



---

L'ANCIEN TESTAMENT UNE LITTÉRATURE DE CRISE

Author(s): Thomas Römer

Source: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1995, Troisième série, Vol. 127, No. 4 (1995), pp. 321-338

Published by: Librairie Droz

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/44357942>

---

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact [support@jstor.org](mailto:support@jstor.org).

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Librairie Droz is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue de Théologie et de Philosophie*

JSTOR

## L'ANCIEN TESTAMENT UNE LITTÉRATURE DE CRISE<sup>1</sup>

THOMAS RÖMER

### Résumé

*Cet article se propose de lire l'Ancien Testament comme littérature de crise à partir d'un paradigme fourni par la sociologie moderne. Trois attitudes principales caractérisent les réactions intellectuelles face à la situation de crise : l'attitude « utopique », l'attitude « nostalgique » et l'attitude « scientifique ». Ces trois attitudes permettent de décrire les grands courants idéologiques du peuple hébreu face au drame national de l'exil babylonien. Pour les prophètes, l'exil apparaît comme un temps intermédiaire annonçant une ère de salut. Les milieux sacerdotaux présentent le retour aux institutions religieuses passées comme la seule solution à la crise. Les intellectuels de l'école deutéronomiste cherchent à comprendre les raisons du drame de l'exil sans immédiatement proposer de solutions pour le futur. La société juive de l'époque exilique, puis post-exilique est caractérisée par la cohabitation et le dialogue de ces différentes perspectives. Cette cohabitation peut être proposée comme paradigme pour une approche de la crise en société moderne.*

*A la mémoire du Professeur Samuel Amsler*

### Introduction

Le professeur Samuel Amsler a traité, dans sa thèse de doctorat, de la place de l'Ancien Testament dans l'Eglise<sup>2</sup>. Il a montré de manière pertinente le besoin vital de l'Eglise chrétienne de se ressourcer constamment dans la première partie de sa Bible. Encore récemment, Samuel Amsler a repris cette question de la fonction ecclésiologique de l'Ancien Testament et l'a résumée comme suit : « L'Eglise ... doit laisser l'Ancien Testament dans son ensemble rééquilibrer toujours à nouveau sa compréhension de l'Évangile, voire mettre

<sup>1</sup> Leçon inaugurale prononcée à l'Université de Lausanne le 28 octobre 1994.

<sup>2</sup> S. AMSLER, *L'Ancien Testament dans l'Eglise. Essai d'herméneutique chrétienne* (BT), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960.

cette compréhension en question par les traits peu 'évangéliques' que les théologiens de l'Ancien Testament confèrent au Dieu vivant<sup>3</sup>. Comment mieux dire la place indispensable des écrits de l'ancienne alliance en ecclésiologie chrétienne ? Il ne me reste alors qu'à explorer une autre piste et à m'interroger sur l'autre place que l'enseignement de l'Ancien Testament occupe à l'intérieur de l'Université. Cette place n'est pas ouvertement contestée puisque les études vétérotestamentaires font partie de l'enseignement de la théologie. Cependant, j'ai l'impression que la branche vétérotestamentaire se trouve quelque peu en marge des préoccupations théologiques actuelles. Mais en même temps, l'Ancien Testament suscite un certain intérêt auprès des étudiants venant de la Faculté des lettres désireux d'intégrer les sciences bibliques dans leurs études. L'Ancien Testament serait-il alors un pont possible entre la théologie et les sciences humaines ? Et devrait-il mieux s'intégrer dans les disciplines de la théologie ?

Entamer de telles réflexions, c'est courir un double risque : premièrement, de se perdre en généralités, voire en banalités ; et deuxièmement, de procéder de manière purement déductive, à savoir : poser d'abord l'intérêt culturel et théologique de la Bible hébraïque pour montrer ensuite son actualité. C'est d'ailleurs un reproche que nos collègues systématiciens font assez souvent aux biblistes. Dans l'espoir d'échapper à ces Scylla et Charybde, je lierai mes considérations sur l'Ancien Testament à un phénomène qui est omniprésent dans notre société moderne, celui de la crise. Il ne fait pas de doute que le terme de « crise » compte de nos jours parmi ceux qui sont les plus fréquemment utilisés dans les discours des politiciens, des journalistes et même des pasteurs. Dire que la société est en crise ne peut que rencontrer l'approbation générale, puisque derrière cet énoncé, chacun peut imaginer sa crise à lui : crise économique, crise politique, crise écologique, crise des valeurs, etc.<sup>4</sup>. Cette utilisation inflationniste et équivoque du terme peut mener à sa banalisation, comme cela se voit dans le langage des jeunes, où l'expression « c'est la crise ! » peut faire allusion à des parents mécontents ou un rendez-vous manqué. Or c'est justement cette inflation et cette banalisation du concept de crise qui font apparaître un désarroi flou mais néanmoins profond et qui semble se soustraire à une définition précise.

On peut se demander avec Paul Ricœur si la crise est un phénomène spécifiquement moderne<sup>5</sup>. Le concept est apparemment moderne ; mais,

<sup>3</sup> S. AMSLER, « Le dernier et l'avant-dernier. Les rapports entre le Nouveau et l'Ancien Testament », in *Le dernier et l'avant-dernier. Etudes sur l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible 29), Genève, Labor et Fides, 1993, p. 17-26, la citation est à la p. 26.

<sup>4</sup> Rappelons que le numéro 77 de *Uni Lausanne*, en 1993, portait le titre « La crise ».

<sup>5</sup> P. RICŒUR, « La crise : un phénomène spécifiquement moderne ? », *RThPh* 120 (1988), p. 1-19.

comme nous allons le voir, il formule des expériences, des craintes et des attitudes humaines qu'on peut mettre en rapport avec celles qui ont provoqué la transformation la plus radicale dans l'histoire de la foi du peuple de Yhwh, à savoir le remplacement d'une religion du temple et d'un dieu national par la religion du livre et d'un dieu universel.

Pour fonder cette affirmation, il nous faut entrer dans une sémantique de la crise<sup>6</sup>. La première partie de mon exposé sera donc consacrée au survol de l'histoire du concept de crise. Dans cette partie, il ne sera guère question de l'Ancien Testament. Celui-ci interviendra dans la deuxième partie, où je tenterai de démontrer comment les approches sociologique et vétértestamentaire de la crise s'interpénètrent et en quel sens la Bible hébraïque peut être décrite comme «littérature de crise». Quelques remarques sur la gestion de la crise dans l'Ancien Testament et dans le contexte qui est le nôtre serviront de conclusion.

## I. Crise et société moderne

### 1. Quelques rappels étymologiques<sup>7</sup>

Le mot grec *krísis* vient du verbe *krínō*, signifiant «cerner, sonder, repérer»; s'ajoutent ensuite des significations dérivées comme «distinguer, choisir, décider» qui font entrer le mot dans le champ sémantique *juridique*. *Krísis* devient un terme central de la vie politique; pour Aristote, c'est elle qui permet de garantir l'ordre et le fonctionnement de la *politeia*<sup>8</sup>.

Les versions grecques de l'Ancien Testament ont repris la connotation juridique de *krísis*; ce mot étant utilisé pour traduire les lexèmes hébraïques *ryb*, *dyn* et surtout *špt*. *Krísis* est alors l'équivalent de *mšpt* et traduit l'idée de jugement. Or, dans la tradition prophétique, puis dans les textes apocalyptiques, le jugement indique une intervention salutaire de Dieu pour ses fidèles à la fin du monde, ce qui revient à dire que le terme *krísis* est alors investi d'une dimension *eschatologique*, également perceptible dans le Nouveau Testament<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Cf. A. STEIL, *Krisensemantik. Wissenssoziologische Untersuchungen zu einem Topos moderner Zeiterfahrung*, Opladen, Leske + Budrich, 1993.

<sup>7</sup> Cf. F. BÜCHSEL, V. HERNRICH, art. «κρίνω», *ThWNT* III, p. 920-955; R. KOSELLECK, art. «Krise», in O. BRONNER et al. (éds), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch – sozialen Sprache in Deutschland* II, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, p. 617-650, surtout p. 617-619.

<sup>8</sup> Cf. J. AUBONNET, *Aristote. Politique*, Paris, Belles Lettres, 1960-1989, 1263b 21, 1268b 4.8.11, 1270b 28.35, 1300b 34, 1305b 35, 1306a 37, 1321b 35.

<sup>9</sup> Pour plus de détails cf. F. BÜCHSEL, V. HERNRICH, art. *cit.* p. 921-22.

Il nous faut encore mentionner une troisième utilisation du terme. Depuis le médecin Galien (II<sup>e</sup> s. ap. J-C), *krísis* devient un terme technique *médical* et désigne le point décisif dans l'évolution d'une maladie à partir duquel le patient peut retrouver son état de santé ou être emporté par la maladie<sup>10</sup>.

Les trois emplois principaux de *krísis* dépendent tous les trois d'alternatives; dans le domaine juridique, la *krísis* évoque l'analyse face à l'arbitraire; la connotation eschatologique situe la *krísis* entre le monde ancien et le salut à venir; tandis que l'utilisation pathologique de la *krísis* oppose le rétablissement de l'état idéal au déclin définitif. Ces trois domaines réapparaîtront lorsque le mot «crise» entrera dans les langues européennes.

## 2. L'entrée du terme «crise» dans les langues européennes

A partir du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>, on trouve le mot *crise* couramment utilisé en anglais, en allemand et en français. On peut se demander si cette reprise du terme dans les langues nationales est due, au moins partiellement, à l'utilisation biblique de *krísis*, cet emploi devenant davantage accessible aux intellectuels suite à l'édition du Nouveau Testament par Erasme. Leibniz utilise en 1712 le mot «crise» (en français) pour analyser la situation de l'Europe, en constatant: «l'Europe est maintenant dans un état de changement et dans une crise, où elle n'a jamais été depuis l'Empire de Charlemagne»<sup>12</sup>. Dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, «crise» est devenu un terme fréquent dans la réflexion sur l'histoire et sur l'époque présente et cela notamment dans le contexte de la Révolution française. Ainsi le concept de *crise* accompagne l'homme dans la modernité. Comme l'a montré Armin Steil<sup>13</sup>, la sémantique de la *crise* sert à l'élaboration d'un sens permettant de faire face idéologiquement aux bouleversements que vit l'Europe. Nous pouvons classer les attitudes à l'égard du concept de *crise* grosso modo en trois catégories.

## 3. Les différentes attitudes à l'égard du concept de *crise*

### a. L'attitude eschatologique et utopique

Dans «*Emile ou de l'éducation*» (1762), Jean-Jacques Rousseau se sert du concept de *crise* pour affirmer que le système de société actuel est appelé à

<sup>10</sup> Cf. N. VAN BROCK, *Recherches sur le vocabulaire médical du grec ancien. Soins et guérisons*, Paris, C. Klincksieck, 1961, p. 214-215.

<sup>11</sup> On retrouve quelques attestations du terme dans le sens médical à partir du XIV<sup>e</sup> s., en français, puis en anglais et allemand; cf. R. KOSELLECK, art. «Krise», p. 620.

<sup>12</sup> LEIBNIZ, «Konzept eines Briefes an Schleiniz (23.9.1712)», in W.I. GUERRIER, «Leibniz' Rußland betreffender Briefwechsel und Denkschriften», St. Petersburg, Leibniz, 1873, p. 227-228; cité d'après R. KOSELLECK, art. «Krise», p. 621.

<sup>13</sup> A. STEIL, *Krisensemantik*, p. 20-25.

disparaître. Lorsqu'il écrit : « nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions »<sup>14</sup>, il s'agit d'un énoncé qui est pronostique voire prophétique. C'est même ce deuxième aspect qui domine puisque Rousseau voit apparaître après la crise la société idéale qui se caractérise par l'égalité de tous les hommes. Pour Thomas Paine, la révolution française est la crise qui engendre la victoire définitive sur le despotisme et l'enfer<sup>15</sup>. La composante eschatologique du terme de crise est ainsi mise, de manière désacralisée, au service de l'élaboration d'une utopie.

Nous ne pouvons poursuivre de manière détaillée ce sens eschatologique de la crise jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle et nous nous contenterons de quelques aperçus. Au XIX<sup>e</sup> siècle, ce sont surtout les hégéliens de gauche (Ruge, Heß, Bakounine) qui ont recours à la sémantique de la crise pour fonder leur espoir en une nouvelle société. La crise est vue chez eux de manière positive, elle annonce l'abolition de l'ordre traditionnel haï. Par conséquent, elle est une étape nécessaire vers l'apothéose, la négation de la négation. Le terme de crise est au service d'une philosophie de l'histoire légitimant une idéologie révolutionnaire<sup>16</sup>.

L'œuvre de Friedrich Engels et de Karl Marx s'inscrit, bien entendu, dans cette lignée. Le terme « crise » était entré dans le domaine de l'économie dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup>; ainsi Marx et Engels parlent de crises pour désigner des moments de rupture dans le mouvement cyclique de l'économie. Dans ces crises se trouve la virtualité de l'abolition du système capitaliste : « une nouvelle révolution n'est possible qu'à la suite d'une nouvelle crise. Pourtant, la première arrivera aussi certainement que la dernière »<sup>18</sup>. Malgré la complexité de la théorie scientifique qu'élabore Marx (notamment dans *Le Capital*<sup>19</sup>), sa conception de la crise se caractérise, comme dans ses écrits de jeunesse, par une attente eschatologique<sup>20</sup> : la « vraie » crise aboutira à la révolution du prolétariat qui réalisera la société sans classes.

<sup>14</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Emile ou de l'éducation* in *Œuvres complètes IV* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1969, p. 239-877; p. 468.

<sup>15</sup> Cette affirmation se trouve surtout dans une série de seize études, intitulée « The Crisis »; pour plus de détails, cf. B. VINCENT, *Thomas Paine ou la religion de la liberté*, Paris, Aubier, 1987, p. 86-96.

<sup>16</sup> Pour plus de détails, cf. A. STEIL, *Krisensemantik*, p. 66-80.

<sup>17</sup> Les premières attestations de l'emploi du terme dans ce contexte sont énumérées par R. KOSELLECK, « Krise », p. 641-644. En 1858 paraît la première histoire des crises commerciales : M. WIRTH, *Geschichte der Handelskrisen*, Frankfurt, J. D. Sauerländer, 1890<sup>4</sup>.

<sup>18</sup> K. MARX, F. ENGELS, « Revue. Mai bis Oktober (1850) », *MEW VII*, Berlin (DDR), 1960, p. 440.

<sup>19</sup> K. MARX, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, 3 vol, Berlin, Dietz, 1971-72; traduction française : *Le Capital : critique de l'économie politique* (Quadrige), Paris, P.U.F., 1993.

<sup>20</sup> Cf. P. STADLER, « Wirtschaftskrise und Revolution bei Marx und Engels. Zur Entwicklung ihres Denkens in den 1850er Jahren », *Historische Zeitschrift* 199 (1964), p. 113-144.

Par la suite, le marxisme a lui-même connu de nombreuses crises, dont la chute du mur de Berlin et l'effondrement des pays socialistes sont des illustrations récentes. Mais là où l'idéologie socialiste tente de survivre, la sémantique de la crise reste au service de l'annonce d'un «meilleur monde».

b. *L'attitude nostalgique et mythologique*

La deuxième manière de concevoir la «crise» est diamétralement opposée à celle que nous venons de décrire. Elle apparaît clairement au moment de la Révolution française. Les événements de 1789 semblaient avoir porté un coup fatal à l'ancien pouvoir. Edmund Burke, un libéral britannique, décrit alors la révolution française comme «une grande crise ... la plus étonnante qui soit jamais survenue dans le monde»<sup>21</sup>. L'ordre traditionnel, donné et légitimé par la providence divine dès les origines du monde, avait été aboli par des forces chaotiques. Pour Burke, le seul sens que peut avoir la crise, c'est celui d'une épreuve et d'une purification secrètes. Le discours sur la crise est celui d'une analyse pathologique<sup>22</sup>. La France, écrit Burke, doit «se laisser purifier... par le feu et par le sang»<sup>23</sup> pour pouvoir renaître. Le seul espoir du conservatisme face à la crise est donc l'espoir d'une renaissance, le retour du paradis perdu. Et c'est l'anamnèse qui est fondatrice de cette espérance.

Certains romantiques allemands, notamment Schlegel et Novalis, poursuivent cette voie. Ne voyant plus la possibilité d'un retour à l'ordre antérieur, ils valorisent le mythe des origines et l'intériorisation du mythe<sup>24</sup>. Pour maintenir un lien entre ce mythe et la réalité, la plupart de ces romantiques chercheront refuge au sein de l'Église catholique, où l'ordre sacré possède encore l'autorité d'une légitimité absolue<sup>25</sup>.

La conception pathologique de la crise, liée à une nostalgie de l'état antérieur, caractérise jusqu'à nos jours l'attitude conservatrice face aux problèmes de la société ou du monde. Au niveau de la *vox populi*, elle apparaît,

<sup>21</sup> E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France: and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event (1790)*, éd. par C. C. O'BRIEN, Harmondsworth, Penguin Books, 1976; traduction française: *Réflexions sur la révolution de France* (Pluriel 8475), Paris, Hachette, 1989, p. 13.

<sup>22</sup> Cf. également L. G. A. DE BONALD, «Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social», in *Œuvres, tome 1*, Paris, A. Le Clère, 1817 (réimpression Genève – Paris, Slatkine, 1982), qui parle d'une «crise terrible et salutaire par laquelle la nature rejette du corps social les principes vicieux ... et lui rend sa santé et sa vigueur première», p. 33).

<sup>23</sup> E. BURKE, *Réflexions*, p. 317.

<sup>24</sup> Cf. M. FRANK, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie, I. Teil*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1982, p. 185.

<sup>25</sup> Cf. A. STEIL, *Krisensemantik*, p. 53-54.

par exemple, dans les appels démagogiques à maintenir la pureté d'une nation face aux hordes chaotiques de l'extérieur. Mais on constate également une certaine nostalgie dans les analyses sérieuses et subtiles d'un Paul Virilio<sup>26</sup> sur l'absurdité de la société de communication ainsi que dans d'autres théories sur la décadence ou sur la crise des valeurs à l'aide desquelles on décrit la société moderne, voire postmoderne.

c. *L'attitude «historique» et «scientifique»*

L'affrontement entre la conception eschatologique et la conception mythologique de la crise engendre une troisième attitude que l'on peut appeler «historique». Les événements qui suivirent la Révolution française avaient déçu à la fois les espoirs des «utopistes» et ceux des «nostalgiques». Pour sortir de ce dilemme, Claude Henri de Rouvroy, Comte de Saint-Simon, se propose d'élaborer une sorte de science de la crise. Pour Saint-Simon, la crise fait partie des lois de l'évolution de l'histoire. Il ne s'agit donc pas, du moins en premier lieu, de proposer, par la sémantique de la crise, un sens à des destinataires angoissés, comme c'est le cas pour le discours utopique et le discours nostalgique. L'enquête sur la crise se veut ici objective et cherche à définir un concept théorique des sciences historiques. Cette objectivation de la crise s'accompagne pourtant, chez Saint-Simon, d'une forte composante eschatologique, puisqu'il décrit la «grande crise» à venir comme étant annoncée par les écrits vétérotestamentaires, attendue par le peuple juif tout au long de son histoire et débouchant sur une ère où tous les hommes vivront ensemble comme des frères<sup>27</sup>. Saint-Simon reste néanmoins le précurseur d'un emploi théorique et scientifique du terme de crise. L'aspect utopique disparaîtra chez son élève Auguste Comte, qui est en quelque sorte le fondateur de la sociologie<sup>28</sup>. Mais ce fut surtout le Bâlois Jacob Burckhardt qui, en proposant une phénoménologie de la crise, prit une attitude distante par rapport à celle-ci. Il souligne dans ses *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (vers 1870)<sup>29</sup> que la crise est une potentialité constante de l'histoire. Elle n'est ni prévisible ni *a priori* négative ou positive. De plus, les vraies crises ne peuvent être constatées qu'*a posteriori*, et cela sous le regard attentif et analytique de l'historien. Cela signifie que le discours sur la crise ne peut plus motiver ni utopies ni nostalgies.

<sup>26</sup> Son essai s'intitule justement *L'espace critique*, Paris, C. Bourgeois, 1984; cf. à son sujet D. MÜLLER, «L'éthique, prise de vitesse par le cours du monde?», *Le Supplément* 190 (1994), p. 51-69.

<sup>27</sup> G. IONESCU (éd.), *La pensée politique de Saint-Simon* (Bibliothèque sociale), Paris, Aubier Montaigne, 1979, p. 224.

<sup>28</sup> Cf. pour plus de détails A. STEIL, *Krisensemantik*, p. 63-66.

<sup>29</sup> Réimprimé Stuttgart, A. Krüner, 1978.

Seule la «fabrication» de l'histoire produit dès lors un certain soulagement, par le fait de créer une distance entre l'histoire et l'historien, entre la crise et le critique.

La sémantique de la crise est alors au service d'une attitude qui se veut distante et analytique et qui refuse l'idée d'un sens caché derrière l'histoire, une attitude qui caractérise l'historien moderne<sup>30</sup>.

#### d. *Essai d'évaluation*

Nous venons de distinguer (assez grossièrement) trois types d'attitudes face au concept de crise, et nous avons mis ces attitudes en relation avec la triple fonction du mot *krisis* (analytique, pathologique, eschatologique) dans les grandes langues européennes. Ces trois attitudes ont ceci en commun qu'elles développent leur sémantique de la crise face à une situation actuelle, ressentie comme dangereuse ou incompréhensible. Ces tentatives de «maîtriser» la crise par le discours présuppose un lien entre un «auteur» et un public, entre un destinataire et un destinataire. Dans son ouvrage *Krisensemantik*, le politologue Armin Steil a caractérisé les tenants de ces trois attitudes en employant la terminologie suivante<sup>31</sup>:

a. Le discours eschatologique est celui du *prophète*. Il s'agit d'intellectuels plutôt marginaux qui se sentent solidaires des défavorisés. Leur sémantique de la crise sert à fonder l'espérance d'un avenir meilleur, puisqu'elle donne au temps présent la connotation de préparation et d'attente en vue d'une société nouvelle.

b. Le discours pathologique et mythologique est celui du *prêtre*. Les représentants de cette catégorie font partie d'une classe qui a perdu ou est en train de perdre ses privilèges. Contrairement au prophète, le prêtre se voit légitimé par une tradition. Face à la crise du présent, ressentie comme pathologique, le prêtre ne peut penser l'avenir que par rapport à un passé idéalisé et mythique.

c. Le discours analytique est celui du *mandarin* (Steil emprunte ce terme à Max Weber). Il se distingue du prêtre par le refus d'idéaliser l'ordre traditionnel et du prophète par le rejet de l'utopie. Le mandarin appartient à une classe aisée de la société: haut fonctionnaire ou professeur d'université, par exemple. Pour lui le discours sur la crise n'est pas au service d'une «sécurisation»; il s'agit surtout de constater et d'analyser la réalité. La réponse face à la crise consiste pour lui à «faire de l'histoire».

<sup>30</sup> Cf. E. A. KNAUF, «From History to Interpretation», in D.V. EDELMANN (éd.), *The Fabric of History. Text, Artifact and Israel's Past* (JSOT.S 127), Sheffield, Academic Press, 1991, p. 26-64.

<sup>31</sup> Cf. notamment les p. 255-265.

De manière schématique, les trois types de sémantique de la crise se présentent ainsi :

*krisis*

	eschatologique	pathologique	analytique
situation	PROPHETE marginale	PRETRE influent dans le passé	MANDARIN intégré
légitimation	«savoir» personnel	tradition	formation intellectuelle
sémantique de de la crise	attente d'un avenir meilleur	esthétique des origines	chronologie de la crise
référence	utopie	mythe	réalité

Cette grille d'analyse découle d'une enquête sociologique sur le concept moderne de crise. J'aimerais maintenant démontrer que cette grille est également pertinente pour classer et analyser une grande partie de la littérature vétérotestamentaire. Il est d'ailleurs frappant que Steil désigne les deux premiers types par des termes religieux sans pourtant se référer explicitement à la littérature biblique. Cela renforce la pertinence d'une enquête sur l'Ancien Testament<sup>32</sup> à l'aide des trois figures de Steil: le prophète, le prêtre et le mandarin.

## II. Crise et Ancien Testament

### 1. *L'exil babylonien comme crise fondamentale du peuple hébreu*

L'histoire du peuple hébreu, telle que nous pouvons la reconstruire à partir des données archéologiques, épigraphiques et des témoignages vétérotestamentaires, peut être interprétée comme une histoire marquée par plusieurs crises qui, chaque fois, ont provoqué des modifications sociologiques et théologiques. Rappelons en premier lieu l'instauration de la monarchie, événement marquant le passage d'une société tribale à une société hiérarchisée et qui

<sup>32</sup> Dans ce sens que la terminologie n'a pas été créée pour confirmer une hypothèse de lecture de l'Ancien Testament.

induit, sur le plan religieux, la vénération de Yhwh comme Dieu national dans le contexte de l'idéologie royale<sup>33</sup>. L'occupation assyrienne de la Syrie-Palestine et la chute du royaume du Nord en 722 sont à l'origine d'un « choc culturel »<sup>34</sup> provoqué par la rencontre avec l'idéologie assyrienne. Cette crise est sous-jacente au livre du Deutéronome, réponse subversive aux traités de vassalité assyriens, dont il emprunte la terminologie et la structure. De même, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, la réforme centralisatrice de Josias doit être comprise comme une réponse à la crise assyrienne.

La crise la plus importante pour la foi yahwiste fut celle de l'exil babylonien qui signifia pour le peuple hébreu l'écroulement de toutes ses certitudes théologiques. En effet, les événements de 597/587 ébranlèrent les trois piliers sur lesquels reposait, à l'époque de la monarchie, l'identité du peuple de Yhwh. Ces piliers étaient le roi, le temple et le pays. L'entrée des Babyloniens à Jérusalem mit définitivement en échec le recours à ce système identitaire :

- le pays se trouvait sous domination babylonienne, et une partie de la population, son élite, avait été déportée,
- le temple avait été détruit,
- et le dernier roi de Juda allait mourir à Babylone (sans successeur selon le récit de 2 Rois 25, 27-30).

C'est dans une telle situation de rupture et de discontinuité que l'exil va devenir une époque extrêmement « créatrice »<sup>35</sup> où se mettront en place les principales options théologiques de la Bible hébraïque. En effet, la crise de l'exil mit Israël au défi de trouver d'autres manières de définir son identité, son espoir et sa foi. Nous pouvons décrire les différentes attitudes face à la crise de l'exil en recourant à la grille d'analyse élaborée par Steil.

## 2. Les trois attitudes principales face à la crise de l'exil

### a. La réponse du prophète

« Ne vous souvenez plus des premiers événements, ne ressassez plus les faits d'autrefois. Voici que je vais faire du neuf qui déjà bourgeoonne; ne le

<sup>33</sup> Cf. F. CRÜSEMANN, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, (WMANT 49), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978.

<sup>34</sup> Cf. à ce sujet N. LOHFINK, « Culture Shock and Theology: A Discussion of Theology as a Cultural and Sociological Phenomenon Based on the Example of Deuteronomic Law », *BTB* 7 (1977), p. 12-22. Pour une présentation de cette époque, cf. J.-D. MACCHI, *Les Samaritains : Histoire d'une légende. Israël et la province de Samarie* (Monde de la Bible 30), Genève, Labor et Fides, 1994, p. 71-135 ; E. A. KNAUF, *Die Umwelt des Alten Testaments* (NSK AT 29), Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1994, p. 132-156.

<sup>35</sup> Cf. D. W. THOMAS, « The Sixth century BC: A Creative Epoch in the History of Israel », *JSS* 6 (1961), p. 33-46.

reconnaissez-vous pas? Oui, je vais mettre en plein désert un chemin, dans la lande, des sentiers: les bêtes sauvages me rendront gloire, les chacals et les autruches, car je procure en plein désert de l'eau, des fleuves dans la lande, pour abreuver mon peuple, mon élu, peuple que j'ai formé pour moi et qui redira ma louange.» (Es 43,18-20). Nous venons de citer un texte-clé d'une collection anonyme d'oracles prophétiques, appelée par les exégètes le «Deutéro-Esaïe». Il s'agit d'un (ou de plusieurs) prophète(s) du salut dont la légitimation est fondée par une révélation divine, personnelle (Es 40,1-11). Selon Es 40-55, la souffrance des exilés va prendre fin. Aussi l'exil est-il vu comme la matrice d'une nouvelle création qui se confond avec un nouvel exode et qui a des connotations fortement eschatologiques<sup>36</sup>.

Dans le livre d'Ezéchiel, l'exil apparaît comme le point culminant d'une série de jugements divins, concluant l'histoire des rébellions constantes d'Israël et ouvrant au «vrai Israël» (c'est-à-dire une partie de la population exilée) le chemin de la première vraie prise de possession du pays et de la connaissance de Yhwh (cf. Ez 20)<sup>37</sup>. La crise de l'exil représente ainsi pour la prophétie de salut une ligne de démarcation entre le passé et le futur: «Les premiers événements, les voilà passés, et moi j'en annonce de nouveaux, avant qu'ils se produisent, je vous les laisse entendre» (Es 42,9). Au reste, cette opposition entre l'ancien et le nouveau constitue un des traits caractéristiques de la prophétie exilique<sup>38</sup>. Ainsi, les éditeurs du livre de Jérémie contrastent l'ancienne alliance avec l'annonce de la nouvelle *berît* (Jr 31,31-34)<sup>39</sup> qui, après l'exil, rendra inutile toute médiation des commandements divins. Dans de tels oracles, le présent est déterminé par l'attente de l'accomplissement de la promesse. La crise provoquée par la disparition du royaume de Juda revêt ainsi une connotation positive: elle légitime les oracles de jugement des prophètes préexiliques et apparaît comme un temps intermédiaire permettant l'établissement d'une ère de salut où tous les peuples reconnaîtront Yhwh comme seul vrai Dieu et où son peuple vivra dans une société de paix et de justice (Mi 4,1-5; So 3,9-20, etc.).

<sup>36</sup> Cf. F. SMYTH-FLORENTIN, «Les espaces du IIe Esaïe: de la route impériale à l'avènement de la parole», *Foi et Vie* 85 (*Cahier biblique* 25), 1986, p. 31-41.

<sup>37</sup> Cf. J. LUST, «Ezéchiel XX, 4-26. Une parodie de l'histoire religieuse d'Israël», *ETL* 43 (1967), p. 488-527 = *De Mari à Qumran. Mélanges J. Coppens* (BETHL 24), Gembloux, Paris, J. Duculot, P. Lethielleux, 1969, p. 127-166.

<sup>38</sup> Cf. T. RÖMER, «Les «anciens» pères (Jér 11,10) et la «nouvelle» alliance (Jér 31,31)», *BN* 59 (1991), p. 23-27.

<sup>39</sup> De nombreux commentateurs attribuent ce texte à l'école deutéronomiste, qui, comme nous allons le voir, devrait être classée sous le type du «mandarin». Il faut rappeler à ce propos que les types de Steil sont des types idéaux. Dans l'approche concrète de la crise par une personne ou un groupe, plusieurs attitudes peuvent de fait cohabiter, comme c'est par exemple le cas pour NIETZSCHE qui se caractérise par une fusion entre attitude analytique et attitude prophétique, cf. A. STEIL, *Krisensemantik*, p. 114-129.

b. *La réponse du prêtre*

Dans tout le Proche-Orient ancien, la classe sacerdotale jouissait d'un grand pouvoir. C'est aux prêtres que le roi, vicaire, voire fils de Dieu, délègue la médiation culturelle entre la divinité et le peuple. Dans ce contexte, la légitimation sacerdotale s'effectue par les institutions et le pouvoir traditionnels. La destruction du temple de Jérusalem et la déportation des prêtres devaient être interprétées par la classe sacerdotale comme une rupture presque irréparable. Selon Steil, l'attitude du «prêtre» face à la crise se caractérise par une valorisation des origines. On constate, en effet, que le document «P», dans le Pentateuque, s'intéresse tout particulièrement aux récits fondateurs du monde et du peuple. Ainsi, les institutions culturelles qui peuvent être pratiquées par les Exilés, à savoir le sabbat (Gn 2,1-3) et la circoncision (Gn 17), sont rattachées l'une à l'ordre créationnel, l'autre à l'instaurateur de la généalogie du peuple hébreu. La législation culturelle et rituelle dans le livre du Lévitique est, elle, insérée dans la révélation originelle du Sinaï. Celle-ci s'accompagne d'une mise en scène de la construction d'un sanctuaire transportable dans le désert (Ex 25ss), permettant ainsi d'affirmer la nécessité d'un temple même dans un contexte non étatique.

Il est fort probable que l'histoire sacerdotale des origines s'est terminée en Nb 13-14<sup>40</sup>, c'est-à-dire par le refus du peuple d'entrer dans la terre promise et la sanction divine le vouant à une errance dans le désert. Cette fin sans *happy end* correspond à une analyse pathologique du présent: la crise de l'exil ne fait que confirmer la dégradation des relations entre Yhwh et le peuple. Le seul remède est d'accepter pleinement les institutions et la médiation sacerdotales dans un contexte où le pouvoir politique a définitivement perdu son autonomie. La crise de l'exil peut alors revêtir dans la vision sacerdotale une connotation thérapeutique, et permettre d'affronter le présent et le futur par une anamnèse des mythes d'origine.

c. *La réponse du «mandarin»*

L'attitude face à la crise qui est désignée par Steil comme étant celle du «mandarin» trouve son équivalent vétérotestamentaire dans l'œuvre de l'école deutéronomiste. Nous savons aujourd'hui, grâce aux travaux de Moshe Weinfeld<sup>41</sup>, que les deutéronomistes étaient des «mandarins», c'est-à-dire des

<sup>40</sup> Cf. N. LOHFINK, «Die Priesterschrift und die Geschichte», *Congress Volume. Göttingen 1977* (VTS 29), Leiden, Brill, 1978, p. 189-225; P. WEIMAR, «Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung», *BN* 23 (1984), p. 81-134.

<sup>41</sup> M. WEINFELD, *Deuteronomy and Deuteronomist School*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

scribes et des hauts fonctionnaires de la cour de Jérusalem<sup>42</sup>. Dans les années précédant la chute de Juda, ils représentaient à la fois le pouvoir intellectuel et le lobby progressiste par rapport au pouvoir politique. Promoteurs de la conception sapientiale du monde et fins connaisseurs de la culture et de l'idéologie assyriennes, ce sont les deutéronomistes qui, au moment de l'exil, élaborent, les premiers, un projet d'historiographie judéenne<sup>43</sup>. Ils éditent l'ensemble des livres de Dt à 2Rois dans le but de présenter une histoire complète d'Israël des origines mosaïques à la crise qu'ils ont vécue : la destruction de Jérusalem et la fin du royaume de Juda. L'histoire deutéronomiste exclut délibérément la tradition patriarcale<sup>44</sup> qui servait à légitimer la revendication de la possession du pays par la population non exilée en même temps que les théories restauratrices des sacerdotaux, qui avaient recours à la «récupération» d'une certaine religiosité populaire. Pour l'école deutéronomiste, la clé de l'histoire est la loi deutéronomique, et la catastrophe survenue s'explique par la désobéissance du peuple et de ses rois à cette loi. Cette historiographie se termine en 2Rois 25 par une remarque assez laconique sur la réhabilitation partielle du dernier roi de Juda, Yoyakîn, et sur l'amélioration de sa situation en captivité<sup>45</sup>. Pour Martin Noth, à qui nous devons la théorie de l'histoire deutéronomiste<sup>46</sup>, cette œuvre avait pour but de constater et d'analyser la catastrophe nationale que représentaient les événements de 597-87. Cette thèse a souvent été critiquée et on a voulu trouver dans certains textes (qui en fait n'appartiennent pas à la première édition de l'histoire

<sup>42</sup> On pourrait caractériser les deutéronomistes comme la coalition des forces intellectuelles provoquant en 622 la réforme de Josias ; cf. R. ALBERTZ, «Die Intentionen der Träger des Deuteronomistischen Geschichtswerks», in R. ALBERTZ et al. (éds), *Schöpfung und Befreiung. Für Claus Westermann zum 80. Geburtstag*, Stuttgart, Calwer, 1989, p. 37-50 ; R. E. CLEMENTS, *Deuteronomy* (OT Gu), Sheffield, Academic Press, 1989, p. 78-79.

<sup>43</sup> Il y a sur ce point un désaccord entre l'exégèse anglophone et l'exégèse germanophone. L'école de F. M. CROSS postule une première version de l'histoire deutéronomiste sous Josias. Néanmoins, elle accepte une édition (alors revue et corrigée) de cette histoire une cinquantaine d'années plus tard. Pour plus de détails, cf. S. L. MCKENZIE, «Deuteronomistic History», *ABD* 2 (1992), p. 160-168.

<sup>44</sup> Cf. sur ce point T. RÖMER, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Literatur* (OBO 99), Fribourg/Göttingen, Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

<sup>45</sup> Selon E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige. 1 Kön. 17 – 2 Kön 5* (ATD 11,2), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, pp. 481-82, cette notice serait un ajout post-deutéronomiste. Il est, en effet, probable que l'édition exilique de l'historiographie deutéronomiste se soit terminée en 2 Rois 25,21 (déportation de tout (!) le peuple) ou en 2 Rois 25,26 (le retour en Egypte ; signifiant l'annulation de toute l'histoire du salut).

<sup>46</sup> M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, 1<sup>re</sup> éd. 1943, 3<sup>e</sup> éd. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

deutéronomiste) la trace d'un kérygme d'espérance pour une reconstitution du peuple voire de la dynastie davidique<sup>47</sup>. Le reproche fait à Noth consistait à dire qu'on comprenait mal pourquoi le ou les deutéronomiste(s) aurai(en)t écrit cette grande histoire d'Israël dans la seule intention d'aboutir à la crise de l'exil. Avec notre grille d'analyse, la vision nothienne de l'historiographie deutéronomiste nous paraît tout à fait défendable. Face à la crise de l'exil, les deutéronomistes n'adoptent ni une attitude utopique ni une conception restauratrice avec recours aux mythes d'origines. Leur démarche est plutôt «analytique». En effet, la présentation de l'histoire d'Israël à travers l'attitude du peuple face à la loi de Yhwh permet d'élaborer une théodicée sans pourtant envisager une finalité ultérieure à la crise. La crise en tant que telle est acceptée; il ne s'agit plus de la dépasser ni en amont ni en aval; il s'agit avant tout de l'analyser et de la comprendre.

En esquisant trop grossièrement la triple réponse de l'Ancien Testament face à sa crise fondatrice, j'ai voulu montrer la possibilité d'appliquer à la littérature vétértestamentaire un modèle sociologique élaboré pour la sémantique de la crise dans les sociétés modernes. Il s'agira, pour terminer, d'amorcer quelques réflexions sur les implications possibles d'une telle interpénétration.

### III. Ancien Testament et société moderne

#### 1. *La gestion de la crise*

Les trois attitudes-types qui permettent de caractériser les réactions à la fois modernes et vétértestamentaires face à la crise ne semblent pas, à première vue, être facilement compatibles les unes avec les autres<sup>48</sup>. Or, en ce qui concerne la gestion de la crise dans la Bible hébraïque, on constate que ces trois attitudes ont chacune à leur tour été canonisées. Ce fut probablement l'historiographie deutéronomiste qui, la première, reçut un statut (proto-)canonique<sup>49</sup>, avant que la Torah (le Pentateuque) ne soit éditée comme document

<sup>47</sup> Cf. notamment H. W. WOLFF, «Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks», ZAW 73 (1961), p. 171-181 = *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TB 22), München, Chr. Kaiser, 1964, p. 308-324. Il a été suivi par de nombreux auteurs.

<sup>48</sup> Bien qu'il y ait des «combinaisons» possibles, comme l'a montré Steil, cf. ci-dessus.

<sup>49</sup> Cf. à ce sujet A. DE PURY, «Le canon de l'Ancien Testament. Ecritures juives, littérature grecque et identité européenne», *Protestantisme et construction européenne. Actes du Colloque des Facultés de théologie protestante des pays latins d'Europe*, Bruxelles, Ad Veritatem, 1991, p. 25-46.

officiel, apparemment sous l'instigation du pouvoir achéménide, et dans le cadre d'une pratique appelée «autorisation impériale»<sup>50</sup>. La publication du Pentateuque comme document officiel du judaïsme, reconnu comme tel par les Perses, nécessitait alors un compromis entre les courants deutéronomiste et sacerdotal. En effet, l'ensemble de Gn à Dt doit être compris comme un document de cohabitation où les visions deutéronomiste et sacerdotale de la loi et de l'histoire d'Israël entrent en dialogue critique l'une avec l'autre<sup>51</sup>. En revanche, la voix prophético-eschatologique n'apparaît dans la Torah qu'en filigrane. Cela peut s'expliquer par la volonté commune des «prêtres» et des «mandarins» d'écartier l'attitude utopique des «prophètes», annonçant la fin de l'occupation étrangère et l'arrivée imminente des temps messianiques. Cependant, ces voix, livrant à une grande partie du peuple le fondement d'une espérance, furent bientôt intégrées dans les *Neviim* (les Prophètes), la deuxième partie du canon, lequel devait encore s'enrichir des *Ketouvim* (les Ecrits), qui, eux, cherchent à répondre à la crise identitaire provoquée par la culture grecque à l'époque des Ptolémées et des Séleucides, puis des Romains<sup>52</sup>.

Ainsi, le canon vétérotestamentaire se présente comme cohabitation des diverses attitudes face à la crise, dont chacune est une réponse et une gestion de cette crise. Dès l'époque perse, la crise de l'exil est tout autre chose qu'une période circonscrite. Au niveau identitaire cette crise se «pépetue» en quelque sorte, et c'est l'exil lui-même qui devient la matrice identitaire du judaïsme, et ce jusqu'à nos jours. L'affirmation identitaire du judaïsme telle qu'elle se construit à partir de la Bible hébraïque est ainsi forcément multiple, ce qui signifie, comme le rappelle Albert de Pury, «que la Bible comme littérature juive devait fonctionner non seulement comme espace de dialogue interne, mais aussi comme partenaire de dialogue dans le cadre plus vaste d'une société biculturelle»<sup>53</sup>.

C'est ce double aspect de l'Ancien Testament en tant que «littérature de crise», à savoir la cohabitation des attitudes différentes face à la crise et en même temps la volonté d'affirmer une identité multiforme face à l'extérieur, qui lui donne le statut d'un paradigme possible (mais de loin pas le seul) pour un modèle d'intercommunicabilité au sein de l'Université voire de la société.

<sup>50</sup> Pour plus de détails, cf. F. CRÜSEMANN, «Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes à l'interprétation de sa forme finale», in A. DE PURY (éd.), *Le Pentateuque en question* (Le Monde de la Bible), Genève, Labor et Fides, 1991, 2<sup>e</sup> éd., p. 339-360.

<sup>51</sup> Cf. E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189), Berlin-New York, W. de Gruyter, 1990.

<sup>52</sup> Cf. A. DE PURY, *art. cit.*, p. 41-43.

<sup>53</sup> A. DE PURY, *art. cit.*, p. 43.

## 2. *L'Ancien Testament comme paradigme*

Face à une crise qui est à la fois institutionnelle, globale et par conséquent diffuse, on peut observer avec Paul Ricœur «l'absence de consensus dans une société divisée (...) entre tradition, modernité et postmodernité»<sup>54</sup>, entre prêtres, prophètes et mandarins. Il n'est pas nécessaire ici de donner de nombreux exemples de ces catégories, chacun fera les associations qui lui viendront à l'esprit. Qu'il suffise de penser à la mythologisation du passé lors du cinquantième anniversaire de la Libération de la France, à l'occasion duquel on confrontait la situation actuelle au tableau idéal d'une nation unie autour d'un projet démocratique. De l'autre côté, même si les voix utopistes se font actuellement plus discrètes, nous pouvons évoquer le discours de la gauche moderne (par exemple les disciples d'Ernst Bloch) qui refuse l'amalgame entre marxisme et stalinisme, et maintient l'espoir de l'avènement du «vrai» socialisme<sup>55</sup>. Mais l'attitude intellectuelle dominante quant à la crise est sans doute celle de la «déconstruction», où l'on se pose en observateur apparemment neutre, décrivant le désenchantement du monde, «l'ère du vide», et où la crise apparaît définitive.

Ces diverses interprétations de la crise contemporaine revendiquent chacune le monopole de l'analyse, et c'est ici que la gestion de la crise dans l'Ancien Testament peut servir de paradigme pour une communication entre les différentes approches. Il ne s'agit nullement de prôner un «consensus helvétique» où l'on se méfie de toutes les tensions; il s'agit en revanche de réfléchir sur une cohabitation, même et surtout si elle est conflictuelle, des options mythique, eschatologique et descriptive. Aucune société, surtout quand elle est confrontée à des questions touchant à sa raison d'être, ne peut faire l'économie d'un recours à un passé fondateur, autant qu'à un projet d'avenir, et c'est l'analyse lucide du présent qui joue le rôle de médiation indispensable. L'Ancien Testament nous montre que ces trois composantes font partie intégrante de la redéfinition de l'identité du peuple de Yhwh au moment de sa plus grande crise. La sociologie historique nous montre que ces trois composantes ressurgissent au moment où l'Europe entre dans la modernité, et qu'elles l'accompagnent au travers de multiples transformations dans la crise postmoderne. Dès lors, il me paraît légitime d'intégrer davantage la science vétérotestamentaire dans l'effort visant à fournir à la société les moyens lui permettant une intelligence de son présent, de son avenir et de son passé. Je terminerai ainsi par un double vœu.

<sup>54</sup> *art. cit.*, p. 19.

<sup>55</sup> Cf., par exemple, l'interview avec Hans MAYER paru dans *Le Monde Littéraire* du 30.09.1994, p. VII.

3. *Du bon usage de l'Ancien Testament à l'Université : un double vœu*

La promotion de l'interdisciplinarité est certes une idée à la mode, mais la réalisation de cette idée n'est pas encore bien avancée. Pour la discipline de l'Ancien Testament, je souhaiterais que soit affirmée et renforcée une double intégration dans le dialogue interdisciplinaire :

a. l'intégration dans le dialogue avec les sciences humaines. Je pense d'abord, bien évidemment, aux sciences religieuses. Par rapport à la sémantique de la crise, de nombreuses pistes s'ouvrent à nous. Il n'y a guère eu de réflexion sur le fait que l'époque de la crise de l'exil babylonien est également l'époque de la naissance du confucianisme, du bouddhisme, du zoroastrisme<sup>56</sup> ou encore de Solon et de la crise athénienne<sup>57</sup>.

La lecture de l'Ancien Testament comme littérature de crise le rapproche également des sciences sociales et politiques. Nous avons vu comment un modèle sociologique contemporain peut être appliqué au contexte vétérotestamentaire. Notre enquête sur la crise a fait apparaître la science biblique comme interlocutrice de la sociologie et de la philosophie. D'autres points de rencontre entre l'Ancien Testament et les sciences humaines pourraient encore facilement être signalés<sup>58</sup>, mais je formule maintenant le second vœu qui concerne

b. l'intégration de l'Ancien Testament dans les sciences théologiques. C'est la théologie qui est le cadre traditionnel de la discipline vétérotestamentaire. Or, il est souhaitable que les questions et résultats des exégètes de la Bible hébraïque soient davantage confrontés aux préoccupations des autres branches de la théologie. Comme le dit Pierre Gisel, «l'interrogation historico-critique» que peut poser l'Ancien Testament ne devrait pas se réduire à une «problématique des provenances [...] pour s'ouvrir au contraire, [...] sur les jeux globalement symboliques et institutionnels»<sup>59</sup>. Dans ce contexte, il serait intéressant de relire toute l'histoire de la théologie à partir de la notion de crise<sup>60</sup>. Cela aiderait sans doute à comprendre la double crise que doit

<sup>56</sup> Pour les problèmes chronologiques que posent les traditions sur Zoroastre, cf. P. DU BREUL, *Le Zoroastrisme* (Que sais-je ? 2008), Paris, P. U. F., 1982, p. 7-9.

<sup>57</sup> On pourrait également mentionner Thalès et la philosophie ionienne et le jaïnisme en Inde.

<sup>58</sup> On aurait dû parler de la psychologie et de la psychanalyse, où le concept de la crise joue un rôle primordial, cf. U. SCHÖNPFUG, art. «Krise III.», *HWPPh* 4, cols. 1242-1245.

<sup>59</sup> P. GISEL, «De quelques déplacements dans le champ exégétique. Regard d'un théologien», in *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem* (Patrimoines), Paris, Cerf, 1992, p. 255-263.

<sup>60</sup> Cf. B. JASPERS, «'Krise' als kirchengeschichtliche Kategorie», *Theologie und Geschichte. Gesammelte Aufsätze*, (EHST XXIII/369), Frankfurt/M. et al., P. Lang, 1992, p. 78-102.

affronter la théologie chrétienne aujourd'hui et que Jürgen Moltmann décrit comme une crise de signification et une crise d'identité<sup>61</sup>. L'Ancien Testament nous aide alors à comprendre que chaque crise d'identité religieuse nécessite de reformuler et de repenser la foi. Le concept de crise implique également l'idée de l'irruption et une mise en question radicale des certitudes acquises. Ainsi, dans une perspective chrétienne, l'Ancien Testament, lu comme une «littérature de crise», est indispensable à la compréhension d'une autre *krísis*, celle que représente la venue de Jésus-Christ (cf. Jn 3,1-21), crise qui, en reprenant et transformant les données vétérotestamentaires, est à l'origine et du christianisme et de la culture dite judéo-chrétienne.

<sup>61</sup> J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München, C. Kaiser, 1972; traduction française: *Le Dieu crucifié: la croix du Christ, fondement et critique de la théologie chrétienne*, Paris, Cerf, 1978 (2<sup>e</sup> éd.), p. 13-14.