

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

LE CANON DES ÉCRITURES

Le problème posé par le canon est ici à mon sens celui de la reconquête de la problématique de la reconnaissance sur celle de la domination [...]. Il ne s'agit pas d'obéissance mais de reconnaissance. Mais reconnaissance de quoi, en dernière instance? Réponse: de supériorité. Mais qu'est-ce que la supériorité? Avec l'idée de supériorité intervient la catégorie de grandeur qui fait l'unité de toutes les figures de l'autorité. Ce dont on traite ici, c'est de la grandeur de l'ordre textuel, des grands textes et des grands auteurs. [...] L'énigme résiduelle est bien celle-ci: quelle grandeur est celle du maître? Qu'est-ce que reconnaître la supériorité du maître?

Paul Ricœur, « Le canon biblique entre texte et communauté », dans J.-C. Eslin, *La Bible 2000 ans de lectures*, Paris, DDB, 2000, p. 113-114.

Papyrus Bodmer XIV-XV (P⁷⁵), f. 1B2'

Daté des débuts du III^e siècle, le Papyrus Bodmer XIV-XV (P⁷⁵), donné en 2007 au Vatican, est un des plus anciens témoins du texte du Nouveau Testament : il contenait les évangiles de Luc et de Jean. Il a conservé aujourd'hui environ la moitié de ces deux textes ; pour *Jean* 6, 12-16, il est le plus ancien témoin. Nous reproduisons le fragment 1B2', où l'on peut lire aux lignes 7-13 le *Notre Père* dans la version de *Luc* 11, 1-13.

Sommaire

ÉDITORIAL

Régis BURNET : Le canon des Écritures – Vers la fin d'une fausse question ?

5 Depuis la fin du XIX^e siècle, une vision très restrictive du canon a triomphé, qui en ferait une sorte de « brevet de vérité ». Une fois pourvus de ce sauf-conduit, les textes se transformeraient en réservoirs à « vérités de foi ». Cette compréhension a multiplié les malentendus qui ont allumé une sorte de « querelle canonique », dont nous entrevoyons peut-être la fin.

THÈME

Thomas SÖDING : Le trésor dans des vases d'argile – Le canon comme acte de la foi

17 À partir de quelle expérience, dans quel contexte intellectuel et spirituel et selon quels critères s'est opéré le choix des textes canoniques vétéro- et néotestamentaires dans l'Église chrétienne à ses débuts ? Réponse précise et détaillée qui s'appuie sur les dernières recherches sur le sujet et en tire des conséquences sur la manière dont nous devons considérer ce que sont les Écritures.

Yves-Marie BLANCHARD : Irénée de Lyon, témoin et acteur d'un Canon en genèse

53 Irénée de Lyon est le premier auteur chrétien dont les œuvres font explicitement référence à la quasi-totalité des écrits appelés à constituer le canon des Écritures. Ce n'est pas pour autant que le processus canonique soit alors achevé, tant au plan formel que du point de vue des clés d'interprétation. Irénée est ainsi un témoin privilégié, à la charnière des temps apostoliques, voués à la composition des textes du Nouveau Testament, et de l'époque patristique, engagée dans un long et complexe processus de réception menant à la pleine canonisation des Écritures bibliques, tant du Nouveau que de l'Ancien Testament.

Philippe HENNE : Quelle Bible pour quels Pères ?

65 Les Pères ont-ils tous lu les mêmes Écritures ? N'y a-t-il pas eu des livres tantôt rejetés, tantôt reconnus comme inspirés ? La situation est bien évidemment complexe. Considérons trois attitudes radicalement différentes, adoptées par trois fortes personnalités : un chercheur, un hérétique, un saint pasteur.

SOMMAIRE

Olivier ARTUS : **La lecture canonique de l'Écriture – Une nouvelle orientation de l'exégèse biblique**

75 L'exhortation post-synodale *Verbum Domini* invite les exégètes à mieux honorer la dimension proprement théologique de l'interprétation des traditions bibliques, en mettant en œuvre une approche non seulement critique et historique du texte, mais aussi canonique, permettant d'en mettre au jour le sens « plénier ». Elle conduit l'exégèse biblique à s'interroger d'une manière renouvelée sur sa responsabilité théologique et ecclésiale, dans l'esprit de la constitution dogmatique *Dei Verbum*.

SIGNETS

Pierre LORY : **Temps et eschatologie en islam**

87 L'eschatologie est un dogme fondamental de l'islam. Si l'on trouve beaucoup de points communs avec les récits apocalyptiques juifs et chrétiens, les différences sont plus grandes encore, concernant la venue du Mahdî, le rôle du Christ et la vision du Paradis notamment.

Vincenzo RIZZO : **Le retour du Christ dans la philosophie religieuse russe**

100 À la problématique moderne de « Dieu contre l'homme », la philosophie religieuse russe des XIX^e et XX^e s. répond par le mystère ineffable du Dieu fait homme : Dieu est partie prenante de l'histoire humaine. Celle-ci n'est pas fermée sur elle-même, elle est insérée dans une pré-histoire (la chute) et une post-histoire (la parousie) qui lui donnent sa profondeur et son enjeu. Les « catastrophes », loin de souligner l'absurdité du monde, sont « des brèches vers la parousie au sein de la réalité historique », c'est pourquoi le chrétien est appelé à vivre une « existence eschatologique », tendue vers le retour du Christ.

Crise financière et modèles mathématiques – Entretien de Christian WALTER avec Pierre-Alain CAHNÉ

109 Communément, les mathématiques appliquées à la finance sont pensées et vécues comme un simple outil qui décrirait le monde ; la qualité éthique dépendrait de l'usage qu'on en ferait. En réalité, loin d'être neutre, cet outil construit le monde qu'il décrit : il le fait advenir.

Guy BEDOUELLE : **Les esquisses d'un artiste**

121 Notes prises comme au fil de la plume au cours d'une lecture « désintéressée », continue et personnelle, des *Carnets* d'Albert Camus.

Éditorial

Régis BURNET

Le canon des Écritures – Vers la fin d'une fausse question ?

En 1945, on découvrit dans les sables du désert d'Égypte un texte copte (que l'on connaissait par des fragments grecs depuis 1897), dans lequel on reconnut de troublantes parentés avec certaines déclarations de Jésus conservées dans les évangiles canoniques : l'*Évangile de Thomas*. Quasi immédiatement des voix s'élevèrent pour qu'on inclue ce texte, que personne n'avait lu pendant quinze siècles et dont les tendances gnostiques sont évidentes, dans les textes canoniques¹. Et régulièrement, des publications le nomment le « 5^e évangile² » ou le « quatrième évangile synoptique³ ». Toutes irréalistes qu'elles soient, ces revendications et ces dénominations révèlent une compréhension biaisée de la notion de « canon ». Elles le considèrent en effet comme un « label », un indice de la qualité des textes, une sorte d'AOC. De même qu'une administration contrôle des fromages ou des vins, l'Église serait en charge de donner un « visa de canonicité » à ses textes, pour en garantir l'autorité. Une fois pourvus de ce sauf-conduit, les textes deviendraient propres à la consommation chrétienne et se transformeraient en réservoirs à « vérités de foi ». Cette compréhension, récente dans l'histoire ecclésiastique, a conduit à poser de fausses questions qui ont allumé une sorte de « querelle canonique », dont nous entrevoyons peut-être la fin.

1. D. W. KIM, « The Wind-Blowing Desert: Thomasine Scholarship », *Journal of Coptic Studies* 8, 2006, p. 87-101.

2. S. J. PATTERSON, J. ROBINSON, H.-G. BETHGE, *The Fifth Gospel: The Gospel of Thomas Comes of Age*, Harrisburg (PA), Trinity, 1998.

3. S. DAVIES, « The Fourth Synoptic Gospel », *Biblical Archaeologist* 46, 1983, p. 6-9.12-14.

Un « canon » est-il utile ?

Tous ceux qui veulent faire du canon un « label de qualité textuelle » excitent du fait que la constitution d'une liste des livres reconnus par un groupe donné est une nécessité sociologique : un groupe se définirait lui-même en définissant le corpus de ses textes faisant autorité. Et de citer l'exemple de la Bibliothèque d'Alexandrie : sous l'impulsion des grammairiens des III^e-II^e siècles comme Zénodote, Aristophane de Byzance ou Aristarque de Samothrace, l'hellénisme se serait défini par la fixation du corpus homérique, puis du corpus tragique et enfin des grands corpus philosophiques d'Aristote et de Platon. L'esprit alexandrin fut poursuivi pendant toute l'Antiquité, particulièrement à Byzance, qui s'attacha à constituer des *corpora* d'historiens ou de rhéteurs dont l'illustration la plus complète est fournie par la *Bibliothèque* de Photius⁴. Aux IV^e-V^e siècles, l'école néoplatonicienne, qui avait sans doute épuisé les joies de la contemplation de l'intelligible, se dota d'un corpus plus théologique formé de deux textes canoniques, les *Rhapsodies orphiques* et les *Oracles chaldaïques*⁵. On peut également citer les *Oracles sibyllins*⁶. Les « grandes religions » n'échappent pas à la question. Le bouddhisme et l'hindouisme fixèrent leur canon et ce processus conduisit à de violentes controverses au sein de communautés marginales jainistes qui constituèrent leur propre canon⁷. Même si la question est âprement discutée, on sait qu'à l'origine du monde musulman plusieurs versions du Coran circulaient et que le calife Uthman (646-656) procéda à l'édition d'une vulgate⁸.

L'argument paraît fort, surtout lorsqu'on le rapporte au fait de l'existence incontestable actuellement d'un canon biblique fixé. En

4. L. CANFORA, « La formation des "corpora" » in E. NORELLI, *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité* (Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques 3), Prahins, Le Zèbre, 2004, p. 25-46.

5. L. BRISSON, « Le recueil des *Oracles chaldaïques* et sa réception » in E. NORELLI, *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité* (Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques 3), Prahins, Le Zèbre, 2004, p. 11-24.

6. J.-M. ROESSLI, « Catalogue de Sibylles, recueil(s) de *Libri Sibyllini* et corpus des *oracula sibyllina* », in E. NORELLI, *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité* (Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques 3), Prahins, Le Zèbre, 2004, p. 47-68.

7. N. BALBIR, « Titres et canons dans l'hétérodoxie indienne » in M. TARDIEU, *La Formation des canons scripturaires* (Patrimoines religions du Livre), Paris, Cerf, 1993, p. 47-59.

8. G. MONNOT, « Le Corpus coranique », in M. TARDIEU, *La Formation des canons scripturaires* (Patrimoines religions du Livre), Paris, Cerf, 1993, p. 61-73.

— *Le canon des Écritures - Vers la fin d'une fausse question ?*

réalité, il est de nulle valeur quand on l'applique au judaïsme et au christianisme. Pour le judaïsme dont on vante la prétendue obsession de l'identité, on remarque que la fixation du canon est plutôt tardive et contrastée. L'existence d'un Pentateuque semble remonter à l'époque de la Royauté. Sa rédaction définitive remonterait à la fin de l'Exil, ou pendant l'époque du Retour, vers le IV^e siècle. Il a été majoritairement rédigé à Babylone. Au cours de la période perse, un corpus d'écritures prophétiques et de livres historiques s'est peu à peu constitué, mais il ne s'impose pas à toutes les tendances du judaïsme, comme nous le prouvent les textes trouvés à Qumrân qui reposent sur un noyau Genèse-Deutéronome⁹. Isaïe, par exemple, semble avoir été compilé au début de l'époque ptolémaïque¹⁰. Paradoxalement, c'est l'existence d'une traduction grecque qui poussa à une certaine définition des livres à lire. Datée des années 170 aux années 50¹¹, la LXX est une première ébauche de liste puisqu'elle inclut des livres traduits. Mais pour autant, il faut se garder d'en faire le début de tout canon et d'affirmer que traduction implique brevet de canonicité. La LXX semble n'avoir été que la bibliothèque des Judéens hellénistiques à partir du I^{er} siècle avant J.-C. Elle devint par le fait même celle des chrétiens bien avant que le judaïsme ne se constitue. En effet, s'il est vrai que les rabbins semblent avoir discuté de l'opportunité d'inclure le Cantique des Cantiques et l'Ecclésiaste dans la liste des Écritures entre 70 et 135, il est sûr qu'ils n'ont pas fixé de liste intangible¹². La fixation d'un canon juif ne semble pas dater d'avant la Michna, à partir du III^e siècle, soit plus de mille ans après les premières rédactions : n'est-ce pas un peu long pour fixer une identité ?

Dans le christianisme, le processus prit encore davantage de temps, puisque le terme de « canon » est tardif : son emploi pour désigner le corpus des écrits considérés comme faisant autorité n'est attesté pour la première fois que chez Athanase d'Alexandrie (295-373) dans la

9. J. VANDERKAM, « Questions of Canon Viewed through the Dead Sea Scrolls » in L. M. McDONALD et J. A. SANDERS, *The Canon Debate*, Peabody (MA), Hendrickson, 2002, p. 91-109.

10. J. BLENKINSOPP, « The Formation of the Hebrew Bible Canon : Isaiah as a Test Case », in L. M. McDONALD et J. A. SANDERS, *The Canon Debate*, Peabody (MA), Hendrickson, 2002, p. 53-67.

11. A. C. SUNDBERG JR., « The Septuagint : The Bible of Hellenistic Judaism », in L. M. McDONALD et J. A. SANDERS, *The Canon Debate*, Peabody (MA), Hendrickson, 2002, p. 68-90.

12. J. P. LEWIS, « Jamnia Revisited » in L. M. McDONALD et J. A. SANDERS, *The Canon Debate*, Peabody (MA), Hendrickson, 2002, p. 146-162.

Lettre festale 39. Et à cette époque, il a encore son sens grec : c'est une règle d'interprétation. En français, le terme mit beaucoup de temps à s'imposer : en 1119, pour Philippe de Thaon (*Comput* 44), le *cane* est encore la règle pour plaider et pour Rutebeuf en 1259, c'est une loi ecclésiastique. À la fin du XIII^e siècle, le *Couronnement Renard* atteste que *canon* est la partie essentielle de la messe. Il faut attendre le dictionnaire de Furetière de 1690 pour lire : « Canon est aussi un catalogue des Livres Sacrés ». C'est que, si ni les Pères, ni les évêques ne manquèrent de dresser la liste des livres à lire, la première définition pour l'Église entière n'eut lieu qu'au concile de Florence en 1443 et fut réitérée au concile de Trente en 1546.

La montée en puissance d'une fausse question

Pourquoi avoir attendu si tard ? Probablement parce que l'idée d'un canon comme liste unique garante de l'autorité irréfragable des livres qu'elle cite est une idée moderne (au sens historique du terme, elle débute à l'époque moderne) : c'est à cette époque que s'opère la métamorphose d'un canon comme règle en canon comme liste. Celle-ci procède de l'idée que c'est la qualité intrinsèque des livres qui les recommande à cette liste et non le poids de leur utilisation : tel est le début d'un canon comme « gage de qualité » des textes, le canon comme AOC. Ainsi Luther a-t-il distingué des hiérarchies dans le canon, entre les meilleurs écrits (Jean, Romains, Galates, Éphésiens, Première Épître de Jean), les écrits « qui font encore avancer le Christ » (Matthieu, Marc, Luc, Actes, le reste de Paul, la Deuxième de Pierre, les autres lettres de Jean) et les écrits à rejeter : Jacques « une lettre de paille qui n'a rien d'évangélique », Jude, « inutile », Hébreux et l'Apocalypse, suspects. Si les Églises de la Réforme ne le suivirent pas dans ce remodelage du canon, l'idée était lancée qu'il fallait évaluer les écrits à leur pouvoir de « faire avancer le Christ » et finalement, les conciles de Trente et de Florence ne firent que se placer sur le même terrain.

Ébauchée de la sorte au XVI^e siècle, la « question canonique » prit toute son ampleur au XIX^e siècle¹³. Débutée en 1855 par l'ouvrage

13. Revue de l'histoire et perspectives dans Y.-M. BLANCHARD, *Aux Sources du Canon, le témoignage d'Irénée* (Cogitatio Fidei 175), Paris, Cerf, 1993. H. Y. GAMBLE, « The New Testament Canon : Recent Research and the Status Quæstionis » in L. M. McDONALD et J. A. SANDERS, *The Canon Debate*, Peabody (MA), Hendrickson, 2002, p. 267-294.

— *Le canon des Écritures - Vers la fin d'une fausse question ?*

fondateur de Brook Foss Westcott¹⁴ qui demeure encore utilisable par la pertinence de ses références, l'histoire de la formation du canon du Nouveau Testament a été dominée par une querelle entre protestants libéraux. Dans les dernières années du XIX^e siècle, Theodor Zahn, après une enquête impressionnante, affirma qu'à la fin du I^{er} siècle (dans les années 80-110) existait déjà une collection d'ouvrages chrétiens, lus dans des cultes publics, et reconnus comme normatifs¹⁵ : quatre évangiles, treize lettres pauliniennes, et quelques autres écrits sur lesquels on hésitait encore. L'idée, que l'on trouve aussi chez Westcott, est que le Nouveau Testament n'est pas une création consciente, ni une réponse à un stimulus extérieur, mais bien une émergence spontanée venue de la vie interne de l'Église. Zahn laissait ainsi ouverte la porte à la question de la Providence.

Mais cette lecture favorable à la tradition fut largement remise en cause par Adolf von Harnack qui prétendit au contraire que l'émergence d'une idée canonique devait être datée de la fin du II^e siècle, lorsqu'un corpus distinct du corpus juif émergea lentement. Pour lui, il fallait lire la constitution de ce canon comme une réaction violente de l'Église contre les mouvements hétérodoxes, et en particulier le marcionisme. Telle est la thèse fondamentale de son grand ouvrage *Marcion l'évangile du Dieu étranger*¹⁶. Celle-ci domina l'histoire de la recherche du XX^e siècle, et fut reprise en particulier dans l'ouvrage de H. von Campenhausen qui connut une très grande fortune¹⁷. Campenhausen insistait sur Montan plus que sur Marcion, mais son idée était la même : nul travail de l'Esprit Saint dans l'émergence d'un canon, mais uniquement des querelles, des disputes, bref, les petits travers de l'humanité. Bien plus, si la présence d'un livre au sein du canon ne s'expliquait que par des conditions historiques particulières, non seulement on pouvait allonger la liste, mais on pouvait également remettre en cause la présence de tel ou tel, qui n'était

14. B. F. WESTCOTT, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament*, 1855, London, MacMillan, 1875⁴.

15. T. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Erlangen, Deichert, 2 vol., 1888-1892 ; T. ZAHN, *Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, Deichert, 1904.

16. A. VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, Hinrich, 1924², trad. fr. : *Marcion l'évangile du Dieu étranger* (Patrimoine chrétien), trad. B. Lauret, Paris, Cerf, 2004.

17. H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1967, trad. fr. : *La Formation de la Bible chrétienne*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971.

« canonique » que par la vertu d'une décision politique soumise aux aléas du contexte, et donc aisément abrogeable.

Ces ouvrages historiques conduisirent à une radicalisation de la problématique théologique. Car, bien évidemment, l'autre face de la question canonique est celle de l'inspiration par l'Esprit Saint puisque l'Église a toujours lié l'inspiration à la canonicité et a construit une sorte de triade : canonicité/inspiration/inerrance.

Les protestants avaient placé le débat sur le terrain de la *sola scriptura*, les catholiques répliquèrent du même endroit en restreignant l'inspiration au seul texte canonique :

L'inspiration est un influx surnaturel charismatique par lequel Dieu, auteur principal de la Sainte Écriture, subordonna, éleva et appliqua les facultés mentales de l'hagiographe, son instrument, si bien que l'hagiographe conçut en son esprit, voulut écrire et écrivit fidèlement toutes les choses – et elles seules – que Dieu voulait voir écrites et que l'Église veut communiquer¹⁸.

Présentée pourtant par l'un des artisans de Vatican II, le futur cardinal Bea, cette définition, par le poids considérable qu'elle met sur les épaules de « l'hagiographe » qui se réduit à un simple secrétaire de l'Esprit saint, ne peut conduire qu'à une seule voie : un littéralisme à peine déguisé. Un bon nombre des *responsa* de la Commission Biblique jusqu'aux années 1930 s'explique par cette donnée restrictive.

Le drame de la crise canonique est qu'elle a enferré une partie de la théologie dans un débat dans lequel elle avait les moyens de se sortir par elle-même. En effet, lorsque l'on consulte le sévère *Handbuch der Dogmengeschichte* de Schmaus, Grillmeier et Scheffczyk¹⁹, on s'aperçoit que dans toutes ses définitions, l'Église a toujours pris soin de bien distinguer les fameux « critères de l'inspiration », qui mêlent à la fois autorité des Écritures et réception par l'Église²⁰.

Sur les quatre critères de canonicité, deux concernent l'auteur et le texte. Le premier est l'apostolicité, qui est défendue dès Irénée de

18. A. BEA, *De Scripturæ Sacræ Inspiratione* (Scripta Pontifici Instituti Biblici), Romæ, E. Pontificio Insituto Biblico, 1935, p. 71. *Inspiratio est influxus supernaturalis charismaticus quo Deus, auctor principalis S. Scripturæ, facultates psychicas hagiographi, instrumenti sui, ita sibi subordinat, elevat et applicat, ut hagiographus ea omnia eaque sola mente concipiat, scribere velit et fideliter scribat quæ Deus scribi et Ecclesiæ communicare vult.*

19. J. BEUMER, *Die Inspiration der Heiligen Schrift* (Handbuch des Dogmengeschichte 1.3b), Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1968.

20. L. M. McDONALD, *The Biblical Canon. Its Origin, Transmission and Authority*, Peabody, Hendrickson, 2007, p. 401-429.

— *Le canon des Écritures - Vers la fin d'une fausse question ?*

Lyon dans l'*Adversus Hæreses* III, et qu'on a crue un temps mise à mal par la question de la pseudonymie, avant que l'on comprenne que cette pseudonymie n'a rien d'une tromperie dans l'Antiquité et que chez Irénée lui-même, « apôtre » ne s'étend pas simplement aux Douze, mais à tous ceux qui sont en relation avec eux. Le second, qui lui est connexe, est l'ancienneté. On le trouve exprimé avec une très grande clarté par le canon de Muratori (l. 73-80) à propos du *Pasteur* d'Herma : même si le texte mérite d'être lu, on ne saurait le recommander à la lecture publique car il a été écrit après les temps apostoliques.

Les deux autres critères concernent la réception. Le premier est celui de l'usage constant par les Églises, ce qu'Eusèbe de Césarée nomme les *homologoumenon*, les écrits acceptés (*Histoire de l'Église* III, 25, désormais *H. E.*). Le second est l'orthodoxie, parfois nommée *analogie de la foi*. La foi ne pouvant pas être contradictoire, un écrit ne peut pas contredire ce qu'enseigne l'Église. C'est au nom de cette orthodoxie que Sérapion d'Antioche condamna en 200 l'*Évangile de Pierre*, qui présentait pourtant tous les autres critères d'ancienneté, d'apostolicité et de réception (*H.E.* VI, 12).

Un siècle pour sortir d'une fausse question

Toute l'histoire du XX^e siècle consiste à sortir de cette impasse dans laquelle bien des croyants sont tombés et tombent encore.

Le magistère commença à desserrer l'étau de l'inspiration *personnelle* qui donnait l'impression que le texte était le produit d'une sorte de « dictée divine ». Dès 1893, Léon XIII prévenait les fidèles dans l'Encyclique *Providentissimus* : les auteurs sacrés, « sans s'attacher à bien observer la nature, décrivent et exposent quelquefois les choses sous une forme métaphorique ou selon la façon de parler en usage à leur époque ». Il rappelle que c'est à l'Église « de juger du sens et de l'interprétation des livres sacrés ». Et ailleurs, en créant la commission biblique par la lettre apostolique *Vigilantiæ* en 1902, il affirmait que « rien de ce qu'a découvert l'ingéniosité des modernes n'est étranger à l'objet de leur travail ».

Pie XII en 1943 par *Divino Afflante Spiritu* allait plus loin. En admettant qu'il fallait tenir compte des genres littéraires, il ouvrait la lecture à une pluralité d'interprétation interdisant tout littéralisme. L'inspiration n'était pas à chercher dans le mot à mot mais dans un sens spirituel qui est voulu et ordonné par Dieu et non le fruit d'un usage extrinsèque et adventice de la Sainte Écriture.

Ensuite, le magistère fit droit à l'autre facette du processus de reconnaissance du texte comme Parole de Dieu : sa réception par des lecteurs croyants. *Dei Verbum*, la constitution apostolique de Vatican II, est le document majeur concernant la question canonique, en particulier les paragraphes 11 et 12²¹. D'une part le Concile prend en compte le fait que Dieu est l'auteur principal des Écritures, mais d'autre part, il donne toute son ampleur à la médiation humaine. Dieu a parlé à la manière des hommes. L'interprète cherchera donc à comprendre ce que Dieu a vraiment voulu communiquer aux hommes.

L'Interprétation de la Bible dans l'Église (1993), ensuite, précise ces orientations et définit une approche canonique :

L'approche « canonique », née aux États-Unis il y a une vingtaine d'années, entend mener à bien une tâche théologique d'interprétation, en partant du cadre explicite de la foi : la Bible dans son ensemble.

Pour ce faire, elle interprète chaque texte biblique à la lumière du canon des Écritures, c'est-à-dire de la Bible en tant que reçue comme norme de foi par une communauté de croyants. Elle cherche à situer chaque texte à l'intérieur de l'unique dessein de Dieu, dans le but d'aboutir à une actualisation de l'Écriture pour notre temps. Elle ne prétend pas se substituer à la méthode historico-critique, mais elle souhaite la compléter²².

L'exhortation *Verbum Domini* de 2010, enfin, achève le processus :

D'une part, le Concile indique l'étude des genres littéraires et du contexte, comme éléments fondamentaux pour saisir la signification de l'hagiographe. D'autre part, la Sainte Écriture devant être interprétée dans le même Esprit que celui dans lequel elle a été écrite, la Constitution dogmatique indique trois critères de base pour tenir compte de la dimension divine de la Bible : 1) interpréter le texte en tenant compte de l'unité de l'ensemble de l'Écriture – on parle aujourd'hui d'exégèse canonique ; 2) tenir compte ensuite de la Tradition vivante de toute l'Église, et 3) respecter enfin l'analogie de la foi²³.

En clair, le livre n'est pas canonique et *ipso facto* producteur de « vérités à croire » par le seul fait qu'il fait partie de la sacro-sainte liste, mais surtout parce qu'il s'insère dans un tout cohérent qui le

21. J.-M. POFFET (dir.), *L'autorité de l'Écriture* (Lectio Divina), Paris, Cerf, 2002.

22. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'Interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris, Cerf, 1994, § 1.C.1.

23. BENOÎT XVI, *Exhortation apostolique post-synodale Verbum Domini*, 30 septembre 2010, § 34.

— *Le canon des Écritures - Vers la fin d'une fausse question ?*

dépasse. Cette définition, qui nous défend définitivement de prendre le canon comme un simple « brevet de qualité » s'opère dans un contexte scientifique qui est lui aussi en train d'évoluer.

1. *Une plus grande précision terminologique.* – L'inconvénient des positions de Harnack et de Zahn est qu'elles confondaient les *Écritures*, les livres ayant autorité dans une communauté et le *canon*, la liste de ces livres²⁴. Si, avec Zahn, on peut dire que les *Écritures* sont nées vers la fin du I^{er} siècle, l'idée d'un canon est beaucoup plus tardive et correspond – et on peut le comprendre – à une défense contre des hérésies.

De quand peut-on dater les premières listes ? Tout dépend de la datation que l'on donne d'un fragment recopié au XVIII^e siècle par l'érudit italien Ludovico Muratori et nommé fragment de Muratori. Le fragment de Muratori, écrit dans un latin un tantinet barbare, reprend la liste des livres en usage dans l'Église de Rome. Sundberg, le date du IV^e siècle²⁵, en compagnie de Haneman²⁶, ce qui nous place dans un christianisme constantinien qui cherche à assurer sa prééminence. D'autres, au contraire, le datent du II^e siècle²⁷. Quelle que soit l'option que l'on prend, on voit qu'*Écritures* et canons sont dans le prolongement l'un de l'autre mais pas une alternative des unes sur les autres.

2. *Une plus grande précision dans l'histoire des différents ensembles.* – Le second point qui permet une plus grande prudence est que l'on a cessé de prendre « le canon » pour un tout. En effet, on s'aperçoit que les différents ensembles du Nouveau Testament n'ont pas eu la même histoire. Pour ce qui concerne les évangiles, l'idée généralement admise est celle de Skeat qui repose sur des arguments

24. A. C. SUNDBERG JR, « Toward a Revised History of the New Testament Canon », *Studia Evangelica IV* (Texte und Untersuchungen 89), Berlin, Akademie-Verlag, 1964, p. 452-461.

25. A. C. SUNDBERG JR, « Canon Muratori: A Fourth Century List », *Harvard Theological Review* 66, 1973, p. 1-41.

26. G. M. HANEMAN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford Theological Monographs), Oxford, Clarendon, 1992.

27. B. M. METZGER, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance*, Oxford, Clarendon, 1987, p. 193-194 ; P. HENNE, « La datation du canon de Muratori », *Revue Biblique* 1000, 1003, p. 54-75 ; G. LÜDEMANN, *Heretics: the Other Side of Early Christianity*, Louisville (KY), Westminster, 1996, p. 314. Une étude décisive allant dans ce sens : J. VERHEYDEN, « The Canon Muratori. A Matter of Dispute », in J.-M. AUWERS et H.J. DE JONGE (éd.), *The Biblical Canons* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 163), Leuven, University Press/Peeters, 2003, p. 487-556.

codicologiques²⁸. En adoptant la forme du codex, et en regroupant les Quatre dans un seul livre dont on trouve des traces dès le milieu du I^{er} siècle (dont le fameux P⁷⁵, le plus ancien manuscrit de Jean), on peut dater avec précision l'apparition de l'évangile tétramorphe : il serait né dans les années 110 en Asie Mineure. Il aurait mis quelques années à se répandre puisque Justin Martyr ne semble connaître ni Marc, ni Jean²⁹. En tout cas, Irénée représente le *terminus ad quem*. Pour ce qui concerne les lettres de Paul, le corpus est lui aussi ancien puisque le *terminus ad quem* est les années 140, lorsque Marcion construit son *apostolikon* à partir d'une recension de dix lettres (*Galates, 1-2 Corinthiens, Romains, 1-2 Thessaloniens, Laodicéens, Éphésiens, Colossiens, Philémon, Philippiens*). Cette recension provenait probablement d'une recension plus ancienne utilisée par Ignace d'Antioche, par exemple. Contrairement à ce qu'on a parfois prétendu, Paul a été connu et utilisé tout le long du II^e siècle³⁰. En revanche, les autres écrits mirent davantage de temps à être acceptés, en particulier la *Secunda Petri* et l'Apocalypse, qui étaient encore en débat au IV^e siècle.

3. *La prise en compte des deux dimensions du « canon »*. – Avec la prise en compte des apocryphes et de la relativité de notions comme « orthodoxie », « hétérodoxie », « hérésie », une définition plus fine du canon est possible : d'une part il est composé tout à la fois d'intentions répressives et de définitions précises et d'autre part, il s'impose en actes, par les références que font ceux qui le lisent. On ne saurait donc se dispenser de tenir ensemble les deux bouts de la chaîne : la doctrine de l'inspiration qui trace clairement une frontière entre ce qui est inspiré et ce qui ne l'est pas, et qui se demande, par rapport aux apocryphes, ce qui constitue le propre de l'inspiration ; la théorie de l'utilisation qui admet pour canonique tout texte utilisé de manière universelle et perpétuelle dans l'Église de manière définie, et qui se demande par quel mécanisme historique on est parvenu à une norme.

28. T. C. SKEAT, «The Origin of the Christian Codex», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 102, 1994, p. 263-268; T. C. SKEAT, «Irenaeus and the Four-Gospel Canon», *Novum Testamentum* 34, 1992, p. 194-199; T. C. SKEAT, «The Oldest Manuscript of Four Gospels», *New Testament Studies* 43, 1997, p. 1-34.

29. H. KOESTER, *Ancient Christian Gospel: Their History and Development*, Philadelphia, Trinity, 1990.

30. A. LINDEMANN, *Paulus im ältesten Christentum: Das Bild des Apostels und Rezeption der paulinischen Theologie in der frühchristlichen Literatur bis Markion* (BHT 58), Tübingen, Mohr-Siebeck, 1979.

— *Le canon des Écritures - Vers la fin d'une fausse question ?*

Après des siècles à se contenter de voir le canon comme règle de lecture, l'époque moderne en vint à ne le considérer que comme liste, ce qui déchaîna la controverse. Or, après les crises des XIX^e et XX^e siècles, tout porte à croire que l'on est en train de sortir des fausses questions sur le canon. La Bible doit être à la fois lue comme une liste, une norme dont la constitution se lit dans l'histoire humaine, et comme Écriture sainte. La lecture historique doit être complétée par la lecture canonique qui accomplit l'écrit en Écriture³¹. Cette dualité s'explique largement par la façon particulière dont le christianisme pense l'autocommunication de Dieu qu'il nomme la Révélation. Jésus *logos* communique Dieu par ses déclarations, ses actions, sa mort et sa résurrection. Cela implique un changement dans le statut du livre d'autorité. Il ne s'agit plus de livres d'oracles ou de mémoires, mais bien de témoignages. Comme le disent clairement les évangiles eux-mêmes puis les Pères, c'est la *fidélité* au témoignage qui garantit désormais l'autorité. Le christianisme n'est pas une gnose dont l'unique préoccupation serait de valider des savoirs et des connaissances inscrits dans des listes, mais c'est une religion de la fidélité à quelqu'un.

Né en 1973, Régis Burnet est ancien élève de l'École normale supérieure et professeur de Nouveau Testament à l'Université Catholique de Louvain. Historien spécialiste du christianisme, il a publié plusieurs livres sur les origines du christianisme, en particulier un *Que sais-je ?* sur *Le Nouveau Testament*, Paris, PUF, 2004. Dernières publications : *Paroles de la Bible*, Paris, Seuil, 2011. *Judas, l'Évangile de la trahison*, Paris, Seuil, 2008.

31. W. KORT, *Take, Read: Scripture, Textuality, and Cultural Practice*, University Park (PA), Pennsylvania State University Press, 1996, p. 119-139.

ÉDITORIAL _____ **Régis Burnet**

	Didachè	Barnabé	Pasteur Hermas	1-2Clement	Marc	Matthieu	Luc	Jean	Évangile de Pierre	Évangile de Thomas	Évangile des Hébreux	Actes	Paul	Pastorales	Hébreux	3Corinthiens	Actes Paul	Jacques	1Pierre	2Pierre	1Jean	2Jean	3Jean	Jude	Apocalypse	Apocalypse de Pierre	Laditèens	
Marcion v. 140	M	M	?	
Tatien v. 170	0	0	0	0	.	.	0	X	X	0	
Irénee v. 180	.	.	0	0	0	0	0	0	.	.	?	.	0	0	0	.	0	.	.	.	0	.	.	
Sérapion v. 190	?	
Canon de Muratori v. 200	.	.	?	.	0	0	0	0	.	.	.	0	0	0	0	0	?	0	?	?	?	
Origène v. 230	?	?	?	.	0	0	0	0	?	?	?	.	?	?	?	?	?	?	0	?	0	?	?	?	0	.	.	
Lucien v. 260	X	.	X	X	X	X	X	.	.
Eusèbe v. 311-17	?	?	?	.	0	0	0	0	X	X	?	0	0	0	?	?	?	?	0	?	0	?	?	?	?	?	.	
Codex Claromontanus	.	0	0	.	0	0	0	0	.	.	.	0	0	0	.	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	.	
Cyril de Jérusalem v. 350	0	0	0	0	.	X	?	0	0	0	0	.	.	0	0	0	0	0	0	0	0	.	.	
Codex Sinaiticus	.	0	0	.	0	0	0	0	.	.	.	0	0	0	0	.	.	0	0	0	0	0	0	0	0	0	.	
Syriaque	0	0	0	0	
Athanase 367	0	.	0	.	0	0	0	0	.	.	.	0	0	0	0	.	.	0	0	0	0	0	0	0	0	0	.	
Epiphane 370	0	0	0	0	.	.	?	0	0	0	0	.	.	0	0	0	0	0	0	0	0	0	?	
Grégoire de Nazianze	0	0	0	0	.	.	.	0	0	0	0	.	.	0	0	0	0	0	0	0	0	.	.	
Augustin 393	0	0	0	0	.	.	.	0	0	0	0	.	.	0	0	0	0	0	0	0	0	0	?	
Peshitta v. 400	0	0	0	0	.	.	.	0	0	0	0	.	.	0	0	.	0	
Vieille Latine	0	0	0	0	
Jérôme	.	?	?	.	0	0	0	0	?	?	0	0	0	0	?	?	?	?	0	?	0	?	?	?	?	?	?	
Théodoret v. 423	0	0	0	0	.	.	.	0	0	0	0	.	.	0	0	.	0	
Codex Alexandrinus	.	.	.	0	0	0	0	0	.	.	.	0	0	0	0	.	.	0	0	0	0	0	0	0	0	0	.	
Cod. Bezae	0	0	0	0	?	?	?	?	?	?	0	?	.	.	
Décret Gélase v. 500	.	.	X	.	0	0	0	0	X	X	.	.	0	0	0	X	X	0	0	0	0	0	0	0	0	0	X	
Vulgate 546	0	0	0	0	0	0	0	.	.	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	
Byzantin v. 550	0	0	0	0	0	0	0	.	.	0	0	0	0	0	0	0	0	0	.	
Luther 1546	?	?	?	0	0	?	X	.	.	X	0	?	0	?	?	X	X	.	.	
Trente 1546	0	0	0	0	0	0	0	.	.	0	0	0	0	0	0	0	0	0	.	

Légende: 0 = accepté; X = rejeté; ? = débattu; M = accepté avec des modifications.

Thomas SÖDING

Le trésor dans des vases d'argile

Le canon comme acte de la foi

En mémoire d'Erich Zenger

Selon l'Évangile de Matthieu, Jésus achève ses paraboles avec cette image : « Ainsi donc tout scribe devenu disciple du Royaume des cieux est semblable à un propriétaire qui tire de son trésor du neuf et du vieux¹ » (*Matthieu 13,52*). Qui n'a pas peur des allégories peut voir dans le scribe l'évangéliste qui partage son trésor avec ses lecteurs. Alors, le trésor serait la Parole de Dieu elle-même ; le neuf correspondrait aux « mystères du Royaume des cieux » révélés par Jésus (*Matthieu 13,11*, voir *Marc 4,11*) et le vieux serait les paroles à jamais actuelles de la Loi et des Prophètes, que Jésus n'est pas venu abolir, mais accomplir (*Matthieu 5,17*). De ce point de vue, l'on trouve chez Matthieu, lequel ouvre depuis l'Antiquité la série des Évangiles et du Nouveau Testament, une allusion voilée au canon de la Bible chrétienne : sa forme et sa fonction d'acte de la foi².

1. Voir le commentaire de Peter MÜLLER, *Neues und Altes aus dem Schatz des Hausherrn (Vom rechten Schriftgelehrten) Mt 13,52*, in : Ruben ZIMMERMANN (Hg.), *Kompendium der Gleichnisauslegung*, Gütersloh, 2007, 435-440.

2. Dans ce qui suit, je développe des réflexions sur la genèse et l'herméneutique du canon, lesquelles sont assemblées in Thomas SÖDING, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons* (QD 211), Freiburg, Basel, Wien, 2005 (e-book depuis 2008).

1. Le canon du point de vue de l'exégèse

Au XIX^e siècle, partout, l'on est d'accord sur ce point : l'exégèse n'est en rien concernée par le canon. En effet, la science biblique doit s'occuper de la formation et de la signification originelle des écrits vétero- et néotestamentaires ; l'Écriture Sainte, cependant, est un produit tardif de l'enseignement de l'Église. Porte-parole du protestantisme libéral, William Wrede déclare de manière péremptoire : «Aucun écrit du Nouveau Testament n'est né avec l'attribut «canonique». La phrase «un écrit est canonique» ne signifie rien d'autre que le fait qu'il a été ultérieurement déclaré canonique par les autorités de l'Église du II^e au IV^e siècle, probablement après toutes sortes de variations dans le jugement. Qui considère donc le canon comme un concept ferme se place par là même sous l'autorité des évêques et des théologiens de ces siècles. Qui ne reconnaît pas cette autorité en d'autres matières – et aucun théologien luthérien ne la reconnaît – agit avec conséquence lorsqu'il la remet ici également en question³». Ceci a dû sonner agréablement aux oreilles de catholiques ultramontains qui, de leur côté, affirment le droit des évêques à définir le canon, mais qui en tirent au contraire la conclusion que l'exégèse est sans importance pour la théologie et que la *sola scriptura* de la Réforme repose sur une illusion d'optique⁴.

Les conciles du Vatican ont emprunté une autre voie. Le premier, dans sa constitution dogmatique *Dei Filius*, oppose, à la thèse selon laquelle le Magistère définit ce qu'est l'Écriture Sainte, une affirmation de foi plus large quant à l'Ancien et au Nouveau Testament : «L'Église les tient pour sacrés et canoniques non point parce que, composés par le seul travail de l'homme, ils auraient été ensuite approuvés par son autorité, ni non plus seulement parce qu'ils contiennent sans erreur la Révélation, mais parce qu'écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ils ont Dieu pour auteur et ont été transmis comme tels à l'Église» (DZ 3006).

De la sorte est ouvert un chemin, emprunté par le second concile du Vatican dans sa constitution sur la Révélation *Dei Verbum*, il est vrai non sans concevoir la Révélation d'une manière largement catholique, quant à la théologie de la Création et quant à l'histoire

3. William WREDE, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, Göttingen, 1897 (Les pages 7-80 sont reproduites in G. STRECKER (Hg.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments* [WdF 367], Darmstadt, 1975, 81-154, 85).

4. Voir Daniel Bonifacius HANEBERG, *Versuch einer Geschichte der Offenbarung als Einleitung ins alte und neue Testament*, Regensburg, 1882² (1850¹).

du Salut⁵. Bien que le texte soit rempli de tensions, le chapitre VI sur «La Sainte Écriture dans la vie de l'Église», tout particulièrement, est très clair : la Sainte Écriture est, « conjointement avec la sainte Tradition » « la règle suprême de la foi » de l'Église (DV 21), qui doit donc la méditer comme mesure et comme règle, mais aussi la lire, la cultiver, la diffuser, l'expliquer. Si la Bible est donc un livre de l'Église, ce n'est pas seulement au sens où le Magistère est au service de l'interprétation authentique de l'Écriture dans toutes les questions essentielles de foi et de mœurs (et seulement dans celles-ci, et non dans les questions historiques, philologiques ou purement exégétiques), mais c'est aussi au sens où elle est née dans le giron de l'Église et qu'elle est destinée depuis les origines à être lue dans la communauté des fidèles, même lorsqu'on la considère à l'époque où elle était encore en croissance, en genèse, en formation.

Ce commencement qui relève d'une théologie de la Révélation, Joseph Ratzinger l'a mis au jour⁶. Il pose avec plus de force encore que le texte conciliaire la différence entre, d'une part, la Bible d'Israël, qui pour Jésus comme pour les premiers chrétiens était l'Écriture, et, d'autre part, le Nouveau Testament, qui n'a pas d'abord été conçu comme un livre, mais qui s'est développé dans les lettres, dans les Évangiles, ainsi que dans les Actes des Apôtres et dans l'Apocalypse de saint Jean, lesquels sont une partie de l'histoire de la foi de l'Église primitive à la suite de Jésus : dans un second temps seulement, la collection a été rassemblée, afin de pouvoir être mise en regard de « l'Ancien Testament ».

La théologie fondamentale de la Révélation de Ratzinger est prometteuse d'un point de vue œcuménique, en ce qu'elle peut donner une réponse catholique à la question luthérienne de savoir si l'on peut critiquer la Tradition en se fondant sur l'Écriture⁷. Elle converge aussi avec des travaux récents quant à l'histoire de la formation du canon⁸. On y accorde premièrement beaucoup plus

5. Helmut HOPING, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung*, in Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. III, Basel – Freiburg – Wien, 2005, 695-831.

6. Joseph RATZINGER – Benoît XVI, *Wort Gottes – Schrift – Tradition – Amt*, éd. Peter Hünermann, Thomas Söding, Freiburg – Basel – Wien, 2005.

7. Theodor SCHNEIDER – Gunther WENZ (Hg.), *Verbindliches Zeugnis I-III* (Dialog der Kirchen 7.9-10), Freiburg – Göttingen, 1992-1998.

8. R. T. BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, Grand Rapids, 1985 ; Hermann von LIPS, *Der neutestamentliche Kanon* (Zürcher Grundrisse zur Bibel), Zürich, 2004.

de poids que par le passé à l'importance de la Bible juive pour la genèse du canon néotestamentaire et deuxièmement, la canonisation y est vue comme un processus qui commence avec la genèse des écrits et avec les premières lectures et mène au rassemblement conscient de certains écrits, qui va de pair avec l'exclusion des autres. Ce processus enfin, se poursuit jusqu'à ce jour avec la proclamation de la Sainte Écriture dans les offices et son statut de norme dans l'enseignement de l'Église⁹.

Or, si le canon est vu comme le phénomène par excellence de la réception, il ne peut pas laisser l'exégèse indifférente : la canonisation est si peu indépendante de l'exégèse que la lecture et la signification exacte des textes bibliques deviennent envisageables. À cela correspond le réveil de l'intérêt pour « l'exégèse canonique », dont les points forts et les limites ont été présentés de manière nuancée par la Commission biblique pontificale en 1993, sous l'égide de son préfet d'alors, Joseph Ratzinger¹⁰. Mais à bien des égards, cette manière de procéder n'est pas encore arrivée à maturité, car de nombreux modèles « d'exégèse canonique » relativisent tant l'histoire de la genèse de la Bible que son imbrication dans l'histoire. L'une comme l'autre relativisation sont contredites par les nombreuses voix d'auto-témoignage de la Bible chrétienne qui, en toute une série d'endroits, attirent l'attention sur les conditions et les circonstances, les occasions et les effets de sa formation, même si beaucoup a pu être stylisé et arrangé.

C'est pourquoi Joseph Ratzinger suit l'orientation de *Dei Verbum* 12. L'exégèse s'y voit attribuer une double tâche : découvrir d'abord le sens le plus originel possible des différents écrits vétéro- et néotestamentaires, et rechercher ensuite avec non moins d'ambition le sens de toute l'Écriture, de l'Écriture comme un tout. Cela présuppose une interprétation théologique de l'Écriture, sans laquelle aucune théologie ne peut être interprétation de l'Écriture. Le *Jésus de Nazareth* du Pape en est un exemple paradigmatique : Jésus doit être compris à partir de Dieu, ce qui présuppose de comprendre de manière programmatique la transmission des Évangiles, à partir de sa relation avec le témoignage théologique des Écritures vétérotestamentaires et avec la foi des premières communautés¹¹.

9. Voir ma suggestion in *Der Kanon des Alten und Neuen Testaments. Zur Frage nach seinem theologischen Anspruch*, in Jean-Marie AUWERS – Henk Jan DE JONGE (Hg.), *The Biblical Canons* (BETHL CLXIII), Leuven, 2003, XLVII-LXXXVIII.

10. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Librairie éditrice vaticane, 1993.

11. Joseph RATZINGER – Benoît XVI, *Jésus de Nazareth I*, Paris, 2007.

De façon classique, l'histoire du canon appartient au champ des tâches de la science qui étudie la formation des textes. Mais au XX^e siècle, celle-ci s'est surtout concentrée sur l'histoire de la genèse de chacun des écrits, sans décrire ni les facteurs de la formation, ni les formes du canon. La spécialisation croissante de l'exégèse n'en est pas la seule responsable. Cela vient aussi de l'idée que le canon relève du domaine de l'histoire de l'Église et des dogmes. Ce n'est que récemment que le vent a tourné. Erich Zenger a établi de nouvelles règles : l'*Introduction à l'Ancien Testament* qu'il a projetée, éditée et pour une grande part rédigée traite de façon programmatique du canon, dans ses formes caractéristiques, juive et chrétienne¹². Cette herméneutique du canon est chez Zenger l'expression de son intérêt théologique prononcé pour l'exégèse de l'Ancien Testament. Celle-ci a végété dans l'histoire moderne de la théologie. À l'époque patristique, elle n'a conservé de valeur que dans la perspective de l'*interpretatio Christiana*, mais non comme Écriture Sainte d'Israël écrite *ante Christum natum* et qui, comme témoignage de l'histoire de la foi juive, est aussi fondatrice pour le christianisme¹³. Même si on peut critiquer cette position, cette perspective est fructueuse du double point de vue de l'histoire du canon et de l'exégèse.

2. Facteurs de la formation du canon

Pour les mêmes raisons de controverse théologique que celles qui ont mené à l'affirmation du pouvoir épiscopal dans la définition et l'établissement du canon, la recherche du XIX^e et d'une grande part du XX^e siècle s'est attachée à expliquer la formation du canon à partir de facteurs externes. Le conflit avec Marcion et la gnose aura été décisif. De fait, la querelle autour de l'orthodoxie et de l'hérésie joua un rôle de catalyseur. En effet, Marcion¹⁴ s'oppose à « l'Ancien

12. Erich ZENGER *et al.*, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart, 2008⁷, 12-59.

13. Dans le pendant néotestamentaire (Martin Ebner – Stefan Schreiber (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart 2008, 9-53), l'histoire de la canonisation est également écrite avec minutie et nuance ; il manque toutefois le lien théologique programmatique avec la question de l'histoire de la formation ; rechercher un lien conduit à voir l'Église comme le lieu de la genèse et de la lecture, de la validité et de la vénération du Nouveau Testament (ce qui sans l'Ancien Testament ne peut jamais être vu), mais aussi comme objet de la critique à la mesure de l'Écriture Sainte.

14. Thomas RUSTER, *Markion, ein radikaler Pauliner : sein Irrtum und seine Wahrheit*, in Norbert KLEYBOLDT (Hg.), *Paulus. Identität und Universalität des Evangeliums*, Münster, 2009, 105-122. L'importance primordiale de Marcion pour

Testament», tenu en haute estime à Rome et dans tout le monde chrétien ; il invoque Paul, dont l'autorité avait du poids auprès de tous les hérauts de la foi, comme en témoignent dans les régions les plus diverses Clément de Rome et Justin, Ignace et Irénée. Contre les gnostiques et leur prédilection pour les apocryphes, Irénée¹⁵ argue qu'il y a un socle ferme de quatre Évangiles tenus universellement en estime. Après avoir recherché des correspondances significatives dans la nature et dans l'histoire, il affirme qu'il doit précisément exister quatre Évangiles, ni plus ni moins, comme il y a quatre continents et quatre points cardinaux (*Adversus haereses* III 11,8) et comme Ezéchiel (1,1-28) puis Jean (*Apocalypse* 4,6-8) ont vu quatre êtres célestes, semblables respectivement à un lion, à un taureau, à un homme et à un aigle, chantant devant le trône de Dieu le perpétuel *Trisagion* (*Adversus haereses* III 11,8), et comme toute maison, à l'exemple de laquelle est bâtie l'Église sur la Terre (*1 Timothée* 3,15), a quatre piliers d'angle qui lui donnent appui (*Adversus haereses* III 11,9).

La fixation de la recherche ancienne sur les controverses va de pair avec la datation traditionnelle tardive du canon néotestamentaire, que l'on fait remonter au IV^e siècle. Athanase joue ensuite un rôle clé, avec sa lettre festale de 367 écrite à l'occasion de la fête de Pâques¹⁶. De fait, jusqu'à cette date (et même au-delà), certains écrits du Nouveau Testament faisaient difficulté, notamment l'Apocalypse de Jean, tenue en haute estime en Occident, mais non en Orient, tandis qu'à l'inverse, la Lettre aux Hébreux était appréciée en Orient, mais guère en Occident. Quant à l'Ancien Testament, la querelle portait sur l'*Hebraica veritas* jusqu'à Jérôme et Augustin¹⁷.

Il n'est pas surprenant que des théologiens s'emparent des questions litigieuses et que des synodes se réunissent afin de prendre une décision dans les cas douteux. Les évêques de l'Église primitive

la théologie libérale du XIX^e siècle se reflète dans le classique de l'histoire culturelle protestante, Adolf von HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, (1921¹, 1924²), Darmstadt, 1985.

15. Jacques FANTINO, *La théologie d'Irénée. Lecture des écritures en réponse à l'exégèse gnostique; une approche trinitaire* (CoF 180), Paris, 1994.

16. *Patrologie Grecque* 26, 1436-1440.

17. Voir Otto WERMELINGER, *Le Canon des Latins au temps de Jérôme et d'Augustin*, in: Jean-Daniel KAESTLI – Otto WERMELINGER (Hg.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire* (Le monde de la Bible), Genève 1984, 153-196; Ralph HENNINGS, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal 2,11-14* (VigChr S 21), Leiden 1994.

sont ici et là aux premières lignes. Mais même si les conflits attirent les regards comme par magie, le processus de canonisation s'est déroulé dans l'ensemble de façon paisible. Même si l'on discute de questions marginales, c'est un grand accord qui règne entre tous les participants à propos des plus grandes parties de la Bible. On établit des listes canoniques en cas de nécessité. Mais si l'on considère les manuscrits anciens rassemblés pour les besoins de la liturgie et de la catéchèse, on s'aperçoit au fur et à mesure des découvertes, qu'il y a peu de changements. Les témoins des II^e et III^e siècles sont certes généralement fragmentaires. Mais là où les premiers papyrus et parchemins font reconnaître l'agencement de différents écrits néotestamentaires, ils suivent pour l'essentiel le même ordre que dans les grandes éditions en parchemin de la Bible tout entière. C'est avant tout en grec que la chrétienté lit l'Ancien Testament, même lorsque l'on connaît l'original hébreu¹⁸. Quelle que soit l'importance de la tentation marcionite de rejeter tout l'Ancien Testament, il n'y a dans la grande majorité de l'Église primitive aucune discussion pour exclure le moindre écrit de la Bible juive ; en cas de doute, l'on privilégie le canon de la Septante – plus important – mais l'on n'envisage jamais ni une réduction de ce qui n'était pas encore appelé l'Ancien Testament ni la constitution d'une collection propre d'écrits. Dans la transmission des manuscrits du Nouveau Testament apparaissent très tôt des ensembles de textes bien constitués : les quatre Évangiles, le corpus paulinien et le corpus « apostolique », avec les Actes des apôtres et les Épîtres catholiques. L'autorité de Paul ou de Jean, de Marc ou de Matthieu, de Luc, de Jacques ou de Pierre n'est pas remise en question ; Marcion n'est que la fameuse exception à la règle.

Ce phénomène ne s'explique pas sans l'influence de grands théologiens et de communautés centrales, Rome au premier chef. Mais leur pratique est tout sauf arbitraire. Elle s'explique bien davantage par une lecture précise des écrits bibliques, portée par la confiance dans leur qualité théologique. De quelque côté que l'on regarde, le Nouveau Testament est tout simplement impensable sans l'Ancien Testament. Jésus, d'après les Évangiles, s'est distingué comme prédicateur et comme exégète ; il n'y a guère de pages des épîtres pauliniennes qui ne citent pas l'Écriture ; l'Apocalypse de Jean est, après les épîtres, un grand collage d'images vétérotestamentaires.

18. Voir Mogens MÜLLER, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint* (JSOTS 206), Sheffield 1996.

Par conséquent, pour pouvoir rejeter l'Ancien Testament, Marcion devait tronquer le Nouveau Testament, y compris les écrits pauliniens qu'il tenait en haute estime. L'importance canonique de l'Ancien Testament ne fait donc pas partie du débat d'une Église qui ne veut se séparer ni de ses racines juives, ni de Jésus et de Paul.

La canonisation des écrits néotestamentaires elle-même (si l'on peut s'exprimer ainsi) n'est pas surprenante. Matthieu écrit le « Livre de la genèse de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham » (*Matthieu* 1,1) et le fait suivre de la généalogie de Jésus, brève histoire d'Israël (*Matthieu* 1,2-17); à la fin, Jésus envoie ses disciples dans une mission de dimension mondiale, afin qu'ils baptisent et apprennent « à observer tout ce que je vous ai prescrit » (*Matthieu* 28,20); seul peut le savoir celui qui connaît le contenu de l'Évangile et le garde en mémoire. Marc écrit le « Commencement de l'Évangile de Jésus Christ » (*Marc* 1,1), avec un génitif à double sens : l'Évangile que Jésus lui-même a annoncé et l'Évangile qui annonce Jésus. Luc promet à son lecteur Théophile (et à tous ceux qui lisent son Évangile) une présentation sûre de l'histoire de Jésus qui sert à la substance de la catéchèse (*Luc* 1,1-4). Jean écrit qu'il a opéré un choix conscient des « signes » de Jésus, afin de fonder, d'éclairer et d'approfondir la foi en Jésus, Messie et Fils de Dieu (*Jean* 20, 30 sq.). Dans les Épîtres qui nous ont été transmises comme étant de Paul ou de Pierre, qu'elles soient pseudépigraphiques ou non, l'auteur fait comprendre qu'il écrit en Apôtre une lettre à l'Église locale, aux bien-aimés de Dieu (*Romains* 1,7 sq.), aux fidèles de la Dispersion (*1 Pierre* 1,1; voir *2 Pierre* 1,1). Les autres Épîtres s'adressent explicitement aux Églises. Le niveau de communication est ainsi défini : il s'agit de Dieu et de sa Parole, de l'Église et de la foi. Jean de Patmos pourvoit son Apocalypse, qu'il met par écrit sur l'ordre du Fils de l'Homme lui-même (*Apocalypse* 1,9-20), non seulement d'une bénédiction pour tous les lecteurs (*Apocalypse* 22,7; voir 1,3), mais aussi d'une formule canonique qui manifeste le caractère sacrosaint du texte (*Apocalypse* 22,18 sq.; voir *Deutéronome* 4,2; 13,1; 19,20).

La canonisation des quatre Évangiles, des Actes des apôtres, des lettres apostoliques et, enfin, de l'Apocalypse de Jean peut être comprise, d'un point de vue à la fois originel et décisif, comme une réponse affirmative à la prétention émise par les auteurs néotestamentaires eux-mêmes. C'est une prétention qui, en son cœur, revient à Jésus lui-même, Lui qui a annoncé l'Évangile du Royaume de Dieu et a appelé à sa suite des disciples pour en faire à leur tour ses messagers. À la suite de cela sont nés les écrits néotestamentaires,

non comme la *viva vox* originelle de Jésus, ni comme la prédication missionnaire des apôtres dans son ton original, mais comme des documents de la mémoire de Jésus et de l'édification de l'Église qui espère le Royaume de Dieu à venir, promis par Lui.

3. Processus de la canonisation

Le processus de la formation du canon a conduit à ce que des textes à l'origine écrits en Israël par des juifs pour des juifs soient également lus comme Écriture Sainte par des chrétiens d'origine païenne. Le processus de canonisation a aussi conduit à ce qu'une lettre que Paul a envoyée à l'Église de Thessalonique, de Corinthe ou de Philippiques soit également lue à Rome, à Éphèse, à Alexandrie et ailleurs – et ce, jusqu'à aujourd'hui. Tous les écrits bibliques trouvent leur origine soit à une époque plus ou moins déterminable, soit en un lieu précis, soit en une constitution plus longue à trouver. Tous les écrits ont des circonstances, des occasions, des buts et des destinataires précis. Du processus de canonisation relèvent aussi l'échange, la diffusion, la reconnaissance de ces textes dans d'autres cercles, plus larges et toujours nouveaux. Les textes bibliques gagnent en Israël, dans l'Église, une communauté de lecteurs auxquels, à l'origine, les auteurs ne les destinaient pas explicitement, mais qui se pensent en relation avec les destinataires originaires parce qu'ils entretiennent avec eux un lien historique de transmission constitué par l'appartenance au judaïsme ou à l'Église.

Les écrits bibliques eux-mêmes ont dès le commencement contribué à ce processus. Ainsi lorsque l'épître aux Colossiens (elle-même une copie, selon l'opinion majoritaire) doit explicitement être également lue à Laodicée (qui, à vrai dire, n'est pas trop éloignée) (*Colossiens* 4,16) et que l'on demande aux Colossiens de lire la lettre de Paul aux Laodicéens (laquelle est perdue, mais identifiée par certains à l'épître aux Éphésiens dont le destinataire originel n'est pas complètement sûr, comme le montrent les manuscrits anciens). L'épître de Jacques est destinée aux « douze tribus de la Diaspora », c'est-à-dire à toute l'Église (ou du moins à sa partie judéo-chrétienne), la première épître de Pierre à tous les fidèles qui vivent en étrangers dans la Diaspora (*1 Pierre* 1,1 sq.), la seconde à tous ceux « qui ont reçu la même foi » (*2 Pierre* 1,1). Jean adresse son Apocalypse sous la forme de lettre aux sept Églises de Petite Asie, autour d'Éphèse, qui doivent aussi entendre ce que dit l'Esprit aux communautés (au pluriel !) (*Apocalypse* 2-3) et doivent se

considérer comme prenant part à un défi de dimension mondiale (*Apocalypse* 3,10). Paul élargit déjà le destinataire de l'épître aux Corinthiens : « à l'Église de Dieu établie à Corinthe, à ceux qui ont été sanctifiés dans le Christ Jésus, à ceux qui sont appelés à être saints avec tous ceux qui en tout lieu invoquent le nom de Jésus Christ, notre Seigneur, le leur et le nôtre » (*1 Corinthiens* 1,2). Cette ampleur catholique correspond à l'ecclésiologie paulinienne et s'explique par la volonté universelle de Salut qui est celle de Dieu et par le « une fois pour toutes » de l'action salvifique de Jésus Christ (*Romains* 6,10). Dès le commencement, Paul voit l'Église comme une unité qui se réalise localement et, par conséquent, dès sa première lettre, il prête attention à ce que la liaison entre les Églises locales ne tombe pas dans l'oubli (*1 Thessaloniens* 2,14 ; voir *2 Corinthiens* 8-9).

Le processus de réception canonique va toutefois bien au-delà de ces élans initiaux. Dans l'Ancien Testament, rapporté au judaïsme, il fait partie de l'autodéfinition des cercles dirigeants qui gravitent autour du second Temple de Jérusalem. L'on se réfère à l'histoire universelle depuis la Genèse et à l'histoire du peuple de Dieu depuis Abraham. L'on fonde le judaïsme pour tous les temps sur ce qui doit être toujours à nouveau actualisé par la transmission et par l'exégèse, mais qui s'appuie sur le texte écrit¹⁹. Après 70, ce processus s'est répété dans une forme élargie.

Rapportée au christianisme, la réception de l'Ancien Testament est une confession du Dieu unique, une acceptation de la Bible de Jésus, une expression de la communauté qui unit les judéo-chrétiens et les chrétiens issus du paganisme ; qui lit l'Ancien Testament comme la première partie de la Bible chrétienne a suivi l'avertissement de l'apôtre Paul : « ce n'est pas toi qui portes la racine, c'est la racine qui te porte » (*Romains* 11,18).

La diffusion d'écrits néotestamentaires dans la chrétienté primitive est une confession de Jésus Christ, dont l'histoire doit être gardée en mémoire par celui qui se compte au sein de l'Église, une acceptation de la prédication apostolique, une expression de la communauté avec l'Église du commencement, mais aussi du lien spirituel avec les juifs ; qui lit le Nouveau Testament comme la deuxième partie de la Bible chrétienne rapporte à toute la Bible la bénédiction qui clôt l'Apocalypse de Jean : « Heureux celui qui garde les paroles prophétiques de ce livre » (*Apocalypse* 22,7).

19. Voir Daniel KROCHMALNIK, *Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen*, Augsburg 2006.

Le rassemblement et la diffusion d'écrits en train de devenir canoniques correspondent il est vrai à l'exclusion d'autres, qui ne sont pas comptés parmi les Saintes Écritures. Cette exclusion ne peut en aucun cas être assimilée à une condamnation ou à un interdit. Dans l'Église primitive, l'on a certes fait valoir contre quelques Évangiles apocryphes des réserves théologiques : ils seraient gnostiques. Mais de nombreux écrits ont exercé, même hors du canon, une grande influence, que ce soit sur la doctrine, sur la piété ou sur l'éthique. Ben Sira (l'auteur de l'*Ecclésiastique*), dans le judaïsme, ne fait pas partie du canon mais est très à l'honneur car de façon programmatique, il rapporte la sagesse à la loi et réciproquement. Quelques Évangiles apocryphes²⁰, même très récents, ont imprégné la piété populaire : dans aucune crèche ne doivent manquer le bœuf et l'âne, alors même qu'ils sont attestés pour la première fois dans l'Évangile, non canonique, mais apocryphe de Matthieu, du VIII^e ou du IX^e siècle (ch. 14), avec une référence allégorique à *Isaïe* 1,3 : « Le bœuf connaît son possesseur, et l'âne la crèche de son maître ». La *Didachè*, qui est intégrée à quelques listes canoniques de l'Antiquité, n'a été finalement reconnue comme partie de l'Écriture Sainte dans aucune Église, mais elle a fortement influencé l'ecclésiologie eucharistique de l'unité comme *communio*, avec ses prières de bénédiction du pain qui « d'abord dispersé sur les montagnes, a été recueilli pour devenir un seul pain » (*Didachè* 9,4).

4. Critères de la canonisation

L'on ne trouve pas dans les textes antiques de discussion théorique sur la question de savoir pourquoi tel ou tel écrit n'est pas canonisé. Des critères ne peuvent être trouvés et rétrospectivement reconnus que de façon indirecte. Cela est plus aisé dans le Nouveau Testament, puisqu'il y a toute une série d'écrits non canoniques, dont le plus ancien remonte au premier siècle, ce qui rend une comparaison possible ; dans l'Ancien Testament, de bonnes possibilités de comparaison font défaut pour la période la plus ancienne, tandis que depuis l'époque des Maccabées, des écrits juifs ont été transmis, dont certains ont été insérés dans le canon et d'autres non – avec des différences significatives entre les Bibles juives et chrétiennes, hébraïques et grecques.

Dans le canon juif, selon Flavius Josèphe, le facteur temps joue un rôle décisif. Dans son œuvre apologétique contre l'antisémite

20. Voir Hans-Josef KLAUCK, *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*, Stuttgart 2002.

Apion *De l'antiquité du peuple juif* (le *Contre Apion*)²¹, l'historien ne compte pas seulement à l'avantage du judaïsme le fait qu'il possède un corpus clairement défini de 22 livres « qui sont à bon droit tenus pour divins », mais mesure aussi la période dans laquelle ils se sont constitués : « de Moïse à Artaxerxès », donc de l'Exode à la reconstruction du Temple et des remparts de Jérusalem après l'Exil à Babylone ; les livres parus plus tardivement sont certes également précieux, mais ils n'ont pas le même poids, car il n'y a ensuite plus eu de « véritable succession de prophètes », c'est-à-dire une succession prophétique ininterrompue (*Contra Apionem* I 37-41). C'est déjà pour cette raison que Ben Sira, tenu en haute estime, n'a pas été canonisé, tandis que le livre de Daniel, quoique récent selon l'analyse philologique, contrairement à sa pseudépigraphie qui le situe au temps de Nabuchodonosor, pouvait être accepté, même si dans la Bible juive, il n'est pas placé parmi les Prophètes (dont l'ensemble a dû être fixé au III^e siècle), mais parmi les Écrits. L'on en perçoit un écho dans les discussions rabbiniques sur la question de savoir si les Écrits « souillent les mains », c'est-à-dire s'ils forment une chose sainte et qu'ils ne peuvent être pris et lus qu'après une soigneuse préparation rituelle ou théologique et morale. Ces discussions concernent les « Écrits », par exemple le Cantique des cantiques et l'Ecclésiaste (*mYad* 3,5) et servent à leur conférer en principe le même attribut de sainteté qu'à la Torah et aux Prophètes. Le critère de l'âge converge avec celui de l'inspiration (*tYad* 3,14 : « Le Cantique des Cantiques souille les mains car il est dit dans l'Esprit Saint ») et celui du contenu (*mYad* 3,5 : « Tous les Écrits sont saints, le Cantique des cantiques est très saint »).

L'Église primitive ignore la dogmatique du canon de Flavius Josèphe ; elle n'a aucun intérêt à séparer du présent l'époque normative du commencement et à l'arrêter au sauvetage de la Loi, à la reconstruction du Temple et à la sécurisation de Jérusalem, mais elle considère que le flambeau de la prophétie est porté jusqu'à l'époque de Jésus, jusqu'à Zacharie et Élisabeth, Syméon et Anne, Marie et Jean-Baptiste. L'Exode constitue le centre de l'ambitieuse prédication historico-théologique d'Étienne ; là où un apogée doit être marqué selon Flavius Josèphe, la construction du Temple par Salomon, Étienne voit – selon ce que Luc lui fait dire – le cœur du problème : la confiance est placée dans une maison de pierre, dans

21. Voir Folker SIEGERT, *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (contra Apionem)* I-II, Göttingen 2008 ; Dagmar LABOW, *Flavius Josephus « Contra Apionem ». Einleitung, Text, textkritischer Apparat, Übersetzung mit Kommentar*, Stuttgart 2005.

un ouvrage humain (*Actes* 7,47-52). La grande procession de foi qui, selon *Hébreux* 11, est conduite par Jésus Christ et qui n'arrivera pas sans nous à son terme, comme l'écrit l'auteur chrétien, s'étend d'Adam aux Maccabées. L'arbre généalogique de Jésus ne comporte aucune lacune. Toutes les voix s'accordent ainsi pour affirmer que les livres vétérotestamentaires que l'exégèse qualifie de « récents », tels la Sagesse de Salomon ou Tobie, appartiennent via la Septante à la *Biblia christiana*, à l'instar de livres déjà nouveaux en vertu de leur titre, le Siracide ou les Maccabées.

De la même façon, l'épreuve du temps joue également un rôle considérable dans le Nouveau Testament. Paul se qualifie en *1 Corinthiens* 15, 1-11 de « dernier » des apôtres (*1 Corinthiens* 15,8), qui n'a été appelé qu'après que le Ressuscité est déjà apparu à « tous les apôtres » (*1 Corinthiens* 15,7). Dans sa présentation du collège apostolique, Paul dit fermement que son apostolat est de la même qualité que celui de Pierre et que les trois colonnes de Jérusalem, outre Pierre, Jacques et Jean, lui « tendirent la main en signe de communion » (*Galates* 2,9). Ces apôtres, au sens strict et paulinien du terme, sont les fondateurs de l'Église, parce qu'ils sont les architectes de la construction dont Dieu lui-même a posé la fondation : Jésus Christ (*1 Corinthiens* 3,10-17). Après l'instructif déplacement d'image dans l'épître aux Éphésiens, « les apôtres et les prophètes » forment de leur côté le fondement de l'Église dont « la pierre angulaire » est Jésus Christ (*Éphésiens* 2,20 sq.). C'est sur ces assises que la maison de l'Église doit être bâtie : elle peut être peu à peu édifiée parce que le travail des apôtres et des prophètes est poursuivi par « les évangélistes, les pasteurs et les docteurs » – notamment au service de la croissance de tous les chrétiens (*Éphésiens* 4,7-16).

Le canon néotestamentaire a ratifié cette image de l'Église. Il rassemble des écrits de Paul et de Pierre, outre une épître de Jacques et trois épîtres de Jean. Les quatre Évangiles sont respectivement attribués à deux apôtres du temps des origines, Matthieu et Jean, et à deux élèves des apôtres, Marc et Luc. Le fait que les livres actuels d'introduction au Nouveau Testament doutent largement de ces données, qu'ils distinguent entre les épîtres authentiques et les imitations et qu'ils n'identifient pas l'auteur du quatrième Évangile avec Jean de Patmos ne peut pas faire oublier que c'est précisément à l'époque où le canon est formé, défendu et propagé que se sont développées les convictions de l'Église primitive quant aux auteurs des écrits néotestamentaires.

À vrai dire, les Évangiles apocryphes montrent précisément que la seule invocation d'un apôtre comme auteur (peut-être pas réel,

mais du moins idéal) ne suffit pas, mais qu'elle provoque des difficultés. Là où à côté des Évangiles de Matthieu, Marc, Luc et Jean apparaissent des Évangiles de Pierre et de Thomas, de Marie et de tous les apôtres, voire de Judas, on doit trouver des raisons pour ne pas les mettre au même rang que les Saints Évangiles. Les débats ont été menés avec rudesse, mais aussi avec des arguments clairs, sur des positions cependant pas vraiment clarifiées.

La question de l'authenticité a joué un rôle important. Les Pères de l'Église doutent que l'un des apôtres ait vraiment lui-même écrit l'un des Évangiles apocryphes. Le débat sur l'Apocalypse de Jean montre comment les arguments pouvaient se croiser. Celui qui, comme Irénée de Lyon, intervient en faveur de sa valeur canonique (*Adversus haereses* 3,1 16,5.8) lui attribue comme auteur le quatrième évangéliste que tous, entre-temps, tiennent pour Jean, fils de Zébédée. Qui au contraire a des doutes théologiques à l'encontre de l'Apocalypse de Jean conteste l'identité de son auteur, ainsi Denys d'Alexandrie (selon Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* 7,25). Il est aujourd'hui établi que les uns avaient théologiquement tort, tout en ayant philologiquement raison, tandis que les autres jugeaient correctement d'un point de vue théologique mais se trompaient d'un point de vue philologique.

Outre les débats historiques (lesquels étaient menés selon les règles de l'époque), interviennent des débats théologiques. Les voix de la majorité reprochent à de nombreux textes gnostiques de nier des affirmations centrales des Écritures d'Israël, de Jésus et des premiers Apôtres : l'unité de Dieu comme Créateur et Sauveur, comme Maître de l'Histoire ; l'Incarnation du Verbe et la filiation divine de l'homme Jésus ; l'action de l'Esprit Saint, au sein non seulement de l'Église, mais aussi du peuple d'Israël ; la bonté de la Création ; l'élection d'Israël ; le sens salvifique et eschatologique de la mort de Jésus ; la vocation de l'Église à la mission ; l'éthique de la liberté ; l'office des évêques en succession des apôtres ; l'espérance en la résurrection des morts et l'accomplissement du Royaume de Dieu. Les premières confessions de foi, qui se sont développées à partir du Nouveau Testament lui-même et qui se sont formées dans la liturgie de l'Église primitive, s'orientent sur la lettre et sur les affirmations centrales de l'Écriture Sainte, qu'elles structurent de façon trinitaire, comme l'on procède dans le baptême, selon *Matthieu* 28,18 sq. Le docétisme et la haine du corps, le marcionisme et la fuite du monde ne s'accordent pas avec l'Écriture. Des systèmes gnostiques qui, à l'inverse de ce que fait Clément d'Alexandrie à partir des corpus paulinien et johannique, n'éclairent pas la foi comme la

vraie sagesse, mais qui propagent une autorédemption toujours de même nature, parce qu'ils connaissent une anthropologie qui n'est pas imprégnée de la différence biblique fondamentale entre Dieu et le monde, se heurtent à la critique de ceux qui se laissent influencer par Moïse et par Matthieu, par les Psaumes et par Paul, par Isaïe et par Jean.

En définitive, l'acceptation et la diffusion des Écritures sont un critère. Aucun Évangile apocryphe n'est connu et n'a été en faveur au-delà d'une région déterminée. Au contraire, les écrits vétérotestamentaires, les quatre Évangiles avec les Actes des apôtres et les lettres apostoliques ont été acceptés, cités et commentés partout où les grands de l'esprit chrétien se sont exprimés ou ont pris la plume, partout où ont émergé les centres de la vie chrétienne primitive, les exceptions confirmant la règle. En Syrie, durant longtemps, l'on a préféré aux livres canoniques sur Jésus l'Harmonie des Évangiles de Tatien²², qu'il a composée à partir des quatre Évangiles comme *Diatessaron*. Les Pseudo-Clémentins rejettent Paul comme faux apôtre (*Homélies* 17, 19,3 : « Comment te croirons-nous, même s'il t'est apparu ? Mais comment peut-il t'être apparu si tu t'efforces d'obtenir le contraire de son enseignement ?²³ »). Des judéo-chrétiens se retrouvent, comme ébionites, en marge de l'Église pour avoir abandonné la christologie du Nouveau Testament²⁴.

Cependant, ce n'est pas seulement d'avoir la majorité qui compte. L'acceptation doit être qualifiée. Elle doit avoir un fondement théologique sûr. Elle peut ne convaincre que comme partie d'une histoire de la foi qui se comprend à la suite du Christ. Elle doit s'accorder à une image de l'Église qui lie l'universalité de la volonté salvifique de Dieu avec la concrétisation de la foi vécue.

C'est pourquoi les écrits canoniques offrent eux-mêmes une règle d'évaluation. La raison de leur large diffusion ne réside pas dans la simplicité de leur langue ou dans l'univocité de leurs paroles, mais dans leur compréhension de l'Église et de la Révélation. Les épîtres pauliniennes ont un destinataire concret ; mais pour l'apôtre, l'Église

22. Voir Emily J. HUNT, *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian*, London 2003 ; Ulrich B. SCHMIDT, *Unum ex quatuor. Eine Geschichte der lateinischen Tatianüberlieferung*, Freiburg – Basel – Wien 2005. William L. Petersen, *Tatian's diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship*, Leiden 1994.

23. GCS 42, 240.

24. De nombreuses indications sur l'ensemble de la constellation in Hans-Josef KLAUCK, *Die apokryphe Bibel. Ein anderer Zugang zum frühen Christentum* (Tria Corda 4), Tübingen 2008.

est essentiellement une, composée de plusieurs membres vivant dans l'unité du Corps du Christ ; l'apôtre lui-même, en vertu de sa revendication et de son action, est actif et est accepté, conflits compris, non dans une seule communauté, mais dans toute l'Église ; c'est pour Paul un résultat important du « concile des apôtres » (*Galates* 2,1-10). Chez Matthieu (*Matthieu* 28,16-20) et Luc (*Actes* 1,8), les disciples suivent une mission universelle d'envoi ; chez Marc, elle est implicite (*Marc* 14,9). Les épîtres « catholiques » portent de plein droit ce nom plus tardif. Derrière l'image de l'unique Église, l'on trouve de façon centrale la foi en un seul Dieu, en un seul Seigneur, en un seul Esprit (*1 Corinthiens* 12,4 sq. ; *Matthieu* 28,19).

Il n'est pas seulement étonnant qu'une valeur générale ait été revendiquée, directement ou indirectement, dans toute l'Église, mais qu'elle ait été aussi souvent acceptée. Ces deux faits ne sont cependant pas plus étonnants que le fait que les fidèles du Christ soient somme toute demeurés unis en dépit de la diversité de leurs caractères et que même dans les conflits, ils aient toujours sérieusement cherché l'unité. Sans la relation commune à Jésus, sans l'appartenance à une Église, mais aussi sans la foi en l'Évangile, de quelque façon qu'elle s'exprime, cela est inexplicable.

Cette théologie de l'Église, dans le contexte de laquelle se forme le canon, s'est concrétisée dans la vie des premières communautés chrétiennes. Toute sa vie durant, Paul s'y est employé en lien avec Jérusalem, au contact de Pierre et Jacques ; il a travaillé avec des missionnaires qui ne dépendaient pas de lui, tels Barnabé et Sosthène ; il a désamorcé un conflit potentiel avec Apollos, en s'en rapportant au cœur du service apostolique (*1 Corinthiens* 3-4) ; soutenu par la confiance en l'action de l'Esprit Saint, il a constitué un réseau étroit de collaborateurs qui répandaient la parole de Dieu dans les Églises locales et entre les communautés. Ses disciples, parmi lesquels se distinguent Tite et Timothée, ont considérablement contribué à l'actualisation de la théologie paulinienne ; celle-ci s'est également répandue, si l'exégèse ne se trompe pas, par l'imitation de lettres, sans oublier leur rassemblement et leur diffusion. La genèse des Évangiles synoptiques n'est pas le refoulement d'une rivalité, mais un processus de rassemblement (*Luc* 1,1-4) et de choix (*Jean* 20, 30 sq.), qui est le prototype de toute la canonisation. L'Évangile de Jean n'est pas né, comme le pensait Franz Overbeck²⁵, d'une volonté de chasser les synoptiques, mais comme l'a vu Clément

25. Franz OVERBECK, *Das Johannesevangelium*, éd. C.-A. Bernoulli, Tübingen 1911.

d'Alexandrie avec les yeux de son temps²⁶, pour corriger ici et là peut-être, mais dans l'ensemble pour compléter et pour approfondir.

Si l'on veut systématiser les processus, l'on peut utiliser trois critères²⁷. Selon Eusèbe, qui s'appuie sur le Nouveau Testament, les écrits canoniques doivent « être vrais, authentiques et reconnus partout ». (*Histoire ecclésiastique* III 25,1-7). « Vrai » signifie : orthodoxe ; « authentique » : apostolique ; « reconnu partout » : catholique. Parallèlement, Eusèbe voit une série de livres théologiquement problématiques, dont certains veulent qu'ils soient catholiques, mais aussi de nombreux bons livres qui méritent d'être lus mais qui n'appartiennent pas (du moins, pas de façon certaine) au canon.

Si l'on considère le processus de canonisation comme un tout complexe, comme cela peut être inféré des textes bibliques eux-mêmes, alors l'on comprend en retour quelles conséquences peuvent avoir ces décisions. Que la Bible juive se concentre sur les textes hébreux n'est pas l'expression d'une idée romantique de recherche des origines, mais en définitive la décision d'un mouvement de réforme dominé par les pharisiens qui, après la destruction du Temple et de la ville de Jérusalem, vise à consolider le judaïsme sous le signe de la Loi, de la prophétie et de la sagesse. Après que Hadrien a abattu la révolte de Bar-Kokhba, a rasé Jérusalem et a tenté de rendre impossible la vie juive en Israël, la Bible est devenue une « patrie portative » (Heinrich Heine)²⁸. En outre, indépendamment de la question linguistique, ne sont pas acceptés les écrits apocalyptiques qui, qu'ils soient attribués à Hénoc ou à Baruch, ne semblent plus reconnaître l'histoire du Salut d'Israël ; en dépit de la pseudépigraphie, les « Psaumes de Salomon », qui sont contemporains et dont l'original est en hébreu, ne sont pas davantage tenus pour un écrit canonique²⁹.

26. D'après Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* VI 14 : « Stimulé par ses élèves et inspiré par l'Esprit dans la reconnaissance que le corporel est déjà représenté dans les Évangiles, Jean a, le dernier, composé un Évangile pneumatique ».

27. Une bonne présentation par Johanna RAHNER, *Gotteswort in Menschenwort. Die Bibel als Urkunde des Glaubens*, in Susanne GILLMAYR-BUCHER et al. (Hg.), *Bibel verstehen. Schriftverständnis und Schriftauslegung* (Theologie Module 5), Freiburg – Basel – Wien 2008, 7-36, notamment 27 sq.

28. Selon Peter SCHÄFER, *Geschichte der Juden in der Antike* [UTB 3366], Tübingen 2010, l'on doit aussi tenir compte de la séparation d'avec le christianisme alors en plein essor. Cependant, entre 70 et 120, ce facteur n'a dû jouer que de façon restreinte.

29. Les premiers écrits juifs en langue grecque ont été plutôt conservés d'abord dans les traditions chrétiennes, puis dans les traditions juives ; un bon aperçu sur la

En retour l'intérêt des chrétiens pour l'Ancien Testament grec s'explique facilement³⁰. Le grec est la langue de Paul et des Évangiles. La *koinè* est la langue de la Diaspora, laquelle n'est pas pleurée par le christianisme primitif comme une terre d'exil, loin de Jérusalem, mais a été labourée comme champ de mission. De même, dans les Églises et les communautés de l'Occident latin, y compris Rome, le grec est, durant les premiers siècles, la langue de la liturgie et de la catéchèse. L'Église porte un fort intérêt théologique aux écrits « deutérocanoniques », ainsi qu'ils ont été appelés plus tard : les Maccabées lui montrent le martyre au nom de la confession de Dieu ; Ben Sira présente un enseignement de sagesse théologiquement fondé et utilisable dans la pratique, qui correspond bien à celui de l'épître de Jacques ; la Sagesse de Salomon pousse la théologie sapientiale dans des régions qui deviennent la racine de la théologie néotestamentaire de la Sagesse du Christ³¹ ; Tobie devient le livre d'un pèlerinage spirituel qui correspond à la « voie chrétienne » (*Apocalypse* 19,9).

Dans la chrétienté primitive, l'épître de Barnabé et la Didachè, le Pasteur d'Herma et l'épître de Clément jouissaient certes d'une grande faveur. Leur orthodoxie n'est pas remise en question (même si la théologie d'Israël et de l'Écriture de l'épître de Barnabé est critiquable). Il n'est alors pas étonnant que tantôt l'un, tantôt l'autre apparaisse dans certaines listes canoniques. Mais ils ne parviennent pas à s'imposer dans la durée. On trouve à cela des raisons plausibles. On perçoit que Clément de Rome n'écrit pas avec l'autorité d'un apôtre, mais comme porte-parole d'une Église influencée par les apôtres ; le fait qu'il n'appartienne pas à la génération des fondateurs est la pointe de la lettre qu'il a envoyée à Corinthe pour y arbitrer un différend. Dès le début, il se trouve sur une ligne différente des lettres originales et pseudépigraphiques du Nouveau Testament. De même, les lettres d'Ignace et de Polycarpe, si orthodoxes et catholiques soient-elles, ne sont pas tenues pour canoniques car elles ne sont pas apostoliques.

richesse de cette littérature in Albert-Marie DENIS et coll., *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellenistique, Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament* (SVTP 1), Turnhout 2000.

30. Voir Martin HENGEL – Roland DEINES, *Die Septuaginta als « christliche » Schriftensammlung, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons*, in Martin HENGEL – Anna Maria SCHWEMER (Hg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72), Tübingen 1994, 182-284.

31. André FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliennes*, Paris, Gabalda, 1966.

Le *Pasteur* d'Herma, collection de visions prophétiques sur l'Église et sur le monde, sur le ciel et sur la terre, est caractérisé dans le canon de Muratori, une liste ancienne, d'une manière qui éclaire tant la faveur dont il jouit que son exclusion du canon : «Le *Pasteur* a été composé il y a peu de temps dans la ville de Rome par Herma, tandis que siégeait sur le trône de l'Église de la ville de Rome l'évêque Pie, son frère. Et c'est pourquoi il devait certes être lu ; mais dans l'église, il ne pouvait être lu publiquement au peuple, en n'étant rangé ni parmi les prophètes, dont le nombre est clos, ni parmi les apôtres, auquel il est postérieur» (Z. 74-80)³². L'écrit est trop récent ; il est contemporain ; il a été composé après l'époque apostolique. Il est certes lu dans la liturgie, mais il n'a pas le même rang que les prophètes et les apôtres, donc que les écrits vétéro- et néotestamentaires.

Ce critère ne s'applique pas sans problème aux autres écrits. La *Didachè* se réclame certes des douze apôtres, cet écrit n'est cependant pas une annonce théologique mais la description d'une règle de vie qui au cours des temps, doit toujours être modifiée et qui ne peut donc pas appartenir au canon. L'épître de Barnabé semble remonter à l'époque de la fondation de l'Église, puisque Barnabé est apôtre tant dans les Actes des apôtres (*Actes* 14,4.14) que chez Paul (*1 Corinthiens* 9,6 ; voir *Galates* 2,9) ; à Chypre, la tradition locale est jusqu'à ce jour très présente. Pour Eusèbe, cette épître, qui, dans l'ensemble, est un commentaire allégorique de l'Écriture vétérotestamentaire, à l'instar du *Pasteur* d'Herma et de la *Didachè*, mais aussi des Actes de Paul et d'une Apocalypse de Pierre est « controversée » car « inauthentique » (*Histoire ecclésiastique* III 25,1-7). Il est évident que la différenciation n'obéit pas aux critères de la recherche historico-critique mais cela n'empêche pas qu'une conscience historique et philologique soit, dans l'horizon de l'époque, devenue décisive pour la canonisation.

5. Formes du canon

Le canon, qu'il soit vétéro- ou néotestamentaire, n'est pas un bloc monolithique, mais il est durablement en mouvement, même à l'intérieur de ses frontières (lesquelles, encore une fois, sont déplacées ici et là). Ce processus est visible sous deux angles.

32. Éd. Hans LIETZMANN, *Das Muratorische Fragment und die Monarchianischen Prologie zu den Evangelien*, in : IDEM (Hg.), *Kleine Texte*, vol. I, Bonn 1902. Berlin ²1933.

Premièrement : le texte de la Bible n'est pas gravé dans la pierre, il fluctue un peu³³. Les originaux ont été perdus, à l'instar de toutes les grandes œuvres de la littérature et de la philosophie antiques. Les plus anciens manuscrits sont des papyrus fragiles qui avaient disparu pendant des siècles et qui, grâce à la recherche biblique historico-critique, ne sont revenus au jour que depuis le XIX^e siècle, des papyrus la plupart du temps fragmentaires, souvent endommagés, parfois très difficiles à déchiffrer³⁴. Pour l'Ancien Testament, ce sont les découvertes de Qumran qui ont mis au jour des manuscrits hébreux d'époque préchrétienne. Le courant de la transmission où ont été retrouvés, grâce à des circonstances heureuses, les plus anciens manuscrits de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament grecs, est important, mais il a conduit à de nombreux remous, stagnations et contre-courants, car il y a toujours des écarts entre les versions textuelles, qui doivent être laborieusement reconstituées et ne peuvent pas toujours être fixées avec certitude. Les différences entre les versions textuelles de l'Ancien Testament sont parfois considérables, sans quoi il serait déjà bien clair que la transmission hébraïque est la plus ancienne et la grecque la plus récente. Quant au Nouveau Testament, le projet d'une *Editio Critica major* commence à jeter une nouvelle lumière sur l'histoire textuelle. Celui-ci doit, en commençant par les épîtres catholiques³⁵, éditer et classer pour l'essentiel tous les témoins et variantes qu'un texte a rencontrés au cours de la transmission des manuscrits grecs, mais aussi latins, coptes et syriaques. La plupart du temps, sur une page, seules quelques lignes du texte trouvent place, tout le reste étant prévu pour les témoins textuels. L'effort ne vaudrait pas la peine s'il ne faisait que rendre accessibles des sources supplémentaires pour la reconstitution du texte originel. Mais si l'histoire textuelle est aussi comprise comme histoire d'une réception, il ouvre de nouveaux espaces dans l'histoire de la tradition qui, dans les variantes de la transmission des manuscrits, montre l'intérêt vital

33. Considéré d'un point de vue de théologie fondamentale par Max SECKLER, *Problematik des biblischen Kanons und die Wiederentdeckung seiner Notwendigkeit*, in: *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede Roma, settembre 1999, Città del Vaticano 2001, 150-177.

34. Un aperçu in Kurt und Barbara ALAND, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart 1989² (1982¹).

35. *Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior*. Vol. IV: Die Katholischen Briefe, Stuttgart 2000-2007.

pour l'étude, pour l'actualité, mais aussi pour l'interprétation du texte de l'Écriture.

Deuxièmement : Les variations dans l'ordre des Écritures ne sont pas insignifiantes. L'on sait qu'il y a une forme juive typique et une forme chrétienne typique de la Bible d'Israël, respectivement de l'Ancien Testament. Dans le judaïsme domine le triptyque Lois – Prophètes – Écrits. Celui-ci correspond à l'idée que les « cinq livres de Moïse » sont pour ainsi dire le canon à l'intérieur du canon, tandis que les Prophètes (qui comprennent également les livres historiques à partir de Josué) sont les commentateurs de la Loi et que les « Écrits » reflètent la vie avec la Loi, comme le montre la note dominante donnée par le Psaume 1. Il est en revanche typique de la Bible chrétienne, depuis l'Antiquité, que les Prophètes n'y sont pas placés au milieu, mais à la fin, si bien que la première partie de la Bible devient un témoignage de l'espérance dans le Messie. Puis la Loi est suivie d'un ensemble de livres historiques qui ne s'achève pas avec Esdras et Néhémie, mais qui, après les deux livres des Chroniques – qui, à proprement parler, en forment déjà la conclusion –³⁶ place les livres des Maccabées. Ceux-ci racontent comment Israël s'est ainsi développé et comment se dessinent les conditions historiques de l'histoire de Jésus.

Un regard plus précis montre bien sûr, que les deux ordres ne sont pas rigides, mais qu'il y a longtemps eu diverses variantes, tant dans les listes que dans les *codex*, et ce, jusqu'à l'époque des premières Bibles imprimées, dans les traditions tant juives que chrétiennes³⁷. Erich Zenger a montré que ces différences ne sont pas l'expression de la faiblesse de la conscience du canon, mais au contraire de sa force : les variantes s'expliquent par des expérimentations volontaires, théologiquement engagées, de présenter les écrits bibliques dans une forme, car ce n'est pas seulement comme textes isolés, mais bien comme livre à plusieurs facettes qu'ils peuvent faire impression³⁸.

Certaines singularités du Nouveau Testament relèvent aussi du caractère ouvert du canon vétérotestamentaire. La phrase célèbre :

36. Voir Georg STEINS, *Die Chronik als kanonisches Abschlussphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik* (BBB 93), Weinheim 1995.

37. Voir Stephen B. CHAPMAN, *The Law and the Prophets. A Study in Old Testament Canon Formation* (FAT 27), Tübingen 2000 ; Peter BRANDT, *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel* (BBB 1319), Bonn 2001.

38. Voir Erich ZENGER, *Der Psalter im Horizont von Tora und Prophetie. Kanongeschichtliche und kanonhermeneutische Perspektiven*, in : AUWERS – DE JONGE (Hg.), *The Biblical Canons* (n. 9), 111-133.

«Ce que nul œil n'a vu, ce que nulle oreille n'a entendu et ce qui n'est advenu au cœur de nul homme, cela, Dieu l'a préparé pour ceux qui l'aiment» (*1 Corinthiens 2,9*) est citée par Paul comme une parole de la Sainte Écriture, sans qu'on l'y trouve. Il ne reste donc que trois possibilités : ou bien Paul se trompe ; ou bien il cite librement (comme Matthieu le fait volontiers dans une citation de réflexion, *Matthieu 2,23*), songeant peut-être à *Isaïe 64,13* ; ou bien il cite un écrit apocryphe, dont la version copte d'un Testament de Jacob ou d'une Apocalypse d'Élie peut servir de témoin. En tout cas, Jude cite *expressis verbis* l'Apocalypse d'Hénoch (1,9) comme s'il s'agissait d'une partie de l'Écriture (*Jude 14*).

Dans le Nouveau Testament, l'on trouve également différents ordres. Cela vaut jusque dans les prises de position de grands théologiens du IV^e siècle qui sont très proches d'un point de vue christologique et qui ne cherchent certainement pas à disputer une rude concurrence. Dans sa lettre pour la fête de Pâques, Athanase fait suivre les Évangiles des Actes des apôtres, puis des épîtres catholiques, avant d'énumérer seulement ensuite le corpus paulinien et de conclure par l'Apocalypse de Jean. Cela correspond à la chronologie néotestamentaire : en effet, Paul est, comme il l'écrit lui-même, «le dernier» des apôtres (*1 Corinthiens 15,5-8*). En *Galates 2,9*, il donne les noms des trois «colonnes» qui soutiennent l'Église de Jérusalem : Jacques, Képhas et Jean. Ce sont justement les noms traditionnels des auteurs des épîtres catholiques (l'épître de Jude est absente de la liste d'Athanase). Le Père alexandrin de l'Église présente ainsi un canon qui, d'une part, dans l'ordre des épîtres, est sensible à la transmission des manuscrits, lesquels ne placent pas les épîtres pauliniennes, mais les épîtres catholiques avec les Actes des apôtres et qui, d'autre part, accueille des signaux envoyés par le Nouveau Testament, précisément du côté paulinien.

Au contraire, à peu près à la même époque, Grégoire de Nazianze donne l'ordre devenu plus tard classique : Évangiles – Actes des apôtres – corpus paulinien – épîtres catholiques, cependant sans l'Apocalypse. Il faut également retrouver la logique de cet ordre : les Actes des apôtres s'achèvent à Rome ; avec l'épître aux Romains commence la partie épistolaire du corpus paulinien. L'exégèse actuelle estime dans sa grande majorité que Paul a écrit ses lettres avant que ne soient écrites les épîtres catholiques. Paul, à qui remonte indirectement l'évangélisation de la Cappadoce, la patrie de Grégoire, écrit des lettres qui appartiennent à la phase de fondation de l'Église, tandis que celles qui ont été canonisées sous les noms de Pierre, de Jacques, de Jean et de Jude traitent de questions relevant

de l'évolution de la communauté. Dans les deux cas est affirmée l'appartenance canonique. Les différences entre les ordonnancements ne signalent pas des oppositions théologiques, mais réalisent diverses possibilités de présenter le Nouveau Testament comme un tout et de placer par là des accents ecclésiologiques³⁹.

Il y a aussi des variations à l'intérieur des corpus manuscrits. Dans l'Antiquité, les Évangiles sont à peu près sans exception rangés dans le même ordre que les Bibles actuelles ; à deux reprises, Jean apparaît en seconde position, manifestement parce que l'on voulait mettre en premier les deux écrits considérés comme directement apostoliques. Dans le corpus paulinien, c'est avant tout la place de l'épître aux Hébreux qui varie – expression des débats quant à son rang canonique.

6. L'architecture du canon

Les variantes que l'on peut observer dans l'ordonnement sont le signe, non d'un arbitraire théologique, mais d'une circonspection herméneutique. Dans le Nouveau Testament, les situations se dessinent avec beaucoup de clarté. Que cela concerne également « l'Écriture », la Bible d'Israël, conduit à ce que par une conséquence interne, l'Ancien Testament précède le Nouveau, et ce sans exception dans les manuscrits antiques. Ce fut une grande erreur de la part de Friedrich Schleiermacher que d'affirmer que l'ordre devait être en réalité inversé, si bien que « l'Ancien Testament suivrait le Nouveau comme annexe car la position actuelle exige, non sans équivoque, que l'on se fraie d'abord un chemin à travers tout l'Ancien Testament avant de parvenir au bon chemin qui conduit au Nouveau », tandis qu'en vérité le sens de ces livres préchrétiens ne s'épanouit que dans le Christ⁴⁰. Qui pense ainsi est un théologien idéaliste qui met certes en lumière l'histoire du Salut, mais en endommageant le nerf de la parole biblique de Dieu.

De même, l'ordonnement en trois parties de la *Biblia Hebraica* (finalement devenu typique, en dépit de toutes les variantes), « Loi » – « Prophètes » – « Écrits » (voir *Luc* 24,44), est l'expression d'un

39. Que Martin Luther détache tout d'abord l'épître aux Hébreux du corpus paulinien et qu'il chasse l'épître de Jacques de la tête des épîtres catholiques repose au contraire sur des réserves à l'encontre de leurs positions théologiques.

40. Friedrich SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2^e édition (1830/31) t. I et II, éd. Rolf Schäfer, Berlin – New York 2008, § 132.

programme théologique qui s'est développé dans le judaïsme primitif et est jusqu'à ce jour demeuré typique. De même, il y a des raisons pour que «l'Ancien Testament» de la Bible chrétienne soit finalement clos par les Prophètes, tandis que les «cinq livres de Moïse» sont suivis des livres historiques puis de ceux de sagesse. En effet, d'une part, tandis que selon la théologie juive, les prophètes sont caractérisés comme des interprètes de la Loi, dans la théologie chrétienne, ils sont avant tout des visionnaires du Messie – d'autant plus que selon *Jean* 12,41, l'Évangéliste explique qu'Isaïe a vu «la gloire de Jésus». D'autre part, tandis que dans la Bible juive les prophètes ne sont pas seulement les «derniers» dont les livres ont été rassemblés, mais aussi les «premiers» dont les actes, les paroles et les signes ont été racontés dans l'histoire d'Israël, depuis l'entrée en Terre promise jusqu'à la captivité à Babylone, pour la Bible de l'Église, est essentielle l'histoire du Salut qui, dans l'Ancien Testament, est racontée jusqu'au seuil de l'époque de Jésus et qui, dans le Nouveau Testament, est poursuivie après les Évangiles par ce qu'on appelle les Actes des apôtres. Enfin, tandis que les «Écrits» dans la Bible d'Israël montrent l'exemple de la vie selon la Loi, les livres de sagesse de la Bible chrétienne, particulièrement de la Septante, sont aussi les témoins d'une *Sophia* dont le caractère créateur et rationnel appelle une interprétation christologique.

De même, la position d'ouverture des Évangiles dans le Nouveau Testament est l'expression d'une décision théologique. D'un point de vue littéraire, les lettres de Paul sont plus anciennes. Cela était déjà connu dans l'Antiquité. En effet, comme on en était alors convaincu, Marc n'a mis par écrit ses notices qu'après la mort de Pierre⁴¹; Jean n'a écrit qu'après l'apparition des synoptiques⁴². Pourtant, il n'existe pas de liste canonique ou de manuscrit qui ne commence pas par les Évangiles. Cela ne tient pas à la qualité théologique des évangélistes, laquelle est incontestée, mais au fait qu'ils racontent l'histoire de la vie, de la Passion et de la Résurrection, en partie également de la naissance de Jésus, sans laquelle il n'y aurait pas eu de Nouveau Testament du tout. La prééminence des Évangiles ne signifie donc pas la prééminence de la christologie sur l'ecclésiologie. C'est l'avis de Paul lui-même. Rudolf Bultmann a certes estimé que *2 Corinthiens* 5,16 («ne plus connaître le Christ selon la chair») exprime le désintéret

41. La tradition remonte à Papias de Hiérapolis, selon EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique* III 39,15.

42. Opinion classique exprimée par Clément d'Alexandrie, selon EUSÈBE, *op. cit.* VI 14,7.

Le trésor dans des vases d'argile

de Paul pour le Jésus historique⁴³. Mais c'est une méprise. En vérité, ce ne sont pas seulement la théologie de la Croix, ni seulement le motif de la pauvreté (*2 Corinthiens* 8,9), ni ceux de l'obéissance (*Philippiens* 2,7; *Romains* 5), de la judéité (*Galates* 4,4 sq.) et de l'Incarnation (*Romains* 8,3) qui montrent l'alignement de l'apôtre à son Seigneur; il va également de soi que, pour lui, dans les questions de foi (*1 Corinthiens* 11,23 sq.), d'espérance (*1 Thessaloniens* 4,13-18) et de charité (*1 Corinthiens* 7), la parole de Jésus a un tout autre poids que celle de l'apôtre. Paul n'a pas connu les Évangiles, mais il aurait approuvé sans la moindre hésitation leur prééminence.

Le Nouveau Testament donne également un signal fort en plaçant avant les épîtres les Actes des apôtres, quoique ceux-ci aient été considérés comme nettement plus récents, opinion encore partagée aujourd'hui. Cette prééminence a un sens ecclésiologique (sur lequel un nombre non négligeable d'exégètes modernes jettent un œil critique). Elle affirme tout d'abord le primat de l'histoire sur l'interprétation et le primat de la mission sur le façonnement de la vie de la communauté; elle affirme ensuite que l'Évangile a été annoncé d'abord à Jérusalem et en Judée et seulement ensuite, après la station intermédiaire en Samarie, au monde des nations, à la Diaspora (*Jacques* 1,1; *1 Pierre* 1,1); cette annonce, comme le récit le met en avant de manière certaine, a d'abord été le fait de Pierre, le porte-parole des Douze, et seulement ensuite celui d'autres, particulièrement de Paul. Ce triple primat de Jérusalem, de Pierre et des Douze se retrouve également dans les lettres de Paul, non pas dans le sens d'une subordination, mais comme communauté d'égaux qui n'oublie pas l'histoire, mais qui reflète que le Ressuscité est d'abord apparu à Képhas et aux Douze, puis à Jacques et à « tous les apôtres », et seulement enfin à Paul (*1 Corinthiens* 15,1-11).

Par cette disposition de l'Ancien et du Nouveau Testament – avec toutes les variations –, après que l'Apocalypse de Jean a été acceptée comme dernier livre de la Bible et a apposé un sceau à la Bible prise comme un tout⁴⁴, la Bible chrétienne se présente comme un grand récit qui, de la première à la dernière page, élève une immense voûte.

Le commencement et la fin sont précisément accordés l'un à l'autre. La première phrase de la Bible dit: «Au commencement Dieu

43. Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (1958), éd. O. Merk, Tübingen 1984⁹, 293 sq.

44. Cf. Thomas HIEKE – Tobias NICKLAS, *Die Worte der Prophetie dieses Buches. Offenbarung 22,6-21 als Schlussstein der Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen* (BThSt 62), Neukirchen-Vllyn 2003.

créa le ciel et la terre» (*Genèse* 1,1); la dernière image de la Bible est introduite par la vision d'un «ciel nouveau et d'une nouvelle terre» (*Apocalypse* 21,1; voir *Isaïe* 65,17; 66,22; 2 *Pierre* 3,13). La Bible commence avec le Paradis (*Genèse* 2) – et elle s'achève également avec un Paradis puisque la Jérusalem céleste contient à l'intérieur de ses murs un jardin d'Éden dont l'abondance de vie véritablement surpasse le premier (*Apocalypse* 22,1-5).

À vrai dire, la correspondance n'est pas harmonique, mais dramatique. En effet, selon la *Genèse*, Adam et Ève ont été chassés du Paradis (*Genèse* 3), selon l'*Apocalypse* de Jean au contraire, les nations du monde affluent dans la Ville Sainte pour apporter leurs offrandes et y être sauvés (*Apocalypse* 21,24; 22,2). Parce qu'il y a eu la Chute, l'on trouve à sept reprises dans le premier récit de la Création : «Vois, c'était très bon» (*Genèse* 1,4.10.12.18.21.25.31), mais dans la scène finale de la Bible : «Vois, je fais l'univers nouveau» (*Apocalypse* 21,5). Dieu doit faire toutes choses «complètement nouvelles» parce que les hommes vivent de l'autre côté de l'Éden et ne sont pas seulement assujettis à la mort, mais qu'avec empressement ils répandent autour d'eux toujours plus de mal.

À la question de savoir comment tout peut redevenir bon – et meilleur –, le Nouveau Testament répond avec Jésus Christ, dont l'histoire est racontée par les quatre Évangiles et commentée par les Actes des apôtres comme par les lettres apostoliques. Le commencement et la fin de la Bible sont donc reliés par une seule raison : parce que Jésus, comme le dit Paul (*Galates* 4,4 sq.), à l'accomplissement des temps, est «né d'une femme», devenu homme comme juif, et a vécu «sous la Loi» pour libérer les hommes de la malédiction selon laquelle, hors du Paradis, leur est échue la mort due au péché. Le Prologue de l'Évangile de Jean marque à trois reprises cette relation christologique. Il renvoie tout d'abord à la *Genèse*. En reprenant les mêmes mots que la Septante – *en archè* –, il fait passer de ce qui était *au* commencement à ce qui était *dans* le commencement, avant tous les temps, et qui produit son effet dans la Création : le Verbe (*Jean* 1,1). Ensuite, le Prologue de Jean renvoie à l'Incarnation : «Et le Verbe s'est fait chair et Il a habité parmi nous» (*Jean* 1,14). Enfin, il ouvre le regard du présent terrestre à l'avenir céleste qui a déjà commencé : «de sa plénitude nous avons tous reçu grâce pour grâce» (*Jean* 1,16).

Dans la composition de la Bible chrétienne, les deux Testaments sont à la fois clairement séparés et étroitement liés⁴⁵. Ils sont séparés

45. Cf. Giuseppe SEGALLA, *Teologia Biblica del Nuovo Testamento* (Logos 8/2), Torino 2006.

par la venue de Jésus, parce qu'il apporte le neuf qui appartient à une nouvelle outre (*Marc 2,22*): Lui-même, le Fils qui apporte aux hommes le règne de Dieu. Par cette même venue de Jésus, ils sont également liés. En effet, Jésus proclame le « Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob » – jusqu'à la conséquence de l'espérance en la Résurrection (*Marc 12,18-27*). Après le Sermon sur la Montagne, il n'abolit pas la Loi et les Prophètes, mais il les accomplit (*Matthieu 5,17-20*) – jusqu'à la prière pour la venue du Royaume de Dieu et pour l'accomplissement de sa volonté « sur la terre comme au ciel » (*Matthieu 6,9-13*; *Luc 11,1-4*). En aucun endroit les écrits néotestamentaires n'éveillent l'impression que les écrits vétérotestamentaires doivent être poursuivis, améliorés ou complétés car ils seraient insuffisants, provisoires ou incomplets. C'est le contraire. Paul et Matthieu, Jean et Luc ont dû partager la conscience qu'avaient les intellectuels juifs de leur époque d'avoir une Écriture Sainte et donc une source pour leur religion, comme en témoigne par exemple Flavius Josèphe dans un écrit apologétique.

Lorsque Malachie clôt l'Ancien Testament, la première partie de l'Écriture Sainte s'achève avec la promesse du retour d'Élie pour « ramener le cœur des pères vers leurs fils et le cœur des fils vers leurs pères », afin d'empêcher la chute d'Israël (*Malachie 3,23* sq.), car la Loi sera alors gardée (*Malachie 3,22*) et la promesse de la Nouvelle Alliance (*Jérémie 31,31-34*) sera donc réalisée. Dans les Évangiles synoptiques, cette promesse est rapportée à la venue du Baptiste, elle est donc interprétée indirectement de façon christologique.

Le Nouveau Testament est en relation avec l'histoire d'Israël, partout où l'Évangile de Matthieu place le commencement, mais davantage : il la reçoit et la relie en ce que l'évangéliste récapitule la généalogie de Jésus, résumé de l'histoire du Peuple de Dieu depuis Abraham (*Matthieu 1,1-17*). Cela n'a pas échappé à l'Antiquité. Clément d'Alexandrie (selon Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* VI 14,5 sq.) se montre convaincu qu'ont d'abord été écrits les Évangiles qui ont une généalogie de Jésus. Origène rapproche le commencement de l'Évangile de Matthieu du fait que l'évangéliste écrit « pour des Hébreux qui attendent le descendant d'Abraham et de David » (*Comm. In Joh. I 4,22*). Ambrosiaster estime que l'Évangile à quatre visages a dû commencer avec Matthieu car « il a placé le commencement à la Promesse elle-même, c'est-à-dire à Abraham, à qui a été faite la promesse de l'Incarnation de Notre Seigneur Jésus Christ » (*quaest. 4*). À vrai dire, l'on ne doit cependant pas

omettre qu'une brèche s'ouvre à l'endroit décisif: Jésus n'appartient pas à la chaîne des témoins humains, mais il est le fils de la Vierge Marie, le Fils de Dieu par le fait de l'Esprit Saint (*Matthieu* 1,18-23).

De même que l'Ancien Testament de la Bible chrétienne s'achève par une promesse, de même, le Nouveau. «Amen, viens, Seigneur Jésus!», tel est le souhait final exprimé par le prophète Jean au nom de tous les croyants (*Apocalypse* 22,20). La canonisation de l'Apocalypse de Jean conduit à ce que le Nouveau Testament ne s'achève pas sur l'une des lettres qui mettent en lumière les difficultés de l'histoire de l'Église, que ce soit celle de Jude ou la troisième de Jean, mais qu'il élargit le regard au grand thème de Jésus, le Royaume de Dieu, aux images lumineuses de l'accomplissement du Salut, lesquelles ont été montrées aux prophètes vétérotestamentaires, enfin à toute la Création sans l'accomplissement de laquelle la rédemption des croyants resterait incomplète.

La grande voûte narrative qui contient la Bible chrétienne crée un espace pour une abondance presque débordante de petites et de grandes histoires tirées de l'histoire d'Israël et de celle de l'Église, qui servent aux prières et aux méditations, à la critique et à la contre-critique. L'on doit parler de Caïn et d'Abel, mais aussi d'Abraham et de Sarah, de Moïse et de Myriam, de Josué et de Saül, de David et de Jonathan, ou encore de Jézabel et de Bethsabée, de Ruth et d'Esther, de l'Exil à Babylone et de la délivrance miraculeuse, d'Esdras et de Néhémie, du combat et du martyre des Maccabées, puis de Pierre et de Paul, mais aussi de Marie et de Marthe, de Zacharie et d'Élisabeth. Sans cette abondance d'histoires, la Bible ne serait pas le livre des livres. La prophétie en fait partie, avec sa passion pour Dieu et pour sa justice, avec sa critique des idoles, avec la prédiction du Jugement comme catastrophe et d'un nouveau commencement sur les ruines de l'ancien. La sagesse joue son rôle, non seulement avec la méditation de l'expérience quotidienne, mais aussi avec la souffrance de Job, le scepticisme de Qohélet et les spéculations de Salomon. Le Nouveau Testament ajoute aux Évangiles et aux Actes des apôtres les nombreuses lettres que Paul et ses disciples ont envoyées à plusieurs communautés en diverses occasions, si bien qu'il en ressort une image colorée de l'Église dans son premier élan, et il leur fait suivre les épîtres catholiques qui sont liées aux noms de caractères aussi différents que Jacques, Pierre, Jean et Jude, deux des douze apôtres et deux des frères de Jésus, avant que le prophète Jean n'accomplisse sa mission, écrire en un livre «ce qui doit arriver bientôt» (*Apocalypse* 1,1).

À travers cette diversité des perspectives et des couleurs, des détails et des panoramas, il apparaît clairement que la Bible est littérature mondiale en un double sens et que c'est précisément pour cette raison qu'elle peut décrire la prétention de Dieu à un Salut universel. Sans l'unité de la grande voûte, ces histoires se brisent mutuellement. *Sub specie Dei*, elles tiennent ensemble et forment la Bible, le livre des livres.

7. Fonctions du canon

Pour l'essentiel, le canon exerce jusqu'à aujourd'hui les fonctions qu'il a assumées dans l'Antiquité. D'une part, les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament sont la plus haute autorité dans toutes les questions de doctrine chrétienne. D'autre part, ils sont les textes prévus pour être proclamés dans la liturgie.

Ces deux fonctions sont établies dans les textes bibliques eux-mêmes, de façon plus patente dans le Nouveau Testament que dans l'Ancien. Si l'on suit les signaux qui sont envoyés par les textes, «l'Écriture» vétérotestamentaire sert en première ligne à la catéchèse, tout comme une épître, un Évangile ou une Apocalypse et elle est elle-même un document doctrinal de haute qualité. Mais les écrits bibliques ne doivent pas seulement augmenter le savoir au sujet de Dieu et de Jésus Christ, mais aussi exhorter et critiquer, encourager et motiver, reconforter et secouer. Ils renvoient à la réunion de la communauté où la Parole de Dieu est célébrée. Les écrits vétéro- et néotestamentaires sont les sources les plus importantes, non seulement de l'histoire primitive, mais aussi de la théologie de la liturgie dans le judaïsme et dans le christianisme.

Paul affirme *in genere* de l'Ancien Testament, «l'Écriture», qu'il «a été écrit pour notre instruction, afin que la constance et la consolation que donnent les Écritures nous procurent l'espérance» (*Romains* 15,4). Pour arbitrer la querelle avec Apollos qui avait éclaté à Corinthe, et pour fonder une base commune à la prédication, il pose le principe : «ne pas être au-dessus de ce qui est écrit». Dans ses propres écrits, il se présente en docteur dont l'enseignement sert la clarification de questions disputées, l'approfondissement de la foi, et l'édification de l'Église.

Cette vision paulinienne n'est pas isolée. L'Évangile de Matthieu est un document de l'enseignement de Jésus, tel que ses disciples l'ont compris (*Matthieu* 28,16-20). Luc a dédié son ouvrage à

Théophile pour lui rendre évidente la solidité de sa catéchèse (*Luc* 1,1-4). Marc, déjà, nous montre le docteur Jésus qui dévoile le « mystère du Royaume de Dieu » (*Marc* 4,11) par des paraboles et des controverses, par l'enseignement donné à ses disciples et par le commentaire de l'Écriture Sainte.

Paul n'est pas davantage le seul à affirmer l'importance didactique de l'Écriture « vétérotestamentaire ». D'un côté, il est sensible à l'importance de la doctrine et des docteurs, depuis Moïse jusqu'aux sages d'Israël. De l'autre, il a fait école. Dans la seconde épître à Timothée, il est dit de façon nette et précise : « Toute Écriture est inspirée de Dieu et utile pour enseigner, réfuter, redresser, former à la justice ; ainsi l'homme de Dieu se trouve-t-il accompli, équipé pour toute œuvre bonne. » (2 *Timothée* 3,16 sq.) L'enseignement qui est dispensé sert à l'éducation, à la formation dans la foi. L'Écriture peut dispenser cet enseignement car elle est inspirée.

Que le canon soit une collection de textes proclamés dans la liturgie ne peut certes pas être entendu de manière exclusive car dans les liturgies sont toujours également lus d'autres écrits : prières et légendes, méditations et réflexions. Mais dès que des lectionnaires sont attestés, les écrits canoniques dominent fortement. L'histoire de l'ancienne liturgie juive et de la liturgie chrétienne primitive a fait l'objet de bonnes recherches⁴⁶, mais elle n'a pas comblé les grandes lacunes des sources, elle les a seulement mesurées.

Ce que l'on découvre ne peut être assemblé dans une présentation close, mais montre des facettes importantes. L'on raconte tant de Jésus que de Paul que dans la synagogue, lors de liturgies juives, il leur a été demandé de lire un passage de l'Écriture et de prêcher (*Luc* 4,16-21 ; *Actes* 13,14-48 ; 17,1-4.10 sq.). Le livre de Néhémie raconte une grande fête de la Parole de Dieu qui fait partie de la reconstitution du peuple d'Israël après l'Exil à Babylone. Toute la Loi de Moïse, la Torah tout entière, est lue au peuple passage après passage et elle est expliquée par les lévites jusqu'à ce que tous aient tout compris (*Néhémie* 8,1-12). C'est la situation idéale d'un office synagogal. Selon les livres d'Esdras et de Néhémie, la liturgie appartient aux éléments constitutifs d'Israël, au même titre que la construction du Temple et les fortifications de Jérusalem.

46. Voir J. SALZMANN, *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten* (WUNT 2/59), Tübingen 1994 ; Peter Wick, *Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit*, Stuttgart 2003.

Cette pratique se poursuit dans la liturgie chrétienne primitive (voir *1 Corinthiens* 14,26). Parmi ce qui est lu, l'on a le texte de l'Écriture qui est prié et chanté : « chantez à Dieu de tout votre cœur, par des psaumes, des hymnes et des cantiques, comme l'Esprit vous l'inspire, car vous êtes dans la grâce de Dieu » (*Colossiens* 3,16). « Récitez entre vous des psaumes, des hymnes et des cantiques, comme l'Esprit vous l'inspire » (*Éphésiens* 5,19). Les « psaumes » ne sont pas nécessairement vétérotestamentaires, mais ceux-ci sont probablement inclus. Des « hymnes » s'y ajoutent, en premier lieu des cantiques tels ceux cités dans les épîtres pauliniennes (*Philippiens* 2, 6-11 ; *Colossiens* 1,15-20 *et al.*).

Dans la critique du genre des Évangiles, l'on est aisément tenté de penser que la liturgie a été « un milieu de vie » (*Sitz im Leben*) pour les Évangiles. Déjà, dans la plus ancienne épître de Paul se trouve en conclusion : « Je vous en adjure par le Seigneur : que cette lettre soit lue à tous les frères ! » (*1 Thessaloniens* 5,27). Le seul lieu où cette lecture pouvait se faire est l'*ekklèsia*, le rassemblement de la communauté locale. Si elle y était lue, cela ne signifie pas encore qu'elle avait le même rang que « l'Écriture » vétérotestamentaire. Mais une porte s'ouvre. Par elle sont passés tous ceux qui ont disposé de la lecture (voir *Apocalypse* 1,3) et qui, peu à peu, ont façonné d'un point de vue liturgique le rang, non seulement de la Bible d'Israël, mais aussi des Évangiles et des écrits apostoliques.

8. Lettre et esprit

Selon Jan Assmann, aucun canon ne survit durablement au feu de la critique historique⁴⁷. La forme définitive d'un texte canonique effacerait le souvenir de son histoire. Mais là où l'on recherche la genèse d'un texte sacré, l'autorité du texte est détruite.

La Bible prouve le contraire. L'on devra attendre de voir comment il en ira du Coran lorsque celui-ci sera exposé de tout son poids à la critique historique. Dans la théologie chrétienne au contraire, la force explosive de l'exégèse historico-critique a d'emblée été claire pour la lecture canonique⁴⁸. L'on peut aussi parler d'une crise du principe d'écriture lorsque l'on fait toujours davantage ressortir

47. Jan ASSMANN, *Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon*, Münster 1999.

48. Voir Johann Salomo SEMLER, *Von freier Untersuchung des Canon*, vol. I-IV, Halle 1771-1775.

la complexité de la Bible et qu'il devient toujours plus difficile de s'orienter d'après elle⁴⁹. Pour autant, le canon n'est en aucune façon détruit. Dans l'œcuménisme, dans la liturgie, dans la catéchèse, dans la didactique, dans la théologie, il connaît bien au contraire une renaissance.

Il y a des raisons pour que la Bible ne soit pas seulement décomposée en ses éléments par la recherche critique, mais qu'elle soit également à nouveau réassemblée. En effet, la Bible n'efface pas les traces de ses origines. C'est bien davantage une image riche en facettes de sa genèse qui y est inscrite, si bien qu'elle est certes d'une part objet de la critique historique, mais que d'autre part elle raconte de façon stylisée l'histoire de son évolution. Des auteurs humains sont nommés, Moïse, David et les prophètes, Paul et Pierre. Des époques et des lieux sont évoqués, de «l'année de la mort du roi Ozias» (*Isaïe* 6,1) au «Jour du Seigneur» sur l'île de Patmos (*Apocalypse* 1,9), et du chemin du champ du Foulon à Jérusalem (*Isaïe* 7,3) à l'Éphèse romaine au temps pascal (*1 Corinthiens* 16,8). Ceci explique pourquoi dans le judaïsme comme dans le christianisme, il y a toujours eu un intérêt porté aux circonstances de la rédaction, à la personne de l'auteur, à l'époque de la genèse et pourquoi, y compris dans une exégèse canonique qui s'intéresse à l'orientation théologique, l'aspect historique ne peut jamais être omis.

Mais il y a également des raisons pour que la Bible montre de tous ses côtés des traces de son histoire mouvementée. Augustin, que le second concile du Vatican résume et cite aisément, écrit : «Dieu parle à des hommes à la manière des hommes parce que, en nous parlant ainsi, il nous cherche» (*De Civitate Dei* XVII 6,2)⁵⁰. Ainsi, la Bible est à 100% parole des hommes et à 100% Parole de Dieu. C'est enfin l'Incarnation du Verbe qui rend cette idée possible. Le facteur humain est d'une importance divine cruciale, le facteur divin est d'une importance humaine cruciale.

Cette théologie de la Révélation est profondément enracinée dans la Bible. Ceci est exprimé avec beaucoup de clarté dans la première épître aux Thessaloniens, probablement le plus ancien écrit du Nouveau Testament. Paul y fait ressortir la dialectique de la Révélation de telle sorte qu'il lie l'humanité et la divinité de l'Évangile. Dans un passage où il se distancie de propagandistes de valeurs sublimes, qu'elles soient chrétiennes, ou plus généralement

49. Voir Wolfhart PANNENBERG, *Die Krise des Schriftprinzips* (1962), in : *IDEM, Grundfragen systematischer Theologie*, vol. I, Göttingen 1979, 11-21.

50. CSEL 40, 2, 228.

Le trésor dans des vases d'argile

religieuses, philosophiques, morales, il écrit d'un côté : « Comme une mère entoure ses enfants de soins, telle était notre tendresse pour vous, nous avons voulu vous donner part non seulement à l'Évangile de Dieu, mais aussi à notre propre vie, car vous nous étiez devenus chers » (*1 Thessaloniens 2,7 sq.*). L'apôtre doit et veut être digne de foi car l'on doit recevoir de lui l'Évangile ; il ne peut être digne de foi qu'en laissant sa vie s'imprégner de l'Évangile ; il se laisse imprégner de l'Évangile lorsque précisément, il met au jour sa sympathie pour les hommes, dans laquelle la Parole de Dieu voit le fondement de tout espoir : l'amour pour ceux qui en s'appuyant sur eux-mêmes ne peuvent qu'échouer (*1 Thessaloniens 1,8 sq. ; 4,13-18 ; 5,9 sq.*).

Mais d'un autre côté, Paul écrit à ce même sujet : « Nous ne cessons de rendre grâce à Dieu de ce que vous avez accueilli la Parole de Dieu que nous vous faisons entendre, non comme une parole d'hommes, mais comme ce qu'elle est réellement, la Parole de Dieu qui reste active en vous, les croyants » (*1 Thessaloniens 2,13*). Le facteur humain, sur lequel Paul avait insisté peu de phrases auparavant, n'est pas terni, car de fait, les Thessaloniens ont entendu de lui, l'apôtre, la Parole et ils l'ont reçue, eux en qui agit l'Esprit de Dieu. Mais l'origine de cette Parole, celui qui décide de son contenu et de ses messagers, n'est pas de nature humaine. Paul ne s'est pas imaginé ce qu'il a écrit aux Thessaloniens – cela l'a envahi : Dieu le lui a révélé. Dans la parole de l'apôtre retentit la Parole de Dieu car Dieu a choisi l'apôtre, l'a envoyé, l'a chargé et lui a donné pouvoir d'annoncer ce qu'Il a fait par Jésus Christ.

La seconde épître de Pierre se rapproche, dans un autre langage, de cette dialectique : « Ainsi, nous tenons plus ferme cette parole prophétique et vous faites bien de la regarder comme une lampe qui brille dans un lieu obscur jusqu'à ce que le jour commence à poindre et que l'astre du matin se lève dans vos cœurs. Aucune prophétie de l'Écriture n'est objet d'explication personnelle ; ce n'est en effet pas d'une volonté humaine qu'est jamais venue une prophétie, mais c'est poussés par l'Esprit Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu » (*2 Pierre 1,19 sq.*). Dès que « le jour commence à poindre », personne n'a plus besoin d'une Écriture Sainte. Mais tant qu'il y a de l'obscurité dans le monde, elle est nécessaire, comme une lampe qui montre le chemin. La lumière est la Parole de Dieu elle-même.

9. Dialectique de la Révélation

« Nous portons ce trésor en des vases d'argile » écrit l'apôtre Paul aux Corinthiens (2 *Corinthiens* 4,7)⁵¹ : il songe au trésor que sont l'Évangile de Dieu, la promesse de la réconciliation et la présence du Sauveur Jésus Christ dans la Parole proclamée, dans la personne de l'apôtre et dans l'Église de Dieu. Par les vases d'argile, Paul songe également à l'Église de Dieu en qui se trouvent tant de faiblesse (1 *Corinthiens* 1,26 sq.) et de culpabilité (1 *Corinthiens* 5-6 ; 2 *Corinthiens* 1) ; il songe à sa propre personne qui, comme apôtre, peut être si blessée et si blessante, lui qui a dû souffrir tant d'échecs et supporter tant de coups (1 *Corinthiens* 4,9-13 ; 2 *Corinthiens* 11,16 – 12,13), qui se heurte si souvent à ses propres limites et à celles d'autres hommes (2 *Corinthiens* 12,14-18) ; il songe aussi à toutes les possibilités toujours imparfaites que sont le langage et les caractères humains pour expliquer la Parole de Dieu (1 *Corinthiens* 13,8 sq.).

L'épître dans laquelle se trouve cette phrase atteste elle-même de cette fragilité. Sa version originale est également perdue. Elle est née à l'occasion d'une profonde crise de foi de la communauté qui a ébranlé même l'apôtre. À suivre un fort courant de la recherche historico-critique, le texte canonique n'est pas d'un seul jet, mais il est le résultat d'une composition rédactionnelle qui assemble diverses lettres écrites par Paul peu de temps les unes après les autres, à diverses occasions, et qui les complète jusqu'à obtenir un passage qui ne doit pas venir de Paul, mais d'une main étrangère.

Cependant, Paul n'en reste pas à la contradiction entre la force de la Parole de Dieu et les faiblesses des médiations humaines, mais il la résout. La phrase complète dit : « Ce trésor, nous le portons en des vases d'argile, pour que cet excès de puissance soit de Dieu et ne vienne pas de nous » (2 *Corinthiens* 4,7). Cet objectif conduit au cœur de la théologie de l'apostolat de Paul⁵². En effet, autant les apôtres sont les envoyés du Christ par qui Dieu lui-même exhorte, autant il faut dire : « Ce n'est pas nous que nous proclamons, mais le Christ Seigneur ; nous ne sommes, nous, que vos serviteurs, à cause de Jésus » (2 *Corinthiens* 4,5). C'est précisément en raison de la vérité

51. En commentaire, voir Thomas SCHMELLER, *Der Zweite Korintherbrief I* (EKK), Neukirchen-Vluyn 2010.

52. Pour une interprétation théologique dans le cadre de la théologie paulinienne de l'apostolat, voir Robert VORHOLT, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.

de l'Évangile, de sa puissance salvatrice et de sa valeur universelle que dans le service apostolique, l'on doit faire se réunir : pouvoir et abaissement, intervention décidée pour l'affaire de Dieu et claire séparation des intérêts de l'évangéliste, engagement inconditionnel de sa propre personne et aveu public de ses propres fautes.

L'éthos de l'apôtre est cependant fondé théologiquement. La théologie paulinienne de l'apostolat est une christologie appliquée – et aussi bien une théologie de la Croix qu'une pneumatologie. «Le langage de la Croix» (*1 Corinthiens* 1,18) imprègne la dialectique de la force et de la faiblesse que développe la seconde épître aux Corinthiens. «Lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort», dit Paul (*2 Corinthiens* 12,10), parce que Dieu lui a ouvert les yeux sur ses maladies et ses mauvais comportements : «Ma puissance se déploie dans la faiblesse» (*2 Corinthiens* 12,9). Cela correspond à la connaissance que Paul a acquise sur le chemin de Damas, dans sa vision du Crucifié : «Crucifié en raison de sa faiblesse, il est vivant par la puissance de Dieu» (*2 Corinthiens* 13,4; voir *1 Corinthiens* 1,18-25). Mais c'est le Saint Esprit qui inspire à l'apôtre de dire la Parole de Dieu, de telle façon qu'elle puisse être comprise et crue⁵³. Sans l'Esprit, il n'y aurait ni le trésor, ni les vases d'argile, ni la dialectique qui les unit.

La deuxième épître aux Corinthiens s'achève sur une salutation trinitaire : «La grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint Esprit soient avec vous» (*2 Corinthiens* 13,13). Ce n'est pas une information sur l'œuvre du Père, du Fils et du Saint Esprit, mais une bénédiction qui se réalise par la foi. Une bénédiction est donnée par écrit ; elle est reçue dans la lecture. Par-delà les distances spatio-temporelles, l'on parvient à un accord – pas sur n'importe quel objet, mais sur Dieu et sa Parole, une communauté naît – accord fondé non sur des intérêts déterminés, mais sur l'œuvre de Dieu. C'est ce que réalise l'épître – non pas en dépit, mais parce qu'elle est si humaine, si terrestre, si fragile. La Parole n'est pas démentie, mais vérifiée par les vases d'argile.

Ce que dit Paul peut être en son cœur transféré à toute l'Écriture. Elle n'est pas le trésor lui-même, mais le vase d'argile. Mais elle recèle le trésor, sur des papyrus et des parchemins qui sont façonnés par la plume et par l'encre. Le plus ancien fragment en papyrus du Nouveau Testament, qui se trouve sous le n° 52 dans la bibliothèque John Rylands à Manchester, contient des fragments de ce que Jésus

53. Voir Kurt ERLEMANN, *Die große Unbekannte*. Neukirchen-Vluyn 2010.

THÈME _____ **Thomas Söding**

dit à Pilate selon *Jean 18,37*: «Tu le dis: je suis roi. Je suis né et ne suis venu dans le monde que pour rendre témoignage à la vérité.» Le contraste ne pouvait être plus grand. C'est précisément dans sa fragilité, dans ses faiblesses, dans le flanc qu'elle prête aux méprises que l'Écriture, de manière humaine, témoigne de la Parole de Dieu et c'est dans toute sa faiblesse qu'elle permet qu'agisse la force de l'Évangile.

(Traduit de l'allemand par Philippe Saudraix. Titre original: Der Schatz in irdenen Gefäßen. Der Kanon als Urkunde des Glaubens)

Thomas Söding, né en 1956, depuis 2008, professeur de Nouveau Testament à la Ruhr-Universität Bochum, membre de la Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften et de plusieurs commissions, parmi lesquelles la Commission théologique internationale. Axes de recherche: Évangiles, saint Paul, œcuménisme.

Prochain numéro
juillet-août 2012
Le Témoignage

Yves-Marie BLANCHARD

Irénée de Lyon, témoin et acteur d'un Canon en genèse

Le temps n'est plus où l'exégèse biblique et la théologie patristique se présentaient comme deux disciplines parfaitement indépendantes l'une de l'autre. En réalité, l'Écriture et les Pères sont étroitement liés, comme l'atteste entre autres choses l'histoire de la constitution du canon biblique. En effet, de même que les Pères de l'Église ne cessent de se référer aux Écritures, dans lesquelles ils trouvent l'inspiration et la régulation de leur propre discours théologique, de même ils contribuent grandement au processus de diffusion et réception des écrits bibliques, autrement dit leur canonisation. Leur intervention en ce domaine opère soit de façon directe, les Pères étant amenés à se prononcer sur les frontières du canon biblique (tout particulièrement sous la forme de listes canoniques, établies aux quatrième et cinquième siècles), soit de façon indirecte, dans la mesure où l'œuvre exégétique des Pères a pour effet d'accréditer les méthodes de lecture et les procédures herméneutiques qui seront de règle tout au long de l'Antiquité chrétienne.

Le processus de canonisation des écrits bibliques, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, fut sans doute long et progressif. Si son achèvement n'est guère pensable avant les quatrième et cinquième siècles, comme l'attestent les listes canoniques¹, contemporaines des

1. La datation du *Fragment de Muratori* a fait l'objet de multiples débats. Aujourd'hui, l'opinion majoritaire maintient la datation haute (vers 200), tout en suggérant de voir dans ce fameux « Fragment » moins une liste canonique à la façon des IV^e-V^e siècles (Athanasie d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée, Grégoire de Nazianze, Amphiloque d'Iconium, etc.) qu'une suite de récits étiologiques relatifs à l'origine

grands chantiers d'édition consécutifs à l'établissement de la paix religieuse, il est possible que de fortes impulsions aient été données par les situations de conflits apparues dès le deuxième siècle, tant de la part des courants gnostiques que du côté de Marcion. Dès lors, Irénée de Lyon² paraît occuper une position privilégiée, non seulement comme témoin de l'état d'avancement du canon biblique à la toute fin du deuxième siècle, mais comme acteur du processus à travers sa propre manière de se situer face aux Écritures disponibles de son temps. L'important pour nous ne sera donc pas tant de vérifier si les références scripturaires d'Irénée désignent la totalité des livres ultérieurement confirmés comme canoniques, que d'apprécier le type d'autorité reconnue aux textes bibliques cités ou commentés.

Un Nouveau Testament inachevé

Notons pour commencer qu'Irénée de Lyon est le premier auteur chrétien qui se réfère plus fréquemment aux livres du Nouveau Testament qu'à ceux de l'Ancien. Cette observation purement statistique est en soi révélatrice des progrès affectant la réception ecclésiale du second volet des Écritures, à savoir les écrits apostoliques ajoutés aux textes reçus de l'ancien Israël. Mais cela ne veut pas dire que le Nouveau Testament ait déjà pleinement acquis l'autorité canonique que nous lui reconnaissons aujourd'hui. Plusieurs faits nous invitent à faire preuve de prudence dans notre évaluation de la situation au temps d'Irénée. Il apparaît en effet que les textes hérités de la

apostolique des écrits issus des premières générations chrétiennes et, à ce titre, susceptibles d'être reçus comme autorités en faveur d'une orthodoxie mise à mal par les courants gnostiques. En ce sens, la différence n'est pas si grande entre, d'une part, le *Fragment de Muratori* (par exemple ce qui y est dit du processus de composition du quatrième évangile), d'autre part, le célèbre texte d'Irénée relatif aux origines des quatre évangiles (*AH* III, 1, 1). Notons que la notion d'auteurs, suggérée par ce texte, s'inscrit d'abord dans la perspective d'une autorité théologique reconnue aux quatre évangiles «selon» Matthieu, Marc, Luc et Jean, plutôt qu'à l'histoire rédactionnelle proprement dite, selon les perspectives de l'exégèse moderne. Il convient donc de se montrer prudent quant au traitement historique des données fournies par Irénée.

2. Pour compléter ce bref article, on pourra se reporter à notre livre : *Aux sources du Canon, le témoignage d'Irénée*, *Cogitatio Fidei* 175, Cerf, Paris, 1993. L'ouvrage majeur d'IRÉNÉE : *Contre les hérésies : démonstration et réfutation de la gnose au nom menteur* sera cité sous le signe *AH* (latin *Adversus Haereses*) et selon la traduction d'Adelin ROUSSEAU (dix volumes de la collection « Sources Chrétiennes », parus entre 1965 et 1982 ; traduction française reprise en un seul volume, Cerf, 1985).

———— *Irénée de Lyon, témoin et acteur d'un Canon en genèse*

première Alliance, c'est-à-dire notre Ancien Testament, sont depuis les débuts du christianisme reçus comme Écritures au sens plein du terme³ : il n'y a donc aucune difficulté à ce qu'Irénée les cite comme tels et les commente avec l'effet de recul qui atteste leur statut de textes faisant autorité. En revanche, les choses ne sont pas si simples pour les écrits apostoliques : le fait qu'ils ne soient jamais désignés comme Écriture atteste le caractère inachevé de leur canonisation. Cet état de fait est perceptible à travers plusieurs indices.

Tout d'abord, s'il est manifeste qu'Irénée connaît globalement le contenu des quatre évangiles, il présente peu de références aux péricopes narratives et se contente le plus souvent de rapporter des paroles du Seigneur, indépendamment des contextes narratifs, parfois même sous forme de collections thématiques, à la façon des anciennes listes de *testimonia*⁴, bien attestées par exemple chez saint Justin. En outre, les paroles ainsi rapportées présentent de nombreux écarts par rapport au texte aujourd'hui reçu comme canonique (une fois opéré le discernement entre les nombreuses et souvent minimes variantes). Dès lors, on a l'impression que le statut d'oralité ayant présidé à la diffusion des paroles du Seigneur n'a pas encore pleinement cédé la place au procédé de la citation, supposant la référence à un texte écrit, tenu pour normatif tant de la lettre des paroles rapportées que de la contextualisation narrative enchâssant les dites

3. Le récit d'Emmaüs en *Luc* 24 constitue l'attestation la plus éloquente du fait que, dès l'origine, les communautés chrétiennes post-pascales ont reconnu la présence du Ressuscité, non seulement dans le geste de la fraction du pain, mais aussi bien dans le processus herméneutique consistant à relire les Écritures d'Israël selon un point de vue explicitement christologique. Ce faisant, les communautés lisant l'Écriture étaient également conscientes du fait que Jésus lui-même avait, du temps de son ministère, posé les bases d'une telle pratique, comme l'atteste l'homélie programmatique à Nazareth, en *Luc* 4. L'avènement d'un Ancien Testament chrétien est ainsi reconnu comme contemporain de l'événement pascal : il se déploie donc simultanément à l'énonciation d'un kérygme chrétien appelé à devenir à son tour Écriture, en tant que Nouveau Testament. À deux reprises (*Jean* 2,22 ; 12,16), l'évangile selon Jean fait état du double processus de relecture scripturaire et de mémoire apostolique, découlant du mystère pascal et préluant à l'établissement d'une Bible chrétienne en deux volets ou Testaments.

4. On désigne ainsi des collections de paroles, groupées autour d'une thématique donnée, indépendamment du contexte discursif ou narratif présent dans les livres bibliques, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Familières au tout début du christianisme, ces collections semblent avoir déjà existé dans le judaïsme ancien, pour étayer certains débats théoriques ou pratiques, par exemple pour prôner une interprétation spirituelle et existentielle des préceptes rituels liés au système sacrificiel du Temple de Jérusalem.

paroles. Bien souvent, les écarts formels ainsi constatés ne paraissent répondre à aucun objectif précis et ne font que traduire une grande liberté à l'égard de ce que nous considérerions comme la référence textuelle contraignante. Pour une bonne part, l'évangile demeure, au temps d'Irénée, une tradition vivante fondée sur des paroles du Seigneur auxquelles une libre transmission assure un statut de pleine actualité⁵. Autrement dit, l'herméneutique chrétienne en est encore à ses débuts : il n'est pas nécessaire d'interpréter des paroles dont la forme demeure souple et adaptable aux besoins du moment.

D'autre part, on peut être surpris du fait que Irénée, alors même qu'il défend l'autorité scripturaire contre les prétendues révélations alléguées par les gnostiques, ne mentionne pas deux Testaments, distincts autant que solidaires selon la forme définitive du canon biblique, mais propose une énumération de trois termes. Tandis que le volet vétér testamentaire est désigné de façon globale, souvent par un seul mot, d'ailleurs variable selon les passages (Écriture, Loi, Prophètes, Esprit), le Nouveau Testament ne bénéficie pas d'une telle homogénéité et figure sous la forme d'un binôme : d'une part, les *dominica* ou *evangelica*, c'est-à-dire les paroles mêmes du Seigneur, dont nous avons vu la fluidité et la relative indépendance à l'égard du support textuel ; d'autre part, les *apostolica*, autrement dit les éléments rédactionnels, non seulement les épîtres pauliniennes, le livre des Actes et celui de l'Apocalypse, mais également – semble-t-il – les textes évangéliques impliquant l'autorité du locuteur apostolique, à commencer par le prologue du quatrième évangile ou telle péripécie narrative résumée par Irénée.

Citons, à titre d'exemples, deux passages parmi les plus significatifs. D'abord, en *AH I*, 8, 1, Irénée résume ainsi l'incompatibilité de la gnose valentinienne avec l'autorité scripturaire, selon un modèle que nous pouvons qualifier de « triple témoignage », en quelque

5. Parfois même, Irénée fait explicitement référence à une tradition propre aux presbytres d'Asie Mineure, transmise oralement, voire consignée dans des livres comme ceux de l'évêque Papias d'Hiérapolis, si l'on en croit EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire Ecclésiastique*, III, 39, 4-6. Selon ce dernier, ce canal de transmission aurait revendiqué son ancienneté, notamment en référence à un certain presbytre Jean, distingué de l'apôtre Jean que, pour sa part, Irénée identifie avec le Disciple bien-aimé, selon un raccourci (non dénué de visée théologique) aujourd'hui contesté par de nombreux auteurs. Une telle tradition a pour effet de « doubler » la référence aux quatre évangiles, au demeurant recommandés par Irénée à l'exclusion de toute autre production du même genre (*AH III*, 1, 1). Parfois même (*AH V*, 33, 3), cette tradition asiatique prête à Jésus des propos surprenants, proches du contenu des apocalypses juives de la fin du 1^{er} siècle (*Quatrième Esdras, Apocalypse syriaque de Baruch*).

————— *Irénée de Lyon, témoin et acteur d'un Canon en genèse*

sorte en retard par rapport à la structure binaire (Ancien et Nouveau Testament) ultérieurement tenue pour normative : «Telle est leur doctrine que ni les prophètes n'ont prêchée, ni le Seigneur n'a enseignée, ni les apôtres n'ont transmise». De même, un peu plus haut dans le texte (AH I, 3, 6), Irénée écrit : «Ce n'est pas seulement des Évangiles (*ex evangelicis*) et des écrits de l'Apôtre (*ex apostolicis*) qu'ils s'efforcent de tirer leurs preuves, en dénaturant les interprétations et en faussant les exégèses, mais ils recourent aussi à la Loi et aux prophètes». On le voit, non seulement l'Ancien Testament conserve ici sa dénomination originaire, de forme double (Loi et Prophètes), mais ce que nous appelons Nouveau Testament paraît relever de deux registres d'autorité, distinguant celle du Seigneur en personne de celle des apôtres». Le traducteur semble réserver cette dernière au genre précis des épîtres apostoliques, alors qu'il s'agit d'un neutre pluriel, dont la référence paraît moins précise que cela (idem pour les *evangelica* ou *dominica* : les deux termes s'échangent volontiers selon les textes). Une recherche plus poussée⁶ nous a convaincu d'y voir aussi certaines pages des évangiles, échappant à l'effet d'immédiateté suggérée par les paroles et suggérant la médiation d'une autorité littéraire autre que celle du Verbe divin.

On serait donc face à une dualité interne au Nouveau Testament : d'un côté, les paroles du Seigneur, quasi indépendantes de leur fixation écrite et immédiatement référées à l'autorité de Jésus ; de l'autre, les fragments narratifs ou bien les éléments de commentaire, imputés à l'autorité des auteurs apostoliques et de ce fait liés à la

6. On peut ainsi, avec Bernard SESBOÛÉ, parler de «double ou triple témoignage», selon qu'on considère : ou bien la différence des approches visant, d'une part la Loi et les prophètes c'est-à-dire notre Ancien Testament, d'autre part les écrits apostoliques appelés à devenir le Nouveau Testament ; ou bien, le fait que ce dernier corpus soit lui-même tenu pour structurellement binaire, au titre d'une double autorité, celle du Seigneur en tant qu'énonciateur des paroles retenues dans les évangiles, celle des apôtres reconnus comme auteurs des autres éléments contenus dans le Nouveau Testament. (Voir B. SESBOÛÉ, «La preuve par les Écritures chez saint Irénée», *Nouvelle Revue théologique* 103, 1981, p. 872-887). De l'aveu même de B. SESBOÛÉ, «la triade chère à Irénée» a déjà été signalée par André BENOÎT, *Saint Irénée, Introduction à l'histoire de sa théologie*, Paris, 1960, notamment p. 197, sans que cet auteur aille jusqu'au bout de son intuition. En effet, pour B. SESBOÛÉ, il ne s'agit pas seulement d'un «glissement ambigu» au titre d'une certaine «ambiguïté de la notion d'Écriture» mais d'un «dessein structuré» (voir la discussion dans *Aux sources du Canon, le témoignage d'Irénée, op. cit.* p. 132-145, notamment note 7, p. 138-139). On peut donc voir là un indice parmi d'autres de l'inachèvement de la notion de canon biblique, non seulement dans l'œuvre d'Irénée mais plus largement à son époque.

forme écrite de leur transmission. Une telle situation atteste le non achèvement du processus de canonisation du Nouveau Testament, quoi qu'il en soit par ailleurs du nombre exact des livres, soit connus d'Irénée, soit mentionnés par lui en fonction des besoins de son propre raisonnement. Dans le même ordre d'idées – mais cela est tout à fait normal à l'époque d'Irénée –, les expressions «Ancien» et «Nouveau Testament» ne s'appliquent pas directement aux groupements de livres, mais désignent les contenus des deux corpus réunis dans la Bible chrétienne, autrement dit, d'une part, la première ou ancienne Alliance, d'autre part, la seconde ou nouvelle Alliance. Ainsi peut-on trouver la proposition «les livres de la nouvelle Alliance», ce qui plus tard deviendra – sous forme métonymique – tout simplement «le Nouveau Testament».

Un enracinement apostolique affirmé

Étant par ailleurs contraint de justifier sa préférence pour les seuls quatre évangiles appelés à devenir canoniques, à l'exclusion de productions gnostiques aussi prétentieuses que le soi-disant «Évangile de vérité», Irénée non seulement allègue des raisons symboliques ordonnées autour du nombre «quatre» (*AH* III, 11, 8), mais en appelle à l'origine apostolique des évangiles en question. Pour ce faire, il ne se contente pas de nommer les quatre auteurs Matthieu, Marc, Luc et Jean, mais il fonde leur légitimité apostolique, pour les trois premiers en dépendance de Pierre et Paul, colonnes incontestables de la tradition chrétienne, pour le quatrième en suggérant de traiter comme un seul et même personnage le Disciple bien-aimé, auteur déclaré du livre, et l'apôtre Jean dont le nom s'imposera aux manuscrits. Loin selon nous d'apporter des informations historiques accordées aux questions de l'exégèse moderne⁷, le développement d'Irénée a une portée essentiellement

7. Le traitement historico-critique des éléments fournis par IRÉNÉE (*AH* III, 1,1) risque bien d'éloigner le lecteur de la visée propre à notre auteur : non pas tant informer sur l'histoire rédactionnelle des quatre évangiles qu'établir fermement leur autorité propre et exclusive (démarche déjà canonique dans son esprit même), tout particulièrement à travers la référence indirecte à Pierre et Paul : Matthieu est ainsi présenté comme contemporain de Pierre et Paul, Marc figure comme «disciple et interprète» de Pierre, tandis que Luc est supposé avoir été «compagnon» de Paul, sans autre originalité que de consigner dans un livre la prédication de l'Apôtre. Il est pour le moins étrange que beaucoup d'auteurs reconnaissent à ce texte une réelle fiabilité historique, alors qu'ils n'ont aucune hésitation à proclamer le caractère légendaire

———— *Irénée de Lyon, témoin et acteur d'un Canon en genèse*

théologique : il revient à affirmer l'autorité apostolique des seuls quatre évangiles, au titre de leur origine apostolique, au sens strict puisque limitée aux trois personnages privilégiés que sont aux yeux d'Irénée Pierre, Paul et Jean.

Un tel discours se trouve proche du *Fragment de Muratori* (improprement qualifié de Canon), qui date vraisemblablement de la même époque que le texte d'Irénée et qui lui-même se fait l'écho de traditions légendaires relatives à l'origine apostolique des livres saints déjà reçus dans l'Église. La perspective est ici diachronique – ce qui ne signifie pas pour autant « historique » au sens moderne du mot – tandis que les listes canoniques des quatrième et cinquième siècles, privilégiant l'approche synchronique, se proposeront de définir les frontières du Canon en décidant de l'appartenance ou de l'exclusion de tel livre contesté⁸.

De la même façon, cherchant à justifier le recours aux écrits johanniques ou bien aux Actes des Apôtres dans sa dénonciation et réfutation des thèses valentiniennes, Irénée suppose que les livres en question visent directement les ancêtres des systèmes gnostiques actifs de son temps, en l'occurrence Cérinthe, présenté comme un contemporain de Jean le disciple du Seigneur, et son adversaire direct au sein de l'Église d'Éphèse (*AH* III, 3, 4 et 11, 1). Ainsi, par un audacieux – et sans doute inexact – raccourci historique, Irénée voit dans les Nicolaites de l'Apocalypse la première apparition de

et fictif d'autres informations visant par exemple la personnalité du Disciple bien-aimé (*AH* III, 3, 4 ; III, 11, 1) au demeurant identifié à Jean l'apôtre (à nouveau *AH* III, 1,1). De même, lorsque Irénée impute à Jésus l'âge d'environ cinquante ans, pour des motifs évidemment théologiques, puisqu'il s'agit de montrer à quel point l'unique Sauveur a assumé la totalité de la condition humaine, donc la somme des âges, y compris la cinquantaine (II, 22, 4-6 ; III, 18, 7) considérée comme l'entrée dans la vieillesse (selon les critères de l'Antiquité et en référence à *Jean* 8,57).

8. Ce n'est pas ici le lieu d'ouvrir le dossier complexe relatif tant à la datation qu'à la forme même du *Fragment de Muratori*. Notons seulement la ressemblance entre ce que y est dit (par exemple des origines du quatrième évangile, associant le travail d'écriture du presbytre Jean, le discernement de la communauté et, en dernier recours, la caution apostolique accordée par André, le premier appelé du quatrième évangile) et le fameux passage d'Irénée concernant les quatre évangiles en voie de canonisation (III, 1, 1). On y trouve la même stratégie d'affirmation de la pleine autorité apostolique des dits textes, croisant : d'une part, la référence au nom d'auteur appelé à figurer dans l'entête des manuscrits ; d'autre part, l'appel à des figures apostoliques censées plus proches de la source, à savoir des compagnons directs de Jésus (Pierre, Jean, André) ou bien Paul lui-même, reçu comme « colonne » de l'Église apostolique (selon l'expression de *Galates* 2,9), sans avoir jamais connu Jésus selon la chair ni bien sûr fait partie du collège des Douze.

la « pseudo gnose » (*Apocalypse* 2,6.15), combattue par lui-même avec la vigueur que l'on sait. Ou bien, relisant le récit des Actes relatif à Simon de Samarie, dit le Magicien, il en fait tout simplement le premier d'une lignée de maîtres gnostiques menant tout droit à son adversaire Valentin⁹. Un tel procédé suggère que les écrits apostoliques n'ont pas encore acquis une pleine autorité canonique : leur contenu demeure contingent et n'est pas encore reçu comme porteur d'une vérité supérieure applicable à toute époque, moyennant l'effort d'actualisation constitutif d'une démarche proprement herméneutique.

Ainsi Irénée constitue pour nous un précieux témoin de la situation intermédiaire caractéristique de la fin du second siècle et, sans doute, de l'accélération alors provoquée par l'affrontement avec Marcion – qui n'est d'ailleurs pas l'adversaire déclaré d'Irénée – et le conflit ouvert opposant la Grande Église à la vague de fond du gnosticisme, tout particulièrement le système valentinien âprement combattu par l'évêque de Lyon. Or, contrairement aux pratiques marcionites, la gnose valentinienne a moins pour effet d'expurger l'Écriture de toute référence hébraïque, censée complice d'un Dieu violent et pervers opposé au vrai Dieu révélé par Jésus, que d'en pervertir les règles d'interprétation, du fait du non-respect des contextes d'énonciation propres aux livres bibliques. On le sait, aux mots isolés de la trame textuelle on peut faire dire tout et n'importe quoi.

Tel est bien le reproche d'Irénée à l'égard des gnostiques : ils ont beau alléguer leur respect de la lettre, en l'occurrence les mots détachés de leur contexte, ils n'en perturbent pas moins gravement le sens, du moment qu'ils déplacent les termes et les assemblent dans des compositions de leur cru. Ainsi, dit Irénée, même si toutes les pièces sont authentiques, leur ajustement a pour effet de travestir le roi de la mosaïque en un infâme renard, aussi rebutant que trompeur¹⁰. Avec une conscience étonnamment moderne, Irénée établit

9. Sur ce point précis, voir notre communication au 20^e Congrès de l'ACFEB (Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible), Angers 2003, in « Irénée de Lyon, lecteur des Actes des Apôtres », *CAHIERS Évangile* n° 128 : « Relectures des Actes des Apôtres », Cerf, Paris, 2004, p. 50-54.

10. On connaît ce texte fameux, qui résume les principaux griefs adressés à l'exégèse valentinienne : du fait d'une totale décontextualisation littéraire (et historique, aurions-nous envie d'ajouter au regard des acquis de l'exégèse scientifique moderne) et en raison de l'abandon d'un principe herméneutique commun à l'ensemble des textes bibliques, les gnostiques visés par Irénée travestissent l'Écriture de façon éhontée, alors même qu'ils peuvent – contrairement à Marcion – attester de l'authenticité des pièces rapportées et recomposées à leur gré. Plus que tout discours abstrait, la

——— *Irénée de Lyon, témoin et acteur d'un Canon en genèse*

le principe herméneutique selon lequel les mots n'ont de sens qu'au sein de l'énoncé dont ils sont étroitement solidaires. On peut fort bien conserver les mots et trahir la signification de la phrase : telle est bien l'imposture gnostique, plus subtile et plus dangereuse que les coupes opérées par un Marcion auquel ne convenait pas le substrat juif des écrits néotestamentaires.

Une référence herméneutique centrale

Irénée n'est donc pas témoin et artisan du processus de canonisation au seul plan formel, c'est-à-dire l'établissement du corpus dans sa structure propre, fondée sur la dualité des Testaments au sein de l'unique Livre (ou Bible). Son engagement herméneutique contribue à fonder les règles d'interprétation canonique auxquelles toute la littérature patristique donnera le rayonnement que l'on sait. Outre l'incitation à respecter l'organisation interne des énoncés, plutôt que de céder à l'arbitraire issu de l'émiettement des textes, Irénée prône la référence à une clé herméneutique, susceptible de guider le lecteur à travers la diversité des livres, sans succomber aux dérives sectaires. Cette « Règle de Vérité » – en grec, « règle » se dit justement « canon » – n'est pas en soi un élément du livre lui-même, à savoir un texte précis, voire un énoncé dogmatique, tel le « Canon dans le Canon » que constituerait par exemple l'énoncé paulino-luthérien de la justification par la foi. Aux yeux d'Irénée, la clé d'interprétation de la Bible entière réside plutôt dans l'expression d'une confession de foi trinitaire, insistant sur l'unité divine (un seul Dieu Père et créateur, un seul Fils Jésus Christ le Sauveur, un seul dessein de Dieu déployé tout au long de l'histoire), à l'opposé des dualismes et autres anti-thèses censées opposer Dieu à lui-même et réduire l'histoire à n'être que le champ d'oppositions irréductibles.

parabole (*AHI*, 8, 1) exprime à merveille la teneur du réquisitoire contre l'imposture valentinienne : « Il en est comme de l'authentique portrait d'un roi qu'aurait réalisé avec grand soin un habile artiste au moyen d'une riche mosaïque. Pour effacer les traits de l'homme, quelqu'un bouleverse alors l'agencement des pierres, de façon à faire apparaître l'image, maladroitement dessinée, d'un chien ou d'un renard. Puis il déclare péremptoirement que c'est là l'authentique portrait du roi effectué par l'habile artiste (...) C'est exactement de la même façon que ces gens-là, après avoir cousu ensemble des contes de vieilles femmes, arrachent ensuite de-ci de-là des textes, des sentences, des paraboles, et prétendent accommoder à leurs fables les paroles de Dieu ».

Derrière ce Canon de Vérité¹¹, on reconnaît aisément la confession baptismale, sous une forme trinitaire à laquelle les Conciles du quatrième siècle apporteront d'utiles précisions. Mais ce n'est pas pour autant une formule stéréotypée qui tirerait de son usage une autorité formelle. En fait, Irénée évoque à plusieurs reprises cette Règle de Vérité, sous des formulations variées¹². C'est donc moins le mot à mot qui compte que le geste du croyant, dont la pleine adhésion à l'être même du Christ, selon le rituel baptismal, traduit la foi en un Dieu unique, infiniment bon, source de toute vie et dispensateur de sa propre sainteté (la gloire, au sens du quatrième évangile) par la médiation du Fils envoyé, Dieu devenu homme pour que l'homme devienne Dieu. Sans doute moins explicite mais intimement mêlé au processus de divinisation de l'homme et récapitulation de l'univers, l'Esprit Paraclet accompagne et actualise le dessein divin dont l'unité et la progressivité s'expriment à travers l'harmonieuse succession des «économies»¹³.

11. Citons simplement l'une des expressions les plus denses de ladite Règle de Foi ou de Vérité (on trouve les deux expressions, quasiment synonymes): «Pour nous, nous gardons la règle de vérité, selon laquelle il existe un seul Dieu tout-puissant qui a tout créé par son Verbe (...), selon ce que dit l'Écriture (...). C'est lui qui a fait le monde – car le monde fait partie de ce tout –, lui qui a modelé l'homme. C'est lui le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, au-dessus duquel il n'est point d'autre Dieu, non plus qu'un Principe, une Puissance ou un Plérôme quelconques. C'est lui le Père de Notre Seigneur Jésus Christ, comme nous le montrerons. En gardant cette règle, nous pouvons sans peine, quelque variés et abondants que soient les dires des hérétiques, prouver qu'ils se sont écartés de la vérité» (AH I, 22, 1).

12. Ainsi en AH I, 9, 4, où la référence à la Règle de Vérité se trouve conjointe à l'image de la mosaïque, dont la cohérence suppose un principe organisateur, non une simple juxtaposition de morceaux détachés de leur contexte d'énonciation: «Ainsi en va-t-il de celui qui garde en soi, sans l'infléchir, la règle de vérité qu'il a reçue par son baptême: il pourra reconnaître les noms, les phrases et les paraboles provenant des Écritures, il ne reconnaîtra pas le système blasphématoire inventé par ces gens-là. Il reconnaîtra les pierres de la mosaïque, mais il ne prendra pas la silhouette du renard pour le portrait du roi. En remplaçant chacune des paroles dans son contexte et en l'ajustant au corps de la vérité, il mettra à nu leur fiction et en démontrera l'inconsistance.» On ne peut rêver meilleur plaidoyer en faveur d'une exégèse canonique, avant l'heure, étant donné par ailleurs l'état d'inachèvement du processus de canonisation, tant du point de vue externe (liste des livres et délimitation des frontières) qu'au regard des principes internes de structuration (double ou triple témoignage).

13. Voir les autres références à la Règle de Vérité, afin d'apprécier sa propre structuration, plus ou moins explicitement trinitaire, donc sa relative liberté à l'égard de l'expression formelle d'un credo baptismal: AH II, 27, 1; 28, 1; III, 2, 1; 11, 1; 12, 6; 15, 1; IV 35, 4.

———— *Irénée de Lyon, témoin et acteur d'un Canon en genèse*

Cette brève évocation du « système » théologique d'Irénée ouvre de riches perspectives, qu'on ne peut approfondir ici. Retenons seulement que la Règle de Vérité, en tant que condensé du Mystère confessé et célébré par les chrétiens, constitue l'unique clef herméneutique, susceptible d'éclairer les textes obscurs au sein de la Bible, tout en manifestant les lignes de force d'une unité du Livre plus forte et plus décisive que les lignes de fracture et les oppositions de surface, trop souvent exploitées par les courants hétérodoxes du deuxième siècle, gnosticisme aussi bien que marcionisme. De cette unité du sens, à travers la diversité des livres et des textes, témoigne particulièrement la figure « tétramorphe » (en latin « quadriforme ») de l'unique évangile. Refusant ainsi la tentation des harmonies évangéliques, à l'instar du *Diatessaron* syrien, aussi bien que la dispersion du message en de multiples évangiles, arbitraires ou fantaisistes, Irénée confirme la valeur symbolique des quatre livrets en leur affectant l'image des quatre vivants d'*Ézéchiel* 1 et *Apocalypse* 4, d'ailleurs selon une distribution un peu différente que celle qui s'imposera ultérieurement. Ainsi, sans qu'on sache vraiment pourquoi, l'aigle est alors affecté à Marc, tandis que Jean reçoit l'image du lion¹⁴. Quoi qu'il en soit de l'affectation des postes, l'initiative d'Irénée marque ainsi un tournant dans la démarche de canonisation du Nouveau Testament.

Conclusion

Ainsi, nous l'avons vu, Irénée constitue un passage obligé pour quiconque veut suivre le long et complexe processus de canonisation d'une Bible chrétienne, certes constituée des deux Testaments, mais porteuse d'un message homogène du fait de l'unité du plan divin de salut, déployé à travers la succession des économies, en pleine cohérence avec l'unité divine, fortement affirmée en opposition radicale à toutes les formes et expressions du dualisme gnostique. Ce faisant, Irénée agit à la fois sur le contenu formel du Canon

14. Peut-être faut-il voir là l'influence d'un ordre éditorial différent du nôtre : autrement dit, une collection des quatre évangiles selon l'ordre Matthieu – Jean – Luc – Marc. L'hypothèse est soutenue par l'excellent spécialiste qu'est Bruce M. METZGER dans son livre *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Clarendon Press, Oxford, 1987, Appendix II, p. 296-297. Le modèle est attesté par plusieurs témoins grecs et versions étrangères, à commencer par deux grands manuscrits du V^e siècle : Codex Bezae (D) et Codex Washingtoniensis (W).

THÈME _____ **Yves-Marie Blanchard**

– la *norma normata* –, c'est-à-dire la composition du Livre, ainsi que sa structure interne – et sur la fonction active des Écritures – la *norma normans* – autrement dit l'incessante référence aux textes bibliques, tant vétéro- que néotestamentaires, conçue comme la source inspirante et le principe régulateur de toute expression théologique. S'il est vrai qu'Irénée est le premier grand théologien – au sens où son œuvre prétend embrasser de façon synthétique l'ensemble du mystère chrétien déployé dans l'histoire et inscrit au cœur de l'univers – il n'est pas étonnant qu'il soit aussi un grand exégète, ou plutôt un remarquable herméneute de l'Écriture, alors même que celle-ci n'a pas encore acquis son plein statut canonique.

Plus donc que le simple témoin d'une situation en devenir, Irénée mérite d'être considéré comme un acteur majeur du processus de canonisation biblique. De plus, il atteste l'étroite solidarité entre Bible et théologie : ce n'est sans doute pas le fait du hasard si l'œuvre du grand évêque de Lyon constitue, à la fois et inséparablement, un moment exemplaire de l'élaboration dogmatique et un seuil décisif vers la pleine réception canonique du corpus scripturaire.

Yves-Marie Blanchard est recteur de la Cathédrale de Poitiers et enseigne l'exégèse du Nouveau Testament et la théologie patristique à l'Institut Catholique de Paris, il est membre du Groupe des Dombes. Ses publications récentes portent principalement sur les écrits johanniques : quatrième évangile et apocalypse de Jean. Dernières publications : *Saint Jean*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, nouvelle édition enrichie, 2007. Yves-Marie Blanchard et G. Bady (Eds), *De Commencement en Commencement : le renouveau patristique dans la théologie contemporaine*, Paris, Bayard (coll. Theologia), 2007.

Philippe HENNE

Quelle Bible pour quels Pères ?

Qu'est-ce qu'un livre inspiré ? En d'autres termes, où peut-on lire et entendre la Parole de Dieu ? Cette question, à laquelle les conciles de Trente, de Vatican I et de Vatican II ont apporté des réponses, était présente à l'esprit de bien des croyants au début de l'Église. Plusieurs attitudes étaient possibles : certains, comme Origène, accueillirent avec une extrême bienveillance des livres qui nous paraissent bien suspects ; d'autres, au contraire, comme Marcion, pratiquèrent un exclusivisme outrancier ; il y eut heureusement des pasteurs inspirés, qui, comme Athanase, firent preuve d'un discernement équilibré.

Origène ou la bienveillance dans l'accueil

Qui ne pourrait admirer Origène, le génie d'Alexandrie ? Sa vie fut marquée par le martyre : celui de son père, alors qu'il n'avait que dix-sept ans ; il fut lui-même torturé, alors qu'il avait plus de soixante ans. Et pourtant, face à un monde hostile et cruel, Origène garda toujours la même admiration pour la sagesse de Dieu partout présente en dépit des erreurs et des turpitudes humaines. C'est sans doute grâce à son exceptionnelle acuité intellectuelle qu'il fut capable de discerner, au milieu d'une abondante littérature marginale, les divines paroles de la Révélation.

Un premier bon exemple de cette ouverture d'esprit est l'accueil qu'il réserva au *Pasteur d'Herma*s. Cette œuvre en grec fut pourtant

composée à Rome avant 150. C'est une vaste catéchèse ou initiation chrétienne. Le héros de ce livre, Hermas, naquit dans l'esclavage du paganisme et vécut dans la séduction de la culture latine. Plusieurs visions l'arrachèrent à cette erreur et l'initièrent aux vérités de la foi. Le *Pasteur* connut un grand succès dans l'Antiquité et Origène ne resta pas indifférent aux belles leçons que cet ouvrage pouvait lui prodiguer. Il manifesta pour cette œuvre une profonde admiration. Même au soir de sa vie, il croit que son auteur, Hermas, n'est autre que le disciple salué par saint Paul à la fin de sa Lettre aux Romains (16, 14). « Je pense que cet Hermas est l'auteur de ce livre qui est appelé le *Pasteur*; cet écrit me paraît très utile et, à mon avis, divinement inspiré » (*Commentaire sur la Lettre aux Romains* X, 31; Patrologie Grecque 14, 1282 B).

À la même époque, après 244, il est plus prudent dans ses remarques : il reconnaît que tout le monde ne partage pas son enthousiasme pour le *Pasteur*. C'est une œuvre qui est « portée dans l'Église, mais qui n'est pas reconnue par tous comme divine », comme il l'écrit dans son *Commentaire sur l'Évangile de Matthieu* (XIV, 21; PG 13, 1240 C). En d'autres termes, le *Pasteur* est utilisé pour la catéchèse, mais il n'est pas lu en public pendant le culte. Nous retrouverons cette distinction un siècle plus tard.

Une nette évolution est cependant sensible dans la vie d'Origène. À Alexandrie, comme maître d'une école, il affiche publiquement son estime. À Césarée de Palestine, il mesure son enthousiasme. Dans son traité fondamental de théologie générale, *Sur les principes*, composé au début de son activité catéchétique, il cite à plusieurs reprises le *Pasteur*. Cette référence surgit dans des parties déterminantes pour l'exposé de sa doctrine. Dans un premier passage, Origène affirme que « tout a été créé par Dieu et il n'y a pas d'être qui n'ait reçu de lui l'existence » (*Sur les principes* I, 3, 3). Origène ne cherche pas de preuves philosophiques pour cette affirmation de foi. Il se contente de constater que « cela est affirmé par de nombreux passages de toute l'Écriture » (*Ibid.*). Va-t-il pour autant citer l'Ancien ou le Nouveau Testament ? Non, il fait seulement référence au *Pasteur* et à sa fameuse exhortation : « Premier point entre tous : crois qu'il n'y a qu'un seul Dieu, celui qui a tout créé et organisé, qui a tout fait passer du néant à l'être, qui contient tout et seul n'est pas contenu » (*Précepte* I, 1). Le *Pasteur d'Hermas* jouit d'une telle autorité dogmatique qu'il suffit à prouver une vérité de la foi.

Cet enseignement ne vaut pas seulement pour la dogmatique. Il est également valable pour la morale. Toujours dans ce même traité *Sur les principes*, Origène rappelle que « le livre du *Pasteur* affirme que

Quelle Bible pour quels Pères ?

deux anges accompagnent chaque homme » (*Sur les principes* III, 2, 4). Si Hermas le dit, c'est que c'est vrai : tel est le raisonnement du grand théologien alexandrin. Il va plus loin. Quand il définit sa méthode exégétique, il ne se fonde pas sur des considérations philosophiques, mais puise dans les Écritures elles-mêmes les règles de son interprétation : « La méthode qui nous paraît s'imposer pour l'étude des Écritures et la compréhension de leur sens est la suivante : elle est déjà indiquée par ces écrits eux-mêmes » (*Sur les principes* IV, 2, 4). Et de citer le Livre des Proverbes (22, 20), la Première Lettre aux Corinthiens (2, 6) et le *Pasteur d'Hermas* (*Vision* II, 4, 3). Il reconnaît cependant que « ce livre (est) méprisé par certains » (*Sur les principes* IV, 2, 4). Cela ne l'empêche pas de le placer à la suite d'une citation tirée de l'Ancien Testament et d'une autre empruntée au Nouveau comme si le *Pasteur* avait la même autorité divine que ces paroles bibliques.

La jalousie n'épargne pas les meilleurs esprits. Vers 233, Origène est obligé de quitter Alexandrie : l'évêque avait pris ombrage de la présence d'un tel génie. Réfugié à Césarée, l'exilé fonde une nouvelle école de théologie et, surtout, prêche régulièrement. Cependant, la Palestine n'est pas l'Égypte. Ce n'est plus le bouillonnement culturel d'un grand port international. C'est la lourde méfiance d'une petite cité autarcique. Origène se fait prudent quand il cite le *Pasteur*. Dans sa *Première Homélie sur le Psaume 37*, il avance prudemment : « comme le Pasteur l'explique, si ce livre vous paraît être digne d'être reçu » (PG 12, 1372 B). Les réserves de son auditoire n'entament en rien ses convictions : le *Pasteur* est, à son avis, « divinement inspiré » (*Commentaire sur la Lettre aux Romains* X, 31).

Origène semble éprouver le même respect pour le Livre d'Hénoch. Cet ouvrage, rédigé au deuxième siècle avant Jésus-Christ, jouissait d'une telle autorité que même la Lettre de Jude en cite un passage (*Jude* 14). Dans son *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, Origène explique le terme *Jourdain* et le rapproche de celui de *Jared*, qui, écrit-il, « signifie, quant à lui, “descendant” » (*Commentaire sur Jean* VI, 42, 217). Il poursuit, en expliquant que Jared fut le fruit de l'union des fils de Dieu avec des filles des hommes (voir *Genèse* 6, 2). Il tient cette information du livre d'Hénoch, mais, prudent, il ajoute : « si l'on veut regarder ce livre comme saint » (*Commentaire sur Jean* VI, 42, 217). Origène n'invite-t-il pas ses lecteurs à partager son estime pour ce livre ?

Au début de sa carrière de théologien, Origène n'était pas si réservé. Dans son traité *Sur les principes*, il affirme que la foi en un Dieu unique et universel créateur est « affirmée par de nombreux

passages de toute l'Écriture» (*Sur les principes* I, 3, 3). Assez curieusement, il ne cite aucun livre de la Bible, mais, comme il a été dit plus haut, seulement le *Pasteur d'Hermas*. À la suite de quoi, il fait remarquer qu'on trouve des affirmations semblables dans le Livre d'Hénoch» (*Sur les principes* I, 3, 3). L'autorité du premier, le *Pasteur*, rejaillit sur le second, Hénoch. Citer Hénoch à la suite d'Hermas équivaut à lui accorder la même autorité.

Dans le quatrième livre du même traité *Sur les principes*, Origène traite de la distinction entre la matière et ses qualités : « Il faut savoir que jamais la substance ne subsiste sans qualité et que seule l'intelligence discerne que ce qui est le substrat des corps et est capable de recevoir une qualité est la matière » (*Sur les principes* IV, 4, 7). Il veut démontrer la vérité de cette affirmation, en la faisant reposer sur la Parole divine : « On demandera peut-être s'il est possible de trouver dans les Écritures quelque chose qui permettent de comprendre cela » (*Sur les principes* IV, 4, 8). Après avoir cité le Psaume 138, 16, il poursuit : « dans son livre, Hénoch parle ainsi : "j'ai cheminé jusqu'à ce qui est imparfait" ». Origène commente avec application cette parole. Il justifie son interprétation par une autre citation : « il est en effet écrit dans le même livre de la bouche d'Hénoch : "j'ai considéré toutes les matières" » (*Sur les principes* IV, 4, 8). Hénoch est donc reçu avec la même autorité que le psalmiste. Bien plus, Origène l'honore du titre de prophète : dans son explication du passage d'Hénoch, le savant alexandrin note que « l'intelligence du prophète a cheminé, scrutant et discutant une à une toutes les choses visibles jusqu'à parvenir au principe où l'on voit la matière imparfaite sans ses qualités » (*Sur les principes* IV, 4, 8).

À Césarée de Palestine, le brillant savant s'adapta à son auditoire et respecta ses réserves. Il aurait aimé partager les renseignements prodigués par le livre d'Hénoch, mais il préféra les taire pour ne pas heurter son auditoire. Quand il commente le verset 4 du Psaume 147 : « celui qui a fait la multitude des étoiles, comme dit le prophète, leur a donné des noms à toutes », Origène s'exclame : « sur ces noms, les petits écrits dits Livres d'Hénoch contiennent quantité de détails secrets et mystérieux, mais comme ces livres ne paraissent pas avoir d'autorité auprès des Hébreux, remettons à plus tard, pour le moment, de citer en exemple les appellations qu'on y trouve » (*Homélie sur les Nombres* XXVIII, 2, 1). Origène semble avoir découvert que l'autorité de ces livres était mise en doute par les Juifs. Cette attitude le chagrine, mais ne le convainc pas.

Où ne le convainc pas encore, devrions-nous écrire, car le coup de grâce ne tarde pas. Dans son cinquième livre de sa polémique *Contre*

Quelle Bible pour quels Pères ?

Celse, Origène constate : Celse « ne semble ni l'avoir lu, ni avoir su que le livre intitulé Hénoch n'est généralement pas tenu pour divin dans les églises » (*Contre Celse* V, 54). Le lecteur aura noté la restriction « généralement pas ». Il y a donc, selon Origène, des églises ou des croyants qui, comme lui, tiennent les livres d'Hénoch pour des écrits divinement inspirés.

Marcion ou le fanatisme destructeur

Origène avait la grandeur d'âme de respecter les scrupules de son auditoire. Marcion se crut investi d'une mission divine et voulut bâtir sa propre Église.

Né à Sinope, grand port commercial sur la mer Noire, vers 85, Marcion fit fortune dans le commerce. Ses idées en inquiétèrent plus d'un. Polycarpe, l'évêque de Smyrne, ne put s'empêcher de s'écrier en le voyant : « Je reconnais en toi le premier-né de Satan ». C'est ce qu'Eusèbe de Césarée rapporte dans son *Histoire ecclésiastique* (III, 3, 4). Il est vrai qu'il y avait de quoi s'inquiéter. La communauté chrétienne de Rome ne se laissa pas séduire par sa brillante éloquence. Son évêque Hygin l'excommunia en juillet 144. D'une arrogante certitude, Marcion fonda sa propre Église, la dota d'une hiérarchie semblable à celle de l'Église catholique, avec des prêtres et des évêques. La simplicité de sa doctrine séduisit les foules qui entretenirent l'erreur jusqu'au cinquième siècle.

L'attitude de Marcion est révélatrice du malaise de beaucoup de croyants face à l'Ancienne Alliance. Que faire de la Loi donnée par Dieu à Moïse ? Que faire de toutes ces prescriptions liturgiques et sacrificielles, impossibles à accomplir depuis la destruction du Temple ? La Loi divine est-elle éternelle ou sujette à de perpétuelles modifications humaines ? Devant cette incertitude, Marcion tranche et devient franchement hérétique. Il affirme *dès l'abord* qu'il y a deux dieux : le dieu de l'Ancien Testament et le dieu du Nouveau Testament. Le premier serait le dieu cruel de la justice, le second, le dieu compatissant de la miséricorde. L'Écriture doit donc être expurgée de tout ce qui rappelle la dureté du dieu limité de l'Ancienne Alliance afin que ne soit préservée que la révélation du dieu d'infinie mansuétude.

L'Ancien Testament est donc rejeté dans sa totalité. Le Nouveau n'échappa pas à l'œuvre de démantèlement entreprise par Marcion. La base de référence pour la reconstitution de la nouvelle révélation marcionite est le corpus épistolaire paulinien. L'apôtre des gentils

avait reproché aux Galates leur repli frileux sur la Loi de Moïse. Le pharisien converti sera donc le véritable porte-parole de la nouvelle religion.

Ont échappé à l'élimination de Marcion les lettres suivantes : Galates, I et II Corinthiens, Romains, I et II Thessaloniens, Éphésiens (que Marcion appelle Lettre aux Laodicéens, en référence à *Colossiens* 4, 16), Colossiens, Philippiens et Philémon. Ont donc été écartées les lettres pastorales (I et II Timothée, Tite) et bien évidemment la Lettre aux Hébreux. Les lettres préservées n'ont pas échappé au travail d'épuration. C'est ainsi que la Lettre aux Galates, qui pourtant est plus explicite sur la rupture avec la Loi de Moïse, est amputée de certains passages révélateurs de la soumission de Paul à la Grande Église. Dans les versets 18 à 24 du premier chapitre de la Lettre aux Galates, l'apôtre reconnaît avoir rencontré Pierre et Jacques, le frère de Jésus, pour voir validée son œuvre d'enseignement. Cette information ne pouvait que déplaire à Marcion puisqu'elle mentionnait deux personnages bien juifs : Pierre, l'apôtre des circoncis, et Jacques, qui n'était pas apôtre, mais tout simplement un proche parent de Jésus.

Une autre amputation est symptomatique de l'idéologie de Marcion. Au chapitre 3 de la même Lettre aux Galates, saint Paul s'exclame : « Ceux qui se réclament de la foi, ce sont eux les fils d'Abraham » (*Galates* 3, 6). Pour l'apôtre c'est l'ardente conviction que ce n'est pas l'application scrupuleuse des rites de la Loi qui peut assurer le salut, mais la démarche profonde au cœur du croyant. Mais, même cela, Marcion ne peut l'admettre, car, pour lui, Abraham était dans l'erreur puisque le patriarche ne connaissait que le dieu cruel et sévère de l'Ancienne Alliance.

Les Évangiles n'échappent pas à l'impitoyable œuvre d'assainissement entreprise par Marcion. Il est bien évident que l'Évangile de Matthieu, jugé trop imprégné de culture juive, devait disparaître de la Bible marcionite. C'est l'Évangile de Luc qui trouve grâce à ses yeux. Mais ici encore son zèle destructeur y avait retrouvé des vestiges de l'Ancienne Alliance. C'est ainsi que les récits de l'enfance disparurent de son Évangile, comme comportant trop de références aux lois et aux coutumes de la religion juive. Pour Marcion, tout commence à Capharnaüm, ville cosmopolite, où un malheureux s'écrie : « Que nous veux-tu, Jésus le Nazaréen ? Es-tu venu pour nous perdre ? Je sais qui tu es : le Saint de Dieu » (*Luc* 4, 34). Par ces paroles, l'innocent proclamait la rupture définitive dans l'histoire de l'humanité.

Par la suite, Marcion suit fidèlement le texte de saint Luc, mais il ne peut s'empêcher d'en omettre l'un ou l'autre passage jugé trop

Quelle Bible pour quels Pères ?

lié à la première Révélation. Il est facile de comprendre pourquoi le censeur antique élimina la mention de la mère et des frères de Jésus (*Luc* 8, 19 – 21) et celle du signe de Jonas (*Luc* 11, 29 – 32). Plus difficile à interpréter est la disparition de la parabole du fils prodigue (*Luc* 15, 11 – 32). Cette très belle histoire illustre pourtant toute la miséricorde de Dieu pour les pécheurs. Marcion n'aurait-il admis de pardon que pour les justes ?

À trop parler du dieu de miséricorde, Marcion en vint à exclure tous ceux qui ne pensaient pas comme lui. À trop adorer ce qu'il voulait aimer, il en vint à ignorer le vrai Dieu, infiniment différent de tout ce que l'on peut imaginer.

Athanase ou la fixation du canon

C'est au cours du quatrième siècle que, en Orient comme en Occident, les Églises fixèrent de commun accord la liste des livres reçus comme inspirés et dignes d'être proclamés pendant la liturgie.

Les Pères de l'Église utilisaient le canon grec de l'Ancien Testament, c'est-à-dire la version utilisée à Alexandrie et dans la *diaspora*. Cette recension comprenait les livres écrits en hébreu et en araméen, ainsi que sept livres rédigés en grec : Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique (ou le Siracide), le livre de Baruch, I et II Macchabées. À cela s'ajoutaient des fragments grecs inclus dans le Livre de Daniel, comme, par exemple, les malheurs de la chaste Suzanne (*Daniel* 13, 1 – 64) et dans le Livre d'Esther, comme le songe de Mardochee (*Esther* 1, 1a – 1r). Face à cette version longue se durcit le canon palestinien au deuxième siècle. Seuls les livres écrits en hébreu y furent tolérés.

Pendant les trois premiers siècles, les Pères citent abondamment tous les livres de l'Ancien Testament. Au quatrième siècle, les Pères réagirent de façon différente selon qu'ils étaient en Orient ou en Occident. Pour pouvoir poursuivre le dialogue avec les juifs, les Pères orientaux n'utiliseront plus que le canon palestinien. À quoi bon citer un passage de l'Écriture en grec si les juifs ne lui reconnaissent aucune crédibilité ? C'est ainsi qu'Athanase (vers 296 – 373) établit une subtile distinction parmi les livres de l'Ancien Testament (dans sa lettre festale 29, PG 26, 1177 C). Il établit que les vingt-deux livres de l'Ancien Testament hébreu, c'est-à-dire du canon palestinien, sont canoniques. Il omet cependant le Livre d'Esther, mais incorpore celui de Baruch à la suite des prophéties de Jérémie. À cette liste officielle, il croit bon d'ajouter « d'autres livres qui ne

sont pas relatés dans le canon, mais que les Pères ont ordonné de faire lire aux nouveaux convertis qui veulent s'instruire et apprendre la doctrine de la piété»: ce sont les Livres de la Sagesse, de l'Écclésiastique (ou Siracide), d'Esther, de Judith et de Tobie. De façon assez surprenante, il énumère également le *Pasteur d'Herma*, qu'Origène appréciait tellement, ainsi que la *Doctrinae des Douze Apôtres* (ou *Didachè*), qui est un petit manuel de liturgie et de discipline ecclésiastique, écrit en Syrie avant 150. Athanase conclut en dénonçant l'existence de récits apocryphes qui sont «une invention des hérétiques qui écrivent des livres selon leur fantaisie» (PG 26, 1180 A). L'évêque d'Alexandrie agit donc en pasteur. Il reconnaît l'existence et recommande la lecture de livres édifiants, même s'ils n'appartiennent pas au canon des Écritures. Cette distinction plonge ses racines chez Origène. Pragmatique, celui-ci avait constaté que les livres d'Esther, de Judith et de Tobie ne présentent aucune obscurité, tandis que le livre du Lévitique choque l'esprit du néophyte et ne lui apporte que peu d'aliments à sa foi (*Homélie sur les Nombres XXVII*, 1, 3).

Cette distinction, qui reconnaît à certains écrits des valeurs édifiantes, mais leur refuse le titre de livres canoniques, est cependant plus formelle que pratique. Dans la réalité, Athanase les utilise dans ses œuvres dogmatiques, comme dans son traité *Contre les païens*. Au chapitre 11 de cette œuvre polémique, il cite longuement le Livre de la Sagesse (14, 12-21) pour dénoncer la folie de l'idolâtrie. Pour ce qui est du Nouveau Testament, Athanase reconnaît la canonicité de vingt-sept livres, sans faire allusion à quelque doute que ce soit à leur sujet. Il les présente comme les «sources du salut de telle sorte qu'elles combleront celui qui a soif de telles paroles» (*Lettre festale* 29, PG 26, 1177 C).

Conclusion

Origène est un chercheur alexandrin : il utilise avec passion les livres reconnus comme saints dans son Église, et en explore d'autres avec intérêt. Marcion croit avoir la vérité : il élimine tout ce qui le dérange ou contredit l'image qu'il a de Dieu. Athanase est un pasteur éclairé : il reconnaît les livres utilisés partout, depuis toujours et sans contestation par le peuple de Dieu. Il constate donc ce que le sens commun des fidèles avait approuvé.

Bibliographie

Auvray P., « Canon biblique », dans *Catholicisme*, t. 2, 1949, col. 470-474.

Harnack, Adolf von, *Marcion. L'Évangile du dieu étranger, Contribution à l'histoire de la fondation de l'Église catholique*, traduit par Bernard Lauret, Paris, Cerf, 2003 (seconde édition allemande: 1924).

Mangenot E., « Canon des livres saints », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 2, 1923, col. 1550 – 1605.

Ruwet J., « Les “Antilegomena” dans les œuvres d'Origène », dans *Biblica* 23, 1942, p. 18-42 ; 24, 1943, p. 18-58 ; 25, 1944, p. 143-166 ; 311-334.

Schneemelcher Wilhelm, « Bibel III », dans *Theologische Realenzyklopädie* 6 (1980), p. 22-48.

Plusieurs sites « gnostiques » de langue anglaise proposent en ligne de nombreux textes.

Philippe Henne, dominicain belge, est professeur à la faculté de théologie (chaire de patrologie) de l'université catholique de Lille. Dernières publications : *Tertullien l'Africain*, Cerf, 2011 ; *Le Pasteur d'Herma lu par Philippe Henne*, Cerf, 2011 ; *La Bible et les Pères de l'Église*, Cerf, 2010.

Collection *Communio*/Parole et silence

Titres parus

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008
Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009
Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009
Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009
Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010
Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010
Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010
Michel Sales, *Le corps de l'Église. Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, 2010
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011
Jean-Marie Lustiger, *témoin de Jean-Paul II*, 2011
Angelo Scola, *Le mystère des noces : Homme et femme / mariage et famille*, 2012

Vient de paraître (réédition)

Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*

Olivier ARTUS

La lecture canonique de l'Écriture – Une nouvelle orientation de l'exégèse biblique

L'exhortation post-synodale *Verbum Domini* propose aux exégètes un nouveau défi intellectuel : « Les Pères synodaux ont affirmé avec raison que le fruit positif apporté par l'usage de la recherche historico-critique moderne est incontestable. Toutefois, alors que l'exégèse académique actuelle, y compris catholique, travaille à un haut niveau sur le plan de la méthodologie historico-critique, en intégrant les apports les plus récents, il convient d'exiger une étude similaire de la dimension théologique des textes bibliques afin que progresse l'approfondissement selon les trois éléments indiqués par la constitution dogmatique *Dei Verbum*¹ ». Parmi ces trois éléments – l'unité d'ensemble de l'Écriture, l'analogie de la foi, la Tradition vivante de toute l'Église – le premier est explicitement relié à une dimension de l'exégèse biblique que l'exhortation post-synodale nomme « *exégèse canonique* ». La mise en œuvre d'une telle approche du texte biblique est présentée par l'exhortation comme une étape indispensable de l'interprétation catholique de l'Écriture. Une exégèse qui se limiterait à la mise en œuvre de la méthode historico-critique manquerait, en somme, son objectif herméneutique.

L'objet de cette contribution est d'aborder la notion d'*exégèse canonique* :

– en montrant tout d'abord comment elle est progressivement définie dans les décennies qui suivent la publication de la constitution dogmatique *Dei Verbum*,

1. BENOÎT XVI, *Verbum Domini. Exhortation apostolique post-synodale*, § 34, Libreria editrice vaticana, Cité du Vatican, 2010.

– en envisageant ensuite la manière dont elle est mise en œuvre par Joseph Ratzinger – Benoît XVI dans son étude concernant *Jésus de Nazareth*, ainsi que par la Commission Biblique Pontificale (CBP) dans les documents publiés au cours de la dernière décennie – et particulièrement par le plus récent, *Bible et Morale*.

– en essayant enfin de préciser les modalités de son articulation avec les méthodes de l'exégèse biblique, telle qu'elle s'est constituée comme discipline prétendant à la scientificité aux XIX^e et XX^e siècles – en particulier, avec la méthode historico-critique.

1. Une définition de l'exégèse canonique

1.1. James A. Sanders et Brevard Childs.

Si la constitution dogmatique *Dei Verbum* (DV) considère comme légitime une approche du texte biblique qui se rende attentive au contexte historique de sa composition et aux genres littéraires qui le caractérisent², elle souligne dans le même temps la nécessaire prise en considération du contexte canonique des traditions bibliques, pour en permettre une juste interprétation : « il ne faut pas, pour découvrir exactement le sens des textes sacrés, porter une moindre attention et au contenu et à l'unité de toute l'Écriture³ ». Force est de constater que les publications exégétiques qui suivent immédiatement le concile Vatican II honorent davantage la critique historique des traditions bibliques, qu'elles ne tiennent compte de leur contexte canonique d'énonciation. La question historique semble devenir l'unique porte d'entrée de l'exégèse biblique dans les traditions qu'elle cherche à interpréter.

Si les années 1970 sont caractérisées par le développement des études synchroniques du texte biblique – particulièrement en contexte francophone – elles voient également apparaître, de manière plus discrète, un intérêt nouveau pour une approche canonique de l'Écriture. Deux auteurs sont considérés comme les « inventeurs » de cette nouvelle « critique canonique ». Leurs démarches exégétiques, apparemment opposées dans la mesure où il sont, l'un vis-à-vis de l'autre, en dialogue critique, sont en réalité tout à fait complémentaires et conduisent à envisager le texte canonique de l'Écriture Sainte comme le résultat d'un *processus canonique*, caractérisé par la sélection et la transmission de traditions, en fonction de facteurs

2. Voir Constitution dogmatique *Dei Verbum* n° 12.

3. Voir Constitution dogmatique *Dei Verbum* n° 12.

avant tout liés à la réflexion théologique des communautés croyantes et à la construction de leur identité – une identité qui s'exprime en particulier dans la liturgie qui les rassemble.

James A. Sanders fixe à la critique canonique l'objectif de porter son attention non plus simplement sur l'histoire des traditions et sur la composition littéraire des textes bibliques – comme le fait la méthode historico-critique – mais sur la question des origines et de la fonction du canon des Écritures⁴. Le canon, dans les différentes étapes de sa formation, constitue un miroir où se reflète l'identité des communautés croyantes des différentes époques. Ainsi, alors que l'histoire des traditions se préoccupe exclusivement de la question historique, la critique canonique se concentre sur la mise au jour de la fonction communautaire et de *l'autorité* des traditions bibliques, ce questionnement revêtant une dimension plus théologique que le précédent :

- Pourquoi certaines traditions ont-elles été retenues et réinterprétées ?
- Qu'est-ce qui a présidé à un processus de sélection des traditions ?
- Quel type d'identité communautaire les traditions bibliques véhiculent-elles ?

La critique canonique cherche donc à mettre au jour un processus au cours duquel les communautés sélectionnent un certain nombre de thèmes théologiques et de valeurs dans lesquelles elles reconnaissent l'expression de leur identité, de génération en génération. Le canon des Écritures apparaît donc, dans sa période de constitution, à la fois *adaptable et stable*. La répétition des traditions (stabilité) ne va pas sans sélection et sans réinterprétation (adaptabilité). Ainsi, pour Sanders, la critique canonique ne s'intéresse pas exclusivement au moment de la formation du texte final. Toutes les étapes précédentes, qui correspondent à des « proto-canon » successifs, sont concernées par l'approche canonique.

Brevard Childs réagit de manière critique à la position de Sanders, en récusant une démarche qui s'intéresse principalement au processus selon lequel le canon juif a été délimité, et en privilégiant la « théologie définitive » du texte de l'Ancien Testament, tel qu'il est reçu par les communautés juives ou chrétiennes. La Bible est

4. Voir J.A. SANDERS *Identité de la Bible. Torah et Canon*, Paris, Cerf (LD 87), 1975 (édition américaine *Torah and Canon*, Fortress Press, Philadelphia, 1972) ; *Canon and Community. A guide to canonical criticism*, Philadelphia, Fortress Press, 1984.

considérée comme *norma normans*, et non comme *norma normata*, et l'approche canonique se comprend, selon Childs, comme l'étude de l'interaction qui existe entre les croyants et la règle écrite de la foi – l'Écriture sainte⁵.

1.2. Le document de 1993 de la Commission biblique pontificale

Le document de 1993 de la CBP⁶, tout en soulignant le changement de paradigme introduit par l'approche canonique dans l'exégèse biblique, permet d'appréhender la complémentarité des démarches de ces deux auteurs. L'insistance de Childs sur la dimension normative de la forme finale du texte biblique se retrouve dans le document de la CBP⁷, mais l'intuition de Sanders concernant le processus canonique est également développée, et conduit à une définition large de la notion de « texte canonique ». « L'approche canonique se trouve aux prises avec plus d'un problème, surtout lorsqu'elle cherche à définir le *processus canonique*. À partir de quand peut-on dire qu'un texte est canonique ? Il semble admissible de le dire *dès que la communauté attribue à un texte une autorité normative*, même avant la fixation définitive de ce texte. On peut parler d'une herméneutique « canonique » dès lors que la répétition des traditions, qui s'effectue en tenant compte des aspects nouveaux de la situation (religieuse, culturelle, théologique), maintient l'identité du message. Mais une question se pose : le processus d'interprétation qui a conduit à la formation du Canon doit-il être reconnu comme règle d'interprétation de l'Écriture jusqu'à nos jours ? »

Ainsi, la normativité du texte biblique n'est pas uniquement attachée à sa lettre, mais également à son mouvement interne, au processus de déploiement et d'interprétation des traditions qui correspond à la constitution du canon.

En somme, le document de 1993 de la CBP conduit à distinguer deux dimensions de l'approche canonique :

5. Voir B. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, Fortress Press, 1979.

6. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, 1993, I C 1.

7. « L'approche canonique réagit avec raison contre la valorisation exagérée de ce qui est supposé être originel et primitif, comme si cela seul était authentique. L'écriture inspirée est bien l'écriture telle que l'Église l'a reconnue comme règle de sa foi. On peut insister, à ce propos, soit sur la forme finale dans laquelle se trouve actuellement chacun des livres, soit sur l'ensemble qu'ils constituent comme Canon. Un livre ne devient biblique qu'à la lumière du Canon tout entier ».

La lecture canonique de l'Écriture

– une dimension diachronique qui se rend attentive au processus selon lequel les traditions héritées sont intégrées et actualisées à chaque génération dans un nouveau « proto-canon » définissant l'identité théologique de la communauté croyante.

– une dimension synchronique qui s'intéresse à la cohérence du texte biblique, à l'interaction des traditions qui le composent, aux axes théologiques qui le traversent.

La mise en œuvre de l'approche canonique dans ses dimensions diachronique et synchronique permet de mettre au jour le *sens plénier* (ou théologique) du texte biblique, ainsi défini par le document de 1993 de la CBP : « Relativement récente, l'appellation de "sens plénier" suscite des discussions. On définit le sens plénier comme un sens plus profond du texte, voulu par Dieu, mais non clairement exprimé par l'auteur humain. On en découvre l'existence dans un texte biblique, lorsqu'on étudie celui-ci à la lumière d'autres textes bibliques qui l'utilisent ou dans son rapport avec le développement interne de la révélation. »

La dernière partie de la définition souligne le parallélisme qui existe entre d'une part, le mouvement interne à l'Écriture – un mouvement d'« herméneutique de l'innovation », selon l'expression de B. Levinson⁸ – et d'autre part l'herméneutique du canon des Écritures par une communauté de foi qui le reçoit comme sa règle.

Si les principes d'une approche canonique de l'Écriture sont définis par le document de 1993 de la CBP, sa mise en œuvre apparaît plus délicate : sur le plan diachronique, de nombreuses études mettent en évidence la dimension protomidrashique des traditions post-exiliques de l'Ancien Testament⁹, et la dimension midrashique des traditions néotestamentaires. Cependant, s'il est possible de mettre au jour la manière dont un texte particulier intègre et commente des traditions antérieures, il apparaît plus difficile de rendre compte de mouvement de construction du texte biblique à grande échelle.

8. Voir B. LEVINSON, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*. Oxford and New York : Oxford University Press, 1997.

9. Les études récentes de la Loi de Sainteté (*Lévitique 17-26*) par C. NIHAN en 2007 (*From Priesly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, *Forschungen zum Alten Testament*, 2. Reihe 25, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007), ou du livre des Nombres par R. ACHENBACH (*Die Vollendung der Tora ; Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, BZAR 3, Wiesbaden, Harrassowitz, 2003) fournissent de beaux exemples de ce type d'approche exégétique.

Sur le plan synchronique, peu d'études parviennent à rendre compte de la cohérence théologique de l'Écriture : si les années 2000 voient la publication de plusieurs monographies abordant de grands ensembles littéraires¹⁰, celles-ci parviennent davantage à montrer la cohérence narrative des traditions bibliques, que les axes théologiques qui les structurent. C'est dans ce contexte qu'il convient d'analyser l'apport spécifique des documents de 2001 et 2008 de la CBP, ainsi que la démarche exégétique proposée par le pape Benoît XVI dans son ouvrage *Jésus de Nazareth*.

2. Des tentatives de lecture canonique de l'Écriture

2.1. *Le document de 2001 de la Commission biblique pontificale : « Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible chrétienne¹¹ ».*

Le document de 2001 ne constitue pas à proprement parler un essai de lecture canonique. Il a davantage pour objet de poser les principes de cette lecture, en cherchant à rendre compte de la relation qui unit les traditions néotestamentaires et les Écritures du peuple juif. Trois termes, qui font système, sont utilisés pour définir le rapport d'accomplissement qui relie le Nouveau Testament aux traditions juives : continuité, discontinuité, progression (§ II.C) : l'accomplissement des Écritures par « la personne de Jésus » et par « les événements qui la concernent » font apparaître, dans les Écritures, une plénitude de sens. Dans une perspective chrétienne, une approche canonique doit donc conduire à mettre au jour ce sens plénier, christologique des Écritures, et le rapport d'accomplissement qui en est le corollaire.

2.2. *« Bible et morale »¹² : le document de 2008 de la Commission biblique pontificale.*

L'objet du document « Bible et morale » est bien le canon des Écritures dans son ensemble. Il s'agit d'y mettre en évidence les principales caractéristiques d'une « morale fondamentale biblique » conforme à la dynamique d'énonciation du texte biblique lui-même :

10. Voir par exemple la belle étude de *Genèse 1,1-12,4* par A. WENIN : *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, Cerf, Paris, 2007.

11. COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, Libreria editrice vaticana, Cité du Vatican, 2001.

12. L'édition italienne de ce document date de 2008 : *Bibbia et Morale, Radici bibliche dell'agire cristiano*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano, 2008.

La lecture canonique de l'Écriture

L'introduction du document (§ 3) désigne en effet l'approche canonique de l'Écriture comme celle qui guide la rédaction de l'ensemble du document. D'une part, une telle approche permet d'appréhender le déploiement de la réflexion morale des écrivains bibliques et des communautés à l'intérieur même de l'Écriture. Elle se rend sensible aux phénomènes de réécriture et de commentaire à l'intérieur même du texte biblique. D'autre part, l'approche canonique prend en considération la relation qui unit les deux Testaments, et la manière dont les traditions néotestamentaires proposent une herméneutique christologique et eschatologique des « Écritures » d'Israël. Enfin, l'approche canonique permet de ne pas « mettre à part » les textes législatifs ou prescriptifs, mais de les considérer dans leur contexte large, et de les interpréter en fonction de leurs liens avec les sections narratives.

Cette dernière remarque fonde, sur le plan littéraire, la définition de la notion de « morale révélée » : dès son introduction (§ 4), le document de 2008 désigne cette notion de « morale révélée » comme l'une de ses clefs de compréhension. Il ne s'agit pas ici de faire œuvre théologique en introduisant un concept nouveau, au demeurant bien peu classique dans l'histoire de la théologie morale. La notion de « morale révélée » est un outil herméneutique et pédagogique dont la définition est issue du mouvement même du texte biblique. Elle découle directement d'une approche canonique du texte biblique, attentive à sa rhétorique et à sa stratégie d'énonciation.

Pour donner un exemple, la manière dont le document analyse la place et la fonction du décalogue dans le contexte du canon des Écritures illustre les fruits de l'approche canonique : le décalogue d'*Exode* 20,2s. inaugure la collection des lois rassemblées dans la péricope du Sinaï et rassemble des prescriptions qui concernent la relation à Dieu et la relation au prochain. La juste compréhension des commandements d'*Exode* 20,2-17 nécessite que cette péricope soit interprétée dans son contexte large : en effet, le don de la loi du décalogue présuppose le don de la création et le don du salut, auxquels le texte d'*Exode* 20,2-17 se réfère : le premier verset – narratif – fait mémoire de la geste libératrice dont LE SEIGNEUR a fait bénéficier Israël en Égypte. Quant aux règles concernant l'interdiction de l'idolâtrie et le sabbat, elles renvoient explicitement au premier récit des origines (voir *Exode* 20,4-5. 8-11). En somme, le récit de l'auto-manifestation de Dieu comme créateur de l'univers, puis comme sauveur de son peuple Israël se conclut par le don d'une loi qui peut être comprise comme le prolongement des récits précédents. Il n'y a pas césure, mais complémentarité entre les sections

prescriptives et narratives du texte biblique, et la compréhension de la loi requiert la reconnaissance du don qui la précède et qui la fonde. Ainsi, sur le plan textuel, le décalogue d'*Exode 20* – comme d'ailleurs le décalogue de *Deutéronome 5* – est inséparable de son contexte d'énonciation¹³. La notion de morale révélée ne vise donc pas un « contenu » législatif ou prescriptif, mais un mouvement de « don » inauguré par le récit de création de la Genèse, et qui n'atteint son « terme » qu'en intégrant les énoncés législatifs de la péripécie du Sinaï.

La mise au jour de la structure canonique synchronique du texte biblique fait donc apparaître une continuité entre le don de Dieu créateur et sauveur, et le don de la loi qui décrit le chemin existentiel que Dieu propose à l'homme, conformément à son projet de création et de salut.

Comment décrire alors, selon une perspective canonique, l'articulation qui, dans l'ensemble de l'Écriture, relie l'énoncé du don de Dieu à la « réponse de l'homme », une réponse qui peut être comprise comme son consentement au don et au chemin qui lui sont proposés ? La catégorie d'*alliance*, attestée dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau Testament semble à même de rendre compte, dans toute l'Écriture, de la relation « dialogale » qui unit l'homme à Dieu. Cependant, cette dimension « dialogale » de la morale ne s'exprime pas uniquement par l'intermédiaire de concepts théologiques. C'est la narration même qui permet de définir la vie morale comme « réponse » : ainsi, dans les Évangiles synoptiques, où les différents personnages que croise Jésus sont invités à se déterminer en fonction de sa personne, qui est indissociablement liée à l'annonce du règne de Dieu. Le Christ des synoptiques exige une réponse. Il est le personnage vis-à-vis de qui chacun est invité à prendre position, et à engager totalement son existence en l'accueillant ou en le rejetant (§ 42-46. 50-52).

Les traditions bibliques – législatives et narratives – insistent donc sur la dimension « dialogale » de l'agir moral. Les choix éthiques ne peuvent être appréhendés indépendamment d'une relation de foi qui les fonde et en donne le sens. De ce fait, les lois, qu'il s'agisse des « codes législatifs » de l'Ancien Testament, ou des préceptes moraux énoncés par le Nouveau Testament, ne peuvent être appréhendées

13. Concernant la place et la fonction des décalogues dans la Torah, voir O. ARTUS, *Les lois du Pentateuque*, Paris, Cerf, 2005, p. 159-170 ; TH. RÖMER, « Les deux décalogues et la loi de Moïse », *Mémoires d'Écriture, Hommage à Pierre Gibert*, Bruxelles 2006, p. 47-67.

d'une manière exclusivement juridique. La loi est un don de Dieu, c'est-à-dire qu'elle participe à l'expérience de Dieu, à la rencontre de Dieu à laquelle invite toute l'Écriture.

2.3. « *Jésus de Nazareth*¹⁴ » : *une approche canonique de la figure évangélique de Jésus.*

L'ouvrage du pape Benoît XVI se propose de mettre en œuvre une exégèse canonique¹⁵ qui intègre certes les données de l'analyse historico-critique, mais qui n'en ignore pas les limites : l'étude historico-critique des traditions bibliques ne saurait à elle seule déboucher sur une herméneutique théologique des traditions bibliques. Elle en constitue une phase préparatoire, technique, au même titre que la traduction et la critique textuelle. C'est l'approche canonique de l'Écriture, qui, comme discipline exégétique, peut permettre d'en éclairer le sens théologique. Le pape Benoît XVI insiste en particulier sur le mouvement d'herméneutique intrabiblique¹⁶ à travers lequel les potentialités de sens des différentes traditions se déploient. Les deux volumes de l'ouvrage en livrent des exemples éclairants, ainsi le lien établi, à la suite d'A. Feuillet entre la prière sacerdotale de l'Évangile de Jean, et la liturgie juive du *yom hakkippurim*, en *Lévitique* 16¹⁷.

Pourtant, le Nouveau Testament ne saurait être compris comme le simple « déploiement » d'un mouvement herméneutique inauguré dans les traditions juives – en particulier les traditions de la Torah. Le commentaire de l'épisode synoptique des épis arrachés le jour du sabbat illustre bien ce point¹⁸ : la prise de position de Jésus sur le sabbat ne peut être simplement interprétée comme une réforme de la loi énoncée par la Torah. Elle manifeste la prétention de Jésus de se substituer à la Torah, et de se présenter lui-même comme Parole de Dieu, comme Vérité incarnée. Dès lors, l'Évangile ne

14. JOSEPH RATZINGER – BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth*, Tome I, 2007 ; Tome II, 2011 (Libreria Editrice Vaticana, Citta del vaticano, traduction française Flammarion 2007, Ed. du Rocher 2011).

15. *Jésus de Nazareth*, Tome I, p. 13.

16. *Jésus de Nazareth*, Tome I, p. 14-15.

17. *Jésus de Nazareth*, Tome II, pp. 99-124 ; voir A. FEUILLET, *Le sacerdoce, du Christ et de ses ministres, d'après la prière sacerdotale du quatrième Évangile et plusieurs données parallèles de Nouveau Testament*, Éd. de Paris, 1972.

18. La démonstration exégétique est menée dans le cadre d'un dialogue avec la monographie de J. NEUSNER, *A Rabbi Talks with Jesus*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2000, voir *Jésus de Nazareth*, Tome I, pp. 121-135.

peut simplement être considéré comme le déploiement des traditions vétéro-testamentaires, dans le contexte d'une herméneutique chrétienne. L'herméneutique théologique de la tradition synoptique conduit à identifier le Jésus de l'histoire comme l'unique Vérité de Dieu manifestée aux hommes.

L'exemple du sabbat illustre bien le rapport qu'une approche canonique entretient avec l'exégèse historico-critique : à cette dernière il revient de mettre en évidence, par la critique littéraire, l'enracinement vétéro-testamentaire du récit synoptique, et par la critique socio-historique les enjeux institutionnels du ministère public de Jésus. Mais cette analyse précise du texte, si elle permet d'éviter tout contresens, ne débouche pas encore sur une herméneutique théologique. Celle-ci présuppose la reconnaissance du Jésus de l'histoire comme expression ultime de la vérité, accueillie comme telle dans une communauté confessante.

C'est cette intuition exégétique et théologique que l'exhortation post-synodale *Verbum Domini* déploie.

3. L'exhortation post-synodale « Verbum Domini » : la dimension théologique de l'exégèse biblique.

En se référant à la constitution dogmatique *Dei Verbum*, l'exhortation post-synodale clarifie l'articulation entre les différentes méthodes de l'exégèse, en particulier entre la méthode historico-critique, et une herméneutique théologique de l'Écriture, mise en œuvre dans un contexte ecclésial :

1° L'interprétation de l'Écriture doit tenir compte de l'*incarnation* de ses auteurs humains, de leur insertion dans l'histoire : la méthode historico-critique met au jour la diversité des genres littéraires, des contextes socio-historiques et des milieux de vie où s'élabore la rédaction du texte biblique. Elle apporte ainsi un certain nombre de données nécessaires à la mise au jour du sens littéral du texte. (*Verbum Domini* n° 34, *Dei Verbum* n° 12)

2° L'interprétation de l'Écriture prend d'autre part en considération son unité intrinsèque : l'exégèse biblique cherche ainsi à proposer une lecture *canonique* de chacune des traditions qui la composent (VD 38-41) : l'interprétation du Nouveau Testament requiert la réception de l'Ancien Testament comme Parole de Dieu, et l'herméneutique des traditions de l'Ancien Testament, dans un contexte canonique, est

La lecture canonique de l'Écriture

une herméneutique christologique et eschatologique, qui manifeste comment les traditions du Nouveau Testament « accomplissent » les énoncés de l'Ancien Testament.

3° Enfin, l'interprétation de l'Écriture s'effectue toujours au sein de la communauté ecclésiale, héritière d'une Tradition d'interprétation (VD n° 17-18), et placée sous l'autorité du magistère (DV 10).

Pour l'énoncer autrement, la mise en œuvre d'une approche canonique de l'Écriture conduit à une nouvelle définition de l'exégèse biblique, et renvoie l'exégète à une nouvelle responsabilité – théologique et ecclésiale : l'exégète n'est plus seulement l'expert du texte biblique, « technicien » des langues, de la critique littéraire et historique. Il devient l'artisan de la manifestation de la Vérité à une communauté ecclésiale dont il est partie prenante.

Olivier Artus, prêtre du diocèse de Sens-Auxerre, est professeur d'Écriture Sainte à l'Institut catholique de Paris, membre de la Commission biblique pontificale. Dernières publications : *Le Pentateuque, Histoire et Théologie*, Paris, Cerf, Cahiers Évangile 156, 2011. Olivier Artus (dir.), *Eschatologie et morale*, Paris, DDB – Institut Catholique de Paris, coll. « Théologie à l'Université », 2009. *L'identité dans l'Écriture. Hommage au Professeur Jacques Briand* (en collaboration avec J. Ferry), Paris, Cerf, Lectio Divina, 228, 2009.

Vient de paraître :

Hans Urs von Balthasar et Communio
commentent le *Credo*

JE CROIS EN UN SEUL DIEU

«*Redécouvrir les contenus de la foi professée, célébrée, vécue et priée est un engagement que chaque croyant doit faire sien*». C'est par ces mots que Benoît XVI propose l'Année de la foi inaugurée en cette année 2012, invitant l'Église à redécouvrir le *Credo*.

Répondant à cet appel ce volume présente un commentaire approfondi de la foi catholique, article par article. Il reprend les analyses du cardinal Balthasar et les réflexions fondamentales des plus grands philosophes et théologiens, (Rémi Brague, Jean-Luc Marion, Henri de Lubac...) publiés dans la revue *Communio*. Le plus illustre d'entre eux signait alors Joseph Ratzinger, aujourd'hui Benoît XVI.

Ce dernier ne craint pas d'insister sur « la connaissance de la foi » qui « est essentielle pour donner son assentiment ».

Ce volume répond à cette exigence ; il en appelle à la rationalité du lecteur : il ne présente pas la foi comme un sentiment (que les uns ressentent et les autres non), ni comme un état (être croyant et les autres non), mais comme l'*acte* de croire en des propositions intelligibles (ce qui permet d'y croire ou de les rejeter) et du même coup propose de les croire pour les mieux comprendre.

Préface du cardinal Lustiger
Présentation d'Olivier Boulnois
Collection Communio/Parole et Silence

Pierre LORY

Temps et eschatologie en islam

Parler de l'eschatologie en islam revient à rejoindre un des thèmes fondamentaux du dogme musulman. La fin de l'histoire, la destruction du monde et la création d'un univers nouveau sont l'objet de passages nombreux du Coran, et il est totalement impossible de se dire musulman sans y adhérer. Le prophète Muhammad s'était mis à prêcher vers l'année 610, suite à une sorte de «visitation» d'un ange lui enjoignant de transmettre un message céleste. Ce message céleste, c'était pour l'essentiel des révélations parfois brèves, parfois assez longues, qui lui venaient de façon fragmentaire lors de moments d'inspiration spectaculaires. Ainsi se constitua, fragment après fragment, le Coran tel que nous le connaissons actuellement. Les thèmes et le style du Coran varièrent beaucoup depuis les premières sourates de La Mecque, et les derniers passages révélés à partir de 622 à Médine jusqu'à la mort du Prophète en 632. Les thèmes eschatologiques parcourent tout le Coran ; mais ils sont particulièrement nombreux durant la période ancienne, celle de La Mecque. Dans un style très véhément, le Coran évoque en effet le cataclysme universel qui va bouleverser la terre et tout ce qu'elle contient.

« Quand le soleil s'enroulera * Que les étoiles s'obscurciront *
Que les étoiles seront mises en mouvement * Quand les chamelles
enceintes seront abandonnées * les bêtes sauvages seront rassem-
blées * et les mers entreront en ébullition * Que les âmes seront

accouplées * Lorsqu'on demandera à la fille enterrée vivante * pour quel péché elle fut tuée * Quand les feuillets seront déroulés * Quand le ciel sera écarté * Quand la Géhenne sera embrasée * Quand le Paradis sera avancé * Chaque âme saura ce qu'elle aura à présenter...¹».

Cette immense catastrophe précédera la Résurrection finale, elle aussi décrite avec un certain apport de détails.

À Médine, la prédication du Prophète aborda moins souvent les thèmes de la fin du monde, mais accentua une autre idée de portée eschatologique : Muhammad était non seulement un prophète, mais le dernier d'entre eux. Il venait combler l'attente messianique des juifs, et corriger les déviations survenues dans le christianisme après le départ de Jésus. Il était le sceau de la prophétie, il n'y aurait plus de prophète après lui. C'est en fait toute une vision de l'histoire sacrale qui s'installait ainsi. Selon cette vision, l'histoire de l'humanité s'est déroulée suivant un certain nombre de grands cycles, initiés chacun par un grand prophète. Après le cycle inauguré par Adam, l'humanité connut notamment le cycle de Noé, d'Abraham, de Moïse, de Jésus. Muhammad est le dernier des prophètes absolument. Il inaugure la période terminale de l'humanité².

La catastrophe apocalyptique est présentée comme imminente. D'ailleurs Muhammad aurait affirmé : « L'avènement de ma mission et celui de l'Heure seront ainsi – et il joignit les deux doigts³ ». Un autre hadith – c'est-à-dire une parole attribuée au prophète Muhammad – rapporte que des Bédouins étaient venus trouver le Prophète et lui avaient demandé quand l'Heure se produirait.

1. Coran LXXXI, 1-14 ; voir également LXXXII, 1-3 : « Lorsque le ciel se rompra * Et que les étoiles seront dispersées * Lorsque les mers déborderont * Et que les sépulcres seront bouleversés * Toute âme saura ce qu'elle aura avancé ou ajourné ». Plusieurs parallèles bibliques seraient à signaler, ainsi dans Isaïe : « Le ciel sera roulé comme un livre et toutes les étoiles tomberont » (Isaïe 34, 4) et dans Matthieu 24, 29 : « Le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa lumière, et les puissances des cieux seront ébranlées ».

2. Il ne peut donc y avoir d'autre prophète après lui ; d'où la virulente condamnation de certains mouvements comme le bahaïsme qui prétendent compléter, parachever ce cycle muhammadien.

3. BUKHÂRÎ, *Sahih*, *Riqâq* 39 (et nombreuses variantes). Dans un autre hadith, Abû Mûsâ rapporte : « Le soleil connut une éclipse ; le Prophète se leva alors, effrayé, craignant que l'Heure ne soit venue. Il se rendit à la mosquée, et y accomplit dans sa prière les plus longues stations, inclinaisons et prosternations que j'aie jamais vues » (*Ibid.*, *Kusûf* 14).

Regardant le plus jeune d'entre eux, Muhammad aurait répondu : « Si celui-ci vit, la vieillesse ne l'atteindra pas que votre Heure ne se lève sur vous⁴ ». Faisant allusion au retour eschatologique de Jésus, il aurait dit : « J'ai espoir, si ma vie se prolonge, de rencontrer Jésus fils de Marie. Mais si la mort m'enlève avant, que celui d'entre vous qui le rencontrera lui dise salut de ma part⁵ ». Ce type de traditions, et d'autres données historiographiques, amenèrent l'orientaliste Paul Casanova à expliquer l'absence de mise par écrit du Coran du vivant de Muhammad par une donnée psychologique : les temps eschatologiques semblaient tellement proches qu'il n'y avait guère de raison de fixer vraiment la parole divine⁶.

Quoi qu'il en soit, le Coran invective les douteurs, les polythéistes, les insouciantes en les menaçant d'un châtimeut qui pourrait survenir dès leur vivant. On peut noter que ces menaces sont assorties d'exemples tirés de la Bible ou de fonds légendaires arabes ; il vous arrivera la même chose qu'il est advenu au peuple de Loth, de Hûd ou de Sâlih⁷. Il y aurait donc deux types de cataclysme possible : certains ponctuels, correspondant à la destruction d'un peuple idolâtre et transgresseur, l'autre définitif et cosmique. La tradition allait élaborer à partir de ces récits une doctrine eschatologique cohérente et unifiée. Après la mort du prophète Muhammad, la communauté musulmane se projeta dans l'avenir de deux façons assez différentes. D'une part, elle se lança dans des conquêtes, extrêmement efficaces et dynamiques. Vers 640, le Proche Orient et l'Iran occidental étaient sous le contrôle musulman. En 711, l'empire arabo-musulman s'étendait depuis l'Espagne jusqu'à la vallée de l'Indus. Et les califes prenaient les dispositions nécessaires pour le faire durer, comme s'ils disposaient de siècles devant eux. Mais simultanément, la croyance dans l'imminence de la fin des temps restait très vive. Nous avons le témoignage de spéculations de type cabalistique datant du vivant du Prophète sur la durée finale de l'ère musulmane : 71, 161, 231

4. *Ibid.*, *Riqâq* 61.

5. HINDÏ, *Muntakhab Kanz al-'ummâl, Fitan, far' fi al-ashrât al-kubrâ*. Ceshadîths rappellent les paroles de Jésus dans *Matthieu* 16, 28 : « Plusieurs de ceux qui sont ici ne mourront pas avant d'avoir vu le Fils de l'homme venir avec son Royaume ».

6. *Mohammad et la fin du monde*, Paris, 1913. La thèse de Casanova n'a pas été retenue par la plupart des orientalistes dans ce qu'elle avait de systématique ; mais des observations ponctuelles de l'ouvrage restent utiles à bien des égards.

7. Hûd, du peuple des 'Âd, Sâlih des Thamûd et Shu'ayb des Madyan auraient été trois prophètes ayant admonesté en vain leur communauté afin qu'elles respectent la loi de Dieu ; ces trois peuples transgresseurs auraient été dévastés suite à la colère divine.

ou 271 ans⁸? Alors bien sûr, il y eut des tentatives pour lire dans les événements historiques. Selon une opinion répandue, la fin des temps se produirait après que l'islam se sera imposé jusqu'aux confins de la terre. Plus précisément, elle surviendrait après la prise définitive de Constantinople. L'échec répété des longs sièges de la capitale byzantine en 668-673 et 717-718, malgré des moyens considérables mis en œuvre, découragea l'élan militaire originel, et conforta l'idée que le monde était appelé à durer⁹.

Commençons à présent par décrire la doctrine la plus communément admise de l'eschatologie en islam, notamment concernant les derniers spasmes de la société humaine précédant la Fin du Monde. Cette doctrine s'est élaborée au cours de deux ou trois siècles, par interaction, par exégèses en miroir entre les textes coraniques ou du hadith, et les événements politiques proprement dits. On trouve ainsi, sous forme de hadiths prophétiques, de nombreuses allusions à la bataille de Siffin, à la prise du pouvoir par les Omeyyades, aux révoltes des Kharédjites, etc. Cette élaboration est longue et complexe, il n'est pas question de la décrire ici¹⁰. Mais on peut résumer son résultat final, c'est-à-dire un scénario, un déroulement des faits faisant la synthèse des différentes traditions. Plusieurs ouvrages consacrés à ces « conditions de l'Heure » ont été rédigés durant le Moyen Âge tardif. Ils annoncent pour l'essentiel les points suivants :

L'islam est appelé à s'étendre à l'ensemble de la terre habitée, en un premier temps. Puis surviendra une période d'affaissement moral et religieux. Le monde connaîtra un véritable retour au paganisme, on se remettra à avoir confiance dans les astres, dans les idoles. Les valeurs les plus sacrées seront bafouées, inversées. Les hommes désobéiront à leurs parents, mais seront soumis aux femmes et les imiteront. Ils épouseront des étrangères. Les alcools et l'usure seront légalisés. L'homosexualité se répandra, l'adultère s'affichera

8. D'après la principale biographie du Prophète, la *Sîra* de IBN ISHÂQ, ce sont des juifs de Médine contemporains de Muhammad qui les premiers se mirent à spéculer sur la valeur cabalistique des lettres du Coran comme marque de la durée historique de l'ère musulmane (voir l'éd. de M.M. 'Abd al-Hamîd II, p. 171, et la traduction anglaise d'A. GUILLAUME, *The Life of Muhammad*, p. 256-257).

9. On trouvera regroupées les traditions anciennes concernant la lutte contre Byzance et la prise de Constantinople dans SHA'RÂNÎ, *Mukhtasar Tadhkirat al-Qurtubî, Kitâb al-fitan wa-al-malâhim wa-ashrât al-sâ'a, bâb mâ jâ'a fi fath al-Qustantîniyya*.

10. Un résumé dense et érudit de cette évolution est exposé par W. MADELUNG dans son article « Mahdi » dans l'*Encyclopédie de l'Islam*.

publiquement. Les femmes n'engendreront plus. L'islam s'effacera « comme se déteint la couleur d'un vêtement¹¹ », et le Coran, délaissé, retournera auprès du Trône de Dieu¹².

Survientra un être maléfique mais prodigieusement habile, l'Antéchrist, littéralement le « Christ trompeur », *al-Masîh al-dajjâl*. Il n'apparaît pas dans le Coran, mais tire son appellation de hadîths où il est mis en opposition précisément avec Jésus. Il est décrit comme un homme corpulent, au teint rouge, aux cheveux crépus. « Sachez qu'il est borgne, et que Dieu ne l'est pas » aurait spécifié le Prophète¹³. Il séduira par toutes sortes de faux miracles une grande masse de gens, et notamment beaucoup de croyants tièdes : il fera pleuvoir et pousser des plantes à volonté, et produira des animaux d'élevage énormes produisant une quantité jamais constatée de lait. Comme le Christ, il ressuscitera des morts. Prétendant à la seigneurie, il conquerra la plus grande partie du monde, mais sera arrêté par les anges devant les villes saintes d'Arabie. Mais le petit reste des croyants se ressaisira, et engagera une lutte finale dont la succession n'est pas très nette. La guerre sera terrible, du fait des invasions des peuples monstrueux de Gog et Magog déferlant depuis l'Asie Centrale¹⁴. Des signes terribles se manifesteront. Une Bête terrifiante

11. Cité par HINDÎ, *Muntakhab ...*, *Fitan, far 'fi al-ashrât al-sughrâ*.

12. « L'Heure ne survientra pas avant que le Coran ne revienne d'où il était venu. Un bourdonnement semblable à celui des abeilles se produira autour du Trône. Le Seigneur Très-Haut dira : Qu'as-tu donc ? Le Coran répondra : de Toi j'étais sorti, à Toi je reviens. Je suis récité, mais nul ne me met en pratique » (*Ibid.*, *far 'fi al-ashrât al-kubrâ*).

13. BUKHÂRÎ, *Sahîh, Fitan* 26.

14. Coran XXI 96. Gog et Magog sont évoqués par l'Apocalypse (20, 8 ; voir *Ezéchiël* 38-39) : à la fin des temps, Satan rassemblera les peuples de la terre, « Gog et Magog, et les rassemblera pour la guerre ». Voir J.-R. ARMOGATHE, *L'Antéchrist à l'âge classique – Exégèse et politique*, Mille et une nuits, 2004 : « Un autre signe très développé chez les commentateurs médiévaux est la libération des géants Gog et Magog. On connaît deux versions de leur aventure, une lecture spirituelle et une lecture prophético-historique. Les Pères de l'Église interprètent les deux géants de manière spirituelle, en suivant l'explication étymologique donnée par Jérôme et suivie par Augustin : "gog" (= le toit) et "magog" (=de tecto, depuis le toit), qui désignent respectivement pour Augustin les méchants chez qui le diable a élu une résidence permanente, et le diable qui, en échappant de cet abri, se répand dans le monde. Il n'y a pas lieu de les identifier avec un peuple particulier, les deux géants représentent tous les méchants de la terre, où qu'ils se trouvent, qui se rassemblent pour le dernier combat. Une autre tradition se veut historique : le pseudo-Méthode décrit Gog et Magog comme des barbares, une fédération de peuples (souvent vingt-deux, mais leur nombre varie), extrêmement cruels, qui conquièrent l'Afrique, la Grèce, l'Asie et des portions de l'Europe, persécutant tous les chrétiens et dévastant leurs terres.

sortira de terre¹⁵. Le soleil se lèvera à l'occident ; des tremblements de terre, des éclipses, des comètes, des sécheresses implacables et de nombreuses autres variations climatiques s'annonceront ; un feu immense surgira du côté du Yémen. On remarque ici combien les données eschatologiques musulmanes rejoignent les récits apocalyptiques juifs et chrétiens : mêmes cadres narratifs, analogies dans les figures et les symboles. Qu'il y ait eu des influences textuelles par le biais des traditions judaïsantes (*isrâ'iliyyât*) et christianisantes (*masîhiyyât*) semble indéniable. Mais plus profondément, on peut sans doute distinguer une similitude dans les grands archétypes de l'inconscient collectif.

Quoi qu'il en soit, les récits musulmans affirment que le reste des croyants fidèles recevra l'appui de deux personnages eschatologiques majeurs : le Mahdî et le Christ.

Le Mahdî – titre signifiant « le bien guidé (par Dieu) » – est un personnage eschatologique dont l'identité n'est pas dévoilée. L'attente du Mahdî s'est développée d'abord chez les Chiïtes, dont le parti, vaincu militairement, aspirait à une revanche politique et spirituelle. Le chiïsme tout entier est tendu vers une parousie, un accomplissement de l'histoire grâce à la venue du Mahdî, identifié au 12^e Imâm occulté en 874¹⁶. Le sunnisme s'est aussi approprié la figure du Mahdî ; il s'agit pour lui d'un descendant de Muhammad, portant le même nom que lui, qui deviendra un chef de guerre invincible, mais dont l'identité n'est pas explicitée plus avant : « S'il ne restait pour le monde qu'un seul jour (à exister), Dieu le prolongerait jusqu'à ce qu'Il envoie un homme de ma Communauté, issu de ma famille, dont le nom correspond au mien et le nom de son père au nom de mon père. Il remplira le monde d'équité et de justice comme

Le dernier Empereur lève une armée pour les combattre et parvient à les éliminer avant l'établissement du règne de l'Antéchrist. Joachim de Flore, au XII^e siècle, a une version originale, où la fin du deuxième état, le règne du Fils, est marquée par une première venue de l'Antéchrist, tandis que Gog et Magog apparaissent à la fin du troisième *status*, celui de l'Esprit. C'est dans le deuxième état qu'apparaît le dernier Empereur, le troisième état étant conclu, lui, par le *pastor angelicus*, "le pasteur angélique", le dernier pontife » (page 84-85).

15. Coran XXVII 82. La Bête évoque *Apocalypse* 13, 1 et s., mais sa mission n'est pas la même : venant pour marquer définitivement le jugement de foi ou de mécréance sur le corps des hommes, la Bête du Coran est un instrument de la volonté divine, non un adversaire démoniaque.

16. Concernant l'eschatologie proprement chiïte, on peut consulter l'ouvrage de A.A. SACHEDINA, *Islamic Messianism, the Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany, 1981.

il avait été rempli d'injustice...¹⁷». Le Mahdî se présente comme un chef de guerre qui rassemblera le petit reste des vrais musulmans à la fin des temps. Les hadiths qui évoquent sa personne et son action font trop allusion à des événements historiques ponctuels pour être attribués tels quels à Muhammad. Mais ce qui nous importe, c'est le résultat final, la croyance commune des Musulmans sunnites le concernant.

Le Christ jouera lui aussi un rôle décisif. On se souvient que, pour la Tradition musulmane, le Christ n'est pas mort, il n'a pas été crucifié, mais il a été élevé par Dieu auprès de Lui (Coran IV 157-158). Et, selon la Tradition, il reviendra à la fin des temps, à Damas. Sa présence à ce moment sera liée au rôle du Mahdî, à qui il viendrait prêter main forte. Mais il s'agira d'un Christ musulman. Il « brisera la croix, tuera le porc¹⁸ », et parachèvera l'islamisation des sociétés¹⁹. Il tuera l'Antéchrist de ses propres mains²⁰ et anéantira Gog et Magog. Sa fonction par rapport au Mahdî n'est toutefois pas toujours très nette. Les deux sont des chefs de guerre, et la préséance entre chacun d'eux n'apparaît pas clairement. Certains hadiths affirment d'ailleurs que le Mahdî et Jésus ne seraient qu'une seule et même personne²¹.

Les combats, selon les traditions invoquées, se dérouleront en Syrie, plus précisément en Palestine. Ils aboutiront à la prise de Jérusalem, victoire qui est l'une des principales « conditions de l'Heure ». Le Mahdî y présidera la prière dans la Grande Mosquée. La charge symbolique de Jérusalem est à souligner ici. Les traditions auxquelles je fais allusion ici sont assez anciennes, elles sont antérieures en tout cas aux Croisades. Ce rôle symbolique de Jérusalem est d'ailleurs confirmé dans la suite des événements eschatologiques. Une fois le monde entier réunifié sous la bannière de l'islam, la Kaaba sera amenée en procession jusqu'à Jérusalem, qui deviendra alors de

17. SHA'RÂNÎ, *Mukhtasar...*, *Fitan, bâb min-hu fi-mâ jâ'a fi dhikr al-Mahdî*.

18. BUKHÂRÎ, *Sahîh, Anbiyâ* '49.

19. Cette idée se fonde sans doute sur l'exégèse du verset coranique IV 159 : « Il n'y aura personne en vérité parmi les Gens du Livre qui ne vienne à croire en lui (= Jésus) avant sa mort ».

20. Voir Paul, *2 Thessaloniens* 2, 8 : « L'Impie se révélera, et le Seigneur le fera disparaître par le souffle de sa bouche ».

21. Voir SHA'RÂNÎ, *Mukhtasar...*, *Fitan, bâb mâ jâ'a fi dhikr al-Mahdî*. Pour un aperçu sur les traditions évoquant le rôle eschatologique de Jésus, voir M. HAYEK, *Le Christ de l'Islam*, Paris, Seuil, 1959, p. 241 s. ; R. ARNALDEZ, *Jésus fils de Marie, prophète de l'Islam*, Paris, Desclée, 1980, p. 205 s.

nouveau la direction unique des prières et le centre spirituel de l'humanité²².

Cet état de fait durera un certain nombre d'années durant lesquelles l'humanité vivra de façon complètement paisible. Mais il ne s'agirait pas d'un temps très long. Selon les hadiths, le Mahdî régnerait sept, neuf, vingt-quatre, quarante ans parfois. Jésus régnerait avec lui, instaurant une harmonie parfaite non seulement entre les animaux et entre humains et animaux, mais aussi entre les humains, ce qui serait certainement le plus miraculeux de tout cela²³. «Les enfants joueront avec les serpents qui ne leur feront aucun mal», selon un hadith²⁴. Selon un autre «la terre sera remplie de paix comme un récipient peut être rempli d'eau (...) ses végétations pousseront comme au temps d'Adam²⁵». Jésus vivrait vingt-quatre ou quarante ans, puis mourrait. Une place libre est d'ailleurs disposée pour lui dans le cimetière de Médine, près du tombeau de Muhammad.

Ceci dit, les données eschatologiques insistent peu sur cette période messianique. Elle n'est pas devenue un lieu de l'imaginaire où soient venus se loger des rêves d'une cité terrestre parfaite²⁶. Durant le Moyen Âge occidental, les attentes millénaristes ont pu susciter de nombreuses révoltes visant à instaurer une Nouvelle Jérusalem sur terre, où régneraient enfin la justice et l'égalité ; c'est en ce sens qu'on a pu dire du communisme qu'il se fondait sur «des idées chrétiennes devenues folles». En islam sunnite par contre, les révoltes de type eschatologiques attendent plus directement la Résurrection proprement dite.

Enfin se produira le cataclysme dont parlait le Coran. Il s'agit en premier lieu d'un cataclysme faisant retourner tout l'ordre cosmique dans un complet chaos. Le Coran le décrit en termes saisissants :

22. Voir P. LORY, «Jérusalem, ville sacrée dans la tradition islamique», in *Les contrées secrètes, Politica Hermetica* n°12 (1998).

23. «Heureux ceux qui vivront après l'avènement du Christ (...). Si l'homme passait alors près d'un lion, celui-ci ne lui ferait aucun mal, et s'il foulait au pied le serpent, le serpent ne lui ferait aucun mal. Il n'y aura plus ni querelles, ni jalousies, ni haines» (hadith).

24. HINDÎ, *Muntakhab...*, *Fitan, far', fi al-ashrât al-kubrâ*. Marc 16, 18 : «ils prendront des serpents dans leurs mains, et s'ils boivent un poison mortel, il ne leur fera aucun mal».

25. *Ibid.*

26. Du moins si l'on excepte plusieurs courants ultra-chiïtes comme ceux des Carmates aux 10^e-11^e siècles ; ou encore, certaines tendances au sein de l'ismaélisme (voir Ch. JAMBET, *La grande résurrection d'Alamût*, Lagrasse, Verdier, 1999).

«Lorsque la terre sera secouée de son tremblement * Lorsque la terre rejettera ses fardeaux * Lorsque l'homme lui demandera : que lui arrive-t-il ? * Ce jour-là, elle racontera sa propre histoire * d'après ce que son Seigneur lui aura révélé * Ce jour-là, les hommes surgiront par groupes, pour que leurs actions soient connues * Celui qui aura fait le poids d'un atome de bien le verra * Celui qui aura fait le poids d'un atome de mal le verra» (Coran XCIX)²⁷.

Puis aura lieu la Résurrection finale. Elle aura lieu en plusieurs étapes décrites avec détails par la littérature du hadith. D'abord, les ressuscités se tiendront debout dans la terreur de l'attente. Puis aura lieu le regroupement des communautés autour de leurs prophètes respectifs. Seul Muhammad sera autorisé à intercéder pour sa propre communauté. L'on procédera ensuite à la pesée des âmes. Les personnes jugées devront ensuite passer sur le pont Sirât surplombant l'enfer. Ce pont est large comme un cheveu, et les hommes devront le traverser «à la vitesse d'un cheval au galop». Les damnés, que les anges n'aideront pas, tomberont inmanquablement dans la fournaise. Celle-ci est répartie en sept étages, selon la gravité des crimes commis. L'étage supérieur sera peuplé par les musulmans coupables de fautes graves. Ils y resteront le temps d'expier leurs fautes, puis intégreront le Paradis. En effet, c'est la foi qui accorde la vie bienheureuse : «Quiconque a dit : "Il n'y a d'autre divinité que Dieu", et qui aura dans son cœur le poids d'un grain de moutarde de bien, sortira de l'enfer²⁸».

Le Paradis, comme l'Enfer, est construit selon une structure septuple. Il est décrit en détail comme un ensemble de jardins luxuriants où abondent de merveilleux plaisirs. Les descriptions coraniques du paradis, amplifiées par le hadith puis par l'imagination populaire, ont circulé jusqu'à constituer un bien symbolique commun à l'Orient musulman. Ces données imaginaires débordèrent du reste l'aire musulmane, puisqu'il est maintenant attesté que Dante s'en est inspiré dans sa *Divine Comédie*, par l'intermédiaire du *Liber Scale Machometi*²⁹.

27. Coran XCIX ; voir Paul, 2 *Corinthiens* 5, 10 : « Car il faut que nous soyons tous mis à découvert devant le tribunal du Christ, pour que chacun recouvre ce qu'il aura fait pendant qu'il était dans son corps, soit en bien, soit en mal ».

28. BUKHĀRĪ, *Sahih*, *Riqāq* 81.

29. La thèse que M. ASIN PALACIOS avait émise dès 1919 sur les origines musulmanes du cadre eschatologique de Dante s'est trouvée à la fois infirmée et confirmée. Infirmée, car la source de Dante n'était pas Ibn 'Arabī comme l'avancé M. Asin Palacios ; mais confirmée, puisque le texte musulman concerné avait bel et bien été

Le caractère général du Paradis musulman est à souligner. Il est matériel, le dogme musulman insiste là-dessus. Il représente la jouissance des biens de ce monde, mais en plus grand, plus pur, plus complet. Une importante parenthèse pourrait être ouverte ici sur la conception que les mystiques musulmans – les Soufis – ont proposée concernant la fin des temps et l’au-delà. D’une part, ils ont insisté sur le véritable sens de l’amour de Dieu : aimer Dieu pour Lui-même et non en vue des récompenses paradisiaques. Le véritable but, c’est l’union à Dieu, qui rend les plaisirs de l’au-delà dérisoires : « Le Paradis est un jouet pour les enfants » (Abû Yazîd Bastâmî, IX^e siècle). D’autre part, ils portaient témoignage de ce que la Présence divine est présente à chaque âme, qui peut ainsi, au cours de l’expérience mystique, entrer en contact avec l’Éternel et dépasser dès ici-bas la limite séparant la mort de l’éternité³⁰. Cependant, ces témoignages n’ont pas entamé la conception très concrète de l’eschatologie professée par l’orthodoxie sunnite. Ainsi, le dogme affirme que la vision de Dieu pourra être donnée aux bienheureux, le Coran l’atteste, mais il n’est pas dit qu’elle sera permanente, ni quelle est sa véritable nature. Ceci dit, le Paradis correspond à une nouvelle création³¹. La terre ancienne a été détruite ; c’est une demeure toute nouvelle qui a été créée pour les hommes. Les bienheureux n’emportent dans l’au-delà que leur foi et leurs bonnes actions, et non ce qui fut accompli concrètement dans le bas-monde³².

traduit au XIII^e siècle en castillan, latin et ancien français (voir *Le Livre de l’échelle de Mahomet*, Paris. Le Livre de Poche, 1991). Voir la mise au point de M. RODINSON, « Dante et l’Islam d’après des travaux récents », in *Revue de l’Histoire des Religions* n° 140/2 (1951).

30. On doit également mentionner un rôle direct joué par la pensée soufie sur les orientations eschatologiques de la pensée musulmane. Les Soufis considéraient en effet que la sainteté venait accomplir le sens et la pratique de la prophétie apportée par Muhammad : les saints sont les héritiers des prophètes, Dès lors, plusieurs maîtres de confréries ont affirmé plus ou moins ouvertement qu’ils venaient accomplir un rôle eschatologique, voire qu’ils étaient le Mahdî en personne. Sur la doctrine qui sous-tend ces attitudes, on pourra consulter M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des saints*, Paris, Gallimard, 1986.

31. * La terre ancienne a été détruite. Voir *Apocalypse* 21, 1 : « Puis je vis un ciel nouveau, une terre nouvelle – car le premier ciel et la première terre ont disparu, et de mer, il n’y en a plus ».

32. Ceci du moins selon la foi commune à la majorité des musulmans. Des courants ésotéristes au sein du soufisme ou du chiisme envisagent toutefois le monde de l’au-delà comme une projection imaginaire de ce qui a été produit durant la vie terrestre. Voir par exemple les textes étudiés et traduits par H. CORBIN dans *Corps spirituel et Terre céleste*, Paris, Buchet/Chastel, 1979.

Cette description un peu figée des événements eschatologiques ne laisse pas deviner le dynamisme constant qu'elles ont suscité. Bien sûr, au fil des générations, les théologiens musulmans ont commencé à considérer que la fin des temps était repoussée à plus tard, et ils ont désormais pensé l'islam dans la longue durée. Mais malgré cela, il n'y a guère eu de génération dans l'histoire politique, sociale ou spirituelle de la communauté musulmane qui n'ait pas connu de remous eschatologiques. Le thème est en effet beaucoup trop prégnant dans le Coran pour être négligé. De plus, les descriptions des « conditions de l'heure » que j'ai indiquées plus haut sont suffisamment générales, stéréotypées, pour s'appliquer à de nombreuses situations historiques. Ainsi, chaque époque a pu être considérée par ses contemporains comme la pire, la plus injuste, la plus décadente moralement, etc. Les invasions et les dévastations non plus n'ont pas manqué durant l'histoire médiévale. Au XIII^e siècle les armées du vice-roi mongol et païen Hulagu déferlèrent sur l'Iran et la Mésopotamie, rasant les villes y compris la capitale Bagdad, et massacrèrent la famille califale des Abbassides qui régnait depuis près de cinq siècles. Nombreux furent les musulmans qui crurent alors que l'Heure était proche. La prédication d'un Ibn Taymiyya (mort en 1328, précurseur de la pensée fondamentaliste musulmane contemporaine) par exemple était imprégnée d'une ferveur aux accents eschatologiques.

Le fait que l'islam n'ait pas conquis l'entièreté du monde n'a pas vraiment freiné les mouvements messianiques. Le pourtour du monde musulman était perçu comme trop marginal pour cela. Après la prise de Constantinople par le sultan turc Mehmet II en 1453, des spéculations reprurent sur le même thème. La fin des temps se produirait lorsque les musulmans conquerraient la « pomme d'or ». Cette « pomme d'or » était identifiée par les Turcs tantôt au dôme de Saint-Pierre de Rome, tantôt à un palais impérial de Vienne. Mais ce thème ne semble pas avoir eu de rôle vraiment moteur au niveau politique. Ceci n'empêcha en effet aucunement la prolifération des « Mahdî » autoproclamés, en Afrique du Nord comme en Orient. Des empires entiers ont pu être construits par des chefs charismatiques se disant le Mahdî. Cela est vrai des royaumes chiïtes, comme le brillant empire fatimide qui régna sur l'Égypte, l'Afrique du Nord et la Sicile aux X^e et XI^e siècles ; ou encore celle des Safavides qui imposa le chiïsme à l'Iran à partir du XVI^e siècle. Mais dans le sunnisme, nous l'avons dit, le thème du mahdisme fut également prégnant. Les premiers représentants de la principale dynastie sunnite, les Abbassides, se donnèrent des surnoms suggérant leur rôle messianique, comme

Saffâh ou Mahdî. Plus tard, l'empire fondé au XII^e siècle en Afrique du Nord et en Espagne par le Mahdî Ibn Tûmart a également marqué l'histoire. Plus près de nous, le Mahdî soudanais Muhammad Ahmad (mort en 1885) a localement laissé une trace politique profonde. Les exemples sont beaucoup trop nombreux pour être évoqués ici. Il est à noter que tous les Mahdî-s dont l'état s'est effondré ne sont pas pour autant considérés par les musulmans comme des imposteurs. On estime qu'ils ont pu jouer le rôle de préfigure de l'avènement du Mahdî définitif.

Notons en conclusion la prudence des principaux théologiens musulmans face à cette question. La plupart s'abstiennent de spéculer trop précisément sur la venue du Mahdî (voir l'attitude de Ghazâlî par exemple). Ils se rendent en effet compte du danger politique qu'il y aurait à trop investir un discours eschatologique de ce type. Il en est de même à l'époque contemporaine, où la résurgence des thèmes de « la venue de l'Heure » est cependant certaine. Mais elle reste discrète. Les rumeurs en parlent, on diffuse dans des opuscules très bon marché des thèmes sur « les conditions de l'Heure³³ ». Des interprétations « sauvages » ont ainsi circulé à propos des guerres autour de la Palestine, ou au moment de la guerre du Golfe. Les politiciens en font parfois état, mais en termes voilés. Lorsque Khomeyni parlait des États-Unis d'Amérique comme « le grand Satan », il faisait une allusion à peine voilée à la fonction antéchristique du système américain et plus généralement du matérialisme occidental. J'ai souvent entendu dire par des musulmans que l'Antéchrist, c'était la civilisation occidentale elle-même. L'Antéchrist est borgne : de même, l'Occident ne perçoit plus que la dimension matérielle de l'être, il est aveugle aux dimensions métaphysiques de l'homme.

Certains responsables se hasardent toutefois à parler ouvertement de thèmes eschatologiques. C'est le cas du maître d'origine chypriote turque shaykh Nazim (né en 1922). Il dirige une importante branche de la confrérie soufie de la Naqshbandiyya, regroupant des dizaines de milliers d'adhérents militants au Proche Orient, en Europe occidentale et en Amérique du Nord. À plusieurs reprises, il annonça une date précise (1987, 1989, 1991, 1993, 2000) pour la fin des temps et la venue du Mahdî et de Jésus. Il est intéressant de noter que l'échec successif de ses prédictions n'a pas découragé ses

33. Il s'agit souvent de traités plutôt anciens, comme le très populaire *Ishâ'a li-ashrât al-sâ'a* de BARZANJÎ (18^e siècle), mais des « mises à jour » par des auteurs contemporains sont publiées chaque année. Pour une étude fouillée sur ce type de littérature, voir J.-P. FILIU, *L'Apocalypse dans l'Islam*, Fayard, 2008.

Temps et eschatologie en islam

fidèles. Ses disciples occidentaux, convertis récents à l'islam, sont en particulier sensibles à cet aspect-là de sa prédication³⁴. Ceci dit, le cas des Naqshbandiyya de shaykh Nazim reste exceptionnel. Les thèmes eschatologiques sont certes extrêmement présents à l'heure actuelle dans les sociétés musulmanes. Mais les musulmans, pour leur majorité, reconnaissent l'impossibilité de fixer une date de la fin des temps. Prudemment, ils reprennent l'injonction coranique : « Ils t'interrogeront au sujet de l'Heure : à quand est-elle fixée ? Réponds : il n'y en a de connaissance qu'après de Dieu³⁵ ».

Agrégé d'arabe, docteur, Pierre Lory a dirigé le département d'études arabes de l'Institut français du Proche Orient à Damas (2007-2011); il est depuis 1991 directeur d'études pour la mystique musulmane à l'Ecole pratique des hautes études (Sciences religieuses). Principales publications : *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Lagrasse, Verdier, 1989; Gallimard, folio/essais, 2003; *Les commentaires ésotériques du Coran selon 'Abd al-Razzâq al Qâshânî*, Paris, Les Deux Océans, 1990 (traduit en turc et en persan); *Le rêve et ses interprétations en Islam*, Paris, Albin Michel, collection Science des religions, 2003; *La science des lettres en islam*, Paris, Dervy, Esprit de Lettre, 2004; *Min ta'rikh al-hirmisiyya wa-al-súfiyya fî al-Islâm* (De l'histoire de l'hermétisme et du soufisme en Islam) Editions Byblion, 2005; (avec M. A. Amir Moezzi) *Petite histoire de l'Islam*, Librio, 2007.

34. Voir à ce sujet l'article de D. DAMREL, « A Sufi Apocalypse », in *ISIM Newsletter* n°4 (déc. 1999).

35. Coran VII 187; voir *Matthieu* 24, 36 : « Quant à la date de ce jour, et à l'heure, personne ne la connaît, ni les anges des cieux, ni le Fils, personne sinon le Père seul ».

Vincenzo RIZZO

Le retour du Christ dans la philosophie religieuse russe – L’expulsion impossible

Écrivant, un mois avant sa mort, *Pour en finir avec le jugement de Dieu*¹, Antonin Artaud, en un style tendu à l’extrême, cherchant à passer toute limite, exprime le désir forcené, cruel, d’extirper dans le sang, et jusqu’au sang, Dieu de la conscience humaine. Il s’agit pour lui d’expulser la nuisance divine du sujet humain dont il entend valoriser le frémissement inspiré. L’homme « mal construit », libéré de la croyance, pourra finalement danser à l’envers, faisant l’expérience d’un bouleversement total dans sa propre personne, et dans la structure même de la réalité.

La pensée d’Artaud s’inscrit sans aucun doute à l’intérieur du processus ouvert par la modernité avec la « tribunalisation de la raison² », face au réseau entravant de catégories comme la faute, le jugement, la dette. Mais elle ne semble pas, paradoxalement, évaluer à fond les deux termes essentiels mis en jeu : l’homme, et Dieu. Le paradoxe d’Artaud, entre blasphème et mystique, semble passer, à la lettre, à côté du cœur du problème, le rapport théandrique. Le mystère de l’homme et de Dieu, on le trouve dicible jusqu’à la limite cette fois effectivement extrême dans les textes philosophiques et théologiques russes.

1. A. ARTAUD, *Pour en finir avec le jugement de Dieu*, suivi de « *Le Théâtre de la Cruauté* », éd. E. Grossman, Paris, Gallimard, coll. Poésie, 2003.

2. O. MARQUARD, *Des difficultés avec la philosophie de l’histoire*, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, Paris, 2002. La *Théodicée* de Leibnitz constitue pour l’auteur le tribunal philosophique originel. Le procès intenté à Dieu se fonde sur tous les instruments d’un procès légal proprement dit (chef d’accusation, devoir de justification, etc.).

Le retour du Christ dans la philosophie religieuse russe

Deus absconditus et *homo absconditus* sont, dans cette perspective, les partenaires indissociables d'une relation qui se trouve être antérieure à un savoir rationaliste et/ou positiviste. Evdokimov en effet relève, dans son essai sur *L'Orthodoxie*, que Dieu est un nom qui cache plus qu'il ne révèle. Par ailleurs, l'homme ne peut véritablement nommer en sa totalité le nom qui «est dans le même temps un Nom-Lieu dans lequel Dieu est immédiatement présent : Toi qui es inaccessible et proche³». C'est l'Incarnation qui «*a uni les deux évidences apophatiques* sans confusion ni séparation : *Deus absconditus et homo absconditus* ; «Je suis Moi, Moi-même» et, face à Lui, cet autre existant, ce *sum*, et plus précisément ce *sursum* qui s'énonce : «Je suis moi, moi-même» ; celui qui se pense en lui-même et celui qui se pense dans l'homme, dans sa figure humaine, dans la conscience créée et théandrique en même temps ; le Nom indicible en lui-même, le Rien apophatique et le Nom prononcé : *Ecce Homo*, demeure de la Trinité⁴».

Le thème de l'expulsion préconisée par Artaud est curieusement présent également dans deux célèbres textes russes, *La Légende du Grand Inquisiteur* de Dostoïevski, et *Le court récit sur l'Antéchrist* de Soloviev. Dans le premier, Ivan Karamazov raconte à son jeune frère un poème qu'il a imaginé, mais non écrit. Le protagoniste, un vieil inquisiteur, veut corriger et remplacer la foi dans le Christ par sa propre œuvre. Il fonde son enseignement sur l'abolition du devoir de décider librement, personnellement, de sa propre vie. Il se présente ainsi comme l'homme qui entend libérer les hommes du choix et des angoisses de la conscience, en permettant le péché et une innocente irresponsabilité. Dans cet anti-salut dont il se veut porteur et maître, il pense pouvoir juger également la seconde venue du Christ. «On prophétise que Tu reviendras pour vaincre de nouveau, entouré de Tes élus, puissants et fiers ; nous dirons qu'ils n'ont sauvé qu'eux-mêmes, tandis que nous, nous avons sauvé tout le monde [...] Je me lèverai alors et te montrerai les milliards d'heureux qui n'ont pas connu le péché. Et nous, qui nous serons chargés de leurs fautes pour leur bonheur, nous nous dresserons devant Toi en disant : [Juge-nous si tu peux et si tu l'oses.] Je ne te crains point⁵». Puis il condamne le Christ au bûcher, le Christ qui était revenu, dans sa miséricorde,

3. P. N. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, «Bibliothèque théologique», Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959.

4. P. N. EVDOKIMOV, *id.*

5. F. M. DOSTOÏEVSKI, *Les Frères Karamazov*, «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard, Paris, 1952, p. 281.

visiter Son peuple. Mais il se passe quelque chose d'inattendu, Jésus, en silence, pose ses lèvres sur les lèvres du vieux cardinal.

Et pourtant l'inquisiteur s'obstine dans sa volonté de ne pas Lui ouvrir son cœur, bien que Son baiser le brûle au plus profond de lui-même. Reste ainsi, enfouie dans les profondeurs de son être, une trace indélébile, qui brûle et ne se consume pas.

Dans le récit de Soloviev, il s'agit d'un « surhomme » qui écrit un livre, *La voie ouverte vers la paix et la prospérité universelles*, et obtient ainsi un consensus universel. Son œuvre est, de fait, l'expression d'un pacifisme authentique, en mesure de résoudre les contradictions, d'accueillir à la fois individualisme et bien commun. Elle affronte l'histoire avec une justice exemplaire, une impartialité exacte, mais « le Christ n'y est pas mentionné une seule fois ⁶ ». Philanthrope, végétarien, ami des animaux, le maître de la terre entend constituer, en somme, un royaume sans Nom, sans Présence. Mais sa stratégie est entravée par les disciples authentiques du Christ, qui confessent courageusement leur foi jusqu'au martyre. L'action de contrefaçon, de mystification, menée par l'Antéchrist, considéré comme l'incarnation de la Divinité suprême, remporte le succès à travers le monde entier – mais arrive le moment où il faut rendre les comptes, le temps du *reddo rationem*. Les juifs, qui l'avaient soutenu, le croyant le Messie, découvrent qu'il n'est même pas circoncis. La révélation du mensonge provoque la révolte, puis la répression qui s'ensuit, et qui finalement démasque le surhomme. « Mais les avant-gardes des deux armées s'étaient à peine heurtées qu'il se produisit un tremblement de terre d'une puissance inouïe [...] Des torrents de feu qui se fondaient en un seul lac de flammes engloutirent l'Empereur [...] Ils étaient déjà en vue de la Ville sainte quand, dans un grand éclair, le ciel s'ouvrit de l'Orient à l'Occident, et ils virent le Christ descendre vers eux, dans ses habits royaux, avec les plaies des clous sur ses mains écartées ⁷ ».

Histoire et catastrophe

Ces textes nous invitent à nous interroger sérieusement sur la fin de l'Histoire. Face aux événements dramatiques, complexes, apparemment dépourvus de sens, on peut se demander en effet si on a

6. V. S. SOLOVIEV, *Trois entretiens et court récit sur l'Antéchrist*, Editions O.E.I.L., Paris, 1984, p. 197.

7. V.S. SOLOVIEV, *Idem*, p. 222-223.

Le retour du Christ dans la philosophie religieuse russe

affaire à un Minotaure, un « dieu aveugle⁸ » qui engloutit et dévore tout pour mettre finalement sur le même plan bourreaux et victimes, ou si l'Histoire elle-même demande autre chose. Evdokimov pense que la philosophie de l'histoire doit céder le pas à la théologie de l'histoire. Les bouleversements immenses, catastrophiques (Shoah, Goulag, guerres, etc) ne peuvent être déchiffrés uniquement à la lumière de catégories éthiques, qui s'avèrent bien vite insuffisantes. Il entre en jeu quelque chose de plus, un au-delà qu'il faut nommer. « À la place des principes éthiques du bien et du mal, c'est Dieu et Satan que l'on découvre, et de l'idée de Dieu on passe à sa présence vivante : le Dieu *de* l'histoire devient le Dieu *dans* l'histoire⁹. » Evdokimov soutient en conséquence la non autonomie de l'histoire : celle-ci a sa pré-histoire, et elle aura sa post-histoire ; elle ne peut aller de l'avant à l'infini, au risque de devenir prisonnière d'une infinitude mauvaise, ou de finir de façon aveugle. « Nous nous trouvons devant le problème de sa fin, qui se compose de l'élément transcendant (l'agir de Dieu) et de l'élément immanent (la maturation intérieure de l'histoire). On voit que l'eschatologie possède son postulat historique, ses prémisses historiques, la mesure humaine de sa réalisation, mais avec la participation des puissances célestes, angéliques et démoniaques. Tout caché qu'il soit resté, le sens existe, et dirige le temps de l'histoire¹⁰ ».

Sergeï Bulgakov approfondit le thème de la fin de l'histoire dans *La lumière sans crépuscule*. On ne peut, dit-il, affronter l'histoire si on se limite strictement aux faits. Elle s'avèrerait alors une monstrueuse faillite, et/ou une succession d'événements antinomiques et dissonants. C'est à partir de la strate ontologique qui la constitue et la structure que l'on peut la déchiffrer en la lisant attentivement. Dans cette perspective, la fin n'est pas une interruption mécanique qui arrive de l'extérieur, mais un mouvement d'accomplissement qui part de l'intérieur même et « correspond au degré de maturation majeure de l'histoire ». La conclusion de l'histoire débouche, en somme, sur l'ailleurs, qui n'est pas un océan indistinct, mais un Visage. Elle a, par conséquent, une bonne « issue » (une issue-réussite), si l'on entend par le mot « issue » un sens différent de celui que lui confère le monde. Il s'agit en effet d'une séparation, d'un feu qui brûle toutes les irréalités et toutes les illusions vaines. « Alors les hommes verront clairement en quoi leur ressemblance a été indigne

8. Les images du Minotaure et du dieu aveugle viennent de MARITAIN, *La signification de l'athéisme contemporain*, Paris, DDB, 1949.

9. P.N. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*, Paris, DDB, 1978, p. 121.

10. *Id.*, p. 121-122.

de leur image, et pourquoi leur liberté créative les a conduits à un vide navrant¹¹ ». Selon Vladimir Lossky, de fait, la seconde venue du Christ, par son éclat fulgurant, illuminera le plus profond des cœurs. Il n'y aura aucune possibilité de le cacher face au triomphe final : aussi la lumière divine deviendra-t-elle intolérable pour qui a fait commerce dans le noir avec l'obscurité. Selon saint Isaac le Syrien, que cite le théologien russe, le même amour deviendra pour les uns source de joie, pour les autres, source de souffrance¹².

Le prince Nicolai Troubetskoï, lui, affronte dans *Le sens de la vie* le rapport entre salut et effondrement, pour en relever le lien indissoluble. La marche de l'histoire, pour le philosophe, se déroule à travers des catastrophes qui suscitent en l'homme une inquiétude profonde, et l'interpellent sur son destin ultime. La terre manque sous les pieds, les certitudes humaines se dissolvent, les graves crises, historiques et personnelles, constituent l'épreuve du feu pour l'esprit humain. Dans de telles conjonctures, c'est un plan autre que celui de l'existence qui entre en jeu, le plan nouménal de l'être. Une fois démantelées les superstructures, une fois abrasées les scories qui recouvrent le centre le plus profond de l'homme, on arrive à un tournant radical. « C'est justement dans les périodes de catastrophes que le cœur de l'homme donne le mieux de lui-même, et que l'intellect s'ouvre aux mystères profonds que, dans les périodes historiques médiocres, les vanités quotidiennes cachent à l'esprit¹³ ». Nicolai Troubetskoï cite, à l'appui de cette affirmation, plusieurs exemples. C'est ainsi que Socrate proclamait l'immortalité de l'âme en un temps de grande décadence et corruption. Il poursuivit sa mission en s'inscrivant au niveau profond de la vie et en maintenant une communion parfaite avec la divinité. Saint Augustin eut la vision de la cité de Dieu à l'époque où Alaric ravageait la Ville Éternelle. Et c'est justement pendant les sombres heures des invasions tartares que saint Serge révélait son génie spirituel. De tels faits historiques constituent bien autant de preuves qui désignent une positivité ultime présente au sein de la catastrophe. « Les révélations les plus sublimes ont un lien avec la destruction du bien-être humain. Voilà pourquoi la seconde venue du Sauveur sera précédée de souffrances inouïes, jamais vues depuis la création du monde¹⁴ ».

11. S.N. BOULGAKOV, *La lumière sans déclin*, Lausanne, 1990.

12. V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Cerf, 1944, nouv. éd. 2005, p. 232.

13. On peut trouver un passage du texte de Troubetskoï dans S. L. FRANK, *Il pensiero religioso russo. Da Tostoï à Losski*, Vita e Pensiero, Milan 1977, p. 146.

14. S. L. FRANK, *Il pensiero religioso russo*, p. 149.

———— *Le retour du Christ dans la philosophie religieuse russe*

Le prince critique ensuite ce qui est, de facto, une vision monophysite de Dieu, et s'attache au contraire à l'unité duelle du Christ en un sens à la fois indicatif et explicatif. La fin du monde avec le retour du Christ ne survient pas comme un fait extérieur et fatal. C'est un événement *théandrique* qui implique les deux partenaires de la relation. « La seconde venue du Christ, comme acte de la réunification définitive des deux natures dans toute l'humanité et dans tout le cosmos, est une action qui n'est pas simplement divine ni simplement humaine mais *théandrique*. Ce n'est donc pas seulement le plus grand miracle de Dieu, mais aussi la manifestation de l'énergie suprême de la nature humaine¹⁵. » Le dynamisme divino-humain développe toute son énergie à travers le double cri : « Oui, je viendrai bientôt », et « Viens, Seigneur Jésus ». Ce cri a un caractère définitif, il évacue toute ambiguïté possible. Il s'agit d'une position ultime par rapport à l'origine du discours, mais elle est aussi, simultanément et vertigineusement, originelle, génératrice. L'homme, dans cette optique, n'est pas une simple figure du *Deus ex machina* : il est bien davantage, il peut préparer cette fin non en se limitant à une attente passive, mais en exerçant la tension suprême d'un amour agissant pour Dieu et, par conséquent, une tension extrême dans la lutte contre les forces obscures de Satan¹⁶.

Sur le destin du moi

Florensky raconte, dans la huitième lettre de *La colonne et le fondement de la vérité*, une expérience spirituelle dramatique qu'il a vécue. Il s'agit d'une catastrophe intérieure, d'un effondrement mystique, d'une « seconde mort » douloureuse. « Certaines forces m'entraînaient vers le bord de l'abîme, et je sentais que c'était le bord de l'Être divin, et qu'au-delà il y avait le rien absolu. Je voulais crier et ne pouvais le faire ; encore un instant et j'allais plonger dans les ténèbres extérieures. La ténèbre commençait à se fondre en moi ; ma conscience s'était à demi évanouie, et je savais que ceci était l'anéantissement absolu, métaphysique¹⁷. Dans mon désespoir suprême, je criai avec une voix autre, une voix qui n'était pas la mienne : “Des profondeurs

15. *Id.* p. 154-155.

16. FRANK, *Id.* p. 155

17. Pour T. Spidlik, « dans l'icône russe, l'enfer éternel est représenté comme une tache de feu, sans forme, sans visibilité distincte. C'est un mystère impénétrable pour les hommes du monde », in *Ignazio di Loyola e la spiritualità orientale*, Edizioni Studium, Rome 1994, p. 95.

je crie vers Toi, Seigneur ; Seigneur, écoute mon appel” (*Psaumes* 129,1). Je répandis toute mon âme dans ces paroles. Des mains, les mains de quelqu’un, m’empoignèrent puissamment alors que je m’enfonçais et me projetèrent brutalement loin de l’abîme ; ce fut une force qui me saisit à l’improviste, d’une autorité totale¹⁸». L’effondrement que Florensky raconte, la possibilité de disparaître dans les ténèbres, sont le fait de «certaines forces» qui vont jusqu’à étrangler le cri dans la gorge. Mais au moment même où la nuit commence à envahir l’âme et à effacer le visage, il se passe quelque chose. Une voix qui n’est pas la sienne crie le nom du Salut. Elle crie avec l’homme qui ne peut pas crier, et aussi avec l’homme qui doit crier. Ce cri est un événement : une naissance, où surgissent en même temps, en une synchronie parfaite, le nom du moi et le nom de Dieu. L’un et l’autre sont générés ensemble ; il est impossible de dire l’un sans l’autre. L’aphasie qui précède le nom du Salut débouche, en somme, sur une antériorité originelle radicale, qui s’est manifestée avec la force d’une étreinte, d’une étreinte capable de nous éloigner de l’abîme. Le récit de cette expérience fait apparaître ainsi une présence réelle et agissante, au sein d’un lien invincible capable de résister à tout.

Cet épisode porte Florensky à critiquer l’origénisme vulgaire qui imprègne désormais les esprits, et à avancer une réflexion profonde sur le destin ultime du moi. Face au jugement dernier, la raison bute contre des antinomies radicales. Du point de vue du Créateur, *l’impossibilité du salut universel est impossible*, du point de vue de la créature, *l’impossibilité du salut universel est possible*. Thèse et antithèse sont inséparables, et se soutiennent ensemble l’une l’autre. Qui aime vraiment veut le salut universel, le bonheur éternel pour tous, et pourtant il peut y avoir une liberté qui se raidit, hostile, dans une ultime volonté de mal. Ainsi le philosophe russe prend très au sérieux l’amour pour le mal et le refus de la lumière de Dieu. En effet, «c’est l’âme elle-même qui refuse de faire la paix avec Dieu. Pour la contraindre de vive force à faire la paix, pour la rendre aimante par force, Dieu devrait ôter à l’âme sa liberté¹⁹». Autrement dit, en ce cas, Dieu devrait modifier l’essence même du sujet, violant la dignité profonde de la personne qu’il a Lui-même instituée.

Le témoignage de Florensky fait apparaître que, au sein même de la réalité historique, des brèches peuvent s’ouvrir, des failles

18. P. A. FLORENSKY, *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milan 1974, p. 259 (*La colonna et le fondement de la vérité*, L’Âge d’Homme, Lausanne 1994).

19. P. A. FLORENSKY, *Ib.*, p. 264.

———— *Le retour du Christ dans la philosophie religieuse russe*

par lesquelles on peut entrevoir la parousie. Olivier Clément relève à ce propos que « la temporalité spirituelle » fait éclater le temps ordinaire du déterminisme. Les *apocalypses personnelles* introduisent un renversement de l'expérience ordinaire, un bouleversement dans le temps présent, ouvrant le champ à une Altérité ineffable. Chestov soutient que dans ces apocalypses, l'homme reçoit des yeux nouveaux capables de dépasser les évidences de la raison et de porter le regard sur ce qui est au-delà²⁰. L'expérience extrême de l'abîme du mal telle que l'évoque Florensky met également en lumière l'impuissance ultime, et initiale, des ténèbres face à la puissance du Bien.²¹

In fine

Cette force, cette présence du Bien, Dostoïevski ne cesse de la raconter dans ses écrits. Devant la montée de la maladie, devant le Christ qui arrive, Markel, frère aîné du futur starets Zosime, voit sa mère le placer face à son propre destin. Par amour pour elle, lorsque la fin approche, il revient aux sacrements. Après avoir accompli cet acte d'amour dédié à un visage concret, il vit l'expérience d'un tournant surprenant dans sa vie : il soutient que la vie est un paradis dont il faut prendre conscience dans la joie, « un paradis où nous sommes tous, mais nous ne voulons pas le savoir, sinon la terre entière demain deviendrait un paradis ». « Chacun de nous est coupable devant tous pour tous et pour tout. Je ne sais comment l'expliquer. Mais je sens que cela est ainsi, cela me tourmente²² ». Dictée par le tourment qui l'obsède, l'affirmation lancée par le jeune homme projette en pleine lumière une responsabilité illimitée vis-à-vis des autres, de tous les autres. Il s'agit là d'une rupture radicale de tout un ordre éthique, mais aussi de toute perspective de salut strictement individualiste²³.

20. O. CLÉMENT, *Les Visionnaires. Essai sur le dépassement du nihilisme*, Paris, DDB, 1986 (*I visionari. Saggio sul superamento del nichilismo*, Jaca Book, 1986, p. 194).

21. Le mal absolu est irréalisable, assure N.O. Lossky, *La natura satanica secondo Dostoievski*, in *Il dramma della libertà. Saggi su Dostoievski*, La casa di Matriona, Milan, 1991, p. 146. Dans ses réflexions sur la parousie, N. O. Lossky écrit que les corps déifiés et unis par l'amour parfait seront dans un rapport de compénétration pour former ainsi une communauté universelle, inaccessible à la séparation, à l'isolement, à la mort. Voir P.N. EVDOKIMOV, *Le Christ dans la pensée russe*, Cerf, Paris, 2011 (*Cristo nel pensiero russo*, Citta Nuova, Romme, 1972, p. 152-156).

22. F.M. DOSTOIEVSKI, *Les Frères Karamazov*, op. cit, 1952, p. 310.

23. N. BERDIAEV, critique ainsi Leontiev : « Sa conception de l'Apocalypse était totalement passive. L'homme est absolument impuissant, il ne peut sauver que sa propre âme », in *L'Idea russa*, Mursia, Milan, 1992, p. 208.

Dostoïevski, par la bouche de son personnage, exprime l'existence d'une interconnexion entre les êtres qui surgit avant même que l'on en ait une prise de conscience claire. Cette interconnexion a comme point central le concept de *sobornost*, c'est-à-dire la communion universelle dans le Christ²⁴. Cette communion vivante réalise de façon *énergétique*, à partir de l'intérieur du sujet, une unification progressive du moi et de tous les autres. Approfondissant le sens de ces *énergies divines*, Berdiaëv en arrive à un renversement total de la question initiale. « Le premier pas de la conscience éthique a été marqué par la question que Dieu pose à Caïn : "Caïn, où est Abel, ton frère ?" L'aboutissement de sa démarche, son dernier pas, ce sera une autre question : "Abel, où est ton frère Caïn ?" »²⁵. Pour le philosophe, la miséricorde divine intervient en demandant quelque chose de plus, une sainteté spéciale, prête à tout. Voilà pourquoi Berdiaev propose de vivre une « existence eschatologique », invitant à agir de manière telle que la vie éternelle puisse s'ouvrir largement devant le moi, et que le sujet puisse irradier la lumière divine sur la création²⁶. Il s'agit d'un dépassement prodigieux de l'impératif kantien, où le sujet est placé face à l'impossible. Ici, c'est une position de veille, une position de frontière que l'on propose au sujet, et non seulement de se tenir auprès du divin. Mais, plutôt, une totale ouverture du cœur à la communication créative du Mystère ineffable. Car l'action créative, de fait, devient un con-courir synergique, une tension à participer du plus profond à la demande décisive : « Viens ».

(Traduit de l'italien par Viviane Ceccarelli. Titre original :
Il ritorno di Cristo nella filosofia religiosa russa.
L'espulsione impossibile)

Vincenzo Rizzo, né à Cosenza en 1958, est titulaire d'un doctorat de recherche en philosophie, et collabore à la chaire de philosophie théorique du département de Sciences de la personne, de l'université de Bergame. Après sa licence et un DEA sur Liberté et nihilisme chez Dostoïevski, il a effectué plusieurs séjours à Moscou, rédigeant notamment un article de philosophie dans le *Dictionnaire Encyclopédique Globalistika*, promu par l'Académie russe des sciences. Publications : *Nella Pace del Nome : il breve racconto dell'Anticristo di Solov'ev*, in *Pensare la pace. Il legame imprevedibile*, dir. F. Bonicalzi, Jaca Book, Milan 2011 ; *Vita e Razionalità in P. A. Florenskij*, (publication prévue en 2012). Travaille actuellement sur le rapport entre paix et destin dans la pensée russe.

24. Pour une compréhension pleine du terme, je renvoie à V.I. IVANOV, *Dostoïevski. Tragedia, mito, mistica*, Il Mulino, Bologna, 1994, p. 165.

25. O. CLÉMENT, *I Visionari*, p. 208.

26. Voir N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, Paris, 1935, p. 340.

Christian WALTER
Pierre-Alain CAHNÉ

Crise financière et modèles mathématiques

**Entretien avec Christian Walter
mené par Pierre-Alain Cahné pour *Communio***

Dans quel esprit la revue Communio peut-elle s'intéresser à des questions financières apparemment très techniques ? Peut-être faudrait-il s'interroger sur la distance prise entre la pensée catholique et les réalités financières qui, on le voit maintenant, organisent souterrainement le monde économique.

L'analyse d'un financier lucide comme Christian Walter éclaire bien des obscurités.

PAC – Votre recherche a commencé depuis déjà trois quatre ans ?

CW – Depuis plus longtemps déjà : mes travaux ont commencé il y a une quinzaine d'années dans le cadre d'un programme de recherche envisagé en 1996 à la Fondation de la Maison des sciences de l'homme (FMSH) à l'invitation de Maurice Aymard, alors administrateur de cette fondation, puis créé en 1997 avec la participation d'Éric Brian et de Jean-Yves Grenier (aujourd'hui directeurs d'études à l'EHESS), le programme « Histoire et épistémologie de la finance ».

PAC – Je vous propose de commencer par mettre en place de manière simple et efficace la thèse centrale qui a animé votre recherche. Vous vous êtes appuyé sur un concept de linguiste, qui

est la mise en place de ce qu'on appelle un énoncé performatif (du modèle *je le jure*, du modèle *cogito*) c'est-à-dire où l'énonciation réalise le contenu même de l'énoncé. Sur cette conception d'un certain type d'énoncé, vous avez bâti une réflexion sur les conséquences, la vigueur des modèles mathématiques en vogue dans un certain monde : l'économie financière.

CW – C'est cela. En fait, par rapport à la conception scientifique, ou positiviste, qui considère que les modèles se situent face au monde (ou décrivent le monde), et que le risque viendrait de ce qu'ils décrivent mal le monde (le monde étant plus complexe que le modèle), l'idée de départ était de prendre en compte le fait que, pour la finance et l'économie, les modèles ne sont ni descriptifs ni prescriptifs mais performatifs. C'est-à-dire que les énoncés scientifiques des modèles, les constructions mathématiques, les représentations mentales, sont activement engagés dans la réalité qu'ils *croient* décrire. Autrement dit, lorsqu'on écrit un modèle mathématique en finance, un modèle d'instrument, on est en train de préparer la venue d'un monde qui sera le reflet de ce modèle. On parle ainsi de l'effet réflexif des modèles, voulant signifier que les modèles mathématiques de la finance, élaborés dans les laboratoires de recherche, se reflètent dans les pratiques professionnelles et dans les organisations de ces pratiques. Une sorte de pouvoir démiurgique des modèles, qui façonnent le monde à leur image, qui appellent les pratiques à exister. La science financière ne fait pas de prédictions, mais bien plutôt une prédication : elle provoque et convoque les pratiques professionnelles. Par exemple, très concrètement, dans les manières dont on structure une salle de marché, dont on organise les réunions, dont on doit prendre des décisions, etc. ; la finance réelle est « performée » par la finance théorique qui acquiert dès lors, selon les termes de Michel Armatte, un statut d'ingénierie¹. Au tournant des années 2000, Michel Callon, puis Fabian Muniesa, de l'école des Mines de Paris, ont systématiquement appliqué ces notions sur les théories économiques, et ont montré comment les marchés réels reflétaient les marchés théoriques de la discipline économique². Le programme de recherche de la FMSH, quoique davantage orienté au départ sur des questions purement épistémologiques ou

1. Michel Armatte, *La science économique comme ingénierie. Quantification et modélisation*, Presses des Mines, 2010.

2. Michel Callon, *The Laws of Markets*, Londres, Blackwell, 1998. Donald MacKenzie, Fabian Muniesa, Lucia Siu, *Do Economists Make Markets?*, Princeton Univ. Press, 2007.

d'histoire intellectuelle³, a ouvert cette voie d'exploration de la finance. Il faut rendre hommage à Maurice Aymard : cette création offrait une formule de rencontre doublement originale. Tout d'abord, les sciences sociales prenaient ici au sérieux la matière même de l'activité financière. Ensuite, un lieu se formait où se croisaient des protagonistes des mondes financiers et des mondes académiques, qui permettait un dialogue entre les sciences sociales et les acteurs financiers. Ce programme a représenté une démarche à la fois anticipative, puis complémentaire de ce qui a pu se faire ensuite dans d'autres contextes universitaires.

PAC – Donc votre thèse centrale pour l'instant, c'est de dire que ce qui était pensé et vécu comme un simple outil est devenu constructeur du monde décrit.

CW – Exactement. Ce n'est pas un outil qui est neutre du point de vue du monde et dont la qualité éthique dépendrait de l'usage qu'on en fait, c'est quelque chose qui va faire advenir un monde nouveau. Par exemple, élaborer un modèle de risque de crédit, ce n'est pas juste entreprendre une description des risques que prennent les banques lorsqu'elles octroient un crédit, c'est construire un objet théorique qui va modifier les pratiques du risque de crédit. C'est en ce sens que le modèle est engagé dans le monde qu'il appelle à exister ; il n'y a pas de « réalité » qui soit extérieure au modèle qui la construit. Une conséquence importante de cette idée est qu'il n'y a pas de notion de vrai ou de faux dans les modèles de la finance (on ne peut dire que le modèle est vrai ou faux par rapport au monde), dans la mesure où le monde et le modèle sont intrinsèquement liés par effet de réflexivité ou de performativité. Il y a une intrication du monde et du modèle. Ce qui nécessite de revoir les critères de jauge des énoncés financiers puisqu'il n'y a pas de notion de vérité ou d'erreur d'un modèle. Ce phénomène est à mon avis très mal connu en finance, même par les financiers. Donnons deux exemples : le prix des contrats d'assurance sur risque de non remboursement des crédits immobiliers, et les décisions d'investissement. Dans le premier cas, ces prix dépendent directement de modèles probabilistes qui évaluent les risques de défaut. Donc une hypothèse mathématique

3. Christian Walter, « Une histoire du concept d'efficience sur les marchés financiers », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, juillet-août 1996, p. 873-905. « Aux origines de la mesure de performance des fonds d'investissement. Les travaux d'Alfred Cowles », *Histoire & Mesure*, 1999, XIV-1/2, p. 163-197.

conduit directement à la formation d'un prix. Dans le deuxième cas, c'est plus indirect : les décisions d'investissement des gérants de portefeuille se répartissent en général en trois niveaux : une décision dite stratégique (qui consiste à choisir une grande répartition comme par exemple 50 % investis en actions et 50 % investis en obligations) ; des décisions dites tactiques (qui consistent à prendre des positions en s'écartant de cet objectif, comme par exemple 40 % en actions et 60 % en obligations) ; et enfin les choix de titres : dans les 40 % d'actions, quelle société choisir ? Cette tripartition des décisions ne tombe pas du ciel : elle a été pensée en ces termes dans les années 1960 par les universitaires américains pour optimiser et « scientifier » la gestion des portefeuilles. Avant on ne faisait pas comme ça. Ces modèles « scientifiques » de choix de portefeuilles ont produit une modification profonde des pratiques de gestion. La gestion actuelle des portefeuilles a été configurée par une représentation mentale particulière qui a transformé le monde de l'investissement. Il y a un avant et un après cette transformation.

PAC – Les mathématiciens ont donc, à leur insu, construit un monde en croyant que cette mathématisation allait nous délivrer de la subjectivité, de l'erreur, alors que dans les faits, cette mathématisation inscrit dans les choses observées, non pas ce qu'elles sont, mais ce que nous pensons d'un monde à un certain moment.

CW – Exactement. Les mathématiques financières ont progressivement mis en place un système dans lequel des croyances collectives sur le monde, en particulier sur l'incertitude, construisaient des pratiques financières qui en dépendaient. Et il est clair que la manière dont on se représente l'incertitude (qui est l'ingrédient de base des modèles mathématiques de la finance) a des implications très fortes sur les pratiques professionnelles. Revenons à la théorie des choix de portefeuille. En 1952, deux représentations mentales se sont forgées en parallèle : celle d'Harry Markowitz, prix Nobel d'économie en 1990, pour qui le risque se résumait à une variation symétrique de la rentabilité autour de sa moyenne (la volatilité), où l'on montrait qu'une diversification maximale des actifs permettrait de réduire la volatilité ; celle d'Arthur Roy qui s'intéressait davantage à la perte maximale probable. C'est la conception de Markowitz qui a prévalu, entraînant à sa suite toute l'histoire de la gestion professionnelle. On supposait que par la magie de la loi des grands nombres, le risque diminuerait. Ce qui nécessitait une conception très précise (et très fausse) de l'incertitude. Cet exemple montre comment des

croyanances qui se situent très en amont des pratiques financières professionnelles ont un effet, d'abord dans la pensée des mathématiciens qui les utilisent dans leurs modèles, puis dans la pratique des professionnels qui les reçoivent. Oui, les mathématiques de la finance construisent le monde financier. Pour reprendre à nouveau les termes de Michel Armatte, il y a bien une ingénierie financière, mais pas au sens où on l'entend dans les salles de marchés et dans le grand public : plutôt au sens où il y a une construction du monde de la finance par des ingénieurs sociaux que sont les mathématiciens de la finance. Je pense que beaucoup d'entre eux n'ont pas une compréhension claire de la performance du monde à laquelle ils participent.

On pourrait objecter que dire que « les idées mènent le monde » est connu. Par exemple, si on pense à quelque chose et qu'on décide de l'appliquer, il est clair que le modèle mental aura un impact sur le monde. C'est un peu trivial et de ce point de vue là, il n'y a pas tellement de choses à ajouter. Cela c'est très simple. Mais ce qui se passe aujourd'hui est différent. Les idées, les modèles mentaux, passent à travers des dispositifs de gestion, des instruments, des tableaux de bord, des logiciels, des objets matériels, tout ce qu'on appelle des agencements sociotechniques. L'effet performatif des modèles, comme nous le disions au début, est le résultat de ces agencements. Ce n'est pas qu'une question d'idées. Plus grave, les modèles mentaux sont tellement inscrits dans la matérialité de ces dispositifs que les idées d'origine deviennent invisibles dans les décisions des acteurs. Les instruments ne sont pas les bons et loyaux serviteurs des décideurs, ils les embarquent dans la direction contenue par les valeurs qui les constituent. Le rapport de Michel Berry de 1983 pour le Ministère de la Recherche et de la Technologie parlait de « technologie invisible ». Tout ceci pour dire que l'instrument contient quelque chose de très pensé, mais qui reste à l'état de non pensé par ses utilisateurs. Tel logiciel, telle organisation, tel tableau de bord, telle procédure de contrôle, que contient-elle comme notion implicite sur le risque, l'incertitude, etc. ? En un mot, les outillages techniques ne sont pas axiologiquement neutres.

PAC – Dans la pensée classique, qui faisait des mathématiques, à partir de Galilée, la langue même de la nature, toute la physique repose sur cette idée que (en prenant les exemples les plus triviaux comme la loi de la réfraction de la lumière), la possibilité de mathématiser était pensée comme un formidable progrès car la nature parle

mathématiques. Donc votre thèse est que dans le monde financier il n'y a pas de nature ?

CW – Est-ce qu'il y aurait une nature financière autonome par rapport aux modèles qui la décrivent ? Je ne pense pas. En finance, il n'y a pas d'échange sans calcul, même élémentaire. Un échange simple, comme acheter ou vendre une action, revient à faire au moins une règle de trois, pour se demander quelle rentabilité on va avoir. Ainsi, même au niveau élémentaire il y a un calcul. J'insiste sur cet aspect qui différencie la finance de l'économie. En économie, les échanges existent sans calcul : on peut acheter une voiture, acheter des disques, vendre des usines etc. ; il y a peut-être un calcul, mais qui intervient après l'échange, ou à côté, pour le chiffrer. Alors qu'en finance, le calcul est au fondement de l'échange ; le prix, c'est d'abord un calcul. Il n'y a pas d'autre « réalité ultime » que celle d'un calcul accepté par l'ensemble des parties prenantes et des institutions qui le définissent comme une convention. Ce calcul se solidifie socialement par des institutions qui vont définir des normes de calcul entre l'acheteur et le vendeur. La question que vous posez est donc celle du rapport entre nature et normes. Prenons par exemple le calcul de ce qu'on appelle une valeur actuelle, c'est-à-dire la valeur aujourd'hui d'une quantité qui sera perçue dans un futur contingent. Cette valeur renvoie à des conventions qui fixent les règles du calcul (taux d'intérêt, lois de probabilités, etc.). L'acheteur et le vendeur s'accordent sur la convention et modifient les paramètres selon leurs anticipations. Mais la convention de calcul n'est pas remise en cause.

PAC – Les mathématiciens engagés par les salles de marché, et les financiers en général, ont pu mettre en place une *géométrie du hasard*, pour reprendre une vieille expression, pour faire en sorte que le risque inhérent à toute espèce de pari soit le plus petit possible. Cette géométrie du hasard dans le monde financier, est-ce qu'elle existe indépendamment de la pensée que vous avez de la dimension performative des modèles ?

CW – Ça, c'est la question des représentations de l'incertitude. J'insiste sur l'importance de cette question. Les représentations mentales de l'incertitude – ou, pour le dire autrement, les croyances collectives sur la morphologie de l'incertitude – ont un rôle essentiel dans les activités financières pour la raison simple que ces activités opèrent sur des engagements pour le futur qui sont par nature incertains. La manière d'appréhender l'incertitude financière a deux

conséquences importantes. La première porte sur la façon de gérer les activités professionnelles qui en dépendent, car l'appréciation du risque correspond toujours à une modélisation de l'incertitude financière, et dépend donc de façon structurelle des modèles utilisés. La gestion de l'épargne relève par exemple de cette problématique. La seconde vient de ce que les représentations mentales conduisent à effectuer des choix précis dans l'élaboration des normes de ces engagements afin de les peser sous l'angle prudentiel et comptable. La régulation de la finance dépend aussi des modèles de représentation de l'incertitude. La géométrie du hasard financier est donc cruciale.

Dans ces croyances collectives financières, l'une des plus fortes est de penser qu'il n'y a pas de discontinuité (de sauts) dans les évolutions des choses économiques ; on retrouve le principe de philosophie naturelle de Leibniz, *Natura non facit saltus* : « la nature ne fait pas de sauts ». Durant tout le XX^e siècle, les modélisations probabilistes de la finance, donc la géométrie du hasard financier, s'appuient sur cette idée naturaliste que la nature ne fait pas de saut. C'est une vision « continuiste » du hasard. On la retrouve en économie chez Alfred Marshall dont les *Principles of economics* (1890) énoncent que les choses évoluent graduellement, ce qui permet à Marshall d'appliquer et de promouvoir les techniques du calcul différentiel en économie. La mathématisation de l'économie au tournant du XX^e siècle s'est faite sur la base de ce principe de « continuation » des variations des quantités observées. Ce principe a ensuite perduré tout le XX^e siècle, alors même que les sciences physiques et la génétique l'avaient abandonné. Mais la science économique l'a maintenu et la finance l'a solidifié. La géométrie du hasard financier s'appuie ainsi sur la croyance d'une régularité maîtrisable des variations financières : un hasard « lisse », pour employer la terminologie de Benoît Mandelbrot.

Se posent alors deux questions distinctes : les phénomènes financiers sont-ils continus ? la croyance continuiste agit-elle sur les phénomènes financiers et comment ? La réponse à la première question est clairement non. L'idée de Leibniz n'est pas adaptée aujourd'hui à la modélisation financière, et il serait temps que la finance emprunte la voie qu'ont choisie la physique et la génétique. Pour rester dans la terminologie de Mandelbrot, le hasard financier n'est pas lisse, il est « rugueux ». Pour la deuxième question, on peut montrer que l'utilisation d'instruments financiers fondés sur la continuité a pour effet contre-intuitif d'accentuer les discontinuités boursières. Par exemple, les techniques d'assurance de portefeuille

ont conduit au krach de 1987, les méthodes de gestion des arbitrages de taux d'intérêt ont provoqué la faillite du grand fond LTCM en 1998, les techniques de couverture contre le risque de crédit ont amplifié la crise des «*subprimes*» de 2008. Autrement dit, la croyance continuiste en finance produit sa propre mise en défaut. Une sorte d'effet contre-performatif. D'où les crises à répétition.

PAC – En vous écoutant je pensais à un certain nombre d'hypothèses, qui sont vulgarisées par les physiciens, à savoir que le seul fait d'observer un phénomène le modifie ; que l'observation modifie la nature du phénomène. C'est la théorie de l'atomistique.

CW – Oui, aux échelles microscopiques.

PAC – D'où la difficulté d'avoir des sciences d'observation dans certains domaines, puisque les conclusions sont hypothéquées par le fait qu'il y a eu précisément observation : donc ce sont des thèses, qui ne sont plus des thèses maintenant, mais des réalités scientifiques acquises : est-ce que vous voyez une corrélation entre ces thèses et celle que vous avez soutenue, à savoir que, au fond, le seul fait de poser la nature d'un certain outil modifie le réel qu'on observe ? ou le crée ?

CW – C'est la question de la pertinence de ce qu'on appelle le «prix de marché». Pour évaluer un instrument financier ou un actif, il faut un prix. Aujourd'hui, on utilise le prix de marché : quand il existe, on relève le cours coté. Sinon on utilise un modèle. Autrement dit, si le prix de marché n'existe pas, un modèle d'évaluation le remplace et, à ce moment-là, on produit ce qu'on appelle un «prix de modèle». Ensuite, il y a les paramètres du modèle : ils peuvent être observables (en physique, cela peut être la température, les relevés hygrométriques ; en finance, cela peut être la volatilité) ou inobservables. Quand le prix est un prix de modèle à paramètres inobservables, on fait ce qu'on veut sans aucune référence au phénomène lui-même. Ce qui peut répondre à la question de l'influence de l'observateur sur ce qu'il observe, car il n'y a rien à observer. Tout est construit. Maintenant, s'il y a un marché, toute demande de prix révèle sa position, un peu comme, dans un conflit, tout tir dirigé contre l'adversaire révèle la position du tireur. Quand vous êtes opérateur avec un portefeuille d'instruments financiers à évaluer, il faut trouver un prix. Mais s'il n'y a ni acheteur ni vendeur, ni prix de modèle, vous appelez celui qui cote pour obtenir un prix. Ce faisant,

vous dévoilez votre position. L'autre sait que vous avez ces instruments, et donc va savoir ajuster son prix par rapport à ça.

Je pense que l'échelle élémentaire de la transaction s'apparente à l'échelle microscopique de la physique. À cette échelle, l'incertitude vient de ce qu'on est dans un phénomène discontinu. L'erreur importante de la croyance collective sur le hasard continu se situe sur ce point précis : vouloir plaquer sur la réalité élémentaire discontinue, une approche « continuisée » qui relie les cotations. Au lieu d'une succession de micro-variations discontinues, la magie de la continuation créera l'illusion d'optique de la régularité, conduisant à croire que l'incertitude sera maîtrisable et par conséquent que le risque sera maîtrisable. Je pense donc que l'illusion de la maîtrise du risque qui imprègne aujourd'hui la pensée économique et financière vient de ce plaquage d'une géométrie du hasard « continuisée » sur un phénomène qui est par essence discontinu. Et là, cela fait des catastrophes. C'est l'exemple emblématique de la faillite de la compagnie d'assurance américaine AIG.

Donc, en dernière analyse, le phénomène financier est par essence discontinu, tandis que la représentation dominante est une géométrie du hasard qui pour l'instant encore, depuis au moins un siècle, est continue ; elle n'a pas fait sa mutation, comme ce qui a été fait en physique et en génétique. Et c'est l'une des raisons pour lesquelles la science économique ne peut pas prévoir les crises ; les économistes sont dépourvus parce que la prévisibilité économique repose sur des modèles qui n'intègrent pas la discontinuité. C'est un vrai enjeu, fondamental pour les économistes : la géométrie du hasard qu'ils utilisent n'est pas adaptée au monde tel qu'il fonctionne. On peut toujours vouloir que le monde soit continu mais non, le monde n'est jamais continu. Je pense que tout est toujours discontinu, on le voit bien à l'échelle microscopique en physique, et à son équivalent – la transaction – en finance.

PAC – Un dernier point sur lequel j'aimerais vous entendre : si vous étiez comme on disait au Grand Siècle « aux Affaires », et si on vous interrogeait sur ce qu'on appelle la crise de l'euro, quels sont les actes à poser, qui permettraient d'établir un ordre acceptable, et fécond surtout, quels sont les actes qu'un financier de votre espèce ayant médité certains mécanismes, quels sont les actes à poser qui pourraient faire en sorte que le bateau gîte moins ?

CW – C'est là qu'on arrive à la régulation et la question des normes financières. Par normes financières, on désigne aussi bien

le système de règles comptables que l'encadrement prudentiel des activités, en y incluant la gouvernance qui légitime les pratiques professionnelles. Depuis une dizaine d'années, on a démantelé ou abrogé toutes les réglementations restrictives en remplaçant « ce qui est permis / interdit » par « ce qui est bien », au nom de l'utopie d'un marché autorégulateur indépendant des autres fonctions sociales, que les nouvelles normes financières voulaient promouvoir. Cette abrogation des règlements restrictifs s'est accompagnée d'une inflation des fonctions administratives de contrôle des risques, accentuant le pouvoir de bureaucraties décentralisées chargées de remplir les fonctions fixées par des autorités interétatiques, appelées autorités épistémiques de normalisation financière. Version moderne du célèbre Panoptique de Bentham, le contrôle des risques financiers à l'échelle mondiale est devenu la nouvelle utopie des promoteurs de l'autorégulation généralisée. Cette conception du marché autorégulateur est très liée à la conception de l'incertitude dont nous parlions plus haut. Comme je le disais auparavant, les représentations mentales conduisent à effectuer des choix précis dans l'élaboration des normes des engagements financiers afin de les peser sous l'angle prudentiel et comptable. Construire une normativité financière nécessite donc de penser adéquatement l'incertitude. Or la conséquence de l'approche continue de l'incertitude, c'est qu'elle amène à couper en deux les phénomènes financiers : d'un côté des régimes de marché normaux, des régimes de croisière où le monde paraît lisse, continu, homogène, régulier, et prévisible, et de l'autre, l'accident qui survient tout à coup, perçu comme imprévisible, discontinu, irrationnel, hétérogène et irrégulier. C'est la fameuse déclaration d'impuissance d'Alan Greenspan : « Nous ne pourrions jamais anticiper toutes les discontinuités des marchés ». On serait donc *a priori* démuné devant ce qui survient et qu'on ne sait pas contrôler. Le cygne noir de Nassim Taleb⁴ n'est pas loin, et la position philosophique sceptique non plus. Je réponds à cela : ceci n'est pas inéluctable mais résulte seulement d'une forme particulière de géométrie du hasard dans laquelle l'incertitude est réduite à une dynamique continue. Avec ce modèle mental, on ne peut pas comprendre ce qui se passe quand le système casse, quand les sauts surviennent. Dans ce cas, les sauts sont perçus comme la conséquence de folies irrationnelles et non comme la possibilité d'une autre rationalité. L'idée d'un hasard lisse

4. Nassim Taleb, *Le cygne noir. La puissance de l'imprévisible*, Paris, Les belles lettres, 2008.

créé un clivage au sens quasiment psychanalytique entre, d'un côté, l'idéal du moi (des opérateurs sages et rationnels qui produisent des variations de marchés lisses, régulières, maîtrisables et contrôlables), et de l'autre, les fous, les imitateurs et les parasites, qui sont à l'origine des accidents et des crises. En fait, on divise le monde en deux : les bons et les méchants. Cette croyance collective dans une fausse géométrie du hasard économique conduit à l'impossibilité d'analyser adéquatement les crises. On attend la vague qui vient percuter la digue, sans chercher à l'empêcher d'arriver. Les normes financières qui résultent de cette représentation mentale contiennent donc un vice de compréhension du monde économique. C'est la raison pour laquelle, par exemple, les normes européennes de calculs des fonds propres des banques et des compagnies d'assurance (normes dites « Bâle 3 » et « Solvabilité 2 ») ne sont pas adaptées à l'objectif prudentiel qu'elles poursuivent. La défaillance de la pensée sur l'incertitude a fait émerger une croyance collective nocive que j'ai appelée « virus brownien⁵ » par métaphore médicale, pour signifier que, tel un virus, la représentation mentale continuiste (brownienne) s'était installée dans les esprits, influençant modes de raisonnement et principes d'action. Cette croyance a contaminé l'élaboration des normes des engagements financiers. Le coût devient ensuite énorme pour l'économie dite réelle (la digue coûte trop cher à la collectivité).

On assiste aujourd'hui à Bruxelles à un phénomène intéressant : la culture américaine du risque (contaminée par le virus brownien) est contestée par des professionnels (par exemple français) qui ne disposent pas des bons arguments pour la contrer. Par exemple, l'argumentation des mutuelles d'assurance opposées à la norme Solvabilité 2 met en avant les effets négatifs de cette norme sur leur activité. Or il serait plus judicieux – et plus efficace – de mettre en avant les causes de cette norme. À ceux qui s'inquiètent du développement des normes financières actuelles, je dirais volontiers : controns en amont la doctrine de l'école anglo-saxonne du risque, et construisons un système de normes qui repose sur une rationalité différente. Clarifions la relation entre la modélisation de l'incertitude des phénomènes économiques et la forme des réponses que lui opposent les agents. Déplaçons la matrice des débats pour ne pas laisser le champ libre à l'école anglo-saxonne du risque. Mais le problème vient de ce que, à Bruxelles, les Européens ont

5. Christian Walter, Michel de Pracontal, *Le virus B. Crise financière et mathématiques*, Seuil, 2009.

SIGNETS ————— **Christian Walter et Pierre-Alain Cahné**

abandonné leur souveraineté intellectuelle au profit des États-Unis. Pourquoi les Européens suivent-ils servilement les conceptions anglo-saxonnes, que les Américains eux-mêmes n'appliquent pas aux États-Unis?

Christian WALTER, diplômé de l'ESSEC, actuaire agrégé de l'Institut des actuaires, docteur en sciences économiques et habilité à diriger les recherches en sciences de gestion, est professeur associé à l'IAE de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et directeur de la Chaire Éthique et Finance de l'Institut Catholique de Paris. Disposant d'une expérience professionnelle de vingt ans dans la gestion d'actifs et le contrôle des risques au sein de différents établissements financiers, il dirige actuellement une société de recherche contractuelle agréée par le ministère de la recherche, qui conçoit et met en place des outils de gestion des risques financiers pour les banques et compagnies d'assurance. Ses travaux portent principalement sur l'actuariat financier du risque et l'histoire intellectuelle de la modélisation financière. Membre du Conseil scientifique de l'Association des marchés financiers (AMAFI), il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont *Le virus B. Crise financière et mathématiques*, avec Michel de Pracontal (éditions du Seuil), mention d'honneur de la recherche économique du prix Turgot 2009.

Pierre-Alain Cahné, né en 1941, marié, trois enfants, onze petits-enfants, membre du comité de rédaction de *Communio*, est professeur émérite de langue et littérature française de l'université de Paris-Sorbonne, et recteur émérite de l'Institut catholique de Paris. Dernière publication : *Lectures lentes : linguistique et critique littéraire* (PUF, coll. Formes sémiotiques, 2011).

Guy BEDOUELLE

Les esquisses d'un artiste

Notes sur les *Carnets* d'Albert Camus

La traversée des *Carnets* d'Albert Camus s'accompagne d'une autre odyssée, personnelle, du lecteur. Ce dernier, en effet, à lire et relire ces fragments si variés, hétérogènes sans doute, mais unifiés en une voix persuasive jusque dans ses questions, doit se munir de ses propres repères. Aussi, dans une relecture extensive et désintéressée de cette œuvre complexe, faite récemment, ai-je été d'abord particulièrement attentif au rapport que Camus, dans ces pages, entretient avec le christianisme. Cette relation, souvent négative, mais jamais univoque, est à compléter par la rencontre du dimanche 1^{er} décembre 1946 avec les dominicains des Éditions du Cerf (Pléiade II, 470-474 et 502-512¹). Elle ne saurait se résumer à la déclaration du 1^{er} novembre 1954 et contenue dans le cahier VIII : « Je ne crois pas en Dieu *et* je ne suis pas athée » (Pléiade IV, 1197), qui doit être complétée par cet aphorisme, de 1942, peut-être explicatif : « Secret de mon univers. Imaginer Dieu sans l'immortalité humaine » (Pléiade II, IV, 944). Ces lignes confirment plutôt la situation médiane de cet être de tension, d'entre-deux, entre deux patries, entre l'exil et le royaume².

1. Albert CAMUS, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, II, 2006 et IV, 2008. Les *Carnets*, dans le tome II pour la période 1935-1948, et dans le tome IV de 1949 à 1959, sont édités par Raymond Gay-Crosier. Les références aux *Carnets* sont données ici par le numéro du cahier et la page dans le tome correspondant des *Œuvres complètes*.

2. Louis MARTINEZ, « Camus entre la justice et la foi... », *Pierre d'Angle* (Aix-en-Provence), n° 15, 2009, 145-159.

D'autres thèmes m'ont touché, bien entendu, comme le sentiment de l'honneur, l'Algérie, la Grèce, où il est comme aveuglé par la lumière, ou l'attachement à sa mère « aimée avec désespoir » (Pléiade II, V, 1069). Pourtant s'est bientôt imposée à moi la place inégalée, incontestable, et, pour une fois sans vis-à-vis dialectique, de la beauté.

« Beauté, mon pire souci, avec la liberté » déclare-t-il dans le cahier III (II, 928), ce qu'il complète en précisant : « La liberté étant la source de la beauté » (II, IV, 945). Le destin de l'homme ? : « Une naissance et une mort, entre les deux la beauté et la mélancolie » (II, III, 907). Destin social aussi : « Aucun peuple ne peut vivre en dehors de la beauté. Il peut quelque temps se survivre, et c'est tout » (Pléiade II, IV, 993). En 1948, il relève une citation de Prokosch (*Sept fugitifs*) : « Le bien le plus précieux de la plupart des hommes, ce qu'au fond de leur cœur, ils désirent le plus, c'est l'inaccessible et fugitif éclat de la beauté » (Pléiade II, V, 1122). Camus dit aussi : « La beauté qui aide à vivre aide aussi à mourir » (V, 1062). Et il y a cet aveu aux accents eucharistiques : « J'ai vécu sans mesure de la beauté : pain éternel » (VI, 1091).

Où se trouve cette beauté ? Dans les paysages dont il dira que leur beauté n'est payée d'aucune injustice et que son cœur y est libre (Pléiade IV, VIII, 1205), dans les voyages en Grèce, dans cette ouverture au monde, qui le font accéder à la joie. Et nous en avons une idée plus exacte, et plus profonde, peut-être, au travers de cette énumération des mots préférés, en 1951 : « Le monde, la douleur, la terre, la mère, les hommes, le désert, la misère, l'été, la mer » (Pléiade IV, VII, 1107).

Mais voilà qu'à partir du cahier VII, le terme de beauté s'estompe au profit d'une réflexion sur l'art et bientôt sur l'artiste. Elle apparaît par exemple, au moment où Camus écrit en 1951 une préface à *la Ballade de la geôle de Reading*, à propos d'Oscar Wilde qui mettait l'art au-dessus de tout : « La grandeur de l'art n'est pas de planer au-dessus de tout. Elle est au contraire d'être mêlée à tout. Wilde a fini par comprendre cela grâce à la douleur » (VII, 1110).

En 1954, il se définit comme artiste, presque sous la forme d'un regret : « Si je n'avais pas cédé à mes passions, peut-être aurais-je eu de quoi intervenir dans le monde, y changer quelque chose. Mais j'y ai cédé et c'est pourquoi je suis un artiste, et cela seulement » (VII, 1191). Plus explicite encore est ce que Camus écrit en juillet 1956 : « Ce que je retrouve toujours au long des années, au cœur de mon attitude, le refus de disparaître du monde, de ses joies, de ses plaisirs, de ses souffrances, et ce refus a fait de moi un artiste » (Pléiade IV,

VIII, 1246). Remarquons que c'est exactement à ce moment-là, le 20 juillet 1956, qu'on trouve dans le brouillon d'une lettre qui accompagnait le cahier VIII, destinée à une personne inconnue, au sujet d'un médecin qui s'était reconnu dans la *Chute*, ces mots : « je me sens seulement triste d'avoir fait du mal avec un de mes livres, alors que j'ai toujours pensé que l'art n'était rien si finalement il ne faisait pas de bien, s'il n'aidait pas » (Pléiade IV, 1312). En aucun cas, Camus ne prend l'attitude d'un esthète : au moment où dans les *Carnets*, me semble-t-il, en 1957 et 1958, c'est le thème de la vérité qui prédomine, il écrit encore : « L'artiste est comme le dieu de Delphes : il ne montre ni ne cache : il signifie » (VIII, 1273).

Les *Carnets* de cette époque sont évidemment dans la cohérence du discours de Stockholm. Lorsque lui est remis le prix Nobel, le 10 décembre 1957, Camus affirme que l'art soumet l'artiste « à la vérité la plus humble et la plus universelle ». Celui « qui a choisi son destin d'artiste » « se forge dans cet aller et retour perpétuel de lui aux autres, à mi-chemin de la beauté dont il ne peut se passer et de la communauté à laquelle il ne peut s'arracher » (Pléiade IV, 240). Quatre jours après, dans sa conférence d'Upsal, *L'artiste et son temps*, il développera ces vues, et, toujours à propos de Wilde, dira : « Le secret de la vie coïncide avec celui de l'art » et plus loin : « L'artiste est l'avocat perpétuel de la création vivante, parce qu'elle est vivante » (Pléiade IV, 261).

Les *Carnets* sont, comme chez un grand peintre, les travaux préparatoires de ses œuvres d'artiste, qu'il soit philosophe, romancier ou journaliste. Camus a dessiné ses esquisses en quelque sorte, avec l'imprécision peut-être mais aussi la légèreté du trait, qui font ainsi des *Carnets* eux-mêmes une œuvre d'art³. Dans les *Carnets*, les rapports de Camus au christianisme, ou plutôt au Christ qu'il vénère et respecte sans croire à sa résurrection⁴, y apparaissent, à l'image de toute son œuvre sans doute, non dans le tranchant d'un style, mais bien comme une ombre portée.

Guy Bedouelle, o.p., membre du Conseil de rédaction de *Communio* francophone depuis l'origine, est professeur émérite de l'université de Fribourg/Suisse et recteur émérite de l'université catholique de l'Ouest (Angers).

3. Pour l'étude la plus récente, totalement consacrée aux *Carnets*, voir *Lire les Carnets d'Albert Camus : Ecrire, ma joie profonde*, éd. Anne Prouteau et Agnès Spicquel, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2012, 236 p.

4. Selon sa réponse à la conférence de presse donnée à Stockholm, le 4 décembre 1957 (Pléiade IV, 285).

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
« Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
« Né de la Vierge Marie » (1978/1)
« Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
La passion (1980/1)
« Descendu aux enfers » (1981/1)
« Il est ressuscité » (1982/1)
« Il est monté aux cieux » (1983/3)
« Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
Le Jugement dernier (1985/1)
L'Esprit Saint (1986/1)
L'Église (1987/1)
La communion des saints (1988/1)
La rémission des péchés (1989/1)
La résurrection de la chair (1990/1)
La vie éternelle (1991/1)
Le Christ (1992/2-3)
L'Esprit saint (1998/1-2)
Le Père (1998/6-1999/1)
Croire en la Trinité (1999/5-6)
La parole de Dieu (2001/1)
Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
Les mystères de Jésus (2002/2)
Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
La vie cachée (2004/1)
Le baptême de Jésus (2005/1)
Les noces de Cana (2006/1)
La venue du Royaume (2007/1)
La Transfiguration (2008/1)
L'entrée du Christ à Jérusalem (2009/1)
Le Christ juge et sauveur (2009/5)
Le mystère pascal (2010/1-2)
Ascension-Pentecôte (2011/1-2)
La seconde venue du Christ (2012/1-2)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
L'eucharistie (1977/5)
La pénitence (1978/5)
Laïcs ou baptisés (1979/2)
Le mariage (1979/5)
Les prêtres (1981/6)
La confirmation (1982/5)
La réconciliation (1983/5)
Le sacrement des malades (1984/5)
Le sacrifice eucharistique (1985/3)
L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
La confession, sacrement difficile ? (2004/2)
Le catéchuménat des adultes (2010/4)

LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)
Bienheureux persécutés ? (1987/2)
Les coeurs purs (1988/5)
Les affligés (1991/4)
L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
Heureux les miséricordieux (1993/6)

POLITIQUE

Les chrétiens et le politique (1976/6)
La violence et l'esprit (1980/2)
Le pluralisme (1983/2)
Quelle crise ? (1983/6)
Le pouvoir (1984/3)
Les immigrés (1986/3)
Le royaume (1986/3)
L'Europe (1990/3-4)
Les nations (1994/2)
Médias, démocratie, Église (1994/5)
Dieu et César (1995/4)
L'Europe et le christianisme (2005/3)

Liberté et responsabilité (2008/4)
Liberté et responsabilité (2008/4)
La démocratie (2011/6)

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
Les communautés dans l'Église (1977/2)
La loi dans l'Église (1978/3)
L'autorité de l'évêque (1990/5)
Former des prêtres (1990/5)
L'Église, une secte ? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6)
Les Églises orientales (1992/6)
Baptême et ordre (1996/5)
La paroisse (1998/4)
Le ministère de Pierre (1999/4)
Musique et liturgie (2000/4)
Le diacre (2001/2)
Mémoire et réconciliation (2002/3)
La vie consacrée (2004/5-6)
Le Christ et les religions (2007/5-6)
Henri de Lubac (2008/5)
Croire l'Église (2010/6)
L'Église apostolique (2011/5)

LES RELIGIONS

NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)
Les religions orientales (1988/4)
L'islam (1991/5-6)
Le judaïsme (1995/3)
Les religions et le salut (1996/2)
Le Mystère d'Israël (2010/5)

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
La fidélité (1976/3)
L'expérience religieuse (1976/8)
Guérir et sauver (1977/3)
La prière et la présence (1977/6)
La liturgie (1978/8)
Miettes théologiques (1981/3)
Les conseils évangéliques (1981/4)
Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
Le dimanche (1982/7)
Le catéchisme (1983/1)
L'enfance (1985/2)
La prière chrétienne (1985/4)
Lire l'Écriture (1986/4)
La foi (1988/2)
L'acte liturgique (1993/4)
La spiritualité (1994/3)
La charité (1994/6)
La vie de foi (1994/5)
Vivre dans l'espérance (1996/5)
Le pèlerinage (1997/4)
La prudence (1997/6)
La force (1998/5)
Justice et tempérance (2000/5)
La transmission de la foi (2001/4)
Miettes théologiques II (2001/5)
La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
La joie (2004/4)
Face au monde (2005/4)
La fidélité (2007/3)
La bonté (2008/2)
La prière (2009/2)
La paternité (2009/6)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
Au fond de la morale (1997/3)
La cause de Dieu (1978/4)
Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
Après la mort (1980/3)
Le corps (1980/6)
Le plaisir (1982/2)

La femme (1982/4)
La sainteté de l'art (1982/6)
L'espérance (1984/4)
L'âme (1987/3)
La vérité (1987/4)
La souffrance (1988/6)
L'imagination (1989/6)
Sauver la raison (1992/2-3)
Homme et femme il les créa (1993/2)
La tentation de la gnose (1999/2)
Fides et ratio (2000/6)
Créés pour lui (2001/3)
La Providence (2002/4)
Hans Urs von Balthasar (2005/2)
Dieu est amour (2005/5-6)
La différence sexuelle (2006/5-6)
Barth-Balthasar (2011/3)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
Sciences, culture et foi (1983/4)
Biologie et morale (1984/6)
Foi et communication (1987/6)
Cosmos et création (1988/3)
Les miracles (1989/5)
L'écologie (1993/3)
La bioéthique (2003/3)

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
Hans Urs von Balthasar (1989/2)
La Révolution (1989/3-4)
La modernité n et après ? (1990/2)
Le Nouveau Monde (1992/4)
Henri de Lubac (1992/5)
Baptême de Clovis (1996/3)
Louis Bouyer (2006/4)
Jean-Marie Lustiger (2008/3)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
L'éducation chrétienne (1979/4)
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
Le travail (1984/2)
Sainteté dans la civilisation (1987/5)
Foi et communication (1987/6)
La famille (1986/6)
L'Église dans la ville (1990/5)
Conscience ou consensus ? (1993/5)
La guerre (1994/4)
La sépulture (1995/2)
L'Église et la jeunesse (1995/6)
L'argent (1996/4)
La maladie (1997/5)
La mondialisation (2000/1)
Les exclus (2002/1)
Église et État (2003/1)
Habiter (2004/3)
Le sport (2006/2)
L'école et les religions (2006/3)
Malaise dans la civilisation (2007/2)
L'Action sociale de l'Église (2009/3)
Le droit naturel (2011/3)
Art et créativité (2011/4)

LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)
Le nom de Dieu (1993/1)
Le respect du sabbat (1994/1)
Père et mère honoreras (1995/1)
Tu ne tueras pas (1996/1)
Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
Tu ne voleras pas (1998/3)
Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
La convoitise (2000/2)

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par «Communio», association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication: Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente: Isabelle LEDOUX-RAK. Directrice de la collection: Corinne MARION. Directeur de la rédaction: Olivier CHALINE. Rédacteur en chef: Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint: Laurent LAVAUD. Secrétariat de rédaction: Françoise BRAGUE, Corinne MARION et Béatrice JOYEUX-PRUNEL. Secrétaire général: Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Lyon), Guy Bedouelle (Angers), Marie-Thérèse Bessirard, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Joyeux-Prunel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens (Angoulême), Philippe Dockwiller (Lyon), Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Ide Fouche, Stanislaw Grygiel (Rome), Didier Laroque, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales (Acey), Patrick Piquet, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vető, Dominique Weber, et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction: ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél.: 01.42.78.28.43, courrier électronique: communio@neuf.fr

Abonnements: voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro: consultez la liste des libraires dépositaires.

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en :**

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Responsable : Jan-Heiner Tück, Schwarzwaldstrasse 90A, D-79102 Freiburg

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio

Responsable : Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

CROATE : Međunarodni katolički časopis Communio

Responsable : Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura Communio

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via G. Frua, 11, 20146 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Oltarzew, Kilńskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale.

TCHÈQUE : Mezinárodní katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio

Responsable : László Puskás, PO Box 808, Vynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par le cardinal Angelo Scola, assisté par Mgr Peter Henrici.

BULLETIN D'ABONNEMENT ...ET D'ACHAT AU NUMÉRO

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

**Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43
communio@neuf.fr**

pour la **Belgique**: « Amitié Communio », rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur

- Je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 un an ou deux ans.
- Je me réabonne (n° de l'abonnement:).
- Je parraine cet abonnement :
- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous :
- Nom Adresse
- Je commande les numéros suivants, port inclus: 12 € simple, 18 € double
 Montant du règlement à joindre*
- Par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.
- Ou par virement bancaire.

Si vous êtes en Belgique et passez par « Amitié Communio »: CCP 000 0566 165

Si vous êtes en Suisse et voulez régler en Franc Suisse:

Compte Guy Bedouelle-*Communio*

Banque cantonale de Fribourg 17-49-3 – 25 01 232.846-03

Pour les autres pays, règlement en Euros selon les données IBAN suivantes:

IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC : PSSTFRPPPAR.....

La Banque Postale – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15

Ou, plus simplement, par carte bancaire via le site Internet : www.communio.fr

Date :

Signature :

TARIFS ABONNEMENT

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France	Normal	59 €	110 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Soutien	75 €	140 €	
Zone Euro	Normal	61 €	115 €	
	Soutien	75 €	140 €	
Belgique (par l'adresse indiquée)	Normal	59 €	110 €	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	75 €	140 €	
Suisse (FS par l'adresse indiquée seule)	Normal	97 FS	180 FS	Compte Guy Bedouelle-COMMUNIO Banque cantonale de Fribourg 17-49-3 – 25 01 232.846-03 seulement par virement ou versement
		61 €	115 €	
Soutien	120 FS	230 FS		
	75 €	140 €		
Autres pays	Économique	61 €	115 €	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Prioritaire et Soutien	75 €	140 €	

Vente des revues : information par le secrétariat, ou via le site Internet : www.communio.fr

Dépôt légal : mai 2012 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-42-2 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle
Impression : Imprimerie Sagim à Nanterre – N° d'impression : 12537
L'Imprimerie Sagim est titulaire de la marque Imprim'vert®