

Études critiques : notes de lexicographie du nouveau testament

Autor(en): **Burnier, Edouard**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **29 (1941)**

Heft 118-119

PDF erstellt am: **19.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380394>

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.

ÉTUDES CRITIQUES

NOTES DE LEXICOGRAPHIE

DU

NOUVEAU TESTAMENT

La lexicographie du Nouveau Testament n'offre pas en français, une production abondante ni même très régulière. Cela tient, semble-t-il, à deux raisons.

Tout d'abord, ces travaux sont minutieux et leur objet est d'une diversité et d'une multiplicité presque décourageantes. Une bonne étude lexicographique doit partir de la langue de l'Ancien Testament, interroger le grec classique, faire une investigation approfondie dans la littérature rabbinique avant d'arriver à son objet propre, la langue du Nouveau Testament ; et bien souvent, l'étude entreprise veut qu'on cherche sa conclusion historique ou théologique dans la littérature chrétienne des premiers siècles. Le résultat, comme celui de certains travaux de laboratoire, peut être condensé en quelques pages. Il n'en faut pas moins, pour mener ces études, beaucoup d'hommes et beaucoup de temps, comme il faut un public étendu de théologiens pour en permettre la publication. Or ce ne sont pas là les conditions qui sont faites à la théologie protestante française.

Mais une autre raison encore explique la pauvreté de notre littérature lexicographique. Nous ne sommes pas portés naturellement à ces travaux. La lexicographie aboutit à l'exégèse, tandis que nous préférons partir de l'exégèse et atteindre le domaine de la théologie biblique, couronnement de la science du Nouveau Testament. La Suisse romande a donné, en matière de Nouveau Testament (nous n'avons d'ailleurs jamais eu dans ce domaine, qu'un seul théologien dont le nom ait passé nos frontières étroites, Frédéric Godet) des commentaires et des études bibliques, mais aucune œuvre importante de philologie, de lexicographie ou de sémantique bibliques.

Bien plus, on s'est souvent désintéressé, faute peut-être d'en connaître l'emploi, de ces travaux. On les a même jugés secondaires, voire étrangers à la science du Nouveau Testament. Pourtant la lexicographie du Nouveau

Testament a abouti à une œuvre de synthèse, l'une des plus considérables de la science théologique contemporaine, le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, publié sous la direction de Gerhard Kittel. Il est certain que cette œuvre est tout autre chose qu'une somme de monographies lexicographiques. Elle est un monument de théologie biblique. Mais il est tout aussi certain que ce dictionnaire théologique n'aurait ni l'ampleur ni la solidité qu'il offre s'il ne reposait, comme sur autant de piliers, sur de nombreuses études lexicographiques et exégétiques. Il suffit, pour s'en rendre compte, de consulter la bibliographie des différents articles. Et, pour s'en rendre compte mieux encore, de comparer ce dictionnaire à l'œuvre encore informe et devenue inutilisable de Cremer (nous ne parlons pas des éditions suivantes, refondues par Kögel et qui demeurent utiles).

* * *

Les études de lexicographie de la langue du Nouveau Testament amènent, tôt ou tard, leurs auteurs à une constatation commune : l'opération qui consiste à isoler les termes est artificielle et constitue, à elle seule, une source d'erreurs. Aussi faut-il, en s'engageant sur cette voie incertaine, reprendre sans cesse son étude et confronter, inlassablement, le terme particulier qui en fait l'objet avec ceux qui, dans la pensée comme dans la langue bibliques, forment avec lui une *unité* d'expression.

Mais bien vite on constate qu'il ne suffit pas de tenir compte de ces unités naturelles. Une langue est faite de relations. Ces relations se présentent aussi souvent sous l'aspect de distinctions que sous celui de similitudes et de compléments. Ces distinctions sont elles-mêmes poussées parfois jusqu'à l'opposition. Ainsi, on le sait, rien n'est plus révélateur du sens exact d'un terme que la définition de son antonyme. Veut-on savoir la valeur du concept « perdre », il faut aller voir ce que signifie « sauver ». Veut-on être fixé sur le sens du terme « libre », il faut se renseigner sur celui d'« esclave ».

Bien plus, il est dans la langue du Nouveau Testament des groupes de termes essentiellement antithétiques : ces termes n'ont de sens que par opposition avec leur contraire ; si celui-ci n'est pas explicitement exprimé dans la même phrase, il faut le sous-entendre, et le garder constamment dans l'esprit. Il est essentiel à la définition spécifique de son contraire ; il jette sur lui plus de clarté que n'importe lequel des synonymes ou des termes complémentaires qu'on peut lui connaître. Ainsi une ombre donne sa juste valeur à une couleur ou en souligne l'éclat avec plus de force qu'une teinte complémentaire. C'est ce qui caractérise certaines expressions telles que : lumière—ténèbre ; vie—mort ; vérité—mensonge ; Dieu—monde ; esprit—chair, etc.

En ne respectant pas la structure organique de toute terminologie vivante, en dissociant des termes qui n'ont de sens que l'un par rapport à l'autre, on risque de ne plus entendre correctement ni l'un ni l'autre. C'est le danger de

certaines exégèses « de détail ». C'est aussi ce qui rend délicat l'emploi de tous les dictionnaires, qu'il s'agisse d'un simple lexique ou d'un dictionnaire « théologique ».

La difficulté, d'ailleurs, ne réside pas seulement dans l'art de bien grouper des termes qui s'expliquent en se complétant ou en s'opposant. En fait, toute investigation lexicographique aura toujours quelque chose d'artificiel et demandera à être employée avec mesure, comme un procédé utile plutôt que comme une méthode parfaitement adaptée à son objet et indépendante de toute autre discipline philologique ou exégétique.

Cette insuffisance, en effet, est inévitable, car elle tient à l'objet même de la science lexicographique : l'expression verbale. La lexicographie tend toujours à *isoler* sinon des termes, du moins des groupes de termes ; or, il faut se souvenir que cette opération est aussi artificielle quand elle porte sur des familles de mots, que quand elle porte sur des termes isolés. La langue, comme le style d'un auteur, est un tout organique. En détacher une portion, c'est nécessairement priver cette portion d'une partie de sa signification, au moment même où l'on se propose d'étudier celle-ci de plus près. Mais surtout, le langage n'est lui-même qu'une partie d'un ensemble dont il reçoit sa fonction véritable et sa signification dernière. Si la lexicographie de détail est dangereuse, une stylistique complète qui ne tiendrait pas compte du fait que la langue d'un auteur ou d'un peuple ne peut être isolée complètement des autres manifestations de sa pensée et de ses sentiments, ferait, elle aussi, fausse route.

En procédant avec trop de « méthode » lexicographique ou stylistique, ou plutôt en utilisant de façon mécanique ces procédés d'analyse indispensables, on risque d'oublier que la caractéristique première de tout langage est d'être une *expression*. Or l'expression est toujours fonctionnelle. Cette fonction n'est vraiment comprise et respectée que si l'on ne dissocie pas les termes qu'elle unit, la pensée et les valeurs verbales qui les traduisent.

Cela revient à dire que si l'on ne connaît un auteur que par son expression, cette expression n'est jamais comprise véritablement que dans sa totalité, c'est-à-dire dans sa relation avec la pensée qu'elle exprime. Isoler des termes n'a donc de sens que si l'on recherche toujours, non pas leur valeur propre, mais bien la relation qu'ils soutiennent avec d'autres termes. Et cette recherche s'impose également, nous le disions tout à l'heure, quand on fait l'étude lexicographique d'un groupe de termes.

Nous tenons à rappeler ces quelques principes élémentaires et à mettre nous-même notre lecteur en garde contre le caractère artificiel d'une étude telle que celle-ci. Sa seule utilité est de préparer des matériaux pour l'élaboration proprement théologique à laquelle l'étude du texte biblique doit toujours aboutir. Encore faut-il que ces matériaux, sans porter par avance la marque d'aucune théologie particulière, — ce sont des « faits » de langue, des parcelles du témoignage historique du fait chrétien — se prêtent cependant à l'élaboration d'une théologie biblique aussi systématique que possible.

On n'échappe donc jamais à l'alternative suivante : ou bien on dépouillera rigoureusement de leur valeur théologique préconçue les notions que l'on soumet à cette étude lexicographique ; on risque alors d'en faire l'analyse en termes de psychologie, de stylistique comparée, de sémantique historique, qui se prêteront mal, par définition, à la reconstitution théologique à laquelle on veut aboutir ; ou bien, on procédera à une analyse théologique de ces notions et, malgré toute la rigueur historique dont on usera, on n'échappera pas au danger de mettre par avance dans ces termes ce que notre théologie a besoin d'y trouver. Bref, la méthode lexicographique n'évite qu'à grand'peine le double écueil de l'objectivation, à laquelle l'analyse psychologique la pousse, ou de la conceptualisation qui résulte de l'analyse théologique.

Pourtant, cette méthode a fait suffisamment ses preuves, et le danger qu'elle fait courir à la pensée est trop bien signalé, pour qu'on hésite à l'employer, dans les limites qu'elle sait s'imposer à elle-même. L'essentiel, une fois engagé sur cette voie, est de ne pas s'arrêter à mi-chemin. Il faut poursuivre sans relâche ce travail de définition des termes de la langue du Nouveau Testament et ne pas se lasser de mettre en relation vivante, c'est-à-dire multiple, souple et changeante, ces termes une fois définis. Chaque monographie devra s'efforcer de montrer combien le sens des vocables apparemment les plus insignifiants, les moins spécifiques, enrichit et précise notre connaissance des autres termes déjà connus. Ainsi apparaîtra peu à peu la structure organique et vivante des groupes naturels auxquels appartiennent ces termes (il en est très peu qui soient absolument isolés), puis de la langue particulière de chaque auteur, et enfin, de cet ensemble plus complexe mais indéniablement cohérent que l'on appelle, à bon droit, *la* langue du Nouveau Testament.

Ce travail d'analyse et de synthèse dont l'intérêt et la difficulté consistent à en mener simultanément les deux opérations ne devra jamais être considéré comme achevé. Il est d'autant plus encourageant de constater qu'il se développe non seulement en étendue mais aussi en qualité et que ses résultats théologiques se révèlent plus appréciables chaque année. Plus appréciables, c'est-à-dire surtout plus utilisables et plus indispensables dans cette restauration de la théologie biblique à laquelle nous assistons depuis plusieurs années. Nous voudrions illustrer ces remarques méthodologiques par deux exemples empruntés l'un à une étude en cours, l'autre à une monographie excellente de M. K.-L. Schmidt, récemment parue.

I. En étudiant, récemment, la notion de *témoignage* dans le Nouveau Testament nous avons, plus d'une fois, constaté combien est artificielle et dangereuse l'opération qui consiste à abstraire une « notion » d'une manifestation aussi complexe et organique que celle de l'expression de la foi chrétienne.

Sans doute cette notion de témoignage est-elle privilégiée, en ce sens qu'elle nous révèle le mode le plus caractéristique et peut-être le seul spéci-

fique, de la prédication chrétienne ; mais il n'en est pas moins certain que ce témoignage comporte une richesse de manifestations, une diversité de genres dont il importe de respecter toujours les aspects originaux. Nous étions arrivé à la conclusion que la notion de témoignage est liée organiquement à celles de révélation et de foi ; que, dans la mesure où ces notions ont un caractère spécifique incontestable quand il s'agit de révélation et de foi *chrétiennes*, le témoignage, qui en est la seule forme adéquate appropriée, constitue, lui aussi, une notion spécifique. Mais nous avons dû restreindre aussitôt cette affirmation en constatant, d'autre part, que les formes du témoignage n'étaient nullement définies ni classées dans le témoignage biblique. Autrement dit, si toutes les déclarations des personnages et des auteurs du Nouveau Testament doivent se comprendre *sub specie testimonii fidei*, il n'est pas possible d'énumérer les caractères formels de ces témoignages et, moins encore, de déclarer normatif tel genre de témoignage à l'exclusion de tel autre. Une explication des Ecritures, faite par Jésus dans une synagogue ou au Temple, le récit d'une guérison par celui qui a reçu cette grâce, une prédication apostolique, un discours de Paul devant les autorités civiles, une brève formule évoquant l'œuvre du Christ et proclamant sous une forme « kérugmatique » la bonne nouvelle, sont autant de témoignages. Et il n'y a pas que le témoignage des paroles. Il y a celui de la Parole, dont les textes se constituent assez rapidement en un canon. Il y a le témoignage des sacrements. Il y a l'Eglise, fondée *par* le « Témoin fidèle et véridique » de Dieu, Jésus-Christ, son chef, et fondée *pour* porter témoignage devant les hommes. Il y a enfin, dans son infinie diversité ou dans son humble fidélité à la tâche quotidienne, le témoignage des œuvres et de la vie chrétienne. Autant de manifestations de la foi, chacune dans son ordre. Autant de mots pour les désigner, les distinguer plus ou moins nettement dans la langue du Nouveau Testament. Autant de notions à étudier en fonction les unes des autres et surtout en fonction de cette notion centrale du témoignage de la foi au service de laquelle elles sont indissolublement attachées. Après avoir dégagé le sens et la portée de cette notion de témoignage, il est donc indispensable d'étudier dans le détail quelques-unes de ses manifestations.

Il faut commencer par l'activité principale de Jésus, d'après les Evangiles, son enseignement. Il s'agit donc de grouper les termes qui désignent dans les divers livres du Nouveau Testament le ministère didactique du Maître, puis des disciples, des apôtres et des docteurs de l'Eglise. Après avoir défini, dans la mesure où les textes nous le permettent, la forme et le contenu de cet enseignement, on tâchera de déterminer l'importance de cette activité spéciale dans l'économie du témoignage chrétien primitif. Il pourra être utile aussi de savoir si cette fonction particulière tend à se différencier de plus en plus des autres ministères et à constituer un « ministère spécial ». Dans ce cas, on pourra se demander si l'*objet* de l'enseignement tendra, lui aussi, à se rendre en quelque mesure indépendant. Verra-t-on se constituer une doctrine ? Et celle-ci se formera-t-elle pour répondre à des besoins intellectuels

nouveaux ? Ou bien sera-ce l'organisation de l'Eglise qui, en se développant confèrera à la fonction de docteur des attributions nouvelles et donnera à la doctrine, objet de leurs soins, ses caractères essentiels ? En termes de lexicographie, il s'agira donc d'établir la relation historique et théologique qui lie entre eux les termes διδάσκω, διδασκαλία, διδάσκαλος, διδαχή, etc., dans les divers emplois qu'en font les auteurs du Nouveau Testament. Pour ne prendre qu'un exemple, le terme διδαχή a-t-il la même signification dans Marc iv, 2 (ἔλεγε αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ) et dans Tite i, 9 ([ἐπίσκοπος] ἀντεχόμενος τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου) ? La seule difficulté de cette étude vient de ce que les auteurs ne prennent pas la précaution — il serait naïf de s'attendre à ce qu'ils le fassent — de définir leurs termes. Ils n'écrivent pas des traités et n'entrent pas en discussion les uns avec les autres ; et, d'autre part, leurs lecteurs ou leurs auditeurs ne leur posent pas les questions que nous sommes amenés à nous poser en les lisant aujourd'hui. Il est donc bien rare que l'on puisse se contenter de rapprocher les termes que l'on étudie pour en comprendre aussitôt la relation et pour être au clair sur l'évolution de leur signification. Ce ne sont en effet pas les termes eux-mêmes qui provoquent nos questions, mais le contexte ou la situation psychologique ou historique différente dans lesquels ils se trouvent employés.

Dans ces conditions, la méthode lexicographique se trouve réduite à recourir à des déterminations indirectes. Si le contexte n'offre pas un sens suffisamment clair on emploiera deux méthodes, qui se révèlent souvent efficaces mais dont l'application dépend évidemment de la teneur des textes que l'on a sous les yeux.

La première consiste à dresser la liste des *compléments* de toute nature (compléments d'objet direct et indirect, compléments circonstanciels de manière, et, éventuellement, de temps et de lieu) qui accompagnent le terme en question. La comparaison de ces compléments permet souvent de préciser le sens du terme qui les appelle. On tiendra compte aussi, il va sans dire, des épithètes, souvent fort significatives. De même l'apparition d'un verbe au sens nouveau ou particulièrement vigoureux peut être révélatrice.

L'autre méthode de détermination indirecte consiste à observer les *liaisons* du terme que l'on étudie avec d'autres termes, de sens apparentés ou opposés. Cette méthode se révèle très féconde dans beaucoup de cas ; mais elle est d'un emploi délicat. On est, en effet, parfois tenté de solliciter les textes qui présentent des liaisons intéressantes et de les interpréter dans un sens préconçu. Car ces liaisons ne sont pas toujours assez claires ni assez précises pour définir une relation univoque entre les termes qu'elles joignent. Il faut donc prendre garde à ne pas commettre, dans ces démonstrations verbales, de pétitions de principes. Par exemple, le texte de Jean XIII, 13 : « Vous m'appelez Maître et Seigneur... » marque-t-il une gradation ou une synonymie entre les termes διδάσκαλος et κύριος ? Selon les précédentes observations faites sur d'autres textes on sera tenté de voir dans cette expression un « hendyadyn » ou au contraire une disjonction de sens nettement marquée. En effet, certains

passages paraissent employer indifféremment les termes διδάσκαλος et κύριος, d'autres les distinguent expressément. Or, l'on sait que la fortune théologique du second devait éclipser totalement par la suite le premier. On voit ici le point d'attache lexicographique d'une des plus importantes questions de la théologie du Nouveau Testament.

Autre exemple : I Tim. II, 7, énumère les termes : κήρυξ, ἀπόστολος, διδάσκαλος. Quelle liaison, c'est-à-dire quelle différence ou quelle acception commune, impliquent-ils ? Il semble que διδάσκαλος désigne un ministère plus général que celui de l'ἀπόστολος, mais la relation entre κήρυξ et ἀπόστολος n'est pas très claire, puisque le terme de κήρυξ ne désigne pas un ministère à proprement parler.

Un troisième exemple, entre beaucoup d'autres : I Tim. VI, 3 (« *les saines paroles de notre Seigneur Jésus-Christ et la doctrine conforme à la piété* ») permet-il d'affirmer l'existence d'un double critère extérieur de l'orthodoxie, l'Écriture et la doctrine ou bien la seconde indication ne fait-elle que préciser la première ?

Nous nous sommes quelque peu attardé à ces questions de méthode qui peuvent paraître insignifiantes si ce n'est pédantes, parce que la valeur de ces études lexicographiques, même les plus modestes, tient essentiellement à la rigueur avec laquelle elles sont conduites. On doit à ceux que de semblables études peuvent intéresser (cet intérêt va d'ailleurs à leur utilisation théologique bien plus qu'à leur technique particulière) une brève analyse des méthodes d'investigations auxquelles on se propose de recourir.

Disons, pour résumer les quelques remarques qui précèdent, que toute étude lexicographique doit être aussi précise et complète dans l'observation des textes que libre dans son interprétation. Plus on lit de monographies de ce genre, plus on constate combien la part d'interprétation qu'elles comportent inévitablement est faussée par des préjugés historiques ou théologiques. On opère ainsi des systématisations prématurées qui nuisent à la véritable élaboration théologique dont la méthode, toute différente, exige des observations lexicographiques libres de toute interprétation préconçue.

II. Mais voici une étude ⁽¹⁾ faite selon les plus sûres règles de la science lexicographique et les meilleurs principes de l'exégèse. Le sujet est digne de cette méthode laborieuse et féconde. Il s'agit de la notion de *Polis*, que le français ne parvient pas à traduire de façon parfaitement claire ni complète. Nous emploierons cependant le terme de « cité » et l'on voudra bien se souvenir, dans les lignes qui suivent, qu'il fait toujours allusion au terme et à la notion grecs.

(1) KARL-LUDWIG SCHMIDT, *Die Polis in Kirche und Welt. Eine lexicographische und exegetische Studie*. Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1940. iv-111 p. gr. in-8°.

Malgré son sujet très particulier, l'étude de M. Karl-Ludwig Schmidt mérite d'intéresser cependant tous ceux qui sont appelés, dans une discipline théologique quelconque, à manier la langue du Nouveau Testament.

Après quelques remarques linguistiques indispensables, l'auteur passe en revue l'histoire du mot πόλις et de ses dérivés (πολίτης, πολιτεύω, πολίτευμα, πολιτεία, etc.) dans la littérature grecque profane, classique et post-classique (p. 1-11) (1). On voit, à partir de la langue du Ve siècle, que la signification de ces termes subit diverses modifications ; les unes dans le sens d'une restriction, les termes prenant une signification plus spécifiquement politique ; les autres modifications amènent, au contraire, une extension du sens qui devient de moins en moins spécifique, jusqu'à signifier simplement « se comporter », « vivre ». Ce chapitre ne prétend pas, il va sans dire, donner une étude complète de l'emploi du terme πόλις dans le grec profane. Mais il dit l'essentiel, et même des philologues classiques consulteront ces pages avec intérêt, en prenant note de l'intéressante bibliographie établie par l'auteur (le *Dictionnaire des Antiquités* ne consacre aucun article à ces termes qui pourtant se rencontrent à chaque ligne dans un texte grec).

Passons à l'emploi du mot et de ses dérivés dans le Nouveau Testament (p. 11-24). Le terme simple, πόλις, signifie toujours « ville ». Voilà en une ligne, un résultat intéressant et qui peut épargner à maint exégète de longues recherches dans une Concordance. Le terme n'a donc aucune signification théologique.

Il n'en va pas de même pour ses dérivés. Les termes πολίτης, συμπολίτης, πολιτεύομαι, etc., obligent aussitôt le lexicographe à poser la « question-clé » de toute investigation de ce genre : sens propre ou sens figuré ? Seule l'exégèse peut répondre à cette question. (Soit dit en passant, c'est à son sens exégétique que l'on reconnaît un bon lexicographe.) L'auteur procède, sans digressions inutiles, à l'exégèse, entre autres passages, de Eph. II, 19, Actes XXIII, 1, Phil. III, 20.

Nous ne pouvons entrer dans le détail de l'interprétation de l'auteur. Nous ne sommes pas porté à voir, avec lui, un écho significatif du sens *politique* du terme πεπολίτευμαι dans Actes XXIII, 1. (Par contre, nous nous rallions volontiers à l'exégèse que fait l'auteur de Eph. II, 19.)

Dans Phil. III, 20, l'auteur donne, avec raison, au terme πολίτευμα un sens « politique » ; mais il faut préciser que c'est là un sens *imagé*. A ce propos, on peut remarquer que l'alternative ne se pose pas seulement dans les termes : sens politique ou non. Un terme peut avoir, c'est le cas de Phil. III, 20, un sens politique *figuré*, symbolique. Sans doute, l'auteur a-t-il raison de souligner le caractère eschatologique de ce passage et d'écarter toute interprétation éthique ou psychologique. Il n'en reste pas moins que le sens réaliste, c'est-à-dire ici politique, du terme est employé figurativement. On peut professer

(1) La présentation, par ailleurs parfaite, de cet ouvrage, nous fait cependant regretter l'absence d'un Index des passages cités, qui faciliterait la consultation.

le plus sain réalisme biblique sans refuser de donner à certains termes un sens symbolique. Comment en serait-il autrement, puisque le réalisme biblique tout entier repose sur une eschatologie dualiste, affirmant l'existence de deux *éons* dont l'un ne peut figurer l'autre que d'une manière symbolique — c'est-à-dire radicalement insuffisante ?

On le voit, il y a bien des problèmes théologiques, et de première importance, dans une seule page de lexicographie biblique, quand celle-ci est écrite par un théologien aussi complet que notre auteur. Nous ne pouvons, à regret, rendre compte ici de toute la matière biblique abordée dans ce chapitre — souvent par simple allusion — et nous arrivons, sans quitter le texte du Nouveau Testament, à ce chapitre essentiel au point de vue théologique dans lequel l'auteur étudie la question, si riche de passé et d'avenir, de la « Jérusalem céleste et terrestre » (p. 25-40).

L'auteur souligne la place centrale qui est faite à la notion d'une « cité céleste » dans le Nouveau Testament, même quand les allusions directes font défaut. Puis il examine quelques-uns des textes, aussi nombreux que précis, qui témoignent de l'importance de cette notion dans la littérature rabbinique. La source biblique de la représentation juive (apocalypses et littérature rabbinique) de la cité céleste est Esaïe LIV, 10-13 ; il importe de marquer son caractère apocalyptique (p. 31). Ce réalisme apocalyptique est encore accentué dans la notion néo-testamentaire qui se distingue ainsi nettement des représentations hellénistiques, et particulièrement de celles de Philon.

Cependant la notion néo-testamentaire se distingue sur un point essentiel, de celle du judaïsme. En effet, la foi en Jésus-Christ fait que le croyant participe en espérance à cette cité nouvelle dont il est déjà le citoyen, puisqu'il n'appartient plus aux cités terrestres. L'épithète *ἄγιος* désigne précisément cette qualité nouvelle. Il reste bien entendu que la possession de ce titre de citoyen n'entraîne pas la jouissance anticipée, par quelque opération mystique, des biens de la cité céleste. Toutes ces notions ne sont vraies que *sub specie fidei*. L'auteur montre ici combien sa théologie du Nouveau Testament est à la fois complète et précise.

Et voilà un exemple qui montre bien que l'on ne fait pas non plus de bonne lexicographie sans une bonne théologie. C'est l'un des mérites de cette étude de marquer, au moment voulu, les références théologiques indispensables auxquelles l'étude lexicographique doit savoir faire appel ; sinon elle dépasse ses compétences et développe indûment des postulats implicites, qui risquent bien d'être étrangers aux données bibliques.

On pourrait se servir de l'exemple fourni par la notion de la « cité céleste » pour affirmer, avec beaucoup d'auteurs actuels, que toute notion apocalyptique dans le Nouveau Testament est circonscrite, c'est-à-dire à la fois précisée et limitée, par la notion de la *foi*. Le terme intermédiaire qui relie les notions apocalyptiques particulières à la notion centrale de la foi est toujours le même, c'est la notion d'espérance. En développant et en généralisant ainsi

une remarque de l'auteur (p. 33) nous ne croyons pas trahir sa pensée et nous saisissons une nouvelle occasion de montrer combien une étude de lexicographie et d'exégèse bien conduite est riche, presque à chaque ligne, de réflexion théologique.

Cette cité de Dieu, dont le croyant est rendu, dès ici-bas, citoyen « par la foi », est non seulement le but mais aussi la cause de son salut. Loin d'être un simple épisode ou un décor dans l'économie future, elle est au centre du drame chrétien, liée, théologiquement parlant, aux notions les plus essentielles de l'économie du salut, parties intégrantes de la christologie et de l'ecclésiologie. Et c'est aussi pourquoi elle est soumise à cette « dialectique de la foi » (le terme n'est pas de l'auteur), étant à la fois présente et future, promise et donnée, visible pour le croyant quoique invisible à ses yeux charnels. Le lyrisme plein de gravité et d'allégresse qui anime chaque verset qui en parle — on n'en parle pas sans la célébrer — n'est pas dû à quelque disposition poétique passagère des écrivains sacrés, mais bien à un sens profond, véritablement prophétique, de la réalité et de la grandeur irremplaçable de cette vision.

Une remarque encore. Un des résultats de cette étude lexicographique peut être versé au dossier d'une enquête plus vaste, toujours ouverte, celle des relations du monde grec et du monde du Nouveau Testament. On l'a vu, M. K.-L. Schmidt aboutit à une conclusion catégorique : la notion néo-testamentaire est étrangère, dans son origine comme dans son emploi, au monde hellénique. On peut donc ajouter au nombre des notions qui prouvent l'indépendance des deux mondes, biblique et grec, toute la famille de mots et de notions dérivant de πόλις. Le fait a d'autant plus de poids qu'il est peu de notions aussi profondément enracinées dans la pensée hellénique que celle-ci. Nous suivons volontiers l'auteur dans son affirmation et dans sa démonstration exégétique, sur ce point essentiel. Même si l'on pense avoir de bonnes raisons de croire que la différence entre les deux mondes grec et biblique ne va pas jusqu'à l'opposition absolue, ainsi que le soutiennent certaines tendances actuelles de la théologie biblique, il faut savoir s'incliner devant les faits. Et le fait de langue qu'établit cette étude est incontestable. L'auteur marque de façon très suggestive le caractère de la notion néo-testamentaire de la cité céleste en disant qu'elle se rattache à l'expression *biblique* ἀγία πόλις, et non à l'expression hellénique ἱερὰ πόλις. On suit avec d'autant plus de confiance M. K.-L. Schmidt dans sa démonstration, qu'il n'hésite pas à reconnaître, dans l'histoire de la notion de πόλις postérieure au Nouveau Testament, une influence progressive de la conception hellénistique qui finira par l'emporter sur la notion biblique primitive (p. 41 s.).

Ceci nous amène aux chapitres suivants dans lesquels l'auteur, poursuivant patiemment son enquête, interroge les témoins immédiatement postérieurs au Nouveau Testament, les Pères apostoliques, les Pères apologistes, les théologiens alexandrins.

Déjà les Pères apostoliques laissent percevoir les traces de l'influence du

dualisme grec, en des termes qui n'ont pas de parallèles dans la langue du Nouveau Testament. Chez Clément d'Alexandrie, on constate une restauration très nette des représentations d'Homère, d'Hérodote, de Platon et des Stoïciens, curieusement mêlées à des expressions bibliques (p. 59).

Origène, enfin, nous fait assister au triomphe de nouvelles catégories à la fois morales, psychologiques et cosmologiques. La vraie cité (*civitas* dans les traductions latines) est identifiée à l'Église, et l'auteur montre fort bien l'amorce de ce processus théologique, commencé chez les Pères apostoliques et aboutissant, déjà chez Clément, puis chez Origène, à une proposition explicite. Ici la méthode allégorique, appliquée à la notion de la Jérusalem céleste, si purement réaliste dans le Nouveau Testament, se livre à toutes les ressources d'une imagination inépuisable.

Après une digression sur les récents travaux consacrés à la pensée d'Origène (p. 81-84), l'auteur poursuit l'étude lexicographique vraiment passionnante qu'il nous offre, jusqu'à l'œuvre de Philon et de Josèphe.

Cette vaste enquête se termine par une esquisse, un peu rapide (le sujet est immense), de la notion païenne grecque et romaine de la cité. Peut-être, malgré l'intérêt indéniable de ce chapitre, l'auteur aurait-il pu supprimer ce nouveau développement au profit de telle réflexion théologique que l'on voudrait voir développée plus longuement. De plus, venant ainsi à la fin de l'étude, cette esquisse n'est pas à sa place. Elle eût été plus utilement annexée au chapitre I (1).

L'auteur donne les conclusions de cette longue mais très vivante investigation en quelques pages où la netteté de l'expression et l'articulation de la pensée ne laissent rien à désirer. M. K.-L. Schmidt insiste une dernière fois avec beaucoup d'énergie sur le caractère spécifique, dans la pensée biblique, de la notion qu'il a si soigneusement analysée : le caractère eschatologique. Et c'est l'occasion pour le lexicographe, qui n'a cessé de prouver qu'il était aussi un théologien, de marquer le lien qui unit à la notion de la cité céleste celle de l'Église. Car c'est à l'Église, et non pas à la cité terrestre, qu'est promise cette Jérusalem nouvelle à laquelle elle est déjà attachée par la foi, par l'espérance et par la fidélité jusqu'à la mort (p. 108-110).

Nous avons souvent regretté en lisant cette étude, que l'auteur ne cède pas plus souvent à ses préoccupations proprement théologiques et ne donne pas, en conclusion de cette enquête, un chapitre de théologie biblique dont tous les matériaux étaient réunis. Mais ce regret ne constitue pas une critique de notre part. On sent bien que seul le manque de place a contraint l'auteur à s'en tenir à ce premier et indispensable travail lexicographique. Qu'il nous soit permis de dire que ces matériaux ainsi préparés restent la propriété de celui qui les a extraits et amenés à pied d'œuvre. Nous souhaitons que,

(1) Les lecteurs français ne manqueront pas d'ajouter à la bibliographie succincte que donne l'auteur, l'ouvrage si riche d'information de G. Glotz, *La Cité grecque*, Tome XV de l'*Evolution de l'Humanité*, Paris, 1928.

poursuivant une série de travaux de théologie néo-testamentaire déjà considérable, M. K.-L. Schmidt nous donne bientôt une étude de synthèse théologique sur les quatre termes dont il a lui-même si sûrement dégagé le sens et la portée, quatre termes « harmoniques », du Nouveau Testament : ἔθνος, πόλις, ἐκκλησία, βασιλεία (1).

* * *

En rendant compte de cet ouvrage nous n'avons pas seulement voulu signaler au lecteur une étude de plus dans le domaine de la lexicographie biblique. Nous espérons avoir montré, en choisissant une monographie modèle, quel est le sens et la portée de ces études en apparence trop spéciales pour intéresser tous ceux qui gardent le contact, à des titres divers, avec les travaux d'exégèse.

Simple science auxiliaire, la lexicographie rend à l'exégèse le même service que celle-ci rend à la théologie biblique : elle l'alimente et la contrôle tout à la fois. On peut même dire qu'elle a une vertu intellectuelle certaine : elle discipline l'esprit en obligeant l'exégète à recourir constamment à l'observation directe non seulement des jugements contenus dans les textes, mais d'abord des concepts. En termes de logique, la théologie biblique est le domaine de la logique du raisonnement, la théologie exégétique celui de la logique du jugement, la lexicographie celui de la logique des concepts. Il y a dans ce retour constant, et parfois laborieux, aux mots à travers les idées et les raisonnements, non seulement un contrôle nécessaire, mais bien souvent aussi une occasion de revenir, par delà le mot, à la chose signifiée.

En effet, l'exégèse nous présente toujours le sens des mots pris dans des propositions particulières, tandis que la lexicographie, qui paraît, au premier abord, réduire le champ d'observation de l'exégète, lui offre au contraire la possibilité d'acquérir une vue d'ensemble sur l'histoire d'un terme ou d'une notion ; de plus, elle maintient, en étayant le travail exégétique et théologique, cette discipline de l'observation historique des moyens d'expression, sans laquelle l'exégèse devient vite une construction de l'imagination ou une spéculation prématurée.

Mais il est bien entendu que cette science auxiliaire ne doit jamais devenir une science indépendante dans l'économie théologique du Nouveau Testament. Plus on utilise les disciplines historiques de la science du Nouveau Testament, philologie, archéologie, histoire des religions, etc., plus on se convainc qu'elles nous placent devant des faits dont l'interprétation et l'ap-

(1) L'auteur a signé les articles consacrés à ces trois autres notions dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Les raisons qui l'ont obligé à quitter Bonn pour s'établir à Bâle lui interdisent de continuer sa collaboration à cette œuvre qui se prive ainsi de l'un de ses meilleurs ouvriers. L'auteur peut, à bon droit, rappeler que la « cité terrestre » pose à certains théologiens un problème personnel d'une tragique actualité.

préciation échappent à leur seule appréciation, parce que ceux-ci en supposent d'autres, de nature théologique.

Il ne faut pas que la science du Nouveau Testament, cédant à la crainte de la dogmatique et à l'attrait de l'histoire, se contente jamais d'être une discipline historique. Elle est, au premier chef, une discipline théologique, au sens systématique de ce mot. Faute de le reconnaître, elle risque, en voulant sauver une méthode, de perdre son objet.

L'étude de M. K.-L. Schmidt que nous venons d'analyser nous a montré précisément ce constant passage d'une discipline et d'une méthode à l'autre, ainsi que l'utilisation de l'histoire par la science exégétique et théologique à laquelle elle livre ses précieux résultats.

Nous est-il permis de formuler un vœu, tout pratique, en terminant ces quelques remarques de méthodologie ? C'est que notre théologie romande prenne une part plus active à ces travaux de lexicographie biblique et rompe bientôt, sur ce point, avec une tradition d'indifférence que l'on pourrait prendre pour de la paresse. Le champ est vaste, il reste encore du travail pour plusieurs générations ; le choix des sujets d'étude est beaucoup plus varié qu'on ne le pense en abordant ce domaine ; enfin, et surtout, à de jeunes théologiens désireux de perfectionner leurs méthodes, de pratiquer plus à fond certaines techniques de leur art, tout en rendant déjà service à d'autres travailleurs, la lexicographie biblique propose des tâches précises et utiles ; elles ont, entre autre attrait, celui de pouvoir être fort bien exécutées par ces « communautés de travail » qui entreprennent, ici et là, chez nous, l'étude des problèmes de théologie biblique.

Edouard BURNIER.
