on ne peut tirer argument que du sens littéral de chaque texte (surtout I, q. 1, a. 10 ad 1). Mais, bien que commencé dès le 13^e siècle, ce retour au sens littéral a été long à s'imposer et il n'a été décisif que lorsque la méthode historico-critique s'est imposée dans l'exégèse biblique. “ Un processus inverse a été ainsi mis en mouvement : le rapport entre l'Ancien Testament et les réalités chrétiennes a été restreint à un nombre limité de textes. Aujourd'hui, le risque est de tomber par là dans l'excès inverse, qui consiste à renier globalement, en même temps que les excès de la méthode allégorique, toute l'exégèse patristique et l'idée même d'une lecture chrétienne et christologique de l'Ancien Testament ” (n° 20). Certes, des efforts ont été amorcés pour donner à l'interprétation chrétienne de l'Ancien Tes-

tament des bases nouvelles, mais les différentes tentatives sont loin d'aboutir à un consensus.

Quel serait le présupposé ou le fondement théologique à partir duquel on pourrait élaborer cette nouvelle interprétation chrétienne de l'Ancien Testament ? On doit certainement le placer en ceci : “ le dessein salvifique de Dieu, qui culmine dans le Christ (cf Ep 1,3-14), est unitaire, mais s'est réalisé progressivement à travers le temps ” (n° 21). L'aspect unitaire et l'aspect graduel doivent être maintenus ensemble. Or, si le caractère progressif est affirmé, il faut ajouter que cela implique un élément de continuité sur certains points et de discontinuité sur d'autres. Si l'agir de Dieu dès le début est comme tendu vers la plénitude finale, définitive, certains aspects, qui resteront constants, se manifesteront peu à peu. C'est ainsi que, si la vie du peuple avec commencé par l'exode, par la libération de la servitude en Égypte, cette libération du passé sert à illustrer le retour de la captivité à Babylone : c'est comme un nouvel exode ; le thème de l'exode permet même d'exprimer l'attente du salut eschatologique. “ L'interprétation chrétienne se situe dans cette lignée, mais avec la différence qu'elle voit l'accomplissement déjà réalisé substantiellement dans le mystère du Christ ” (n° 21).

De la sorte, le principe même d'un accomplissement est fondamental, mais le document constate que c'est là “ une notion extrêmement complexe ”⁶. Elle peut être faussée si l'on insiste trop unilatéralement sur la continuité ou sur la discontinuité, mais le principe de base se trouve là : la foi chrétienne voit dans le Christ l'accomplissement des Écritures et des attentes du peuple de l'ancienne alliance. Or, cet accomplissement n'est pas la simple réalisation. Une telle lecture serait réductrice : elle ne pourrait être vérifiée que très rarement. L'accomplissement se vérifie même d'une manière qui pourrait sembler parfaitement imprévisible, surtout parce que, normalement parlant, il comporte un dépassement. Autrement, Jésus aurait joué un rôle parfaitement prévisible. Par exemple, il aurait assumé le rôle de Messie, tel que le judaïsme de son temps, sur la base de l'Écriture, le comprenait et s'y serait accommodé en tout jusqu'à la fin. Mais ce n'est certainement ce que Jésus a fait ; au contraire, “ il confère aux notions de Messie et de salut une plénitude qu'on ne pouvait pas imaginer à l'avance ; il les remplit d'une réalité nouvelle ”. C'est que les prophéties de l'Ancien Testament ne sont pas “ comme des sortes de photographies anticipées

6. D'ailleurs, comme le déclare la référence de la note 38, le texte du document y reviendra par deux fois.

d'événements futurs. Tous les textes, y compris ceux qui, par la suite, ont été lus comme des prophéties messianiques, ont eu une valeur et une signification immédiates pour les contemporains, avant d'avoir une signification plus pleine pour les auditeurs futurs. Le messianisme de Jésus a un sens nouveau et inédit " (n° 21)⁷.

Par ailleurs, l'accomplissement des Écritures dans le Christ ne peut et ne doit pour ainsi dire être affirmé aux dépens de leur lecture " historique ", située dans le temps. " Lire l'Ancien Testament en chrétiens ne signifie donc pas y trouver partout des références directes à Jésus et aux réalités chrétiennes. Certes, pour les chrétiens, tout l'économie vétérotestamentaire est en mouvement vers le Christ ; si donc on lit l'Ancien Testament à la lumière du Christ, on peut, rétrospectivement, percevoir quelque chose de ce mouvement. Mais, comme il s'agit d'un mouvement, chaque événement et chaque texte se situent à un point particulier du chemin, et à une distance plus ou moins grande de son aboutissement. Les relire rétrospectivement, avec des yeux de chrétien, signifie percevoir à la fois le mouvement vers le Christ et la distance par rapport au Christ, la préfiguration et la dissemblance. Inversement, le Nouveau Testament ne peut être pleinement compris qu'à la lumière de l'Ancien Testament " (n° 21).

Cela a des conséquences concrètes très précises. La lecture chrétienne des textes de l'Ancien Testament est différenciée : elle ne saurait être la même toujours et partout. Elle est distincte et ne s'obtient pas en confondant les phases successives de l'histoire du salut, la Loi et de l'Évangile. Et, pour être différenciée, elle doit donner toute sa consistance historique aux étapes préalables à l'accomplissement dans le Christ. C'est pour cela que le rôle d'une exégèse historique-critique est considéré comme fondamental. Les termes du dynamisme, finalement, ne sont pas interchangeables, comme si l'on pouvait partir indifféremment d'un extrême ou de l'autre pour aboutir au même résultat. Non, la lecture chrétienne se fait par définition à partir du Christ et du Nouveau Testament, c'est une perception rétrospective ; le point de départ ne se trouve pas dans les textes de l'Ancien Testament comme tels, mais dans les événements proclamés par la prédication apostolique. " On ne pourra donc pas dire que le Juif ne voit pas ce qui était annoncé dans les textes, mais que le chrétien, à la lumière

7. Je ne parle pas de la partie finale de ce numéro (21), mais cela ne veut pas dire qu'il soit sans intérêt. On y parle notamment de la perspective du " prophète " (de l'auteur du texte biblique) en rapport avec la situation propre et du danger, pour nous, d'une spiritualisation unilatérale.

du Christ et dans l'Esprit, découvre dans les textes un surplus de sens qui y était chaché " (n° 21).

Si cela implique que l'Ancien Testament dans sa totalité doit être lu par et pour lui-même, cela ne revient pas à dire que nous, les chrétiens, nous devons lire l'Ancien Testament exactement comme le lit le judaïsme. La raison en est, selon le document que " lire la Bible comme le judaïsme la lit implique nécessairement l'acceptation de tous les présupposés de celui-ci, c'est-à-dire l'acceptation intégrale de ce qui fait le judaïsme, notamment l'autorité des écrits et traditions rabbiniques, qui excluent la foi en Jésus comme Messie et Fils de Dieu " (n° 22). Certes, nous, les chrétiens, nous devons admettre que la lecture juive est une lecture possible, analogue à celle qui s'est développée en parallèle parmi nous. La lecture juive aussi bien que la lecture chrétienne, chacune pour sa part, sont solidaires de la vision de foi respective ; elles en sont à la fois le produit et l'expression. Cela veut donc dire que, prises dans leur totalité, sont strictement irréductibles. Autre chose est, cependant, le problème de savoir si et comment les lecteurs chrétiens de la Bible peuvent, pour l'interprétation concrète des textes, tirer profit d'une exégèse juive deux fois millénaire.

2. Cette présentation des perspectives d'ensemble est suivie d'un inventaire de quelques thèmes communs fondamentaux (n° 23-65). Là se vérifie en quelque sorte ce qui a été dit d'une manière générale. Mais, une présentation de tous ces thèmes est impossible ici. Je vous propose (c'est un choix parmi d'autres) de voir seulement ce qui touche la foi au Messie et le problème du messianisme. Il suffit de parcourir le document pour percevoir que ce n'est même pas l'un des thèmes communs fondamentaux développés par le document, mais seulement une partie, la dernière, de l'un d'entre eux, celui de la promesse (n° 62-62). Certes, on ne peut pas procéder de manière à isoler ce petit ensemble du reste du document. Nous avons déjà, par exemple, souligné une affirmation, capitale pour notre propos, celle du caractère exclusif, autant de la foi chrétienne que de la foi juive, s'il est vrai que notre foi chrétienne est bien la foi en Jésus, Messie et Fils de Dieu, ce qui est exclu par la foi juive (voir n° 22). La différence fondamentale entre une lecture juive et une lecture chrétienne de l'Ancien Testament est là : alors que, pour nous, une relation d'ensemble avec la mission et l'œuvre du Christ est nécessaire, une telle lecture n'entre pas dans les perspectives du judaïsme, pas même dans le cas des textes " messianiques ". On peut ajouter que, outre la raison fondamentale de l'interprétation de l'Ancien Testament en fonction du Christ, le document contient des indications éparées. C'est ainsi

que, pour ne donner que cet exemple, il est question de l'alliance du Seigneur avec David. Or, il y a là un aspect des croyances dont David et ses descendants sur le trône de Jérusalem sont au centre, puisque cette alliance apparaît comme une initiative inconditionnelle de Dieu (voir n° 38 dans sa partie finale). C'est dire que nous sommes dans un terrain assez proche de celui de la promesse, dont parle le développement le plus explicite.

On ne saurait nier l'importance du thème du Messie et du messianisme. Pour notre foi chrétienne, Jésus est le Messie promis par Dieu. C'est ce que déclare le titre de Χριστος traduction de משיח ; Jésus est le roi promis et que le Seigneur établit sur son peuple en lui conférant l'onction royale. Autre chose serait de savoir si le rôle central que nous attribuons à ce titre est proportionnée à celle qu'il avait dans les textes de l'Ancien Testament.

Quoi qu'il en soit, le document situe ce thème exactement comme expression de l'espérance d'un monde meilleur. Parce que la médiation humaine en vue d'une meilleure situation pour le peuple de Dieu, pour sa restauration si nécessaire, est garantie par Dieu lui-même, il y a dans ce thème une promesse divine caractéristique. On pourra discuter le fait de savoir si l'on devait commencer avec la citation du Ps 72 et donc en parlant d'abord du roi idéal qui libère de l'oppression et instaure une justice parfaite (n° 62). Pour ma part, je croirais que, si l'on doit commencer par ce qui serait un terrain plus ferme, historiquement parlant, on doit commencer par le point d'attache incontournable qu'est le prophète Isaïe au moment de la crise des conquêtes assyriennes (environ 740-701).

Isaïe est bel et bien celui par qui nous savons que l'idéologie royale de Juda avait déjà acquis des caractéristiques propres ; elles sont exprimées surtout dans ses deux interventions auprès d'Achaz (Is 7,1-17), ce qui nous situe dans le contexte de la " guerre syro-éphraïmite " (autour de 732)⁸, mais je parlerai ici surtout de la première partie de ce texte. Devant la menace des Assyriens, les rois de Damas et d'Israël voulaient former une coalition pour s'opposer à l'Assyrie. En raison de la résistance d'Achaz, ils se tournent contre lui pour l'obliger de force en se proposant de mettre le siège à Jérusalem. Que la peur soit la réaction devant la nouvelle de l'invasion (v. 2), n'est que normal. Le prophète

8. Je résume rapidement mon article *El mesianismo del oráculo del Emmanuel en su contexto (Is 7,1-17)*, en *Anámnesis*, I/1, 1991, 41-66.

Isaïe intervient alors pour assurer Achaz que ce n'est pas le moment d'avoir peur et moins encore devant ces deux bouts de tisons fumants (v. 4). La garantie du Seigneur est formelle : " Cela ne tiendra pas, cela ne sera pas " (v. 7). Mais, qu'est-ce que " cela " ? Ce sont les projets des deux rois ennemis, des projets humains qui s'opposent au dessein de Dieu. Si nous précisons les choses, le dessein bien arrêté des rois de Damas et d'Israël était d'y établir comme roi le fils de Tabeel, quelqu'un qui seconderait leurs plans (v. 6), peut-être même qui n'appartenait pas à la dynastie de David⁹. Le Seigneur refuse le plan des hommes en tant qu'il s'oppose à son propre dessein. La raison est exprimée en 8a et 9a : Damas et Israël ont des capitales qui, à leur tour, ont des chefs mis en place par les hommes ou qui sont les héritiers d'autres hommes, mais il n'en va pas ainsi pour Jérusalem. L'expression omet en quelque sorte le terme de l'opposition, à savoir " La tête de Juda est Jérusalem et la tête de Jérusalem est le fils de David " ¹⁰. On pourrait même songer à proposer " Yahvé " et non pas " le fils de David ", mais même ainsi on ne saurait se tromper : cela revient à dire que le trône de Jérusalem est occupé par quelqu'un qui est roi de par la volonté de Dieu. Or, cela vient d'une promesse de Dieu lui-même. Si le prophète ne le dit pas explicitement, nous pouvons supposer que cette promesse est, pour Juda, un fait traditionnel et le fondement même de l'existence du royaume.

On le voit, je dois partiellement corriger mon affirmation : Isaïe n'est pas le début absolu de l'idéologie royale de Juda. Ce passage suppose autre chose, sans doute l'oracle de Nathan, mais nous y reviendrons. Pour le moment je complète les rapides observations à propos d'Is 7,1-9. Ce texte exprime donc clairement l'idée selon laquelle Dieu a promis que le trône de Jérusalem serait occupé par un descendant de David. Il y a là une promesse inconditionnelle et c'est le Seigneur, et lui seul, qui garantit l'accomplissement de la promesse. Certes, il exige quelque chose, surtout la réponse adéquate de la part de celui en qui actuellement se réalise la promesse divine. D'où la menace (v. 9b) contre celui qui ne donne pas

9. On a pu prétendre que le Tabeel du texte serait exactement le roi Tubail de Tyr, ce qui montrerait bien que les coalisés pensaient à quelqu'un qui n'était pas issu de la dynastie davidique. Voir A. Vanel, *Tabeel en Is 7,6 et le roi Tubail de Tyr*, dans *Studies on Prophecy* (VTS XXVI), Leiden, 1974, 17-24.

10. C'est la proposition d'O. Procksch. Voir H. Wildberger, *Jesaja*, I (BK X/1), Neukirchen, 1980², 273.

cette réponse, qui semble ne pas croire dans la promesse et qui, par conséquent, semble douter que le Seigneur soit celui qui est là pour réaliser sa promesse. Que le Seigneur soit là, c'est ce qui dira la deuxième intervention d'Isaïe au moyen du nom symbolique : parce que Dieu donne un successeur à la maison de David, on peut être parfaitement sûr de sa présence et de sa protection sans faille. Oui, dans la naissance d'un descendant de David on doit voir le signe qu'il est vraiment *'Immanuel*, " Dieu-avec-nous " (v. 14).

Si Isaïe est une sorte de point fixe historique pour la promesse de Yahvé concernant la dynastie de David, il dépend d'une tradition antérieure. Or, celle-ci est à trouver dans l'oracle de Nathan (2S 7,8-17) et ses relectures (surtout 1Chr 17,7-15 et Ps 89). Mais ces textes, ou même seulement 2S 7 posent beaucoup de problèmes qu'il est impossible de traiter ici. Je dirais seulement que, si le texte sous sa forme définitive, actuelle, est probablement assez tardif, l'ensemble n'a pas été pour ainsi dire inventé ; les différents échos s'expliquent au mieux dans l'hypothèse d'une origine relativement ancienne (antérieure à Isaïe) du noyau de l'oracle. Or, si David voulait bâtir une maison pour Yahvé, pour l'arche (v. 2) et si Nathan l'encourage dans son projet (v. 3), ce que Dieu lui fait savoir est que c'est plutôt lui, Yahvé, qui bâtira une maison à David (v. 11b). Cela implique essentiellement qu'il y aura toujours quelqu'un issu de lui qui occupera le trône de Jérusalem (v. 12). Pour cela, il y aura une relation spéciale du descendant de David avec Yahvé : " Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils " (v. 14a). Cette promesse est inconditionnelle (v. 15) et, le texte ajoute, se maintiendra indéfiniment, " pour toujours " (v. 16). C'est pourquoi on attribue à David la parole selon laquelle ce serait une " alliance éternelle ", à propos de laquelle il ajoute qu'elle est bien assurée (2S 23,5).

C'est cette promesse qui est à la base des psaumes royaux et des textes messianiques, surtout des prophètes. Or, si le roi davidique est " fils " à un titre spécial, les psaumes royaux pourront se tenir à peu près aux données de l'oracle de Nathan (ainsi Ps 89,27-28), mais on pourra tout aussi bien l'exprimer presque en des termes mythiques (surtout Ps 2 et 110) et telle expression, par exemple celle du Ps 2,7, permettra un jour d'exprimer une réalité plus profonde : celle de notre foi en Jésus, vrai Fils de Dieu, glorifié auprès du Père après sa résurrection d'entre les morts. Ce v. 7 est explicitement cité par Act 13,33 et Hb 1,5 comme promesse divine qui devait s'accomplir en Jésus.

Mais, avant d'y arriver, il semble opportun de signaler rapidement le développement du messianisme dans l'Ancien Testament. C'est indéniable-

ment une simplification qui ne signale que les quelques grandes étapes, mais je proposerais ceci :

1° À un moment que nous ne saurions pas préciser avant Isaïe l'on attribue la promesse dynastique à un oracle que Yahvé fait savoir à David à travers Nathan : Dieu promet qu'il y aura toujours un descendant de David qui le succédera sur le trône de Jérusalem. Une assurance donnée dans un moment de crise par tel autre prophète, comme Isaïe (7,1-17), contribue à donner une grande force à la promesse. Le roi de Jérusalem, descendant de David, est en relation spéciale avec Yahvé : il est " fils ". Que la promesse dynastique soit en rapport avec l'idée de la présence immédiate de Yahvé dans le temple de Jérusalem et que de là découle l'idée de l'inviolabilité de Jérusalem est une chose sur laquelle je n'ai pas à insister.

2° L'oracle de Nathan a été relu maintes fois avant l'exil babylonien. Is 7,1-17 est là pour nous dire que cela a pu se faire surtout aux moments de crise. Que de telles périodes (crise assyrienne, puis crise babylonienne) aient pu avoir une signification spéciale est la base pour situer autour du règne de Josias les grands oracles non isaïens du livre d'Isaïe, notamment 9,1-6 et 11,1-9.

3° Historiquement parlant, la dynastie davidique disparaît avec la conquête babylonienne et ne sera, historiquement parlant, jamais rétablie. Est-ce que le Seigneur a été infidèle à sa promesse, peut-on s'en plaindre (voir Ps 89,39ss) ? Mais une autre explication voit dans l'infidélité humaine la raison du désastre. Si désastre terrible il y a, ce que Dieu a une fois promis il doit certainement le réaliser un jour. Il ne retire jamais ses promesses. On comprend dès lors la réflexion qui se fait pendant et après l'exil babylonien : le Seigneur restaurera Jérusalem ; il ne pourra, en particulier, que réaliser " les faveurs promises à David " (Is 55,3). Si cela est vrai, on comprend que les prophètes du retour de l'exil, Aggée et Zacharie (1-8), puissent annoncer la prochaine restauration de la dynastie. Que ce moment ait eu aussi une grande importance pour rassembler et même amplifier les oracles messianiques est fort compréhensible.

4° Mais la restauration ne viendra pas. C'est alors, au cours des siècles entre 500 et le siècle 1^{er} de notre ère, que s'affermir la foi dans la restauration future : la restauration du peuple peut passer par la médiation humaine de l'oint de Yahvé, du Messie descendant de David. Le Messie sera le roi idéal (Ps 72), celui par qui la paix et la justice seront fermement établies au sein du peuple de Dieu. Mais, que la foi du judaïsme contemporain n'était pas ce qu'en ont fait Jésus et les commu-

nautés chrétiennes primitives est l'évidence même. Un indice de cela est la réticence de Jésus à utiliser le titre de Messie pour décrire sa mission. Certes, il est " le Messie, le Fils du Dieu vivant ", comme Pierre le confesse à Césarée de Philippe (Mt 16,16 ; voir Mc 8,29 ; Lc 9,20) ; cela étant vrai, il ne peut venir que d'une révélation du Père (Mt 16,17), mais la pleine compréhension des implications de ce fait passe par la passion et la mort (cf. Mt 16,21ss) et cela est incompréhensible pour la foi du judaïsme.

Deux passages de l'évangile de Jean le soulignent : après la multiplication des pains, Jésus se cache sachant qu'ils voulaient le faire roi (Jn 6,15). Ce qu'il fait est fort compréhensible d'après la foi du judaïsme : le reconnaître comme roi signifiait lui donner une mission politique devant l'odieux occupant qu'était Rome. Plus tard, dans l'interrogatoire devant Pilate, Jésus précisera les choses. Tout commence par une question, et elle est très directe, posée par Pilate : " Tu es le roi des Juifs ? " (Jn 19,33). Pilate a posé cette question sur la base d'une accusation de la part des notables juifs (v. 34), mais il est important surtout de souligner la réponse de Jésus. Or, Jésus donne en fait une double réponse. En effet, il affirme d'une part, que son royaume n'est pas un parmi d'autres, n'est pas un royaume d'ici-bas (vv. 36) ; si c'était le cas, les siens auraient été obligés à prendre les armes et se battre pour leur roi. Pilate alors de retorquer " Donc, tu es roi ? " Oui, " Tu le dis : Je suis roi " (v. 37), répond alors Jésus. Mais ce qu'il ajoute, qu'il est " venu pour rendre témoignage à la vérité ", est certainement quelque chose que Pilate ne pouvait pas comprendre. Or, ce que Pilate n'a pas pu comprendre est ce que nous tenons dans la foi : que Jésus, vrai homme, est aussi vrai Fils de Dieu venu dans le monde pour manifester que Dieu reste fidèle et qu'il manifeste sa fidélité en l'envoyant dans le monde pour instaurer parmi nous le royaume même de Dieu. Voilà pourquoi l'objet de la prédication chrétienne consiste à annoncer que Jésus est le Messie (cf Act 18,28).

On le voit j'ai introduit ici un aperçu assez général du messianisme au lieu de commenter directement le passage du document (n° 62-63). Ce faisant, je n'ai pas cité tous les textes, de l'Ancien et du Nouveau Testament, que cite le document. Mais c'est pour souligner autrement la conclusion du document à ce propos : " Au regard du Nouveau Testament, Jésus réalise donc en sa personne, tout spécialement par son mystère pascal, l'ensemble des promesses de salut liées à la venue du Messie. Il est Fils de David, mais aussi Serviteur souffrant, Fils de l'homme, et même Fils éternel de Dieu. En lui le salut revêt une dimension nouvelle. L'ac-

cent se déplace d'un salut surtout terrestre vers un salut transcendant, qui dépasse les conditions d'existence temporelle. Il s'adresse ainsi à toute personne, à l'humanité entière " (n° 63). En tout cas, la richesse du document, ici comme ailleurs, est à découvrir par la lecture et la méditation personnelles. J'espère que les indications, très limitées, que j'ai pu donner, seront une invitation à le faire.

J. Loza Vera, O. P.
École Biblique et Archéologique Française (Jérusalem)