

Théologie du nouveau testament et histoire du salut

Autor(en): **Menoud, Philippe H.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **34 (1946)**

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380473>

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.

THÉOLOGIE DU NOUVEAU TESTAMENT ET HISTOIRE DU SALUT

Le Nouveau Testament est la source et la norme de la foi chrétienne. Il est la règle qui mesure l'authenticité de toute pensée dans l'Eglise. Il importe donc de connaître aussi bien que possible la théologie du Nouveau Testament lui-même. Les interprètes de l'Écriture n'ont pas seulement pour tâche d'étudier les différents livres du recueil canonique. Il ne leur suffit pas d'expliquer le texte de chaque auteur ; l'exégèse, même enrichie d'excursus, demeure une science du détail. Elle accumule les matériaux. Elle laisse à la théologie biblique l'effort de construire et de donner une vue d'ensemble de la foi et de la vie chrétiennes primitives.

* * *

La théologie biblique est apparue comme discipline autonome dans le champ des études théologiques vers la fin du XVIII^e siècle. Elle est née d'une réaction, du dessein de substituer à la méthode dogmatique des *loci probantes*, tirés de l'Écriture un peu mécaniquement, une interprétation plus historique des livres canoniques. Le théologien de Iéna, Jean-Philippe Gabler, proposa le premier d'établir « une véritable distinction entre les théologies biblique et dogmatique » et de fixer « les fins propres à chacune d'elle » (1). A la théologie biblique,

(1) Dans un discours académique de 1787 : *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regendisque recte utriusque finibus*. — Cf. F. BUECHSEL, *Theologie des Neuen Testaments*, 2. Aufl., 1937, p. 1. GABLER avait eu quelques précurseurs au XVII^e siècle (cf. B. WEISS, *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments*, 3. Aufl., 1880, p. 17).

Gabler réservait la tâche spéciale d'étudier la pensée des auteurs sacrés, non du point de vue de l'inspiration, mais du point de vue de l'histoire, en tenant compte des circonstances de temps et de lieu qui ont présidé à la naissance de chacun des livres, et de la personnalité des auteurs qui les ont écrits.

L'influence de Gabler fut décisive. Dès le XIX^e siècle et jusqu'à nos jours, la plupart des manuels de théologie biblique envisagent la pensée du Nouveau Testament dans son développement historique. Ils étudient successivement la prédication de Jésus — et parfois même en deux chapitres : selon les évangiles synoptiques et selon l'évangile de Jean —, la foi de l'Eglise naissante, la théologie de Paul, celle de Jean, la pensée des épîtres catholiques. Ces différents sujets se suivent, plus ou moins indépendants les uns des autres, un peu comme les chapitres d'une histoire des dogmes ou de la philosophie. On remédie parfois à ce morcellement de la matière, en consacrant une dernière étude aux notions néotestamentaires fondamentales ou au message du Nouveau Testament dans son ensemble.

Ces divisions se sont si bien imposées qu'elles ont passé dans la définition de la théologie biblique. Elle est, écrit Heinrich-Julius Holtzmann, « une description scientifique de la religion du Nouveau Testament ou, plus précisément, une description scientifique du contenu religieux et moral des écrits canoniques réunis dans le Nouveau Testament » (1). De son côté, Friedrich Büchsel donne la définition suivante : « La théologie biblique étudie le message de Jésus et l'enseignement apostolique fondé sur ce message » (2). On a proposé à diverses reprises de supprimer le terme de « théologie biblique » en tête des manuels et de le remplacer par des titres plus expressifs, tels que « Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique » ou « La religion de Jésus et du christianisme primitif ». Mais, quel que soit le pavillon qu'elle arbore, la théologie biblique est presque toujours une collection de monographies. La théologie du Nouveau Testament devient l'ensemble des théologies renfermées dans le Nouveau Testament, et entre lesquelles on souligne, selon la tendance de son esprit, les divergences ou les équivalences.

Cette tradition scientifique ne s'est pas imposée sans avoir pour elle des raisons solides. La plus évidente tient à la nature même des

(1) *Theologie des Neuen Testaments*, 2. Aufl., 1911, I, p. 20. — (2) *Theologisch Blätter*, 1937, p. 301.

choses. Le Nouveau Testament n'est pas un livre, mais une collection de livres. L'Écriture contient deux traditions sur Jésus, la tradition synoptique et la tradition johannique, et partant, deux portraits de Jésus. C'est une question toujours controversée de savoir si, pour connaître la vie et l'enseignement de Jésus — dans la mesure où on le peut — il faut consulter les quatre évangiles ou seulement les trois premiers. Les épîtres de Paul et l'épître de Jacques n'emploient pas les mêmes mots dans le même sens ; l'apôtre des Gentils déclare que « l'homme est justifié par la foi, sans les œuvres de la loi » ; l'apôtre de Jérusalem écrit : « La foi sans les œuvres est morte ». Presque chaque livre ou groupe de livres dans le Nouveau Testament a quelque élément original. La doctrine de la justification du pécheur par la foi caractérise la pensée paulinienne. La vision du Christ céleste donne son relief particulier à l'épître aux Hébreux. L'idée de la descente aux enfers ne trouve d'expression explicite que dans la première épître de Pierre. On pourrait allonger cette liste d'exemples.

De plus, la distinction devenue de règle dans les manuels de théologie biblique entre l'enseignement de Jésus et la prédication des apôtres correspond, à tout le moins, à un aspect de la réalité. La révélation, dans la nouvelle alliance, comporte deux étapes. La première est la venue de Jésus en chair. La seconde, c'est la résurrection du Christ et le don du Saint-Esprit. L'évangile de Jean, par exemple, souligne à maintes reprises que les disciples ne pouvaient comprendre certains enseignements au temps de l'incarnation du Fils de Dieu et qu'il leur était réservé de les connaître plus tard, quand l'Esprit serait là pour les conduire dans toute la vérité. De son côté, saint Paul écrit : « Même si nous avons connu Christ selon la chair, *maintenant* nous ne le connaissons plus de cette manière. » L'apôtre veut dire ainsi qu'il y eut un temps réservé à la manifestation du Christ incarné, mais que maintenant l'Église vit l'époque où règne le Christ-Esprit.

Puisque la pensée du Nouveau Testament est si diverse, il paraît légitime et même indispensable d'user d'une méthode analytique en théologie biblique. Mais si cette méthode est justifiée par la nature même du Nouveau Testament, elle est insuffisante, à cause de l'unité qui, dans l'Écriture, domine toutes les distinctions.

L'Esprit successeur de Jésus, selon Jean, est uni à Jésus aussi intimement que le Fils est uni au Père. Le Christ-Jésus et le Christ-

Esprit sont, pour saint Paul, une seule et même personne. C'est « le même salut qui a été prêché d'abord par le Seigneur et qui nous a été transmis d'une manière sûre par ceux qui l'ont entendu » (1). L'Évangile comporte deux parties qui forment une suite historico-théologique: « ce que Jésus a commencé de faire et d'enseigner » (2), ses disciples le continuent, animés par la même puissance que leur Maître, guérissant comme lui les malades et rappelant les morts à la vie. Un livre comme l'évangile de Jean, qui veut être à la fois évangile de Jésus et témoignage apostolique sur Jésus, n'aurait jamais été écrit — et même aucun des Synoptiques ne serait ce qu'il est — si les premiers chrétiens n'avaient pas été persuadés de l'unité fondamentale de la révélation nouvelle.

C'est ce principe d'unité qu'il faut redécouvrir pour dépasser l'étude analytique des livres canoniques et présenter en un tableau synthétique *la théologie du Nouveau Testament*.

* * *

Depuis un demi-siècle l'étude de l'eschatologie biblique est passée au premier plan des recherches. Cette étude elle-même a conduit les exégètes et les théologiens à reconnaître de plus en plus l'importance des notions de temps et d'histoire dans le Nouveau Testament. En effet, le Dieu de la Bible est le créateur qui appelle le monde à l'existence et qui, le monde étant déchu, intervient pour l'empêcher de sombrer dans le chaos, et interviendra finalement pour le sauver. Toutes ces interventions divines ont un caractère temporel. Le temps est le mode d'action de Dieu. La révélation, selon le Nouveau Testament, est une histoire et une eschatologie.

Aux travaux sur le temps et l'histoire, parus ces dix dernières années (3), vient de s'ajouter l'ouvrage capital de M. Cullmann, *Christ et le temps* (4). Le professeur de Bâle marque nettement que

(1) HÉBREUX II, 3. — (2) ACTES I, 3; cf. MARC I, 1. — (3) Parmi les plus significatifs on peut citer : F. HOLMSTROEM, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, 1936; H. D. WENDLAND, *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament*, 1938; W. MICHAELIS, « Zur Frage der Aeonenwende », *Theologische Blätter*, 1939, p. 113-118; G. DELLING, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, 1940; P. S. MINEAR, « The conception of history in Jesus and the prophets », *Journal of Bible and Religion*, 1943, p. 156-161; « Time and the kingdom », *Journal of Religion*, 1944, p. 77-88. — (4) *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, 1946. — Cf. CH. MASSON, « Christ et le temps », *Revue de théologie et de philosophie*, 1946, p. 75-88. Cette excellente analyse de la pensée de M. Cullmann nous permettra d'être bref.

l'idée du temps donne à la pensée néotestamentaire son unité. En effet, selon l'Écriture la révélation de Dieu décrit une histoire du salut, dont le point central est la mort et la résurrection de Jésus-Christ. Cette ligne du salut en Christ est toujours présumée dans le Nouveau Testament et par tout le Nouveau Testament, alors même qu'elle n'est pas toujours clairement visible, et sur toute sa longueur, dans chaque écrit particulier.

Cette notion linéaire du temps n'est pas seulement l'élément commun à tous les livres de la nouvelle alliance. Elle est aussi l'élément spécifique du christianisme. Les Juifs, qui attendent encore le Messie, placent le moment décisif du salut dans l'avenir, la rédemption aura lieu lors du changement des éons. Selon la pensée chrétienne, le Christ est déjà venu — et avec lui les puissances du monde à venir — tandis que le monde nouveau, comme son nom l'indique, est encore à venir et ne sera présent qu'à la parousie du Christ. De là, cette tension caractéristique de la vie du chrétien, qui est encore dans la chair et qui possède déjà l'Esprit, qui est déjà sauvé et qui attend de l'avenir la consommation du salut.

D'autre part, l'idée néotestamentaire du temps linéaire est étrangère à la philosophie hellénique. La pensée grecque ne connaît pas d'autre temps que le temps cyclique revenant éternellement sur lui-même, dans un cercle sans fin. Tandis que pour les chrétiens le salut se réalise par le déroulement même du temps, qui est moyen de grâce, pour les Grecs le salut signifie toujours délivrance du temps.

Ce sont les idées de temps et d'histoire qui donnent au Nouveau Testament son originalité, son unité et sa cohérence. Toute la pensée néotestamentaire se situe sur la ligne salutaire dont le centre est Jésus-Christ et qui part de la création pour aboutir à la création nouvelle. La théologie du Nouveau Testament, vue d'ensemble, est l'histoire du salut en Christ.

C'était déjà l'avis du professeur Ethelbert Stauffer, qui publia, en 1941, un maître livre intitulé *Die Theologie des Neuen Testaments*. Le théologien de Bonn sort des chemins battus et des cadres usuels. Sa théologie du Nouveau Testament comprend trois parties d'inégale longueur. La première partie décrit en une trentaine de pages le développement de la pensée chrétienne de Jean-Baptiste à Ignace d'Antioche, en passant par Jésus, Pierre, Paul et Jean. Ce bref aperçu n'est qu'une introduction à la seconde partie, de beaucoup

la plus importante, et qui a pour titre : *Die christuszentrische Geschichtstheologie des Neuen Testaments*. Cette histoire du salut en Christ est divisée en cinq étapes : 1. La création et la chute ; 2. La loi et la promesse ; 3. Jésus-Christ ; 4. L'Eglise ; 5. L'achèvement. Une dernière partie, plus courte encore que la première, étudie les confessions de foi de l'Eglise naissante.

L'auteur tient la promesse de son titre. Il dépeint *la* théologie du Nouveau Testament en un tableau synthétique, dont les touches sont empruntées à tous les livres. Si le lecteur habitué aux théologies bibliques traditionnelles est d'abord déconcerté, il est bien tôt convaincu que cet exposé d'ensemble donne à la pensée néotestamentaire sa véritable expression.

Le professeur de Bonn ne s'est pas autrement soucié de s'expliquer sur sa méthode et son plan. Il a préféré prouver le mouvement en marchant. On peut dire, sans exagérer, qu'il a donné la formule des théologies du Nouveau Testament qui paraîtront à l'avenir (1).

* * *

Toutefois on pourrait être tenté de garder le vieux, tout en faisant du neuf. Si la partie constructive d'une théologie biblique doit être l'histoire du salut selon le Nouveau Testament, il pourrait être avantageux de conserver comme première partie de cette théologie biblique un exposé analytique, plus ou moins conforme au plan traditionnel et tel que Stauffer lui-même en a donné un. Cet exposé serait, sur le plan théologique, un peu ce qu'est l'introduction au Nouveau Testament sur le plan littéraire. Seulement, pour être utile, cet inventaire théologique devrait être plus étoffé qu'il ne l'est dans l'ouvrage de Stauffer. Il pourrait recevoir, par exemple, les développements ou *excursus* que le professeur de Bonn a placés en de longues notes, dans sa seconde partie, et qui ralentissent l'exposé de l'histoire du salut. En dressant l'inventaire dont nous parlons, on songerait

(1) Notre sentiment (déjà exprimé dans *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes*, 1^{re} éd., 1943, p. 59, n. 3), va dans le même sens que celui de M. Cullmann : « Alles was die ersten Christen in ihren Schriften verkünden, ist Offenbarung von Gottes Handeln in Christus, also ein fortlaufendes Christus-Geschehen. So entspricht es durchaus der Grundabsicht der neutestamentlichen Verfasser, wenn die Darstellung der sogenannten « neutestamentlichen Theologie » als Einteilungsprinzip die Heilsgeschichte nimmt. In dieser Disposition scheint mir das bleibende Verdienst ihrer neuesten Darstellung durch Ethelbert Stauffer zu liegen », *op. cit.*, p. 21 et n. 9.

déjà à l'histoire du salut en vue de laquelle on l'établit. Ce sont les grandes divisions de cette histoire qui serviraient à classer les matériaux fournis par chacun des livres ou auteurs du Nouveau Testament.

Il serait bon, dans cette première partie, de dépasser quelque peu le cadre du canon et d'étendre l'enquête à l'ensemble de la littérature primitive jusqu'à Ignace d'Antioche, à l'exemple de Stauffer. En effet, si l'évêque d'Antioche est encore très proche des auteurs bibliques, sa pensée d'autre part cède sur plusieurs points essentiels à la pression de la mystique intemporelle de l'hellénisme. Le caractère spécifique de la pensée néotestamentaire ressort nettement sur l'écran hellénisé qu'est Ignace. L'étude de la pensée des auteurs bibliques a tout à gagner à cet élargissement de l'horizon, et sur ce point Stauffer répond à des suggestions heureuses faites, il y a un demi-siècle, déjà par Wrede⁽¹⁾.

La seconde partie de la théologie biblique retracerait l'histoire du salut selon le Nouveau Testament. Les étapes de cette histoire ont été établies par Stauffer, et il n'est pas indiqué d'y changer grand'chose. La quatrième étape pourrait s'intituler « l'Esprit et l'Eglise », plutôt que « l'Eglise », vu le lien très étroit qui, dans le Nouveau Testament, unit l'Esprit et l'Eglise. En effet, ces deux modes d'action sur la terre du Christ glorifié sont l'un et l'autre annoncés et promis par Jésus (Jean VII, 39 ; Mat. XVI, 18), ils sont manifestés ensemble dans l'histoire (Actes II), associés dans l'œuvre du salut (Eph. IV, 3), unis dans une même attente de la parousie (Apoc. XXII, 17).

D'autre part, il serait plus judicieux de réserver à une introduction à l'histoire du salut l'étude des notions de temps et d'histoire propres au Nouveau Testament. C'est à tort que Stauffer en parle dans la section consacrée à la création et à la chute. D'abord parce qu'on en pourrait tirer la conclusion inexacte que, selon le Nouveau Testament, le temps et l'histoire sont des conséquences de la chute. Ensuite, parce que ces notions, qui commandent toute l'histoire du salut, doivent être élucidées avant d'aborder cette histoire elle-même.

Ces deux parties capitales de la théologie du Nouveau Testament : inventaire théologique des livres et histoire du salut, pourraient être encadrées par une introduction et une conclusion.

(1) Cf. W. WREDE, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie*, 1897.

L'introduction situerait la pensée biblique par rapport à la croyance juive et au mysticisme hellénistique. Elle traiterait de Dieu, de l'homme et du monde, dans le judaïsme d'une part et dans l'hellénisme d'autre part ⁽¹⁾.

La conclusion s'inspirerait, elle aussi, de l'exemple de Stauffer. Elle décrirait les confessions de foi de l'Eglise naissante, les textes par lesquels l'Eglise elle-même a résumé sa foi et son espérance. Avant le professeur de Bonn, cette question n'a jamais été étudiée, sauf erreur, dans le cadre de la théologie du Nouveau Testament. Mais l'essai de Stauffer est la meilleure preuve que c'est là la conclusion normale de l'étude théologique du Nouveau Testament.

Le programme de la théologie biblique, tel qu'il vient d'être tracé, serait plus vaste, soit que le programme traditionnel qui en somme s'arrêtait à mi-chemin en bornant son étude à la partie analytique, soit que l'histoire du salut de Stauffer, qui réduit trop la part due à l'examen des différents livres bibliques.

Mais ce programme plus étendu aurait bien quelques avantages. Il permettrait d'exposer ce qui est proprement *la* théologie du Nouveau Testament, sans rien sacrifier de ce qui a fait et fait encore la valeur des théologies bibliques d'hier et d'avant-hier.

Il fournirait à la théologie systématique une base plus ferme, et un plan selon lequel elle pourra s'édifier elle-même.

Il fournirait enfin un équipement plus approprié à ceux qui sont destinés par vocation et préparés par leurs études à faire entendre aux hommes d'aujourd'hui le message du Nouveau Testament. Car les pasteurs ne sont pas appelés à prêcher Pierre, ou Paul ou Jean, mais Celui dont Pierre, Paul et Jean chantent la gloire en un chœur accordé.

Philippe H. MENOUD.

⁽¹⁾ Le beau livre de M. SCHAEERER, *Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, 1944, correspondrait à peu près à cette introduction.