

Le Nouveau Testament

comme relecture de la Bible juive¹

Le week-end des 5 et 6 mars 2016, Elian Cuvillier, théologien, professeur de Nouveau Testament à la Faculté de théologie protestante de Montpellier est intervenu à Pomeyrol dans le cadre week-ends bibliques. Des remises en cause jubilatoires, des questionnements fondés, une fougue et un bonheur à partager. Elian Cuvillier invite à une relecture de la lecture chrétienne de l'Ancien Testament, salutaire

Le Nouveau Testament, un processus de relecture

C'est l'événement pascal, la mort de Jésus et Nazareth et sa confession comme Seigneur ressuscité, qui conduisit les premiers disciples à une relecture des Écritures juives. En effet, le ministère, la mort et la résurrection de Jésus n'ont pas été compris par eux comme un commencement absolu abolissant le passé. Au contraire, ils ont compris Jésus comme l'aboutissement d'une histoire dont il était l'accomplissement. Ainsi, à partir de Pâques, va débiter un processus de relecture qui ne cesse de se poursuivre depuis bientôt 2 000 ans.

Pour les premiers disciples et pour les auteurs du Nouveau Testament en particulier, le ministère, la mort et la résurrection de Jésus s'inscrivent dans la tradition des écritures juives. L'appartenance de Jésus à l'héritage d'Israël ne prête pas à discussion. Ce que l'Eglise nommera « l'Ancien Testament » (c'est ce terme que nous utiliserons désormais tout en étant conscient qu'il est idéologiquement situé) et la tradition qui l'accompagne vont rester, pendant longtemps (au moins jusqu'à la fin du premier siècle), la seule Bible des chrétiens. Et les textes qui constituent le Nouveau Testament sont saturés de références à l'Ancien Testament (près de 3 600 citations et/ou allusions). La question va, en fait, porter d'emblée, non pas sur l'autorité, mais sur l'interprétation à donner de l'Ancien Testament. C'est ainsi, en débat constant avec les traditions du

¹ F. VOUGA, « Jésus et l'Ancien Testament », *Lumière et Vie* 144 (1979), p. 55-71 ; D. MARGUERAT, « L'Ancien et le Nouveau (les lectures chrétiennes de l'Ancien Testament) », dans *Le Dieu des premiers chrétiens*, Genève : Labor et Fides, 1993² ; Ch. SINGER, « Abolir, accomplir, dépasser : quel modèle pour quelle compréhension de la foi chrétienne ? », *Foi et Vie* 100 (2001), p. 75-91.

judaïsme, que s'est fait dès l'origine la relecture de l'Ancien Testament par les premiers « chrétiens »². Les écrits du Nouveau Testament vont être le lieu d'un va-et-vient constant entre la lecture de l'Ancien Testament et l'interprétation que ces croyants donnent de la personne et de la destinée de leur Seigneur. C'est en effet à partir de leur foi en Jésus qu'ils vont relire l'Ancien Testament et, en retour, c'est en grande partie à l'aide de l'Ancien Testament qu'ils vont élaborer leur christologie (c'est-à-dire leur discours sur la personne du Christ). Ce double mouvement est particulièrement perceptible chaque fois que les évangiles présentent un événement du ministère de Jésus comme accomplissant l'Ancien Testament (cf. les "citations d'accomplissement" chez, Mathieu). On constate chaque fois, que le texte de l'Ancien Testament invoqué, est sorti de son contexte pour être référé au ministère de Jésus et qu'il prend, à partir de la foi en Jésus, un sens souvent fort éloigné de celui qu'il avait à l'origine.

L'Ancien Testament sert, non pas tant à prouver, qu'à interpréter théologiquement le ministère de Jésus

L'Ancien Testament sert non pas tant à prouver qu'à interpréter théologiquement le ministère de Jésus. Qui est Jésus ? Il est celui qui vient pour que s'accomplissent les paroles des prophètes, il est celui en qui vont être comblées les attentes des psalmistes. La lecture que le Nouveau Testament va faire de l'Ancien est donc une relecture, qui ne s'explique et ne se légitime qu'à partir de la confession de Jésus comme Seigneur, et qui ne se justifie qu'à partir de la conviction que toute la tradition biblique prend son sens ultime dans la Croix et dans la résurrection.

Concluons cette première partie qui est celle des constats de départ : se considérant comme héritiers de la tradition qui les précède, les premiers chrétiens n'ont pas douté de l'autorité de l'Ancien Testament. Ils l'ont lu comme l'expression de la volonté de Dieu. Les événements décisifs qu'ils ont vécus avec Jésus de Nazareth vont cependant influencer de manière déterminante leur interprétation de l'Ancien Testament, et c'est leur foi en Jésus qui va désormais être la clé de leur lecture. Il convient donc de bien comprendre que le regard chrétien sur l'Ancien Testament est un point de vue historiquement et idéologiquement situés : il ne peut prétendre être absolu, sauf à

² Le terme « Chrétien » est ici anachronique : les premiers disciples de Jésus se comprenaient comme appartenant au judaïsme et les conflits qui les opposent aux responsables religieux du judaïsme sont donc à comprendre comme des conflits internes.

considérer que le judaïsme se trompe ! La relecture chrétienne de la Torah est une interprétation à partir d'un point de vue christologique. D'une certaine manière, la démarche est similaire à l'interprétation juive de la Torah écrite (*c'est-à-dire* l'Ancien Testament) à partir de la Torah orale (le Talmud). La différence entre les deux est que la première — la relecture chrétienne — est « réductrice » : elle concentre tout sur la figure du Christ et résume parfois l'Ancien Testament à n'être qu'une longue annonce du Christ.

La seconde à l'inverse (celle des rabbins) « ouvre » sur un processus interprétatif infini : « Qu'est-ce que la Torah ? » interroge le Talmud.

Réponse : « C'est l'interprétation de la Torah ».

La relecture chrétienne de l'Ancien Testament

Dialectique ancien/nouveau : quatre modèles de relectures

1. L'oubli

Vers 85 de notre ère naquit à Sinope en Paphlagonie, un port de la Mer noire, un homme qui s'appelle Marcion. Cet homme pose une question qui ne cesse de hanter l'Église jusqu'à aujourd'hui : quel est le rapport entre le Dieu de l'Ancien Testament et le Dieu de Jésus ? Au moment où Marcion pose ce problème, le Nouveau Testament tel que nous le connaissons n'existe pas. Le canon des vingt-sept écrits qui le constituent commence à se stabiliser à la fin du deuxième siècle, pour être arrêté, dans l'Église d'Occident, à la fin du quatrième. Les catégories Ancien et Nouveau Testaments remontent à Tertullien (160-240). Mais nous sommes entre 100 et 150. Circulent déjà cependant, dans les communautés chrétiennes, les écrits de Paul, les quatre évangiles en particulier... et bien sûr, les Écritures juives qui sont reconnues comme l'Écriture inspirée. Cette présence forte des Écritures juives dans l'Église pose un problème théologique : quel rapport entre le destin d'Israël et l'histoire du christianisme. Quelle continuité entre le Dieu de l'Exode, avec son bras puissant qui arrache les Hébreux du goulag d'Égypte, et le Dieu de la croix, vers qui monte le cri : “Pourquoi m'as-tu abandonné ?” (Marc 15,34) ? Marcion est un lecteur de Paul. Il croit défendre l'authentique paulinisme en militant pour un intégrisme paulinien qui donne dans l'excès jusqu'à le dénaturer. Marcion est un ultra. Il lit chez Paul un rejet de l'Ancien Testament ; Dieu s'est dit à la croix en rejetant Israël ; il faut donc choisir : ou l'Évangile ou la Loi. Il faut donc congédier la Bible hébraïque ; et de plus, expurger les

écrits chrétiens qui ont falsifié l'Évangile en le rejudaisant. De cette campagne, style « Monsieur Propre », n'échapperont que dix lettres pauliniennes et un évangile, Luc, censuré, il est vrai, des passages marquants, aux yeux de Marcion une dépendance fâcheuse de Jésus à l'égard de l'Ancien Testament. Marcion proposait donc au christianisme du second siècle de résoudre le problème du rapport entre l'Ancien Testament et le Nouveau par un modèle de rejet. L'Ancien Testament est vu comme le contre-modèle du Nouveau ; on oppose le Dieu terrible d'Israël au Dieu de pardon, et l'universalisme chrétien au particularisme juif. Ce modèle marcionite connaîtra un succès immense aux premiers temps de l'Église... il perdure souvent dans l'esprit de beaucoup de chrétiens. Le risque qu'il fait encourir est, intérieurement, de couper le christianisme de ses racines, extérieurement, d'ouvrir la porte à l'anti-judaïsme.

2. L'identité/continuité

C'est ici l'Ancien Testament qui définit la foi chrétienne et c'est la tradition juive qui donne à la communauté chrétienne le langage dans lequel elle peut exprimer sa foi. Les textes du Nouveau Testament, à l'exemple des premiers chrétiens d'origine juive, se réfèrent à l'Écriture comme à l'expression de la foi de leur peuple pour éclairer et justifier leur propre foi. Ce n'est pas l'Ancien Testament qui va être lu à partir de la foi en Jésus (comme nous le verrons plus loin) mais au contraire l'enseignement et la destinée de Jésus qui vont être compris et racontés à partir de la tradition vétérotestamentaire. Dans ce modèle, toute la Bible chrétienne, Ancien Testament et Nouveau Testament témoigne de la même foi au même Dieu. Israël et l'Église ont vécu et vivent aujourd'hui encore la même expérience existentielle de la rencontre de Dieu dans sa parole et de l'impossible nécessité d'en rendre compte devant les hommes. Dans cette perspective, les chrétiens d'autrefois et d'aujourd'hui lisent l'Ancien Testament comme la trace écrite, donc située historiquement et culturellement, d'une foi qui tente de dire le sens de l'homme sous la double interpellation de la Parole et de l'histoire.

Ce modèle exclut l'idée qu'il y aurait un « progrès » quand on passe de l'Ancien Testament au Nouveau Testament. Ce qui change de l'un à l'autre, mais déjà à l'intérieur de chacun d'eux, ce n'est pas la foi, mais l'environnement socioculturel, donc le langage qui essaye de mettre en rapport la foi avec ce contexte.

L'intérêt de ce modèle est de souligner l'enracinement juif du christianisme : nous sommes tous des Sémites spirituels. Il traduit le refus de l'Église de se couper de ses racines, d'enlever à la foi son lien avec l'histoire. Il souligne l'unité et la continuité du

dessein de Dieu sur l'humanité à travers l'histoire d'un peuple. Il souligne la continuité entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament et d'affirmer la valeur de l'ensemble de la tradition biblique pour définir ce qu'est l'existence croyante. Il reconnaît enfin, contre toute forme d'antijudaïsme, la valeur irremplaçable de la foi d'Israël.

La limite de cette perspective est de ne plus savoir — ou, à tout le moins, de ne pas faire voir en quoi la résurrection du Christ opère une rupture avec le langage de l'Ancien Testament. En fait, cette lecture réduit le christianisme à n'être qu'une secte du judaïsme : il faudrait être juif pour être vraiment chrétienne et seule la Loi conduit au Christ (cf. le groupe de Jacques à Jérusalem). Jésus ne serait en sorte qu'un rabbin qui, à aucun moment, ne se serait écarté de la tradition de ses Pères et qui, en toutes choses, aurait agi comme un juif pieux.

3. Promesse/accomplissement

Dans ce modèle le plus courant, l'Ancien Testament n'est que la préfiguration du Nouveau Testament. Ce n'est donc qu'à la lumière des faits et de la vie de Jésus, de sa mort et de sa résurrection que l'Écriture acquiert son sens véritable. On trouve un exemple classique de cela en Luc 4,16-21 qui reprend Is 61,1 pour le sortir de son contexte (la prophétie annonce le retour d'Israël exilé de sa terre) et l'appliquer au ministère de Jésus. La signification propre de l'oracle vétérotestamentaire en est dès lors largement oubliée. La christologie devient le principe de lecture et parfois même de réécriture de l'Ancien Testament. Ce modèle s'est imposé dès le début dans l'Église. Théologiquement, cette lecture de l'Écriture rend justice à la pleine révélation en Jésus mais elle tend à faire oublier l'enracinement juif de l'Ancien Testament. Ni l'histoire d'Israël, ni l'épaisseur propre du témoignage des Écritures juives ne sont plus considérées dans leur spécificité, et c'est là la grande faiblesse du modèle. En outre, la tentation est grande d'abandonner l'Ancien Testament et d'oublier l'enracinement juif. L'Église devient le nouvel Israël auquel les Juifs ont désormais à se convertir. La communauté chrétienne revendique l'Ancien Testament comme son Écriture et va le prendre à témoin contre le judaïsme.

4. La « continuité discontinuée »

Dans l'évangile de Marc, Jésus commet un geste de rupture avec une tradition de lecture lorsqu'il déclare dans la controverse sur le pur et l'impur : "Ne savez-vous pas que rien de ce qui pénètre de l'extérieur dans l'homme ne peut le rendre impur" (Marc 7,18). Cette parole de Jésus opère une prise de distance d'avec la Tora cérémonielle dont la fonction était de préserver la pureté du peuple saint en lui dictant un code

alimentaire. Du coup, les interdits alimentaires de Lévitique 11 sont frappés de caducité ; cette mesure, qui casse la distinction entre le peuple choisi et les nations, ouvrira la porte à la mission universelle.

C'est Paul qui formule de façon profilée le modèle de la continuité discontinue. Christ est ici la fin de la Loi (Lettre aux Romains 10,4). Le « nouveau » que le Christ inaugure récapitule « l'ancien » en inaugurant une nouvelle manière de le comprendre, *c'est-à-dire* de l'interpréter. Cette interprétation signifie une période neuve ouverte dans l'histoire des relations entre Dieu et les hommes en même temps que cette période puise ses racines dans la figure la plus ancienne qui en pose déjà, selon Paul le fondement : la figure d'Abraham, premier des croyants pour Paul (cf. plus loin, Abraham dans l'épître aux Galates). L'Ancien Testament est donc lu, à la fois comme l'histoire d'une promesse (celle faite à Abraham) et en même temps comme l'histoire d'un échec : par la Loi, les hommes n'ont pas pu rencontrer Dieu. C'est l'apôtre Paul qui est le tenant de ce modèle. Contrairement à ce que pensait Marcion, cependant, le modèle paulinien n'est aucunement synonyme de rejet. Paul ne récuse ni la solidarité native du « christianisme » avec le « judaïsme » (Lettre aux Romains 9-11)³, ni la sainteté de la Loi sur le Sinaï. Mais pour lui la Loi a cessé de conduire au salut ; la croix a libéré de la Loi un homme que le péché rend incapable de parvenir à son idéal d'obéissance. En ce sens, depuis la venue du Christ, la Loi est devenue malédiction car elle coupe l'homme de Dieu au lieu de l'en rapprocher. Christ met un point d'arrêt à la justice qui vient de la Loi. Il est cependant clair aujourd'hui que la lecture que Paul fait des traditions juives du premier siècle est liée à son propre vécu de ses traditions dans son passé pharisien (sans doute appartenait-il à une frange radicale du pharisaïsme). En ce sens, Paul ne peut être considéré comme un représentant de l'ensemble du judaïsme de son temps qui ne se limite pas, loin s'en faut, à la figure du pharisien légaliste que pouvait être Saul de Tarse.

Exemple : Abraham chez Paul et Jacques

La figure d'Abraham dans le judaïsme

L'importance d'Abraham dans le judaïsme post-exilique se fonde sur les textes de la Genèse. Elle est clairement résumée dans ce texte du Siracide 49,19-21 :

³ Les guillemets indiquent que, à l'époque de Paul, la réalité ne distingue évidemment pas ces deux traditions religieuses. Le Dieu de Paul est le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ».

Le grand Abraham, ancêtre d'une multitude de nations,

Il ne s'est trouvé personne pour l'égaliser en gloire.

Il observa la loi (nomos) du Très Haut

et entra dans une alliance avec lui.

Dans sa chair il établit l'alliance

et dans l'épreuve il fut trouvé fidèle (pistis).

C'est pourquoi Dieu lui assura par serment

que les nations seraient bénies en sa descendance,

Qu'il le multiplierait comme la poussière de la terre,

Qu'il exalterait sa descendance comme les étoiles

et qu'ils recevraient le pays en héritage

De la mer jusqu'à la mer

et depuis le Fleuve jusqu'aux extrémités de la terre.

Voir encore, *Jubilés 23.10* : "Car Abraham fut parfait dans tous ses actes et légitimement agréable au Seigneur tout le temps de sa vie". Cf. encore *1 Marc 2.52* :

"Abraham n'a-t-il pas été fidèle dans l'épreuve, et cela ne lui a-t-il pas été compté comme justice ?"

La littérature juive insiste régulièrement sur deux aspects :

Abraham fut compté parmi les justes à cause de sa persévérance dans les épreuves auxquelles il fut soumis.

La foi d'Abraham doit être reliée avec son acceptation de la circoncision en tant qu'elle était exigée dans l'alliance de Genèse 17/4-14 (cf. verset 10). C'est donc la circoncision qui est signe de l'appartenance à l'alliance : c'est dans cette alliance et l'obéissance qu'elle suppose que la foi d'Abraham est reconnue (*mais l'incirconcis, le mâle qui n'aura pas été circoncis de la chair de son prépuce, celui-ci sera retranché d'entre les siens. Il a rompu mon alliance*).

Ainsi pour le judaïsme, foi en Dieu et obéissance à la loi sont inséparables. Et quoiqu'Abraham vivait avant Moïse, il anticipait le don de la Loi par son obéissance aux ordres de Dieu.

Abraham chez Paul (Lettre aux Romains 4 et Galates 3) : « continuité discontinue »

Le texte de base est ici, non pas celui de la circoncision ou de la ligature d'Isaac, mais Genèse 15,6 : "Abraham eut foi en Dieu et cela lui fut compté comme justice".

Un premier écart : la foi d'Abraham est radicalement séparée de l'obéissance dans l'épreuve et de l'acte de la circoncision.

Un second écart conséquence du premier : non pas l'observance de la loi ou l'endurance dans l'épreuve mais la foi en Dieu justifie

Un troisième écart conséquence des deux premiers : les païens sont admis dans la descendance d'Abraham selon le critère de la foi.

Un quatrième écart conséquence du troisième : les pratiquants de la loi sont exclus de la promesse.

On assiste à un renversement complet de la perspective des adversaires de judaïsants de Paul : à partir de ce qui devait être un de leurs arguments majeurs (la figure d'Abraham comme type de l'obéissance à la loi), Paul arrive aux conclusions exactement inverses, où ceux qui se croyaient sauvés sont perdus et ceux que l'on disait perdus sont sauvés ! Quand Paul parle d'Abraham en Galates, il insiste unilatéralement sur le fait qu'Abraham a été déclaré juste par la foi, en réponse à la promesse de Dieu et indépendamment de tout effort à observer la loi. En dehors de l'épître aux Galates, Paul aborde une nouvelle fois ce thème en Lettre aux Romains 4/1-16. En Lettre aux Romains, le *Coram Deo* est seulement possible dans la foi, cf. 4/17 : “devant celui auquel il a cru”.

Pour Paul, Abraham est le type du croyant en ce qu'il a eu foi en Dieu (Lettre aux Romains 4/3), en ce qu'il a espéré contre toute espérance (Lettre aux Romains 4/18), et cette confiance dans les promesses de Dieu lui a été comptée comme justice (Lettre aux Romains 4/3,9,22). La conclusion de Paul est la suivante : “à celui qui accomplit des œuvres, le salaire n'est pas compté comme une grâce, mais comme un dû ; par contre à celui qui n'accomplit pas d'œuvres mais croit en celui qui justifie l'impie, sa foi est comptée comme justice” (Lettre aux Romains 4/4-5). Il en déduit que cela ne concerne pas seulement Abraham, mais nous aussi, “nous à qui la foi sera comptée puisque nous croyons en Celui qui a ressuscité d'entre les morts Jésus notre Seigneur” (Lettre aux Romains 4/24). Est justifié non celui qui accomplit les œuvres — sous entendu : les œuvres de la Loi, mais celui qui fait confiance et s'en remet à la grâce de Dieu, à celui qui fait foi.

Conclusion :

- Proximité avec les traditions juives et à la Genèse, et en particulier à Genèse 12

- et distance avec l'interprétation juive traditionnelle, telle du moins que Paul la comprend

Abraham dans l'épître de Jacques : continuité/identité

En Jacques 2/20-24, l'auteur de l'épître, qui écrit semble-t-il dans les années soixante-dix à quatre-vingts, utilise à nouveau ce même exemple d'Abraham et se fonde sur la même citation de Genèse, alors que la discussion tourne autour de la même question de la foi et des œuvres.

Le choix de ce premier exemple est polémique. L'auteur de l'épître adopte dans cette péricope une terminologie paulinienne. Or Abraham est précisément l'exemple que l'apôtre invoquait dans le débat (Lettre aux Romains 4 et Galates 3-4) face aux judéo-chrétiens qui voulaient réintroduire des pratiques légalistes dans les communautés chrétiennes. Jacques reprend la même attestation scripturaire pour défendre une thèse sensiblement différente à elle de Galates ou de la Lettre aux Romains ; Jacques se situe dans une autre perspective. Comme Paul, il cite Genèse 15/6 qui exprime la confiance du croyant en la promesse divine. C'est bien comme cela que Paul l'a compris. Jacques suivant la tradition juive l'interprète explicitement à partir de Genèse 22/9 : "... Lorsqu'il déposa sur l'autel Isaac son fils", verset 21. La combinaison signifie : c'est dans la marche d'Abraham vers le sacrifice d'Isaac que s'est réalisée l'Écriture disant "Abraham crut en Dieu et cela lui fut compté comme justice". Mathieu 23/23 établit le même lien entre les deux récits de la Genèse. En Genèse 22, comme en Genèse 15, il est question de la foi d'Abraham. Mais il s'agit de la foi *mise à l'épreuve* (Genèse 22/1), que l'obéissance à la parole de Dieu (Genèse 22/1-2) oblige à tout risquer, y compris la promesse et l'espérance. Or c'est précisément cette endurance de l'épreuve (cf. Jacques 1/2-4), cette fidélité risquée et cette obéissance coûteuse que Jacques appelle les œuvres de la foi. Abraham a été justifié non seulement parce qu'il a fait confiance à la promesse, mais en ce que sa foi a résisté et qu'elle a enduré la dureté de l'épreuve. En ce sens, les œuvres dont parle Jacques ne sont rien d'autre que la résistance de la foi. La question n'est plus, dans notre épître, celle du retour ou non aux observances rituelles du judéo-christianisme (Galates et Lettre aux Romains), mais celle de la foi qui doit tenir dans la durée. Il ne s'agit plus d'espérer, mais de durer dans l'espérance et d'y persévérer. Ici clairement, c'est le modèle de la continuité qui est privilégié.

Conclusion

Prenons conscience de l'enracinement de ses lectures et du fait qu'elles sont « idéologiquement » situées. L'Ancien ne « prédit » pas le Nouveau Testament. Pour la foi chrétienne, le potentiel d'espérance contenu dans les écritures juives est accompli par le Nouveau Testament.

Quel modèle privilégier ?

Sans doute, à l'exception du modèle de l'oubli, les trois autres modèles se retrouvent-ils peu ou prou dans le Nouveau Testament. Sans doute aussi, la sensibilité de chacun va lui faire privilégier tel ou tel. Pour ce qui me concerne, il me semble que c'est le modèle dialectique de "continuité discontinue" que le Nouveau Testament dans son ensemble semble privilégier. La relecture est ici une relecture qui assume le passé, le réinterprète et, dans le même temps, garde vis-à-vis de lui une distance critique, distance critique qui concerne en tout premier lieu l'interprète lui-même qui est invité à revisiter et à questionner sa propre existence et ses propres lectures à la lumière de l'expérience pascal.

Eliau Cuvillier

Éliau Cuvillier, théologien,

Professeur de Nouveau Testament

à la Faculté de théologie protestante de Montpellier