

JE SUIS

Une théologie pentecôtiste unicitaire

David S. Norris

JE SUIS :

Une théologie pentecôtiste unicitaire

David S. Norris, PhD

Éditions Traducteurs du Roi

Publié en partenariat avec :
Coopérative de littérature française

Cet ouvrage est la traduction française du livre
I Am: A Oneness Pentecostal Theology de David S. Norris
Copyright © 2009 de l'édition originale par *Word Aflame Press*.
Tous droits réservés.
36 Research Park Court, Weldon Spring, Missouri, É.-U. 63304
www.PentecostalPublishing.com

Traduction : Anne Marie Van den Berg
Révision : Kara Langemann et Karina Ripamonti
[notes en fin d'ouvrage]
Jean-Marie Roy, traducteur agréé [texte principal]
Liane R. Grant, traductrice agréée
Mise en page : Jared Grant

Copyright © 2021 de l'édition française au Canada
Publié par les Traducteurs du Roi, une filiale de Mission Montréal
544 Mauricien, Trois-Rivières (Québec) Canada G9B 1S1
www.TraducteursduRoi.com
Sous l'égide de l'Église Pentecôtiste Unie Internationale,
36 Research Park Court, Weldon Spring, Missouri, É.-U. 63304

Sauf indication contraire, les textes bibliques sont tirés de la version
Louis Segond, Nouvelle Édition de Genève 1979.

ISBN 978-2-924148-55-6
Dépôt légal — Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2021.
Dépôt légal — Bibliothèque et Archives Canada, 2021.

Ce livre est sous la protection des lois sur les droits d'auteurs du Canada.
Il est interdit de reproduire ce livre dans son intégralité ou en partie
pour des fins commerciales sans la permission des Traducteurs du
Roi et de *Word Aflame Press*.

Remerciements

Merci à chaque personne, église et organisation qui a contribué au projet de traduction des livres requis pour les licences ministérielles de l'Église Pentecôtiste Unie Internationale.

Merci également aux écrivains qui ont renoncé à leurs droits d'auteur afin d'investir dans la traduction des ressources apostoliques en français.

Nota bene :

À la fin du livre se trouve une **liste d'abréviations des versions françaises de la Bible**, ainsi qu'une **liste d'abréviations des sources utilisées dans le texte et dans les notes en fin d'ouvrage.**

Sauf indication contraire, les citations provenant d'une source anglaise ont été traduites par la traductrice de ce livre.

L'usage du masculin par défaut a pour seul but d'alléger le texte.

À ma femme, Nancy Abshire Norris

Reconnaissance

J'adresse mes remerciements particuliers à *World Aflame Press* et à Robin Johnston, qui m'ont encouragé à faire de ce texte non pas une théologie pentecôtiste unicitaire (où je donne mon avis sur tout), mais bien une christologie pentecôtiste unicitaire (où je me prononce simplement sur Jésus-Christ). Le livre gagne ainsi à avoir été condensé.

Mes remerciements s'adressent aussi à l'Église Pentecôtiste Unie Internationale de m'avoir permis d'enseigner à l'*Urshan Graduate School of Theology*, ainsi qu'à mes étudiants qui ont toléré les versions différentes et décousues de ce texte. Bien que je sois reconnaissant envers les collègues, les étudiants et les autres personnes qui m'ont fourni des suggestions, toute erreur historique, biblique ou théologique éventuelle est strictement de moi.

J'apprécie beaucoup la direction du président de l'*USGT*, David Bernard. Ses conférences magistrales et les discussions informelles sur le cours de théologie systématique que nous enseignions ensemble m'ont apporté beaucoup. Ma compréhension de Dieu est largement influencée par mon grand-père S. G. Norris. Ma compréhension de l'homme Jésus-Christ doit beaucoup à l'éclairage apporté par l'enseignement de Robert Sabin. Un grand nombre de professeurs du séminaire et de l'école supérieure m'ont marqué de leur empreinte. Le lecteur s'apercevra rapidement du genre d'érudits et de christologiens que j'ai tendance à lire et à suivre.

SECTION 1 :
LE DIEU QUI EST

1

Le pentecôtisme unicitaire

Introduction

Durant la dernière décennie, le pentecôtisme unicitaire est sans doute passé de quinze à vingt-cinq millions d'adhérents,¹ une croissance importante qui ne semble pas vouloir ralentir. Toutefois, la plupart des universitaires se sont peu intéressés à la vraie croyance des pentecôtistes unicitaires ; ceux qui étudient le mouvement regardent souvent la perspective unicitaire à travers un prisme déformant. Le problème se pose dès que les érudits décident de classer les pentecôtistes unicitaires dans une sous-catégorie d'évangéliques ou, plus étroitement, de l'intégrer au grand mouvement pentecôtiste-charismatique. Le pentecôtisme unicitaire comporte plusieurs traits importants qui le distinguent de ces deux groupes et qui en font un mouvement unique sur le plan christologique, sotériologique, et pneumatologique. En outre, afin de tenter de catégoriser ce mouvement, les universitaires partent souvent de leur propre idée de l'orthodoxie, pour essayer ensuite de discerner comment les pentecôtistes unicitaires correspondent ou ne correspondent pas à leur préconception. Une telle méthode empêche le pentecôtisme unicitaire de raconter sa propre histoire, de son propre point de vue. Par conséquent, même ceux qui sont favorables passent à côté des importantes nuances du mouvement unicitaire, et leurs écrits ne reflètent souvent guère plus qu'un paternalisme empreint de compassion.²

Les écrits des premiers pentecôtistes modernes qui sont devenus « unicitaires » en 1913-1915, ceux de qui les érudits croient qu'ils ont saisi l'essence de la christologie unicitaire dans sa formation,³ révèlent que ces adeptes de l'Unité avaient une façon bien particulière

d'argumenter. Ils n'abordaient pas la théologie de manière systématique, au sens habituel. Or, certaines tentatives de la part des pentecôtistes classiques trinitaires⁴ pour créer une théologie systématique n'ont pas tout à fait réussi, et pour les mêmes raisons.⁵ Historiquement, la théologie évangélique, qui fournit un modèle particulier de méthodologie, a adopté une approche rationaliste pour aborder la théologie, une sorte de « propositionnalisme ». C'est-à-dire que les évangéliques commencent généralement par formuler des propositions théologiques spécifiques sur Dieu et sur la théologie en soi ; et c'est seulement ensuite que le texte biblique est présenté comme preuve et qu'il joue, en quelque sorte, un rôle auxiliaire pour démontrer « l'exactitude » des propositions déclarées. Terry Cross est sans doute représentatif des pentecôtistes en général, quand il critique ainsi cette envahissante tendance évangélique : « La théologie systématique a pris cette orientation en posant comme prémisse la vérité "propositionnelle" révélée dans l'Écriture, et en énonçant le dogme à partir d'en haut. »⁶

Historiquement, le pentecôtisme unicitaire est issu de la même impulsion que celle qui a d'abord donné naissance au pentecôtisme moderne. Les pentecôtistes sont des restaurationnistes, par droit d'aînesse. C'est ainsi qu'au début du XX^e siècle, les pentecôtistes ont déduit que, d'après le livre des Actes, le parler en langues était la preuve biblique constante de la réception du Saint-Esprit ; ils s'attendaient à ce que Dieu rétablisse réellement ce don à l'Église.⁷ Cette simple herméneutique, qui veut que la tradition de l'Église cède le pas devant le récit biblique, c'est-à-dire que l'Écriture devrait parler d'elle-même, est le milieu même qui a donné naissance au pentecôtisme unicitaire. Par conséquent, durant la seconde décennie du XX^e siècle, un certain nombre de pentecôtistes explorant la méthode du baptême à la lumière du livre des Actes a commencé à baptiser au nom de Jésus ; le fait de se concentrer sur le nom de Jésus les a poussés à critiquer la doctrine de la trinité. Ces gens en sont arrivés à comprendre l'idée du Père, du Fils et du Saint-Esprit d'une manière qui a été jugée fausse et même hérétique par les autres, car elle contestait la définition christologique qui avait vraisemblablement tenu bon depuis mille cinq cents ans.

Selon les écrits de Frank Ewart, de G. T. Haywood, et d'Andrew Urshan, il est manifeste, au moins pour l'initié, que non seulement les pentecôtistes unicitaires actuels tiennent la même confession que leurs premiers homologues, mais qu'ils s'appuient en cela sur le même raisonnement. Dans le but de clarifier les choses, nous proposons la

nomenclature suivante pour cette étude. Les pentecôtistes unicitaires sont souvent appelés faussement « modalistes » par leurs détracteurs :⁸ une appellation que nous éviterons. Même si Ewart, Haywood et Urshan se qualifient eux-mêmes d'« apostoliques »,⁹ par souci de cohérence, nous préférons utiliser les termes « unicitaire » ou « pentecôtiste unicitaire » pour désigner le mouvement qui a pris naissance, en partie, grâce à ces hommes. De plus, ces hommes avaient une façon particulière d'argumenter à partir d'une série de présuppositions ; ils avaient aussi une façon d'étudier la Bible que nous appelons l'« herméneutique apostolique » : une méthode que nous définirons simplement comme un essai de privilégier l'interprétation que donnaient les apôtres aux déclarations divines que contient l'Ancien Testament, en particulier leur compréhension de Jéhovah (nous utilisons Yahvé)¹⁰, et leur vécu aux côtés de Jésus. On suppose en effet que les Évangiles et le livre des Actes donnent un portrait fidèle de l'expérience vécue par les apôtres. L'herméneutique apostolique comporte deux éléments méthodologiques importants, qui la distinguent largement du christianisme évangélique. Bibliquement, une telle herméneutique rend normatif l'enseignement sur l'unicité de Dieu dans l'Ancien Testament (Dieu dans son unicité absolue) tout en donnant au récit de Luc-Actes la capacité d'interpréter des textes didactiques variés.¹¹ Historiquement, une herméneutique apostolique rejette la lecture triomphaliste de l'histoire de l'Église, pour privilégier plutôt ce que les pentecôtistes unicitaires croient être l'enseignement et la pratique de la toute première Église. C'est l'application de cette herméneutique apostolique qui a amené les premiers pentecôtistes à proclamer un Jésus-Christ qui a peu en commun avec les définitions christologiques proposées par l'Église catholique des IV^e et V^e siècles.

Les définitions simplistes de la christologie du pentecôtisme unicitaire mènent souvent à une mécompréhension. Il convient néanmoins de noter certaines choses qui sont nécessaires à la compréhension des croyances unicitaires. Le pentecôtisme unicitaire comporte à la fois des éléments qui le rapprochent et d'autres qui le distinguent des évangéliques et des autres pentecôtistes. Par exemple, les pentecôtistes unicitaires tiennent l'Écriture en haute estime : ils croient en la naissance virginale, au retour imminent de Christ, à la divinité de Jésus ; et ils réussissent habituellement d'autres tests d'évaluation décisifs, généralement utilisés par les évangéliques conservateurs ainsi que par les pentecôtistes. Par contre, les adeptes de l'Unicité

dénoncent toute distinction ontologique entre les personnes « dans la Divinité ». Ils n'adhèrent pas à la pensée unitaire qui ne fait que dépouiller Jésus de sa divinité. La christologie unicitaire enseigne plutôt que le Dieu de l'Ancien Testament était le Père de Jésus, l'Esprit même qui a couvert Marie de son ombre. En outre, bien que Jésus ait été absolument humain sous tous ses aspects, sa vie même est la vie de Dieu, la plénitude de Dieu en Christ. De plus, puisqu'il n'y a pas de distinction ontologique entre des personnes, les pentecôtistes unicitaires baptisent nécessairement au nom de Jésus et considèrent comme faisant partie intégrante de l'initiation à la relation d'alliance ce que les autres pentecôtistes croient être la puissance que procure le baptême de l'Esprit. Ce sont ces déclarations qui créent une dissonance importante, ce qui vaut aux adeptes de l'Unité d'être aussitôt qualifiés d'appartenir à une sous-catégorie de la vaste communauté pentecôtiste et évangélique, tout en étant du même coup jugés « inorthodoxes ».

Or, l'intention de ce livre ne consiste pas simplement à être une apologétique de la part de ceux qui appartiennent au mouvement unicitaire. Notre but consiste à offrir une étude convaincante aux théologiens, en utilisant un modèle heuristique pour présenter de manière précise une conception de l'unicité. La source primaire de la théologie des premiers auteurs unicitaires était l'Écriture : l'Écriture utilisée d'une manière spécifique, avec une logique qui avait du sens, dans son contexte historique.¹² C'est alors seulement qu'ils pouvaient avoir recours à une source extrabiblique, pour soutenir leur argumentation.¹³ Nous argumentons en l'espèce, en utilisant principalement l'Écriture ; deuxièmement, nous discutons avec des théologiens actuels, en plaidant d'une manière qui a du sens dans notre contexte actuel.

La théologie du pentecôtisme unicitaire au XXI^e siècle

Au cours des vingt-cinq dernières années, on a commencé à utiliser une pléthore de nouvelles approches pour étudier le texte biblique, telle que la critique canonique, le déconstructionnisme, et la critique de la réponse du lecteur. D'un point de vue pentecôtiste, la critique canonique a été utile, ainsi que certaines formes de critique narrative qui autorisent la lecture théologique des récits de Luc-Actes.¹⁴ Diverses approches narratives ont été proposées par les œuvres de Hans Frei, George Lindbeck et Robert W. Jenson.¹⁵

Bien qu'une grande partie des pentecôtistes unicitaires évitent de faire une lecture post-libérale du texte, ils s'entendent jusqu'à un

certain point, théologiquement, avec ceux qui proposent que le texte biblique lui-même soit une théologie. Par exemple, dans le cas du récit de Luc-Actes, on devrait respecter l'intention initiale de l'auteur : d'enseigner la théologie à travers le récit. Le fait d'admettre la légitimité des nouvelles méthodologies a travaillé en tandem avec un autre développement théologique. Les métasystèmes qui étaient jadis bien installés dans la trame du christianisme sont maintenant mis à l'examen. Pour les pentecôtistes unicitaires, la critique postmoderne du dogme a entrouvert la porte à un dialogue qui n'était pas possible auparavant.

Les pentecôtistes unicitaires font bon accueil aux soupçons qui entourent la manière dont l'Église a résolu le « problème » de l'Incarnation. Nous sommes d'accord avec Oscar Cullman, cet érudit du Nouveau Testament, pour nous plaindre qu'on en soit venu à définir la christologie d'une manière qui s'écarte du Nouveau Testament.¹⁶

Les érudits de l'Ancien Testament ont donné eux aussi leur opinion sur ce sujet. John Goldingay critique le trinitarisme, en disant qu'il est « à deux pas de distance de la plupart des récits du Nouveau Testament » et « à trois stades de la majeure partie du récit biblique [dans l'Ancien Testament] ». En effet, pour Goldingay, la perspective trinitaire « fausse sérieusement notre lecture théologique de l'Écriture ».¹⁷ Ainsi donc, bien que la plupart des théologiens cités dans ce livre ne soient pas d'accord avec une lecture unitaire du texte biblique, ils sont suffisamment sceptiques quant au statu quo pour s'engager dans un dialogue. Par exemple, Emil Brunner, en s'efforçant de démontrer les sources de la théologie historique, affirme au sujet du « mystère » de la trinité : « Il n'y a trace d'aucune préoccupation de ce genre dans le Nouveau Testament. Ce '*mysterium logicum*'... est tout à fait étranger au message biblique. »¹⁸ Les adeptes de l'Unité sont encouragés par le fait que le XXI^e siècle a donné naissance à une ère qui soutient ceux qui consentent à revenir à la compréhension biblique pour former nos croyances chrétiennes.¹⁹

Les tout premiers pionniers pentecôtistes unicitaires avaient une façon particulière de lire la Bible. Selon eux, la Bible raconte une histoire panoramique de la rédemption.²⁰ Ces hommes ne séparaient pas l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, comme s'il s'agissait de deux histoires antithétiques. Il n'y avait qu'une seule histoire biblique, celle de la victoire rédemptrice de Jésus-Christ. Pour eux, la chute d'Adam était un prélude à la rédemption par Christ ; ils n'ont pas pris

beaucoup de temps pour réfléchir à la raison de la chute d'Adam, ni aux limites de ce que Dieu pouvait ou ne pouvait pas faire. La Bible était plutôt une célébration de la relation. Et même s'ils n'ont pas utilisé le mot « alliance » pour décrire cette relation, nous avons choisi ce mot comme terme générique pour parler de la relation rédemptrice de Dieu avec l'humanité, dans une lecture optimiste de l'Écriture.²¹ On peut bien argumenter que le concept « d'alliance » comporte un trop grand nombre de présuppositions théologiques, cela ne devrait pas nous empêcher d'utiliser le terme.²² En fait, l'emploi extensif de ce vocabulaire de l'alliance, dans la Bible, suggère qu'il s'agit là d'un concept biblique essentiel. Walther Eichrodt est le représentant type de ceux qui affirment que l'alliance est au cœur de l'Ancien Testament.²³ Pour Eichrodt, le terme « alliance » est le premier concept utilisé pour définir la relation entre Yahvé et le peuple d'Israël.²⁴ Eichrodt a raison, mais il ne va pas assez loin. L'alliance n'est pas seulement la première façon de désigner la relation de Dieu avec Israël ; nous ajouterions que la relation d'alliance entièrement rétablie entre Dieu et l'humanité est l'essence même de l'histoire biblique, et que « l'alliance », dans son vrai sens biblique, s'étend de la Genèse à l'Apocalypse.²⁵ Faisant écho à la prémisse de la théologie de ces premiers adeptes de l'Unicité, nous employons le terme « alliance » pour décrire un fil permanent, une relation de réciprocité entre Dieu et son peuple. Cette relation d'alliance n'a pas été abrogée par la chute de l'humanité. Au contraire, elle s'est poursuivie sans relâche. Il est certain que l'expulsion d'Adam et d'Ève hors d'Éden a causé une importante perte, mais ce n'était pas la perte de l'alliance. Dieu était fidèle en leur offrant quand même l'alliance, par anticipation du rétablissement total de la relation, qui serait rendu possible par Jésus-Christ. Ainsi, dans l'Ancien Testament, Dieu a continué d'étendre l'alliance à son peuple, en s'appuyant à la fois sur la promesse future de la rédemption et sur l'actuelle relation de réciprocité avec ceux qui voulaient mener leur vie en obéissant à Yahvé. Avec ce genre de théologie de l'alliance en arrière-plan, nous essaierons de raconter l'histoire christologique unicitaire : la façon dont l'homme Jésus a restauré la relation d'alliance avec Dieu, au nom de l'humanité. De plus, nous tenterons de démontrer, bibliquement, comment une telle compréhension est tissée dans la trame du Nouveau Testament et de la compréhension qu'on en avait, au premier siècle.

La possibilité d'une herméneutique apostolique

Dès le tout début du pentecôtisme unicitaire, les adeptes de l'Unité se disaient apostoliques. Ils entendaient par là qu'ils adhéraient tout autant à la doctrine prêchée par les apôtres, qu'à l'expérience vécue par ces derniers. Ce que nous appelons une herméneutique apostolique montre non seulement comment ces adeptes comprenaient la croyance des apôtres, mais en plus, ce que les érudits peuvent ajouter à cette évaluation. Nous explorerons plus particulièrement les éléments historiques de la compréhension et de l'expérience qu'avaient les écrivains du Nouveau Testament, par rapport à leur identité de chrétiens d'origine juive, en essayant de voir le Nouveau Testament à travers les yeux de Jésus et des apôtres. C'est-à-dire qu'étant donné que Jésus et ses apôtres étaient tous juifs, il faudrait partir de la présomption (ce qui n'est pas souvent le cas) que leurs croyances, leurs pratiques et leur style de vie étaient entièrement en harmonie avec les traditions juives dont ils avaient hérité.²⁶ L'Ancien Testament ne doit pas être écarté, surtout parce qu'il nous renseigne sur la christologie.²⁷ Il ne s'agit donc pas de laisser le Nouveau Testament redéfinir ce que dit l'Ancien Testament sur l'unicité de Dieu ; l'interprétation du Nouveau Testament doit plutôt reposer sur le fondement de l'Ancien Testament.²⁸

Il existe une certaine ressemblance entre les écrivains du Nouveau Testament, dans leur façon de s'exprimer, en particulier dans leur façon de traiter la Bible hébraïque. Ces hommes ne savaient absolument rien de la critique des formes, et ils ne se souciaient pas non plus des importantes questions de genre et de paternité littéraire ; du moins, pas dans des termes postérieurs à l'époque des Lumières. Ils pouvaient facilement citer l'un ou l'autre prophète, et combiner leurs sources, pour soutenir leurs déclarations christologiques. Nous aborderons le Nouveau Testament de la même manière. Pour reprendre en quelque sorte l'approche canonique de Brevard Child, la présomption est que, puisque la théologie est une entreprise chrétienne, le texte devrait être considéré dans son contexte canonique : « comme une activité d'interprétation continue de la part de cette communauté de foi qui chérit ses Écritures, parce qu'elles font autorité. »²⁹ Certes, nous ne préconisons pas d'adopter la méthode de Child en totalité ;³⁰ il s'agit néanmoins de chercher à lire l'Ancien Testament en restant fidèle à la compréhension qu'en avaient les apôtres. De cette façon, l'herméneutique apostolique ne différencie pas, théologiquement, un passage

de la Torah et ce qui est écrit, disons, dans les Prophètes ou dans la littérature de Sagesse.³¹

L'herméneutique apostolique devrait s'appliquer aussi au Nouveau Testament. Étant donné qu'on présume que les apôtres entendaient souvent l'enseignement de Jésus et qu'ils étaient mutuellement en communion, il devrait exister une certaine « similarité » théologique parmi les écrivains du Nouveau Testament. C'est-à-dire que, malgré les différences de style qui existent entre ces écrivains du Nouveau Testament, on ne devrait pas avoir à faire de distinction entre eux.³² En outre, la perspective apostolique ne sait rien des controverses ultérieures qui ont surgi dans l'Église, non plus que des définitions imposées plus tard par une Église, ou encore des catégories qui ne faisaient pas partie du monde apostolique du premier siècle.³³ Ainsi, le pentecôtisme unicitaire cherche à identifier ce en quoi l'Église du premier siècle croyait, même si c'est différent de ce que l'Église chrétienne a fini par croire, au cours de l'histoire.

On pourrait objecter qu'il est impossible de faire confiance uniquement à ce que les apôtres ont écrit, mais qu'il faut aussi accepter l'autorité de l'Église historique. Après tout, c'est durant le même siècle que l'Église a formulé une approche trinitaire orthodoxe, qu'elle a « canonisé » le Nouveau Testament. La réponse christologique unicitaire dirait que cet argument est mal placé : il ne fait que reporter au temps de l'Église primitive le souci de la Réforme pour le « canon ». Les églises auxquelles Paul a écrit n'avaient guère besoin d'un concile ou d'une future tradition pour reconnaître que ses lettres faisaient autorité. La question n'a jamais été de savoir si ces écrits, qui deviendraient plus tard des livres du Nouveau Testament, avaient de l'autorité. La tradition n'a fait que confirmer essentiellement un consensus qui se dégagait, et là où les traditions parmi les groupes variaient, le problème se réglait souvent en cherchant à inclure les livres contestés, à condition qu'ils fussent conformes aux autres livres.³⁴ Par ailleurs, le fait que Dieu ait utilisé l'Église pour préserver le texte n'est pas en soi une garantie de la pureté doctrinale de l'Église. Après tout, Dieu ne s'est-il pas servi du peuple juif pour préserver, recueillir, et sans doute « canoniser » l'Ancien Testament ? Cependant, il serait impossible de donner un imprimatur chrétien, une sorte de carte blanche, au développement de la « théologie juive » durant les siècles qui ont précédé l'ère chrétienne, encore moins durant les siècles ultérieurs. En effet, la base même du protestantisme est qu'on ne peut pas simplement présumer

incontestablement que, « parce que l'Église est l'Église », elle demeure fidèle et cohérente dans son interprétation du texte biblique.

En guise d'argument connexe, quelqu'un pourrait suggérer qu'il est simplement impossible de laisser la christologie aux mains du premier siècle, car le Nouveau Testament ainsi que les dirigeants du premier siècle étaient fixés sur d'autres problèmes et qu'ils n'avaient pas examiné tous les principes qui allaient définir la christologie. C'est-à-dire que les apôtres n'avaient pas encore suffisamment de recul pour pouvoir systématiser et définir les concepts importants, de manière à en faire une théologie ; ils ne disposaient que d'une « christologie primitive », celle qui ne sera entièrement expliquée que plus tard. Toutefois, un tel argument se contente de faire écho au triomphalisme des futurs siècles chrétiens. Ironiquement, quand quelqu'un accuse la christologie du Nouveau Testament d'être primitive, on l'accuse, en réalité, de *ne pas être comme* la future christologie que l'Église allait développer.

On semble ainsi vouloir dire que cette première christologie n'était pas, en quelque sorte, exprimée clairement. Mais cette objection est un peu tordue, car elle présume que des chrétiens ayant vécu à des siècles de distance pourraient évaluer historiquement que les apôtres avaient à peine commencé à comprendre qui était Jésus — eux qui connaissaient pourtant Jésus mieux que quiconque. Je répète, une telle déclaration ne fait que voiler légèrement l'hypothèse que la pensée évolutive de l'Église est finalement arrivée à la bonne interprétation : que des gens ayant vécu plusieurs siècles après Jésus percevaient plus complètement l'identité ontologique de Jésus-Christ que les hommes qui l'avaient connu le mieux. La grande ironie de l'histoire est que si les apôtres avaient pu, magiquement, se trouver en plein milieu d'une discussion christologique entre des dirigeants d'église du IV^e et du V^e siècle — ces gens qui se prétendaient en droite ligne avec l'enseignement des apôtres — il semble certain que les apôtres n'auraient eu aucune idée de ce dont on discutait.³⁵

La méthodologie

Bien que l'argumentation de notre étude reste singulière, la méthodologie varie tout au long du livre. Ce livre, qui se veut en partie théologie, en partie déclaration, en partie aperçu historique, contient une suite chronologique et logique qui démolit tout en construisant. Le livre comprend quatre sections, dont chacun des divers chapitres aborde un thème particulier. La section I, intitulée « LE DIEU QUI

EST », contient les chapitres 1 à 4. Cette section cherche à définir la relation d'alliance qui s'établit entre Dieu et son peuple, dans l'Ancien Testament. Ces prolégomènes sont nécessaires, car les principes de la relation d'alliance établie dans l'Ancien Testament valent également dans le Nouveau Testament. La section II, qui s'intitule « L'HOMME QUI EST », traite de la christologie proprement dite. Nous reviendrons d'abord sur la méthodologie (chapitre 5). Après quoi, nous nous inspirerons des modèles de l'Ancien Testament, pour commencer à parler de l'alliance de manière christologique. Évidemment, il est impossible d'expliquer la christologie dans un seul chapitre ; aussi, nous avons élaboré « L'HOMME QUI EST » en six chapitres de plus (6 à 12). Les chapitres de cette section ont pour titre : « L'homme qui a préexisté », « L'homme en mission », « L'homme qui a été crucifié », et ainsi de suite : une sorte de suite chronologique qui traitera en même temps des questions ontologiques importantes, liées à Jésus-Christ.

Les universitaires reconnaissent largement le dilemme historiographique que pose la sélection des sources légitimes.³⁶ Nous admettons avoir entrepris ce projet avec le préjugé qu'il est possible de déduire une confession christologique cohérente, à partir du texte biblique. Nous affirmons que pour les apôtres, l'eschaton dépendait de Jésus, ce fidèle partenaire de l'alliance avec Yahvé, qui avait été envisagé par lui avant la création du monde. De plus, au-delà d'avoir reconnu personnellement leur Messie dans cet homme, dans ce Jésus, les apôtres confessaient tout autant que cet *homme* qu'ils avaient appris à connaître était lui-même le *JE SUIS* de l'Ancien Testament. Nous soutenons qu'une telle christologie est apostolique, bibliquement compréhensible, et qu'elle se vérifie historiquement dans l'Église primitive. Il faut comprendre que la christologie des apôtres s'inscrivait dans le contexte du judaïsme tardif du second Temple ; nous affirmons, par conséquent, qu'elle s'exprimait de manière à pouvoir être comprise dans son contexte juif du premier siècle.³⁷

La section III, intitulée « L'HOMME QUI N'EST PAS » (chapitres 13 à 15), donne lieu à un changement de méthodologie. Dans ces trois chapitres, nous démontrerons comment la christologie exprimée par les apôtres est finalement devenue intenable, lorsqu'au II^e siècle et au-delà, on a assisté à « une transition entre des catégories religieuses juives et des catégories religieuses (ultérieurement philosophiques) hellénistiques. »³⁸ Il n'entre pas dans le cadre de ce livre de tracer en détail le développement de la doctrine de la trinité ; mais là où il sera

question de son développement, nous montrerons de quelles façons les présuppositions ont influencé son évolution.

La section IV, intitulée « L'HOMME QUI EST EN ALLIANCE » (chapitres 16 à 18), définit, sur le plan pragmatique, les implications qu'ont pu avoir pour l'alliance l'identité et l'œuvre de l'homme Jésus. Nous chercherons pour cela à démontrer la relation qu'entretient la christologie unicitaire avec les thèmes sotériologiques et pneumatologiques. Ce n'est qu'au chapitre 18 que nous commencerons à explorer le rôle historique d'Ewart, de Haywood et d'Urshan et leur confession unicitaire. Finalement, l'épilogue servira en quelque sorte à dégager du livre une piste d'orientation implicite.

On peut se demander à quoi tout cela nous avance, ou si une construction unicitaire n'est qu'une simple question de sémantique. Les pentecôtistes unicitaires voient les choses autrement. En considérant le vaste champ d'application théologique d'une saine démarche méthodologique, on peut faire valoir que l'enjeu est l'entière vision du monde biblique. Dans la pratique, la compréhension de la christologie affecte chaque aspect de la relation avec Dieu. Le métarécit unicitaire est celui de la relation entre Dieu et l'humanité, celle qui est inextricablement tissée dans la toile du texte biblique. Nous proposons qu'à partir d'Adam, la présence de Dieu ait fait partie du culte associé à l'alliance, même lorsque l'invocation du nom de Dieu devient le garant de cette relation d'alliance. Le Nouveau Testament permet, dans le prolongement et dans l'accomplissement de ce qui l'a précédé, de connaître Dieu d'une façon qui ressemble à l'expérience de l'Ancien Testament, mais aussi qui la dépasse. L'argument supplémentaire du livre est que, par rapport à Dieu qui fait alliance avec son peuple, le nom de Jésus est central, en particulier dans le baptême, de même que l'importance du baptême du Saint-Esprit. Finalement, on focalise sur la proclamation de l'alliance, cette alliance qui n'est pas seulement doctrinale, mais aussi relationnelle. La christologie unicitaire peut difficilement se réduire à des syllogismes ; c'est pourquoi nous explorerons les caractéristiques de la proclamation unicitaire, tant du point de vue du récit biblique que des débuts historiques du pentecôtisme unicitaire.

Une dernière réflexion

Il serait inexact de dire que la tradition ne joue aucun rôle dans l'herméneutique apostolique. Premièrement, comme nous l'avons déjà suggéré ci-dessus, bien que l'entièreté de la tradition de l'Église ne soit pas essentielle à une herméneutique apostolique, la tradition de l'Église primitive est très importante. Deuxièmement, le pentecôtisme unicitaire a lui-même évolué. Il est issu du mouvement restaurationniste qui a pris naissance au début du XX^e siècle, à la faveur des écrits d'Ewart, de Haywood et d'Urshan ; mais ce sont les constructions unicitaires plus récentes qui sont étudiées comme la base de la doctrine de l'Unicité. Néanmoins, les écrits de ces hommes jouent certainement un rôle fondateur dans ce qui constitue le développement continu du mouvement unicitaire. Ce livre y reconnaît là une tradition presque centenaire, et nous faisons tout pour rester fidèles aux préceptes fondamentaux de la proclamation unicitaire qui ont été transmis au cours du siècle dernier.

Le lecteur remarquera une certaine irrégularité dans la méthode et la présentation des matériaux contenus dans le livre. Diverses raisons expliquent cette irrégularité. Je dois avouer qu'une partie du problème est causée par l'ignorance ou par un simple manque d'intérêt de la part de certains auteurs ou théologiens. Mais ce qui importe davantage, c'est que j'ai eu tendance à utiliser des érudits dont les travaux, à mon avis, font avancer d'une façon ou d'une autre l'argumentation du livre. Il est possible que la principale raison de l'irrégularité du livre réside dans ce qu'Ewart, Haywood et Urshan ont jugé le plus important, sur le plan théologique. Le livre s'efforce de rester fidèle à l'argumentation de ces pentecôtistes unicitaires, et dont l'intensité est absolument évidente lorsqu'il s'agit des points qui concernent la christologie et l'initiation dans l'alliance du Nouveau Testament. Il est certain qu'il y a des points que je ne saisis pas tout à fait, car j'essaie de lier les problèmes du XXI^e siècle avec ceux d'il y a un siècle, en tenant compte aussi de ma propre situation, en tant qu'auteur. Toutefois, je m'efforce de rendre visibles mes présuppositions personnelles. De plus, ce texte n'est pas censé être le dernier mot. La portée de ce livre est en soi une invitation à un dialogue théologique, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du mouvement pentecôtiste unicitaire.

2

Le Dieu qui est

La création : Une étude de la relation

Nous commençons notre étude de Dieu par une supposition importante : on ne peut vraiment connaître Dieu que dans une « relation ». Tout comme il existe une différence entre parler *de* quelqu'un et parler *à* quelqu'un, il est impossible de vraiment connaître Dieu sans passer d'un discours à la troisième personne à un discours à la deuxième personne. On ne peut pas étudier Dieu comme s'il s'agissait d'un « objet indirect ».

Ainsi, pour parler de quelqu'un ou de quelque chose, à la troisième personne, on se sert des pronoms « il/lui/elle », alors qu'à la seconde personne, on s'adresse directement à l'autre. Par exemple, si Moïse avait parlé de la mer Rouge à Aaron, il aurait utilisé le pronom « elle » pour faire référence à la mer Rouge. Par contre, la relation qui existait entre Moïse et Aaron eux-mêmes, lorsqu'ils se parlaient, était une relation « Je - Tu ». De plus, Moïse vivait un certain type d'expérience « Je - Tu » en parlant à Aaron, mais il a vécu une autre forme d'expérience, en parlant à Dieu. Effectivement, tous les écrivains bibliques ont mis par écrit le trop-plein de leur relation avec lui : une relation que Martin Buber qualifie de relation « Je - Tu ».¹

Concernant la relation avec Dieu, il faut d'abord commencer par comprendre bibliquement la distance qui existe entre la divinité et l'humanité. Dieu est infiniment plus élevé que nous ; il ne partage aucune catégorie avec qui que ce soit. Pour essayer d'exprimer cette idée d'« altérité », cet ultime caractère unique de Dieu, la Bible dit que Dieu est « saint ».² Les théologiens ne devraient pas limiter aux seuls aspects de bonté ou de pureté éthique cette interprétation de la

sainteté de Dieu. En effet, la sainteté de Dieu est l'aspect de Dieu qui le sépare de la banalité; c'est la chose qui invite à l'émerveillement. Et les mots ordinaires, en tant que tels, ne semblent pas suffire pour définir sa sainteté. Ainsi, Rudolph Otto joue un peu sur les mots, quand il décrit « le saint » comme un « surplus de sens ».³ Otto suggère qu'une expérience de sainteté ne peut s'acquérir uniquement par l'enseignement. Une telle conscience « sort de l'esprit ».⁴ C'est ce qu'il décrit comme la conscience du « tout-autre ».⁵ La conclusion que nous souhaitons tirer est que la découverte du Saint et la communion avec lui, à savoir avec Dieu, sont quelque chose qu'on ne peut pas apprendre intellectuellement; cela ne s'acquiert que dans la relation. Sans compter que nous sommes transformés par une telle relation avec le Saint, et que dans une relation continue, nous pouvons nous dire saints, nous aussi.

Afin de comprendre le poids théologique du récit de la Création, il faut quitter la perspective de l'observateur neutre pour adopter celle du célébrant, de celui qui discerne vraiment la raison de la Création. C'est précisément parce que les écrivains de la Bible sont engagés dans ce que Buber appelle la relation « Je - Tu » qu'ils sont capables d'écrire comme ils le font. Ces écrivains célèbrent les œuvres puissantes de Dieu pour ce qu'elles sont : des témoignages à la sainteté et à la gloire de Dieu. Par exemple, le psalmiste chante ainsi de la création : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et l'étendue manifeste l'œuvre de ses mains. »⁶ La création elle-même rend témoignage à la bonté de Dieu. Ésaïe savoure la capacité de Yahvé de créer à partir de rien, en proclamant que seul Yahvé est Dieu. Afin que Juda sache que les idoles des nations n'étaient pas des dieux, Yahvé lui-même se moque de ces soi-disant dieux, incapables de créer. Ésaïe 44 : 24 dit : « Ainsi parle l'Éternel, ton rédempteur, celui qui t'a formé dès ta naissance : Moi, l'Éternel, j'ai fait toutes choses, seul j'ai déployé les cieux, seul j'ai étendu la terre. » Les idoles, bien sûr, n'ont aucune défense. Dieu se moque de leur échec et, par conséquent, de la pauvreté spirituelle de ceux qui les adorent, en les accusant ainsi : « Voici, ils ne sont tous que vanité, leurs œuvres ne sont que néant, leurs idoles ne sont qu'un vain souffle. » (Ésaïe 41 : 29) Donc, pour Juda, la Création est une déclaration que Yahvé est présent, que lui seul a le pouvoir de libérer les esclaves.⁷ Ces écrivains juifs peuvent offrir cette écriture de célébration parce que Dieu n'est pas simplement leur Créateur; il est *leur* Dieu qui crée : un Dieu de relation.

Il n'est pas exagéré de dire que nous ne connaissons que notre histoire, l'histoire entre Dieu et nous. Pensons que nous ne savons pratiquement rien des activités de Dieu, avant Genèse 1 : 1. Dieu choisit de nous raconter l'histoire de la Création, parce qu'elle commence l'histoire de la relation. C'est pour cette raison que Genèse 1 : 1 commence ainsi : « Commencement de la création par Dieu... »⁸

Dans le cantique de Genèse 1 qui célèbre la voix créatrice de Dieu, le verset 2 présente une image de chaos où le *ruach* (que l'on traduit, à différents endroits, par « Esprit » ou par « vent ») a fait quelque chose ;⁹ il *merachephet* (possiblement « faisait du sur-place » ou « soufflait »),¹⁰ mais la scène passe rapidement du chaos¹¹ à la célébration des actes créatifs de Dieu. Puisque le genre littéraire est la poésie, on ne peut pas être trop dogmatique pour chercher à savoir si le terme hébreu *ruach* désigne ici le « vent » ou « l'Esprit ». Toutefois, s'il s'agit effectivement de l'Esprit de Dieu, il est important de noter que ce n'est pas une hypostase différente du Créateur, mais bien Dieu lui-même.¹² L'utilisation de l'Esprit de Dieu dans le texte est une circonlocution, une autre façon de parler de Dieu lui-même, dans sa puissance active. Imaginons comment les apôtres ont compris le récit de la Création. En tant que Juifs, ils croyaient que le Dieu avec qui ils avaient une relation a créé par lui-même tout le cosmos.¹³ Tout comme il ne faut pas voir une pluralité dans le mot hébreu que l'on traduit par « Dieu » (*Elohim*),¹⁴ le mot « Esprit » n'implique pas, lui non plus, une pluralité en Dieu.

L'humanité — créée à l'image de Dieu

Ce n'est pas par hasard que, dans le texte biblique, la création de l'humanité ait demandé plus de temps que la création du cosmos. Du point de vue littéraire et théologique, le récit de la Création, dans Genèse 1, sert largement de toile de fond à la création de l'humanité par Dieu. Dans Genèse 2, l'histoire ralentit pour savourer cet acte. Dieu est à l'œuvre. Il « met la main à la pâte ». Dieu donne le souffle de vie. La Traduction œcuménique de la Bible (TOB) dit : « Le Seigneur Dieu modela l'homme avec de la poussière prise du sol. Il insuffla dans ses narines l'haleine de vie, et l'homme devint un être vivant. » Cet homme (*Adam*, en hébreu) a été formé à partir de la poussière de la terre (*adamah*).¹⁵ L'intention implicite derrière ce jeu de mots est de montrer que la différence entre un tas de poussière et un être humain, cette création la plus éminente de Dieu, réside simplement dans la main de Dieu et le souffle de Dieu ! Il s'agit là d'une participation

intime, fondée sur l'amour de Dieu, sur l'intérêt spécial que Dieu porte envers ceux avec qui il serait en relation. La création de la femme n'a pas été moins frappante. À partir d'une côte d'Adam, Yahvé a formé une partenaire, une aide et une compagne. La merveille implicite de cette création spéciale est illustrée au Psaume 8, où le psalmiste proclame avec émerveillement : « Qu'est-ce que l'homme pour que tu te souviennes de lui ? Et le fils de l'homme, pour que tu prennes garde à lui ? » En expliquant son état d'exaltation devant la création de l'humanité, le psalmiste continue en disant : « Tu l'as fait de peu inférieur à Dieu,¹⁶ et tu l'as couronné de gloire et de magnificence. Tu lui as donné la domination sur les œuvres de tes mains, tu as tout mis sous ses pieds, les brebis comme les bœufs, et les animaux des champs. Les oiseaux du ciel et les poissons de la mer, tout ce qui parcourt les sentiers des mers. »¹⁷ Il n'est pas seulement question ici de l'acte de créer : le psalmiste célèbre aussi le soin considérable qu'il lui a fallu apporter, car en créant l'humanité, Dieu l'a invitée à entrer en relation avec lui.

Dans Genèse 1 : 26, Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image ». Aucune intention de pluralité, dans ce texte. Dieu a créé Adam à son image. Le consensus des interprètes juifs est que Dieu seul, au singulier, était le Créateur ; il existe un certain nombre d'opinions concernant l'identité de la personne à laquelle il faisait référence, lorsqu'il a dit : « *Faisons* l'homme ». Il a été suggéré que Dieu parlait « avec son propre cœur, avec les anges, avec la Torah, avec les cieux et la terre ». ¹⁸ Certains proposent que le recours à la première personne du pluriel soit simplement un pluriel littéraire. ¹⁹

Sans vouloir être dogmatiques, nous suggérons que le texte pensait ici aux anges. Bien que Genèse n'en parle pas, il y aurait une préhistoire au sujet des anges, et sans doute aussi au sujet de Satan. ²⁰ Comme les anges, Adam et Ève ont été créés libres d'obéir ou de ne pas obéir à Dieu. ²¹

Les anges n'ont pas seulement participé avec Yahvé à la création du monde matériel ; ils ont participé aussi à la création de l'humanité. C'est pourquoi Yahvé a prononcé : « Faisons l'homme à notre image ». ²² Les anges connaissaient la vertu, car ils avaient pu constater que Satan n'en avait pas. De ce fait, ils partageaient ce point commun avec Adam et Ève. Contrairement aux animaux créés avant eux, Adam et Ève avaient vraiment le pouvoir de choisir. Ils pouvaient connaître la vertu en faisant ce qui était juste, ou ils pouvaient apprendre la vertu

en connaissant la culpabilité causée par les mauvaises actions. C'est la raison pour laquelle Yahvé a pu dire aux anges : « Voici, l'homme est devenu comme l'un de nous, pour la connaissance du bien et du mal. » (Genèse 3 : 22)

La relation d'alliance avec le Créateur est constituée et se maintient par la réponse de l'être humain. Hélas, Adam et Ève, créés à l'image de Dieu, n'ont pas choisi de garder l'alliance. Leur désobéissance a évidemment entraîné des conséquences — la perte d'Éden, des épines, la douleur, la mort, entre autres — des conséquences qui sont toujours avec nous. C'est à se demander alors, quelle sorte de rupture s'est produite dans l'humanité, à la suite de la chute d'Adam et d'Ève. Nous examinerons cette question au chapitre 4, mais il est important de comprendre ceci : les humains demeurent faits à l'image de Dieu, ce qui leur permet de raisonner, de choisir et d'avoir la vertu.²³ Par conséquent, à chaque génération, les humains sont obligés de refaire le même choix qu'Adam et Ève, celui d'être ou de ne pas être en relation avec Dieu. La Bible réaffirme constamment l'image de Dieu comme faisant partie de l'héritage de l'humanité. Pensons à Genèse 9 : 6, qui déclare sans équivoque que c'est mal de tuer, parce que l'humanité a été créée à l'image de Dieu. Le Nouveau Testament n'est pas sans preuve corroborante non plus. I Corinthiens 11 : 7 n'ajoute pas de qualificatif, quand il dit que nous sommes créés à l'image de Dieu. Jacques 3 : 9 réprimande ceux qui bénissent Dieu, mais qui maudissent les gens, qui sont pourtant créés à son image.²⁴

Yahvé, c'est-à-dire « JE SUIS »

Dans une société polie, pour que deux personnes puissent se connaître sérieusement, il faut qu'elles échangent leurs noms. Chacune de ces deux personnes associe donc intuitivement les qualités de l'autre personne avec son nom. Dans la relation entre l'être humain et Dieu, il ne suffit pas que Dieu sache nos noms ; nous devons connaître le nom de Dieu. Mais la compréhension du nom de Dieu n'est pas un simple savoir cognitif (une relation « Je – cela »). Dans l'Ancien Testament, on « savait » le nom de Yahvé par une alliance culturelle face-à-face, un concept que nous traiterons au chapitre 4.²⁵

Le nom d'alliance de Dieu, en hébreu, comprend 4 consonnes, יהוה, que l'on appelle aussi le tétragramme.²⁶ Bien que ce nom hébreu ait parfois été rendu en français par la translittération « Jéhovah », il est souvent traduit aussi par « l'Éternel ». En anglais, le terme est parfois

« Jéhovah, mais certaines versions (par exemple, la version *King James*) utilisent une traduction tout en majuscules (*LORD* ou *GOD*). Il serait plus correct d'écrire « Yahvé » en français, ou *Yahweh* en anglais.²⁷ Un certain nombre d'érudits ont rejeté, avec raison, les nombreuses tentatives pour trouver l'étymologie de Yahvé.²⁸

William Albright rattache, à juste titre, le sens du nom Yahvé à Exode 3 : 14.²⁹ Ce verset, plus que tout autre verset dans l'Ancien Testament, est la clé pour comprendre ce que proclame ce nom de Yahvé. Dans ce verset, après avoir appelé Moïse à délivrer son peuple, Yahvé explique à Moïse pourquoi il ne devrait pas avoir peur d'aller en Égypte. La raison donnée en hébreu est « *ehyeh asher ehyeh* », une expression que l'on a traduite de différentes façons en français, mais dont la plus courante est : « **Je suis celui qui suis** ». Les traducteurs attribuent à ce tétragramme beaucoup de possibilités de sens. Plusieurs versions (par exemple, PDV et BFC) le traduisent en majuscules, ce qui laisse entendre qu'il s'agit là d'un titre divin, probablement associé à Yahvé. La NFC se dérobe en le traduisant ainsi : « Je serai qui je serai ». Une traduction anglaise, la version d'origine de la *New Living Translation*, était incorrecte, car elle a pris le verset pour une déclaration dont l'équivalent en français serait : « JE SUIS CELUI QUI EST TOUJOURS ».³⁰ Le *Tanak* n'est pas utile, car il laisse l'expression en hébreu : « *Ehyeh-Asher-Ehyeh* ».³¹ Il est impossible de rater la déclaration « JE SUIS » dans Exode 3, parce qu'elle est répétée deux fois, au verset 14. La déclaration « Je suis » ou *ehyeh*, (הָיֵהְ, en hébreu) est liée au verbe « être », *hayah* (הָיָה) qui comporte essentiellement les mêmes consonnes que Yahvé (יְהוָה).³²

Lorsque Moïse a dit : « Mais s'ils me demandent quel est son nom, que leur répondrai-je ? », Yahvé a répondu : « *ehyeh asher ehyeh* ». Cette formulation à l'imparfait, en hébreu, signifie dans ce cas ce qui pourrait se passer.³³ En tant que lecteurs de ce récit, nous pouvons revenir sur les événements d'Exode 3, en sachant ce qui va bientôt se passer. Dieu *est sur le point d'accomplir* ce que son nom *signifie*. Il y aura un affrontement entre les soi-disant divinités d'Égypte et Yahvé lui-même. Yahvé va délivrer les esclaves, ceux qu'il appelle à entrer dans une relation avec lui. Il va ainsi déconcerter le pharaon. Quand Yahvé dit : « JE SUIS », il défie toutes les idoles vides, en particulier les soi-disant divinités égyptiennes, mais aussi tous les faux dieux qui allaient réclamer son peuple dans l'avenir. En affirmant son identité,

« JE SUIS » déclare qu'« *Ils ne sont pas !* » À partir de cet instant, cette confession a fait partie de l'essence même d'Israël.³⁴

Il y a d'autres cas où JE SUIS est important dans le texte biblique. Il figure non seulement dans Deutéronome,³⁵ mais son emploi est très courant aussi dans Ésaïe.³⁶ L'une des démonstrations les plus importantes du nom de Yahvé se trouve probablement dans le récit de I Rois. Quand Élie a confronté les prophètes de Baal, Yahvé appelait son peuple à redévelopper une relation active avec lui. Un concours a été organisé, pour mettre au défi les prophètes de Baal de démontrer la puissance de leur dieu. Ce concours a révélé deux vérités importantes. D'abord, les prophètes n'ont pas réussi à invoquer Baal, car c'était un dieu qui *n'était pas*.³⁷ Deuxièmement, Yahvé a montré son nom en envoyant le feu sur l'autel détrempé d'eau et sur tout ce qui l'entourait. Le peuple s'est mis à crier à juste titre : « 'C'est l'Éternel qui est Dieu !', ce qui signifiait : 'Yahvé, il est présent, il est Dieu'. »³⁸

Ce nom de Yahvé n'était pas une révélation nouvelle à l'époque de l'Exode; son nom était connu dès le tout début de la Genèse.³⁹ À la surface, Exode 6 : 3 semble indiquer que Yahvé ne s'était pas fait connaître des patriarches, car il dit : « Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob, comme le Dieu tout-puissant [*El Shaddai*], mais sous mon nom, l'Éternel, je n'ai pas été reconnu par eux. » Certains ont suggéré que cette incohérence apparente, dans Exode 6, s'explique par une erreur d'édition de la part d'un rédacteur ultérieur de la Torah. Pour ceux qui adoptent cette perspective évolutive du texte, Genèse n'aurait pas besoin d'être réconciliée avec le récit d'Exode. On présume que dans une tradition, les patriarches connaissaient le nom de Yahvé, et que, dans une autre, ils ne le connaissaient pas. Avec le temps, ces traditions ont été fusionnées dans le texte, et les deux traditions sont considérées comme visibles dans ce cas. Mais il faut rejeter d'office une telle idée. Se demander si *El* ou *Elohim* avait un certain *vorlage*,⁴⁰ ou chercher à savoir quelle tradition connaissait le nom de Yahvé, c'est passer à côté de la question.⁴¹

Il existe d'autres interprétations qui ne font pas violence au texte. Par exemple, certains interprètent ce texte hébreu d'Exode comme étant interrogatif. Ainsi, au lieu de suggérer que Yahvé n'était pas connu des patriarches, le texte demanderait : « N'étais-je pas connu d'eux ? »⁴² Une autre solution viable consiste à dire que Yahvé n'était pas connu de ces premiers patriarches, tel qu'il se révélera lui-même à Moïse. Cette interprétation est particulièrement sensée, dans le contexte de

la suite du récit d'Exode. Dieu s'apprête en effet à faire vivre à Moïse l'expérience de la révélation de son identité, à démontrer son pouvoir de sauver, de racheter un groupe d'esclaves pour faire alliance avec lui et en faire son propre peuple. C'est cet aspect rédempteur du nom de Yahvé qui est une nouvelle révélation pour Moïse. Dans le récit d'Exode se trouve, pour la première fois dans l'Ancien Testament, une définition narrative du pouvoir de Dieu de racheter un peuple. Ce n'est pas non plus une délivrance par décret fictif, car Dieu, une fois de plus, met la main à la pâte pour délivrer son peuple, comme il l'a fait à la Création.

Pour certains théologiens, ce langage personnel de Dieu ne doit pas être pris au sérieux. Ces derniers rejetteraient l'interprétation que nous avons présentée jusqu'ici, car elle requiert plus d'échanges que ne permet leur notion de Dieu. Selon eux, toute parole de ce genre n'est pas une réalité métaphysique ; ce n'est qu'une façon pour Dieu de s'accommoder du langage et du processus de réflexion de l'être humain. Cependant, notre point de départ devrait résider dans le portrait de Dieu que donne le texte biblique, et non pas dans des idées préconçues de ce que Dieu peut ou ne peut pas faire. Yahvé est à la fois personnel et passible ; aucun anthropomorphisme ne peut enlever au texte biblique ces caractéristiques de Yahvé.⁴³ Pensons simplement à ces quelques passages des Écritures : Dieu a de la compassion (Psaumes 103 : 13) ;⁴⁴ Dieu est jaloux ; non pas mesquin, mais jaloux (Deutéronome 5 : 9) ;⁴⁵ Dieu éprouve du chagrin (Juges 10 : 16) ;⁴⁶ Dieu déteste le mal (Psaumes 5 : 6) ;⁴⁷ Dieu éprouve de la joie (Ésaïe 62 : 5) ;⁴⁸ Ésaïe 63 : 9 insiste sur le fait que les Israélites n'ont pas été sauvés par un messenger, ni par un ange : Yahvé s'est impliqué personnellement. Ils ont été sauvés par « son amour et sa miséricorde ». Dieu entend, répond, agit et réagit.

Dieu écoute les appels de ceux qui sont dans le besoin. Ce sont justement ces appels des descendants d'Abraham qui ont incité Dieu à les délivrer de leur esclavage. Après dix fléaux, l'Égypte et ses dieux ont été vaincus, et les armées qui poursuivaient le peuple ont disparu. Il n'y a qu'une seule bonne réponse à la rédemption : la louange ! Le peuple a célébré : « Il a précipité dans la mer le cheval et son cavalier » (Exode 15 : 1) ; « Je vous ai portés sur des ailes d'aigle » (Exode 19 : 4) ; « L'Éternel est un vaillant guerrier » (Exode 15 : 3). Quand Israël louait le nom de Yahvé, les Israélites incluaient dans leur louange les œuvres de Yahvé et leur relation avec lui. D'autres avaient peut-être entendu le nom de Yahvé. Mais c'était Israël qui avait été délivré ; ainsi, en ce

qui concerne la relation « Je - Tu », Israël était seul à « connaître » le nom de Yahvé.

La présence de Yahvé

Bien que Dieu ne se restreigne pas à l'expérience humaine, le récit biblique montre les trois principales façons dont Yahvé s'est fait connaître de l'humanité.⁴⁹ Premièrement, l'absence même de Dieu montre que la transcendance de Dieu va au-delà de ce que les humains peuvent concevoir. Deuxièmement, Dieu fait voir sa présence très réelle par sa présence, au sens littéral. Dieu est immanent. Ainsi, Adam et Ève ont marché littéralement avec Dieu, vers le soir. La troisième grande façon dont les humains ont fait l'expérience de la présence très réelle de Dieu, c'était dans le contexte de l'adoration. Certes, on peut avoir une connaissance indirecte de Dieu, ne serait-ce que par la nature ; mais il s'agit plutôt ici d'une connaissance relationnelle de Dieu.

Pensons d'abord à la manière dont Yahvé a révélé sa transcendance.⁵⁰ Déjà au jardin d'Éden, Adam et Ève savaient, pour avoir fait l'expérience de l'absence de Dieu, que Dieu ne vivait pas là ; il était, en quelque sorte, *autre* que sa création, au-delà d'elle et au-dessus d'elle. Il est difficile de dire combien plus ils en savaient, mais au fur et à mesure que l'Ancien Testament progresse, il s'est développé une certaine façon, assez normative, de parler de la demeure de Dieu. Dieu vit dans les cieux (*shamayim*).⁵¹ C'est sa demeure. L'Écriture dit qu'il gouverne depuis les cieux où il demeure.⁵² Comme James D. Tabor le note : « C'est reconnaître la transcendance de Dieu, la séparation de Dieu d'avec l'ordre de la création, que de dire que Dieu demeure dans les cieux. »⁵³

Tout au long de l'Ancien Testament, le peuple de Dieu a découvert Yahvé non seulement par sa présence, mais aussi par son absence. Ce que les Israélites ont appris était lié à leur compréhension de la sainteté de Dieu. Eichrodt note que c'est dans son absence même que Dieu se fait connaître. Il ajoute que Dieu est « inapprochable, à cause de sa complète altérité et de sa perfection par rapport à toutes choses créées ». ⁵⁴ Il est vrai que la notion des cieux, dans la Bible hébraïque, comporte un vaste champ sémantique⁵⁵ ; notre but ici est de parler des cieux comme de la demeure de Dieu. Ainsi, selon Eichrodt : « À toutes les périodes, il est reconnu comme une évidence que les cieux sont la demeure de Dieu. »⁵⁶ De plus, même si de nombreux textes précisent que Dieu a une place, il y a moyen de dire aussi que Yahvé

remplit l'univers. Il n'est pas le cosmos, et il n'est pas contenu non plus par le cosmos, et pourtant il est capable de gouverner chaque partie de sa création à tout moment, et dans ce sens, il remplit le cosmos.⁵⁷

La seconde façon dont Dieu s'est révélé à Adam est quelque chose qui arrive rarement dans l'Ancien Testament, et qui n'est pas non plus un phénomène à long terme. Mais c'est de cette façon qu'Adam a connu Yahvé, au jardin d'Éden. Dieu était présent, au sens propre du mot. Dans le récit, Dieu a une place. Il venait des cieux et communiait en personne avec Adam. Dieu a parlé à Moïse de la même façon, au buisson ardent. Moïse a fait l'expérience de Dieu, au sens littéral, et il n'aurait pas pu y avoir d'autre expérience simultanée du buisson ardent, car l'expérience vécue par Moïse était précisément d'entendre Dieu qui lui parlait depuis l'endroit où il se trouvait. Autrement dit, bien qu'il puisse exister une multitude de révélations comportant une présentation phénoménologique de Dieu, et bien qu'il soit vrai que Dieu, dans un certain sens, fait vivre le cosmos en entier, Adam et Moïse ont fait l'expérience de Dieu, point final. Les théologiens ont inventé le mot « théophanie » pour désigner ce phénomène, même s'il est compris de diverses façons. Nous pouvons accepter le mot théophanie, si nous comprenons qu'il s'agit littéralement de Dieu qui, quoique masqué d'une certaine manière, manifeste sa présence singulière à une personne ou à un groupe de gens.⁵⁸

Il y a une troisième façon dont Yahvé se manifeste, et qui est de la plus haute importance pour ce livre. Yahvé est présent d'une manière unique dans la relation d'alliance. Tout un vocabulaire est lié à cette communication ; l'une des façons de parler de l'expérience de Yahvé dans la relation d'alliance consiste, pour un membre de l'alliance, à faire l'expérience de « sa présence ». Dans le jardin d'Éden, Adam a fui la présence de Dieu, après avoir désobéi. Le mot hébreu est *panim*, que la NEG traduit littéralement par « la face » de Dieu⁵⁹. Le *panim* de Dieu intervient dans plusieurs contextes. Il peut signifier simplement que Dieu est à côté d'une personne ; il peut indiquer la force active de Dieu dans le monde ;⁶⁰ et il peut être employé différemment pour décrire soit le plaisir, soit la colère.⁶¹ De plus, il y a une manière spéciale d'interpréter le *panim* de Dieu, dans le culte associé à l'alliance.

Pensons au langage qu'adopte la relation d'alliance avec Yahvé, après l'expulsion d'Adam et d'Ève du jardin d'Éden. Yahvé n'était plus présent de la même manière qu'il l'avait été à Éden, mais il est clair qu'il était présent. Le récit commence par un sacrifice d'alliance :⁶²

Yahvé accueille (*sha-ah*) le sacrifice offert par Abel d'un animal de son troupeau, mais rejette l'offrande des « fruits de la terre » de Caïn.⁶³ Caïn s'attendait à voir son sacrifice accueilli, dans le contexte de cette communauté d'alliance ; mais ce n'a pas été le cas, car ce n'était pas la forme d'adoration prescrite. Dieu lui a donné l'occasion de se repentir,⁶⁴ mais il ne l'a pas fait. Il a alors été chassé du lieu d'adoration.⁶⁵ C'est-à-dire qu'il était loin de l'endroit où Yahvé s'est fait connaître.⁶⁶ Le culte associé à l'alliance est alors le lieu où Yahvé peut se faire connaître. Comme nous l'avons suggéré, les Israélites ont fini par « connaître » le nom de Yahvé, parce qu'ils ont découvert sa « face ». Même si le nom de Yahvé avait été connu depuis le début, il s'est fait connaître d'une nouvelle manière, lorsque Dieu a appelé les Israélites à entrer en relation avec lui. Nous examinerons en détail la signification du nom dans un contexte d'alliance, au chapitre 4. Mais nous devons d'abord discuter de ce qui n'est pas vrai au sujet de Dieu, de ce qu'il n'est pas. Il est essentiel de le comprendre, car le syncrétisme de Dieu a influencé non seulement la pensée juive, mais aussi des théologiens chrétiens ultérieurs.

3

Le Dieu qui n'est pas

Introduction

Il peut arriver que des gens oublient leur propre histoire, qu'ils la renient, et qu'ils aillent même jusqu'à réinterpréter les relations importantes qu'ils ont pu avoir. C'est exactement ce qui s'est passé avec le peuple juif. Durant la période qui a suivi la rédaction de Malachie, la pression culturelle a poussé les Israélites à réinterpréter leur histoire et même leur compréhension de Dieu. Cette histoire qui avait tissé des liens inextricables avec le Dieu qui *parle* et qui *agit*, les Israélites se sont mis à la voir sous un nouveau jour, vers la fin de la période du second Temple¹ : le Dieu actif du peuple de l'alliance leur semblait absent, remplacé par une notion statique de Dieu. Dans cette nouvelle compréhension, Dieu ne parlait pas. Il n'intervenait pas. Il n'agissait pas. En effet, l'histoire de la relation d'alliance que Dieu avait avec eux était essentiellement réduite à une allégorie. Toute description des œuvres de Dieu n'avait plus rien de concret ; ces œuvres n'étaient plus, en fait, que métaphores. À vrai dire, on en était venu à considérer la Bible hébraïque entière comme anthropomorphique.² Les choses allaient si mal que le nom même de Yahvé, que le peuple juif devait louer, vénérer, et invoquer, ne pouvait plus être prononcé à haute voix ; il était interdit de prononcer ce nom. Nous allons chercher, dans ce chapitre, à retracer la raison de cet incroyable phénomène. En outre, nous verrons comment l'allégorie, comme méthode d'interprétation, a déformé la relation d'alliance que Yahvé avait avec son peuple.

L'influence hellénistique

À la faveur des différentes invasions d'Israël et de Juda, y compris de l'exil à Babylone, le peuple juif avait été éparpillé à travers tout le Proche-Orient ancien. Il y avait des colonies juives dans le bassin méditerranéen, en Égypte et en Assyrie. Bien qu'ils se soient parfois bien intégrés aux populations locales, les Juifs faisaient preuve d'une forte résilience, comparativement à d'autres peuples de l'Antiquité, pour conserver leur identité et leur fidélité à Dieu. La survie de la foi juive jusqu'à présent, et la présence du judaïsme parmi les religions du monde contemporain, contraste avec le cimetière des dieux abandonnés et les dévotions religieuses reléguées au passé.³ Même l'Exil s'est révélé être pour les Juifs une période privilégiée pour codifier plusieurs de leurs croyances, et pour acquérir la certitude absolue de la puissance et de la place de Yahvé. Des institutions ont été créées pour conserver la religion et la pratique juives, et pour préserver l'identité du peuple juif.⁴

C'est surtout après la conquête de la Perse par Alexandre le Grand, et le commencement de son règne sur les régions où les Juifs de la diaspora s'étaient établis, que la foi juive a été mise à l'épreuve d'une façon nouvelle. L'omniprésence de l'hellénisme (la culture grecque et une vision du monde grecque) rendait pratiquement inévitable, chez un grand nombre de Juifs, un changement progressif dans leurs croyances.⁵ L'état reconstitué de Juda demeurait insignifiant sur le plan politique,⁶ car la majorité des Juifs vivait ailleurs. Le grec étant devenu la langue universelle de tout le bassin méditerranéen, la maîtrise de la langue hébraïque n'était plus nécessaire pour les Juifs de la diaspora. Toutefois, une telle perte avait des conséquences religieuses. À Alexandrie (en Égypte), où vivaient un grand nombre de Juifs qui ne parlaient plus l'hébreu, les Écritures ont été traduites en grec, une traduction connue sous le nom de la Septante (*LXX*). Nous verrons plus loin, dans ce chapitre, comment la pensée grecque a influencé cette traduction, mais afin de relater cette histoire, nous devons explorer ce que nous appellerons la conception hellénistique de Dieu : une compréhension du divin qui était contraire à celle qu'en avait Israël.

Le Dieu des philosophes

On dit que la civilisation occidentale a commencé quand une compréhension ordonnée du divin et de l'univers a renversé la vision mythologique qu'on avait du monde. Cette nouvelle vision du monde a été établie par le jeu de philosophies grecques parfois concurrentes.⁷ Les philosophes les plus importants, du point de vue de leur contribution historique, furent Aristote et Platon.⁸ La contribution de Platon et de ses interprètes a été d'une importance particulière,⁹ bien qu'Aristote ait joué, lui aussi, un rôle auxiliaire.

Quoiqu'à plusieurs égards, les bases épistémologiques proposées par Platon et Aristote soient fondamentales pour la civilisation occidentale, leur contribution varie. On pourrait comparer la contribution de Platon à un train d'une centaine de wagons, qui arrive en gare. La plupart de ces wagons contiennent des provisions utiles, mais certains contiennent des produits nocifs. Quoique la philosophie soit rarement décrite de cette manière dans les livres d'histoire, il n'est pas exagéré pour moi de parler ainsi de l'influence grecque, compte tenu des catégories théologiques qui découlent des définitions épistémologiques platoniciennes et aristotéliennes du divin. Certaines notions hellénistiques de Dieu ont fini par s'incorporer dans le tissu même du judaïsme (et ultimement, dans le christianisme). À cet égard, la leçon que l'on a tirée du cheval de Troie s'applique tout autant ici : Attention aux cadeaux des Grecs !

Bien que l'étude et l'interprétation de Platon soient une entreprise continue, il y a des principes généraux sur lesquels les érudits s'entendent. En premier lieu, à cause de sa définition de « Dieu », Platon parle aussitôt de Dieu et des dieux, au singulier ou au pluriel, sans danger pour son système. Sa notion de la déité est très éloignée de la mythologie de son temps. Pour Platon, il existe deux « mondes » différents. Le monde matériel est l'objet des passions et des bas instincts de l'humanité. La philosophie objective est nécessairement ancrée dans la réalité objective provenant du monde immatériel. Alors que le monde matériel est un monde d'apparences, le monde immatériel est en fait le lieu où existe la « forme » ou « l'idée ». C'est-à-dire que, derrière chaque chose particulière du monde matériel, se trouve l'idée ou la forme de la chose. Ces idées ou ces formes sont ultimement liées à la Forme du Bien. Pour Platon, la Forme du Bien peut se comparer au soleil : celui-ci ne fait pas que rendre les objets visibles, mais il soutient et fait pousser les choses vivantes, sans pour autant faire

partie du processus terrestre. »¹⁰ Ainsi, comme le soleil, on pourrait dire que « Dieu » est derrière le processus, mais qu'il ne fait pas partie du processus. Aristote, disciple de Platon, avance la distanciation de Dieu quand il décrit Dieu comme le « Premier moteur immobile ». ¹¹ Comme on a interprété Platon plus tard, Dieu est au-delà de ce qui peut changer, de ce qui peut être connu dans l'univers physique. Dieu est ainsi inconnaissable. Toute tentative de parler de la déité de manière corporelle ou en faisant des comparaisons avec n'importe quelle partie de la Création doit être rejetée. On ne peut même pas savoir comment parler du divin. Hans Bietenhard résume Platon en ces termes : « Les vrais noms des dieux sont ceux que les dieux se donnent : étant donné que nous ne pouvons pas les savoir, nous devons nous contenter des noms par lesquels nous les appelons dans nos prières. »¹² Ainsi, Dieu n'est pas l'objet d'une enquête, mais d'une construction nécessaire, une nécessité pour comprendre le cosmos. Même si les interprètes de Platon discuteront de la façon dont le Dieu de Platon est intervenu dans la Création ;¹³ ce qui n'est pas à débattre, c'est que le Dieu de Platon est un Dieu distant, qui peut difficilement faire l'objet d'une enquête personnelle.

Le problème pour les philosophes grecs, c'était que la populace ne s'y entendait guère en matière de philosophie et qu'elle s'accrochait volontiers à sa vision mythologique. Il existait une foule de dieux, des dieux qui, comme de très mauvaises personnes, pouvaient parfois se livrer aux pires excès. Pour changer cet état de choses, les philosophes ont trouvé dans la médiation un moyen de laisser les gens continuer à s'identifier à leurs dieux, tout en intégrant à leurs motifs mythologiques une vérité supérieure. Les philosophes se sont évertués à aider les gens ordinaires à « relire » ces mythes, afin d'en dégager une signification plus profonde, qui soit conforme avec le point de vue des philosophes. C'est-à-dire que si l'on arrivait à faire comprendre que les histoires sur les dieux transmettent une vérité noble, le philosophe astucieux et l'auditeur ignorant retireraient tous les deux autant de plaisir à entendre raconter la même l'histoire. Ainsi, quand on a réussi à allégoriser Homère et Hésiode de cette façon, les gens instruits en philosophie n'avaient plus à se sentir gênés par le comportement grossier des dieux. Dès 520 av. J.-C., Théagène de Rhégium a allégorisé Homère ; cette méthodologie a été rapidement reprise par d'autres philosophes, tels que les stoïciens Chérémon, et Cléanthe. De cette manière, ils pouvaient « promouvoir leurs propres

idées, tout en prétendant être fidèles aux écrits du passé». ¹⁴ Au fur et à mesure que la philosophie grecque se répandait durant les siècles qui ont précédé Christ, la méthode allégorique ne s'appliquait plus seulement à la mythologie grecque ; malheureusement, on a commencé à l'utiliser pour interpréter le texte biblique.

Comment le concept juif de Dieu a changé

Un certain nombre de facteurs a influencé la manière dont les Juifs parlaient de Yahvé et pensaient à lui. Il ne faut pas être simpliste dans notre façon de définir la dynamique de la période. Tout comme les Juifs de la diaspora ne restaient pas imperméables au mode de pensée du monde hellénistique, de même le monde subissait-il, lui aussi, l'influence du judaïsme. ¹⁵ Il est vrai que les Juifs essayaient de convertir les Gentils (les non-Juifs), et il existe de nombreux ouvrages consacrés à cet effort. Le peuple juif est devenu une force viable durant la période gréco-romaine. Les estimations varient quant à sa population, mais celle-ci se comptait certainement par millions. ¹⁶

L'un des outils efficaces du peuple juif pour influencer le monde était la Septante. ¹⁷ À Alexandrie en Égypte, là où la Septante a été traduite, il était très important d'atteindre les Gentils. ¹⁸ Par conséquent, en traduisant le texte biblique dans la langue grecque, les érudits ont cherché à ne pas trop choquer la mentalité hellénistique. ¹⁹ C'est-à-dire qu'on a cherché le plus possible à amoindrir le langage concernant Dieu en action, à l'œuvre, ou montrant ses émotions. Malheureusement, au cours de ce processus d'élaboration de la Septante, certains passages ont été traduits de manière à insinuer qu'il ne fallait pas même prononcer le nom de Yahvé. ²⁰

L'allégorie n'est pas pareille à la métaphore. Les écrivains de la Bible utilisaient volontiers la métaphore. Ils se permettaient ainsi de dire que Dieu couvrait une personne de « ses plumes », que « L'Éternel est monté sur une nuée rapide » pour apporter la délivrance, que « le bras de Dieu » sauve, ou encore pour exprimer beaucoup d'autres phénomènes : ²¹ des métaphores où l'on reconnaît facilement une façon particulière de parler. Il s'agit là d'une façon bien légitime d'utiliser la langue vernaculaire et ses anthropomorphismes (ou zoomorphismes). Mais ces métaphores n'étaient pas les seules en cause, du point de vue hellénistique. C'était d'abord et avant tout l'exposé narratif complet de Yahvé. La pensée hellénistique ne pouvait pas tolérer un Dieu agissant volontairement dans le cosmos. Cela froissait les susceptibilités

grecques que de parler du divin, autrement qu'avec la plus grande distance qui soit. Il n'est alors pas surprenant qu'en traduisant les Dix Commandements en grec, il y ait eu clairement un glissement de sens, par rapport au texte hébreu. La traduction fait en sorte que la Septante (LXX) n'a pas seulement interdit de prononcer le nom de Yahvé « en vain », elle interdit absolument de prononcer le nom de Yahvé : une traduction sans doute plus conforme à la tendance grecque refuser d'attribuer un nom au divin.²²

Chaque fois que l'on traduit un livre d'une langue à une autre, il peut se produire des glissements de sens non intentionnels, car deux langues ne sont jamais totalement équivalentes. De plus, les traducteurs doivent souvent faire des choix en fonction de leurs propres préjugés. Dans la Septante, certains textes bibliques ont souffert plus que d'autres de ce passage de l'hébreu au grec, aux mains des traducteurs. Le cas du troisième chapitre d'Exode est particulièrement significatif : les traducteurs ont rendu la proclamation de Yahvé, au sujet de lui-même, d'une manière tout à fait différente de la langue d'origine. Comme Raymond Brown le note : « Le texte hébreu dit : 'Je suis qui fait être' ou peut-être plus fidèlement à l'original, à la troisième personne : 'Je suis celui qui fait être'.²³ Cette interprétation montre que Yahvé agit par sa volonté. Malheureusement, la traduction de l'hébreu au grec a donné à l'expression une tournure passive. Comme Brown le fait remarquer, l'expression devient, dans la Septante : « 'Je suis celui existant', le recours au participe du verbe « être » soulignant ainsi l'existence divine ». ²⁴ De plus, ceci n'arrive pas seulement dans le livre d'Exode. Chez les prophètes, l'expression qui, en hébreu, veut dire « Je suis celui », suggérant l'unicité de Yahvé, est traduit *ego eimi* : une fois de plus, une déclaration d'existence. Dans certains cas, chez Ésaïe, la Septante semble chercher à faire de « JE SUIS » un nom propre.²⁵ Ainsi, dans ce passage de l'hébreu au grec, la teneur de la traduction n'a fait qu'affirmer l'existence de Yahvé. C'est ainsi que la langue et la pensée philosophique grecques ont subtilement modifié la vision du monde juif.

Vers le III^e siècle av. J.-C.,²⁶ c'est devenu la norme que de ne pas prononcer le nom de Yahvé, mais de le remplacer par le nom plus générique d'*Adonai*.²⁷ Comme le nom de Yahvé était en soi une façon d'avoir accès à une relation « Je - Tu », le fait de ne pas renoncer son nom éloignait le peuple juif de Yahvé lui-même ; car son nom était intégralement lié à sa communion avec Israël et essentiellement à son

être même.²⁸ Les Juifs des milieux éduqués ont régressé davantage, en soutenant qu'il n'était même pas convenable, pour parler de la divinité, d'utiliser le terme plus générique d'*Adonai*.

Sans relâche, la vision hellénistique du monde a continué d'éroder peu à peu les perceptions du peuple juif, au point de voir leur compréhension de Yahvé devenir source d'embarras, surtout pour ceux qui connaissaient la philosophie grecque. Le Dieu des Juifs est très proche du terroir. Il agit, il réagit, il est littéralement en communion avec le peuple d'Israël. L'Écriture ordonne au peuple de Dieu de louer verbalement Yahvé, de se réjouir en son nom chaque jour, en proclamant que lui seul est Dieu. Étant donné que la vision hellénistique de la divinité plaçait le divin au-delà de ce qui peut être connu ou nommé, le peuple juif n'a pas seulement fait que s'en accommoder, en acceptant de ne pas mentionner le nom de Yahvé ; il a involontairement changé sa vision de ce que Dieu était et de ce qu'il voulait faire.

Philon et la méthode allégorique

L'une des figures historiques les plus importantes, comme agent de changement durant la fin de la période du second Temple, était un Juif d'Alexandrie du nom de Philon, né aux environs de 20 av. J.-C. Manifestement acquis à une vision hellénistique du monde de son époque, il a appliqué à sa propre interprétation de l'Ancien Testament la méthode allégorique qui avait servi aux philosophes à réviser la mythologie grecque. Philon suggérait que chaque texte de l'Ancien Testament avait un double référent.²⁹ Le second sens du texte, sa signification allégorique, était dicté par une vision du monde philosophique grecque ; le sens évident du texte, le sens littéral, selon Philon, « ne convenait qu'aux esprits faibles ». ³⁰ La méthode de Philon consistait alors à se référer continuellement au texte biblique et à l'expliquer en détail. Ses explications étaient toujours guidées par les susceptibilités hellénistiques. Ses interprétations de l'Ancien Testament étaient inévitablement basées sur une clé herméneutique centrale : Dieu est transcendant.³¹

Presque n'importe quelle page des œuvres de Philon démontre cette méthode, mais nous proposons un extrait de son œuvre intitulée *Que Dieu est sans changement*. Dans cet ouvrage qui examine librement Genèse 6, Philon explique pourquoi Dieu a changé d'avis à propos de l'humanité, au point de vouloir la détruire par le Déluge. Genèse 6 : 6 dit : « L'Éternel se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre, et il fut

affligé en son cœur. » L'interprétation surprenante de Philon est qu'en fait, le texte dit exactement qu'il est impossible pour Dieu de changer. Le genre de preuve que Philon utilise pour une telle construction est que toute autre lecture du texte n'est pas compatible avec ce qui est connu de Dieu (selon une interprétation hellénistique, bien entendu). En outre, en expliquant Genèse 6 : 7 où Dieu a changé d'avis à propos de l'humanité et dit qu'il allait détruire la méchanceté des humains, Philon suggère (pour aucune raison évidente) que la méchanceté des humains (la méchanceté qui a incité Dieu à les détruire) était en fait la méchanceté de croire que Dieu pouvait changer ! Pour justifier ce martèlement du texte biblique, il propose : « Car, disent-ils, le plus grand avantage que les philosophes sincères et purs retirent de la science, c'est de ne pas varier avec l'événement et de se saisir, avec une fermeté inébranlable et une assurance solide, de tout ce qui va à leur but. »³² C'est seulement quand le Dieu de Moïse a commencé à ressembler au Dieu de Platon que Philon a pu être tranquille. Par définition donc, chaque fois que la Bible parlait de Yahvé à l'œuvre ou en mouvement, ce n'était rien d'autre qu'un anthropomorphisme, une façon purement humaine de parler : Dieu s'adaptait ainsi au langage humain. À la fin, l'interprétation que donne Philon de l'Ancien Testament en entier s'est révélée être une sorte d'anthropomorphisme ! Cette notion a été décrite comme la « théologie négative » de Philon,³³ à cause de sa tentative d'extraire du langage tout ce qui pouvait rendre la divinité accessible.

Selon Philon, ce n'est pas Dieu, mais des intermédiaires qui interagissent avec le cosmos. C'est dans ce sens que Philon parlait du *Logos* (la Parole). Dieu lui-même n'est pas venu sur la terre ; c'est plutôt le *Logos*.³⁴ L'idée du *Logos*, chez Philon, suit le *Timée* de Platon : Philon l'utilise pour interpréter le récit biblique de la Création, et adapte le *Logos* pour remplacer le concept de l'âme du monde, si central dans le *Timée*. De plus, Philon mélange la notion du *Logos* avec celle de *Sophia* (la Sagesse), et les considère en quelque sorte comme équivalentes.³⁵ Divers intermédiaires ont agi au nom de Dieu,³⁶ en se servant parfois de la personnification et en tolérant finalement l'hypostatisation des intermédiaires.³⁷

Les gens qui ont vécu à la fin de la période du second Temple n'ont pas tous été affectés de la même manière par l'hellénisme. En réalité, il y avait un certain nombre de groupes de Juifs qui s'opposaient à l'empiétement de l'hellénisme, et certains de ces groupes s'étaient formés précisément pour lutter contre les influences hellénistiques.

Durant les siècles qui ont précédé le temps de Christ, les *Hasidim*, et plus tard les pharisiens, ont combattu l'hellénisme. À l'époque de Jésus (dont Philon était contemporain), on trouve une sorte de gestalt philonique, plus volontiers parmi l'élite cultivée des sadducéens que, disons, parmi les hommes que Jésus avait choisis comme apôtres.

L'influence de Philon ne s'est pas fait sentir qu'à son époque. Sa méthodologie a fini par se frayer une place dans l'Église chrétienne historique, un sujet que nous examinerons en détail au chapitre 14. Un historien de l'Église, du nom d'Henry Chadwick, formule une revendication plutôt audacieuse : « L'histoire de la philosophie chrétienne ne commence pas avec un chrétien, mais avec Philon d'Alexandrie, un Juif contemporain de Saint-Paul et son aîné de plusieurs années ».³⁸ Nous nous intéresserons particulièrement à l'influence de Philon sur la formation de la christologie. Nous dirons, aux chapitres 13 à 15, qu'on a assisté progressivement, dans l'Église, à une redéfinition de Dieu qui a commencé quelque part au milieu du II^e siècle, au moment où les théologiens chrétiens ont adopté la méthodologie philonique comme norme d'interprétation du texte biblique. Cette méthodologie était sans doute le facteur le plus décisif dans la dérive théologique qui a poussé les christologiens du *Logos* vers la formation de la christologie trinitaire.³⁹

Philon et le « JE SUIS »

En conclusion, revisitons Exode 3 : 14, l'un des versets les plus déterminants du texte biblique. Dans ce passage, Yahvé proclame à Moïse : « JE SUIS ». Pour interpréter ce texte, Philon appuie sa gestalt hellénistique sur la traduction plutôt mitigée de la Septante : « Je suis celui existant ».⁴⁰ Sans étonnement, on voit que pour Philon, le texte prouve la transcendance de Dieu et signifie en fait que Dieu *est*, mais on *ne peut pas* vraiment prononcer son nom.⁴¹ Alors que pour la foi juive, Yahvé est le Très-Haut,⁴² pour Philon, Dieu peut être considéré comme « celui le plus générique ».⁴³ Par cela, Philon entend que : « Dieu n'appartient à aucune classe et que, par conséquent, nous ne savons pas ce qu'il est. »⁴⁴ Philon inverse ainsi complètement la compréhension de la puissance et de la présence du Dieu de l'alliance qu'avait l'Ancien Testament.

Dans le prochain chapitre, nous revisiterons plus ou moins en détail une image biblique du Dieu qui se soucie de son peuple ; une interprétation qui fait radicalement contraste avec les présuppositions

et la méthodologie de Philon et de ses acolytes. En privilégiant Platon par rapport à Moïse, Philon détruit l'espérance de ceux qui aspirent à la vraie relation d'alliance, et il propose plutôt un Dieu qui ne peut pas entendre, ne peut pas s'émouvoir, et qui ne peut pas sauver ; autrement dit, un Dieu qui n'est pas ! Nous reviendrons à Philon quand nous traiterons des Pères de l'Église ; mais pour l'instant, nous reprenons l'histoire biblique là où nous l'avons laissée, pour célébrer le « Dieu de l'alliance ».

4

Le Dieu de l'alliance

L'alliance de Dieu avec Adam

Il existait différentes sortes d'alliances dans l'Ancien Testament.¹ Une alliance était généralement « un arrangement entre deux partenaires inégaux ». ² Selon l'usage courant du mot alliance, « le partenaire le plus puissant s'engage à adopter une certaine attitude envers le moins puissant, dans la mesure où ce dernier remplit des conditions spécifiques. » ³ Bien que Genèse n'emploie pas spécifiquement le vocabulaire de l'alliance pour parler de la relation entre Yahvé et Adam, c'en était bien une. ⁴ Adam et Ève avaient la liberté de choisir de vivre en alliance dans le jardin d'Éden. Dans ce jardin, Dieu donnait à Adam et Ève des tâches à accomplir et des limites à respecter, tout en communiant avec eux, en les incluant dans le milieu intérieur du saint. C'était dans ce milieu que Dieu marchait avec eux « vers le soir ». ⁵ Telle était cette relation en tête à tête avec Celui avec qui ils vivaient en alliance. C'était *certainement* Dieu — qui leur apparaissait *réellement* — et qu'ils apprenaient à connaître *personnellement*.

Le récit de la Genèse est le récit relationnel de l'humanité dans son ensemble; c'est pourquoi, quand Paul a écrit sur la chute d'Éden, il s'est servi d'Adam comme référent. ⁶ En parlant de cette transgression initiale, nous pourrions insinuer que lorsqu'Adam ⁷ a succombé aux mensonges du serpent, le vrai péché dont Adam s'est rendu coupable est d'avoir cherché à être comme Dieu, en contournant ce qui avait été clairement délimité.

Par définition, une relation doit être fondée sur la vérité. Quand Adam et Ève ont sciemment désobéi au commandement de Dieu, ils ont réduit la parole et l'identité de leur Créateur, de celui qui leur avait

confié la garde du jardin d'Éden. Ils ont ainsi rompu leur relation en s'accordant le droit de contourner les ordres précis de Dieu.⁸ Ils ne disaient plus la vérité sur Dieu. À première vue, Dieu aurait dû les détruire et recommencer à zéro avec une nouvelle création, car la règle avait déjà été établie : « Tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ; car le jour où tu en mangeras, tu mourras. » (Genèse 2 : 17) Malgré les conséquences, la miséricorde a été accordée à Adam et à ses descendants, étant donné qu'un autre homme allait venir, celui qui mourra ultimement à la place d'Adam et de sa progéniture. Comme nous le verrons dans le chapitre 6, le plan de Dieu prévoyait déjà la rédemption.

Le rétablissement de l'alliance

L'échec de Caïn a été pire que celui de ses parents, parce qu'il a ajouté le meurtre au péché de désobéissance à Yahvé, et il n'a pas simplement menti, mais il s'est montré têtue, lorsqu'il a été confronté.⁹ La révolte de Caïn a finalement produit des générations qui n'ont fait qu'intensifier la dureté et augmenter la rébellion.¹⁰ Par contre, les descendants de Seth étaient pieux, et c'est avec ce groupe particulier que le texte célèbre le rétablissement.

Genèse 4 : 26 fait une curieuse déclaration, en présentant les descendants d'Adam et d'Ève qui ont conservé l'alliance avec Yahvé : « C'est alors que l'on commença à invoquer le nom de l'Éternel. » L'expression traduite par « invoquer le nom de l'Éternel » provient de l'hébreu « *liqroh beshem Yahvé* ». ¹¹ En effet, il s'agit très vraisemblablement d'une expression idiomatique en hébreu, selon une leçon en marge du texte original de la version *King James* de la Bible (en anglais) : « Les hommes ont commencé à être appelés (*les italiques sont de moi*) par le nom du Seigneur [Yahvé] ». ¹² Ce langage est significatif, car c'est là la première proclamation de l'initiation dans l'alliance.

D. Preman Niles soutient que le sens du nom de Yahvé se comprend mieux dans le cadre du culte associé à l'alliance. Il arrive parfois que *yiqrah beshem Yahvé* décrive le peuple de l'alliance qui, rassemblé pour le culte, invoque Yahvé dans la prière. Niles propose qu'il existe des cas où c'est l'inverse qui arrive ; à savoir, puisque c'est une expression idiomatique, que c'est le nom de Yahvé que l'on invoque *sur* l'adorateur. Bien que les adorateurs invoquant le nom de Yahvé le fassent peut-être par détresse¹³ ou par gratitude,¹⁴ l'expression peut être utilisée aussi de façon différente, à savoir comme « une affirmation liturgique de Yahvé »

sur son peuple.¹⁵ Selon Niles, il s'agit là d'une manière importante d'affirmer l'alliance.¹⁶ De plus, une telle déclaration était faite dans le contexte de l'initiation dans l'alliance, et c'est de cette initiation qu'il s'agit dans Genèse 4 : 26.¹⁷ Le nom de Yahvé était invoqué sur ceux qui choisissaient d'être dans une relation d'alliance avec lui. Ce nom était-il invoqué par le chef de famille ou par un intermédiaire quelconque, comme les sacrificateurs qui fonctionnaient au nom de Yahvé dans un contexte cultuel ?¹⁸ Ou encore à l'occasion où Yahvé manifestait, par sa présence, qu'il confirmait cette alliance ?¹⁹ Nous ne pouvons pas le dire. Nous n'avons aucune trace d'une cérémonie, d'un lieu de culte particulier, ni de la façon dont ils ont fait l'expérience de la présence du Seigneur dans cette relation d'alliance; mais nous savons qu'ils ont fait l'expérience de la présence de Yahvé dans cet acte d'initiation, car là où Yahvé fait alliance, son peuple vit avec lui une relation face à face. Ceux qui étaient initiés dans l'alliance entraient avec Yahvé dans une relation « Je - Tu ». Ils apprenaient vraiment à connaître son nom en faisant l'expérience de sa présence.

Comme nous avons commencé à le dire plus tôt, le vocabulaire de l'alliance était relationnel, et chaque nouvelle mention de l'alliance, dans l'Écriture, ne décrit pas une nouvelle manière pour Yahvé de gérer sotériologiquement son peuple. Ainsi, les alliances de Dieu avec Noé, Abraham, Isaac et Jacob n'étaient pas de nouvelles alliances, mais la continuation de la relation d'alliance. Nous traiterons en détail des implications de l'alliance de Dieu avec Abraham, au chapitre 16; en attendant, nous suggérons qu'il y a plus de continuité que de discontinuité dans les relations d'alliance. Par exemple, compte tenu de l'importance du vocabulaire de l'alliance, dans le récit du Déluge, nombreux sont ceux qui font l'erreur de considérer l'alliance de Dieu avec Noé comme une alliance nouvelle et différente. Genèse 6 : 9 commence ainsi : « Voici la postérité de Noé. Noé était un homme juste et intègre dans son temps; Noé marchait avec Dieu. » Le verset précédent ajoute : « Noé trouva grâce aux yeux de l'Éternel ». ²⁰ Après le Déluge, l'alliance que l'on dit parfois « noachique » a été adoptée; il faudrait plutôt y voir un renouvellement de ce qui était déjà une alliance établie, car elle confirmait la relation que Yahvé avait déjà avec son peuple.²¹ Victor Hamilton fait remarquer que le terme hébreu utilisé pour désigner l'alliance de Dieu avec Noé, après le Déluge, « n'indique peut-être pas une nouvelle situation, mais la mise en œuvre d'une parole, d'une promesse ou d'une action précédente. »²² Eichrodt

fait remarquer, pour sa part, que le récit noachique démontre que l'humanité entière est en relation d'alliance avec Dieu.²³

L'alliance de Yahvé avec Israël

Nous avons commencé par énoncer le principe que ce soit une erreur que de suggérer qu'une nouvelle alliance a été faite après Éden, ou avec Noé ou avec tout autre patriarche; cela veut dire que nous ne devons pas prendre chaque déclaration d'alliance dans le texte biblique pour un tournant ou pour une description d'un quelconque arrangement salvifique complètement différent, entre Dieu et l'humanité. L'histoire de l'alliance est singulière; c'est le récit d'une relation d'alliance entre Yahvé et ceux qui réagissent par l'obéissance. Ainsi, c'était une continuation de l'alliance de Yahvé avec les patriarches où il déclarait aux descendants d'Abraham dans Exode 19 : 4 : « Vous avez vu ce que j'ai fait à l'Égypte, et comment je vous ai portés sur des ailes d'aigle et amenés vers moi. » Quand Yahvé a entendu les pleurs des esclaves et les a délivrés de leur servitude, il a « racheté » ces esclaves. Par cet acte rédempteur, Israël « appartenait » à Dieu. Durant l'alliance formelle au Sinaï, l'invitation de Yahvé disait : « Si vous êtes prêts à m'obéir et à garder mon alliance, vous, entre tous les peuples, serez ma 'possession personnelle' ». ²⁴ Dieu aimait Israël, certainement; mais pas qu'Israël. Dieu avait l'idée de joindre le reste du monde, à travers Israël; car en créant cette nation, il a dit au verset 6 qu'il voulait que les Israélites deviennent un « royaume de sacrificateurs ».

Le peuple d'Israël n'avait pas besoin d'un autre roi que Yahvé. C'était dans cet esprit qu'il était entré en alliance avec eux, en utilisant un langage royal qu'ils pouvaient comprendre. Dans le Proche-Orient ancien, les rois avaient l'habitude de conclure des traités de suzeraineté avec leurs vassaux. Cela se faisait de la manière prescrite.²⁵ Par exemple, dans les traités de suzeraineté avec les Hittites, le traité d'alliance débutait par ces mots : « Je suis tel et tel roi. » Puis, le traité énumérait tous ses autres titres. Une longue liste de ses accomplissements s'ensuivait, donnant les raisons pour lesquelles le peuple devait le servir. Ce genre de traité entre le souverain et le peuple était considéré comme un pacte sacré; en présence des dieux, une nation prononçait un serment de loyauté envers ce suzerain seul : elle devenait ainsi « son » peuple.

Dans l'incroyable récit d'Exode 19-20, Yahvé s'adresse ainsi au peuple, pour former une alliance avec eux dans un langage qu'ils connaissaient. Il voulait qu'ils comprennent qu'Israël n'était pas

une nation inférieure à toute autre nation. Toutefois, Yahvé n'avait pas besoin de subalternes, de témoins, ni de dieux pour ratifier une relation d'alliance. Le chapitre 20 d'Exode commence par montrer le peuple émerveillé d'entendre la propre voix de Dieu leur faire une déclaration sur eux. Ses paroles ressemblaient en quelque sorte à celles d'un roi faisant alliance avec un peuple ; mais quand Yahvé parlait, ses paroles grondaient et rugissaient, tonnant d'une voix suffisamment forte pour que tout Israël tremble devant la présence sacrée du divin, en l'entendant déclarer : « Je suis l'Éternel [Yahvé], ton Dieu ! »²⁶ Et parce que Yahvé était plus grand que tout autre roi, peu importe leurs accomplissements, il n'avait pas besoin de liste d'accomplissements pour le qualifier. Il avait dans son « CV » d'être celui « qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude » (Exode 20 : 2). Dans ce contexte du Proche-Orient ancien, la déclaration « Je suis l'Éternel, ton Dieu » était similaire, mais plus élevée que n'importe quelle autre formulation utilisée dans les traités de suzeraineté hittites. Yahvé a réclamé son peuple en prononçant son nom sur eux !

La déclaration d'alliance entre le roi et son peuple était suivie par les stipulations du traité. Yahvé a énoncé des stipulations similaires : des règles auxquelles le peuple était tenu d'obéir. Nous les connaissons sous le nom des « Dix Commandements ».²⁷ Le fait pour Yahvé de proclamer son nom et les stipulations au peuple reflétait ce qu'un roi aurait fait au peuple dont il était le suzerain. Toute autre cérémonie de ratification fait pâle figure, comparée à Dieu parlant au mont Sinaï. Un roi du Proche-Orient ancien pouvait bien parler avec l'autorité d'une armée ou de ses richesses, mais Yahvé, lui, parlait en tant que Créateur du cosmos. Sa toute dernière prouesse était d'avoir déclaré victoire contre l'armée égyptienne, en faisant retomber les eaux sur elle et en la noyant. La voix de Yahvé était maintenant accompagnée par « des coups de tonnerre, des éclairs, et une épaisse nuée sur la montagne, le son de la trompette » (Exode 19 : 16). Yahvé n'avait pas besoin d'appeler quelque autre dieu pour être témoin d'une telle alliance, car il était seul Dieu.²⁸ La scène et le bruit étaient effrayants, et le peuple, bien qu'émerveillé, redoutait le danger, tant était grande la puissance de Yahvé. Ils ont ainsi opté pour la sécurité, en laissant entendre qu'il vaudrait peut-être mieux pour eux parler simplement avec Moïse. Moïse a répondu que Yahvé s'est manifesté de cette manière, afin qu'ils le craignent et qu'ils cessent de pécher. (Voir Exode 20 : 20-21.) Le peuple a réagi en reconnaissant et en acceptant de faire tout ce que

Yahvé leur demanderait. Ils ont répondu à l'unisson : « Nous ferons tout ce que l'Éternel a dit. » (Exode 19 : 8) Yahvé seul possédait Israël, un fait qui n'était pas contraignant pour les Israélites.

En résumé, dans les chapitres 19 à 20, les gens ont officiellement fait alliance avec Yahvé, en promettant d'observer les stipulations de son alliance. Essentiellement, l'alliance comprenait le Décalogue, lu à voix haute à tout le peuple, accompagné d'éclairs et de tonnerre.²⁹ Comble d'ironie, quelques jours à peine après leur promesse de fidélité, les Israélites se sont mis à adorer un veau d'or qu'ils ont façonné eux-mêmes, brisant la toute première stipulation de l'alliance. Comme Adam et Ève avant eux, ils se sont opposés à cette règle cruciale qu'est l'obéissance. Dans les quarante jours après que Yahvé eut miraculeusement formulé son invitation à faire alliance avec lui, ils ont décidé, de leur propre initiative, d'ignorer les préceptes dictés par Yahvé. Lorsque Moïse est descendu de la montagne et qu'il a trouvé les gens nus devant un veau d'or, il a brisé les tablettes, en signe d'exaspération.

Moïse a dit au peuple : « J'obtiendrai peut-être le pardon de votre péché » (Exode 32 : 30). C'est dans ce contexte d'intercession, pour obtenir le pardon du péché du peuple, que Moïse a demandé de voir la face de Dieu ; non pas conditionnellement,³⁰ mais en réalité.³¹ Moïse s'est caché pour recevoir le renouvellement de l'alliance sur le Sinaï et pour voir la gloire de Yahvé. Yahvé lui a dit : « Je ferai passer devant toi toute ma bonté, et je proclamerai devant toi le nom de l'Éternel ; je fais grâce à qui je fais grâce, et miséricorde à qui je fais miséricorde. » (Exode 33 : 19) La manière suprême pour Yahvé de montrer sa gloire a été d'invoquer son nom sur Moïse ;³² il a couvert Moïse de sa main, dans un geste intense de possession et d'alliance, en invoquant son nom sur Moïse. Dieu a prononcé son propre nom sur cet homme qui se tenait là, seul, au nom du peuple d'Israël : « Yahvé, Yahvé », c'est ainsi que le nom de Yahvé est devenu un garant de sa présence. James Plastaras note que la construction hébraïque de ce texte reflète la formulation de l'hébreu, lorsque Yahvé s'est révélé à Moïse comme étant « JE SUIS » ; ce n'était certainement pas par hasard.³³ Cette invocation de son nom sur Moïse indiquait le renouvellement de son alliance avec Israël : il était leur « JE SUIS », et il consentait à leur pardonner.³⁴ Niles suggère à juste titre que le fait pour Yahvé d'invoquer son nom sur Moïse est un acte « par lequel Yahvé s'engage à faire alliance avec Moïse et, par lui, avec le peuple ». ³⁵

Invoyer le nom de Yahvé dans la communauté de l'alliance

Les enfants juifs comprenaient qu'ils sont nés dans la communauté de l'alliance. Certes, le temps viendrait où ces enfants, devenus des adultes, devraient affirmer personnellement cette alliance ; mais déjà ils vivaient avec la confiance que Yahvé était leur Dieu. Au début de chaque année, Israël renouvelait officiellement son alliance, et à cet égard, le nom de Yahvé était aussi lié au pardon des péchés. Une fois par an, le Jour des expiations, Dieu a prescrit que le souverain sacrificateur offre un sacrifice pour les péchés de la nation. Dans le contexte de l'offrande pour le peuple, le sacrificateur souverain jouait un rôle de médiateur. C'était seulement ce jour-là qu'il pouvait entrer derrière le voile et s'approcher de l'arche et du propitiatoire. Non seulement offrait-il le sang sur le propitiatoire, mais l'histoire dit qu'en ce jour, le sacrificateur souverain invoquait à voix haute le nom de Yahvé. En effet, même après que le peuple juif eut cessé de prononcer le nom de Yahvé, le Jour des expiations, le souverain sacrificateur invoquait le nom de Yahvé en relation avec le pardon de leurs péchés.³⁶

En général, les sacrificateurs remplissaient une fonction importante, dans l'Ancien Testament. D'une part, ils allaient vers Dieu au nom du peuple. Et d'autre part, ils représentaient Dieu devant le peuple. En tant que représentants du peuple devant Dieu, les sacrificateurs participaient aux sacrifices que le peuple offrait au Seigneur. En tant que représentants de Dieu devant le peuple, ils participaient aux rites de bénédiction. À cet égard, les sacrificateurs ne faisaient pas simplement que bénir les gens pour leur propre compte. Ils représentaient aussi Dieu devant le peuple, dans le cadre du culte. Le texte biblique montre qu'ils représentaient l'identité même et le nom de Dieu, et qu'ils étaient mis à part pour cette tâche.³⁷ Yahvé a mis Israël en garde contre le comportement non circonspect de chaque sacrificateur, « car l'huile d'onction de son Dieu est une couronne sur lui. Je suis l'Éternel. » De plus, ils avaient le privilège spécial et unique d'imputer réellement le nom de Yahvé, en prononçant sur le peuple la bénédiction prescrite dans la Torah. Cette bénédiction prononcée sur le peuple était garante de la présence de Yahvé. C'était un acte officiel, un rite nécessaire à leur relation d'alliance.

Nombres 6 : 23-27 est très spécifique quant à la manière dont les sacrificateurs devaient prononcer l'alliance sur le peuple. Le verset 27 dit « C'est ainsi qu'ils *mettront* mon nom sur les enfants d'Israël, et je les bénirai » [les italiques sont de moi].³⁸ Invoyer le nom, c'était

invoquer la bénédiction. Yahvé a dit : « Parle à Aaron et à ses fils, et dis : Vous bénirez ainsi les enfants d'Israël. » Il y a trois strophes dans cette bénédiction. La première strophe annonce : « Que l'Éternel [Yahvé] te bénisse, et qu'il te garde ! » La seconde implore Yahvé : « Que l'Éternel fasse luire sa face sur toi » (il laissera sa présence t'éclairer, t'illuminer), et « t'accorde sa grâce ! » (il sera rempli de la plus grande miséricorde). La troisième strophe est un commandement, pour que la présence de Yahvé agisse, car c'est une bénédiction : « Que l'Éternel tourne sa face vers toi, et qu'il te donne la paix ! » (le *shalom*, c'est-à-dire la plénitude). Il ne s'agit pas d'une simple bénédiction rituelle ; mais plutôt du nom de Yahvé prononcé sur le peuple, dans le culte associé à l'alliance. C'était ainsi qu'ils « mettaient » le nom de Yahvé sur le peuple. Prononcer le nom de Yahvé, c'était appeler le Souverain même de l'univers entier, et le considérer comme leur garant. »³⁹

Niles voit dans un tel rite une partie permanente de l'alliance israélite.⁴⁰ Il suggère que c'est essentiellement dans ce contexte précis que peut se comprendre l'idée de faire l'expérience du nom de Yahvé. Sigmund Mowinckel va plus loin, en disant que : « toute adoration atteignait son point culminant dans les paroles sacerdotales de bénédiction. »⁴¹ Le sacrificateur, parlant au nom de Yahvé, promettait que la présence de Yahvé toucherait les gens, parce que le nom de Yahvé avait été ainsi invoqué. Quand Yahvé prononçait les bénédictions de la relation d'alliance, il le faisait sous la garantie de JE SUIS : le Dieu qui crée, le Dieu qui agit, le Dieu qui rachète. Dieu n'a pas agi « magiquement ». Prononcer le nom de Yahvé n'était pas une incantation. L'alliance était confirmée par la sincérité du culte d'Israël. Brueggemann appelle cette louange un « acte constitutif », un événement où les adorateurs ne font pas que décrire ce qui existe, mais évoquent ce qui n'est pas encore, avant le moment où ils agissent ou parlent.⁴² C'est-à-dire qu'il n'était pas suffisant qu'Israël se repose sur l'instauration de l'alliance, survenue dans le passé. Les rites sacerdotaux, le Jour des expiations ou dans le contexte du culte associé à l'alliance, n'étaient pas suffisants non plus ; c'était leur adoration sincère qui actualisait la relation d'alliance ! L'adoration célèbre la « véritable nouveauté » ; un adorateur renouvelle son expérience du pouvoir rédempteur de Dieu, afin que, selon les paroles de Brueggemann, « l'affirmation [soit] réelle, comme elle ne l'a jamais été avant le moment de sa formulation. »⁴³ C'est dans cette façon de parler, toute relationnelle, que le fait de dire « Yahvé » équivalait à faire avec lui l'expérience d'un lien d'amour « Je - Tu ».

Yahvé et l'alliance universelle dans l'amour

Dès le tout début, Yahvé ne voulait pas seulement faire alliance avec le peuple, mais il voulait aussi, à travers lui, étendre l'alliance au monde entier. Les prophètes ont continué de propager ce message d'alliance universelle de Yahvé. Ésaïe, Ézéchiél, Sophonie et Amos ont tous promis l'espérance générale pour le monde. Amos a eu, lui aussi, une parole prophétique d'invitation à l'alliance, en utilisant une structure propre à l'époque du roi David. Lorsque David a apporté l'arche à Jérusalem en vue d'y construire le Temple pour Yahvé, il a fait bâtir une sorte de tente, en attendant l'achèvement de la construction du Temple.⁴⁴ Cette tente est devenue une sorte de lieu d'adoration en plein air, où n'importe qui pouvait venir adorer librement.⁴⁵ Il n'y avait aucune restriction pour les femmes, les étrangers, ou ceux qui n'appartenaient pas à la lignée des sacrificateurs. L'adoration était joyeuse et libre, offerte par ceux qui allaient au-delà de la cérémonie. Cette tente de David était une illustration importante d'une prophétie d'Amos ; cette liberté d'adoration dans la tente de David est devenue le thème d'un temps futur, où Yahvé allait accueillir quiconque veut l'adorer et où, selon l'interprétation qu'on en a donnée, les adorateurs non juifs auraient une place, eux aussi. Comme nous le verrons plus tard, cette tente devient, tant chez Amos que dans Actes 15, un symbole de l'inclusion des Gentils dans une relation d'alliance.⁴⁶ C'est dans cette tente que les chants et l'adoration sont totalement devenus la toile de fond de l'espérance. Dans la même prophétie, où Amos promet que le laboureur suivra de près le moissonneur, Yahvé promet de relever la maison (*succah*) de David.⁴⁷ La promesse d'alliance avec Israël s'étendrait à toutes les nations « sur lesquelles mon nom a été invoqué ». ⁴⁸ Amos 9 : 12 est particulièrement instructif. Le texte suggère que le nom de Yahvé sera invoqué sur les peuples (*goyim*) qui sont en dehors de l'alliance. En hébreu, cette Écriture signifie littéralement que le nom de Yahvé sera prononcé sur eux.⁴⁹ Et que, ce faisant, ils deviendraient la possession spéciale de Yahvé.

La prophétie d'Amos n'est pas unique, car Ézéchiél 36 : 24-28 et Sophonie 2 : 11-15 sont d'autres textes eschatologiques comportant la même promesse à l'endroit de ceux qui ne sont pas Juifs, de ceux qui n'appartiennent pas au peuple de l'alliance : à savoir qu'eux aussi deviendront le peuple de Yahvé.⁵⁰ Ainsi, le plan de Yahvé consiste à étendre son alliance à ceux qui ne font pas partie de son peuple, afin que sur eux aussi son nom soit proclamé. Dans les prochains

chapitres, nous allons chercher à voir comment s'accomplit une telle prophétie à travers l'œuvre et le ministère de Jésus, et comment elle s'actualise par son ascension et sa glorification. À cet égard, l'Ancien Testament n'est pas une histoire qui a une fin, ni une histoire d'échec. Certes, c'est une histoire de miséricorde et de grâce, et une invitation qui continue d'être faite à tous ceux qui écoutent et qui réagissent. Toutefois, tout comme Yahvé a maintenu son alliance dans l'Ancien Testament, l'avènement du Nouveau Testament est la continuation de cette même alliance.

SECTION II :
L'HOMME QUI EST

5

Découvrir l'Homme, Jésus-Christ

Introduction

La théologie chrétienne gravite autour d'un homme. Qui d'autre qu'il ait été ou quoi d'autre qu'il ait pu être, il s'agit bien d'un homme. Non pas en apparence, mais en réalité. Les apôtres le comprenaient bien ; ils ont parlé avec lui, partagé leur nourriture avec lui ; ils l'ont vu dormir au fond d'une barque, pendant l'orage. Mais, ils ont vu d'autres choses aussi. Ils ont goûté le poisson qu'il avait pêché miraculeusement ; ils se sont réjouis qu'une femme ait vu sa fièvre tomber instantanément ; et après sa résurrection, ils l'ont vu monter au ciel, depuis la montagne. C'est à ce moment-là qu'ils ont réfléchi aux paroles qu'il leur avait adressées, pendant qu'il lavait leurs pieds sales, dans la chambre haute. Il leur avait dit qu'il allait mourir. Mais il leur a dit autre chose ; il leur a dit ceci en avance : « afin que vous croyiez ce que JE SUIS ».¹ Jésus était certainement un homme qui a parlé de Dieu. Mais, ils avaient maintenant la certitude qu'il était aussi autre chose : qu'il était le « JE SUIS », celui-là même qui a parlé à Moïse.

On a commencé, au II^e siècle, à abandonner la compréhension que les apôtres avaient de Jésus, lorsque la théologie en général, et la christologie en particulier, se sont mises à prendre les définitions philosophiques pour point de départ.² Une quantité de facteurs ont précipité ce changement. Plus important encore a été le point de bascule démographique auquel on a assisté, quand la masse critique au sein des autorités de l'Église a été composée de Gentils qui se basaient davantage sur leur compréhension épistémologique que sur l'Écriture. C'est ce qui a précipité un changement théologique, concernant le point de départ de la réflexion sur Dieu. La nouvelle

orientation prise par les dirigeants fixait des limites, quant à ce que Dieu peut ou ne peut pas faire ; des limites qui nuançaient les façons dont pouvait s'articuler l'Incarnation. Ceci dit, au lieu de commencer par ce que Hendrikus Berkhof appelait « la façon d'Israël »,³ et que nous appellerons l'Ancien Testament pour plus de simplicité, les théologiens chrétiens ont commencé à présenter Dieu en employant des catégories ontologiques grecques. Richard Bauckham suggère à juste titre qu'il n'est pas possible de proposer une histoire de l'évolution de la christologie qui s'inscrit simplement dans une trajectoire évolutive, à partir des apôtres jusqu'à Nicée. Au contraire, il faut plutôt isoler la compréhension qu'on avait de l'Église du premier siècle, afin d'avoir un portrait biblique fidèle de Jésus, indépendamment des confessions de foi ultérieures. Comme nous l'avons laissé entendre au chapitre 1, voilà exactement ce que nous voulons dire par une « herméneutique apostolique ». Mais avant de nous concentrer sur le texte biblique, il nous faut revisiter quelques-unes de nos hypothèses. Dans les quatre premiers chapitres de ce livre, nous nous sommes efforcés de présenter l'identité et l'œuvre de Yahvé, dans le cadre de l'alliance. Dans les huit prochains chapitres, nous chercherons à montrer spécifiquement comment cette même compréhension de Yahvé informe la perception qu'avaient les apôtres de l'identité et de l'œuvre de Jésus-Christ, dans le contexte de l'alliance.

Ce chapitre sert en quelque sorte à préparer le terrain pour pouvoir démontrer, une fois de plus, comment une herméneutique apostolique n'est pas seulement possible, mais viable.⁴ Certains jugeront ce chapitre insuffisant. Des livres entiers se sont penchés sur les limites qu'il y a à déterminer la signification d'un texte, les questions de genres littéraires, de la paternité et de l'autorité du texte biblique, sans oublier les sources qui sous-tendent le texte, le cas échéant. Ces questions ne seront traitées que superficiellement. C'est pourquoi certains estimeront que ce chapitre n'est pas suffisamment important pour justifier notre approche. Pour d'autres, le plus important dans ce livre est l'analyse d'une présentation moderne de la théologie unicitaire, et ce chapitre fait peu pour avancer cette présentation. Cependant, un tel chapitre est nécessaire à l'argumentation d'ensemble de ce livre. Nous tenterons de poser une base qui démontre que la christologie unicitaire est à la fois biblique et logique ; nous insisterons précisément sur le fait qu'une telle conception correspond le mieux à la compréhension que les apôtres avaient de Jésus-Christ.

Confronter l'opposition à l'herméneutique apostolique

Dans le chapitre 1, nous suggérions qu'il est possible de lire le texte biblique comme les apôtres l'ont fait. Dans le présent chapitre, nous chercherons à démêler davantage ce concept méthodologique, tout en nous préparant à nous concentrer sur la christologie proprement dite. Pour commencer, revisitons ce que nous voulons dire par « apostolique ». Il est certain que ce n'est pas tous les livres du Nouveau Testament qui ont été écrits par les apôtres ; on s'interroge toujours sur la provenance, la paternité et même la date de plusieurs livres du Nouveau Testament. De plus, certains cercles d'érudits du Nouveau Testament ont tendance à devancer la date de rédaction des livres du Nouveau Testament, et à inclure ainsi un nombre indéfini de générations entre les apôtres et les livres ; parallèlement, on rivalise d'effort pour devancer la datation de certains documents non canoniques, et même pour remettre en question la pertinence de ce en quoi les apôtres ont pu croire ou ne pas croire. Une telle relecture de la toute première communauté chrétienne nous semble délibérément révisionniste. Sans doute les apôtres recherchaient-ils, dès le début, l'unanimité dans l'enseignement doctrinal. Ces hommes qui avaient marché et parlé avec Jésus étaient aussi les premiers membres de la communauté chrétienne.⁵ En effet, quand des controverses ont éclaté plus tard à propos des livres qu'il fallait exclure parce qu'ils n'étaient pas canoniques, le fait qu'un livre ou que son auteur ait été directement en lien avec les apôtres et leur enseignement jouait en faveur de son acceptation dans le canon.

Nous ne suggérons pas simplement que les apôtres ont lu ce que l'un et l'autre avaient écrit et qu'ils ont donc décidé, d'un commun accord, de ce qu'il fallait écrire et de la manière de l'écrire. Leur unité résidait plutôt dans l'expérience qu'ils avaient partagée avec Jésus. Bien qu'ils aient dû parvenir, à certains moments, à enseigner d'une voix commune,⁶ leur association n'était pas aussi ecclésiale que celle qui s'était forgée autour de leur lien d'amitié. C'était cette *koinonia* qui contribuait à cet accord. L'idée que les apôtres ne voyaient aucune différence entre eux, sur le plan doctrinal, contredit tous les interprètes contemporains, qui sont à l'affût du moindre indice de diversité dans les communautés chrétiennes ; c'est néanmoins ce que l'histoire a retenu. Comme Adolf Harnack l'a démontré, il y a plus de cent ans, l'Église primitive désirait « une foi commune ».⁷ Raymond Brown fait remarquer à juste titre que même si par moments Pierre, Paul et Jacques

n'étaient pas du même avis, « ces problèmes n'ont pas fait rompre la *koinonia*, d'autant qu'on puisse le prouver. »⁸ En effet, là où il a pu y avoir controverse parmi les apôtres, ce n'était lié ni à l'identité ni à l'œuvre de Jésus. Ce sont plutôt des problèmes concernant la mission auprès des Gentils et la place de la Torah.⁹

En se basant sur cette confiance dans le témoignage des apôtres et de leurs associés, on ne devrait pas négliger le Nouveau Testament comme source principale, pour savoir ce que l'Église primitive comprenait de la christologie et de l'initiation dans l'alliance. Nous ne tenterons donc pas, sur le plan méthodologique, de trouver une autre source matérielle dans les Évangiles ou dans Actes, et nous ne supposons pas non plus qu'ils proposent nécessairement des conceptions différentes de l'enseignement des Épîtres. Même si nous utiliserons accessoirement les concepts juifs de l'époque, les Pères de l'Église ne nous serviront pas de point de départ, et ils ne seront pas considérés comme faisant autorité non plus, mais seront explorés d'une manière secondaire. Ainsi, une herméneutique apostolique relative au Nouveau Testament suppose qu'il faut commencer par laisser parler le texte, et recueillir comme source fiable la déclaration écrite des hommes qui ont été les plus proches témoins de Jésus.

Ce genre de méthodologie peut soulever au moins quatre objections. D'abord, certains peuvent suggérer que les genres littéraires du Nouveau Testament refusent toute information véritablement précise sur le Jésus historique. Deuxièmement, certains ont proposé que la majeure partie de ce qui est dit au sujet de Jésus ait été une invention ultérieure de l'Église; autrement dit, le fruit de l'imagination. Une troisième forme d'objection veut qu'une herméneutique apostolique, telle que nous la décrivons, nous interdise de replacer la christologie dans son contexte ecclésial, reflétant ainsi de récentes tentatives libérales pour inverser une interprétation orthodoxe. Une quatrième objection veut qu'une herméneutique apostolique recherche un primitivisme christologique parfait qui n'a jamais existé dans l'histoire. Chaque objection sera traitée dans l'ordre.

Une première difficulté que certains peuvent avoir à dire quoi que ce soit de substantiel sur Jésus-Christ réside dans le fait qu'ils ont rejeté le Nouveau Testament comme source valide d'informations basées sur le genre littéraire du document. On accuse les Évangiles de ne contenir qu'une biographie vague et incomplète de Jésus; et les Épîtres, d'être plus des « déclarations de foi » qu'un récit historique. Par exemple,

Paul, qui a écrit une importante portion du Nouveau Testament, n'a jamais connu vraiment Jésus, et sa présentation du Jésus terrestre est très sommaire. Mais ces objections n'en disent pas autant qu'elles ne le faisaient autrefois. Or, s'il est vrai que le récit de l'Évangile nous fait connaître Jésus seulement à travers des événements spécifiques et des discours représentatifs, cela ne rend pas nécessairement le récit douteux. Ces événements et ces discours représentent plutôt ce que Jésus a précisément voulu révéler : des moments importants, censés présenter l'importance théologique de la personne et de l'œuvre de Christ. D. A. Carson, Moo et Morris font remarquer que les modernes occidentaux présupposent la nécessité d'un récit chronologique, pour raconter une histoire biographique ; mais la conception qu'on avait au premier siècle était de dresser un portrait qui puisse vraisemblablement mettre en relief certaines relations que la personne avait, c'est-à-dire de peindre un « croquis biographique » qui relate des choses spécifiques faites ou dites par la personne.¹⁰ Autrement dit, un récit du premier siècle ressemblerait aux Évangiles. De plus, pour déterminer si Paul constitue ou non une source fiable, il suffit de penser qu'il écrivait à peine une vingtaine d'années après la Croix, et il existe beaucoup de preuves qu'il s'est servi des données de la tradition. En effet, Paul utilisait les hymnes, la tradition des apôtres, et les confessions de l'Église datant d'avant ses Épîtres. Les allégations qui remontent au début du XX^e siècle, selon lesquelles Paul a créé la notion de l'Incarnation ou qu'il était innovateur, ont été en grande partie démenties.¹¹

Une seconde objection consiste à dire qu'en fait, on trouve très peu de preuves objectives concernant Jésus, dans les Évangiles. La présupposition est plutôt que les Évangiles sont l'œuvre d'une génération ultérieure dans l'Église, qu'ils ne sont que représentatifs du *Sitz im Leben* de l'Église. À cet égard, il est courant de supposer que les prophètes chrétiens ont peut-être, « par accident », inventé des choses sur Jésus. Une fois de plus, la présupposition est qu'il y avait quelques différences importantes entre la parole énoncée par Jésus sur terre et ce que ces prétendus prophètes ont reçu, par les révélations de l'Esprit. Mais une telle reconstruction est hautement spéculative. Wayne Gruden soutient qu'il n'y a pas de preuve à l'appui d'un discours prophétique inspiré qui aurait été transformé en récit historique, ni dans le Nouveau Testament ni dans l'ensemble des écritures juives.¹² En outre, comme Ben Witherington le fait remarquer : « Il n'est plus nécessaire ou suffisant de supposer simplement qu'il faille exister historiquement

une différence radicale entre la façon dont Jésus se percevait et se présentait, et la façon dont la première Église l'interprétait.»¹³ Les Évangiles sont ce qu'ils prétendent être : un recueil fidèle de récits au sujet d'une personne sur qui l'on dispose de données historiques, et qui vivait dans un endroit et un milieu culturel particuliers, à un moment précis de l'histoire. Une telle présentation n'est pas anhistorique. Dans *The Christology of Early Jewish Christian Christianity*, Richard Longenecker a reconnu qu'il existait en fait un contexte historique (qu'il appelle le *Sitz im Leben Kirche*) à partir duquel l'Église écrivait. Mais il aurait admis aussi qu'il y avait un cadre historique où Jésus vivait, enseignait et partageait lui-même la révélation (et qu'il appelle le *Sitz im Leben Jesu*). Longenecker propose ceci : « Ces deux considérations sont correctes et nécessaires pour l'historien. Mais afin de comprendre l'Église primitive (le *Sitz im Leben Kirche*), Jésus doit avoir priorité sur l'Église. »¹⁴ En d'autres termes, Longenecker, cet érudit pourtant critique, considère sérieusement que le Nouveau Testament est notre meilleure source d'informations sur Jésus-Christ.

Une troisième objection à utiliser cette sorte d'herméneutique apostolique est que le fait de privilégier le texte canonique et de le dissocier épistémologiquement de la preuve corroborante, dans la tradition ultérieure de l'Église, permet surtout d'inverser l'interprétation du Nouveau Testament. En effet, on n'a qu'à regarder la multitude de reconstructions de Jésus pour savoir que nous vivons à une époque où la méthode d'interprétation est largement incontrôlable. Ceci dit, à première vue, une telle objection semble viable. Cependant, notre approche ne sépare pas le texte de son ancrage dans la tradition du premier siècle ; au contraire, c'est principalement cette tradition du premier siècle qui motive notre raisonnement. De plus, nous dirions que la tradition qui vient après la toute première communauté chrétienne n'est pas aussi importante à comprendre que la tradition qui débouche sur la formation des premiers enseignements sur Jésus. Une tradition rabbinique née au cours des siècles postérieurs au temps de Jésus ne saurait être considérée incontestablement comme une source ayant fait autorité dans le judaïsme du premier siècle ; de même, les Pères de l'Église, plusieurs siècles après les événements du premier siècle, peuvent seulement témoigner de ce que l'Église *a fini par croire*. Oscar Cullmann a bien saisi la difficulté d'étudier le « problème » christologique en critiquant les Pères de l'Église :

Les soi-disant controverses christologiques font référence, presque exclusivement, à la *personne* ou à la *nature* [les italiques sont de lui] de Christ. D'une part, elles font référence à la relation entre sa nature et celle de Dieu; d'autre part, à la relation qui existe chez Christ, entre sa nature divine et sa nature humaine. Si nous voulons éviter, dès le départ, le danger de voir le problème christologique du Nouveau Testament sous une fausse perspective, il nous faut essayer avant tout d'ignorer ces discussions ultérieures.¹⁵

Même si la perspective de Cullmann paraît valable, certains diraient que si l'on sépare la compréhension christologique de la sécurité qu'apporte l'interprétation historique de l'Église chrétienne, la perte de cet ancrage risque fort de déformer l'interprétation. Une fois de plus, ceci semble se confirmer, à première vue, par une pléthore de réinterprétations récentes de Jésus, qui ne tiennent pas compte du fait que l'enseignement de l'Église sur Christ a de l'importance, sur le plan méthodologique.¹⁶ Par exemple, une réinterprétation répandue de Jésus fait de lui une sorte de néomarxiste, dont le ministère consistait surtout à usurper les notions socioéconomiques de la classe supérieure de son temps. Une autre conception populaire de Jésus le décrit comme une sorte de sage cynique. Nous pourrions citer des douzaines d'autres interprétations, mais celles-ci sont représentatives. Toutefois, on devrait se demander comment ces concepts se rattachent au texte biblique. En explorant l'approche néomarxiste, par exemple, la question à se poser serait de savoir si ce genre d'interprétation est simplement le résultat d'une dissociation entre le texte biblique et l'histoire de l'Église, ou s'il se passait en fait quelque chose d'autre chez les interprètes. Un bref regard sur le soi-disant modèle néomarxiste de Jésus montre qu'en fait, ce n'est pas le texte biblique qui constitue le point de départ de ce concept. Mais ce n'est pas non plus l'histoire de l'Église. En réalité, ce genre de réinterprétation commence par un modèle heuristique précis; et c'est seulement par la suite que le texte biblique ou l'histoire de l'Église a fourni des indices pour établir qu'en fait, un tel modèle est plausible.¹⁷ Ainsi, le texte biblique est clairement secondaire, par rapport au modèle heuristique.

Ceux qui proposent que Jésus soit une sorte de sage cynique privilégient non pas le Nouveau Testament, mais certaines parties spécifiques du Nouveau Testament qui semblent favoriser leur interprétation. À savoir qu'afin de découvrir la « vérité » sur le Jésus historique, le texte

est extrait couche par couche, jusqu'à ce que le chercheur arrive à la « couche d'origine » de l'histoire en question, l'information que l'exégète souhaite généralement retrouver ! Ainsi, l'effort consiste à trouver le tout premier élément (et vraisemblablement le plus humain) sur Jésus, dans les Évangiles. La présomption des chercheurs, en acceptant la priorité de Marc, est de réfuter presque tout le reste des Évangiles ; de plus, dans l'autre source présumée la plus ancienne, « Q » (cette source hypothétique utilisée par Matthieu et Luc, contenant surtout des paroles de Jésus), on trouve ce qui représente à peine un écho de ce qui pourrait décrire vraiment le Jésus historique.¹⁸ Parallèlement, parce que la tendance veut maintenant qu'on utilise les évangiles non canoniques en tant que « source primaire », pour argumenter une datation très précoce pour *l'Évangile selon Thomas* (un écrit gnostique) et, conjointement, une datation tardive des Évangiles, certains acceptent Thomas comme source des Évangiles bibliques !¹⁹ Cette lecture révisionniste des sources n'est pas soutenable.²⁰ Il ne faut pas voir là un virage inattendu, alors que les interprètes ont décidé délibérément de cesser épistémologiquement de laisser le texte parler de lui-même.²¹ Mais nous ne l'accepterons pas du tout. Une telle analyse du texte n'a aucun contrôle, et est en fait guidée par des motivations spécifiques (chaque année, au sein des érudits de « Q », on ajuste ce document hypothétique pour qu'il ressemble davantage à Thomas). On nous accusera peut-être d'avoir des présuppositions ; mais les présuppositions que nous proposons ne sont pas que des déclarations de foi. Elles sont conformes à la méthode historique et sont valables.

Ceci nous amène à la quatrième objection, selon laquelle la sorte de « méthode apostolique » dont nous parlons est naïve, car sur le plan christologique, on ne peut jamais faire remonter jusqu'à une sorte de moment parfait de compréhension ce qui est en cours de développement ; c'est-à-dire que la perspective a toujours été changeante, même dans le texte biblique. À cet égard, il est normal de supposer qu'il y ait eu un développement christologique dans les différents livres du Nouveau Testament et qu'ils racontent chacun une histoire différente.²² Le point de vue de Nils Dahl est typique : « La christologie de Paul est plus haute que celle de Luc/Actes, et la christologie des Épîtres pastorales semble l'être moins que celle de Colossiens et d'Éphésiens. »²³

Il faut considérer quelques points pour répondre à cette objection. Premièrement, ceux qui critiquent la sorte de méthodologie que nous proposons donnent souvent l'impression d'être objectifs et

compétents ; mais ce qui motive leurs critiques et qui n'est pas visible, c'est une autre série de présuppositions. À savoir que les érudits ont une aversion particulière pour toute forme d'harmonisation qui semble accompagner, en grande partie, une unique lecture d'un évènement. Ainsi, le fait de suggérer que tous les apôtres enseignaient essentiellement la même christologie va directement à l'encontre de la nécessité post-moderne de prouver qu'il est impossible d'avoir une position unique : il n'existait pas de « christologie normale », et tout essai de proposer que l'Église primitive ait pu avoir un enseignement unique, issu de Jésus et des apôtres, est dénué de fondement. Contre cette critique, nous résumerons les points que nous avons commencé à soulever. Les dirigeants de la toute première communauté chrétienne étaient essentiellement les hommes qui avaient voyagé avec Jésus pendant quelques années : des hommes qui étaient en communion, et qui travaillaient ensemble à résoudre les nouveaux problèmes qui pouvaient surgir. On ne peut pas accepter comme une nécessité la présupposition qu'il y ait eu une grande diversité parmi les chefs de la première Église. Richard Longenecker signale que les tout premiers documents du Nouveau Testament, les lettres de Paul, démontrent en fait que les apôtres galiléens qui dirigeaient l'Église de Jérusalem avaient une approche toute singulière du leadership et de la doctrine.²⁴

Concernant l'accusation que le Nouveau Testament n'ait développé que progressivement sa christologie et qu'il ait fallu le premier siècle en entier pour attribuer la divinité à Jésus, la nécessité historique et biblique de cette déclaration est maintenant remise en question. Richard Bauckham, par exemple, a tenté de démontrer que dès le tout début, Jésus était considéré comme divin dans le premier milieu chrétien d'origine juive.²⁵ Cette affirmation de Bauckham, d'une première forme de christologie haute, conteste efficacement une approche évolutive du développement de la christologie et considère sérieusement le texte comme source.

Si ce que dit Bauckham est correct, il faut réévaluer les présuppositions qui exigent une christologie particulière de Paul, ou de Marc, ou d'un Pierre lucanien, pour savoir si elles sont « plus hautes » ou « moins hautes » qu'une autre conception biblique. Une fois éliminée cette présupposition d'un courant évolutif de christologies diverses, une lecture plus approfondie du texte biblique ébranle ce que certains qualifient de christologie « haute » ou « basse » dans le même livre. Par exemple, Hendrikus Berkhof note que Dieu semble parfois agir en

Jésus, mais que, parfois, on dirait que Jésus agit à l'encontre de Dieu. Il écrit : « Ce genre de déclarations, qui se contredisent sur le plan de la pensée substantialiste, se retrouvent généralement dans les écrits du même auteur. Comparez, par exemple, Romains 1 : 3 avec Philippiens 2 : 6 et les versets suivants ; Hébreux 1 : 1-4 avec 5 : 1-10 ; Jean 10 : 30 avec 14 : 28. »²⁶ Il y a effectivement des façons différentes de parler de Jésus-Christ dans le Nouveau Testament. Des textes spécifiques semblent présenter un Jésus éloigné de Dieu, alors que d'autres textes l'identifient totalement avec Yahvé.²⁷ Toutefois, il ne s'agit pas d'une contradiction biblique. Les apôtres étaient à l'aise de parler de Jésus de différentes façons, et d'utiliser pour ce faire un langage varié : des mots de sens non pas opposés, mais complémentaires. Il faut réfléchir aux préoccupations christologiques des apôtres, et non pas à celles des siècles ultérieurs. Nous cherchons la définition christologique à partir des catégories bibliques inhérentes au texte lui-même. Il est parfois difficile de retrouver le langage et les conceptions qui, au premier siècle, servaient à parler de l'Incarnation ; dans certains cas, ce langage est complètement sorti de l'usage, après le premier siècle. Heureusement, un certain nombre d'érudits ont travaillé dans ce domaine et leurs recherches ont été fondamentales pour cette étude.²⁸

L'obstacle de la pluralité dans le Nouveau Testament

Ceux qui ne connaissent qu'une caricature des croyances unicitaires ont parfois rejeté la christologie unicitaire, à cause du langage clairement pluraliste du Nouveau Testament. De plus, face à la prolifération des passages qui distinguent le Père et le Fils, et du fait que le Nouveau Testament inaugure l'âge de l'Esprit, certains présumeront un insurmontable « triple aspect » dans le Nouveau Testament. Certes, en ce qui concerne l'effusion de l'Esprit, il est un peu plus compliqué de définir clairement l'Esprit comme une personne en liaison avec, disons, les personnes du Père et du Fils, mais il existe au moins quelques textes qui peuvent être utiles à cet égard. Et même si le triple aspect n'est pas une confession abondante du Nouveau Testament, on ne peut certainement pas ignorer le poids considérable des passages qui indiquent la relation très réelle entre le Père et le Fils. Les réponses à ces objections ne peuvent être considérées entièrement que dans le cadre des sept prochains chapitres. Toutefois, voyons rapidement si ces objections risquent d'emblée de venir bouleverser toute forme de défense en faveur d'une perspective unicitaire, dans les chapitres

subséquents. Dans le reste du présent chapitre, nous tenterons d'accomplir trois choses. En premier, nous sonderons les Écritures pour y relever des passages qui montrent un triple aspect, à la manière de ce que certains appellent une trinité, en particulier les textes comprenant le Saint-Esprit. Deuxièmement, nous définirons une perspective unicitaire, en ce qui concerne les passages montrant la présence à la fois du Père et du Fils. Finalement, nous exposerons la façon dont nous argumenterons en détail, dans les chapitres suivants.

Commençons notre discussion en nous demandant si les écrivains du Nouveau Testament ont compris que l'Esprit est une personne distincte de Dieu. Comme nous le montrerons ci-dessous, il n'y a qu'une poignée de textes du Nouveau Testament qui semblent différencier le Père, le Fils et le Saint-Esprit. En revanche, il existe un grand nombre de passages où le Père et le Fils sont présents, mais où l'Esprit est absent. Ce qui frappe, en effet, réflexion faite, c'est l'absence capitale du Saint-Esprit dans les salutations, les bénédictions, les louanges doxologiques et les hymnes, en particulier si la trinité était une confession du premier siècle. Nous avons vu que, dans l'Ancien Testament, l'Esprit est soit une circonlocution pour désigner Dieu, soit une manière d'exprimer les actions de Dieu ; le Nouveau Testament, par contre, est l'âge de l'Esprit. Malgré cela, on ne peut dire que très peu de choses sur l'Esprit. Par exemple, dans le Nouveau Testament, Jésus a été engendré par le Père, mais c'est cependant l'Esprit qui a couvert Marie de son ombre, dans un acte de paternité.²⁹ Ce sont le Père et l'Esprit qui ont simultanément ressuscité Jésus d'entre les morts.³⁰ En fait, Jésus a dit qu'il se relèverait lui-même d'entre les morts (Jean 2 : 19). Dans le livre de l'Apocalypse, il est dit sept fois que l'Esprit parlait à l'Église, et pourtant, à la fin du livre, nous voyons que c'était Jésus qui parlait.³¹ On peut citer d'autres exemples, mais il est facile de voir que le Nouveau Testament parle avec fluidité. Certains exigent que tout ce langage se réfère à la *périchorèse*, c'est-à-dire la doctrine de l'interpénétration des personnes. Toutefois, une telle doctrine est absente, durant les premiers siècles de l'Église.

Un certain nombre d'interprètes proposent que ce ne soit pas l'absence d'un grand nombre de textes, mais la présence d'un petit nombre de textes qui permet d'établir que l'Esprit est une personne. Par exemple, on pourrait argumenter que c'est au moment de la dernière Cène qu'on trouve une claire représentation de l'Esprit, comme personne distincte du Père ainsi que du Fils.³² Or, si cela est

vrai, il est curieux que la relation de l'Esprit avec le Père et le Fils soit si terriblement confuse. Il est dit six fois dans les Évangiles et dans Actes que Jésus est celui qui baptise de l'Esprit;³³ or, dans le discours à la dernière Cène, c'est le Père qui donne l'Esprit. (Voir Jean 14 : 16, 26.) De plus, à un moment donné pendant ce discours, Jésus fait de l'Esprit l'équivalent du Père *et* du Fils ! Finalement, après avoir parlé longuement de l'Esprit, Jésus s'identifie à l'Esprit, proclamant : « Je ne vous laisserai pas orphelins, je viendrai à vous. » (Jean 14 : 18) En réalité, comme nous le verrons dans les chapitres suivants, le texte biblique parle indifféremment de l'Esprit et de Jésus. Paul ne se gêne aucunement de faire équivaloir les deux, en disant : « Or, le Seigneur, c'est l'Esprit ; et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. » (II Corinthiens 3 : 17) Dans son étude de ce phénomène biblique, Hurtado trouve cette fluidité de langage partout dans le Nouveau Testament.³⁴

Certes, les études universitaires dont s'inspirent en bonne partie les chapitres subséquents ont peu à dire sur l'Esprit. Historiquement, il a fallu attendre que la christologie ait reçu ses fondements philosophiques, pour que le développement christologique entreprenne son long et sinueux parcours, qui a fini par donner de Christ le portrait sans ambiguïté d'une personne co-égale au Père.³⁵ Cet exercice a nécessité des siècles, et même davantage pour que l'Église décide, après-coup, de définir l'Esprit comme une personne co-égale, largement en corollaire avec la place occupée par le Fils.

La question demeure donc, en dépit de notre critique de l'Esprit dans les textes bibliques et dans l'histoire de l'Église, de savoir comment une conception unicitaire donne sens aux versets du Nouveau Testament qui, quel que soit leur nombre, proclament en fait un triple aspect. Il existe effectivement quelques passages desquels on peut dégager la trinité, mais seulement si l'on permet à des présuppositions dogmatiques d'influencer les textes. Dahl note qu'il y a des « formulations qui mentionnent Dieu, Jésus-Christ en coordination syntaxique ou en parallèle (par exemple, Matthieu 28 : 19 ; II Corinthiens 13 : 14 ; I Corinthiens 12 : 4-6 ; I Pierre 1 : 1-2) ». ³⁶ Mais il ajoute que le Nouveau Testament peut aussi parler d'un triple aspect, sans qu'on puisse déterminer qu'il s'agit bien de personnes en Dieu. Par exemple, le texte parle de « Dieu, Jésus Christ et les anges (I Timothée 5 : 21 ; I Thessaloniens 3 : 13 BDS ; Luc 9 : 26) ; ou le nom de Dieu, le nom de la ville de Dieu, et le nom de Jésus (Apocalypse 3 : 12). » ³⁷ Cette façon

de parler est en grande partie une forme stylistique d'emphase, une sorte d'hébraïsme répété pour accentuer.

Pour ne pas écarter d'emblée la question du triple aspect, reconnaissons au moins les passages importants où ceux qui cherchent habituellement une trinité y trouvent corroboration. Nous traiterons superficiellement les deux premiers passages. Le premier est I Jean 5 : 7 (SER) : « Car il y en a trois qui rendent témoignage [dans le ciel : le Père, la Parole et l'Esprit-Saint. Et ces trois sont un.] » Pourtant, on ne trouve pas I Jean 5 : 7 dans un nombre croissant de traductions modernes ;³⁸ la raison est qu'il n'existe aucune attestation de ce verset dans les tout premiers manuscrits grecs.³⁹ Il ne faudrait donc lui accorder aucun poids dans une discussion sur la christologie du premier siècle. Un second passage que nous mentionnerons brièvement ici est la scène du baptême de Jésus. À première vue, ce passage offre visiblement une présentation de la trinité ; cependant, selon une conception unicitaire, un auditoire du premier siècle n'aurait jamais donné à cet événement une telle signification. L'importance biblique et christologique de cette scène est si grande que nous lui accorderons beaucoup plus d'attention au chapitre 8.

Troisièmement, considérons un texte précis qui, à première vue, semblerait offrir une conception claire de la trinité. II Corinthiens 13 : 13 (LSG) dit : « Que la grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu, et la communication du Saint-Esprit, *soient* avec vous tous ! » En lisant le texte avec les présuppositions du credo, on pourrait certainement y voir là la trinité. Il est intéressant que, parmi toutes les salutations, celle-ci soit la seule à mentionner l'Esprit. Au contraire, une vingtaine de salutations louent à la fois Dieu et Jésus, sans mentionner l'Esprit.⁴⁰ Comme Harry Austryn Wolfson le démontre, la formule de salutation « la grâce et la paix » est adaptée d'une bénédiction sacerdotale de l'Ancien Testament où, comme nous l'avons examiné au chapitre 4, les sacrificateurs invoquaient littéralement le nom de Yahvé sur le peuple.⁴¹ L'ajout de Jésus à la bénédiction d'origine, venant de Yahvé, reflète l'expérience vécue par les apôtres. Ils ont d'abord connu Dieu ; puis, ils en sont arrivés à connaître l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ. Il leur était logique d'invoquer la bénédiction découlant de l'alliance qu'ils avaient connue toute leur vie, et de célébrer en même temps l'identité et l'œuvre de Christ, chose qu'ils avaient découverte. De plus, la bénédiction sacerdotale invoquait en soi la présence de Dieu. Comme nous le verrons dans les prochains

chapitres, il était impossible pour les apôtres d'invoquer la présence divine, sans prononcer le nom de Jésus. Ainsi, II Corinthiens 13 : 13, selon Wolfson, est une sorte d'hébraïsme qui, tout en reflétant la « bénédiction sacerdotale tripartite », suggère qu'en fait, la mention du Père, du Fils et du Saint-Esprit n'est pas ontologique, mais économique (la révélation de Dieu dans le temps). À cet égard, l'expression « la communication du Saint-Esprit » ne pourrait guère être interprétée comme la présentation d'une personne. La syntaxe grecque suggère que l'interprétation correcte soit plutôt « la participation au Saint-Esprit », ⁴² c'est-à-dire à leur expérience vécue dans la communauté chrétienne. Tout comme une salutation de Dieu et de Jésus représente la chronologie de la révélation, l'inclusion de l'Esprit par Paul indique la manière dont l'Esprit œuvre, dans cette ère eschatologique. C'est ce même traitement économique qu'il faudrait voir dans I Pierre 1 : 1-2. ⁴³

Finalement, nous nous contenterons d'une brève mention de Matthieu 28 : 19, un verset que nous examinerons en détail au chapitre 16. La formule baptismale trine de ce verset ne reflète pas la pratique du baptême de la toute première Église ; ceci sera démontré bibliquement et historiquement. Nous hésiterions à suggérer que ce texte est simplement une tradition au sein de l'école de Matthieu, ou qu'il a été ajouté plus tard au texte biblique. Il faudrait plutôt voir dans Matthieu 28 : 19 la même sorte d'hébraïsme suggérée par Dahl, où la répétition sert d'accentuation. Cette sorte d'hébraïsme se retrouve d'ailleurs dans I Corinthiens 12 : 4-6, où la répétition est là pour accentuer. ⁴⁴

Le seul fait de mentionner « Dieu et le Seigneur Jésus-Christ » ou quelque chose de semblable, dans les salutations que l'on trouve dans les Épîtres, ne signifie pas nécessairement qu'il s'agit de deux personnes. Dans certains cas, au moins, la conjonction grecque *kai* relie souvent deux noms propres, sans qu'il y ait distinction de personnes. Il est certain qu'en disant : « La religion pure et sans tache, devant Dieu notre Père » (Jacques 1 : 27), l'Épître de Jacques ne cherche pas à insinuer qu'il y a une personne en Dieu et une autre dans le Père. Dans ce verset, « Père » et « Dieu » ne représentent pas des personnes différentes, mais beaucoup d'identités différentes. Le terme « Père » identifie, en plus, des aspects que ne rend pas le mot « Dieu ». Les grammairiens acceptent que « et » (*kai* en grec) puisse aisément désigner la même personne. ⁴⁵ Le Père et le Fils ne sont pas des personnes différentes, mais comme dans le texte de Jacques 1 : 27, ils décrivent des identités différentes. Une conception unicitaire reconnaît la logique de l'explication de

Harry Wolfson. Dans la célébration des louanges, les écrivains des Épîtres invoquent les bénédictions de Dieu, un Dieu avec qui ils aimaient avoir une relation. Et pourtant, les apôtres ne voyaient pas de conflit ou de rivalité à attribuer cette alliance à l'homme, Jésus-Christ. C'est de cette manière que la pluralité de langage est utile. L'Ancien Testament traite d'une seule réalité : Yahvé. Le Nouveau Testament traite de deux réalités : Yahvé et Jésus-Christ.

Les apôtres faisaient partie d'une culture plus large qui a gardé une ferme croyance en Yahvé et en nul autre que lui. Ferdinand Hahn note qu'à l'époque de Jésus et de l'Église primitive, le *Shema* « était récité plusieurs fois par jour par tous les Juifs craignant Dieu. »⁴⁶ Pour les apôtres, Yahvé et Yahvé seul était leur Dieu. Mais leur expérience de vie, la révélation de l'œuvre rédemptrice de Christ, les ont forcés à repenser le *Shema*. Ils pouvaient partager l'avis de Paul qui affirmait : « Car il y a un seul Dieu, et aussi un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme » (I Timothée 2 : 5).⁴⁷

Toutefois, il ne suffit pas de dire que les apôtres connaissaient Jésus-Christ homme. L'une des toutes premières confessions de l'Église était que « Jésus est Seigneur » (*Kurios*). Comme nous le verrons dans les chapitres ultérieurs, cette confession a grandement contribué à identifier totalement Jésus avec Yahvé. Il existe certes un « double aspect » dans le Nouveau Testament. Les apôtres connaissaient Yahvé, et ils ont découvert Jésus-Christ. Les apôtres ne voyaient aucune confusion dans les paroles de Jésus, à la dernière Cène : « Or, la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. » (Jean 17 : 3) Dans les sept prochains chapitres, nous examinerons en détail comment les apôtres sont arrivés à confesser que Jésus était à la fois l'homme qu'ils ont connu et le Dieu tout-puissant.

Le défi de l'argumentation christologique unicitaire

Le reste de ce livre est un argumentaire singulier, qui fait appel à plusieurs méthodes. D'abord, dans les chapitres 6 à 12, nous nous efforcerons de voir la christologie à travers les yeux des apôtres. Nous nous concentrerons surtout sur l'étude de la vie de Jésus, tout en cherchant à comprendre quand et comment les apôtres ont formulé leur conception de l'identité de cet homme. Ainsi, nous regrouperons ces chapitres sous le titre de « L'HOMME QUI EST ». Sous ce titre, nous explorerons « L'homme né à Bethléhem », « L'homme en mission », et

d'autres moments cruciaux de la vie et du ministère de Jésus. Dans cette étude, nous voulons explorer soigneusement le processus de découverte qui a amené progressivement les apôtres à avoir leur compréhension de Jésus.

Après ces chapitres sur la christologie proprement dite, nous modifierons notre méthode : nous laisserons de côté la théologie biblique, pour nous livrer à une enquête christologique à travers l'histoire de l'Église. Si ce que nous disons de la christologie du premier siècle est correct, les siècles suivants devraient en avoir conservé le souvenir historique. Dans les chapitres 13 à 15, « L'HOMME QUI N'EST PAS », nous retracerons deux choses. Premièrement, nous montrerons comment le souvenir de la christologie du premier siècle était présent dans les siècles qui ont suivi ; deuxièmement, nous examinerons une autre trajectoire, en proposant une étude des étapes nécessaires pour que l'évolution vers une christologie trinitaire devienne « orthodoxe ».

Après ce rappel historique, nous chercherons à montrer les implications théologiques de la christologie unicitaire, et son influence sur l'initiation dans l'alliance. Les chapitres 16 à 18, sous le titre de « L'HOMME QUI EST EN ALLIANCE », se chargeront de ce travail. Sur le plan méthodologique, nous argumenterons d'abord à partir du texte biblique, aux chapitres 16 et 17. Au chapitre 18, nous tenterons de démontrer historiquement la relation entre la christologie et l'initiation dans l'alliance, telle qu'elle est formulée dans le mouvement pentecôtiste unicitaire moderne. Le dernier chapitre, sous forme d'épilogue, comportera des observations, une synthèse et des pistes d'orientation pour l'avenir.

6

L'homme qui a préexisté

Introduction

À première vue, le titre de ce chapitre, « L'homme qui a 'préexisté' » est simplement absurde ; c'est un illogisme, une impossibilité ; en effet, une chose ne peut pas *exister avant d'exister*. Cependant, cette expression aide à comprendre le concept de l'Unicité. La christologie trinitaire présuppose un Fils éternel qui, dans son état antérieur à l'Incarnation, existait dans la communion éternelle avec le Père. Selon la perspective des adhérents de l'Unicité, une telle confession fait perdre tout son sens au *Shema* : « Écoute, Israël ! L'Éternel, notre Dieu, est le seul Éternel. » (Deutéronome 6 : 4) Toutefois, pour que la christologie unicitaire rejette toute préexistence du Fils, il faut prendre en considération certains passages problématiques des textes bibliques qui, au premier abord, attribuent une sorte de préexistence à Jésus-Christ. Dans ce chapitre, nous traiterons de deux sortes de textes : la première catégorie comprend des textes de l'Ancien Testament qui mentionnent le Fils ; la seconde catégorie consiste en des textes du Nouveau Testament qui semblent projeter le Fils dans une éternité passée. Il est indispensable de bien comprendre ces deux sortes de passages bibliques, pour établir le point de vue unicitaire. Nous verrons ci-dessous qu'au lieu de démontrer l'existence du Fils avant l'Incarnation, ces passages montrent plutôt, de différentes manières, comment Dieu n'a pas seulement appelé le cosmos à l'existence, mais aussi comment il a appelé à la rédemption par ses paroles : des paroles qui connaîtraient leur accomplissement dans l'homme Jésus-Christ. Ce n'est que de cette façon, et précisément de cette façon, qu'il est possible de dire que Jésus-Christ « a préexisté ».

L'homme d'avant Bethléhem

Lorsque Philippe a rencontré l'eunuque éthiopien en rentrant de Jérusalem, ce dernier était assis dans son char, en train de lire un parchemin d'Ésaïe. L'eunuque, ne comprenant pas le texte, a demandé à Philippe de lui expliquer le passage. Ce qui déroutait l'eunuque, c'était de lire, dans Ésaïe 53, qu'un serviteur est blessé et battu pour les iniquités des autres. Comme l'eunuque pensait que le passage parlait d'événements passés, il n'arrivait pas à discerner si le prophète parlait de lui-même ou de quelqu'un d'autre. L'eunuque avait raison d'être confus, parce que les prophètes hébreux avaient tendance à écrire leurs prédictions au parfait (que l'on traduit souvent par un passé, en français), tellement ces prophètes étaient certains de l'accomplissement de leur parole prophétique. Philippe lui a vite expliqué que dans Ésaïe 53, même si le prophète donnait l'impression que le Serviteur était déjà mort, le passage biblique prédisait en réalité Jésus-Christ. Philippe a continué en expliquant comment Jésus venait juste d'être « blessé pour nos péchés, brisé pour nos iniquités » ; de plus, Philippe a expliqué à l'eunuque l'implication spirituelle de cet énoncé : « Le châtement qui nous donne la paix est tombé sur lui, et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris. »¹

À la lumière de ces prédictions surprenantes de l'Ancien Testament, il n'est pas étonnant que les écrivains du Nouveau Testament se soient réjouis de la certitude prophétique de la Parole rédemptrice de Dieu. I Pierre dit que Jésus était « prédestiné avant la fondation du monde » (I Pierre 1 : 20) pour accomplir sa tâche rédemptrice. En fonction des traductions d'Apocalypse 13 : 8, il s'agit soit de l'Église, soit très probablement de l'Agneau « immolé » dès la fondation du monde. Ainsi, comparées aux proclamations de Dieu, les proclamations humaines paraissent effectivement très faibles.

Rares sont les cas où les paroles des humains peuvent être équivalentes à des actions.² Par exemple, quand une personne baptise un bateau, elle brise une bouteille sur sa coque et lui donne un nom. Ou quand le ministre déclare aux mariés : « Je vous déclare mari et femme », l'acte est accompli. Mais même ces paroles peuvent tomber à plat. Chez les humains, les paroles sont toujours conditionnelles.³ Par exemple, si le ministre n'est pas agréé, ou que la personne qui baptise le bateau est simplement quelqu'un qui sort de la foule avec sa propre bouteille et qui invente un nom, de telles paroles n'ont aucune autorité. En revanche, pour Dieu, « tomber à plat » est une impossibilité. La

Parole créatrice de Dieu équivaut à l'évènement, même si, dans les faits, l'évènement ne connaît son accomplissement que des milliers d'années plus tard.

Si les chrétiens du Nouveau Testament pouvaient voir Jésus-Christ en lisant l'Ancien Testament, la raison était simple : si Dieu avait un plan de rédemption dès le début, il n'avait aucune difficulté à en offrir un schéma dans le texte biblique. En fait, c'est en vertu de cette présupposition que les écrivains du Nouveau Testament exploitaient le texte de l'Ancien Testament, à la recherche de toute « ombre » ou tout « type » préfigurant le plan rédempteur de Dieu. Par exemple, l'auteur d'Hébreux se concentre sur les éléments du Tabernacle, dans le désert, et les applique à Jésus-Christ. Le plus important était les évènements historiques et sacrés de la vie d'Israël, qui étaient considérés comme des modèles de l'œuvre que Christ accomplirait, en particulier les festins tels que la Pâque et le Jour des expiations. L'agneau pascal et les animaux sacrificiels du Jour des expiations préfiguraient l'œuvre rédemptrice de Christ. Les Épîtres pauliniennes sont remplies de citations ; le livre de l'Apocalypse contient plus d'allusions et de métaphores tirées de l'Ancien Testament que n'importe quel autre livre du Nouveau Testament ; il les recueille en toute confiance, à même les parchemins de l'Écriture sainte dont les symboles prédictifs permettaient au voyant de percevoir un panorama de Jésus dans l'eschaton. Ce n'est pas étonnant que Paul ait écrit dans Galates : « Ainsi la loi a été comme un pédagogue pour nous conduire à Christ, afin que nous fussions justifiés par la foi. »⁴

Voyons maintenant comment l'Ancien Testament a parlé de Jésus-Christ. Nous avons commencé à suggérer que l'emploi du parfait, sur le rouleau d'Ésaïe que l'eunuque lisait, était d'ordre stylistique, pour montrer la certitude de la voix de Dieu. Dans ce sens, la crucifixion « préexistait » dans l'Ancien Testament, bien qu'il ait fallu attendre des centaines d'années plus tard, pour qu'elle se produise effectivement. C'est dans ce sens, celui d'une prophétie de l'avenir, que Jésus a pu prier dans l'Ancien Testament, disons pour être renforcé sur la Croix ; c'est aussi dans le même sens prophétique que Yahvé pouvait parler d'espoir à l'homme Jésus-Christ. Ainsi, même une « conversation divine » dans l'Ancien Testament n'annule pas la nature proleptique d'un tel discours ; il s'agit d'une prophétie. Un certain nombre de psaumes qui paraissent faire état d'une conversation simultanée avec la vie du psalmiste sont, en fait, prophétiques des évènements rédempteurs.

Deux psaumes, sur lesquels nous reviendrons dans les chapitres ultérieurs, offrent justement ce genre de « conversation divine » : Psaume 2 et Psaume 110. À première vue, Yahvé parle à un Fils, dans l'Ancien Testament. Dans Psaumes 2 : 7, Yahvé déclare : « Tu es mon fils ! Je t'ai engendré aujourd'hui. » Nous savons, cependant, par leur accomplissement dans le Nouveau Testament, que ces paroles écrites par le psalmiste n'avaient pas encore été prononcées. De plus, comme les prophéties de l'Ancien Testament, Psaumes 2 : 7 peut accomplir un travail considérable. Il est certain que ce psaume fait référence, de manière prophétique, à la naissance de Christ. Il fait aussi allusion au baptême de Jésus, où la voix de Dieu fait une promesse prophétique à cet homme qui est là, debout dans l'eau baptismale : que le sacrifice de Jésus sera suivi de sa résurrection et son ascension.⁵ Paul confirme une telle interprétation du psaume quand, à Antioche, il applique ce psaume à la résurrection et, plus particulièrement, à la déclaration officielle faite à Jésus, au moment de l'ascension.⁶

Il est vital de comprendre que les paroles de Yahvé, mises par écrit par le psalmiste, ne peuvent pas se comprendre autrement que de manière proleptique : elles prédisent un événement qui arrivera sûrement. Traité autrement, le psaume ne fait qu'ajouter à cet impossible enchevêtrement christologique, qui tente d'expliquer comment un Fils « engendré de toute éternité » a été, en fait, engendré de façon ponctuelle ; surtout quand le psaume parle d'un jour particulier où le Fils a été engendré, un jour qui est déjà arrivé dans l'Ancien Testament.

Certes, il serait possible de se pencher sur un nombre illimité de psaumes ; mais le psaume ci-dessus suggère une façon d'interpréter les autres. Pourtant, référons-nous brièvement à un autre psaume, qui est indispensable pour comprendre la christologie. Psaumes 110 : 1 de l'Ancien Testament est le texte le plus souvent cité par les écrivains du Nouveau Testament : « Parole de l'Éternel à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis ton marchepied. »⁷ Ce passage prophétise une déclaration officielle faite par Dieu à l'ascension.⁸ En raison de son importance, nous examinerons ce psaume en grand détail, au chapitre 11. Il suffit de noter ici que l'existence d'un Fils n'était pas nécessaire avant Bethléhem, pour employer ce langage prophétique. En réalité, il n'y a pas d'autre sens que ce psaume puisse avoir ; c'est précisément l'homme Jésus-Christ qui a été ressuscité des morts, qui est monté au ciel, et qui a pris une importante place divine. Ainsi, ce n'est que de cette manière qu'il est possible de dire que Jésus

a « préexisté » dans l'Ancien Testament. Il était considéré comme un élément essentiel au plan rédempteur de Dieu.

Les passages du Nouveau Testament

Quiconque aborde le texte dans une perspective trinitaire, en y cherchant des traces de la préexistence, trouvera un grand nombre de passages dans le Nouveau Testament. Par exemple, Jésus a déclaré qu'il a existé avant l'Incarnation en disant : « Avant qu'Abraham fût, je suis. » Une lecture trinitaire pourrait considérer que ce texte enseigne que le Fils est coéternel avec le Père. Toutefois, il est important de comprendre cette affirmation telle que les Juifs l'auraient entendue. Ils ont bien compris que la déclaration de Jésus, d'être « JE SUIS », équivaut à une affirmation d'être Yahvé. À preuve, la réaction immédiate de ceux qui ramassent des pierres pour tuer ce Jésus qui, selon eux, a fait des affirmations blasphématoires. (Voir Jean 8 : 58-59.)

D'autres textes qui semblent indiquer la préexistence de Jésus sont ceux qui peuvent être interprétés comme si Jésus parle du Fils descendant du domaine céleste sur un domaine terrestre. Même si nous allons examiner en détail ces textes au chapitre 9, nous suggérons brièvement que ce genre de langage utilisé par Jésus est intentionnel. Dans certains cas, Jésus faisait allusion à ses origines divines ; dans d'autres cas, il mettait en relief sa mission et son ultime triomphe eschatologique, à la suite de son ascension. Ces textes ont en commun d'incarner cette façon bien à lui que Jésus avait de parler. Il cherchait ainsi, par des références, directes et indirectes, à éclairer ceux qui avaient des oreilles pour entendre.

Il existe une catégorie de textes du Nouveau Testament sur laquelle nous souhaitons nous étendre davantage, car c'est dans ces textes que plusieurs cherchent la preuve de la préexistence du Fils. Ces textes sont considérés comme de la poésie et des cantiques chantés par la toute première Église, pour louer et célébrer l'œuvre de Christ. Jack Sanders a identifié une demi-douzaine de ces hymnes christologiques. Ce sont : Philippiens 2 : 6-11 ; Colossiens 1 : 15-20 ; I Timothée 3 : 16 ; I Pierre 3 : 18 ; Hébreux 1 : 3 et le prologue de Jean.⁹

Nous commençons l'exploration de ces hymnes par identifier leur genre littéraire : il s'agit de chants qui rassemblent des métaphores et transforment les strophes en de merveilleuses doxologies de louange, dont les formulations ludiques et créatives cherchent à saisir la majesté de l'Incarnation. De plus, tous les hymnes contiennent des

points communs, en matière de débit et de direction. Par exemple, ils commémorent tous la vie et la mission de Jésus et le louent pour son œuvre ; ils célèbrent tous, à l'exception du prologue de Jean, son ascension et sa glorification. En outre, il faut comprendre chaque hymne dans son contexte et dans son intégrité. Les deux hymnes les plus fondamentaux et les plus mal compris, universellement, sont le prologue de Jean et l'hymne de Philippiens. Nous les analyserons donc en détail. L'hymne de Philippiens sera examiné dans les chapitres suivants, et le reste du présent chapitre sera consacré essentiellement aux questions relatives au prologue de Jean. Avant de nous lancer dans notre étude du prologue, jetons un œil sur l'autre matériel hymnique, en particulier pour voir si ces chants démontrent que le Fils existait avant l'Incarnation.

Commençons tout de suite par l'hymne de I Pierre, dont il est impossible de dire qu'il puisse même insinuer l'existence d'un « Christ préexistant ». Pareillement, on ne saurait compter sur I Timothée pour appuyer toute idée d'un Fils préincarné. L'hymne commence ainsi : « Dieu a été manifesté en chair » (I Timothée 3 : 16) ; d'autres versions ont : « Il », au lieu de : « Dieu », au début du contenu hymnique.¹⁰ Bien que la plupart des textes grecs tardifs font commencer le verset par θεός (Dieu),¹¹ les preuves textuelles favorisent le pronom relatif « *hōs* », qui se traduit habituellement par « Il ».¹² Il n'est pas du tout inhabituel qu'un hymne commence par un pronom relatif *hōs*. En effet, l'utilisation du pronom relatif est l'un des marqueurs normatifs du commencement d'un hymne.¹³ Mais surtout, on ne trouve ni « Christ » ni « le Fils », comme antécédents. Bien que Dieu soit mentionné au verset précédent, ce n'est pas une preuve absolue que « Dieu » soit en fait le référent. Par conséquent, à moins de lire des présuppositions dogmatiques dans le texte, « il » ne peut pas désigner une quelconque forme de Fils préexistant.

Ce qui est plus problématique pour la conception unicitaire, ce sont les hymnes d'Hébreux et de Colossiens, qui semblent attribuer la création à Jésus-Christ. Les auteurs unicitaires réagissent habituellement à ces passages, en suggérant ceci : quand le texte dit que la création était « par le Fils », cela veut simplement dire que le cosmos a été créé avec le Fils en vue perspective, ou que d'une certaine manière, on associe la perspective du Fils avec la parole créatrice de Dieu.¹⁴ Il est certain que Dieu avait en perspective le Fils, au moment de la Création. Toutefois, il ne s'agissait pas seulement du cosmos. Quand Hébreux 1 : 2 dit du

Fils que « par lui il a aussi créé l'univers », le terme grec *aiōnios* fait référence à des périodes de temps, au sens eschatologique. C'est-à-dire que Dieu n'a pas simplement créé le cosmos avec le Fils en perspective, il a cartographié les éternités ! Hendrikus Berkhof est d'accord avec cette idée quand il dit de Colossiens 1 : 15-20 : « Voici précisément l'homme Jésus qui, en tant que 'premier-né de toute la création, est devenu prééminent en toutes choses, et pour qui le monde a été créé tel qu'il était. »¹⁵ Berkhof fait de nouveau remarquer qu'il en va de même d'Hébreux 1 : 1-4, où il voit le « fils obéissant et médiateur... ces textes ne savent rien d'une vie préexistante distincte de la vie terrestre et glorifiée de Jésus ». ¹⁶ Berkhof interprète le prologue de Jean de la même façon, mais à notre avis, le prologue est un peu plus complexe. Afin d'apprécier pleinement cet hymne, il nous faut d'abord discuter d'un certain vocabulaire et de certaines formulations qui servaient de toile de fond aux chrétiens d'origine juive du premier siècle.

Le langage de l'Incarnation, au premier siècle

Il ne serait pas exagéré de dire qu'il est impossible de comprendre complètement l'Incarnation, sans savoir comment les Juifs percevaient l'alliance. Au chapitre 4, nous avons suggéré que, dans l'Ancien Testament, quand Dieu formait une alliance avec son peuple, c'est Yahvé qui en prenait l'initiative, en prononçant son nom sur la personne ou sur le groupe. Ainsi, quand Dieu prononçait son nom sur le peuple dans Exode 20, et sur Moïse dans Exode 33, il prenait respectivement l'initiative de l'alliance et du renouvellement de son alliance.¹⁷ En outre, le renouvellement de l'alliance se faisait dans le cadre du culte, comme en témoigne un rite particulier qui avait lieu pendant l'adoration en assemblée. Durant le service, les sacrificateurs invoquaient le nom de Yahvé sur le peuple. Cette profession sacerdotale, au nom de Dieu, servait à rappeler sa fidélité. De plus, une telle invocation était garante de la face de Yahvé (*panim*), c'est-à-dire de sa présence parmi le peuple, et que son peuple serait consacré à lui.¹⁸

Non seulement Yahvé plaçait-il son nom sur le peuple, mais aussi, par extension, sur les lieux où l'alliance était observée. C'est ainsi que Jérusalem, le mont du Temple, et le Temple lui-même, étaient sacrés pour la même raison. Dieu a désigné précisément Jérusalem comme la cité où il garderait l'alliance et où il montrerait « sa face », dans une relation spéciale. Même si d'autres endroits avaient servi à lui rendre un culte, Yahvé a promis que Jérusalem serait le lieu d'adoration officiel, et

il avait choisi cette cité pour y mettre son nom. La présence de Yahvé en serait le garant, et les gens devaient se réjouir de cette promesse. Deutéronome 12 : 11 fait état de cette charge : « Alors il y aura un lieu que l'Éternel, votre Dieu, choisira pour y faire résider son nom. C'est là que vous présenterez tout ce que je vous ordonne, vos holocaustes, vos sacrifices, vos dîmes, vos prémices, et les offrandes choisies que vous ferez à l'Éternel pour accomplir vos vœux. »¹⁹ L'Ancien Testament n'enseigne pas seulement que le Temple était la « maison au nom de l'Éternel » (II Samuel 7 : 13 ; I Rois 3 : 2), c'était « là où réside le nom de l'Éternel des armées » (Ésaïe 18 : 7). Un tel phénomène biblique a été reconnu par Gerhard von Rad, qui l'a intitulé « la théologie du Nom ». C'est-à-dire que la face de Yahvé est là où se trouve son nom.²⁰ Le défi posé par le prologue est de savoir où réside maintenant le nom de Yahvé.

Vers le premier siècle, le peuple juif ne prononçait plus le nom de Yahvé, mais utilisait un certain nombre de circonlocutions. Dans les synagogues, le nom Yahvé avait été remplacé par *Adonai* (terme hébreu plus générique, qui se traduit par « Seigneur ») ; les gens utilisaient couramment aussi l'expression *HaShem* (qui signifie « Le Nom », en hébreu). Familièrement, Dieu était souvent appelé « Le Tout-Puissant » ou quelque chose de similaire.²¹ La « gloire », l'un des attributs de Dieu, servait parfois de circonlocution, elle aussi, pour désigner Yahvé. Parler de la gloire de Yahvé était l'équivalent de parler de Yahvé lui-même. La gloire de Yahvé était associée au peuple juif, en raison de ses promesses d'alliance. Selon la Septante, la maison de Yahvé est la « demeure » de sa gloire.²² Quand le mot hébreu que l'on traduit par « gloire » (*kabod*) a été traduit en grec (*doxa*), le terme s'est chargé de sens pour parler de l'essence même de Dieu. Comme Gerhard Kittel le fait remarquer, le traducteur a introduit un changement de sens dans le mot *doxa*, un sens qui peut être difficilement dépassé. « Il lui a donné un sens qui exprime quelque chose totalement objectif, à savoir la réalité de Dieu. »²³

Le nom et la gloire de Yahvé étant liés au Temple, ce dernier a acquis un statut symbolique incroyable, de sorte que pour le peuple juif, l'édifice lui-même devenait la représentation la plus importante du divin ; en effet, pour beaucoup de gens, c'était là où le Tout-Puissant demeurait. C'est justement cette question du lieu « où demeure Yahvé » qui a servi de charnière au prologue. Jean a fait une déclaration surprenante, qui constitue une véritable provocation pour une bonne

partie de son auditoire juif : La demeure de Yahvé n'est plus dans le Temple ; Yahvé demeure uniquement en Jésus-Christ. Par cette déclaration, Jean a misé sur une affirmation christologique soutenant que Yahvé demeure maintenant en Christ. Cette déclaration de Jean ne pouvait pas être mal comprise par son auditoire juif, car, comme Jean Daniélou l'affirme, pour le christianisme juif, « la demeure est la catégorie sémitique la plus appropriée pour exprimer l'Incarnation. »²⁴

Le prologue de Jean

Nous sommes maintenant prêts à examiner le prologue dans son contexte juif. Nous ne traiterons pas l'hymne séparément de l'Évangile de Jean, mais plutôt comme introduction aux thèmes des Évangiles dans leur ensemble.²⁵ À cet égard, le livre de Jean est unique. L'Évangile de Marc fait commencer l'histoire de Jésus par son ministère. Luc le fait commencer par sa naissance. Matthieu, lui, entreprend son récit en faisant remonter Jésus jusqu'à Abraham. Chez Jean, c'est le prologue de Jean qui fait remonter l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ jusqu'à une éternité passée.

Le prologue commence par ces mots bien connus : « Au commencement » : une expression qui n'est pas dénuée de sens pour l'auditoire de Jean, essentiellement juif.²⁶ « Au commencement était la Parole [*Logos*] » : une phrase qui fait écho à Genèse 1 : 1.²⁷ Si Jean utilise le mot *Logos*, ce n'est pas au sens de Philon, ni en réponse aux questions métaphysiques que poseront à son sujet les interprètes ultérieurs.²⁸ Au contraire, il servait à revisiter la parole créatrice de Dieu. De même que Genèse 1 : 1 accentue le fait que Dieu, absolument seul, a créé par sa parole, de même Jean n'a pas l'intention d'introduire une autre hypostase dans la personne de Dieu, au commencement. Jean 1 : 1 dit que « la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu ».

Théologiquement, Dieu qui parle ne peut pas être séparé de Dieu lui-même. Le psalmiste a chanté l'armée des étoiles que Yahvé a appelées à l'existence : « Les cieux ont été faits par la parole de l'Éternel [*debar* Yahvé], et toute leur armée par le souffle de sa bouche. » (Psaumes 33 : 6) Lorsque Psaume 147 célèbre le récit de la Création, les changements qui s'opèrent dans le monde sont attribués à la parole de Dieu (versets 15-19). Dans ces versets, la parole de Dieu « court avec rapidité », « elle fond [la glace]... ». Le psalmiste dit : « Il envoya sa parole et les guérit ».²⁹ Le psalmiste ne célébrait cependant pas la

parole de Yahvé comme s'il s'agissait d'un intermédiaire ou d'une hypostase. Il célébrait la puissance de Yahvé, lorsqu'il parlait.

Pour Jean, en même temps que Dieu créait par sa parole, en disant : « Que la lumière soit ! », il prononçait une parole créatrice sur quelque chose d'autre. Avant de prendre la poussière de la terre pour créer Adam, il a pensé à un autre homme, un homme qui effectuera la rédemption, un Fils obéissant dont l'alliance avec son Père rachètera un peuple qui s'est égaré. De plus, Jean a voulu que son auditoire sache autre chose sur cet homme qui était en vue avant la Création, au risque de faire dire aux mots plus qu'ils ne veulent dire : cet homme est Dieu.³⁰

Le prologue de Jean commence ainsi : « Au commencement était la Parole [*Logos*], et la Parole [*Logos*] était avec Dieu, et la Parole [*Logos*] était Dieu. » Cette Parole, *Logos*, a donné lieu à plusieurs interprétations. Certains ont compris ce mot grec comme signifiant que « la Parole était 'face-à-face' avec Dieu ». ³¹ Mais cette traduction n'est guère exigée par le texte grec. Le champ sémantique de la particule *pros*, en grec, ne nécessite pas une telle interprétation. En effet, ce n'est pas la façon habituelle de suggérer une rencontre face à face. ³² L'auteur unicitaire David K. Bernard suggère que « relatif à Dieu » serait une traduction viable, en se basant sur une traduction similaire de *pros* à l'accusatif, dans d'autres passages. ³³ Le contexte lui-même devrait nous mettre en garde contre ce genre d'ajout dogmatique que l'on tenterait d'imposer au langage de célébration que contient le prologue. Pour pouvoir utiliser ce verset en vue de définir une quelconque forme de pluralité, il faudrait changer le sens des mots en plein milieu du verset. Quand le texte dit que le *Logos* était Dieu (*Theos*), cela ne veut pas simplement dire que le *Logos* était divin. Les exégètes ont correctement déterminé que cela peut seulement signifier que le *Logos*, c'est Dieu (*Theos*). ³⁴ Par conséquent, peu importe ce que signifie le fait de dire ce qu'était la Parole, *Theos* doit aussi informer l'expression que la Parole était avec *Theos*. Si cela veut dire, au sens littéral, que le Fils préexistant était avec le Père (face à face ou autrement), la troisième expression devrait alors se lire ainsi : « Le Fils préexistant était le Père ». Personne n'accepterait une telle interprétation. Et « Dieu » ne peut pas non plus signifier « Trinité », car dans ce cas, « Le Fils préexistant était la trinité ». Heureusement, il existe un moyen assez simple pour que ce passage ait du sens ; c'est-à-dire si nous comprenons que Jean fait référence à la parole créatrice de Yahvé concernant la rédemption. ³⁵

Quatre versets sont essentiels pour comprendre le raisonnement du prologue : Jean 1 : 1, qui présente le *Logos* ; Jean 1 : 14, qui dit que le *Logos* « a été fait[e] chair » et qu'il « a habité (*skenoo*) parmi nous » ; et finalement, la comparaison entre Moïse et Jésus, dans Jean 1 : 17-18. Considérons d'abord le verset 14 : « Et la Parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous, pleine de grâce et de vérité, et nous avons contemplé sa gloire, une gloire comme la gloire du Fils unique venu du Père. » Ce terme *skenoo* signifie littéralement que Dieu projette de monter sa tente. Bien que ce terme puisse faire allusion à « une demeure temporaire », il peut aussi indiquer une « demeure unique » ; évidemment, l'Incarnation est sans pareil : elle est unique,³⁶ tel que l'exprime le reste du verset. Mais les Juifs ne pouvaient pas passer à côté de cette déclaration, eux qui remettaient en question le rôle de Jésus comme révélation unique de Yahvé, à cause de leur conviction que Yahvé demeurait dans le Temple. Face à ceci, Jean a proclamé que Yahvé n'habitait pas dans le Temple ; il habitait en Jésus !

Comme nous l'avons suggéré ci-dessus, « demeurer » est un verbe lié à l'Incarnation.³⁷ Cette façon de parler est utilisée dans Jean et ailleurs dans le Nouveau Testament.³⁸ Paul a dit : « Car Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même » (II Corinthiens 5 : 19), et Dieu a été « manifesté en chair ». ³⁹ Colossiens 2 : 9 dit, pour sa part : « Car en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité. » L'Incarnation n'était pas représentée non plus comme une demeure « temporaire ». Le terme « habite » implique la permanence,⁴⁰ pas seulement dans le Nouveau Testament, mais aussi dans l'Ancien Testament. Ce verbe est la façon normale d'exprimer, dans la Septante (*LXX*), comment Yahvé demeure dans les cieux.⁴¹ Les paroles de Jésus lui-même expriment cette compréhension. Dans Jean 14 : 8-10, Jésus dit que ceux qui l'ont vu ont « vu le Père ». Il ajoute que le Père qui est en lui est celui qui fait les œuvres. C'est-à-dire que le Père réside en permanence (μενῶν) en Jésus.⁴² En Christ, Dieu réside en permanence parmi les hommes.

Dans Jean 1 : 14, le langage de la « gloire » est associé à la notion de demeurer ou d'habiter comme dans un tabernacle. Comme nous l'avons suggéré plus tôt, la « gloire » est devenue elle aussi, pour le peuple juif, une circonlocution pour désigner Dieu. Gerhard Kittel le dit de cette manière : « En réalité, le terme parle toujours d'une même chose. La puissance de Dieu est une façon d'exprimer la 'nature divine', et l'honneur attribué à Dieu par les hommes n'est finalement rien

d'autre que l'affirmation de cette nature. »⁴³ Berkhof fait remarquer : « En Jésus, la sphère exclusive de Dieu, la 'gloire', passe à *un* homme. »⁴⁴ Paul pouvait parler de la même façon, notamment dans II Corinthiens 3-4.⁴⁵ En effet, bien que les chrétiens d'origine juive aient cessé d'utiliser ce langage normatif au début du II^e siècle, le langage de la « gloire » était le langage de la divinité, le langage de l'Incarnation.⁴⁶ C'était de cette manière qu'un chrétien d'origine juive du premier siècle était capable de parler de la présence ontologique de Dieu en Christ, sans enfreindre les prescriptions culturelles qui l'obligeaient à recourir à des circonlocutions pour parler de Dieu.⁴⁷ Le prologue affirme donc que la relation d'alliance de Dieu avec son peuple, qui s'était confirmée précédemment dans le Temple/Tabernacle, est maintenant manifestée en Jésus-Christ. Jésus est la révélation unique de Dieu, en qui habitent à la fois le nom et la présence de Dieu.⁴⁸

Le verset 15 et les versets suivants développent ce thème de la gloire jusqu'à son point culminant, au verset 18.⁴⁹ Contrairement à Moïse (qui était incapable de voir Dieu), Jésus (qui est la révélation même de Dieu) distribue les bénédictions associées à l'alliance de Dieu. Elizabeth Harris montre la progression délibérée entre Jésus « Fils unique venu du Père », du verset 14,⁵⁰ et Jésus « Dieu le Fils unique » du verset 18.⁵¹ Le verset 18 constitue alors, non seulement le point culminant du prologue, mais aussi une forme d'inclusion. Celle-ci unit le *Logos* du verset 1 qui s'incarne au verset 14, et explique au verset 18 qu'en fait, il s'agit de l'unique révélation de Dieu ; Jésus est dans le sein de son Père,⁵² et Dieu lui-même est engendré. Les promesses de l'Ancien Testament atteignent leur apogée dans ce verset, car on y trouve à la fois l'homme promis tout au long du texte et une autre confession, celle qui, façon incroyable, va au-delà du sens des mots du texte : cet homme était Dieu !

Conclusion

Dans ce chapitre, nous avons cherché à analyser les textes qui prétendent trouver le Fils avant l'Incarnation. Du point de vue unicitaire, ceci n'est pas strictement possible. Il existe seulement deux moyens par lesquels il serait possible de dire que le Fils a « préexisté » avant l'enfant de Bethléhem. Premièrement, parce qu'ontologiquement, Jésus était Dieu qui a été manifesté dans la chair, il a existé en tant que Dieu. C'est là le seul moyen d'expliquer la déclaration de Jésus : « Avant qu'Abraham fût, je suis. » Deuxièmement, toute mention du

Fils dans l'Ancien Testament est proleptique. Dans l'esprit et le plan de Dieu, le Fils était envisagé. Cette parole créatrice de Dieu était si certaine qu'on pourrait dire que le sang de Jésus a été versé « avant la fondation du monde » (Jean 17 : 24). Dans son plan rédempteur, Yahvé a parlé du salut, avant même que le moindre péché ait été commis. Il a parlé de guérison, avant même l'existence de la moindre blessure. Il a parlé de rétablir la relation d'alliance, avant même qu'il y ait eu rupture.

Le terme de « Fils » « laisse entendre » un commencement, et le Nouveau Testament et l'Ancien Testament sont conformes à cette affirmation. Quand le psalmiste a prophétisé : « Tu es mon fils ! Je t'ai engendré aujourd'hui », il faudrait vraiment faire violence au texte pour tirer une autre conclusion que celle de dire que le Fils est venu à l'existence par un acte de paternité. Le Nouveau Testament confesse clairement que « son Fils [Jésus-Christ]... [est] né de la postérité de David, selon la chair » (Romains 1 : 3). Jésus a eu un commencement. C'est ce début ontologique que nous allons maintenant explorer.

7

L'homme né à Bethléhem

Le « Nom » et l'Incarnation

Cette histoire qu'on appelle « l'histoire du salut » est jalonnée d'évènements spécifiques qui, une fois qu'ils se sont produits, font en sorte que rien ne peut plus jamais être pareil. Bien que ces évènements s'étendent jusqu'à l'eschaton, les plus importants concernent l'Incarnation. Dans les prochains chapitres, nous allons analyser, à cet égard, les moments significatifs de la vie de Jésus ; mais dans le présent chapitre, nous explorerons l'Incarnation, par rapport à la conception et à la naissance de Jésus : des évènements autour desquels tourne l'eschaton. Nous nous poserons surtout une question très difficile, qui est à la base d'une énorme controverse christologique : qu'est-ce que cela veut dire, que Jésus soit à la fois humain et divin ? Notre réponse est spécifique et elle fait appel à la compréhension qu'on avait, au premier siècle, pour démontrer la viabilité de la christologie unicitaire. Il faudra attendre les prochains chapitres pour assister à une défense historique de la position unicitaire ; nous nous efforcerons néanmoins, dans ce chapitre, de donner une réponse biblique à certaines objections.

Avant de poursuivre l'étude des questions ontologiques, nous proposerons quelques observations à propos des noms, des titres et de la notion d'alliance, en général. Tout d'abord, bien que l'Incarnation comporte en elle-même une importante idée d'alliance, il serait erroné d'insinuer que par l'Incarnation, Dieu a rompu une relation d'alliance afin d'en commencer une autre. Il faut plutôt comprendre l'alliance de manière holistique ; l'alliance de Dieu avec son peuple, dans l'Ancien Testament, prévoyait déjà l'œuvre de Jésus-Christ. De plus, bien que certains privilèges accordés au peuple de Dieu n'aient

pas été disponibles avant la Croix, il n'est pas exagéré de dire qu'on ne peut pas même discerner toute l'importance de l'Incarnation sans comprendre les concepts et les promesses de l'Ancien Testament.

Pour comprendre cette relation d'alliance divine, il faut comprendre les noms divins. On se rappellera que, par anticipation de l'alliance qu'il s'apprêtait à conclure avec Israël, Dieu a fait une révélation spéciale à Moïse, au buisson ardent. Dans Exode 3 : 14, Dieu a dit à Moïse : « Je suis celui qui suis [*ehyeh asher ehyeh*] », une affirmation en hébreu qui est associée, étymologiquement, au nom de Yahvé. Comme nous le suggérons dans le chapitre 2, cette expression hébraïque est formulée à l'imparfait, et affirme ce qui pourra arriver. En révélant son nom à Moïse, Yahvé n'offrait pas simplement une définition. En se basant sur la signification de son nom, il proclamait à Moïse qu'il allait bientôt apporter le salut au peuple de Dieu.¹

Il en va de même du nom de Jésus qui, sur le plan de l'alliance, fonctionne presque de la même manière que Yahvé. Le nom « Jésus » dérive de l'hébreu *Yeshua*. Comme d'autres noms, *Yeshua* contient une partie du nom divin Yahvé.² Il est significatif qu'un ange ait dit à Joseph de donner à l'enfant de Marie le nom de « Jésus », en lui expliquant que ce nom décrit ce que Jésus allait accomplir et ce qu'il serait. L'ange lui a dit : « Elle enfantera un fils, et tu lui donneras le nom de Jésus ; c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés » (Matthieu 1 : 21). Ainsi, l'explication de l'ange, au sujet du rapport entre le nom de Jésus et les actions salvifiques, est basée sur le sens que *Yeshua* avait, au premier siècle : « salut de Yahvé ». ³ Les écrivains du Nouveau Testament célébraient le fait que l'appellation Jésus n'incluait pas seulement l'identité de Yahvé, mais déclarait aussi ce que Yahvé ferait en la personne de Jésus-Christ. Tout comme le nom de « Yahvé » déclare naturellement que Yahvé allait sauver Israël, le nom de « Jésus » signifie qu'il serait un sauveur : un titre attribué normalement à Dieu. En guise d'explication, l'Évangile de Matthieu propose que tout ceci ait été accompli selon la prophétie d'Ésaïe : « Voici, la vierge sera enceinte, elle enfantera un fils, et on lui donnera le nom d'Emmanuel, ce qui signifie Dieu avec nous. » (Matthieu 1 : 23)

Ce n'est pas seulement le nom de Jésus qui est important ; les titres attribués à Jésus proclament aussi son identité. Luc célèbre la naissance de Christ sans ambiguïté. Les déclarations angéliques faites aux bergers étaient une affirmation ontologique claire de la divinité. L'ange a déclaré : « C'est aujourd'hui, dans la ville de David, il vous est

né un Sauveur [*Soter*], qui est le Christ [*Christos*], le Seigneur [*Kurios*] » (Luc 2 : 11). Chacun de ces titres est important, pour identifier Jésus avec Yahvé. Le titre de « Seigneur » (*Kurios*) sera un thème récurrent dans les chapitres suivants ; il faut noter que ce titre de *Kurios* est un titre central pour identifier Jésus avec Yahvé. Comme nous avons commencé à le suggérer, dans un contexte du premier siècle, ces deux titres de « Sauveur »⁴ et de « Seigneur »⁵ sont des appellations qui désignent Yahvé. Le titre de « Christ » (*Christos*) est un peu plus complexe, mais il est principalement lié à Jésus et à l'accomplissement de la mission à laquelle Dieu l'a appelé.⁶ Ainsi, le nom et les titres de Jésus décrivent l'identité et la mission de Jésus.

Le Fils unique

Selon le récit de la naissance, dans Luc 2, Marie a reçu la visite de l'ange Gabriel, venu lui annoncer l'Incarnation. Gabriel lui a promis : « Le Saint-Esprit viendra sur toi, et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre. »⁷ Mis à part cette mystérieuse annonce, le passage donne peu de détails sur la façon dont l'Esprit de Dieu couvrira Marie de son ombre. Luc aborde cette scène avec révérence, presque avec délicatesse. Certains ont suggéré qu'en décrivant cet acte de paternité, le langage de Luc rappelle les actes de création de l'Esprit de Dieu, dans Genèse 1.⁸

Même si l'Incarnation est un mystère, il reste que, comme dans tout acte de paternité, on doit retrouver un peu du Père dans sa progéniture. Et de même, comme nous l'avons suggéré ci-dessus, il n'y a aucune distinction ontologique entre le Père et son Esprit qui a couvert Marie de son ombre.⁹ C'est Yahvé, et personne d'autre, qui était le Père. Ainsi, quand l'ange Gabriel a annoncé à Marie que l'Esprit allait la couvrir de son ombre, il a aussi ajouté : « C'est pourquoi le saint enfant qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu. »¹⁰

Une fois de plus, tout en reconnaissant notre ignorance de beaucoup de choses, nous affirmons que, selon les Écritures, Marie était réellement la mère de Jésus. Pour plusieurs raisons, nous sommes obligés d'insister sur le fait que le récit biblique ne peut dire rien de plus que Marie a fourni la moitié des chromosomes à l'embryon. Ceci est confirmé par la phrase grecque résumant les paroles de bénédiction prononcées prophétiquement par Élisabeth à Marie : « Tu es bénie entre les femmes, et le fruit de ton sein est béni. »¹¹ De plus, l'allusion à Jésus comme « le fils de David » a une relation littéraire avec la

généalogie de Luc, où la lignée de Marie remonte à David. Ainsi, ce n'est qu'en ignorant le texte qu'il est possible de déclarer que Jésus n'a de lien avec David qu'au sens légal ou familial (par adoption). Il s'ensuit plutôt que, sur le plan biologique, le matériel génétique de Marie a été transmis par elle, de David à Jésus. Marie n'était pas simplement un incubateur ; elle a rempli toutes les fonctions de mère nourricière, durant la croissance prénatale de Jésus.

C'est seulement par un acte de paternité que Yahvé est devenu « Père », au sens strict, et pas avant ;¹² car il est impossible de parler d'un père, sans une progéniture. De plus, la procréation requiert que la mère et le père contribuent chacun pour moitié au matériel génétique. Nous ne pouvons pas comprendre tout à fait comment Dieu a fourni la moitié du matériel génétique. Il est certain que, selon la présentation biblique, Jésus était à la fois humainement et génétiquement complet, comme toute personne née avant lui. Nous ne pouvons que supposer que dans l'acte de paternité, Dieu a fourni *de novo* le matériel génétique pour compléter l'embryon.¹³ De plus, l'Esprit demeure en Jésus d'une manière tout à fait unique. Il ne suffit pas de dire que Yahvé a simplement donné l'étincelle de vie à Jésus ou que Jésus est d'origine divine. Si l'Incarnation veut dire quelque chose, c'est que la vie même de Jésus est la vie de Dieu, et que Jésus est l'unique demeure de Yahvé.

C'est ici que la différence entre la christologie unicitaire et la christologie trinitaire devient absolument claire. Au chapitre 2, nous avons laissé entendre que l'Ancien Testament parle de la présence de Dieu de trois façons. Premièrement, en disant que la demeure de Dieu était dans les cieux ; deuxièmement, qu'il faisait des apparitions temporaires, sous forme de théophanie ; troisièmement, que Dieu était présent dans la communauté de son alliance, en particulier dans le culte associé à l'alliance. Toutefois, nous avons insisté principalement sur le fait que la demeure de Dieu se trouve dans les cieux. Comme nous avons commencé à suggérer ci-dessus, la christologie unicitaire propose qu'au moment de la conception, quand l'Esprit a couvert Marie de son ombre, il se soit passé quelque chose d'important à propos de la demeure de Dieu : à cet instant, Dieu a pris une nouvelle résidence. Bien que l'Incarnation dépasse les limites de notre entendement, Dieu avait maintenant, en vérité, fait de ce minuscule embryon sa nouvelle demeure. Pensons-y bien ! Celui qui régnait sur le cosmos vivait dans un fœtus. Toutes les affaires du temps et de l'éternité étaient gérées par celui qui résidait dans un bébé naissant. Et pendant que ce garçon

travaillait dans un atelier de charpentier et avant même qu'il ait répondu à l'appel de l'Esprit au Jourdain, Dieu était en Christ. C'est pour cette raison que Jésus pouvait dire : « parce que Dieu ne lui donne pas l'Esprit avec mesure » (Jean 3 : 34). C'est aussi pour cette raison que, lors d'un rare moment de révélation, Jésus a dit à ses apôtres : « Car là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux. » (Matthieu 18 : 20)

Cela ne sert à rien de penser que l'univers est simplement rempli d'une présence amorphe de Dieu, dans laquelle la divinité de Jésus n'est qu'une partie d'un être plus grand, qu'on appelle Dieu. Cela ne sert à rien non plus de penser à de multiples centres de conscience divine, et que l'un ou l'autre de ces centres de conscience se serait incarné. La confession de Luc ne peut pas être plus simple. Jésus était le Fils de Dieu pour une seule raison : parce que l'Esprit a couvert Marie de son ombre. Le texte biblique est cohérent dans le Nouveau Testament en entier. Paul a écrit : « Car en lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité. » (Colossiens 2 : 9)

Mis à part les questions d'interprétation biblique qu'on peut se poser, il existe au départ deux obstacles que les adeptes de la théologie classique doivent surmonter, afin de pouvoir même considérer la viabilité d'une christologie unicitaire. Tout d'abord, ce qui est implicite dans la conception unicitaire, c'est l'affirmation indispensable que Dieu a changé.¹⁴ La seconde affirmation, qui découle de la première, est que dans l'Incarnation, Dieu est devenu passible — soumis à la souffrance — en l'homme Jésus-Christ. Il ressent, souffre, agit et interagit en la personne de Jésus-Christ, comme il l'avait fait dans l'Ancien Testament. Cette seconde affirmation a été particulièrement choquante, historiquement, et elle a joué un rôle essentiel dans le développement historique du trinitarisme. En effet, à cause du dogme établi par l'Église depuis de nombreux siècles, beaucoup ne sont pas même disposés à prêter oreille à une autre voix théologique. Que ces objections soient valables ou non, elles ne devraient toutefois pas s'appuyer uniquement sur ce que l'Église a fini par croire ; considérons ces deux objections du point de vue biblique.

Il existe plusieurs passages de l'Écriture qui, à première vue, paraissent tout simplement proclamer que Dieu ne peut pas changer.¹⁵ Malachie 3 : 6 est typique et probablement le plus cité. Ce verset déclare : « Car je suis l'Éternel, je ne change pas ». Donc, si l'on part du principe que, par définition, Dieu ne peut pas changer, ce passage prouve en fait

que tout changement intrinsèque chez Dieu est impossible. Cependant, comme dans d'autres textes où des restrictions ontologiques sont imposées artificiellement, nous devrions explorer plus profondément le contexte. Une lecture superficielle de Malachie révèle que Yahvé s'adressait à des gens qui avaient abandonné leur passion pour le culte véritable, associé à l'alliance. C'est à cet égard que Dieu proclamait sa fidélité à l'alliance. Il rappelait à Juda qu'il n'avait pas changé à leur égard, même s'ils avaient été infidèles envers lui. Yahvé a continué : « Et vous, enfants de Jacob, vous n'avez pas été consumés. » C'est-à-dire que même si Yahvé menaçait de juger le peuple (Malachie 2 : 2-4 ; 9), le jugement n'était pas encore arrivé, grâce à sa fidélité à l'alliance. C'est ainsi que nous devons comprendre le caractère d'immutabilité de Dieu ; parce que s'il avait changé, en fonction de leur comportement, ils auraient déjà été jugés. Il nous faut certainement affirmer avec Malachie que Dieu conserve son caractère d'immutabilité. Mais le fait d'attribuer une limitation divine à l'immutabilité ontologique équivaut à accrocher une très grande présupposition théologique à un tout petit hameçon biblique.

Une seconde objection à la conception unicitaire veut que, si Yahvé s'était incarné, le Père ait alors souffert avec Christ. Nous verrons en particulier, au chapitre 15, comment cette objection doit davantage aux présuppositions philosophiques qu'aux présuppositions bibliques.¹⁶ Nous avons déjà montré quelle compréhension l'Ancien Testament avait de Yahvé. Celle-ci présume que Dieu pouvait agir et réagir, ressentir et répondre.¹⁷ Nous montrerons plus loin qu'après avoir rejeté cette vérité de l'Ancien Testament sur Yahvé, l'Église du II^e et du III^e siècle a assimilé certains truismes hellénistiques à propos de Dieu, qui limitaient davantage la divinité. Mais ce procédé a eu pour effet de redéfinir Dieu. Tout comme les gens d'Israël prenaient leurs distances vis-à-vis du message biblique, l'Église a commencé, elle aussi, à s'écarter de ses racines vétérotestamentaires. Le texte biblique montre qu'il y a eu un changement ontologique en faveur de l'Incarnation. Si Emmanuel a un sens, c'est que Dieu s'est approché, littéralement.

Une compréhension anthropologique de Jésus

Le fait d'affirmer que Jésus était un homme signifie nécessairement que tout ce qui est propre à la nature humaine s'applique à Jésus-Christ. Donc, afin d'être humain, il lui fallait avoir l'indépendance de

jugement, et pouvoir connaître, en réalité, tous les appétits de la chair. Pour définir Jésus dans son être psychologique, la prudence est de rigueur. D'abord, nous devons parler avec une compréhension biblique. À savoir que l'Ancien Testament nous informe de ce que signifiait pour un Juif du premier siècle le concept d'être une « personne ». À cet égard, il faudrait se méfier des discussions ultérieures qu'a fait naître, dans l'étude de l'anthropologie de Jésus, le langage postbiblique d'une « double nature » de Christ. Le terme « nature » se heurte à de nombreuses difficultés et le terme « double » nous fait analyser Jésus, au lieu de le considérer holistiquement. Selon le théologien Hans Kung : « La doctrine des deux natures, qui utilise des termes et des idées portant l'empreinte du langage et de la mentalité hellénistiques, n'est plus comprise de nos jours. »¹⁸

La pensée grecque avait tendance à faire une distinction ontologique entre les composantes d'une personne ; une telle distinction s'écarte de la compréhension hébraïque normative, comme nous avons commencé à le suggérer. Dans la mentalité juive, la personne était généralement vue dans son ensemble. Ce qui ne veut pas dire que l'Ancien Testament ne concevait pas l'existence de « l'être intérieur », mais seulement qu'il faut procéder avec prudence. Par exemple, l'Ancien Testament pouvait faire référence aux différentes composantes d'une personne, mais jamais selon une définition rigide. En effet, un auteur pouvait faire allusion à des parties spécifiques du corps, mais il avait une grande latitude pour parler en métaphore du « cœur », de « l'esprit » et de « l'âme ». De plus, les différentes parties mentionnées servaient souvent de circonlocutions ou de mises en relief. Par exemple, le *Shema* commandait à Israël d'aimer Yahvé « de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa force ». Certes, la mention spécifique de ces aspects humains avait une signification, mais le texte ne dit pas nécessairement qu'il s'agissait là des seules manières d'aimer Yahvé. La répétition servait plutôt ici de parallélisme, pour mettre plus d'insistance. Dans cette formulation hébraïque, le but de la répétition est de suggérer qu'il faut aimer Yahvé au moyen de tout ce qui est à l'intérieur de soi. Dans ce sens, la répétition poétique de certaines parties sert de superlatif.¹⁹

Du point de vue christologique, cette vision juive devrait nous mettre en garde contre toute tentative de décrire les fonctions exclusivement humaines ou divines du corps, de l'âme ou de l'esprit de Jésus. En fait, le Nouveau Testament utilise, pour décrire le for intérieur

d'une personne, un nombre de termes différents, mais dont il faut bien encadrer le sens. La chair (*soma*, mais principalement *sarx*) est souvent mise en opposition avec l'esprit (*pneuma*) ; l'âme (*psuche*) peut elle aussi être mise en opposition avec la chair ; et, parfois, l'âme peut être mise en opposition avec l'esprit. Il est cependant difficile de proposer une théologie spécifique, basée sur ces textes du Nouveau Testament, parce qu'il ne semble pas y avoir qu'une seule signification technique pour ces termes ; la signification paraît varier en fonction du contexte, y compris chez le même auteur. De plus, les auteurs font parfois un usage métaphorique de ces termes, et leur emploi ne suppose aucune définition ontologique. Ainsi, bien que les Évangiles synoptiques aient mentionné l'esprit, l'âme, la chair de Jésus, l'analyse ontologique qu'on peut faire de Jésus reste limitée. Pour rappeler une construction anthropologique de l'Ancien Testament, il est possible que ce qui paraît être une composante de Jésus puisse en fait être une circonlocution pour désigner Jésus lui-même, ou encore se rapporter à ses pensées ou à ses motivations.

Considérons certains passages précis des Écritures, qui se rapportent à la chair de Jésus, à son Esprit et à son âme. Jésus mentionne plusieurs fois son âme,²⁰ mais une fois de plus, ces emplois dans les Évangiles synoptiques sont ambigus.²¹ Les mentions de « l'esprit » ne sont pas non plus sans difficulté. Jean 6 fait une claire distinction entre la chair et l'esprit, mais celle-ci n'est pas dirigée ontologiquement vers Jésus lui-même. Le texte essaie plutôt de distinguer, dans un sens plus générique, ce qui est spirituel de ce qui est naturel.²² Même dans le récit de la mort de Lazare, où il est assez vraisemblable que la mention de l'esprit sert à montrer le moi intérieur de Jésus, l'emploi est métaphorique ; sinon, la déclaration que Jésus « frémit en son esprit » est dépourvue de sens.²³

Pour analyser le for intérieur de Jésus, le plus grand défi est d'expliquer comment il se fait qu'il soit à la fois Dieu et homme, divin et humain. Comme nous l'avons dit, les tentatives pour cataloguer certaines des composantes de Jésus comme étant divines ou humaines, ou encore de séparer sa divinité de son humanité, déforment immédiatement l'Incarnation. Par exemple, considérons le concept de « l'esprit ». Pour que Jésus soit humain, il lui fallait un esprit humain, un centre de conscience pareil à celui de toute autre personne. De plus, il est évident que Dieu possède le raisonnement et la connaissance. Alors, selon l'interprétation habituelle du mot « esprit », Dieu

possède un esprit. Il est clair que si l'Incarnation a un sens, cela veut dire qu'en la personne de Jésus-Christ, Dieu fonctionne, raisonne et maintient le cosmos. Quant à savoir où s'arrête l'esprit de Dieu et où commence l'esprit de Jésus, c'est là une question qui nous dépasse. Il en est de même de la volonté de Jésus. Jésus avait certainement une volonté humaine, et cette volonté était soumise à celle de son Père et il pouvait en parler en tant que tel. Cependant, nous devons prendre garde de chercher à placer en Jésus deux volontés concurrentes. Dieu était dans chaque cellule du corps de Jésus, dans chacun de ses organes, et dans chaque partie de son for intérieur. Il ne faut jamais s'imaginer que Jésus était « moitié Dieu » et « moitié homme », ou qu'il était deux personnes. À ce sujet, les textes bibliques qui le décrivent font preuve d'une grande précaution. Jésus-Christ n'était pas un schizophrène qui agissait tantôt comme Dieu et tantôt comme un être humain, comme s'il était incapable de loger en lui toute cette identité. Ce que nous pouvons dire, c'est que dans le miracle de l'Incarnation, Jésus était à la fois vraiment humain et vraiment divin.

On demande parfois si Jésus avait une « nature déchue » ; ce qui suscite une question corollaire : Si Jésus n'avait pas une nature déchue, comment pouvait-il représenter l'humanité ? Une telle discussion est remplie de présuppositions. Parler d'une nature déchue équivaut presque à parler d'une « double nature ». C'est le genre de langage et de concept qui se sont développés après la rédaction de la Bible. En effet, tout ce qui est qualifié de nature déchue, on le doit en bonne partie à Augustin, plus qu'à l'Ancien Testament ou, disons, qu'à l'apôtre Paul.

Nous ne devons pas nier les conséquences de la chute d'Adam ; le monde s'est brisé. La mort et les souffrances abondent. Cependant, pour parler de la Chute, la confession pentecôtiste a l'habitude d'affirmer que la nature humaine a maintenant une propension au péché. De plus, à propos de la question anthropologique des tendances que Jésus avait ou n'avait pas, les Épîtres nous guident, en particulier celles de Paul. Comme nous le verrons dans les chapitres subséquents, Jésus répond théologiquement à Adam. À savoir que tout ce que nous pouvons dire au sujet des tendances anthropologiques qui se reflètent en Jésus correspond aux tendances qu'Adam avait, quand il était dans l'Éden. C'est certainement dans l'Éden que Dieu a créé Adam entier, nullement souillé ou entaché. La même chose peut être dite de Jésus.

Une partie de la confusion entourant l'anthropologie de Jésus s'explique par les différentes façons de parler, dans le Nouveau Testament ;

de parler tout particulièrement de la divinité de Jésus.²⁴ Certains passages identifient Jésus avec Yahvé de façon explicite, alors que d'autres passages illustrent Jésus comme étant différent et inférieur à Dieu ; et pourtant, d'autres textes insistent sur le fait qu'il a été envoyé par Dieu. Nous nous pencherons davantage sur ces divers textes, dans les chapitres suivants. Il est certain que Jésus a grandi naturellement, comme tous les autres enfants. Nous devrions considérer comme hérétiques les récits gnostiques de *L'Évangile selon Thomas*, où Jésus parlait ouvertement comme Dieu, exigeant l'obéissance et faisant voler les pigeons d'argile.²⁵ Il n'y a pas de preuve que l'enfant Jésus a parlé au « Je » divin. Dire le contraire, ce serait déformer le portrait biblique que nous présentent clairement les Évangiles canoniques du garçon qu'était Jésus. Même si nous en savons très peu sur Jésus avant l'âge de trente ans, les textes du Nouveau Testament s'entendent pour dire que c'est en liaison avec l'avènement de son ministère que son identité a été proclamée. C'est un Jésus très humain qui a fait de surprenantes affirmations de divinité. Il y a en permanence, en Jésus, une fusion de l'humain et du divin. Nous sommes d'accord avec Hendrikus Berkhof qu'il ne faudrait pas parler de deux sujets en Jésus, « mais que son 'Je' humain est, de plein gré, pleinement et complètement imprégné du 'Je' de Dieu ; et qu'en vertu de cette imprégnation, il devient le parfait instrument du Père ».²⁶

Prenons cette analogie. Les pentecôtistes croient que les gens peuvent parler sous l'onction de l'Esprit, et que, parce que l'Esprit est en eux, ils peuvent parler en quelque sorte au « Je » divin, où Dieu lui-même parle prophétiquement. Toutefois, il ne s'agit que d'une analogie, parce que cet homme Jésus-Christ, n'a pas reçu « l'Esprit avec mesure » (Jean 3 : 34). Il ne parlait pas seulement au nom de Dieu. Il était divin.

En conclusion, nous suggérons qu'il ne s'agit pas d'un simple enjeu unicitaire ; c'est un enjeu lié à l'Incarnation. Bien qu'un certain nombre de christologies trinitaires aient des affinités avec la conception unicitaire, en n'insistant pas sur l'existence de trois centres de conscience spécifiques, ou en ne séparant pas non plus l'humain du divin en Jésus, il existe cependant une différence ontologique fondamentale dans leur confession. Les croyants unicitaires commencent par affirmer que c'est Yahvé qui s'est incarné. Le point de départ habituel des christologies trinitaires est que le *Logos* s'est incarné. Nous admettons qu'il faut résoudre les problèmes de vocabulaire, pour que la

christologie unicitaire puisse être viable. Par exemple, l'une des grandes questions qui demande réponse est de savoir comment comprendre cette notion Père/Fils qui, à première vue, se comprend nettement comme une pluralité. Par contre, les concepts trinitaires contiennent une grande quantité d'obstacles à surmonter. Par exemple, est-ce Dieu le Fils qui priait Dieu le Père, ou était-ce le Jésus humain, ou alors les deux ensemble ? En outre, si c'est le *Logos* qui s'est incarné, pourquoi l'Esprit et le Père étaient-ils si actifs dans l'œuvre de Jésus-Christ ? Ce genre de question trouve souvent réponse dans la *périchorèse*, l'« interpénétration » des personnes de la Divinité. Il surgit alors une autre série de problèmes à discerner comment chaque personne agit et interagit en Jésus. Même s'il a été facile de proposer des réponses, ces réponses finissent par trouver de moins en moins d'écho dans la simplicité du texte biblique.

Les implications

Peu importe la perspective christologique, la question de l'Incarnation doit affirmer la réalité ontologique de l'aspect humain et de l'aspect divin en Jésus-Christ. Le mystère, là où il existe, n'a rien à voir avec les natures ou les personnes. La question est de savoir comment Dieu est devenu homme. La question de l'anthropologie de l'Incarnation est de savoir comment Jésus a pu être pleinement et entièrement humain, tout en étant pleinement et complètement divin. Toute profession christologique qui refuse d'admettre la vérité de ces deux affirmations ne rend pas justice à l'identité de Jésus. Dans les chapitres 8 à 12, nous continuerons notre examen de cette question clé, tout en suivant la vie de Christ. Dans les chapitres 13 à 15, nous verrons comment la compréhension qu'on avait de l'anthropologie de Jésus, au premier siècle, a été écartée et comment les Pères de l'Église ont repris la question à partir d'un nouveau point de départ. Nous montrerons aussi comment ce changement de point de départ épistémologique a fini par donner les définitions ontologiques du IV^e et du V^e siècle. Malheureusement pour l'histoire du développement des affirmations christologiques, loin de rendre l'Incarnation plus compréhensible, les confessions de foi et les credos ont abouti au résultat contraire : la perte d'une véritable présentation biblique de l'humanité et de la divinité de Jésus.

8

L'homme en mission

Jésus : un homme qui croyait en Yahvé

Jésus était le Fils unique de Dieu, par procréation. Mais il l'était aussi d'une autre manière, tout aussi importante. Comme tout autre fils d'Adam, Dieu l'a appelé à faire partie de l'alliance, et il lui fallait décider de marcher dans cette alliance. Le fait d'accepter cette alliance faisait de Jésus un fils de Dieu. De plus, une relation d'alliance est celle qui requiert l'obéissance continuelle. Ceci était particulièrement important pour Jésus ; Yahvé a demandé à Jésus d'accomplir une tâche unique, par rapport à tous les autres fils d'Adam. L'œuvre de Jésus consistait à restaurer complètement tout ce qu'Adam avait perdu. Ainsi, d'autres avaient été choisis pour des tâches différentes, afin de satisfaire aux obligations de l'alliance avec Yahvé, nul n'avait été appelé à faire ce que Jésus devait accomplir. Des rois avaient été oints pour régner ; des sacrificateurs oints pour servir. Cependant, leur rôle était insignifiant, comparé à ce que Jésus a été oint pour accomplir. Sa mission en tant que fils d'Adam était d'ouvrir la porte au rétablissement total d'une alliance, et de restaurer pour toute l'humanité ce qu'Adam avait perdu. C'est en raison de cette remarquable mission à laquelle il a été appelé que Jésus est appelé l'Oint (*Christos*, en grec et *Meshiach*, en hébreu). Dans ce chapitre, nous nous concentrerons sur la réponse de Jésus à son appel. Nous verrons d'abord Jésus à douze ans et nous explorerons rapidement l'onction de Jésus à son baptême. Finalement, nous chercherons à comprendre certains aspects du ministère de Jésus en étudiant l'hymne christologique dans Philippiens 2, tout cela pour essayer d'explorer la mission à laquelle Jésus a été appelé.

Jésus à douze ans

On peut se demander à quel âge Jésus a pris conscience de son identité et de sa mission. Comme nous l'avons suggéré dans le chapitre précédent, malgré les récits apocryphes apparus plus tard, le texte biblique dit presque rien sur son enfance. Nous avons un premier aperçu de Jésus en visite au Temple à Jérusalem, à l'âge de douze ans. Toutefois, ce serait une erreur de déduire que l'expérience de Jésus à douze ans dans Luc 2 est une description de son enfance. Plutôt, le récit se situe à un temps approximatif où dans cette culture, les jeunes passaient de l'innocence de l'enfance à la responsabilité de l'âge adulte.¹ En effet, Luc propose la péricope du Temple pour montrer que Jésus, en accédant à l'âge adulte, a réalisé son obéissance d'alliance envers Yahvé. Le texte biblique ne décrit pas clairement les événements exacts concernant la visite au Temple. Le contexte du récit laisse entendre qu'il y ait eu un malentendu entre Jésus et ses parents, quant au groupe familial avec qui Jésus devait rentrer à Nazareth après leur séjour à Jérusalem pour son *bar mitzvah*.² Quoi qu'il en soit, l'important est de comprendre que Jésus venait de commencer sa vie d'adulte.³

Quand Joseph et Marie ont finalement retrouvé Jésus, après l'avoir oublié par mégarde, il était assis parmi des érudits qui étaient eux-mêmes étonnés de ses connaissances.⁴ Luc 2 : 48 nous montre Marie qui, malgré sa surprise de trouver son fils entouré d'érudits, lui a demandé : « Mon enfant, pourquoi as-tu agi de la sorte avec nous ? Voici, ton père et moi, nous te cherchions avec angoisse. » Jésus a répondu : « Pourquoi me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas qu'il faut que je m'occupe des affaires de mon Père ? [qui signifie soit 'les choses de mon Père' soit 'la maison de mon Père'] ». ⁵ Bien que je croie que Gottlobb Schrenk se trompe en mettant l'accent sur l'enfant Jésus, il a raison d'appliquer la signification christologique aux paroles : « Celles-ci [les mots 'mon Père'], qui sont clairement d'origine palestinienne comme celles de Matthieu, témoignent de la précision christologique des paroles délibérées 'mon Père' ». D'après Luc 2 : 49, ces paroles prononcées par le jeune Jésus peuvent même présupposer un sens de sa relation unique avec le 'Père'. » ⁶ Le point de ce récit est qu'à l'âge de douze ans, Jésus avait connaissance à la fois de son identité et de sa mission ; ce qui n'est pas dit, mais qui est sous-entendu, c'est que durant les dix-huit années entre ce moment et le début de son ministère officiel, Jésus était obéissant et en relation d'alliance. Cette soumission à Yahvé s'est manifestée de même dans la soumission à sa famille, à Nazareth. Jésus,

bien que capable à douze ans, était déférent à Marie et à Joseph. Il est significatif que Luc 2 : dise que Jésus « leur était soumis ».

Comme toute autre personne, pour que Jésus croie et qu'il obéisse à Dieu, la foi était essentielle.⁷ Si la foi n'avait pas été nécessaire, cela n'aurait pas de sens qu'Hébreux célèbre le fait que Jésus peut « compatir à nos faiblesses », pour la simple raison qu'il « a été tenté comme nous en toutes choses, sans commettre de péché ».⁸ De plus, il a fallu que Jésus ait la foi pour son unique origine et mission. Nous ne pouvons pas savoir ce que Marie a bien pu lui dire. À quel moment l'Esprit l'a dirigé à commencer sa mission, nous ne pouvons pas le dire. Mais lorsque le rideau s'est levé au Jourdain et que Jésus était prêt à entreprendre officiellement son ministère, il savait déjà que sa mission consistait à mourir pour la transgression humaine.

Quand Galates 2 : 16 (TOB) décrit la « foi du Christ », il s'agit de la foi de l'homme Jésus — une allusion à sa fidélité à l'alliance.⁹ Comme Bruce Longenecker l'affirme à juste titre, la foi de l'homme Jésus n'est pas une simple invention paulienne ; c'est plutôt un « élément central de la compréhension qu'avaient les premiers chrétiens de la justice au sein de l'alliance avec Dieu ».¹⁰ C'est incroyable de considérer que l'homme Jésus ait dû croire que sa vie avait du sens, et pas simplement dans le contexte de sa naissance. L'Esprit l'appelait à croire que dès la création du monde, il était prévu que sa vie aurait une conséquence éternelle pour tous les fils d'Adam. C'est dans le contexte de ce plan éternel que nous allons considérer maintenant la proclamation biblique de cette mission.

Au Jourdain

Le baptême de Jésus, tout comme sa naissance, a été un moment important de l'histoire du salut, car c'est au Jourdain que la mission officielle de Jésus a été annoncée publiquement et acceptée. Selon le récit de l'Évangile, les événements qui se sont manifestés soudainement sont époustouffants. Que son arrivée ce jour-là ait été ou non une surprise pour Jean, le texte ne le dit pas ; mais en tout cas, celui dont il prêchait, le Messie qui devait venir, s'est trouvé en face de Jean. Pendant que Jésus descendait des pentes boueuses du Jourdain pour se faire baptiser, Jean l'a présenté prophétiquement à la foule : « Voici l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde » !¹¹ C'étaient ces paroles qui seraient affirmées dans l'eau, car l'appel de Jésus au ministère

effectuait deux choses. Il célébrait la majesté de l'alliance rétablie et demandait en même temps le sacrifice ultime pour le péché.

D'une façon très réelle, à partir de ce moment, tout était un dénouement dans la vie de Jean, car ce jour-là il avait préparé le terrain pour l'homme Jésus-Christ, l'Agneau de Dieu. L'identité même de Jean était rattachée à ce moment, car il décrivait son but en s'identifiant à la voix d'Ésaïe criant dans le désert ; de cette façon, il était la voix préparant la voie pour Yahvé.¹² Paradoxe de l'Incarnation, Jésus est identifié à Yahvé au moment même où il vient au fleuve pour obéir à l'appel de Yahvé. Car voilà bien le point essentiel du baptême de Jésus. Car, même si « Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même » (II Corinthiens 5 : 19), en s'immergeant dans l'eau boueuse du Jourdain, c'était en tant qu'un homme réconciliant le monde avec Dieu que Jésus a commencé à jouer des rôles spécifiques prophétisés sur lui de façon unique, avant même sa naissance.

Normalement, seuls les Gentils se faisaient baptiser, pour naître de nouveau et se joindre au peuple juif comme prosélytes dans la relation d'alliance.¹³ Mais Jean exigeait que les Juifs, eux aussi, se repentent et soient baptisés. Pour Jean, il y avait un nouvel ordre eschatologique, et le peuple juif devait choisir volontairement d'en faire partie.¹⁴ Jean attendait seulement le Messie, et il baptisait dans l'attente de voir Christ apparaître. Lorsque Jean a reconnu Jésus comme le Messie, il n'avait aucune intention d'accepter la demande de Jésus de le baptiser. Mais Jésus a insisté, en disant que c'était nécessaire afin d'accomplir « tout ce qui est juste. »¹⁵ L'important est que Jésus n'a pas été baptisé à cause du péché ou d'un besoin de se détourner d'une certaine voie ; il a été baptisé pour être oint — pour inaugurer la mission dont Jean parlait, celle qui ferait de lui « l'Agneau de Dieu ».

Le fait que Yahvé ait choisi Jésus à son baptême, pour être celui qui allait réaliser la mission en tant que « l'Agneau de Dieu » n'équivaut pas strictement à suggérer que le baptême de Jésus est un texte adoptionniste.¹⁶ C'est plutôt un « texte d'alliance », le moment où Yahvé parle et donne une commission unique.¹⁷ Il y a dans le baptême de Jésus un appel de Dieu, un appel qui habilitait Jésus à accomplir son œuvre.¹⁸ Bien que Jésus ait répondu à l'appel d'alliance auparavant, l'engagement au sein de l'alliance exige une obéissance continue. Jean a immergé Jésus dans l'eau, et dans le contexte de cette scène baptismale, deux éléments sont apparus qui ne faisaient pas partie des autres baptêmes auxquels il a participé : une voix et un signe visible

sous forme d'une colombe se posant sur Jésus. Qui a vu la colombe et entendu la voix ? Voilà une question discutable, mais la nature festive de ce texte reconnaît que ce n'était pas simplement un signe privé à Jean Baptiste, ni une vision secrète de Jésus.¹⁹ Ce n'était pas non plus une manifestation ontologique des différentes personnes d'une trinité.²⁰ Les opinions varient, au sujet de l'interprétation à donner à la colombe ; la plupart disent que la colombe ainsi que la voix semblent indiquer l'avènement de l'époque eschatologique.²¹ Une chose est certaine ; cet acte d'initiation donne de l'autorité à Jésus pour son ministère entier.²²

Considérons maintenant les paroles prononcées par la voix : « Tu es mon Fils bien-aimé, en toi j'ai mis toute mon affection. »²³ Cette voix était celle du Père de Jésus, celui qui, bien que présent en lui, et qui, même s'il l'a engendré, l'appelait à cet instant à remplir un dessein spécial. Pour mieux le comprendre, revisitons les trois manières principales de parler de la demeure de Dieu avec l'humanité. Dans l'Ancien Testament, la principale vérité est que les cieux sont la résidence de Dieu. Il y a eu pourtant des occasions spéciales où Yahvé était présent sur la terre, au sens littéral. Mais ces moments uniques étaient des exceptions, et toujours temporaires par nature. Outre le fait de résider dans les cieux ou de venir sous forme de théophanie, la troisième manière de comprendre que Dieu est présent se trouve dans la relation d'alliance, en particulier dans le contexte du culte. De plus, comme nous l'avons proposé, le fait de suggérer que la demeure de Dieu était dans les cieux ne l'a pas empêché de gérer en même temps le cosmos, de contrôler, de diriger, d'opérer et de maintenir sa création. Par sa puissance, Dieu pouvait en même temps gouverner dans les cieux, entendre les prières d'un nombre illimité de pétitionnaires, et démontrer même le phénomène divin qui soulignait sa présence. Même dans l'Incarnation, les cieux étaient toujours considérés comme la demeure de Dieu, la résidence permanente de Dieu, même pendant que le Créateur demeurait parmi les humains en tant qu'homme. C'est Yahvé qui s'est manifesté d'une manière unique en l'homme Jésus-Christ, inextricablement intégré dans la composition de cet être humain, dès l'instant de sa conception. Et dès le tout début, Jésus comprenait ses origines divines et sa destination céleste, après l'accomplissement de sa tâche. Ainsi, alors que « Dieu était en Christ », tout comme Dieu dans l'Ancien Testament a manifesté des phénomènes variés au-delà de sa demeure dans les cieux, Dieu pouvait maintenant démontrer sa

puissance et son dessein au-delà de sa demeure en Christ. C'est pour cette raison que la manifestation de la voix du Père ne nécessite pas une hypostase distincte de Dieu qui était en Christ.

Le récit de l'Évangile ne donne pas accès au lecteur à ce dialogue intérieur que Jésus a eu au plus profond de lui-même, c'est-à-dire l'appel, tel qu'il lui a été livré et tel qu'il l'a reçu. Mais ce message comportait un appel eschatologique ; les paroles offertes inauguraient un nouvel âge.²⁴ Ceux qui les ont entendues ont dû reconnaître tout de suite la source de ces paroles. « Tu es mon Fils bien-aimé » est un écho de la voix prophétique du Psaume 2, que nous avons examinée au chapitre précédent ; et les mots « en toi j'ai mis toute mon affection » rappellent les paroles d'Ésaïe 42.²⁵ De plus, les paroles du Psaume 2 et d'Ésaïe 42 auraient été rappelées dans leur contexte prophétique d'origine. Nous examinerons en détail le texte d'Ésaïe, mais nous voulons suggérer brièvement que le Psaume 2 est un psaume royal. Ce psaume était évidemment utilisé au couronnement des rois, dans l'Ancien Testament. On le récitait comme bénédiction spéciale de la faveur de Yahvé. À propos de l'utilisation de ce psaume, Ben Witherington a écrit : « Il est significatif que lorsqu'une personne, en assumant les tâches et les fonctions du roi, se trouve à ce point appelée 'mon Fils' par la voix d'autorité, qui était peut-être celle du sacrificateur parlant *vox dei*. »²⁶ Ainsi, Jésus aurait eu une bonne raison de se réjouir de la promesse implicite de cette déclaration. Comme nous l'avons suggéré dans le chapitre 6, il existe un nombre de points où ce psaume s'accomplit ; mais la promesse faite à Jésus ici est finalement pour lui une promesse eschatologique. Jésus a déjà été mis au défi par un appel de Dieu à devenir l'Agneau de Dieu, comme Jean l'a dit. Ce psaume promet qu'à la fin, la « gloire » qu'il possède déjà trouvera sa pleine expression dans l'ascension, à savoir que, malgré le prix de la restauration de l'alliance entre Dieu et l'homme, il doit croire qu'il y a des récompenses d'importance éternelle.

Oscar Cullmann fait valoir de manière convaincante que l'expression « en toi j'ai mis toute mon affection, » selon l'Évangile de Jean, dérive d'une traduction d'Ésaïe 42 : 1.²⁷ Il s'agit d'un des chants du Serviteur, ces psaumes prophétiques d'Ésaïe qui appelaient d'une manière unique un individu à devenir le « Serviteur de Yahvé ». Le Serviteur de Yahvé (*Ebed Yahweh*) devait donner sa vie pour la nation.²⁸ Cullmann poursuit en disant : « Jésus a donc pris conscience, au moment de son baptême, qu'il devait jouer le rôle d'*Ebed Yahweh*. »²⁹

La prophétie d'Ésaïe était que Yahvé allait faire retomber « l'iniquité de nous tous » sur un homme qui serait brisé « pour les transgressions de mon peuple ». ³⁰ Non seulement il y avait là un appel à la souffrance, mais une fois de plus, dans le même appel, il y avait aussi une commission, celle de croire que cette même souffrance conduirait à la gloire. C'est ce que promettaient non seulement la portion du texte citant Psaume 2, ³¹ mais aussi les chants du Serviteur eux-mêmes. ³²

La colombe confirme en outre l'onction de Jésus. Les rois et les sacrificateurs étaient ordonnés avec l'huile d'onction, et cette huile était le signe d'approbation de leur office. De même, la présence physique de la colombe servait de rappel concret que Jésus était oint par l'Esprit, en faisant pourtant une proclamation clairement eschatologique. Cet homme est le Christ ! Jésus était annoncé comme un homme investi de la puissance de l'Esprit pour accomplir le ministère, et appelé à proclamer un nouvel âge où l'Esprit sera disponible à toute personne. La colombe n'était certainement pas une « personne ». Le langage de Jésus, doté de l'Esprit, est le langage de mission. Ce n'est pas la troisième personne de la trinité qui est descendue des cieux pour habiliter la seconde personne de la trinité. C'est l'Esprit de Dieu, la vie même de Jésus, qui l'habilitait maintenant à accomplir l'objectif auquel il s'est donné, la rédemption du monde.

La tentation et son but

Comme nous allons maintenant le voir, Jésus répondait théologiquement à Adam. C'est-à-dire que nous allons tenter de démontrer dans les prochains chapitres la nécessité théologique que l'œuvre sacrificielle de Jésus rachète l'humanité. Une partie de cette œuvre réside dans la tentation, qui a commencé peu après l'incroyable expérience de Jésus au Jourdain. En effet, Jésus a quitté les lieux du baptême et est parti dans le désert pour une période de jeûne et de préparation, afin de pouvoir faire face aux difficultés de la mission qui l'attendaient. C'est pendant cette période de jeûne que Satan a tenté Jésus. Cette tentation n'était, en aucun cas, préalable à la mission de Christ : elle en faisait partie intégrante. Hébreux 4 : 15 enseignent que l'homme Jésus « a été tenté comme nous en toutes choses », sans toutefois commettre de péché. Cette série de tentations dans le désert est une preuve que Jésus était tenté, mais elle n'était pas isolée. Selon Cullmann, la langue grecque dans Hébreux 4 : 15 est assez ferme pour ne pas limiter les tentations au moment qui a suivi le baptême de Jésus et à Gethsémané.

Cullmann dit d'Hébreux 4 : 15 que la formulation « 'comme nous en toutes choses' ne fait pas seulement allusion à la forme, mais aussi au contenu. »³³

N'oublions pas que les premiers humains à avoir été tentés ont été Adam et Ève ; leur échec leur a coûté de se voir expulsés d'une parfaite communion avec Dieu. C'est précisément cette perte qui a été rétablie par l'œuvre de Christ. Ultimement, parce que Jésus n'a jamais succombé à la tentation, mais qu'il a plutôt accompli sa mission sacrificielle, il a été capable de « défaire » les conséquences de la Chute, dont le bénéfice sera réalisé dans l'eschaton. Cette vérité théologique est très claire dans plusieurs textes bibliques. L'un des plus importants passages se trouve dans Romains 5, qui fait une longue comparaison théologique entre Adam et Jésus. Paul suggère que la mort a fait son entrée dans le monde par Adam, mais c'est en Jésus que la « vie » est possible maintenant.³⁴ À propos du péché d'Adam, Paul a écrit : « Car, comme par la désobéissance d'un seul homme beaucoup ont été rendus pécheurs,³⁵ de même par l'obéissance d'un seul beaucoup seront rendus justes. »³⁶

On se rappellera que le péché d'Adam réside dans son incrédulité à l'égard des interdictions et des promesses de Dieu. Tous les arbres du jardin étaient à la disposition du premier couple humain, mais ils n'avaient pas le droit de manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Satan a remis cette restriction en question, en insinuant que Dieu leur cachait la vérité, à savoir que s'ils mangeaient du fruit de l'arbre, ils deviendraient comme Dieu. Il a proposé à Adam et à Ève un « raccourci vers la divinité » qui n'exigeait pas d'eux une soumission absolue à Dieu. D'après Satan, tout leur appartenait et ils n'avaient qu'à prendre ce que Dieu prétendait être sa seule prérogative. Et en revendiquant ainsi quelque chose qui appartenait légitimement à Dieu, Adam et Ève se sont rendus coupables d'avoir brisé l'alliance avec Yahvé. Bien que l'alliance ait été rétablie, elle l'a été dans la perspective qu'un autre humain soit capable d'inverser la malédiction et d'apporter la complète restauration.

Satan a offert à Jésus au désert la même chance qu'il avait offerte à Adam, c'est-à-dire de contourner les instructions requises en vertu de l'alliance. Jésus avait déjà accepté sa mission de « devenir l'Agneau de Dieu » et de souffrir pour le salut du monde. Mais, Satan a offert un « raccourci » à Jésus qui lui permettrait d'éviter la Croix. Satan a dit : « Je te donnerai toutes ces choses, si tu te prosternes et m'adores ».

Jésus a répondu en citant Deutéronome. « Retire-toi, Satan ! Car il est écrit : Tu adoreras le Seigneur, ton Dieu, et tu le serviras lui seul. »³⁷

Jésus à Nazareth

Après sa victoire sur Satan dans le désert, Jésus était prêt à inaugurer officiellement son ministère. Il a choisi de le faire dans la synagogue de sa ville natale de Nazareth, le jour du sabbat. Il a reçu l'honneur de lire le passage du parchemin d'Ésaïe qui était évidemment prévu pour ce jour-là. C'était un passage messianique. Le Messie, c'est-à-dire Celui qui est oint, allait accomplir le ministère par la puissance de l'Esprit. Jésus a lu :

L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint pour annoncer une bonne nouvelle aux pauvres ; (il m'a envoyé pour guérir ceux qui ont le cœur brisé,) pour proclamer aux captifs la délivrance, et aux aveugles le recouvrement de la vue, pour renvoyer libres les opprimés, pour publier une année de grâce du Seigneur. (Luc 4 : 18-19)

Il n'y avait rien de choquant dans ces paroles, c'est plutôt l'explication du texte qui a poussé les gens présents dans la synagogue, ce jour-là, à prendre une décision. Jésus a ajouté : « Aujourd'hui, cette parole de l'Écriture, que vous venez d'entendre, est accomplie. » Cette affirmation était incroyable. On aurait dit que Jésus annonçait le début de l'année du Jubilé eschatologique³⁸ et qu'il affirmait, du même coup, être personnellement l'Oint de Yahvé, le Messie.

Comme Jésus l'a prédit dans son message, la foule n'a pas réagi favorablement à ce jeune homme connu de tous. Dans l'agitation qui a suivi, Jésus s'est esquivé pour éviter ceux qui voulaient le tuer, et il a commencé sérieusement à accomplir sa mission qu'il avait annoncée. Dès le tout début, le travail de Jésus s'est heurté à l'opposition venant du domaine spirituel et du domaine naturel, mais il a réussi face à toute forme d'adversité.

L'hymne philippien (Philippiens 2 : 6-11)

Jusqu'à présent, nous avons examiné deux concepts importants, qui sont essentiels à la compréhension de la mission de Jésus, et qui fournissent aussi le contexte pour comprendre le langage et les concepts qui soutiennent l'hymne christologique dans Philippiens.³⁹ Le premier concept est d'associer Jésus au « Serviteur souffrant de

Yahvé». C'est-à-dire que Jésus allait souffrir, non pas uniquement pour les péchés d'une nation, mais bien pour les péchés du monde entier. Le second concept important est que sur le plan théologique et christologique, Jésus répond à Adam. À savoir que la mission de Jésus comprenait le fait de subir les mêmes sortes de tentations qu'Adam.

Avant d'entamer l'hymne philippin, analysons un peu plus ce second concept. Il existe plusieurs textes pauliniens où Jésus est comparé théologiquement à Adam. I Corinthiens fait une comparaison entre Adam et Jésus, en lien avec l'eschaton. (Voir I Corinthiens 15 : 22.) De plus, dans l'ensemble de Romains, Adam est cité en référence, même si, parfois, il s'agit d'une simple allusion à l'humanité.⁴⁰ C. K. Barrett le dit si bien : « Chaque fois que nous rencontrons le mot *homme* chez Paul (ou d'autres mots tels qu'*image*, dans Genèse i-iii), nous soupçonnons qu'Adam est là, quelque part en arrière-plan ». ⁴¹

C'est ce qu'il importe d'avoir en tête, quand on aborde la strophe d'ouverture de l'hymne christologique dans Philippiens. L'hymne commence ainsi : « Existant en forme de Dieu ». Certains pensent que cela veut dire que Jésus avait, dans une préexistence céleste, une nature divine à partir de laquelle il s'incarnerait.⁴² Mais en lisant le texte de cette façon, on commencerait à présupposer cette interprétation spécifique dans le texte.⁴³ Comme Jerome Murphy-O'Connor le fait remarquer, interpréter ce passage comme une *kénose*⁴⁴ par Jésus, à partir d'un domaine céleste résulte d'une présupposition doctrinale particulière, « une acception qui est facilitée par la compréhension dogmatique de Christ comme étant la seconde personne de la trinité ». ⁴⁵ En réalité, loin d'être une description de l'essence divine de Jésus, l'expression « Existant en forme de Dieu » rappelle le langage de Genèse et la création d'Adam. Ainsi, c'est une affirmation de la nature humaine de Jésus, celle qui tire son langage d'Adam.⁴⁶ À cet égard, un nombre d'érudits se sont acharnés à démontrer que le mot que l'on traduit par « image » ne peut pas faire référence à la divinité, mais qu'il doit forcément faire référence à l'humanité.⁴⁷ Murphy O'Connor souligne que le texte ne dit pas que Christ était en fait de la *forme* de Dieu. Pour lui, le grec ne permet pas « l'égalité », au sens strict du terme.⁴⁸ Ainsi, comme Adam, Jésus a été fait à l'image de Dieu ; cependant, contrairement à Adam, il était sans péché. Comme Bakken le dit : « Il est l'homme, tel que Dieu l'a voulu ». ⁴⁹

La seconde expression de la strophe dit : « Il n'a point regardé son égalité avec Dieu comme une proie à arracher ». Certaines traductions

présupposent que le texte signifie que le Fils préexistant n'a pas supposé que l'égalité avec Dieu est une chose qu'il n'avait pas peur de perdre.⁵⁰ Mais le texte veut dire une tout autre chose. Certes, le texte fait référence à l'homme Jésus qui, comme Adam, était tenté. Toutefois, contrairement à Adam, il n'a pas saisi les prérogatives divines.⁵¹

Le verset 7 commence ainsi : « Mais il s'est dépouillé lui-même ». Certaines traductions, qui voient dans le texte le Fils préexistant qui s'est incarné, traduisent par : « s'est vidé de lui-même » (NBS).⁵² Le verbe grec (*kenoo*) a fait l'objet d'une quantité incroyable de spéculations, au cours de l'histoire. La *kénose* se définit donc, historiquement, comme un « abaissement » qui s'est produit quand le Fils préexistant s'est privé lui-même de ses attributs divins, dans l'Incarnation. Bien que la majorité des érudits voient toujours cette sorte de *kénose* dans l'hymne philippien, beaucoup d'érudits ont rejeté cette lecture du texte. Par exemple, Charles Talbert trouve ce qu'il qualifie de « difficultés évidentes » à interpréter le texte comme faisant référence à la préexistence de Christ.⁵³ Pour Talbert, le texte parle plutôt de l'homme Jésus, qui n'a pas succombé à la tentation. Contrairement à Adam, il n'a pas rivalisé pour les prérogatives divines, mais s'est plutôt humilié.

Nous avons attendu jusqu'à présent pour présenter cet hymne, car il reflète le dessein théologique de la mission de Jésus-Christ. Jésus a volontairement accepté l'onction que Dieu lui a accordée, de devenir l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde. De plus, en surmontant la tentation, Jésus savait que son œuvre rétablirait complètement l'humanité souillée par la transgression d'Adam. Cependant, il y avait des complications à être cet homme, ce représentant. Cela affectait les pensées et les actions de Jésus. Cela restreignait ce qu'il pouvait dire ou faire. Nous examinerons davantage ces implications dans le prochain chapitre, « L'homme qui enseignait sur Yahvé. »

9

L'homme qui enseignait sur Yahvé

Introduction

La façon qu'une personne a de s'exprimer est souvent dictée par le rôle qu'elle joue dans une situation donnée. Par exemple, un homme d'État parlerait d'une certaine manière, devant un vaste auditoire. Ce même homme d'État s'exprimerait différemment pour donner ses instructions à un adjoint administratif, ou encore chez lui, à table avec sa famille. L'homme d'État ne cesse pas d'être un homme d'État, quand il est chez lui ; et pourtant, son comportement est différent, selon qu'il est avec sa femme et ses enfants ou qu'il agit à titre officiel. Pour examiner comment Jésus s'exprimait, nous devons d'abord comprendre qu'il était à la fois humain et divin. Par moments, Jésus parlait comme seul Dieu peut le faire. Par exemple, personne d'autre que Jésus n'est capable d'affirmer, en guérissant un paralytique : « Mon enfant, tes péchés sont pardonnés. »¹ Toutefois, la plupart des paroles de Jésus étaient d'un genre différent. En effet, la plupart du temps, Jésus donnait l'impression d'orienter les gens vers Dieu. Considérons brièvement les différents rôles que Jésus a exercés, car ils ont beaucoup influencé sa manière d'enseigner.

Rappelons-nous que théologiquement, la mission de Jésus consistait à réussir là où Adam avait échoué. Même si le lieu physique et le milieu culturel ont été différents, il y avait tout de même des points communs entre Jésus et Adam. Alors que la fidélité à l'alliance exigeait qu'Adam s'occupe correctement du jardin, la fidélité à l'alliance exigeait que Jésus mène une vie exemplaire selon la culture, et qu'il apprenne, qu'il grandisse et qu'il obéisse. Dans son enfance, cette obéissance était principalement dirigée vers ses parents ; mais, quand

Jésus a commencé son ministère, il a été appelé à obéir constamment à Yahvé. Hébreux déclare avec force : « bien qu'étant Fils [Jésus], il a appris l'obéissance par ce qu'il a souffert » (Hébreux 5 : 8, SG21). Le verset ne dit pas qu'au début, Jésus était désobéissant, et qu'il est ensuite devenu obéissant ; au contraire, Jésus a appris l'obéissance par expérience, par sa vie de fidélité même si, à des moments précis, sa fidélité lui exigeait de souffrir.

De plus, puisque Jésus répondait théologiquement à Adam, les limites humaines imposées à Adam devaient s'appliquer aussi à Jésus-Christ.² Pensons à la tentation de Jésus dans le désert. Quoi que Satan ait pu faire pour tenter Jésus, Jésus lui a répondu en citant l'Écriture. Comment se fait-il que Jésus ait eu chaque fois le bon passage biblique pour rétorquer à Satan ? Certains pensent que les bonnes réponses de Jésus lui venaient de l'Esprit qui habitait en lui. Mais il existe une autre possibilité. En effet, dès son jeune âge, Jésus a appris la Torah et en a retenu une large partie. Bien que l'Esprit lui ait inspiré le texte, c'était à Jésus de l'apprendre par cœur, de l'étudier et, sans aucun doute, de le méditer pour en dégager toute la signification.³ C'est là l'un des plus grands paradoxes de l'Incarnation. Jésus a répondu à Satan de la façon dont Adam aurait dû répondre : il l'a réprimandé à partir des commandements connus de Yahvé.

En outre, quand Jésus a reçu, à son baptême, l'appel officiel à entreprendre une mission qui allait causer sa mort, il n'a pas refusé. De plein gré, Jésus a assumé le rôle de Serviteur de Yahvé, prophétisé par Ésaïe. Certains aspects du rôle de ce Serviteur offraient à Jésus la promesse d'incroyables récompenses. Ésaïe a prophétisé que le Serviteur de Yahvé serait finalement glorifié, ce qui s'est révélé une prédiction étonnante.⁴ Mais malheureusement, avant sa glorification, ce Serviteur devait accepter de souffrir, de s'abaisser avec humiliation et, finalement, de sacrifier sa vie. De plus, avant d'être glorifié, le rôle du Serviteur devait refléter le caractère de Yahvé et diriger l'attention vers Dieu. Ainsi, Jésus devait jouer deux rôles : le rôle du Serviteur de Yahvé et le rôle du Fils obéissant à Yahvé ; et, contrairement à Adam, Jésus ne saisit pas les prérogatives divines.

Un élément central de la mission de Jésus était d'enseigner sur Yahvé, par ses paroles et par ses actes. En regardant comment Jésus a accompli cette tâche, l'hymne christologique dans Hébreux 1 se réjouit du caractère de Christ. L'auteur d'Hébreux déclare, au verset 3, que Jésus est « l'empreinte de sa personne [Dieu] », c'est-à-dire que

Jésus, dans son humanité, est « l'exacte représentation » de ce que Dieu était.⁵ Par ses paroles et ses actes, Jésus-Christ a réussi ; car, en tant que Fils obéissant, cet homme, dont la propre vie était Yahvé, a détourné l'attention de lui, dans son humanité, afin de révéler Yahvé au monde. De plus, Jésus n'a pas seulement montré la vertu de Dieu ; il a aussi révélé l'émerveillement et la puissance de Dieu. Hébreux 1 : 3 déclare en outre que l'homme Jésus est « le reflet de *sa* gloire », à savoir que Jésus, en tant qu'homme, était appelé à refléter la splendeur de la gloire de Dieu.

C'est notamment par des miracles que Jésus a montré la gloire de Yahvé. Ces miracles sont survenus à des moments choisis et dans un but spécifique. Ce but ne consistait pas à éliminer entièrement la maladie et la mort. En effet, le monde déchiré ne sera pas libéré avant l'eschaton. C'est plutôt pour enseigner sur Yahvé et manifester sa gloire que Jésus accomplissait des miracles. Cette mission est confirmée ailleurs dans le Nouveau Testament. II Corinthiens 4 : 4 suggère que Satan, le dieu de ce monde, s'acharne à aveugler les incrédules : « afin qu'ils ne voient pas briller la splendeur de l'Évangile de la gloire de Christ, qui est l'image de Dieu ». Cela revient à dire que Dieu révèle son message du salut à travers la « lumière » de Jésus-Christ. Dans II Corinthiens 4 : 6, Paul enseigne que Dieu a ordonné que la lumière « brillera du sein des ténèbres » ; et de plus, Dieu a « fait briller la lumière dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu sur la face de Christ ». Ces passages démontrent le rôle unique de Jésus, parlant et agissant comme un Fils obéissant, de façon à faire briller la puissance de Dieu et révéler la vertu de Dieu, tout en ne réclamant aucun hommage pour lui-même.

On pourrait se demander comment Jésus pouvait, d'un côté, attribuer la gloire à Dieu et, d'un autre côté, enseigner aux gens sa vraie identité. Il suffit de lire le récit de l'Évangile, pour voir comment Jésus opérait pour accomplir cette tâche. Par exemple, en dépit des foules qui le suivaient, Jésus n'était pas un favori des foules. Il fuyait souvent la foule. De plus, non seulement Jésus ne répondait-il pas toujours aux questions, il lui arrivait d'être impoli envers les gens. Pensons, par exemple, à ce passage troublant, où un homme a posé une question sincère à Jésus : « Bon maître... que dois-je faire pour hériter la vie éternelle ? » Jésus a répondu par sa propre question. Il a demandé : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Il n'y a de bon que Dieu seul. » (Marc 10 : 17-18) Pris comme preuve textuelle, ce passage

dépouille Jésus non seulement de sa divinité, mais aussi de sa bonté. Or, les Évangiles ne doivent pas être lus de cette manière. Ce passage souligne une méthode utilisée par Jésus pour mettre les gens au défi d'accueillir la révélation. C'était le désir de Jésus que l'homme qui lui posait la question aille plus loin que les règles ; Jésus l'a invité à entrer dans une relation. Mais il fallait pour cela que cet homme fasse un bout de chemin vers la vérité. C'était par ce genre d'enseignement que Jésus était immédiatement capable de répondre théologiquement à Adam, de maintenir le rôle d'*Ebed Yahweh* et de continuer de parler aux gens, pour qu'ils comprennent son identité et sa mission.

En tentant de répondre à ces paroles, j'ai écrit une allégorie où un commandant de l'armée assume secrètement le rôle d'un soldat pour éradiquer le mal et la corruption.⁶ Dans le roman, le « soldat » parle du commandant en employant la troisième personne. Même si les autres soldats de son régiment ne comprennent pas ce qu'il fait, le commandant/soldat leur évite un grand nombre de problèmes. Après avoir discrètement dit un mot pour qu'on envoie un jeune homme à l'infirmerie afin de lui épargner la colère du sergent, le commandant (incognito, sous l'étiquette du soldat Christopher Adams) est abordé par l'un des hommes du régiment, Butch Peterson. Peterson engage ainsi la conversation :

« Dis donc, il faut que tu m'expliques quelque chose. Je ne suis pas nécessairement le plus intelligent, mais même moi, je sais que personne ne nous écoute dans l'armée. Ça fait à peine cinq minutes que tu es parti ; et quand tu es revenu, tout était réglé. Que s'est-il passé ? »

« Butch, je t'ai demandé de me faire confiance, non ? N'en parlons plus. »

Peterson le défie : « Tu as de l'influence, alors ? »

« Je ne veux pas en parler. »

« Chris, si tu as tant d'influence, pourquoi ne pas en profiter pour te faire muter à un autre peloton ? »

« Je suppose que je pourrais faire beaucoup de choses », répond Adams. « Mais, Butch, si je te dis que je suis dans ce peloton pour une raison ? Et si je te dis qu'il y avait une grande différence entre le commandant et les autres ? Et, en fait, si le commandant était bon, mais pas les autres ? Et si la différence était comme la nuit et le jour ? »

Peterson répond honnêtement : « Je déteste avoir à dire ça, Adams, mais je suis confus. »

« Bon, je vais être aussi clair que possible. Cela t'est-il arrivé de penser que le commandant s'inquiétait vraiment de ses troupes ? Pas parce qu'il voulait absolument mater la rébellion, mais parce qu'il était vraiment préoccupé par cette situation ? Que ferait-il s'il voulait faire connaître sa présence au pire des pelotons militaires ? »

Une lueur de révélation a commencé à éclaircir les yeux de Peterson. « Tu veux me dire qu'il t'a envoyé à notre régiment parce qu'il s'inquiétait réellement pour nous ? »

Adams sourit : « En quelque sorte... oui. »

Peterson se frotte le menton et répond sincèrement : « Je veux bien le croire, Chris... mais cela semble trop beau pour être vrai ! »⁷

Plus tard, Butch s'inquiète qu'Adams ne se fasse tuer par le sergent, et il prend les affaires en main. Adams le confronte, en disant :

« Tu penses vraiment pouvoir influencer le Lieutenant ? »

Peterson se retourne, surpris. « Mais, comment sais-tu que je... » commence-t-il, oubliant sa colère.

« Tu es donc bien pharisaïque, Butch ! » Adams est contrarié. Peterson le lit sur son visage.

« Mais, j'essayais seulement de... »

« Je sais exactement ce que tu essayais de faire. Tu veux faire les choses à ta façon, Butch. Tu ne suivras le commandant que s'il suit ton plan et qu'il supprime tous les problèmes de ta vie. Penses-tu un seul instant qu'il te doit quelque chose ?

« Mais, Chris, c'est pour toi que je l'ai fait, » se lamente Butch.

« Tu l'as fait parce que tu n'as pas confiance au commandant. En vérité, tu n'as confiance en personne. »

« Ce n'est pas vrai, » se défend Peterson. « J'ai confiance en toi, mais comment puis-je faire confiance à un commandant qui planifie de te tuer ? »

Christopher Adams se fait maintenant plus conciliant. « Butch, tu ne comprends pas encore, mais tu comprendras un jour. Il faut que tu croies que j'agis de mon propre gré. Je te dis que le commandant n'est pas un ogre. Je te le promets. Je le connais mieux que quiconque. »

« Chris, je te crois ! » de dire Peterson, d'une voix remplie d'émotion. « Je ne te comprends pas toujours, mais j'ai confiance en toi. Je t'ai observé. Le sergent est mauvais, mais je sais que tu es bon. »

« Butch, cela ne suffit pas de croire que le soldat Christopher Adams est bon. Je suis venu de la part du commandant, et je retourne chez le commandant. S'il n'est pas un homme bon, je ne suis donc pas un homme bon.

« Mais Chris... »

« Il y a une seule manière de suivre le commandant ; c'est tout ou rien. Le reste ne compte pas. Butch, ne cherche pas à diriger ; suis. »

Peterson ne comprend pas tout, mais il sait qu'il est prêt. Il ne comprendra probablement pas tout. Il démarre sa confession lentement : « Si le commandant... te ressemble... je le croirai donc et le servirai complètement. »⁸

Le langage de Jésus à propos du Père

Dans le livre, le commandant (pseudonyme Christopher Adams) s'adresse aux membres du peloton, dans un langage qui paraît plutôt complexe et parfois déroutant. Il le fait, parce qu'il cherche à avoir une relation sincère avec ses militaires ; une relation qui n'est pas fondée sur l'autorité de son grade, mais qui peut leur faire comprendre qu'il agit véritablement par bonté. Ainsi, comme nous avons continué à le suggérer, bien qu'il soit vrai que « Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même », Jésus parlait souvent comme si Dieu était loin de lui. Le langage de Jésus était parfois mal compris ; et parfois, il était compris parfaitement, mais les déclarations qu'il faisait étaient rejetées. Dans les deux cas, Jésus semblait satisfait de l'ambiguïté et prêt à laisser la révélation imprégner lentement son auditoire. Les paroles de Jésus étaient parfois gentilles, et parfois dures. En tentant de révéler le caractère de Yahvé, il n'a pas hésité à s'exprimer de manière à confondre et à briser les traditions. Examinons rapidement la façon

dont Jésus défiait la sensibilité de la culture, quand il apprenait à ses disciples à parler à Yahvé.

Comme nous l'avons noté, Jésus a vécu à une époque où l'on ne prononçait pas le nom de Yahvé.⁹ On avait plutôt recours à des circonlocutions, des périphrases qui l'éloignaient davantage. Yahvé était « le Très-Haut », ou « le Nom », ou encore « *Adonai* ». Jésus enseignait malgré tout à ses disciples à appeler Dieu « *Abba* ». *Abba* est un terme araméen, la langue que parlait Jésus pour converser et enseigner.¹⁰ Quand Jésus disait *Abba* en parlant de Dieu, il employait l'équivalent araméen de « papa ». « *Abba* » (papa) et « *imma* » (chère maman) étaient généralement les premiers mots prononcés par un enfant juif.¹¹ Dans cette culture, appeler Yahvé « *Abba* » aurait généralement été perçu comme une offense ou un sacrilège. « Papa » était une façon étrange de parler de la divinité, car c'était une expression réservée à une relation intime ou de dépendance. Ainsi, quand Jésus a appris à ses disciples à prier en utilisant des mots qui signifiaient « Notre papa qui es aux cieux » (Matthieu 6 : 9), ce n'est pas étonnant que l'auditoire de Jésus soit souvent resté perplexe.

Jean 8 offre un autre exemple de langage difficile à comprendre. Du point de vue unicitaire, en effet, ce passage est très difficile, à première vue. Les pharisiens accusaient Jésus : « Tu rends témoignage de toi-même ; ton témoignage n'est pas vrai. » Souvent, lorsqu'on mettait Jésus au défi de défendre son autorité, il s'y refusait.¹² Pourtant, cette fois-ci, il a fait une longue défense. Jésus a dit : « Il est écrit dans votre loi que le témoignage de deux hommes est vrai ; je rends témoignage de moi-même, et le Père qui m'a envoyé rend témoignage de moi. » Comme Jésus faisait appel à des passages de Deutéronome qui demandaient un minimum de deux témoins d'un événement pour en établir la vérité (Deutéronome 17 : 6 ; 19 : 15), on pouvait facilement déduire de ses paroles qu'il en appelait à une personne qui existait séparément et indépendamment de lui-même. Voilà qui, pris au pied de la lettre, mine la perspective unicitaire. Cependant, il y a plus dans ce défi que l'affirmation de deux personnes dans la plénitude de la Divinité. En effet, le langage utilisé par Jésus visait délibérément à mettre ses accusateurs au défi de s'interroger sur qui était vraiment le Père de Jésus. À l'époque, une rumeur circulait, selon laquelle Jésus était illégitime (Jean 8 : 41) ; aussi, n'est-il pas étonnant que le public ait été abasourdi d'entendre Jésus oser prendre son Père

à témoin. Il s'agissait là, pour ce rabbin itinérant, d'une situation qui aurait pu être gênante.

En fait, Jésus n'avait pas besoin de se référer à son Père. La première réponse de Jésus à l'accusation était qu'il n'avait pas besoin de deux témoins ; il a dit : « Quoique je rende témoignage de moi-même, mon témoignage est vrai, car je sais d'où je suis venu et où je vais ; mais vous, vous ne savez ni d'où je viens, ni où je vais. » Par cela, Jésus prédisait de façon énigmatique sa crucifixion et sa glorification. De plus, Jésus prononçait en même temps, sous forme de charade, une menace du jugement de Dieu, bien qu'ils ne puissent pas le comprendre parfaitement. Puis, Jésus a lancé cette tournure de phrase intéressante : « Vous jugez selon la chair ; moi, je ne juge personne. Et si je juge, mon jugement est vrai, car je ne suis pas seul ; mais le Père qui m'a envoyé est avec moi. » On remarquera que Jésus les a réprimandés de juger seulement par ce qu'ils pouvaient voir. Ensuite, il les a mis au défi de comprendre comment il se faisait qu'il n'ait pas été seul, en ce moment même. Son Père était avec lui, d'une certaine manière. Du point de vue de ses accusateurs, il avait certainement l'air d'être seul. Cependant, il s'obstinait à dire le contraire. Évidemment, nulle part n'ont-ils vu de père. C'était seulement à ce moment-là que Jésus a cité la Torah, concernant la nécessité de deux témoins. Finalement, Jésus a obtenu ce qu'il voulait depuis le début : piquer leur curiosité. Ils ont demandé : « Où est ton Père ? » Jésus les a défiés : « Vous ne connaissez ni moi, ni mon Père. Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père. » Ce qui est étonnant, c'est que, de manière énigmatique, Jésus ait affirmé sa divinité, tout en demeurant fidèle à son rôle de Serviteur de Yahvé.

Il n'est pas étonnant que même les disciples les plus intimes de Jésus soient parfois demeurés perplexes. Jésus a déclaré : « Je suis le chemin, la vérité, et la vie. Nul ne vient au Père que par moi. » Il a continué en disant : « Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père. Et dès maintenant vous le connaissez, et vous l'avez vu. » Voilà qui en était trop pour Philippe, qui a insisté : « Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit. » Jésus a répondu : « Il y a si longtemps que je suis avec vous, et tu ne m'as pas connu, Philippe ! Celui qui m'a vu a vu le Père ; comment dis-tu : Montre-nous le Père ? Ne crois-tu pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi ? Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même ; et le Père qui demeure en moi, c'est lui qui fait les œuvres » (Jean 14 : 7-10). Même si Jésus leur

avait expliqué, ses disciples demeuraient confus. Ce n'est que plus tard que la révélation s'est produite.¹³

Jésus avait l'habitude de refuser de répondre directement à la question de son identité messianique.¹⁴ Par exemple, dans Jean 10, les Juifs l'entouraient et le harcelaient pour qu'il leur dise s'il était le Christ. Jean relate que Jésus leur a répondu : « Je vous l'ai dit, et vous ne croyez pas. Les œuvres que je fais au nom de mon Père rendent témoignage de moi. » Dans cet exemple, Jésus ne s'attribuait pas le mérite. Il faut y voir une référence indirecte à sa divinité (« le nom de mon Père »),¹⁵ mais il les a laissé se débrouiller pour comprendre. Or, ils n'étaient pas enclins à le faire ; aussi a-t-il continué à les défier de chercher à comprendre qui est son Père. D'abord, il s'est attribué à lui-même la sûreté des « brebis » qu'il appelait, car il les tenait dans sa main. Puis, brusquement, il a dit que ces brebis étaient dans la main de son Père. Jésus a dit ensuite : « Moi et le Père nous sommes un. » Les Juifs n'auraient jamais pensé que Jésus se déclarait être une seconde personne divine. Ils étaient furieux, parce qu'ils venaient de se rendre compte qu'il affirmait être Yahvé. C'est pourquoi ils ont ramassé des pierres pour le lapider, croyant qu'il avait blasphémé. Dans ce cas et dans d'autres cas que nous avons étudiés, Jésus a affirmé sa divinité de manière à glorifier Dieu.

Le langage de Jésus à propos du Saint-Esprit

En comparaison du langage Père/Fils, les Évangiles font très peu mention de l'Esprit. Jésus était rempli de l'Esprit et était conduit par l'Esprit. (Voir Luc 4 : 1 ; 4 : 18.) Mais ces allusions sont rares dans le récit et, quand on les trouve, elles servent de circonlocutions pour désigner Dieu. Quand Jésus parle de l'Esprit, il s'exprime de façon énigmatique, car il introduit l'âge de l'Esprit, cet âge qui se rattache plus étroitement à son identité. Personne n'avait encore été rempli de l'Esprit, ni ne le serait avant que Jésus ait été glorifié.¹⁶ Jésus invitait pourtant les gens, par avance, à être remplis de l'Esprit.¹⁷

Il existe bien quelques références, dans l'Évangile, où il semble être distinctement question de l'Esprit. Par exemple, nous pouvons être tentés de faire une distinction entre des personnes, au premier abord, lorsque Jésus parle du blasphème contre le Saint-Esprit. Jésus a dit, dans Matthieu 12 : 32, que si on parle contre le Fils de l'homme, on peut être pardonné, mais que celui qui parle contre le Saint-Esprit ne peut pas être pardonné. Ce passage laisse entendre que Jésus faisait une nette distinction entre lui-même et l'Esprit. Toutefois, en

enseignant le Saint-Esprit, Jésus ne faisait pas de distinction entre des personnes. En tant que Serviteur de Yahvé, Jésus ne faisait que révéler graduellement son œuvre et son dessein. C'est ce style de discours indirect qui est en relation directe avec ce que Jésus disait du blasphème contre le Saint-Esprit. Comme Procksch le note, il est possible que « le péché contre le Fils de l'homme soit commis par ignorance et qu'il puisse être pardonné. Dans le πνεῦμα ἁγίου [Saint-Esprit] de l'âge pentecôtiste, Dieu se manifeste cependant à travers Christ. » Pour cette raison, *TDNT* explique que seul celui qui est « saisi » par le Saint-Esprit et qui résiste à son pouvoir a la possibilité de blasphémer.¹⁸ Ainsi, le blasphème contre l'Esprit est plus lié au moment où il se produit qu'à toute distinction entre Jésus et l'Esprit.¹⁹ Selon Schweitzer, l'exaltation de Christ « place Christ dans le domaine de l'Esprit, et cette union avec lui assure la vie spirituelle aux croyants, la vie dans la communauté. »²⁰

Un autre texte potentiellement problématique pour les adeptes de l'Unicité concerne le discours de Jésus à la dernière Cène. La veille de sa crucifixion, Jésus a tenté de préparer ses disciples en vue de l'âge de l'Esprit. Il a parlé de plusieurs façons de sa mort et de sa glorification, de manière énigmatique ; mais les disciples n'ont pas compris, parce qu'ils n'avaient aucune expérience vécue à laquelle se référer, pour les aider à comprendre ce qu'il leur disait. Tout ce que Jésus disait était nouveau pour eux. C'est pour cette raison que Jésus s'est exprimé de plusieurs façons ; comme un diamant qu'on expose soigneusement et à la lumière, pour en admirer la beauté sous toutes ses facettes, Jésus cherchait à les faire réfléchir. C'est de cette manière que Jésus a parlé du phénomène de l'Esprit. L'Esprit allait venir les enseigner à son sujet ; Jésus enverrait l'Esprit ; Jésus viendrait en personne ; Jésus ferait envoyer l'Esprit par le Père.

Le défi pour Jésus était, bien sûr, de faire comprendre à ses disciples qu'il ne serait plus avec eux physiquement, mais qu'il serait avec eux d'une manière différente. Dans un autre endroit, Jésus a lancé : « Car là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux. » (Matthieu 18 : 20) Évidemment, même si Jésus a été là avec ses disciples, au sens littéral, ils étaient incapables de comprendre comment cela se produirait. Jésus a expliqué dans Jean 14 : 16-18 :

Et moi, je prierai le Père, et il vous donnera un autre consolateur, afin qu'il demeure éternellement avec vous, l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point ; mais vous, vous le

connaissiez, car il demeure avec vous, et il sera en vous. Je ne vous laisserai pas orphelins, je viendrai à vous.

Dans ce passage, Jésus s'efforce de se révéler comme l'Esprit de vérité. Les apôtres semblaient penser qu'à cet instant même, Jésus était déjà en train d'accomplir ce qu'il avait dit être la promesse de l'Esprit. L'un d'eux a demandé : « Seigneur, d'où vient que tu te feras connaître à nous, et non au monde ? » Mais l'Esprit ne serait pas que pour eux ; il serait à la disposition de tout le monde. Il était difficile d'enseigner cette nouvelle vérité, parce que déjà les apôtres « en savaient trop » sur l'Esprit. Ils comprenaient que l'Esprit se mouvait au-dessus des eaux, au moment de la Création. Parler de l'Esprit, c'était parler de Yahvé en action. Ainsi, leur expérience nuisait à leur compréhension. Jésus devait leur faire comprendre que si la réception de l'Esprit concernait Yahvé, elle le concernait aussi. De plus, il a essayé de leur faire voir que cette expérience restait à venir, et que cette rencontre avec l'Esprit serait universelle. Jésus a dit : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera ; nous viendrons à lui, et nous ferons notre demeure chez lui. »

Pour certains, l'emploi du « nous » ainsi que l'autre langage de ce discours montrent qu'il y a nécessairement une pluralité de personnes dans la Divinité. Après tout, quoi qu'on en dise, un « nous » ne peut pas désigner une seule personne. Cependant, considérons plus spécifiquement comment Jésus définissait l'Esprit, dans ce passage. En parlant des croyants (ceux à qui il venait de parler de la réception de l'Esprit), il a dit que ce serait le Père et le Fils qui feraient tous les deux leur demeure dans une personne. Il est certain que Jésus ne parlait pas au sens propre, car si c'était le cas, il aurait fait du Saint-Esprit l'équivalent ontologique du Père et du Fils ensemble ! Ce que Jésus voulait faire comprendre à ses disciples, c'était que par l'œuvre de la croix, l'Esprit serait disponible d'une manière nouvelle et différente.

Jésus expliquait à ses disciples qu'ils recevraient l'Esprit d'une manière qu'ils ne comprenaient pas encore et que, d'une certaine manière, l'Esprit serait différent de l'Esprit qui se mouvait au-dessus des eaux, à la Création. Robert Sabin suggère que les paroles de Jésus montrent comment l'Esprit, après la résurrection, est investi d'une « teinte christologique ».²¹ Tout comme une vitre teintée dans une fenêtre ou comme les verres teintés des lunettes de soleil nous font voir les choses sous une teinte donnée, de même l'Esprit que nous recevons est nécessairement « teinté » par le sacrifice du Calvaire. Il

existe alors une différence expérientielle entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament, dans la façon d'agir de l'Esprit. L'Esprit que nous recevons est l'Esprit résident de Christ. De même, comme des combinaisons spatiales qui ont pris de la valeur parce qu'elles ont été portées sur la lune,²² ou comme des vêtements qui ont pris de la valeur parce que Lincoln les a portés, de même l'Esprit de Dieu est maintenant à jamais l'Esprit de Christ, « coloré » de manière inextricable par l'Incarnation. Tout en parlant de manière énigmatique, Jésus voulait que ses disciples sachent que l'Esprit serait bientôt disponible d'une manière que personne n'avait connue auparavant. Cependant, en employant le « nous », il ne cherchait pas à expliquer que le Père et le Fils remplacent l'Esprit. Il cherchait plutôt à montrer la nouvelle manière dont l'Esprit de Dieu sera disponible à tous, coloré d'une teinte d'Incarnation et « lavé par le sang du Calvaire. »

Le langage de Jésus à propos de ses « origines divines »

La vérité biblique est que les cieux sont la demeure de Dieu. Cette vérité est démontrée tout au long de l'Ancien Testament et s'étendra dans l'éternité. Les Juifs comprenaient que les cieux contiennent le trône de Dieu. Les prières étaient exaucées depuis les cieux. Ce sont les cieux qu'on invoque, durant les périodes de crise. En outre, à l'ascension de Jésus, la vérité biblique est que les cieux seront sa résidence permanente. Il n'y a eu, en fait, qu'une seule courte période où les cieux n'étaient pas la « demeure de Dieu ». C'était durant les trente-trois années de la vie de Christ sur la terre. Comme un roi qui s'est vêtu d'habits de roturier, capable de parler à la troisième personne de l'amour que le roi avait pour son peuple, Dieu s'est rapproché par l'Incarnation. Ainsi, il était tout à fait approprié pour Jésus de dire « Notre Père qui es aux cieux » (Luc 11 : 2), lorsqu'il a montré à ses disciples comment prier, car les cieux étaient et continueraient à être la demeure permanente de Dieu.

Il y a une autre raison pour que Jésus ait parlé de Dieu comme s'il était à distance de lui. Jésus, en tant qu'homme, avait une mission précise à accomplir. Il était le Serviteur souffrant de Yahvé. Et la chose probablement la plus importante à propos de sa manière de parler, c'est qu'il était le prototype de l'humanité, répondant théologiquement à Adam. Il lui fallait avoir un discours qui n'allait pas au-delà du langage, et une conduite qui convenait à tout fils d'Adam. Voilà, comme nous l'avons suggéré, ce qui colorait son langage, ses actions et ses propres

pensées, et qui expliquait en partie le *style* de parole de Jésus. Ainsi, tout comme Adam avait un Dieu qui était « autre », Jésus parlait parfois de Dieu comme s'il était à distance. Jésus a fait comme les autres fils d'Adam, qui faisaient référence aux cieux comme étant la demeure de Dieu. Et même s'il était présent en tant que « roi en habits de roturier », c'était avec la plus grande prudence qu'il déclarait sa divinité.

Pour expliquer sa mission ou son origine divine, Jésus pouvait, à juste titre et de manière énigmatique, utiliser un langage qui le décrivait comme venant du Père. Ainsi, quand Jean raconte que Jésus a dit « Car Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique », cette confession ne veut pas dire que Jésus a été envoyé des cieux à un monde terrestre. Cela fait plutôt référence à la mission de Jésus et au fait que son existence avait une origine divine.

Même quand Jésus proclamait avoir des origines divines, il ne le faisait pas avec l'idée d'émerveiller son public. Comme nous l'avons suggéré, il fuyait ce genre d'exhibition ou de tentatives de s'exalter. Pensons à la séquence des événements qui surviennent dans Jean 6. Après avoir nourri miraculeusement la foule, Jésus a atteint le sommet de sa popularité. La foule voulant faire de lui un roi par la force, Jésus s'est simplement enfui.²³ Le lendemain, Jésus a parlé du pain d'une façon telle que son public a senti le besoin d'approfondir le sujet, pour réussir à le comprendre. Il s'est exprimé en disant : « Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement ; et le pain que je donnerai, c'est ma chair, que je donnerai pour la vie du monde. »²⁴ Quand ils l'ont interrogé sur cette déclaration, voici sa réponse : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'avez point la vie en vous-mêmes. » Ces déclarations révélaient de façon énigmatique ses origines divines, mais d'une manière qui exigeait un engagement difficile de la part de ses auditeurs. Jésus s'est servi du pain comme métaphore, pour parler de son identité. En ce faisant, il a dit que sa chair (le pain) est descendue des cieux. (Voir Jean 6 : 51, 58.) Évidemment, ceci n'était pas à prendre au sens littéral, car le Nouveau Testament enseigne clairement que Jésus était juif, un descendant de David et d'Abraham.²⁵ Toutefois, puisque Jésus n'était ni un Fils préexistant et qu'il ne possédait pas non plus une chair céleste préexistante, il parlait de sa mission et de son identité. Biologiquement, la moitié des chromosomes de Jésus provenait de Dieu, et sa propre vie en lui était Yahvé. Jésus invitait ses auditeurs à aller au-delà des

miracles qu'il avait accomplis pour eux et à travailler en vue de la révélation, dans la mesure où ils participaient à la véritable relation. Néanmoins, l'auditoire ne pouvait pas voir au-delà d'une simple réponse, et l'Évangéliste rapporte que « dès ce moment, plusieurs de ses disciples se retirèrent, et ils n'allaient plus avec lui. »

Le langage de Jésus à propos du Fils de l'homme

Il n'est pas rare de trouver, parmi les nombreux ouvrages théologiques sur la christologie, diverses études portant sur les nombreux titres attribués à Jésus, dans le but de montrer sa véritable identité.²⁶ Nous avons évité ce genre d'approche, pour plusieurs raisons. Donald Juel ne se trompe pas en affirmant : « Les titres donnent souvent lieu à des chevauchements de sens, et les concepts auxquels les titres font référence donnent l'impression qu'il s'agit là du produit de la créativité et de l'érudition. »²⁷ Il existe cependant des titres qui méritent notre intérêt. Nous avons traité brièvement des termes « Sauveur », « Seigneur » et « Christ ». Nous revisiterons ces titres et fonctions au chapitre 11, quand nous parlerons de la glorification de Jésus. Il nous faut cependant analyser brièvement le titre de « Fils de l'homme », car il s'agit incontestablement de la principale façon pour Jésus de se désigner lui-même, dans les pages des Évangiles. Même si l'Église déclarera plus tard, dans une sorte de profession dialectique, que « Fils de l'homme » indique l'humanité de Jésus et que « Fils de Dieu » indique sa divinité, ce n'est pas ainsi que l'Église du premier siècle comprenait ces titres. Il existe une tradition importante et variée, quant à l'emploi et à la signification de « Fils de l'homme ». En effet, c'est précisément la nature énigmatique de ce titre qui a sans doute permis à Jésus de l'utiliser comme outil d'enseignement. « Fils de l'homme » est un titre utilisé par Jésus de plusieurs manières, dont certaines étaient assez remarquables.

On identifiait ce Fils de l'homme au personnage de la vision décrite dans Daniel 7, où « l'Ancien des jours » donne au « fils de l'homme » la domination et la gloire. (Voir Daniel 7 : 7-14.) Les interprétations varient, quant à l'identité de ce « fils de l'homme ». Comme d'autres livres du genre apocalyptique, les personnages qui figurent dans Daniel symbolisent souvent des peuples et des événements. Ainsi, une interprétation assez courante de l'identité de ce fils de l'homme est celle qui provient du texte lui-même : le « fils de l'homme » est l' élu du peuple juif.²⁸ Les tropes prophétiques peuvent cependant avoir un

poids considérable ; compte tenu du fait que Daniel 7 emploie le langage du fils de l'homme arrivant « sur les nuées des cieux » possédant « une domination éternelle » qui « ne passera point » (Daniel 7 : 13-14), et compte tenu du fait que la tradition énochienne approfondit davantage l'interprétation qui voit le Fils de l'homme comme un rédempteur céleste, ce titre a fini par avoir une signification eschatologique. Pour certains, le « Fils de l'homme » était un rédempteur venu des cieux. Ainsi, quand Jésus disait le « Fils de l'homme » pour parler de lui-même, il suscitait une énorme curiosité.²⁹ En effet, à force d'employer l'expression « Fils de l'homme », à certains moments de son ministère, Jésus a poussé les gens à se demander s'il affirmait être un « rédempteur céleste », agissant dans la puissance cosmique.³⁰

L'expression « Fils de l'homme » avait aussi une autre signification, à l'époque de Christ. Un rabbin pouvait employer le terme « Fils de l'homme » comme circonlocution pour parler de lui-même,³¹ chose que Jésus faisait aussi. La plupart du temps, Jésus n'utilisait pas ce titre pour évoquer, dans l'esprit des gens, l'idée de la puissance céleste et de la gloire ; bien que Jésus ait utilisé couramment cette expression, plusieurs fois il semblait rattacher l'usage de « Fils de l'homme » à son identité de Serviteur souffrant de Yahvé.³² Comme nous avons commencé à le suggérer, ce titre était donc en accord avec la tendance que Jésus avait à parler en devinettes, en mettant ses auditeurs au défi de méditer sur son identité. Bien que Jésus puisse proclamer que le Fils de l'homme avait le pouvoir de pardonner les péchés³³ et le pouvoir sur le sabbat,³⁴ rien de tout cela ne visait pour lui à se saisir ouvertement de prérogatives divines. Dans un cas particulier, il a dit : « Les renards ont des tanières, et les oiseaux du ciel ont des nids ; mais le Fils de l'homme n'a pas un lieu où il puisse reposer sa tête. »³⁵ En bref, Jésus a continué sa mission en utilisant ce titre, sans doute sous forme de plaisanterie. De plus, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, Jésus pouvait utiliser ce titre, lors d'un moment clé de révélation. Finalement, comme nous l'explorerons au chapitre 11, l'utilisation du titre de Fils de l'homme, dans le livre de l'Apocalypse, fait comprendre complètement l'identité et l'œuvre de Jésus-Christ.

Le langage de Jésus à propos de « JE SUIS »

Le rôle principal de Jésus consistait à montrer aux gens l'amour de Yahvé envers eux et à ne pas se saisir de prérogatives divines. Or, en faisant des déclarations comportant « JE SUIS »,³⁶ Jésus semble

contredire sa mission. Après tout, ces déclarations ne font rien de moins qu'affirmer qu'il s'identifie de façon absolue avec le Dieu de l'Ancien Testament.³⁷ Raymond Brown montre que même si presque tous ces cas se retrouvent dans l'Évangile de Jean,³⁸ il y en a aussi dans les « Évangiles synoptiques.³⁹ Mais il ne faudrait pas voir là un Jésus proclamant ouvertement son identité. Il n'était pas courant de faire ce genre de proclamations devant les foules. Il semble plutôt que Jésus les ait faites de deux manières. D'abord, Jésus s'est déclaré « JE SUIS » dans des situations où non seulement il ne se glorifiait pas, mais où il s'exposait même au danger. En d'autres termes, il a fait ces déclarations pour défier les chefs juifs, justement parce que ces paroles les offensaient tant. Ainsi, quand Jésus a dit, dans Jean 8 : 58 : « Avant qu'Abraham fût, je suis », cette déclaration de son identité absolue a été un terrible coup porté à ses ennemis. Elle exigeait une réaction et mettait ces gens au défi d'examiner sérieusement ses déclarations. Mais au lieu de réfléchir, ces chefs religieux ont rejeté Jésus. Ils ont ramassé des pierres pour le lapider.

La seconde manière pour Jésus de se déclarer « JE SUIS » a été de s'ouvrir à un petit nombre de personnes, afin qu'ils aient une compréhension plus intime de lui-même. On trouve ce genre d'exemple dans Jean 4, où il a cherché à montrer son identité à la Samaritaine. Au puits de Jacob, Jésus a tendu la main à une femme qui, à plusieurs égards, n'avait aucun droit à la vérité qu'il lui faisait partager. Elle avait une vue embrouillée de la Torah, ses idées religieuses étaient empreintes de syncrétisme, sa vie personnelle semblait être en désordre, et elle avait une conception erronée du Messie. Toutefois, quand elle a confessé son espoir qu'un jour le Messie viendrait lui enseigner la bonne doctrine, Jésus a répondu : « Je le suis, moi qui te parle. » (Jean 4 : 26) Ce qui sous-tend cette proclamation, dans le texte grec, c'est sa confession : « JE SUIS ». Comme Dieu prononçant son nom à Moïse dans le buisson ardent, pour l'inviter à faire alliance, Jésus aussi a offert une relation d'alliance à cette femme. Ce n'était pas une proclamation à la foule, mais une invitation personnelle à une femme malheureuse, seule au puits : « JE SUIS. » Et même si son idée du Messie était différente de celle qu'en avaient habituellement les Juifs,⁴⁰ Jésus a pris ce moment d'intimité pour lui révéler la vérité primordiale qu'il pouvait partager.

Un autre endroit où l'on remarque une profusion de déclarations « JE SUIS », c'est durant les dernières heures que Jésus a passées avec ses disciples, avant la crucifixion. À mesure que se précisait la menace

de la croix et qu'il avançait dans sa vie et dans son ministère, Jésus a révélé davantage son identité à ses plus proches collaborateurs.⁴¹ En effet, c'est dans l'ombre de la croix que Jésus a cherché à approfondir la compréhension de ses apôtres. La Bible nous donne accès aux heures sacrées qui l'ont conduit au Calvaire, une étude que nous ferons dans le prochain chapitre.

Dans le présent chapitre, nous avons cherché à voir de quelle manière les rôles et les titres propres à Jésus ont influencé ses paroles. Il ne s'agissait que d'un bref survol, d'une vue d'ensemble qui n'a pas permis de traiter de toutes les situations où Jésus a parlé en circonlocutions ou de manière particulièrement énigmatique. Toutefois, les versets traités ont servi d'exemples. Ceci dit, les paroles les plus importantes et les actes les plus significatifs de Jésus sont liés en bonne partie à la crucifixion et à la glorification de Christ. Ainsi, dans les prochains chapitres, nous laisserons de côté les paroles et les expressions idiomatiques propres à Jésus, afin de nous concentrer sur des événements salvifiques. Nous continuerons de souligner quelques expressions uniques et les perspectives offertes par Jésus-Christ quand il parlait, particulièrement son langage relatif à ces moments uniques dans l'histoire du salut.

10

L'homme qui a été crucifié

Dans l'ombre de la croix

La présentation des récits de l'Évangile est irrégulière, passant rapidement de la naissance de Jésus à sa vie d'adulte ; les semaines et les mois sont représentés par quelques sermons, par des conversations spécifiques, et par des miracles précis avec des déclarations récapitulatives. C'est seulement quand le récit aborde la croix que l'histoire se déroule avec une exactitude délibérée. La dernière semaine de la vie de Christ est présentée en détail. Le temps passe encore plus lentement durant les heures qui ont précédé la croix. Le lecteur ressent l'intensité de la lutte, il entend des paroles d'amour, perçoit l'imminence de la trahison et, finalement, l'abandon de Jésus. La toute première Église a certainement célébré ces événements qui ont abouti à la croix, dans les sermons, dans la proclamation de sa foi,¹ et dans la participation à la Sainte Cène. La croix étant en fait le point central du salut éternel de Dieu, l'insistance que le récit lui accorde est en soi une sorte de théologie.

Comme nous l'avons suggéré, Jésus enseignait d'une telle façon que, pour pouvoir découvrir son œuvre et son identité, il fallait considérer tout ce qu'il disait à la lumière des événements qui allaient se produire. Jésus était particulièrement difficile à comprendre quand il parlait de la signification de la croix. Les disciples avaient du mal à distinguer une chronologie précise ou même à évaluer l'importance des choses surprenantes que Jésus leur faisait partager. En outre, plus Jésus s'approchait de la croix, plus le futur espoir eschatologique se mêlait à la réalité du présent ; il semblait vivre en même temps dans deux mondes différents.

Réfléchissons au fait que dans une conversation intime, Jésus a dit à ses disciples : « Quand le Fils de l'homme, au renouvellement de toutes choses, sera assis sur le trône de sa gloire, vous qui m'avez suivi, vous serez de même assis sur douze trônes, et vous jugerez les douze tribus d'Israël. »² Cette promesse était si réelle que les disciples voulaient en savoir davantage. Jacques et Jean ont demandé à s'asseoir « l'un à ta droite et l'autre à ta gauche quand tu seras dans ta gloire ». ³ Jésus leur a lancé un défi : « Vous ne savez pas ce que vous demandez. Pouvez-vous boire la coupe que je dois boire, ou être baptisés du baptême dont je dois être baptisé ? » Jésus parlait évidemment des souffrances de la croix.

Dans ce cas, Jésus parlait aux disciples d'une future promesse eschatologique (qu'ils croyaient imminente) et à laquelle il superposait les souffrances de la croix (qu'ils ne comprenaient pas du tout). Ce qui est peut-être le plus intéressant est la métaphore que Jésus a utilisée pour désigner les souffrances de la croix : le baptême. C'était une allusion à l'appel adressé à Jésus, à son baptême. Vu sous cet angle, nous pouvons dire que, dès le tout début du ministère de Jésus, et à partir de son baptême, la croix était pour lui une réalité : Jésus vivait dans l'ombre de la croix. L'appel de Jésus au Jourdain et l'onction qui l'a appelé à la gloire et aux souffrances étaient si vifs, que ce baptême est devenu pour lui une métaphore de sa mort, et a placé devant lui la perspective de la croix. Jésus a dit, dans Luc 12 : 50 : « Il est un baptême dont je dois être baptisé, et combien il me tarde qu'il soit accompli ! »

L'onction de Jésus au Jourdain était une promesse immédiate de la gloire eschatologique, et un appel à souffrir. Psaume 110 utilise un langage à la fois royal et sacerdotal pour parler du Messie exalté, une image parlée constituée par les mots « Assieds-toi à ma droite »⁴. Mais cette promesse, il est impossible de la séparer des psaumes du Serviteur d'Ésaïe, ces chants prophétiques qui promettaient à la fois l'exaltation et des souffrances indirectes pour le Serviteur de Yahvé. L'Épître aux Hébreux dit de Jésus : « En échange de la joie qui lui était réservée, il a souffert la croix, méprisé l'ignominie, et s'est assis à la droite du trône de Dieu. »⁵ Dans l'Évangile de Jean, en particulier, la croix figure aussi largement que la gloire qui allait s'ensuivre. La célébration de la « gloire » du Jésus de l'Évangile de Jean est, selon les paroles de Richard Bauckham, « une devinette ». C'est dans la même référence double qu'il est possible de dire que Jésus a été « élevé » (Jean 3 : 14 ; Jean 8 : 28 ; 12 : 32-34) ; en effet, le mot traduit par « élevé » (*hupsoo*) a

délibérément un double sens.⁶ Comme Bauckham le note : « au sens littéral, il fait référence à la crucifixion qui a élevé Jésus de la terre (comme 12 : 33 le dit clairement) ; et, au sens figuré, il fait référence au même événement où Jésus est élevé au rang de souverain divin, régnant sur le cosmos. »⁷ De plus, tandis que la plupart des références à la croix parlent d'un homme contre Dieu, Jésus a offert, à l'occasion, une perspective différente où il ne fait pas que subir l'action, mais où il est lui-même celui qui agit. Une fois, il a dit, à la première personne : « Détruisez ce temple, et en trois jours je le relèverai. »⁸

Bien qu'on puisse dire que la croix est un thème présent dans tous les Évangiles, le récit de Luc utilise une forme littéraire qui fait du ministère de Jésus un parcours vers Jérusalem (et vers la passion de Jésus). Sur ce parcours, de nombreux événements annoncent la croix.⁹ À ceux qui, dans Luc 13 : 32, déconseillaient à Jésus d'aller à Jérusalem parce qu'Hérode cherchait sa mort, Jésus a répondu : « Allez, et dites à ce renard : Voici, je chasse les démons et je fais des guérisons aujourd'hui et demain, et le troisième jour j'aurai fini. » Au lieu de se concentrer sur la menace de mort, Jésus fait une déclaration de foi en disant qu'il aura fini ; il veut dire par là qu'il achèvera sa tâche. Oscar Cullmann fait remarquer que le verbe spécial (*teleioumai*) que l'on traduit par « fini », au verset 32, peut bien indiquer qu'il « s'attribue une mission divine spéciale qui consiste à mourir ». ¹⁰ Ce genre de référence à la mort, de la part de Jésus, est à la fois une forme de proclamation et de déclaration de foi. Il s'agit d'une déclaration prophétique selon laquelle il croyait que les souffrances sur la croix seraient efficaces. Il a déclaré dans le verset suivant : « Mais il faut que je marche aujourd'hui, demain, et le jour suivant ; car il ne convient pas qu'un prophète périsse hors de Jérusalem. » (Luc 13 : 33)

Jésus et la gloire de Dieu

D'un bout à l'autre de l'Évangile de Jean, l'accent est également mis sur la croix, sur le plan linguistique. Nous avons déjà indiqué que la « gloire », par exemple, est un thème qui est présent tout au long de l'Évangile de Jean. L'emploi du mot « gloire », associé au Christ, y est exprimé de plusieurs façons, « et tout le dynamisme de la relation de Dieu avec Christ se reflète dans l'emploi du terme ». ¹¹ Le thème est récurrent dans tout l'Évangile et prend une importance croissante. L'utilisation ludique du mot « gloire » (*doxa*) et de sa contrepartie verbale « glorifier » (*doxázō*) pose souvent des problèmes aux interprètes

modernes. Par moments, l'utilisation que Jésus fait de ce mot « gloire » s'apparente à une circonlocution, ou à quelque chose de délibérément ambigu. Quand s'est posée, par exemple, toute la question concernant l'autorité, Jésus a dit : « Je ne tire pas ma gloire [*doxa*] des hommes. » Ici, les interprètes ont opté pour le mot « gloire », qui pouvait tout aussi bien signifier « honneur », mais qui semble également évoquer la gloire de Dieu. Jésus a demandé à ces chefs religieux : « Comment pouvez-vous croire, vous qui tirez votre gloire [*doxa*] les uns des autres, et qui ne cherchez point la gloire [*doxa*] qui vient de Dieu seul ? »¹² Cette réprimande contient une référence double, car la *doxa* qui venait de Dieu n'était pas simplement l'autorité de Dieu ; c'était pour Jésus une référence à lui-même. L'Évangile de Jean prend plaisir de cette ambiguïté. Puis, dans Jean 9 : 24, les dirigeants juifs ont dit à l'homme aveugle que Jésus avait guéri : « Donne gloire à Dieu ; nous savons que cet homme est un pécheur. » L'ironie du récit est que non seulement Jésus n'était pas un pécheur, mais qu'en fait, l'aveugle rendait gloire à Dieu en reconnaissant Jésus. Le fait que la personne de Christ manifeste la gloire de Dieu ne pouvait pas être mal compris, car c'était là une déclaration de divinité. En effet, les chrétiens d'origine juive du premier siècle sautaient sur le mot « gloire » pour en faire une circonlocution pour désigner Jésus.¹³ Kittel fait remarquer que, dans Jean, une variété de nuances de sens du mot *doxa* « sont étrangement mises à part brusquement. »¹⁴ Ainsi, tout comme Jésus glorifiait Dieu par son obéissance,¹⁵ Dieu l'a glorifié pour son obéissance ; ceci a fini par inclure la glorification à l'ascension,¹⁶ mais en raison de la certitude de la promesse, cela pouvait inclure les souffrances de Jésus sur la croix¹⁷ ou tout aspect de ce ministère qui prévoyait la croix et, finalement, la glorification de Jésus-Christ.¹⁸

C'est donc dans ce contexte qu'il faut aborder l'utilisation que Jésus fait de la gloire, à la dernière Cène. Dans Jean 17 : 3, Jésus parlait à Dieu au sujet des hommes qui l'écoutaient : « Or, la vie éternelle c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. » Ils avaient connu Dieu, et Jésus priait pour qu'ils le connaissent, lui (Jésus), l'homme obéissant à Dieu. Au seuil même de la croix, Jésus a dit à son Père : « Je t'ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que tu m'as donné à faire. » Jésus a prié dans la foi — la foi d'accomplir la mission des prochaines heures, la foi que son sacrifice serait en fait efficace.¹⁹ C'était la foi humaine de quelqu'un qui fait face à la mort, et qui croit en la signification éternelle de cette mort.

Jésus, dans l'attente de la gloire qui viendrait après la croix, s'est écrié : « Et maintenant toi, Père, glorifie-moi auprès de toi-même de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde soit. » (Jean 17 : 5) Jésus n'insinuait pas par là qu'il était coéternel avec le Père et qu'il avait, d'une certaine manière, égaré temporairement cette gloire, dans un acte de *kénose*. Au contraire, Jésus faisait référence au fait que dès le tout début, Dieu n'avait pas seulement envisagé la mort de Jésus ; il avait aussi envisagé la gloire qui s'ensuivrait. Cette prière que Jésus a faite dans l'ombre de la croix, était une déclaration de foi ! Ce n'était pas une prière égoïste, car la gloire que Christ allait recevoir, en montant au ciel, accomplirait pleinement la restauration de Yahvé et de l'humanité, et rétablirait en permanence la totalité de la relation qui s'était rompue depuis la transgression d'Adam. La prière de Jésus, dans Jean 17, dit : « ... ceux que tu m'as donnés soient aussi avec moi, afin qu'ils voient ma gloire, la gloire que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la fondation du monde. » (Jean 17 : 24) Si l'on traçait le fil thématique des versets 10, 22 et 24, on verrait que la gloire eschatologique envisagée par Jésus est si réelle, qu'il est dit que les apôtres la possédaient déjà dans le décret de Dieu et qu'ils la possèdent maintenant.²⁰ Les apôtres n'ont certainement pas préexisté, et ils ne possédaient pas réellement la gloire qui ne leur appartiendrait que dans l'eschaton.²¹ Comme Jésus n'était pas de ce monde, c'est-à-dire que le monde n'avait aucun droit sur lui, il pouvait dire que les disciples n'appartenaient pas à ce monde. De même que le Père l'a envoyé au monde, Jésus a envoyé ses disciples au monde.²² Voilà un homme priant pour les hommes — un homme priant pour les hommes dans l'ombre de sa propre croix.

Au moment même où cet homme obéissant lavait les pieds de ses disciples avec la plus profonde humilité, il y avait dans son identité une prétention divine, une prétention à être Yahvé. Dans Jean 13 : 19, Jésus a dit à ses disciples : « Dès à présent je vous le dis, avant que la chose arrive, afin que, lorsqu'elle arrivera, vous croyiez ce que je suis. »²³ La NEG comporte une note en bas de page, au sujet des deux derniers mots ; Jésus a dit en fait : « vous croyiez que 'JE SUIS' [*ego eime*] ». ²⁴ C'est ici que Jésus, ceint d'un linge et lavant leurs pieds sales, a fait sa plus grande révélation à ses disciples. À genoux sur le sol devant eux, ce Dieu qui a créé le cosmos par sa parole, celui qui a fait l'alliance au Sinaï, il était là, présent. Avec le recul du temps, nous voyons comment cette proclamation n'a fait qu'ajouter à l'ironie de

cette nuit. Mais les apôtres ne recevraient la vraie révélation qu'après la crucifixion et l'ascension, en se rappelant les choses que Jésus leur avait dites. Il leur était si difficile de concevoir l'éternité passée ou l'avenir rédempteur, que Jésus devait parler en « paraboles » ; même quand il « parlait normalement », ils avaient du mal à comprendre. Cette nuit-là même, Jésus a parlé de l'Esprit de manière eschatologique. « Mais le consolateur [*parakletos*], l'Esprit Saint, que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses, et vous rappellera tout ce que je vous ai dit. » (Jean 14 : 26) Nous sommes d'avis qu'il essayait de leur dire par là qu'ils allaient le connaître d'une manière différente, car au verset 16 du même chapitre, les interprètes ont fait comprendre que la référence de Jésus au *parakletos* était une référence à lui-même.²⁵ I Jean 2 : 1 n'est pas ambigu non plus : « Mes petits enfants, je vous écris ces choses, afin que vous ne péchiez point. Et si quelqu'un a péché, nous avons un avocat auprès du Père, Jésus-Christ le juste. » Je répète, ce genre de langage était un moyen d'aider les disciples à comprendre la chronologie des événements à venir. Jésus pouvait affirmer : « Quand sera venu le consolateur, que je vous enverrai de la part du Père, l'Esprit de vérité qui vient du Père, il rendra témoignage de moi. » (Jean 15 : 26) Cependant, dans le même enseignement, selon nous, Jésus pouvait dire : « Je ne vous laisserai pas orphelins, je viendrai à vous. »²⁶ Et malgré cet enseignement, les événements tourbillonnaient trop vite pour les apôtres, et la révélation devait attendre.

Dans le jardin de Gethsémané

Après avoir participé à la dernière Cène avec ses disciples, Jésus est sorti prier avec eux au jardin de Gethsémané. C'est là qu'il s'est soumis entièrement à la volonté de Dieu. Hébreux 5 : 7-8 semble avoir ceci en vue. En regardant en arrière depuis le présent de la glorification de Christ, l'auteur d'Hébreux dit :

C'est lui qui, dans les jours de sa chair, a présenté avec de grands cris et avec larmes des prières et des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort, et il a été exaucé à cause de sa piété. Il a appris, bien qu'il soit Fils, l'obéissance par les choses qu'il a souffertes.

Certaines choses sont importantes dans ce passage ; premièrement, le cri humain, les souffrances réelles et la prière authentique de Jésus. Nous sommes d'avis que, lorsque l'auteur d'Hébreux propose que Jésus

ait « appris l'obéissance », cette idée a rapport avec le fait que Jésus a choisi de souffrir durant son ministère ; nous nous concentrons ici sur la requête intime de Jésus pour échapper aux souffrances sévères qu'il voyait venir. Non pas que je veuille insinuer qu'il ait été désobéissant avant ce moment. Au contraire, c'est pour démontrer que Jésus a appris l'obéissance par expérience.²⁷ Nous partageons ici l'un des moments les plus intimes de communion de tout l'Évangile. Jésus a prié ainsi : « Abba, Père, toutes choses te sont possibles, éloigne de moi cette coupe ! Toutefois, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux. » (Marc 14 : 36) Comme nous l'avons laissé entendre au chapitre 9, Jésus a employé *Abba* pour dire que la relation avec Dieu est une relation intime. Et même s'il avait appris aux apôtres à prier *Abba*, un tel enseignement était une anticipation de la relation qu'ils auraient, une fois qu'il aurait regagné l'entière relation d'alliance, par son sacrifice. Concrètement, Jésus était le seul à pouvoir s'adresser à Dieu en l'appelant *Abba*. C'est pour cette raison que Marc rappelle, dans sa version originale en araméen, que Jésus a utilisé *Abba* quand il priait dans le jardin. Jésus n'a pas employé *Abba* uniquement au jardin de Gethsémané ; Marc offre ici la version d'origine en araméen, en raison de son importance. Jésus pouvait affirmer deux choses, en utilisant *Abba*. Premièrement, le fait qu'il avait été littéralement engendré par Yahvé. Deuxièmement, le fait qu'il était un Fils obéissant.²⁸ C'est dans les deux sens que le titre est utilisé ici, mais l'accent est placé sur Jésus acceptant de plein gré l'obéissance à l'alliance. De plus, l'œuvre rédemptrice de Jésus a rendu possible la communion de l'Église, afin que Yahvé devienne leur *Abba* par adoption. En effet, cette relation avec *Abba* deviendra une sorte de déclaration sotériologique, pour les chrétiens des toutes premières communautés chrétiennes.²⁹

C'est dans le jardin de Gethsémané que Jésus s'est approprié le rôle d'*Ebed Yahweh*. Marc rapporte ainsi la prière de Jésus : « Abba, Père, toutes choses te sont possibles, éloigne de moi cette coupe ! Toutefois, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux. » (Marc 14 : 36) Dans l'hymne christologique de Philippiens, l'Église primitive célébrait Jésus « prenant une forme de serviteur... il s'est humilié lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, même jusqu'à la mort de la croix. » (Philippiens 2 : 7-8) L'humiliation que Jésus a subie s'est échelonnée tout au long de sa vie et de son ministère. Mais c'est dans le jardin de Gethsémané que Jésus a donné son accord final pour être blessé, battu, et pour finalement donner sa vie comme la rançon de beaucoup.³⁰

Les disciples se sont endormis pendant que Jésus priait. Toutefois, l'heure de prière de Jésus a été interrompue par l'arrivée de Judas et des soldats dans le jardin. L'Évangile de Jean offre un aperçu de ce moment révélateur. « Jésus, sachant tout ce qui devait lui arriver, s'avança, et leur dit : Qui cherchez-vous ? Ils lui répondirent : Jésus de Nazareth. Jésus leur dit : C'est moi [*ego eimi*]. »³¹ Que Judas ait été sensible à ce moment ou pas, ou que les soldats ou les officiels du Temple aient compris la déclaration de Jésus, ce n'est pas une certitude. Il est plus vraisemblable que c'était là un moment d'intime révélation pour ses apôtres. Il est presque certain que le poids de la confession s'est perdu dans le tumulte, et qu'ils ne s'en sont souvenus que plus tard. Mais ce qui s'est passé par la suite a confirmé la profession de Jésus. « Lorsque Jésus leur eut dit : C'est moi [*ego eimi*], ils reculèrent et tombèrent par terre. » (Jean 18 : 6) Dans cet incroyable étalage de pouvoir et de dessein, Jésus, le JE SUIS venu en chair, a parlé de la révélation à la première personne. Ce n'est que plus tard, sans aucun doute, que les apôtres se sont rappelé ce moment révélateur et qu'il a fait partie de leur christologie.

Jésus condamné à mort

Durant le reste de la nuit, Jésus a fait des révélations aux chefs de son époque, parfois par ses paroles, parfois par son silence. L'un des moments les plus remarquables a été sa comparution devant le souverain sacrificateur. Déconcerté de voir les témoins se contredire, et désespéré de pouvoir le condamner, le souverain sacrificateur a demandé à Jésus : « Es-tu le Christ, le Fils du Dieu béni ? » (Marc 14 : 61) Il suffisait pour Jésus de demeurer silencieux, afin de ne pas tomber dans le piège. Mais, il a parlé, acceptant les accusations soulevées contre lui. Jésus a dit : « Je le suis. Et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance de Dieu, et venant sur les nuées du ciel. » (Marc 14 : 62) En faisant ces déclarations, Jésus a regroupé des déclarations prophétiques importantes sur son identité et sur son œuvre. La plus immédiate est « JE SUIS ». ³² Vient ensuite une allusion au « Fils de l'homme assis », une anticipation de l'ascension. Troisièmement, Jésus a confessé que le Fils de l'homme viendra « sur les nuées du ciel ». Par cette déclaration, il s'est focalisé sur le moment de l'eschaton, de son futur retour, qui culminera par son règne de pouvoir et de jugement. Cette unique déclaration de Jésus puise dans des textes bibliques du passé, afin de parler de l'attente de l'avenir. Donald Juel y voit une

allusion à Psaumes 110 : 1, à Daniel 7 : 13, et peut-être à Zacharie 12 : 10.³³ Jésus résume ainsi, dans une seule déclaration, le plan entier de la rédemption ; et l'auditoire se voit ainsi mis au défi d'entendre au complet cette déclaration venant de l'homme qui, assis devant eux, passait en jugement.

Il existe un certain mystère entourant les motivations de Jésus à dire ces choses précisément à cet instant. Du point de vue humain, ils n'auraient pas pu le condamner si aisément, s'il avait gardé le silence. Et comme nous l'avons dit, il n'était pas enclin, selon nous, à dire ce genre de choses aux foules. Il a peut-être parlé ainsi pour que la prophétie se réalise, ou comme proclamation finale, afin que ces sacrificateurs, en rendant leur jugement, ne puissent pas prétendre qu'ils ignoraient son identité. Mais il y a une autre possibilité, qui étend encore plus loin la notion de la grâce. On se souvient que c'est au moment où Dieu avait révélé son nom à Moïse qu'il avait appelé ce dernier à la mission et qu'il lui avait permis de connaître le nom de Yahvé de manière expérientielle. C'est-à-dire qu'au buisson ardent, Yahvé appelait Moïse à vivre une relation « Je - Tu », qu'on ne connaissait plus depuis le temps d'Adam. Moïse a entendu l'appel et a connu le nom, pas simplement de façon intellectuelle, mais en établissant une relation en face à face de grande envergure. Il se pourrait bien que, pendant que ses accusateurs cherchaient le moyen de se débarrasser de ce Jésus qu'ils considéraient comme une menace, Jésus offrait la même sorte de relation que celle offerte au buisson ardent. Ils n'avaient qu'à l'écouter. Hélas, même s'ils l'ont entendu, jusqu'à un certain point, ils ont rejeté sa déclaration, car le souverain sacrificateur a tout de suite décidé que Jésus blasphémait : une décision qui a rapidement reçu l'adhésion de tous ceux qui étaient présents. (Voir Marc 14 : 63-64.)

Au baptême de Jésus, la propre voix de Dieu s'est fait entendre. Il a prononcé les paroles du Psaume 2 ; et cette promesse prophétique, « Tu es mon Fils », comportait la promesse collatérale évoquée dans ce psaume royal, celle de son intronisation finale. L'ironie de cette histoire, qui est apparente pour les lecteurs, mais pas pour les participants, c'est que l'accusation portée contre Jésus, d'être le Roi des Juifs, résonne à travers les différentes scènes qui se sont déroulées durant les heures qui ont précédé la croix. Devant Pilate, la question des rois et des royaumes a pris l'avant-scène. Tout en continuant d'affirmer « Mon royaume n'est pas de ce monde » (Jean 18 : 36), Jésus n'a jamais nié qu'il était roi, ce que ne laissait pas transparaître son humiliation,

mais qui restait cependant une vérité, qui faisait partie intégrante de son dessein salvifique, et dont il parlait par la foi.³⁴

Jésus sur la croix

Tout au long de la crucifixion, les Évangélistes font des liens, qui montrent comment chaque aspect de ses souffrances avait été prédit. Juel a fait une étude des paroles de Jésus sur la croix, qui montre non seulement l'importance de chaque énoncé, mais aussi comment les paroles de Jésus avaient été prédites en détail, dans Psaumes. Certaines allusions sont évidentes ; les autres sont laissées au bon discernement de l'auditoire des Évangélistes. Le psaume 22, en particulier, prédit les souffrances de Jésus. Aux versets 8-9, le psalmiste a écrit : « Tous ceux qui me voient se moquent de moi, ils ouvrent la bouche, secouent la tête : Recommande-toi à l'Éternel ! L'Éternel le sauvera, il le délivrera, puisqu'il l'aime ! » Marc 15 : 29 rappelle le genre d'injures proférées contre Jésus, qui avaient été prophétisées dans ce psaume.³⁵ Le partage de ses vêtements (Marc 15 : 24) est mentionné dans Psaumes 22 : 19 ; Marc 15 : 29 fait allusion à Psaumes 22 : 8. Juel laisse entendre que Psaumes 69 : 22 soutient Marc 15 : 36, où ils lui ont donné du vinaigre à boire. En résumé, Juel expliquerait que ces allusions aux textes de l'Ancien Testament ne font pas intrusion dans l'histoire ; au contraire, elles font valoir un argument.³⁶

Jésus a cité Psaumes 22 : 2 en disant : « Mon Dieu ! mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné ? »³⁷ On pourrait se demander, nous aussi, si Dieu n'a pas abandonné Jésus sur la croix. Si c'était le cas, il s'agirait là d'un dilemme ontologique. Car, si Jésus avait été vraiment abandonné par Dieu, Jésus aurait donc eu une existence ontologique distincte de Dieu ; et ainsi, Jésus n'était pas divin. Mais, revisitons le psaume dans son contexte d'origine. Le genre littéraire des psaumes est un genre littéraire empreint de poésie et de passion. David a crié : « Mon Dieu ! mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné, et t'éloignes-tu sans me secourir, sans écouter mes plaintes ? » (Psaumes 22 : 2) Or, le fait est que, tout en exprimant ses sentiments d'abandon, David était toujours dans l'alliance avec Yahvé, lorsqu'il a lancé ce cri. Ce psaume ne parle pas d'une réalité théologique, mais d'un sentiment de solitude. En citant ce psaume, Jésus était certainement encore dans l'alliance avec Yahvé ; mais il s'est servi de ce psaume pour décrire ce qu'il ressentait. Jésus, en tant que Serviteur souffrant et Fils obéissant, offrait le plus profond de son âme à Dieu. Même s'il a éprouvé de la

« solitude » sur le moment, il est impossible qu'il ait réellement été abandonné; Hébreux 9 : 14 dit de Jésus : « Qui par l'Esprit éternel, s'est offert lui-même sans tache à Dieu ». C'est par sa propre soumission à l'Esprit, présent en lui, que Jésus a accompli cet acte rédempteur. De plus, certaines preuves pourraient laisser entendre que Jésus avait en tête le psaume 22 en entier; ce psaume peut d'emblée parler des souffrances de Christ, tout en déclarant les avantages de ces souffrances. Le verset 23 de ce psaume passe de l'humiliation à la glorification; après avoir parlé de souffrances, à la première personne, le psaume commence à parler de louange, à la deuxième personne. Alors que le verset 22 conclut ce cri de prière par : « Sauve-moi de la gueule du lion, délivre-moi des cornes du buffle! », le verset 23 commence ainsi la célébration : « Je publierai ton nom parmi mes frères, je te célébrerai au milieu de l'assemblée. » Il paraît clair que Jésus, en s'offrant de manière contrite dans la foi, a vu la victoire au-delà des souffrances.

La victoire sur la croix

Quand Jésus est mort, Dieu n'a pas péri. Toutefois, celui qui était Dieu a péri. C'est cette offrande de lui-même qui, en fait, a été salvifique; les écrivains du Nouveau Testament utilisent une variété de métaphores pour décrire l'œuvre expiatoire de Christ, en indiquant qu'il était plus important de reconnaître eux-mêmes ce pardon que de savoir « comment » la croix pardonnait leurs péchés.³⁸ À cet égard, quand Jésus a dit : « Tout est accompli », on sentait là la fin des pouvoirs maléfiques.³⁹ En effet, Hébreux 2 : 14-15 dit que Jésus a participé au sang et à la chair, parce que les « enfants » (les descendants d'Adam) l'ont fait, afin que « par la mort, il rende impuissant celui qui avait la puissance de la mort, c'est-à-dire le diable; ainsi il délivre tous ceux qui, par crainte de la mort, étaient toute leur vie retenus dans la servitude. » Il existe, dans tout le Nouveau Testament, des versets qui décrivent sur un ton militariste la lutte qui s'est produite autour de la croix. Dans Matthieu 16 : 18, Jésus déclare que les portes du séjour des morts ne prévaudront point contre l'Église. Il est certain que c'est sur la croix que cette victoire a commencé à se réaliser.

Les Épîtres et l'Apocalypse offrent un regard rétrospectif sur la célébration de la victoire de Christ sur Satan. Bien que l'interprétation d'Éphésiens 4 : 8-10 ait prêté à discussion, il y a de bonnes raisons de croire que ce passage fait référence à la descente de Jésus après sa mort, au fait d'avoir dépouillé Satan de ses pouvoirs, et d'avoir élevé

ceux qui, jusqu'à présent, étaient éloignés de la présence de Dieu.⁴⁰ Ce désarmement de Satan était aussi en vue quand le Christ ressuscité est apparu à Jean, dans l'île de Patmos, en déclarant : « J'étais mort ; et voici, je suis vivant aux siècles des siècles. Je tiens les clés de la mort et du séjour des morts. » (Apocalypse 1 : 18) Colossiens parle de cette même victoire comme d'un « triomphe public où les ennemis vaincus sont emmenés captifs derrière le général triomphant ».⁴¹ « Il a dépouillé les dominations et les autorités, et les a livrées publiquement en spectacle » (Colossiens 2 : 15). Et bien que la victoire de Christ sur Satan ait été une victoire épique, l'Église attend la victoire eschatologique finale dont parlent Romains 8⁴² et I Corinthiens 15⁴³ ; c'est ici que l'Église partagera la victoire eschatologique finale de Jésus-Christ. En outre, grâce à la victoire de Jésus sur Satan et à son ascension subséquente, il y a une toute nouvelle réalité céleste. C'est cette réalité que nous examinerons dans le prochain chapitre.

11

L'homme qui a été glorifié

Introduction

Il s'est produit chez les apôtres un changement pour le moins étonnant, entre les dernières pages des Évangiles et les premières pages des Actes des apôtres. Lorsque Jésus a cherché le soutien des apôtres durant les dernières heures de sa vie, il n'a pas pu compter sur eux. Ils étaient incapables de saisir les vérités qu'il cherchait à leur communiquer, car ils avaient plutôt la tête dure. Toutefois, au début des Actes des apôtres, ils étaient puissants et articulés. C'est plus particulièrement le jour de la Pentecôte que ce changement radical est devenu clair. Plusieurs choses ont mené à ce changement. Premièrement, ils ont vu le côté « résurrection » du Calvaire. Jésus leur est apparu après la résurrection, et il les a instruits, lors de ses apparitions. Deuxièmement, il s'est produit un changement incroyable, lorsqu'ils ont été remplis de l'Esprit. Jésus leur avait dit que l'Esprit allait les illuminer sur son identité et son œuvre.¹ En tout cas, le monde était différent après la victoire de la croix. Dans ce chapitre, nous explorerons la signification théologique de la résurrection, de l'ascension et de la glorification de Jésus. De plus, l'Écriture nous enseigne une espérance future, une réalité éternelle que nous partagerons grâce à l'œuvre de Christ. Ce chapitre s'achèvera par une synthèse de l'interprétation christologique unicitaire de l'éternité.

Le jour de la Pentecôte, après avoir été rempli de l'Esprit, Pierre a été capable d'expliquer à la foule la réalité ontologique de l'ascension de Jésus. Il a cité le psaume 110, en disant que c'était là ce qui s'est passé quand l'homme Jésus est monté au ciel : « Le Seigneur dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite,² jusqu'à ce que je fasse de tes

ennemis ton marchepied. » (Actes 2 : 34-35) Examinons maintenant le psaume 110, car il s'agit là, selon nous, d'un moment clé dans l'histoire du salut.

Le psaume 110 est un psaume d'intronisation qu'il faut comprendre entièrement, même si seul le verset 1 est cité dans Actes. Dans son contexte d'origine, le psaume 110 était une promesse faite à un monarque, disant qu'il régnerait en ayant la faveur de Yahvé.³ Toutefois, comme d'autres textes prophétiques, il peut contenir des applications secondaires et même tertiaires.⁴ L'interprétation de Psaumes 110 : 1 est nuancée par une information supplémentaire que l'on trouve au verset 4, où Yahvé prophétise à ce roi : « L'Éternel l'a juré, et il ne s'en repentira point : Tu es sacrificateur pour toujours, à la manière de Melchisédek. » Ainsi, il est fait référence à cet homme non seulement comme roi, mais aussi comme sacrificateur, d'un type particulier. Donc, sur le plan messianique, il est prédit que Jésus sera un roi-sacrificateur, un homme intronisé dans la gloire divine.

Le psaume n'insinue pas du tout que Jésus soit littéralement à la droite de Dieu. F. F. Bruce souligne judicieusement l'utilisation de ce psaume par les chrétiens : « Il n'y est question d'aucun lieu précis, et c'est aussi ce qu'ont bien compris les chrétiens de l'âge apostolique, contrairement à nous ; ils savaient que Dieu n'a pas, à proprement parler, de main droite ni de trône physique, où Christ puisse s'asseoir à son côté, une fois monté au ciel ; pour eux, le langage exprime l'exaltation et la suprématie de Christ, autant que pour nous. »⁵ Bruce a raison, bien sûr. Bien que le texte utilise clairement le langage de Jésus comme homme, par opposition à Dieu, un tel langage doit être compris comme une métaphore. Si Jésus devait être littéralement à la droite de Dieu, il ne serait pas Dieu. Et cependant, c'est justement ce langage métaphorique qui explique l'œuvre salvifique de Jésus, accomplie en tant que Roi-Sacrificateur. La déclaration selon laquelle Jésus a été fait « Christ » est liée à la poursuite de l'exercice de sa charge eschatologique de sacrificateur. Considérons la signification de ce mélange unique de métaphores qui décrivent Jésus comme sacrificateur.

Jésus sacrificateur

Les écrivains du Nouveau Testament combinent les images parlées, pour proposer une image plus complète de l'identité de Jésus. Dans l'Épître aux Hébreux, ce genre de combinaison se produit régulièrement, lorsque l'écrivain s'efforce de décrire le sacerdoce de Jésus.

Dans Hébreux, le sacerdoce de Jésus est représenté par une affluence d'images parlées, inspirées des allusions aux sacerdoce de Melchisédek et d'Aaron, mais aussi des actes sacerdotaux et du rôle prophétique du Serviteur souffrant. Tout ceci se mêle pour célébrer la victoire de Jésus sur la croix et son ascension dans les cieux.

Pour l'écrivain d'Hébreux, les métaphores disparates du sacerdoce sont toutes des images parlées légitimes, dans le panorama de la rédemption. Melchisédek se voit mobilisé par l'auteur, non seulement pour servir de roi-sacrificateur type, mais parce que Melchisédek n'avait pas besoin d'appartenir à une lignée sacerdotale pour exercer son rôle. Il lui suffisait d'avoir été appelé par Dieu. De la même manière, Jésus était capable d'agir comme sacrificateur, parce que Yahvé l'avait appelé.⁶ L'auteur d'Hébreux utilise aussi l'absence de généalogie dans Genèse,⁷ pour signifier que Melchisédek présageait le sacerdoce « à perpétuité » de Jésus-Christ.⁸

En outre, l'auteur d'Hébreux emploie le sacerdoce d'Aaron en tant que sacerdoce type, là où c'est utile.⁹ L'évocation du Jour des expiations permet de saisir l'imagerie du souverain sacrificateur, prenant le sang du sacrifice et l'offrant pour les péchés de la nation. Les autres jours, le souverain sacrificateur n'allait pas au-delà du voile, car derrière se trouvait le lieu terrestre le plus sacré d'Israël. Des gens avaient péri en la présence de l'arche de l'alliance; Dagon avait été détruit en sa présence, et l'irrévérence envers l'arche avait été à l'origine de fléaux. Le voile était un rideau épais, et c'était avec crainte et inquiétude que le souverain sacrificateur emportait le sang dans ce lieu le plus saint du Temple pour en asperger le propitiatoire, le Jour des expiations. Quand Jésus est monté au ciel, il est entré métaphoriquement dans le lieu très saint du sanctuaire céleste. Hébreux présente une combinaison d'images; car pour le Serviteur de Yahvé, ce n'était pas le sang d'un animal qui était offert, mais son propre sang.

Contrairement au souverain sacrificateur qui entrait dans le lieu très saint du Temple et en ressortait rapidement, dans la crainte de la puissance de Dieu, Jésus n'a pas seulement offert « son propre sang » dans le lieu très saint de Dieu; il y est resté. C'est-à-dire qu'il s'est assis de manière officielle, accomplissant la proclamation de Psaumes 110 : 1, une partie de cette imagerie même, où Yahvé invite Jésus à s'asseoir à sa droite. Selon la note de F. F. Bruce : « Un sacrificateur assis est la garantie que l'œuvre est achevée et que le sacrifice est accepté. »¹⁰ En outre, comme le proclame un autre auteur, notre souverain sacrificateur

est celui qui « peut, avec audace et en permanence, ouvrir le grand rideau qui nous sépare de Dieu et nous inviter tous à entrer, en tant que frères et sœurs, à entrer dans l'intimité du Dieu vivant. »¹¹

Le rôle principal d'un sacrificateur consistait à aller vers Dieu au nom du peuple, à servir de médiateur entre eux et Dieu. Cette fonction sacerdotale s'est accomplie en Jésus, et c'est la raison pour laquelle il a dit : « Nul ne vient au Père que par moi. » (Jean 14 : 6) Ainsi, quand Jésus a achevé son œuvre sacrificielle sur la croix du Calvaire, il est monté au ciel, ouvrant la voie au rétablissement total de la relation d'alliance avec Dieu pour chaque fils d'Adam. Ontologiquement, certes, Dieu était en Christ; mais fonctionnellement, Jésus était un « intermédiaire » entre l'humanité et Dieu. Il est lui-même devenu la garantie *de facto* de cette relation rétablie. I Timothée 2 : 5 en parle dans des termes légèrement différents : « Car il y a un seul Dieu, et aussi un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme ». Dans le texte grec, le terme de « médiateur » est *mesites*, qui est utilisé aussi tout au long d'Hébreux, au sujet de Jésus.¹² Cullmann a écrit que c'est « un *terminus technicus* du langage juridique pour désigner un arbitre ou un garant ». ¹³ Dans le contexte d'Hébreux, *mesites* est traduit par « médiateur » (8 : 6 ; 9 : 15 ; 12 : 24), qui fait référence chaque fois à Jésus lui-même, comme étant le garant de la nouvelle alliance. En tant qu'homme, Jésus était appelé à cette mission. C'est un commandement divin qui lui a accordé cette place de pouvoir. Simon Kistemaker fait remarquer, au sujet de son intronisation : « Il avait pleinement droit à cette place, en tant que sacrificateur qui a accompli sa tâche d'enlever le péché, et en tant que roi qui a conquis le péché et la mort. »¹⁴

Un sacrificateur ne faisait pas qu'aller vers Dieu, au nom du peuple. On se rappelle que le sacrificateur allait aussi vers le peuple, au nom de Dieu. C'est pour cette raison que les sacrificateurs, dans Nombres, pouvaient invoquer le nom de Yahvé sur le peuple et faire venir sur eux les bénédictions. Le pouvoir et la présence de Yahvé se voyaient constitués par cet acte d'adoration, et les gens en faisaient l'expérience dans l'adoration en commun. Voilà qui était bon, mais Jésus s'attendait à quelque chose de mieux encore, une fois son sacrifice achevé. En tant que sacrificateur, le rôle de Jésus consistait à déverser la bénédiction sacerdotale du Saint-Esprit. À la fête des Tabernacles, il a lancé cette invitation : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive. Celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive couleront de son sein, comme dit l'Écriture. » (Jean 7 : 37-38) Jean explique au

verset suivant que, même si Jésus parlait du Saint-Esprit, personne ne pouvait recevoir l'Esprit Saint avant la glorification de Jésus. En effet, au début de chacun des quatre Évangiles, le ministère de Jésus est défini par rapport à celui de Jean. Dans chaque cas, il est dit que le ministère de Jean consistait à baptiser d'eau, tandis que Jésus baptiserait de l'Esprit Saint.¹⁵ Cependant, ce n'est qu'au jour de la Pentecôte que les gens ont été baptisés d'Esprit. Pierre a reconnu ce lien et a dit au sujet de la glorification de Jésus : « Élevé par la droite de Dieu, il a reçu du Père le Saint-Esprit qui avait été promis, et il l'a répandu, comme vous le voyez et l'entendez. » (Actes 2 : 33) Quand ils ont été remplis du Saint-Esprit, le jour de la Pentecôte, ils sont entrés dans une relation « Je - Tu », d'une manière qui était impossible auparavant.

Jésus Roi

À l'Ascension, Jésus a reçu une identité que nul n'a jamais possédée. Certains ont suggéré à tort que c'est au moment de l'Ascension que Jésus est devenu divin. Ce n'est absolument pas le cas. Toutefois, bien qu'il n'y ait eu aucun changement ontologique en Jésus à l'Ascension, il y a bel et bien eu un changement de fonction. Pensons une fois de plus à l'hymne de Philippiens :

C'est pourquoi aussi Dieu l'a souverainement élevé, et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et sous la terre, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père. (Philippiens 2 : 9-11)

Cette dernière portion de l'hymne de Philippiens a lieu après que Jésus a accepté volontiers la forme de serviteur, et qu'il s'est sacrifié sur la croix. Elle commence par décrire la façon incroyable dont Dieu a élevé Jésus. L'intronisation de Jésus est décrite par ces mots : « souverainement élevé ». Le mot grec (*huperupsosen*) qui se cache derrière ces mots est en fait une déclaration qui étend absolument leur signification. Ce superlatif grec ne peut se comprendre correctement que comme une surexaltation, comme quoi Jésus était maintenant dans un lieu où aucun humain n'avait été auparavant.¹⁶ C'est dans ce contexte que Jésus reçoit un « nom qui est au-dessus de tout nom ». Chose incroyable, cette exaltation de l'homme Jésus-Christ provient d'Ésaïe 45 : 23, où Yahvé est celui qui parle. Yahvé dit de lui-même : « Tout genou fléchira devant moi, toute langue jurera par moi. »

Pensons à ce que fait l'hymne de Philippiens. Il prend un « texte de Yahvé », tiré d'Ésaïe, qui invite à adresser des louanges seulement à Yahvé, et qui célèbre ce texte en l'appliquant à Jésus : tout genou fléchira devant moi. C'est à Jésus qu'ils devront faire serment de fidélité. Ainsi, Jésus pouvait se faire appeler Seigneur durant son ministère sur terre, mais c'était en quelque sorte par anticipation de l'acte officiel d'intronisation eschatologique. C'est-à-dire qu'à l'Ascension, on peut désormais regarder l'homme Jésus et déclarer qu'il est *Kurios*-Yahvé.¹⁷ Étant donné qu'il est possible de dire que l'homme Jésus intronisé est Yahvé, Jésus se voit ainsi élevé au-dessus des anges, et placé plus haut que tout être humain n'a jamais été. L'hymne de Philippiens anticipe, d'une certaine manière, l'acte eschatologique final, qui n'est pas encore arrivé : ce moment à venir, où tout genou fléchira devant cet homme, où tout l'univers confessera que cet homme est *Kurios*.

Au baptême de Jésus, la voix de Yahvé a adressé un appel à Jésus, à partir de deux passages de l'Ancien Testament. Sa voix a proclamé : « Tu es mon Fils bien-aimé, en toi j'ai mis toute mon affection. »¹⁸ Comme nous l'avons suggéré, « en toi j'ai mis toute mon affection » provient d'un « chant du Serviteur », où le Serviteur de Yahvé allait souffrir pour la rédemption du peuple. « Tu es mon Fils bien-aimé » provient d'un psaume à la louange d'un roi, au moment de son intronisation. À première vue, ces passages ne semblent pas aller ensemble. Cependant, nous avons laissé entendre qu'il n'y a pas de déconnexion thématique, comme on pourrait le supposer. En effet, ce chant du Serviteur ne prophétise pas seulement qu'un serviteur allait souffrir, mais il prophétise aussi que ce serviteur serait glorifié. Il dit : « Tant son visage était défiguré » (Ésaïe 52 : 14). Ésaïe prophétise aussi : « Il montera, il s'élèvera, il s'élèvera bien haut » (Ésaïe 52 : 13). Selon la démonstration de Richard Bauckham, il ne peut s'agir là que de la glorification.¹⁹ C'est-à-dire que ce Serviteur qui souffre est célébré par la suite comme étant divin.

Mais il existe un autre point à considérer. Quand l'hymne de Philippiens dit que Jésus a été « souverainement élevé » (*huperuposen*), le grec est inhabituel. Dans un style presque redondant sur le plan linguistique, le verbe donne l'impression que Jésus a été transporté, d'une manière unique, dans le lieu le plus élevé où quelqu'un puisse être transporté ! Il est clair que l'hymne ne peut pas faire référence à un Fils préexistant, qui retournerait à l'endroit où il était auparavant. Cela

n'a de sens que si quelqu'un va dans un endroit où il n'est jamais allé, si l'hymne célébraient en fait un homme qu'on est en train d'introniser.

Voyons rapidement comment l'Évangile de Jean fait la même déclaration, qu'il y aura quelqu'un sur le trône, et que c'est Jésus. Jean 12 : 38-41 combine deux portions d'Ésaïe, le chapitre 6 et les chapitres 52 à 53, pour expliquer pourquoi les Juifs ne croyaient pas en Jésus. En ce faisant, Jean dit qu'Ésaïe a présagé la gloire de Jésus. Autrement dit, Jean déclare que ce qu'Ésaïe a vu en regardant le Seigneur (*Adonai*) « très élevé » sur le trône n'était pas simplement une scène de Yahvé dans sa gloire. Au contraire, ce qu'il a vu de manière proleptique, c'était l'homme Jésus-Christ sur le trône!²⁰

Bauckham explique comment il est possible, grâce à l'exégèse juive, de rapprocher Ésaïe 52 : 13 et Ésaïe 57 : 15²¹ d'Ésaïe 6 : 1. Bauckham consacre plusieurs pages à montrer comment le vocabulaire qui appelle à la glorification, dans les psaumes du Serviteur, est le même vocabulaire utilisé dans Ésaïe 6. Bauckham note un principe d'interprétation juif appelé *gezera shava*, selon lequel les textes comportant des verbes similaires sont considérés comme apparentés. Bauckham propose ceci : « C'est pourquoi, dans Jean 12 : 38-41, Ésaïe 53 et Ésaïe 6 sont réunis, et il est dit qu'Ésaïe a vu la gloire de Jésus, ce qui signifie qu'il l'a vu quand il a vu la gloire du Seigneur dans sa vision, au chapitre 6 ». ²² Ainsi, quand Ésaïe dit, au verset 6 : 1 : « L'année de la mort du roi Ozias, je vis le Seigneur assis sur le trône très élevé », ²³ il ne s'agit pas seulement de Yahvé, parce que le sujet est le même que dans Ésaïe 52 à 53. L'Évangile de Jean note à juste titre qu'Ésaïe attendait avec impatience l'eschaton, et qu'il voyait, en prolepse, Jésus-Christ sur le trône.²⁴

Les psaumes du Serviteur sont vraiment une étude du paradoxe. Nous sommes d'avis qu'Ésaïe 52 à 53 pouvaient prophétiser d'emblée un Serviteur « brisé » pour nous, et célébrer la glorification de ce même Serviteur. Nous nous sommes efforcés de montrer que l'une des déclarations fondamentales du Nouveau Testament est que Jésus-Christ et ses disciples appliquaient ce titre et ce psaume à Jésus. Mais il y a un autre point à considérer, à partir de ce psaume du Serviteur. Raymond Brown a montré que ce même psaume du Serviteur qui, chez Ésaïe, parle de la glorification de Jésus, fait une autre déclaration. Brown note qu'Ésaïe 52 : 6, en déclarant « en ce jour... », fait référence à Jésus dans sa gloire eschatologique. Puis, il se concentre sur la première partie du verset, où le serviteur dit : « C'est pourquoi mon peuple connaîtra

mon nom ; c'est pourquoi il saura, en ce jour, que c'est moi qui parle : me voici ! »²⁵ Il s'agit là d'une prophétie du moment suprême de la révélation. Il y en a Un qui est « JE SUIS ». C'est le Serviteur d'Ésaïe, celui-là même qui a parcouru les chemins poussiéreux de la Palestine, que célébreront par ailleurs les gens, à un moment donné, en l'appelant par son nom. Il ne fait aucun doute que ce sera au moment même où, dans Ésaïe, « tout genou fléchira ». La glorification de Jésus ne consiste pas tant en ce que Jésus devient ontologiquement Yahvé. À notre avis, si l'Incarnation signifie quelque chose, c'est que Jésus n'a pas pu avoir une existence ontologique distincte de Yahvé, qui était sa propre vie. Toutefois, ce qui commence à se produire au moment de la glorification, et qui sera encore plus éminent dans l'eschaton, c'est l'effondrement du langage.

La glorification de l'homme Jésus a produit quelque chose d'important. Quand on voit l'homme, on peut dire, à juste titre, Yahvé. On peut dire, à juste titre, « JE SUIS ». C'est la signification que donne Hébreux 1 : 4 : « Il est devenu d'autant supérieur aux anges qu'il a hérité²⁶ d'un nom plus excellent que le leur. » Le nom que l'homme Jésus pouvait désormais porter était celui de *Kurios* ; en regardant cet homme glorifié, on peut dire à juste titre : Yahvé ! Au sujet du Christ glorifié, Hendrikus Berkof écrit ceci : « Cette relation d'alliance complétée signifie une nouvelle union de Dieu avec l'homme, qui dépasse de beaucoup notre expérience et notre imagination. »²⁷ Berkhof poursuit en disant : « Dieu n'écarte pas la personne humaine de Jésus, mais il l'imprègne entièrement de son Esprit, c'est-à-dire de lui-même. »²⁸

Jésus médiateur

Tandis que Jésus est *Kurios* sur le plan ontologique, il reste à combler le besoin fonctionnel d'un médiateur. Et c'est exactement ce que fait le psaume 110, en combinant l'imagerie du roi et du sacrificateur. Jésus est toujours le « garant », accomplissant ce qui nous fait le mieux comprendre la métaphore des fonctions sacerdotales. L'auteur d'Hébreux, en faisant ressortir le contraste entre le sacerdoce permanent et celui des sacrificateurs lévites, dit de Jésus qu'il est « toujours vivant » (Hébreux 7 : 25) pour intercéder. Mais tout comme Jésus n'a pas littéralement apporté son sang au propitiatoire céleste, il ne plaide pas non plus en faveur des pécheurs, et ne fait pas davantage de prières dans un domaine céleste. Hébreux 10 : 12 célèbre le fait que Jésus, en mourant sur la croix, a offert « un seul sacrifice pour les péchés » pour toujours ; et que, par contraste, il est maintenant assis sur le trône. Son

propre et unique sacrifice est efficace ; il n'en faut pas d'autres. Jésus, en tant qu'homme, ne se prosterne pas continuellement devant Dieu, il ne souffre plus, ni ne prie comme un homme prie maintenant à Dieu. Au contraire, c'est le lieu ontologique de l'homme Jésus qui, dans les cieux, intercède pour nous. Nous pouvons comparer ceci au sang de l'agneau pascal dont les Israélites badigeonnaient le linteau et les poteaux de leur porte. C'était le seul geste, dans le sacrifice d'un agneau, qui était nécessaire. Au moment où l'ange de la mort passait dans la nuit pour prononcer le jugement sur le premier-né de chaque famille, le sang intercédait contre ce jugement. Pareillement, parce qu'il y a un homme assis sur le trône, il y a métaphoriquement pour nous « du sang sur le linteau de la porte » du ciel. En effet, c'est seulement quand les métaphores et les images parlées de l'Ancien Testament entrent en jeu que nous pouvons même commencer à comprendre ce que la glorification de Jésus-Christ signifie pour nous. Pour résumer, bien que Jésus soit ontologiquement Yahvé, fonctionnellement, il est le Médiateur. Et il en sera ainsi jusqu'à l'eschaton.

Travailler en vue de l'eschaton

Le livre de l'Apocalypse dépeint beaucoup le rôle de Jésus comme celui d'un Agneau ; non pas simplement l'agneau sacrificiel médiateur, mais bien l'Agneau qui, à l'approche de l'eschaton, prononce enfin le jugement. Il est important de souligner que le dernier livre de la Bible ne parle plus de la « personne du Fils » dans les cieux,²⁹ non plus que de la « personne de l'Esprit ».³⁰ Elles n'existent tout simplement pas. On peut penser que s'il y a un livre capable de clarifier la réalité éternelle, c'est bien le livre de l'Apocalypse. Par exemple, l'imagerie de Jean le révélateur nous fait voir quelqu'un assis sur le trône ; un Agneau reçoit un livre de Celui qui est assis sur le trône, et ce document déclenche le déroulement du récit, dans les chapitres subséquents du livre de l'Apocalypse. (Voir Apocalypse 5 : 1-7.) On adresse alors des louanges à Celui qui est assis sur le trône et à l'Agneau : « À celui qui est assis sur le trône, et à l'Agneau, soient la louange, l'honneur, la gloire, et la force, aux siècles des siècles ! » (verset 13).

Dans cette imagerie que nous trouvons dans le livre de l'Apocalypse, une image peut correspondre à un évènement, à une vérité théologique, à une époque historique, ou à une personne. L'imagerie ne sert pas à décrire la réalité concrète. Ainsi, l'œuvre et l'identité de Jésus sont représentées, dans un certain sens, sous l'aspect d'un « Agneau qui était là, comme immolé. Il avait sept cornes et sept yeux, qui sont les

sept esprits de Dieu envoyés par toute la terre» (Apocalypse 5 : 6). C'est-à-dire que l'imagerie se réjouit dans la vie de Jésus, dans sa mort, et dans son rôle de celui qui donne son Esprit aux sept églises. L'Agneau de l'Apocalypse a été « immolé dès la fondation du monde » (Apocalypse 13 : 8) ; les martyrs « ont vaincu à cause du sang de l'Agneau » (Apocalypse 12 : 11) qui, seul, est digne d'« ouvrir le livre et ses sept sceaux » (Apocalypse 5 : 5). Il est impossible de faire de cet Agneau une autre personne de Dieu, car rien dans le vocabulaire ne le laisse entendre. L'Agneau est le symbole festif de l'homme Jésus-Christ dont la mort sur la croix a rétabli la relation d'alliance pour toute l'humanité. D'un bout à l'autre du livre, l'Apocalypse fait la louange de Dieu et de l'Agneau. Pourtant, à la fin ont lieu les noces de l'Agneau et le dernier jugement est prononcé. Jean aperçoit pour la première fois « le trône de Dieu et de l'Agneau » (Apocalypse 22 : 1), et il est maintenant clair que les distinctions entre Dieu et l'Agneau sont en fait une célébration de Dieu et de l'Incarnation. Le texte apporte ici un éclairage. En décrivant une vision de l'arbre de vie et des eaux qui guérissent, Jean écrit : « Le trône de Dieu et de l'Agneau sera dans la ville ; ses serviteurs le serviront » (Apocalypse 22 : 3). Ainsi, à mesure que Jean s'approche de l'eschaton, nous commençons à comprendre que Dieu n'est pas une personne distincte de l'Agneau. Ils « *le* serviront » (et non pas « les serviront »). Le texte continue : Et ils « verront *sa* face » (et non pas « leur face »), et « *son* nom » (et non pas « leur nom ») sera sur leurs fronts (Apocalypse 22 : 4). Ainsi, dans cette image finale du trône, plus besoin de distinction : Jésus-Christ peut être adoré comme Dieu, sans aucune distinction particulière.

Il existe un autre endroit, dans le livre de l'Apocalypse, où l'on trouve ce qui pourrait être qualifié de pluralité. Il n'y a pas de référence à Dieu le Fils, mais il y en a deux au « fils d'homme » (et une seule référence au « Fils de Dieu » qui est décrit exactement comme le fils d'homme). Afin d'explorer plus profondément ce sujet, il nous faut cependant réexaminer, chez Daniel, la vision de l'Ancien des jours et du fils de l'homme. Dans Daniel 7, le « fils de l'homme » descend des nuées pour recevoir l'incroyable autorité de « l'Ancien des jours » :

On lui donna la domination, la gloire et le règne ; et tous les peuples, les nations, et les hommes de toutes langues le servirent. Sa domination est une domination éternelle qui ne passera point, et son règne ne sera jamais détruit. (Daniel 7 : 14)

Dans Apocalypse 1, Jean ne voit pas l'Ancien des jours et le fils d'homme. Il voit plutôt, dans sa vision, quelqu'un qu'il décrit comme le fils d'homme. Et, étonnamment, alors que dans Daniel l'Ancien des jours était celui dont le « vêtement était blanc comme la neige, et les cheveux de sa tête étaient comme de la laine pure », ces descriptions s'appliquaient maintenant au fils d'homme de Jean ! Dans l'Apocalypse, en effet, le fils d'homme de Jean avait des yeux « comme une flamme de feu ; ses pieds étaient semblables à de l'airain ardent, comme s'il avait été embrasé dans une fournaise » (Apocalypse 1 : 14-15). De plus, il est clair que qui que soit ce fils d'homme, il s'agit de la même personne que le Fils de Dieu dans Apocalypse 2 : 18, car le Fils de Dieu est décrit exactement dans les mêmes termes : « celui qui a les yeux comme une flamme de feu, et dont les pieds sont semblables à de l'airain ardent ». Ici encore, la description du fils d'homme est pareille à celle de l'Ancien des jours de Daniel, où le « trône était comme des flammes de feu, et les roues comme un feu ardent ».

En résumé, le fils d'homme de Jean possède les caractéristiques distinctives de l'Ancien des jours. Nous assistons ainsi, dans la vision prophétique de Jean, à un écroulement festif de l'imagerie. C'est-à-dire qu'à mesure qu'on s'approche de l'eschaton, il devient plus difficile, au milieu de la fête, de distinguer l'Ancien des jours du fils d'homme. Il se pourrait que la vision de Jean, au chapitre 1, soit une vision de l'eschaton, où la distinction des rôles n'est plus nécessaire. En effet, cette vision fonctionne de la même manière que la vision d'Ésaïe, de quelqu'un assis sur le trône ; et c'était Jésus-Christ.³¹ Ceci rappelle en outre la déclaration prophétique de Jésus à ses accusateurs, en disant qu'il était le Fils de l'homme ; à cet instant décisif de l'histoire du salut, Jésus a aussi déclaré être « JE SUIS ».³² Il est important de chercher à comprendre le rôle de médiateur de Jésus ; mais il est bon également de réfléchir à ce qui est une claire image de l'éternité.

Jésus dans l'eschaton

Le sommet du livre de l'Apocalypse, qui s'inspire de la terminologie du jour du Seigneur dans l'Ancien Testament,³³ décrit le jugement cosmique qui culmine avec l'apparition triomphale de Jésus comme Roi des rois et Seigneur des seigneurs, et qui, dans Apocalypse 20, s'assied finalement sur le trône pour juger. En attendant cette fin ultime, Jésus continuera à assumer son rôle de sacrificateur, de rédempteur et de médiateur. I Corinthiens 15 : 24-28 parle de cette fin. Le verset 24

dit : « Ensuite viendra la fin, quand il remettra le royaume à celui qui est Dieu et Père, après avoir réduit à l'impuissance toute domination, toute autorité et toute puissance. » Gordon Fee écrit que, bien qu'il s'agisse vraiment de la « fin » (*telos*), c'est une fin « qui a deux faces ».³⁴ Il ajoute : « 'Puis le Fils lui-même s'est assujetti à celui (Dieu) qui a assujetti toutes choses (la mort) à lui (le Fils)' est la nouvelle façon de dire 'quand il remet le royaume à Dieu le Père' ».³⁵ C'est-à-dire qu'une fois le dernier pécheur sauvé et le dernier ennemi détruit, l'âge qui avait besoin du salut sera révolu. Il n'y aura plus besoin d'un Sauveur. Voici ce qui arrivera alors, de manière eschatologique : La dernière obligation de Christ en tant que Sauveur, dans le cadre de l'histoire du salut, consiste à remettre le royaume à Dieu. C'est là sa dernière tâche, en tant que « Sauveur ».³⁶ Ainsi donc, quand viendra la fin, le Fils livrera le royaume à Dieu, le Père, afin que Dieu soit tout en tous. Selon C. K. Barrett, il faudrait le comprendre de façon sotériologique, et non pas métaphysique.³⁷ F. W. Grosheide propose ceci : « Le Médiateur déposera sa fonction aux pieds du Père, quand il aura fini d'accomplir ce rôle. »³⁸ Toutefois, I Corinthiens 15 n'enseigne pas du tout la soumission éternelle du Fils. Psaumes 110 : 4 dit que le Messie est roi/sacrificateur pour « toujours ». Le terme hébreu *la' olam* signifie littéralement « à l'âge ». Ainsi, Jésus en tant qu'homme sera sacrificateur, tant qu'il restera un pécheur à sauver, mais il abandonnera ce rôle, quand le dernier ennemi aura été détruit. Cela ne veut pas dire qu'à ce moment-là, Dieu n'aura plus besoin de l'homme Jésus. Dieu en Christ est ontologiquement un avec l'humanité, inséparable.

Je me souviens que mon grand-père, S. G. Norris, illustre le sens de ce passage de I Corinthiens 15 en racontant une sorte de parabole. C'était l'histoire du seul médecin d'une ville. Il était si incroyablement capable, qu'il réussissait à guérir toutes les maladies. Il le faisait si bien, que personne ne retombait malade. Puis mon grand-père a lancé : « Est-ce que les habitants de la ville chasseraient le médecin, parce qu'ils n'avaient plus besoin de lui ? Non. Ils l'éliraient comme maire pour honorer son important travail. »³⁹ Dans l'hymne de Philippiens, Jésus a déjà accompli son rôle de serviteur qui s'est humilié de plein gré pour accepter de mourir sur la croix. En tant qu'homme, il a déjà été « surexalté », comme nous l'avons dit plus tôt. Maintenant, il ne reste plus que chaque genou fléchisse devant lui. Ceci arrivera au Jugement du trône blanc, dans Apocalypse 20 : 11-15. Cela ne veut pas dire que le salut sera universel, mais même ceux qui continuent à se rebeller

contre son autorité seront émerveillés par sa gloire et fléchiront le genou. Et quand l'œuvre et l'identité de l'homme Jésus auront été comprises et qu'il sera adoré comme Dieu, ceci glorifiera Dieu qui, dans un acte de paternité, a engendré cet homme et qui, dès l'éternité passée, a appelé à l'existence ce plan rédempteur, par la parole. C'est pour cette raison que nous avons laissé entendre qu'Hébreux 1 : 8 est proleptique et qu'il fait vraisemblablement allusion à l'inauguration de l'éternité. L'auteur d'Hébreux prend un psaume sur Yahvé et l'applique à Jésus : « Ton trône, ô Dieu, est éternel ; le sceptre de ton règne est un sceptre d'équité ».

12

L'homme au nom qui sauve

Le langage des apôtres sur Jésus

À plusieurs reprises, l'Évangile de Jean dit que les apôtres n'ont compris l'identité et l'œuvre de Christ qu'après la résurrection.¹ En décrivant l'avenir, Jésus a dit : « Quand vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous connaîtrez ce que je suis [*ego eimi*] ». (Voir Jean 8 : 28.) En disant cela, Jésus ne pensait pas seulement aux phénomènes divins entourant la crucifixion ; ² il pensait aussi à son ascension et à sa glorification,³ car l'Esprit allait les illuminer après la Pentecôte.⁴

En fait, il y a un certain nombre d'implications christologiques importantes que les apôtres ont découvertes, après avoir reçu l'Esprit. Premièrement, les apôtres comprenaient facilement qu'il n'y avait pas de différence entre parler de l'Esprit et parler de Jésus. Deuxièmement, même si les apôtres pouvaient parler ontologiquement de Jésus comme étant Dieu, ils hésitaient plus ou moins à le faire. Par expérience, ils avaient d'abord connu Yahvé ; et avec le temps, ils avaient pu connaître Jésus-Christ. Bien que, sur le plan ontologique, Jésus ait été *JE SUIS*, il était absolument important pour les apôtres de célébrer l'œuvre de l'homme Jésus, en particulier le rétablissement total de leur relation d'enfants de Dieu. Troisièmement, bien que sur le plan linguistique, les apôtres aient hésité à placer Jésus au même rang que Dieu, ils n'ont pas hésité à se pencher sur les textes bibliques qui parlaient de Yahvé et à les appliquer allègrement à Jésus-Christ. Quatrièmement, c'est à cet égard qu'ils ont compris facilement qu'on pouvait maintenant invoquer le nom de Yahvé en invoquant le nom de Jésus. Bien que, selon les érudits, Jésus n'ait été considéré comme divin que progressivement, nous nous efforcerons de montrer que la seule manière cohérente de

lire le texte biblique est de comprendre que cette perception haute de Christ était celle que l'Église a confessée depuis son établissement.

Quand on étudie le message proclamé par les apôtres, il est important de déterminer, au départ, comment ceux-ci comprenaient et célébraient Dieu comme Père, en particulier par rapport à l'œuvre de Jésus-Christ. Souvenons-nous auparavant que ces mêmes apôtres ne célébraient pas l'œuvre de l'Esprit de la même manière. Pour les apôtres, l'œuvre de la glorification de Jésus était si étroitement liée à l'œuvre de l'Esprit, qu'ils en parlaient de façon interchangeable. En effet, pour les apôtres, l'œuvre de l'Esprit était l'œuvre de Jésus.⁵ Tout comme « l'Esprit » était une autre façon de désigner Yahvé dans l'Ancien Testament, il est devenu dans l'Église une autre façon de désigner l'œuvre de Jésus. Par exemple, dans Actes 16 : 7, c'est l'Esprit de Jésus qui a empêché Paul et ses compagnons d'aller en Bithynie. Au verset 6, une action similaire est attribuée au Saint-Esprit. Un bon nombre de commentateurs de Luc l'admettent : « L'Esprit qui existe dans l'Ancien Testament (Actes 28 : 25) et le Saint-Esprit que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent (Actes 5 : 32) est aussi l'Esprit de Jésus. »⁶ De plus, il n'est pas rare que le corpus paulinien assimile Christ à l'Esprit. Par exemple, Paul a écrit aux Corinthiens : « Or, le Seigneur c'est l'Esprit ; et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. » (II Corinthiens 3 : 17) Une fois de plus, Paul utilise les expressions *en Christou* et *en pneumati* de façon interchangeable. On remarquera surtout Romains 8 : 9-11, où l'Esprit de Christ n'est, d'aucune manière, distinct de l'Esprit. Il n'est pas exagéré de dire que, dans le livre de Romains, il n'y a pas de distinction matérielle entre l'Esprit et Christ.⁷ La première communauté chrétienne a accepté que quand Jésus ressuscité parlait, c'était l'Esprit qui leur parlait.⁸

Considérons maintenant le langage père-fils utilisé par les apôtres. Le Nouveau Testament est le produit de la réflexion des apôtres sur Jésus. Il en est ainsi non seulement des Évangiles, mais aussi des Actes et des Épîtres. Comme nous l'avons déjà dit, ils étaient réticents à affirmer directement que Jésus était Dieu. Il est certain que leur aveu explicite que Jésus est Dieu est visible dans le texte,⁹ et pourtant, leur expérience vécue a montré que, d'une manière très inhabituelle, Jésus était pour eux « plus que Dieu ». C'est-à-dire que, même si c'était vrai que Jésus était le « JE SUIS », il était aussi un homme, le partenaire obéissant de l'alliance qui a restauré ce qu'Adam avait perdu. Comme dit Paul : « Car, si par l'offense d'un seul il en est beaucoup qui sont

morts, à plus forte raison la grâce de Dieu et le don de la grâce venant d'un seul homme, Jésus-Christ, ont-ils été abondamment répandus sur beaucoup.» (Romains 5 : 15)

Les apôtres étaient les témoins de l'accomplissement de la rédemption par Jésus, et ils l'ont célébré. C'est pour cette raison que les Épîtres contiennent les salutations qui invoquent de manière sacerdotale les bénédictions de Dieu et du Seigneur Jésus-Christ, telles que : « Que la grâce et la paix vous soient données de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ ». Dans plusieurs Épîtres, la salutation comprend souvent une variante de la bénédiction de « Dieu notre Père et le Seigneur Jésus-Christ ». Depuis ce qu'a écrit Brent Graves, les défenseurs de l'Unité soulignent parfois que la conjonction grecque *kai*, traduite par « et », peut indiquer la même personne.¹⁰

Pendant que je rédigeais ces lignes, j'ai reçu un papier d'un étudiant qui essayait de démontrer l'existence d'une christologie unicitaire dans le livre de Jacques.¹¹ Il s'est appuyé largement sur les règles de Granville Sharp, pour démontrer que Jacques assimile Dieu à Jésus, comme étant la même personne.¹² Toutefois, comme la plupart des grammaires, les règles ne sont pas absolues. Ainsi, bien que les règles de Sharp ne s'appliquent pas strictement à ce cas, Sharp lui-même soutient dans son exégèse de Jacques 1 : 1 : « Il serait probable, et selon certaines preuves bien confirmées, que l'apôtre ait voulu se désigner lui-même comme « un serviteur de notre Dieu et Seigneur, Jésus-Christ. »¹³

Nous n'argumenterons ni avec Granville Sharp ni avec les auteurs unicitaires qui cherchent à démontrer que, dans ces salutations, Dieu et Jésus sont la même personne;¹⁴ mais sachons bien qu'en mentionnant à la fois Dieu et Jésus, l'apôtre cherche à transmettre quelque chose d'important. Comme nous l'avons déjà dit, ces salutations s'inspirent de ce qui était à l'origine une invocation sacerdotale du nom de Yahvé.¹⁵ Avant l'Incarnation, Dieu pouvait se faire connaître dans la relation d'alliance. Les bénédictions sacerdotales invoquaient le nom de Yahvé dans le culte associé à l'alliance.¹⁶ Mais désormais, elles célébraient l'œuvre rédemptrice de Christ et invoquaient aussi les bénédictions accomplies sur la croix.¹⁷ Il serait insuffisant d'offrir moins, pour célébrer l'identité rédemptrice de Jésus.

Les apôtres étaient des Juifs qui faisaient partie de l'alliance, avant de rencontrer Jésus. Initialement, quand l'Esprit est descendu la première fois, ils se voyaient comme des dirigeants du peuple juif qui

allaient inciter tous les Juifs à accepter l'identité et l'œuvre de Jésus-Christ.¹⁸ De plus, toute l'évangélisation, au début, s'est faite auprès des Juifs, et il fallait s'y attendre, puisqu'on était au tournant de l'eschaton et que Yahvé apporterait la révélation de Jésus-Christ au peuple juif. Quand Pierre prêchait, il identifiait souvent Jésus à un prophète. Une telle comparaison avait une signification messianique, car la Torah prophétisait que le Messie serait un prophète, *le* prophète comme Moïse. Après avoir fait cette identification pour ses auditeurs juifs, Pierre poursuivait en cherchant à leur faire comprendre davantage. Le livre des Actes n'offre pas une christologie différente de celle des autres parties du Nouveau Testament. Il présente l'Incarnation dans un langage et des concepts que les auditeurs juifs du premier siècle comprenaient.

La théologie du nom de Jésus

Il existe deux associations supplémentaires avec le nom de Jésus qui témoignent à coup sûr de sa divinité. Malheureusement, on ne peut pas comprendre ce qu'affirme le texte biblique, sans d'abord revenir sur la façon dont on parlait de l'Incarnation, au premier siècle. Nous verrons comment la compréhension qu'on avait de *Kurios* a affecté la christologie. Mais avant tout, et en guise de complément, il nous faut considérer comment « Le Nom » est devenu un concept important pour parler de l'Incarnation.

Dans le chapitre 7, nous avons commencé à voir comment « Le Nom » était important, dans le contexte du prologue. Jean l'utilisait facilement comme une catégorie que les Juifs comprenaient. Gerhard von Rad, dans sa « Theology of the Name », postule que Yahvé demeure là où son nom est.¹⁹ Ainsi, dans Deutéronome 12 : 5, Yahvé ordonnait à Israël, une fois en possession de Canaan, d'aller à l'endroit choisi par Dieu pour l'adorer « à sa demeure... au lieu que l'Éternel choisira... pour y placer son nom ». Dans le verset 11, Yahvé dit qu'en plus de placer son nom là, il le fera *résider*.²⁰

HaShem (Le Nom) n'était au début qu'une circonlocution pour parler de Yahvé. On l'utilisait largement, mais surtout dans les synagogues : on remplaçait Yahvé par *HaShem*.²¹ Au bout d'un certain temps, les gens ont fini par croire qu'*HaShem* était la façon d'exprimer l'essence même de Dieu. Quell écrit : « La nature de Dieu est comprimée dans le nom de Dieu. Le nom est à la fois la quintessence de sa personne et le véhicule de son pouvoir. Prononcer son nom, c'est donner une

forme concrète à tout ce qui est perceptible en Dieu. »²² Jean Daniélou écrit : « 'Le Nom' sert à désigner Yahvé dans son ineffable réalité, et est donc un équivalent sémitique de ce que le divin οὐσία [*ousia*] était pour les Grecs. »²³ La tradition juive suggère que l'emploi de *HaShem* était amplement répandu dans le Temple, à la place de Yahvé.

Il était donc naturel pour les chrétiens d'origine juive, surtout pour ceux qui communiquaient avec les autres Juifs, de construire la christologie dans des termes qui seraient faciles à comprendre. Dès le tout début de l'Église, à l'instauration de la communauté judéo-chrétienne, le concept juif de « la théologie du Nom » a été considéré comme étant « la théologie du nom de Jésus. »²⁴ « Le Nom » étant un concept théologique utilisé pour parler de l'essence même de Dieu, chaque fois que le « Nom » de Jésus était prononcé, il se dégageait un « fort sentiment ontologique de divinité », une autre façon d'affirmer que Yahvé était présent en Jésus-Christ. Cette façon de parler ne se retrouvait pas seulement dans Actes, mais aussi dans les Épîtres, où le nom de Jésus est un raccourci de Yahvé et de l'œuvre salvifique de l'homme Jésus. Comme nous l'étudierons dans le prochain chapitre, on le trouve aussi chez un grand nombre de Pères de l'Église. Hans Bietenhard trouve le même genre d'emploi dans III Jean 7, « où il est dit des missionnaires que c'est pour le nom (ὕπέρ γάρ του ονόματος) qu'ils sont partis ». ²⁵ Pour Bietenhard, ceci est conforme au message des Actes ; « ὄνομα Ἰησοῦν (nom de Jésus) doit être compris comme la présence de Christ ». ²⁶ Mais là encore, ce n'est pas seulement la présence de Christ ; c'est Yahvé, agissant de manière salvifique dans l'œuvre de Jésus-Christ. Une telle compréhension est visible dans l'initiation dans l'alliance. Dans l'Ancien Testament, c'était le nom de Yahvé qui était invoqué dans l'initiation dans l'alliance ; et dans le Nouveau Testament, c'est le nom de Jésus. Dans Jacques 2 : 7 (BDS), en défiant l'Église de ne pas avoir un parti pris pour les riches, Jacques accuse ce groupe : « Ce sont encore eux qui outragent le beau nom que l'on a invoqué sur vous. » Le « beau nom » invoqué fait référence au baptême, où le nom de Jésus était prononcé verbalement sur eux, dans le cadre de l'initiation dans l'alliance. Mais il ne faut pas passer à côté du fait que l'utilisation du « Nom » équivaut à une déclaration implicite de la présence de Yahvé.

Jésus *Kurios*

Nous avons déjà dit que, vers le premier siècle, Yahvé était devenu un nom « trop sacré pour qu'on puisse l'utiliser ». La circonlocution de loin la plus courante pour désigner Yahvé, dans les synagogues, était *Adonai*. Durant un service où l'Écriture était lue à haute voix, le lecteur qui voyait écrit le nom « Yahvé » devait lire « *Adonai* ». Or, il s'est produit une chose intéressante durant la traduction des textes hébreux dans la langue grecque :²⁷ c'est que Yahvé et *Adonai*, ont tous les deux été traduits par *Kurios*, dans le texte grec ; et comme ce mot grec possède un champ sémantique considérable et qu'il n'était pas en soi un mot sacré, *Kurios* était considéré comme un équivalent convenable, qui pouvait s'utiliser dans les synagogues de langue grecque comme terme générique pour dire « Yahvé ».²⁸ Nous pouvons peut-être mieux le comprendre en partant de la même analogie entre le mot grec *Kurios* et son équivalent français « Seigneur ». Tout comme *Kurios*, en effet, « Seigneur » peut désigner soit une autorité humaine, soit un roi, ou soit en fait la divinité. Ainsi, c'était un terme approprié, qui dénote le respect et l'honneur, sans pour autant heurter les susceptibilités juives, parce qu'en l'employant, les gens ne risquaient pas de prononcer « en vain » le nom divin. Avec le temps, ce terme de *Kurios* s'est ancré dans l'usage, parmi la diaspora juive.

Dès les toutes premières années de l'Église, *Kurios* était l'un des premiers titres de Jésus. De plus, on n'hésitait pas à associer Jésus, dès maintenant *Kurios*, avec les images eschatologiques de Yahvé.²⁹ Jésus a été déclaré *Kurios* à sa naissance, et Paul en a fait le titre qu'il a l'habitude d'attribuer à Jésus.³⁰ En outre, parce que les apôtres l'ont adopté immédiatement, les textes de l'Ancien Testament qui étaient appliqués à Yahvé ont été appliqués régulièrement à Jésus-Christ.³¹ La toute première confession de l'Église a vraisemblablement été « Jésus est *Kurios* ». Cette confession, que Jésus est *Kurios*, équivalait à dire que Jésus est l'égal de Yahvé, et elle a réussi à briser les barrières verbales qui empêchaient d'assimiler Jésus à Dieu. Raymond Brown voit cette connexion et affirme : « Par cette formule, les chrétiens ont donné à Jésus le titre de *kyrios*, qui était la traduction standard de la Septante de *YHWH*. S'il est possible de donner ce titre à Jésus, pourquoi donc ne pas l'appeler *theos*, qui est souvent traduit *elohim* par la Septante ? Ces deux termes hébreux étaient devenus relativement interchangeables, et *YHWH* était effectivement le terme le plus sacré. »³²

Le nom qui sauve est invoqué

La christologie apostolique n'était pas le fruit d'une longue réflexion, bien qu'ils aient entendu Jésus enseigner pendant trois ans, et qu'ils aient fini par comprendre, petit à petit, qui il était; ils n'ont pas eu non plus beaucoup de temps pour prendre les textes concernant Yahvé et les appliquer à Jésus. Mais ils n'avaient pas besoin de beaucoup de temps. Comme Richard Longenecker le note : « Pour les tout premiers chrétiens, Jésus lui-même était à la fois la source de leurs convictions fondamentales et le paradigme dans leur interprétation de l'Ancien Testament. »³³

Historiquement, si l'on prend au sérieux la présentation que Luc fait de Pierre, c'est le jour de la Pentecôte, au moment de l'établissement de l'Église, où Pierre a associé Yahvé à Jésus pour la première fois. Nous l'examinerons davantage au chapitre 16; mais brièvement, Pierre a identifié le phénomène dans la chambre haute, au moment de l'accomplissement de la prophétie de Joël, selon laquelle l'Esprit descendrait sur tous les gens. Pierre a continué de citer Joël, non pas vraiment parce qu'il s'intéressait au phénomène cosmique prédit par Joël; il a plutôt voulu annoncer que « quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé ». ³⁴

Aussitôt après avoir cité Joël, Pierre a opéré un virage interprétatif majeur : il s'est mis à prêcher Jésus. Comme nous l'avons suggéré au chapitre précédent, Pierre a appliqué la prophétie à Jésus en parlant de l'ascension, en ajoutant que ce Jésus qu'ils ont crucifié, Dieu l'a fait *Kurios* et *Christos*. Ceci a tout de suite rappelé la prophétie de Joël, et quand on lui a demandé ce qu'ils devaient faire, Pierre leur a dit de se repentir et de se faire baptiser, afin de faire partie du tournant de l'eschaton. La manière dont il s'approprie le texte de Joël reflète de plus la façon idiomatique d'invoquer Yahvé. Seulement, c'était maintenant le nom de Jésus qui était invoqué sur eux dans l'initiation dans l'alliance. Les commentateurs sont d'accord pour dire qu'en appelant les gens à se faire baptiser au nom de Jésus-Christ, Pierre s'appropriait la prophétie de Joël, en disant que quiconque invoque le nom de Yahvé sera sauvé. ³⁵

Il est significatif que des Juifs de la diaspora, issus de « toutes les nations qui sont sous le ciel », aient participé à la fête de la Pentecôte, et qu'ils aient été présents parmi l'auditoire de Pierre, car ils représentaient tout le peuple de l'alliance. À ce stade de l'eschatologie, l'invocation du nom de Jésus avait une incroyable signification théologique. C'était

la garantie que Yahvé était présent parmi eux. Lorsque les premiers membres juifs de l'auditoire ont été plongés dans l'eau du baptême et que le nom de Jésus a été invoqué sur eux, on n'assistait là à rien de moins qu'à la naissance du christianisme, car ce n'était pas Yahvé qui était le partenaire dans l'alliance, mais Jésus-Christ. Dans l'esprit des apôtres, il ne pouvait y avoir qu'une explication révélatrice, parce que Jésus-Christ n'avait pas remplacé Yahvé comme partenaire d'alliance. Yahvé n'avait pas été trahi, puisque chaque Juif savait que Yahvé ne partage sa gloire avec personne d'autre. C'était forcément, pour parler le langage ontologique juif, le Nom de Yahvé qui avait sauvé. Le nom de Yahvé était maintenant intégré à l'identité de Jésus-Christ. Cela doit forcément signifier qu'en invoquant le nom de Jésus, on invoque le nom de Yahvé. Cela doit forcément signifier aussi que l'accomplissement idiomatique de cette initiation dans l'alliance se produit au nom de Yahvé, quand le nom de Jésus est prononcé durant l'initiation dans l'alliance. Cela doit forcément signifier que lorsqu'une personne parle du « nom de Jésus », il s'agit là d'une affirmation ontologique selon laquelle l'essence même de Yahvé demeure en Jésus, que Jésus est la demeure de Yahvé.

Étienne n'avait pas de scrupule à faire des prières à Christ. Matthieu n'a pas non plus considéré comme un blasphème le fait que Jésus ait dit : « Car là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux ». La mention du nom de Jésus était l'aveu implicite que Dieu était présent. Le mot « nom » constitue, jusqu'à un certain point, une confession, et le « Nom » rappelle une identification ontologique de Jésus avec Yahvé. C'est pourquoi Pierre n'a pas pris pour un affront à l'égard de Yahvé le fait d'attribuer à Jésus-Christ le langage d'Ésaïe à propos du salut, quand il a dit au sanhédrin, au sujet de Jésus : « Il n'y a de salut en aucun autre ; car il n'y a sous le ciel aucun autre nom qui ait été donné parmi les hommes, par lequel nous devons être sauvés. » (Actes 4 : 12)

Cette interprétation explique de même les décisions du concile, dans Actes 15. Lorsque le concile s'est réuni pour déterminer si les convertis de Paul devaient observer la Torah, la question suivante a été revisitée : Avec qui ces gens ont-ils fait alliance ? Si la réponse était Yahvé, Paul avait tort d'ignorer la Torah, car garder la Torah était une preuve de fidélité à l'alliance avec Yahvé. De plus, Paul était particulièrement dans l'erreur en n'imposant pas la circoncision aux convertis, parce que la circoncision prouvait la volonté d'accepter le

signe de l'alliance qui identifiait les hommes juifs comme étant dans l'alliance avec Yahvé. Le récit montre clairement que la discussion était assez animée, et qu'il y avait dans l'assistance certains adeptes de la stricte observance de la Torah. Pour eux, c'était une question de fidélité à l'alliance.

Finalement, Jacques a parlé avec autorité.³⁶ Il a résumé ce que Simon Pierre avait déclaré, comment Dieu a d'abord visité les Gentils pour « choisir du milieu d'elles un peuple qui porte son nom ». (Actes 15 : 14) À première vue, on aurait dit que Jacques pensait que ces gens étaient vraiment des convertis de Yahvé, mais que Jésus a joué une espèce de rôle intermédiaire. Or, ce n'était pas du tout son point de vue. Il a cité les prophètes à l'appui, en s'inspirant principalement d'Amos 9. Mais le texte d'Amos n'était pas le seul à laisser entendre que les Gentils deviendraient le peuple de Yahvé. L'expression « un peuple qui porte son nom », en plus d'être une référence au passage d'Amos, peut en même temps faire allusion à Ézéchiël 36 : 24-28 et à Zacharie 2 : 11-13, des textes eschatologiques disant que les Gentils deviendront un peuple de l'Éternel.³⁷ Que ces textes en particulier aient servi ou non de référence, ils étaient du moins bien connus de tous ceux qui assistaient au concile. Zacharie 2 : 11 prophétise ceci : « Beaucoup de nations s'attacheront à l'Éternel en ce jour-là, et deviendront mon peuple ; j'habiterai au milieu de toi ». Évidemment, Yahvé avait un droit sur les convertis de la mission de Paul.

En citant spécifiquement Amos, Jacques a cependant rappelé à son auditoire la promesse prophétique qu'au tournant de l'eschaton, Dieu rebâtirait « la tente [le tabernacle] de David » ; et par cette citation, Jacques a laissé entendre que spirituellement, cet événement avait déjà eu lieu.³⁸ C'est ce que confirme le reste du passage d'Amos, qui dit à peu près ceci : « Afin que le reste de l'humanité cherche l'Éternel, même tous les non-Juifs sur lesquels mon nom est invoqué. » Comme nous l'avons suggéré dans un chapitre précédent, le texte hébreu d'Amos signifie que Yahvé invoquera littéralement son nom sur ces peuples.³⁹ Il en est de même de la formulation grecque du texte, tel que Jacques l'a présenté. Le nom de Dieu devait être invoqué littéralement sur les gens.⁴⁰ Mais, Jacques a rattaché ceci à ce qu'il a dit plus tôt, et il a conclu essentiellement que c'était déjà arrivé. Dans le contexte du livre des Actes, Jacques ne pouvait avoir qu'une seule chose en tête, que F. F. Bruce traduit justement ainsi : « 'tous les Gentils sur lesquels mon nom a été invoqué' (par exemple, au baptême) ». ⁴¹ C'est-à-dire

que, quand les convertis se faisaient baptiser au nom de Jésus, cet acte réalisait la prophétie d'Amos, selon laquelle les nations entreraient dans l'alliance, en ayant le nom de Yahvé invoqué sur eux. De fait, le concile a proclamé que les Gentils n'étaient pas obligés de garder la Torah pour entrer dans l'alliance ; ils entraient dans l'alliance lorsque le nom de Jésus était invoqué, en accomplissement de la prophétie d'Amos. En appliquant ainsi à Jésus un texte de Yahvé, non seulement les Gentils n'ont-ils plus besoin d'être circoncis, mais le poids théologique est aussi bien plus grand. Le baptême devient une déclaration ontologique. Le nom de Jésus-Christ est maintenant le nom salvateur de Yahvé. Et Yahvé est présent, quand le nom de Jésus est prononcé sur ceux qui sont initiés dans l'alliance.

On ne saurait exagérer la signification christologique d'une telle scène. Ce n'est pas que Yahvé n'ait pas acquis des membres pour établir une relation d'alliance, par l'intermédiaire de Jésus ; ni que Yahvé ait perdu des membres de la communauté de l'alliance, au profit de leur appartenance à Jésus, en conséquence de l'initiation dans l'alliance en son nom. C'est plutôt que le nom salvateur de Jésus s'accompagnait d'une confession, comprise par la toute première Église. En baptisant les convertis au nom du Seigneur Jésus-Christ, les missionnaires reconnaissaient implicitement qu'il y avait identité entre Yahvé et Jésus-Christ. Yahvé a reçu la gloire, lorsque Jésus a été glorifié, car Yahvé lui-même se mêle au nom salvateur de Jésus.

Répondre aux objections

Notre présentation montre la toute première manifestation d'une christologie haute, mais elle suscite le désaccord de bon nombre d'érudits. Même parmi ceux qui, tel James D. G. Dunn, sont d'avis que la christologie a évolué très tôt, ce n'est pas la même chose que de lire le Nouveau Testament avec une vue élevée de la christologie. Dunn ferait valoir que même si Jésus a été adoré et qu'il avait des rôles prescrits qui l'identifiaient au divin, Jésus n'a pas vraiment été loué en tant que Dieu, mais en tant que celui qui « agissait » comme Dieu.⁴² C'est-à-dire que les premiers chrétiens n'attribuaient pas la divinité à Jésus, dans le sens formel du terme. Toutefois, Richard Bauckham (contredisant ainsi sa propre position initiale),⁴³ laisse entendre qu'il est problématique de « dire qu'au début de la christologie, Jésus exerçait des 'fonctions' de seigneurie divine, sans être considéré 'ontiquement' comme divin. Il ajoute qu'une telle distinction est très problématique, du « point de

vue du monothéisme juif primitif, car selon cette compréhension de l'identité divine unique, l'unique souveraineté de Dieu n'était pas une simple 'fonction' que Dieu pouvait déléguer à quelqu'un d'autre. »⁴⁴ À cet égard, Bauckham a tout à fait raison ; le monothéisme juif ne permettait pas que l'unicité de Dieu puisse être menacée par quelqu'un qui 'agirait' comme Dieu. En fin de compte, la solution de Bauckham n'est pas meilleure que celle de Dunn.

Selon la thèse de Bauckham, avant même la rédaction d'un premier livre du Nouveau Testament, et selon la toute première croyance de la communauté chrétienne, « l'idée d'inclure Jésus dans l'unique identité divine était le point central de l'Église primitive ». ⁴⁵ Bauckham a raison, du moins en ce qu'il dit. Cependant, sa décision finale est une sorte de schéma binaire. Sa suggestion d'inclure Jésus dans « l'identité divine » est clairement faite avec la présomption que Jésus est « un autre », à côté de Dieu. Par cette idée, qui équivaut à une confession de foi anachronique venue d'un siècle ultérieur, Bauckham semble se contenter de réimporter une autre personne dans la confession de Dieu qu'on avait au premier siècle. De plus, il paraît inconcevable que sa conception ait pu satisfaire aux sensibilités juives. C'est-à-dire qu'il est déconcertant de penser que les Juifs, compte tenu de leur position tenace concernant le *Shema*, auraient accepté d'emblée l'ajout d'un autre. Il est inconcevable que Jésus ait pu joindre Yahvé, comme partenaire « dans l'identité divine unique ».

Il n'est pas surprenant que cette idée d'inclusion binaire de Jésus, comme partenaire de Dieu, n'ait pas plu à tout le monde. Comme Paul Rainbow le fait remarquer, une telle position ne résout guère le problème des origines christologiques. En effet, les Juifs étant si stricts dans leur monothéisme, comment auraient-ils pu, selon les paroles de Rainbow : « concilier la vénération de Jésus à côté de Dieu, tout en continuant à se considérer comme fidèles à la tradition du Dieu unique, héritée de leurs ancêtres, et dont l'importance était pour eux fondamentale ? » ⁴⁶ La réponse de Rainbow est, bien sûr, qu'ils ne le pouvaient tout simplement pas. En revanche, il faut bien penser qu'une conception unicitaire n'accepte pas cette « inclusion de Jésus dans l'identité divine ». Elle insiste plutôt pour dire que l'identité divine, le Nom, est en Jésus. La confession de l'Ancien Testament est bien celle-ci : « Écoute, Israël ! L'Éternel, notre Dieu, est le seul Éternel. » ⁴⁷ Or, un certain nombre de textes du Nouveau Testament viennent nuancer le *Shema*, notamment I Timothée 2 : 5 : « Car, il y

a un seul Dieu, et aussi un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme. » C'est précisément parce que Dieu opère en Christ que le monothéisme juif n'est pas menacé par ce concept. Sans doute est-ce là la seule explication satisfaisante pour dire que les Juifs monothéistes n'étaient pas menacés, mais plutôt exaltés en entrant dans l'alliance avec le Seigneur Jésus-Christ.

Conclusion

Nul ne vient à Jésus-Christ pour la première fois. La christologie ne surgit pas du texte biblique sans présuppositions. En tenant compte de la diversité du langage, dans le Nouveau Testament, il est possible de faire l'apologie d'un Jésus strictement « humain », d'un « Jésus Arien » et d'un « Jésus trinitaire ». Nous avons essayé de démontrer, dans ces huit derniers chapitres, qu'une lecture unicitaire de la christologie a du sens, si l'on comprend le Nouveau Testament dans son contexte judéo-chrétien du premier siècle. Comme nous cherchions surtout à traiter de concepts et de paradigmes, nous n'avons pas approfondi notre examen des textes bibliques qui pourraient être mis à contribution, christologiquement. Ceci dit, nous avons tenté d'aborder des « sortes » d'Écritures complémentaires, qui semblent remettre en question la christologie unicitaire : des passages qui auraient pu fort bien attribuer une place au Fils avant l'Incarnation, des passages qui parlent des origines célestes de Jésus, des passages où Dieu semble distant, loin de Jésus, et des passages où une certaine pluralité paraît compromettre la position unicitaire. Nous avons résisté à l'envie de rassembler une chaîne interminable de textes justificatifs, démontrant l'identité absolue entre Jésus-Christ et Dieu. Nous avons fait référence à ces textes, mais notre méthode a consisté à nous concentrer plutôt sur des passages thématiques. Nous avons consacré pas mal de temps aux hymnes christologiques, car ils comptent parmi les toutes premières confessions de l'Église. De plus, nous avons considéré les passages où « JE SUIS » est le thème ; tous ces passages font allusion aux autres sortes de textes qui font un travail similaire. Finalement, c'est au lecteur de juger de l'efficacité de notre argumentation, mais notre intention est de présenter la christologie unicitaire comme étant logique, biblique et historique. En ce faisant, nous avons essayé jusqu'ici de poser les bases bibliques dans un ordre logique. Dans les trois chapitres suivants, nous essaierons de démontrer l'intégrité historique de la christologie unicitaire.

SECTION III :
L'HOMME QUI
N'EST PAS

13

S'éloigner de l'orthodoxie

Une redéfinition de l'orthodoxie

Si ce que nous avons affirmé jusqu'à présent est vrai, la christologie unicitaire représente la profession de foi des apôtres, basée sur leur connaissance intime de Jésus et leur communion mutuelle. C'est là un argument différent, disons, de celui qui laisserait entendre que la christologie unicitaire était simplement présente au premier siècle, ou qu'elle était une importante voix historique, ou qu'elle était même une voix dominante parmi les chrétiens d'origine juive (ou chez les non-juifs). Toutefois, si ce que nous prétendons est vrai et que la christologie unicitaire a une origine apostolique, on devrait pouvoir le vérifier par deux ensembles de preuves historiques aisément accessibles. Le premier ensemble de preuves ferait état de l'existence d'une conception largement répandue de l'unicité. Le second ensemble de preuves démontrerait comment l'Église historique s'est détournée de cette croyance. Et c'est exactement ce genre d'argumentation que nous nous proposons de développer, dans les trois prochains chapitres.

À propos de l'idée que la christologie unicitaire s'est largement répandue, et cela très tôt, nous commencerons par dire ce que nous ne dirons pas. Nous ne dirons pas que les chrétiens du premier siècle n'ont soutenu qu'une christologie unicitaire. Il est certain que, même du temps des apôtres, il y avait des gens qui prêchaient un Christ dont ils avaient une vue hérétique.¹ Nous ne voulons pas non plus insinuer que les adeptes de l'Unicité faisaient partie d'une sorte de courant religieux monolithique. Il y a certainement certains types de christologie unicitaire qui ne nous semblent pas tout à fait justes, ou qui sont même, dans certains cas, complètement dans l'erreur.² Mais le

fait qu'il existe diverses formes de christologie unicitaire est justement le genre de phénomène historique auquel il faut s'attendre, si notre thèse est vraie ; c'est-à-dire si l'on parvient à faire remonter jusqu'au premier siècle ces conceptions aux trajectoires différentes, comme les branches d'un même arbre qui partiraient involontairement dans un sens ou dans un autre, mais qu'on pourrait néanmoins rattacher à leur tronc, datant du premier siècle. Il ne faut pourtant pas la comprendre de travers, cette idée de diversité. En fait, nous allons plaider pour une importante population qui s'accrochait au genre de christologie que nous avons déjà examinée. En effet, nous essaierons de démontrer que, jusqu'au début du III^e siècle apr. J.-C., ce type précis de christologie unicitaire constituait l'opinion dominante de l'Église.

La seconde partie de notre présentation cherchera à établir comment un trinitarisme en plein essor a fini par prendre le dessus. Nous suivrons essentiellement Harry Austryn Wolfson, qui a avancé l'idée de cette évolution.³ À son avis, la progression vers une croyance trinitaire totale a été rendue possible en faisant plusieurs bonds métaphysiques à la réflexion. Selon Wolfson, dont le point de vue s'apparente à celui de Bauckham, l'adoption de la philosophie hellénistique, durant le II^e siècle, est au cœur de cette évolution. Wolfson démontre comment l'emploi mésoplatonicien du *Logos* par Justin de Naplouse, sans doute par l'intermédiaire de Philon, a été favorisé par les spéculations hellénistiques d'Irénée et d'Origène. Nous montrerons, grâce à une cartographie de l'évolution du trinitarisme, comment Tertullien a créé le langage qu'il fallait pour poursuivre cette adaptation ; comment Athanase a poussé plus loin cette évolution philosophique ; et comment cette compréhension hellénistique de Dieu est finalement devenue officielle, codifiée théologiquement chez Augustin. Il est significatif que Justin, Hippolyte, Origène et Tertullien aient tous conçu leur christologie particulière du *Logos* dans la perspective d'une christologie unicitaire, et que les trois derniers de ces personnages aient construit une bonne partie de leurs positions contre la christologie unicitaire.⁴ En outre, leur argumentation était de plus en plus alimentée par des présuppositions philosophiques. En effet, au moment où Augustin a présenté avec autorité une trinité occidentale, Platon avait sans doute contribué, plus qu'un quelconque concile de l'Église, aux contraintes épistémologiques qui définissaient la christologie.⁵ Augustin applaudissait les Pères de l'Église pour leur utilisation des philosophes. Il soutenait que l'appropriation de ces concepts hellénistiques pour définir

Dieu n'était pas seulement convenable, mais que c'était l'équivalent des Israélites qui ont pillé les Égyptiens de leurs biens!⁶

Avant de commencer notre survol historique, il nous faut avouer un certain parti pris en lisant l'histoire de l'Église, qui s'explique par la question suivante : Quelle est la différence entre une « révolte des esclaves » et « La Guerre de l'Indépendance » ? La réponse est simple. La révolte des esclaves a échoué ; sinon, on ne l'aurait pas qualifiée de « révolte ». Il est clair que le vainqueur a donné ce nom à l'évènement. L'étiquette elle-même porte un jugement sur les esclaves : qu'ils ne méritaient pas d'être libres. Leur effort pour se libérer n'était, hélas ! qu'une « révolte ». Par contre : « La Guerre de l'Indépendance » était une réussite, que les vainqueurs célèbrent en triomphe ; l'étiquette claironne la valeur de leur cause. Donc, étant donné que les étiquettes sont elles-mêmes des arguments, nous commencerons par rejeter celles qui sont traditionnellement attribuées à ceux qui affirment une christologie unicitaire.

Au cours des trente dernières années, les historiens ont été de plus en plus soucieux de laisser les groupes raconter leur propre histoire, de ne pas leur imposer le sens d'une autre histoire. C'est là un noble idéal, mais les historiens de l'Église n'ont pas encore mis en place cette stratégie. En lisant la christologie unicitaire, on s'aperçoit qu'elle est présentée universellement comme une « hérésie » ou comme un « groupe hérétique ». Ce qui est particulièrement affligeant à propos de cette représentation, c'est qu'historiquement, les adeptes de la christologie unicitaire n'étaient pas simplement un petit groupe qu'on a pu facilement marginaliser. Origène et Eusèbe utilisaient tous les deux le terme « masse », en parlant de ces croyants.⁷ À l'époque où Tertullien écrit, il reconnaît que ceux qui croyaient en la christologie unicitaire constituaient en fait une majorité dans l'Église.⁸

Ce n'est pas seulement en classant les événements que les historiens font valoir des arguments. C'est aussi en les ignorant. Ce qui a pu être le tournant christologique le plus important dans l'histoire de l'Église est masqué universellement par les historiens de l'Église. À la fin du II^e siècle, les dirigeants qui défendaient la christologie unicitaire, la confession de foi dominante dans l'Église, luttèrent contre l'évolution de la christologie du *Logos*, en réaffirmant que la christologie unicitaire était la seule position valable pour l'Église.⁹ C'était là une bataille qu'ils ont perdue. Mais cet échec politique a fini par leur faire perdre leur

influence, et entraîné ainsi une diminution du nombre d'adhérents à l'Unicité.

Pierre Bourdieu a tenté de démontrer comment les groupes disputent à d'autres groupes la domination. Selon lui, lorsqu'un groupe atteint une position dominante, l'étape logique suivante consiste à prendre le contrôle du langage, afin de présenter les groupes concurrents comme hétérodoxes.¹⁰ Si le groupe en ascension réussit sur ce plan, il s'applique alors à dominer complètement le langage. Voilà ce qui explique, historiquement, le sort réservé à la conception unicitaire. Une fois que, parmi les dirigeants de l'Église, ceux qui croyaient en la christologie unicitaire se sont vu arracher le contrôle, le langage s'est mis à jouer contre leur cause.¹¹ Par conséquent, même si J. N. D. Kelly a l'habitude de considérer la tradition christologique unicitaire comme ancienne,¹² Tertullien proclame (malgré la preuve historique du contraire) que c'était une tradition récente.¹³ Tertullien accuse du même coup ses adversaires (de manière négative) de faire remonter leur christologie à une façon de penser juive!¹⁴ Comme l'Église supposait généralement qu'Origène et Tertullien aient adopté une « position de supériorité orthodoxe », ces derniers ont été autorisés, sans aucune critique, à accuser leurs adversaires d'être des simples¹⁵ ; une accusation qui devait demeurer et qui est toujours supposée par les historiens de l'Église. Ironiquement, ce que Tertullien et surtout Origène voulaient dire par « simples » et « sans éducation », c'est que ces adeptes de l'Unicité ne pouvaient pas accepter une christologie aussi philosophiquement abstraite que la christologie du *Logos* ; et qu'ils n'étaient pas éduqués, dans le sens qu'ils étaient incapables de comprendre comment une telle notion extrabiblique puisse être vraie. De plus, la tentative unicitaire de conserver la christologie adoptée par la majorité a été qualifiée par Hippolyte de controversé qui « agitait toute l'Église ».¹⁶ Cependant, la sorte de christologie du *Logos* qui a fini par l'emporter politiquement a connu moins de succès parmi ces mêmes « gens simples ». Adolf Harnack fait valoir que la christologie d'Hippolyte et de Tertullien ne pouvait pas rivaliser avec la christologie unicitaire, parce que « leur théologie ne correspondait pas aux besoins des hommes ».¹⁷ Pour Harnack, il fallait qu'elle échoue, parce qu'elle « s'opposait à la tradition qui s'exprime dans le culte, de voir Dieu lui-même en Christ ».¹⁸

Malgré cela, les historiens de l'Église sont trop souvent complices d'un portrait qui peint les adhérents de l'Unicité comme des

hérétiques, contre qui luttaienent les nobles champions de l'orthodoxie chrétienne. Il paraît pourtant étrange de dire que ces adversaires de l'Unicité n'étaient pas encore entièrement trinitaires et qu'eux-mêmes n'auraient pas pu adhérer pleinement au credo de Nicée/Constantinople. Origène, dont les écrits font partie intégrante du développement de la trinité, a été condamné plus tard parce qu'il n'était pas orthodoxe. Tertullien, qui a procuré le langage nécessaire pour formuler le concept de la trinité, a été largement pardonné pour son trinitarisme embryonnaire ; les historiens décrivent cette espèce de moyen terme comme venant d'un Tertullien toujours « en réflexion » sur la christologie.

Notre étude de l'histoire ne s'inspire pas de sources secrètes ni de preuves spéculatives. Nous utilisons des sources standard, reconnues par les théologiens et les historiens de l'Église. Si malgré cela, la christologie unicitaire est largement invisible, c'est que son histoire a été racontée du point de vue de ceux qui sont « devenus orthodoxes ». Similairement, cette présentation triomphale du trinitarisme raconte l'histoire de la « Guerre de l'Indépendance » en expliquant comment le point de vue de la majorité, concernant la christologie chrétienne, a été renversé par ce qui n'était (par analogie) qu'une simple « révolte des esclaves ». Certains théologiens défendent sincèrement la validité de l'évolution de la christologie arbitrée par la philosophie hellénistique, en proclamant que l'initiative divine était à l'œuvre en incorporant « la pensée mésoplatonicienne/stoïcienne/néoplatonicienne » dans la formation de la christologie. C'est possible ; mais à mon avis, un tel baptême de Platon pousse un peu loin la crédulité.

La christologie unicitaire dans le milieu juif

La christologie unicitaire s'exprimait de manière différente, au premier et au deuxième siècle, selon qu'on se trouvait en contexte juif ou non-juif. La pensée juive avait l'habitude de faire référence à la divinité de Christ de manière plus indirecte. Les milieux non juifs étaient moins réticents à proclamer Jésus comme Dieu. Cependant, une telle déclaration ne rend guère justice à l'ensemble du récit christologique, car elle ne prend pas en compte certaines subtilités historiques. Nous n'essaierons pas d'ignorer, dans notre survol, les exceptions à notre conception ; mais nous chercherons à montrer comment elles peuvent s'intégrer à notre façon de raconter l'histoire. Ainsi, même si une partie de la christologie de l'époque paraît très confuse, nous proposons quelques possibilités de voir comment cette

christologie peut faire partie ou non du genre de trajectoire que nous défendons. Mais avant d'examiner les toutes premières confessions christologiques parmi les croyants non juifs, jetons un coup d'œil aux confessions juives qui sont connues.

Comme nous l'avons dit dans le chapitre précédent, la christologie juive a hérité d'un vocabulaire utile pour parler de l'Incarnation. « Le Nom » (*HaShem*) servait à parler de l'essence de Dieu, durant la dernière période du second Temple.¹⁹ De plus, comme nous l'avons noté, Richard Longenecker confirme que cette expression « le Nom », qui était « pour les Juifs un substitut pieux pour désigner Dieu, est devenu pour les premiers chrétiens d'origine juive une façon de désigner Jésus ». ²⁰ En effet, cette christologie du Nom est caractéristique de toutes les conceptions juives primitives de Jésus-Christ. La toute première Église chrétienne d'origine juive baptisait au nom de Jésus. De plus, elle parlait de l'événement comme étant « porteur du Nom ». ²¹ Comme nous l'avons suggéré dans le chapitre 7, d'autres métaphores servaient à décrire l'Incarnation. La christologie juive utilisait des termes tels que « demeure » et « gloire ». ²² Certes, ce serait une erreur de suggérer que cette proclamation christologique juive était amorphe, ou que la christologie n'avait tout simplement pas d'importance. Il pourrait bien s'agir là d'une tentative de relecture ultérieure de la christologie du premier et du deuxième siècle. Nous sommes plutôt d'avis que la christologie juive n'utilisait pas tant de concepts que d'une variété de métaphores récurrentes, qui lui permettaient de parler de la divinité de Jésus sans choquer les susceptibilités juives.

Pour examiner la littérature qui montre cette christologie juive, il faut lire au-delà des écrits des Pères de l'Église. On dit qu'une collection entière de *testimonia* judéo-chrétiens, c'est-à-dire d'Écritures de l'Ancien Testament, originaire de l'Asie Mineure et prouvant l'existence d'une christologie unicitaire, était utilisée largement vers la fin du II^e siècle. ²³ Jean Daniélou trouve, lui aussi, une position unicitaire (les éléments du monarchianisme) ²⁴ dans un livre judéo-chrétien intitulé *De Montibus*, représenté en Afrique. Il s'agit exactement du même genre de christologie unicitaire juive à laquelle Tertullien s'opposait dans *Contre Praxéas*, connu non seulement en Afrique, mais aussi à Rome. ²⁵ La nature de cette confession christologique juive est, de même, confirmée par d'autres historiens de l'Église. ²⁶ La société juive du premier siècle reposait avant tout sur l'unicité de Yahvé, et c'est à ce moment-là seulement qu'on a pu parler de christologie, pour déterminer comment Yahvé avait pu s'incarner.

On peut aussi trouver une théologie unicitaire chrétienne-juive dans *Homélie Pascale* du Pseudo-Hippolyte,²⁷ au II^e siècle, et dans des poèmes du III^e siècle du judéo-chrétien latin Commodius.²⁸ En effet, malgré le manque de sources judéo-chrétiennes, celles que nous connaissons historiquement sont en accord avec la christologie unicitaire. L'*Épître de Clément*, écrite à la même époque, utilise elle aussi « le Nom » comme circonlocution pour désigner Jésus. Dans 1 *Clément*, LVIII, les gens doivent être « obéissants à son nom très saint (παναγίω) et glorieux (ενδόξω) ». ²⁹ Cela fait penser à l'*Épître de Jacques* qui, dans le Nouveau Testament, utilise le « Nom » dans le contexte du baptême, où le nom de Jésus est invoqué sur les croyants.³⁰ L'*Épître de Clément* 58.1 dit de « faire confiance au nom très saint de sa majesté » ; dans 59.2, Dieu « nous a appelés... de l'ignorance vers la totale connaissance de la gloire de son nom » ; et dans 59.3, « afin que nous placions notre espoir sur ton Nom qui est la source principale (ἀρχέγονον) de toute la création ». Ce qui manque dans tous ces écrits christologiques judéo-chrétiens, en particulier ici dans 1 *Clément*, c'est une forme d'insistance christologique sur Jésus, en tant que le *Logos*.³¹

Nous allons décortiquer un peu plus lentement la preuve relative au *Pasteur d'Hermas*, car à première vue, ce livre contraste avec ce que nous avons présenté jusqu'à présent, comme confession christologique juive.³² Nous acceptons Hermas parmi les récits judéo-chrétiens, car il est possible d'y voir une manière particulière de formuler la théologie du Nom. Il y a toutefois, dans ce livre, une sorte de syncrétisme populaire de foi juive et de pensée hellénistique.³³ La pneumatologie, chez Hermas, est plus importante que la christologie ; bien qu'on ait y mentionné le Père, le Fils et le Saint-Esprit, l'Esprit est en fait une présence polymorphe et les distinctions entre le Fils et l'Esprit sont floues.³⁴ En outre, bien qu'on puisse même y voir à l'œuvre une sorte de « christologie angélique », ³⁵ le texte est plus correctement adoptianiste ; ainsi, c'est le « seul ouvrage conservé intégralement, qui exprime clairement la christologie adoptianiste ». ³⁶ Adolf Harnack interprète Hermas au sens large, pour montrer que Jésus « est dans une sphère divine, et qu'il faut le prendre pour Dieu. Mais au-delà de cela, il n'y a pas eu d'unanimité. » Ce qu'Hermas avait en commun avec tous les autres ouvrages de la première époque, c'est l'unanimité exprimée quant au fait que « nous devons penser à Christ comme nous pensons à Dieu... », d'après son œuvre rédemptrice.³⁷

Même si nous avons cherché dans *Le Pasteur* un timide rapprochement avec la christologie unicitaire, il n'y a pas là grand-chose à y puiser. Toutefois, on peut au moins y trouver un lien avec la christologie du Nom.³⁸ C'est-à-dire que chez Hermas, le nom de Jésus n'est jamais utilisé ; on y voit plutôt « le Nom », utilisé partout comme circonlocution, ce qui indique que non seulement Jésus est un homme, mais qu'il agit aussi en tant que personnage divin, analogue à la manière dont les circonlocutions sont utilisées pour désigner Yahvé. Jean Daniélou cite Hermas (*Vis.* III, 3 : 5) : « La tour (par exemple, l'Église) a comme fondement (θεμέλιος) la parole (ῥῆμα) du Nom tout-puissant et glorieux (ἐνδοξος), et est renforcée par la puissance invisible du Maître. » Daniélou continue : « Ainsi *Sim.* IX, 14 : 5 parle de ceux 'qui portent (φορεῖν) le Nom' et dans *Sim.* IX, 13 : 2f, la même expression paraît être synonyme de 'recevoir' le Nom, *Sim.* VIII établit un lien entre 'porter le Nom' et 'confesser le Nom' : 'Ils ne reniaient jamais Dieu, mais portaient (ἐβάστασσαν) le Nom avec plaisir' (*Sim.* VIII, 10 : 3). »³⁹ Tout au long de l'œuvre, il y a identification avec le thème du « Nom » et avec le baptême.⁴⁰ Au fond, nous pouvons dire d'Hermas, comme le fait Daniélou, que le livre offre une façon juive de reconnaître Christ ; de plus, il existe chez Hermas un attachement à un système de croyances qui s'éloigne de sa compréhension d'origine.⁴¹ Les érudits admettent universellement la nature syncrétique d'Hermas ; mais nous dirons tout de même, en suivant la voie de Daniélou, que nous trouvons chez Hermas la possibilité d'un souvenir d'une christologie unicitaire plus précoce.

Il existe un manque évident de sources pour explorer cette christologie juive primitive ; cette lacune s'explique en partie par le fait que, vers la fin du premier siècle, la direction et la structure de l'Église sont largement tombées dans les mains des non-Juifs. Par conséquent, ces dirigeants étaient moins intéressés de préserver cette littérature. Mais, d'après notre court survol de la littérature judéo-chrétienne existante, il y a tout lieu de croire possible d'établir un lien entre une confession de foi juive, à un certain niveau, et la christologie unicitaire. Le baptême est significatif pour la relation d'alliance, et le nom de Jésus joue un rôle important. On peut facilement remarquer l'absence du concept du *Logos*. Et la christologie, telle que nous l'avons présentée, est une « christologie haute ». Ironiquement, ceci est un désaveu de ce que la plupart des gens pensent de la christologie juive ; ce qui informe la compréhension que la plupart des gens ont de la christologie juive,

ce sont les groupes qui soutenaient ce qu'on appelle « l'ébionisme ». Quoique les ébionites n'aient pas été tenants d'une christologie haute, le portrait historique n'est pas aussi simple que certains ont pu le croire.

L'ébionisme dans son contexte judéo-chrétien

Pendant mon parcours au séminaire, mon professeur du Nouveau Testament a laissé entendre, durant une conversation, que les ébionites représentent en fait le souvenir de la toute première communauté chrétienne : une idée à laquelle adhère Adolf Harnack.⁴² Il faut considérer l'ébionisme comme un terme générique qui s'applique à n'importe quel concept que le christianisme juif en est venu à formuler plus tard.⁴³ Ce qu'il importe de noter, c'est que les critiques de l'ébionisme sont en réalité des critiques envers des groupes juifs, après le premier siècle. Bien que les erreurs connues des Pères de l'Église rendent plus difficile l'étude de l'ébionisme,⁴⁴ nous dirons que ce que les ébionites sont *devenus* n'était pas nécessairement représentatif, dans sa totalité, des premières communautés chrétiennes juives qui en étaient les toutes premières adhérentes.

Au lieu de commencer l'exploration de l'ébionisme à partir des définitions de ce qui finira par devenir la norme, commençons par ce dont nous sommes assez certains. Historiquement, nous savons que les ébionites étaient un « mouvement important », issu des chrétiens juifs orthodoxes.⁴⁵ Ces chrétiens d'origine juive croyaient en la nécessité de garder la Torah ; mais c'est aussi ce que croyait toute l'Église, avant les missions pauliniennes, et il est probable que toute la communauté judéo-chrétienne ait conservé une haute opinion de la Torah, même après le concile décrit dans Actes 15. Les ébionites croyaient au baptême au nom de Jésus, et que le baptême d'eau signifiait « naître de nouveau » ;⁴⁶ ils croyaient que ce baptême était nécessaire au pardon des péchés et pour entrer dans le royaume de Dieu.⁴⁷ C'est sans doute aussi ce qu'enseignaient les apôtres.⁴⁸ Certains ébionites se sont lancés dans le gnosticisme et d'autres ont adopté des croyances assez variées. À l'époque d'Épiphane, ils pouvaient être qualifiés de « monstre à plusieurs têtes ».⁴⁹

Plus tard, les ébionites diront que Dieu demeurait en Jésus, pour signifier par là que Jésus n'était pas divin. Toutefois, ce genre de langage de l'Incarnation pouvait aussi cadrer avec le vocabulaire juif convenable, qui ne dépouillait pas Jésus de sa divinité ontologique. Considérons un modèle heuristique, pour voir si une christologie haute, plus primitive,

et une transition christologique décentralisée pourraient toutes deux être une solution viable. Selon certaines sources, du moins, ce n'est qu'après le concile de Jérusalem et la disparition du Temple que les ébionites « ont commencé à avancer, sur la christologie et sur le caractère contraignant de la loi mosaïque, des opinions hétérodoxes qui les ont incités à rompre avec l'Église ». ⁵⁰ À cette époque, il était entendu que Jésus était leur Messie. On en parlait comme d'un prophète ou d'un homme en qui Dieu demeurait. ⁵¹ En se basant sur la similitude de langage employé par Paul et Jean, on ne peut pas exclure à tout le moins la possibilité d'une christologie haute. Si c'est le cas, quatre éléments ont peut-être amené les ébionites à prendre une orientation différente de celle de la toute première Église : tout d'abord, le concile de Jérusalem, en déclarant que les non-Juifs n'étaient pas obligés d'observer la Torah ; deuxièmement, la destruction de Jérusalem, ⁵² une tragédie qui a contribué à leur isolement relatif ; ⁵³ troisièmement, le nombre croissant de non-Juifs dans l'Église, en particulier parmi ses dirigeants ; ⁵⁴ et quatrièmement, ce qui a été sans doute le coup de grâce, l'Église a changé sur le plan christologique, quand elle s'est mise à s'intéresser à la spéculation autour du *Logos*, au II^e siècle. Adolf Harnack confirme en fait la marginalisation des chrétiens d'origine juive, à mesure que l'Église devenait plus « catholique ». ⁵⁵

Des sociologues ont démontré que, lorsque l'identité d'un groupe est menacée par un autre groupe qui devient « normatif » ou « orthodoxe », le groupe concurrent ajuste son identité et son langage pour s'éloigner davantage du soi-disant groupe orthodoxe. ⁵⁶ Ainsi, quand la christologie a commencé à se faire dépouiller de ses racines juives et que la spéculation du *Logos* abondait, les ébionites ont peut-être battu en retraite par rapport à leur position valable, celle qu'ils défendaient dans leurs rangs : de proclamer que Yahvé demeurait en Jésus de façon à en faire un être divin.

Nous ne cherchons pas à insinuer que les ébionites de la fin du II^e siècle adhéraient à une christologie unicitaire, pas plus que nous ne pouvons retracer avec certitude le développement doctrinal des ébionites. Mais, nous pouvons affirmer y voir, à tout le moins, les empreintes d'une confession antérieure. Le fait qu'ils baptisent au nom de Jésus, et qu'ils rattachent cet événement au pardon des péchés et à la nouvelle naissance ; le fait qu'ils disent de Dieu qu'il demeurait en Jésus, et qu'ils puissent faire remonter leurs origines jusque dans les

débuts du christianisme ; tout cela contribue à rendre possible qu'une telle trajectoire soit compatible avec la confession des apôtres.

Ignace : la christologie dans un milieu non juif

Nos plus anciens écrits, en dehors du canon biblique, sont sans doute ceux que l'on dit provenir des « Pères apostoliques », ces auteurs qui sont à une génération de distance des apôtres et qui se situent sans doute « en droite ligne » de l'enseignement des apôtres. Cependant, à l'époque des Pères apostoliques, le rideau s'est refermé sur toute familiarité avec le christianisme juif.⁵⁷ Ces dirigeants d'Église ne savaient à peu près rien des sensibilités juives et n'avaient pas ce besoin historique des mêmes circonlocutions christologiques. Ceux qui disaient ouvertement que Jésus était Dieu ne proclamaient pas nécessairement une christologie unicitaire ; beaucoup de documents du II^e siècle sur l'Unité ont néanmoins été préservés.

Au début du II^e siècle, à tout le moins, la différence de christologie par rapport à celle du premier siècle tenait probablement plus dans le langage que dans la substance. La mission auprès des non-Juifs a été accomplie largement en continuité avec les missions pauliniennes du premier siècle et avec un meilleur accueil réservé au message chrétien. La foi chrétienne a continué à se répandre, à la faveur de dirigeants charismatiques ; l'exubérance dans l'expression du culte, les voix prophétiques et les chants de louange pour Christ étaient la norme. Nous pouvons retracer une telle trajectoire, surtout chez Ignace qui a parsemé ses épîtres d'hymnes et de doxologies. Ces chants n'étaient pas exclusifs à lui, mais ils témoignent du genre de confessions de foi qui étaient courantes à l'époque ; c'était le langage dont il avait hérité.⁵⁸ Adolf Harnack est le type même de ceux qui n'appréciaient pas ce genre littéraire, chez Ignace. Il écrit : « Dans les épîtres d'Ignace, la théologie est fréquemment une série d'articles sans but, qui a manifestement son origine dans des hymnes et dans le culte. »⁵⁹ Bien qu'il le caractérise de manière négative, Harnack nous apprend deux choses. D'abord, le matériel cité par Ignace est du matériel accepté, apporté par l'Église du premier siècle dans le contexte du culte. Puis, Ignace utilise le langage cultuel normatif des louanges, pour décrire Jésus à l'œuvre et dans la pratique : un langage qui communique sa christologie.

Ignace pouvait parler de la « chair de Dieu », des « souffrances de Dieu », du « sang de Dieu », et ainsi de suite.⁶⁰ Bien qu'il existe un texte biblique qui puisse parler ainsi du « sang de Dieu »,⁶¹ ce

genre de langage allait bien au-delà de la manière normale de parler, parmi les chrétiens d'origine juive. Pour Ignace et pour ceux qu'il citait apparemment, c'était un langage festif. Il écrit à Polycarpe : « L'Invisible qui est devenu visible pour notre intérêt, l'Impassible qui est devenu soumis aux souffrances sur notre compte et pour notre intérêt a tout subi. »⁶² Ignace peut, à l'occasion, utiliser le langage du Père, du Fils et du Saint-Esprit,⁶³ mais il ne pense pas alors à trois personnes.⁶⁴ Quoiqu'un certain nombre de confessions se réclament de la christologie d'Ignace, il n'y a aucun doute que pour Ignace, le Père souffrait en Jésus.⁶⁵

Ignace a été qualifié, à juste titre, de monarchianiste modaliste.⁶⁶ C'est-à-dire qu'Ignace était unicitaire, quant à sa christologie. Il y a chez Ignace une certaine espièglerie christologique qui va au-delà du Nouveau Testament, par la manière dont le matériel hymnique célèbre l'identité de Jésus. Qu'on pense à l'hymne d'Ignace qui se trouve dans *Aux Éphésiens* 7.2 : (Jésus est) à la fois chair « et spirituel, engendré et inengendré, venu en chair, Dieu, en la mort vie véritable, né de Marie et né de Dieu, d'abord passible et maintenant impassible, Jésus-Christ notre Seigneur. »⁶⁷ Puis, Ignace propose que Jésus soit Celui qui guérit⁶⁸ et qui était chair et esprit, qui a d'abord souffert, mais qui est maintenant au-delà de la souffrance. La christologie d'Ignace n'a certainement rien en commun avec les apologistes ultérieurs du II^e siècle. Il ne parle pas non plus d'une interprétation orthodoxe, comme le feront plus tard les Pères de l'Église, car certains ont jugé bon de corriger, chez Ignace, certaines parties particulièrement problématiques.⁶⁹ Il est toutefois significatif que ces écrits d'Ignace aient été conservés et l'on peut s'en réjouir, puisque l'Église, historiquement, ne conservait pas toujours les écrits qui n'étaient pas conformes à ce qui est devenu la doctrine officielle.

D'autres Pères de l'Église ont laissé quelques écrits qui sont utiles, eux aussi. Méliton de Sardes disait, en louange à Jésus-Christ, que « c'est jusqu'aux confins de la terre que la grâce (de Dieu) a été répandue, et c'est là que le Dieu Tout-Puissant a établi sa tente, par Jésus-Christ. »⁷⁰ Le sermon anonyme de 2 *Clément*, qui se rattache à l'Épître 1 *Clément*, fait une offrande de louange sans réserve à Jésus comme Dieu⁷¹ : « Frères, il convient que vous pensiez à Jésus-Christ comme à Dieu, en tant que juge des vivants et des morts. Et il ne nous appartient pas de penser à la légère à notre salut ; car si nous pensons peu à lui, nous espérons aussi, mais obtenir peu [de lui] » (2 *Clément* 1 : 1-2).⁷²

L'absence de distinction linguistique entre Jésus et le Père n'aurait guère plu aux apologistes de la même époque. Par exemple, Méliton conclut cette même œuvre en disant de Jésus :

Voici le Christ. Voici Jésus. Voici le général. Voici le Seigneur.
Voici Celui qui est ressuscité des morts. Voici Celui qui est assis à la droite du Père. Il porte le Père et il est porté par le Père ; à lui la gloire et la puissance dans les siècles. Amen.⁷³

Pour Méliton, ce genre d'ambiguïté ludique est permis dans une doxologie. Il écrit : « Celui qui est impassible souffre et ne se venge pas, celui qui est immortel meure et ne dit pas un mot. »⁷⁴ Méliton représente une façon de parler normative et ancienne. C'est cette manière de parler qui n'est pas substantiellement conforme à la christologie du *Logos*. Il est clair que cette façon de parler est soit « une branche » de l'arbre qui se rattache au « tronc » de la confession christologique unicitaire, soit le tronc lui-même.

Résumé

Nous avons commencé ce chapitre par une déconstruction du langage et de la lecture triomphaliste d'une christologie ultérieure, acceptée par l'Église. Puis, nous sommes partis d'une hypothèse de travail : que si la christologie unicitaire était d'origine apostolique, une grande partie de la littérature primitive le confirmerait directement ou admettrait une telle explication ; dans l'un ou l'autre cas, la preuve ne contredirait pas une conception unicitaire. En essayant de présenter équitablement la conception qui se dégage des premiers documents représentatifs, nous avons suggéré qu'en fait, dès cette époque primitive, l'idée d'une croyance répandue en la christologie unicitaire, dans le christianisme juif et non juif, est conforme aux données historiques. Dans le prochain chapitre, nous avancerons chronologiquement, pour nous pencher sur une conception christologique qui a contesté cette première profession de Jésus-Christ comme Dieu.

14

Les apologistes et le virage herméneutique

Introduction

À la conférence de la *Society of Biblical Literature* (SBL) tenue à Toronto, en 2002, un groupe d'érudits est venu discuter du livre de Richard Bauckham, *God Crucified*, devant un auditoire de plus de mille collègues et de membres de la SBL. Bauckham y a trouvé de nouvelles voies pour sa défense savante d'une christologie haute, dans la toute première communauté juive. Lorsque la discussion a été ouverte à l'assemblée, on a posé directement à Bauckham la question suivante : « Si la christologie évoluait, et qu'il a fallu attendre jusqu'à Nicée, historiquement, pour que l'Église confesse officiellement la pleine divinité de Jésus, comment se fait-il que l'Église primitive ait considéré Jésus comme divin ? » La réponse de Bauckham a fait écho à son livre ; il a soutenu que le II^e siècle a connu un virage épistémologique, qui a amené l'Église à cesser d'aborder le sujet de Jésus dans le contexte de ses déclarations judéo-chrétiennes du premier siècle ; les Pères de l'Église ont plutôt commencé à regarder Dieu et Christ à travers le prisme hellénistique. Avant Bauckham, d'autres avaient fait la même déclaration ; cependant, il existe une raison pour laquelle on a fait la sourde oreille à cette déclaration. Sur le plan académique, elle sape l'approche naturaliste de la christologie. Sur le plan religieux, elle critique une évolution divinement sanctionnée de la christologie. Certains protestent contre ce qu'ils appellent « la christologie du *Big Bang* de Bauckham ». Néanmoins, Bauckham a raison d'encadrer la croyance de la communauté primitive. De plus, il rend un grand

service en exposant une transition qui est largement restée ignorée, sur les plans académique et théologique.

L'avènement des philosophes chrétiens

Au II^e siècle, les Pères de l'Église non juive n'étaient pas tous « créés égaux ». Tandis qu'Ignace et d'autres se permettaient d'utiliser un langage festif pour célébrer Jésus comme Dieu, d'autres Pères de l'Église, plus « instruits », faisaient le contraire. Malheureusement, « être instruit », au II^e siècle, signifiait être instruit de la philosophie. Pareillement, être « scientifique » signifiait qu'on acceptait la « science » de la philosophie grecque. Un catalogue des principaux Pères du II^e siècle montre qu'Aristide (136-161) et Clément d'Alexandrie (vers 185-211/215), tous deux issus du paganisme, avaient une formation de philosophe. Tatien, Théophile et Justin n'ont pas seulement reçu une formation en philosophie ; ils ont laissé des récits révélateurs de leur formation. Compte tenu de cette tournure des événements, il n'est pas étonnant que les proclamations chrétiennes aient commencé à changer de ton.

La présupposition philosophique sans doute la plus importante qui ait été acceptée par les apologistes du II^e siècle (un terme générique qui regroupe les hommes que nous avons mentionnés),¹ est celle qui a établi la nécessité d'un intermédiaire pour l'Incarnation : c'est l'impassibilité de Dieu. La philosophie dominante du II^e siècle était le moyen-platonisme,² ce courant philosophique qui avait influencé Philon, au premier siècle. Même si on débattrait du degré d'influence que Philon a pu avoir sur ces Pères, il existe de nombreuses preuves indiquant qu'un grand nombre parmi eux dépendaient directement de lui. Comme nous l'avons dit dans un précédent chapitre, Philon tenait ferme à sa position sur l'impassibilité de Dieu.³ Alister McGrath dénonce cet héritage. Il écrit ceci : « Les premiers théologiens chrétiens, soucieux de se gagner le respect et la crédibilité de ces cercles, n'ont pas contesté l'idée. Par conséquent, elle s'est profondément ancrée dans la tradition théologique chrétienne. »⁴

Nous avons fait valoir plus tôt que ces Pères de l'Église se sont éloignés de leurs origines vétérotestamentaires. Or, il faut comprendre cette affirmation d'une manière particulière, car si certains groupes gnostiques ignoraient l'Ancien Testament et que d'autres enseignaient qu'il n'était pas inspiré et qu'il ne fallait pas en tenir compte,⁵ les apologistes n'ont fait ni l'un ni l'autre. Toutefois, leur utilisation de l'Ancien

Testament posait un problème : celui de l'interprétation allégorique, à la manière de Philon. Ainsi, même s'ils avaient l'intention de défendre la foi chrétienne contre les Juifs ou les païens par des termes les plus instruits, ils étaient privés du poids de l'interprétation de l'Ancien Testament, de sorte que les apologistes se sont mis à combattre la philosophie par la philosophie. On a fini par se demander quelle philosophie était la bonne. Les apologistes appelaient leur propre philosophie « notre philosophie » et la vue opposée, la « philosophie barbare ». S'exprimant en ces termes, les apologistes ne considéraient pas le christianisme comme étant une philosophie parmi d'autres, mais bien comme étant *la* philosophie.⁶

Justin de Naplouse

A. Justin et le *Logos*

De tous les apologistes, Justin de Naplouse a été le plus influent. Originaire d'Alexandrie en Égypte, Justin donnait des conférences, vêtu de sa toge de philosophe. Il enseignait que les philosophes grecs classiques avaient correctement défini Dieu.⁷ Fait significatif, c'est par Justin que la christologie est entrée dans ce que Harry Austryn Wolfson appelle le domaine du « christianisme philosophisé ». ⁸ Justin de Naplouse partait du principe que Dieu était omnipotent, immuable, et donc inchangeable.⁹

Justin se sentait obligé, comme Philon, d'allégoriser un Dieu qui était très actif dans l'Ancien Testament, ce qui constituait là un virage pédagogique assez important.¹⁰ Cependant, Justin avait un problème au-delà de celui de Philon : celui de l'Incarnation. Étant donné que Dieu était essentiellement éloigné du domaine des affaires humaines, Justin avait besoin de *quelqu'un d'autre* pour agir — et Justin l'a trouvé dans le *Logos*.

Justin s'est efforcé d'utiliser le *Logos*, car c'était un terme qui avait cours dans un certain nombre de systèmes philosophiques. À un certain moment, le *Logos* avait été considéré comme le moyen de calcul logique par lequel l'humanité raisonnait ; pourtant au II^e siècle, l'idée du *Logos* s'est développée, au point à devenir une hypostase de la divinité, un « *deuteros theos* » [second dieu].¹¹ Le *Logos* a ainsi donné une clé à Justin, car non seulement il a fourni un intermédiaire entre Dieu et le monde créé, mais « il a servi de pont entre la philosophie païenne et le christianisme ». ¹² Pour Justin, ce n'était pas Yahvé qui

se manifestait dans les diverses théophanies de l'Ancien Testament ; c'était le *Logos*. Mais comme le *Logos* était effectivement un procédé d'apologétique qui, clairement, n'avait pas été mûrement réfléchi, la présentation de Justin était irrégulière et même forcée, par moments.¹³

Il paraît logique de supposer que les chrétiens aient eu du mal à accepter la notion de Dieu chez Justin, car le Dieu des philosophes était innommable, et il était ineffable. Toutefois, malgré l'opposition que cela soulevait dans l'Église, c'était exactement ce que Justin enseignait. Il a écrit : « « Le Créateur de l'univers n'a pas de nom. »¹⁴ Justin s'est efforcé de convaincre les chrétiens que les premiers philosophes grecs avaient en fait une juste compréhension de Dieu. Pour Justin, Platon et les stoïciens partageaient l'affirmation que la Parole (λόγος) était en Jésus.¹⁵ Mais pour la plupart des chrétiens, c'était là une exagération. La chose la plus difficile était d'accepter ce que sous-entendait une telle affirmation : puisque le *Logos* guidait les philosophes tels qu'Héraclite et Socrate, ils étaient en fait des « chrétiens » avant Christ.¹⁶

Pour Justin, même si le Fils a été unique et spécial, il était d'une certaine manière, en tant qu'intermédiaire, éloigné de Dieu et identifié davantage à la création. Dans *Première Apologie* 6, Justin écrit : « Son Fils qu'il a envoyé... l'armée des bons anges... Devant eux nous nous prosternons avec une vraie et juste vénération. »¹⁷ Ainsi, le Fils n'est qu'un parmi d'autres à qui l'on rend un culte secondaire. Le fait que Justin ait introduit un concept platonicien dans le christianisme n'a pas seulement donné lieu à l'adoration de Yahvé comme Dieu Suprême, au sens ultime ; mais ce système autorisait l'adoration de tous les dérivés, y compris Jésus et les anges. D'après Bauckham : « L'interprétation juive était ouverte à l'inclusion de Jésus dans l'identité divine. Or, les définitions philosophiques grecques — platoniciennes — de la substance ou de la nature divine, et la compréhension platonicienne de la relation de Dieu avec le monde, ont rendu extrêmement difficile de voir Jésus comme étant plus qu'un être semi-divin, ni véritablement Dieu, ni véritablement humain. »¹⁸

B. Justin et le « JE SUIS »

Chez Justin, le principe de Dieu se situe au-delà du cosmos, loin de sa création. Déjà dans Philon, Exode 3 : 14 qui identifiait Yahvé comme étant le « JE SUIS », est devenu le texte-preuve pour montrer que Dieu est ineffable et inconnaissable.¹⁹ Pour Justin, ce n'était plus Yahvé qui parlait du buisson ardent, mais quelqu'un d'autre. Puisque

l'un des noms de Jésus-Christ, le *Logos* de Dieu, est un ange, et comme Exode fait référence à un ange, pour Justin c'était certainement Christ qui parlait du buisson.²⁰ Il considérait qu'Exode définissait Dieu de manière passive, et comprenait que le *Logos* était un agent actif de Dieu ; tout emploi de l'expression hébraïque « Parole de Dieu » [*debar Yahvé*] a alors été attribué aux actions du *Logos* hellénistique.²¹ En effet, l'opinion de Justin à propos d'Exode 3 : 14 suggérait une interprétation particulière du verset qui est devenu un important texte-preuve pour Clément d'Alexandrie²² et Origène.²³ C. R. Seitz a suggéré que la nature même de la question christologique provient de la lecture grecque : le « JE SUIS » de Moïse a été transformé en « *ego eimi ho on* » [Je suis l'ÊTRE], en grec.²⁴ Pour Seitz, la langue grecque déplace le point focal. « C'est un tout petit pas de voir comment *ousia* dominait, plutôt que la personnalité. »²⁵ À partir de l'œuvre de Justin, les christologiens sont passés à la question de « l'être » ; c'était clairement un pas dans la mauvaise direction.

C. Comment Justin abordait la christologie unicitaire

Justin était certainement au courant du fait que des communautés chrétiennes appelaient Jésus « Dieu », et il ne s'en faisait pas.²⁶ En effet, Adolf Harnack note : « À partir du dialogue de Justin, la désignation directe de Jésus comme θεός [Dieu] (pas comme ὁθεός [le dieu]) était courante dans les communautés. » Justin se plaignait des chrétiens qui laissaient entendre qu'il n'y avait pas de différence métaphysique entre Jésus divin et le Dieu de l'Ancien Testament. Pour ces chrétiens, le *Logos* était seulement une différence d'appellation.²⁷ Wolfson dit, par contre : « Justin de Naplouse maintient que le *Logos* est distinct du Père 'en nombre' (ἀριθμῷ) et non pas 'en pensée' (γνώμη) ; en nombre et non pas 'seulement par le nom' (ὀνόματι) ». ²⁸ De l'avis d'Arthur Cushman McGiffert, Justin faisait référence à ce que nous appellerions une christologie unicitaire, quand il ridiculisait ainsi : « Appeler le Fils Père, c'est prouver que l'on ne connaît pas le Père et que l'on ne sait pas que le Père de l'univers a un fils qui est le *Logos*, premier-né de Dieu, et Dieu. »²⁹

Les Pères du II^e siècle ont consacré une partie de leur énergie à s'élever contre les choses juives, et cela comprenait certainement l'herméneutique unicitaire. Même si ces apologistes ne comprenaient pas vraiment la vision du monde juive,³⁰ la rhétorique antijuive était répandue. Selon Harnack, ceux « qui résistaient à l'avancée de

l'hellénisation du christianisme, concernant par exemple la doctrine de Dieu, l'eschatologie, la christologie », étaient qualifiés de « judaïsants », une accusation considérée comme un reproche.³¹ Comme nous l'avons suggéré au chapitre 13, les christologiens du *Logos* faisaient de cette étiquette un argument en soi : ce n'était qu'en arrivant à convaincre les adeptes de l'Unicité d'abandonner leur herméneutique qu'ils pouvaient espérer progresser. Comme Claus Westermann l'explique : « La question de la relation des personnes de la trinité entre elles, et la question de la divinité et de l'humanité dans la personne de Christ, en tant que question concernant les relations ontologiques, ne pouvait être soulevée qu'après que l'Ancien Testament aurait perdu son sens pour l'Église primitive. »³²

La christologie unicitaire au II^e siècle

A. *Les Actes apocryphes*

Justin était une voix du II^e siècle, le représentant d'un groupe plus large d'apologues ; mais il y avait aussi beaucoup d'autres voix. Par exemple, la littérature commune, telle que les *Actes apocryphes*, enseignait que Jésus est Dieu. Bien que certains aient catalogué la christologie des *Actes apocryphes* comme étant naïve, il s'agit clairement d'une christologie unicitaire. Pensons aux *Actes d'André*. Ce que l'on peut en déduire est « qu'il est impossible de faire une distinction entre des personnes divines ». ³³ Il en est de même des *Actes de Paul*, où « la déclaration la plus importante de l'auteur est que Christ est Seigneur, non seulement le Seigneur de son Église, mais aussi de la vie et de la mort ». Les *Actes de Paul* reflètent directement « la christologie chrétienne du début, dans son ensemble. Il n'y a pratiquement pas de trace d'une christologie du *Logos*, dans les *Actes de Paul* ». ³⁴ Dans les *Actes de Jean*, on trouve des prières adressées à Christ, à la fois en tant que Roi et en tant que Seigneur de l'univers ; ³⁵ Thomas adresse à Jésus des prières du même genre, dans les *Actes de Thomas*. ³⁶ Dans les *Actes de Paul et Thècle*, Paul priait ainsi : « Ô Dieu, qui connais le cœur, Père de notre Seigneur Jésus-Christ », ³⁷ et Thècle, de son côté, priait ainsi : « Mon Dieu, Fils du Tout-Puissant, qui es dans les cieux ». ³⁸ Dans son martyre, elle s'est plongée dans un réservoir d'eau, en disant : « Au nom de Jésus le Messie, je me baptise à mon dernier jour. » ³⁹ Le livre s'achève sur sa prière : « Jésus-Christ, Fils de Dieu, mon aide en prison...toi seul es Dieu et gloire à toi pour toujours. Amen. » ⁴⁰ Il

en est de même des *Actes de Pierre*, qu'on estime à juste titre être un écrit monarchianiste,⁴¹ et où l'on trouve une christologie unicitaire. Car bien que Pierre baptise le capitaine au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, il réagit ainsi à une apparition de Jésus : « C'est toi, très bon et seul Saint, qui nous es apparu, toi qui es Dieu Jésus Christ ; en ton nom cet homme vient d'être baptisé. »⁴² Tout au long des *Actes de Pierre*, c'est Jésus-Christ qui agit divinement, et c'est en son nom que les appels sont faits.

B. La littérature intertestamentaire

La littérature intertestamentaire juive, éditée aux fins chrétiennes, est un autre exemple qui montre comment Jésus était célébré comme Dieu, parmi les gens ordinaires. Cette littérature, en particulier les *Testaments des douze patriarches*, montre ce monothéisme simple.⁴³ Harnack laisse entendre qu'un correcteur chrétien a interpolé les offrandes christologiques dans les *Testaments des douze patriarches*. Dans sa traduction, H. C. Kee présente entre parenthèses ce qu'il croit être une interpolation chrétienne. Le *Testament de Benjamin* laisse entendre que « Le Seigneur enverra son salut par la visite d'un prophète uniqueⁱ... » ; Kee propose que l'interpolation suivante ait été ajoutée : « [Il entrera dans le premier Temple, et là, le Seigneur sera abusé et élevé sur le bois.] » Le *Testament de Dan*. 5 dit : « car le Seigneur sera au milieu d'elle (Israël), [vivant parmi les hommes]. »⁴⁴ Le *Testament de Nephtali* prophétise ainsi : « Par son sceptre, Dieu apparaîtra [habitant parmi les hommes sur la terre]. »⁴⁵ Le *Testament d'Aser* 7 rapporte que « Le Tout-Puissant visitera la terre. [Il viendra comme un homme manger et boire avec les hommes.] »⁴⁶ Dans le *Testament de Juda*, au paragraphe. 22, on peut lire une prophétie de Dieu, s'exprimant à la première personne : « Parmi des étrangers prendra fin mon royaume, jusqu'à l'arrivée du salut d'Israël, jusqu'à la venue du Dieu de justice. »⁴⁷ Le *Testament de Siméon* dit pour sa part, au verset 6.5 : « Alors Sem sera glorifié ; car le Seigneur Dieu, le Saint d'Israël, apparaîtra sur la terre [comme un homme] et sauvera par lui le genre humain... [parce que Dieu est devenu chair, mange avec les humains, et sauve les humains]. »⁴⁸ La christologie unicitaire n'est pas présente de façon universelle dans cette littérature,⁴⁹ mais presque.

ⁱ *Testament de Benjamin*, chap. 9, v. 2, dans *La Bible : écrits intertestamentaires*, traduction par Marc Philonenko, Paris, Gallimard, 1987 p. 941 (Bibliothèque de La Pléiade).

C. La confession des martyrs

Les confessions des martyrs sont d'autres confessions qui peuvent être liées à la christologie unicitaire. Il n'était pas rare que les martyrs parlent de doxologies, cette littérature qui reflète elle aussi une christologie unicitaire. Ces doxologies du martyr opposent « la règle divine de Christ, à qui l'adoration est due, avec les prétentions idolâtres du culte divin de César ». ⁵⁰ Les premiers *Actes des martyrs chrétiens* semblaient s'achever par une doxologie à Christ seul. Ainsi, dans leurs prières d'agonie, les martyrs tels qu'Étienne s'attendaient à voir Jésus et que Jésus allait les recevoir. ⁵¹ Ceux qui lisaient ces martyrologes n'étaient pas contents, comme en témoignent les gloses ajoutées par la suite, pour « rectifier » ces textes. Bauckham fait cette remarque : « Dans certains cas, l'expansion trinitaire ultérieure d'une doxologie originellement christologique est clairement visible. » ⁵² Bauckham poursuit en disant : « Ici, la doxologie trinitaire est un développement postnichéen ; la forme première de cette doxologie est purement christologique. » Par contre, il y a très peu de cas où les doxologies rendent gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, sous une forme coordonnée ; et les rares personnes à le faire sont contestées, quant à la date à laquelle elles font remonter ces doxologies.

D. Les marcionites, les montanistes et autres

La christologie unicitaire était si répandue, qu'elle était présente dans une variété de mouvements, même ceux considérés comme marginaux ou ouvertement hérétiques par l'Église du II^e siècle. Par exemple, il existe certaines preuves que Marcion avait une christologie modaliste, lui qui a créé son propre canon et un certain nombre d'églises, au milieu du II^e siècle. ⁵³ Bien que, selon Harnack, Marcion n'ait pas été lui-même de cet avis, certains pensaient autrement. Ainsi, même si l'on peut dire que Marcion avait un penchant pour la christologie unicitaire, il est vraisemblable qu'il existait parmi ses adeptes un nombre représentatif de gens ayant une affinité avec la christologie unicitaire, car le système marcionite était assez souple pour accepter différentes conceptions marcionites affirmant que Christ était Dieu. ⁵⁴

De plus, on a assisté à des élans en faveur de la restauration spirituelle de l'Église primitive, et qui ont notamment pris la forme d'un mouvement appelé les montanistes. Bien que Montanus lui-même n'ait peut-être pas cru en la christologie unicitaire, ⁵⁵ il est certain que parmi ses adeptes, certains n'hésitaient pas à déclarer clairement

que Jésus était Dieu.⁵⁶ La confusion naît, dès qu'on se demande si Montanus lui-même et ses prophétesses enseignaient le modalisme, car elles utilisaient certainement des formules qui avaient une résonance modaliste ; or, il y en avait d'autres qui ont pu être interprétés « économiquement » plus tard.⁵⁷

Au-delà des montanistes et des marcionites, la christologie unicitaire a reçu un très bon accueil dans bon nombre de groupes du II^e et du III^e siècle.⁵⁸ Par exemple, certains parmi les simoniens ont affiché une christologie unicitaire.⁵⁹ Une autre preuve de sa centralité, c'est qu'elle est devenue, pour Justin et ses héritiers, une sorte de faire-valoir contre laquelle encadrer leur propre projet christologique. Ainsi, il existe des preuves que la christologie unicitaire était généralisée au II^e siècle, et qui pourraient bien correspondre aux « branches de l'arbre » reliées à un tronc christologique du premier siècle.

« Les exceptions » à la règle

A. La *Didachè*

Même parmi les livres qui n'enseignent pas strictement une christologie unicitaire, son écho se fait entendre. Considérons par exemple le cas de la *Didachè*. Les érudits ont certainement raison de noter une certaine inégalité dans ce texte. Il se peut qu'on y ait apporté des ajouts trinitaires,⁶⁰ ou que le document ait été simplement « écrit durant une période de transition », par un auteur inconnu voulant harmoniser les « traditions vénérées de l'Église avec les nouvelles nécessités ecclésiales ». Quel que soit le cas, la *Didachè* était utilisée comme catéchisme liturgique pour une assemblée locale. Le livre ne peut pas être interprété comme une tentative universelle de « réguler le comportement de l'Église entière » ; il a plutôt été écrit pour répondre à une situation locale.⁶¹

Le chapitre 7 de la *Didachè* contient des instructions concernant le baptême, avec la formule trinitaire. Et pourtant, le texte du chapitre 9 de la *Didachè* dit clairement de ces baptisés qu'ils « ont été baptisés au nom du Seigneur... ». C'est pour cette raison que certains posent l'hypothèse de recensions différentes de la *Didachè*, reflétant la tradition ancienne et la tradition postérieure ; le moins qu'on puisse dire est que le document contient des traditions différentes. Il y a indéniablement, dans la *Didachè*, des éléments juifs qui démontrent l'existence d'un courant primitif de christologie unicitaire. En considérant le « Nom »

comme une façon concrète de parler de Dieu en Christ, il est instructif d'y trouver cette prière : « Nous te remercions, saint Père, pour le Nom saint que tu as fait demeurer (κατεσκήνωσας) dans nos cœurs. » Jean Daniélou y voit une référence aux textes de Yahvé de l'Ancien Testament qu'on applique à Christ.⁶²

B. Le monarchianisme dynamique

L'une des choses difficiles à décortiquer est la manière dont il faut considérer le « monarchianisme dynamique » du II^e siècle, ces chrétiens que l'on dit généralement définir leur croyance en la nature solitaire de Dieu en suggérant qu'en fait, Jésus n'était pas Dieu. Sur le plan christologique, cette position s'apparente à la confession de certains ébionites. Toutefois, il y a lieu d'être prudent sur ce point. Ceux qui écrivaient contre eux s'affichaient eux-mêmes comme des agents de changement ; les christologiens du *Logos* regroupaient volontiers ceux qui se disaient être des pôles opposés, des croyants qui faisaient de Jésus Dieu (les monarchianistes modalistes) et ceux qui n'en faisaient absolument pas Dieu (les monarchianistes dynamiques). Comme ces deux groupes refusaient que le *Logos* se fût incarné, c'est-à-dire le *Logos* en tant que seconde personne de Dieu, ils étaient considérés tous les deux comme étant dans l'erreur. Pour ceux qui défendaient une christologie du *Logos*, c'était là matière à controverse que de savoir, pour ces gens « simples », quelle quantité de Dieu s'était prétendument incarnée. Ils avaient tort de ne pas affirmer le *Logos* de façon substantielle. Ce manque d'intérêt à définir la véritable position des adversaires a peut-être contribué à la confusion autour de la preuve textuelle. Pensons au cas de Théodotus, souvent associé aux monarchianistes dynamiques du II^e siècle ; toutefois, il fait aussi partie de ceux qui avaient assurément une christologie haute et qu'on pourrait inclure, à juste titre, dans le groupe de ceux qui confessent la christologie unicitaire.⁶³ Voilà qui nous rend méfiants vis-à-vis des catégories et des classifications que proposent ceux qui jugeaient que le *Logos* était un second dieu.

Le début du changement

Justin et les apologistes tentaient de changer la pensée des masses, mais ils avaient eux-mêmes du mal à s'exprimer avec cohérence. Car même si Justin essayait de débarrasser l'Église des hymnes d'hommage à Jésus, il n'était pas si facile de disposer des louanges à l'égard de Jésus dont il avait lui-même hérité. Apparemment, les christologiens

du *Logos* et leurs héritiers ne pouvaient pas s'empêcher de parler ainsi. Irénée, héritier de Justin, pouvait dire encore : « *Deus impassibilis* est devenu *passible* ». ⁶⁴ Des expressions telles que « Dieu est né » : « Le Dieu souffrant », ou « Le Dieu mort » ⁶⁵ pourraient facilement avoir été inventées par Tatien !

Le changement s'approchait néanmoins. Du point de vue du développement de la trinité, les doctrines « avançaient ». L'éducation et la science semblaient être de leur côté, grâce à l'interprétation allégorique. Harnack a bien saisi l'esprit de l'époque, en suggérant : « Trouver le sens spirituel du texte sacré, en partie à côté du sens littéral, en partie en l'excluant, voilà ce qui est devenu le mot d'ordre de la théologie 'scientifique' chrétienne. » ⁶⁶ De plus, par la force de son argumentation et de son éducation, le point de vue de Justin est devenu la norme pour ceux à qui il enseignait. Harry Wolson fait plutôt cette observation : « Et ce point de vue de Justin de Naplouse constitue désormais le point de vue orthodoxe. » ⁶⁷ Cependant, les théologiens de l'Église n'étaient pas tous contents de ce développement. Adolf Harnack, en réfléchissant sur ses origines philoniques, n'a pas ménagé ses efforts pour juger les héritiers de Philon. Il fait remarquer que « Philon était le maître » de la tromperie en matière de dogme. ⁶⁸ Si cela est vrai, il ne s'agit pas d'une tromperie qui aura pris fin au II^e siècle, mais qui continuera à évoluer.

15

Supplanter la christologie unicitaire

Introduction

Le II^e siècle s'est achevé sur un conflit entre le point de vue qu'avait la majorité des chrétiens, au sujet de la christologie, et la trajectoire évolutive qui est née de l'introduction du *Logos* de Justin, dans la christologie. Du côté des héritiers de la christologie du *Logos* se trouvaient les enseignants les plus influents de l'Église ; mais de l'autre côté, il y avait également des enseignants influents. Dans les deux camps, d'éminents leaders occupaient les postes clés. L'étiquette théologique que l'histoire attribue généralement à ceux qui s'opposaient aux christologiens du *Logos* était celle de monarchianistes modalistes, ou simplement de modalistes. Il s'agit plus exactement d'un terme générique représentant l'une ou l'autre variété d'expression christologique. Certains les regroupent sous l'appellation de « christologies unicitaires » ; mais nous nous abstenons de le faire, car nous avons essayé, jusqu'à présent, de réserver cette appellation de christologie unicitaire pour désigner ce qui est, à notre avis, un concept biblique. Ceci dit, il y avait parmi ces modalistes une majorité qui s'en est tenue à la perspective qu'on avait eue au premier siècle. Le but du présent chapitre est de démontrer comment la christologie du *Logos* a pris le dessus dans l'Église, pour finir par évoluer vers le trinitarisme. Nos préoccupations spécifiques nous obligent à nous concentrer essentiellement sur l'argumentation théologique, au lieu de chercher à extraire de cette tranche de l'histoire les motivations politiques de ce changement.

La christologie unicitaire normative : Le modalisme praxéen

On désigne sous le nom de modalisme certaines conceptions particulières qu'on avait de Jésus-Christ et qui, au III^e siècle, représentaient largement l'opinion majoritaire. Comme nous l'avons dit précédemment, le modalisme est en réalité un terme générique englobant une quantité d'approches différentes. Sabellius et Noët sont les noms qu'on associe le plus souvent au modalisme, mais la position de ces hommes ne représente qu'une fraction des modalistes. On trouve en effet, chez Praxéas, une forme de modalisme plus précoce;¹ sa conception de l'Unité était simple (normative, dirions-nous), bien qu'il faille extraire ses croyances, à cause de l'hostilité que lui porte Tertullien, dans son écrit *Contre Praxéas*. Selon Praxéas, il n'y a pas de pluralité de personnes dans l'Ancien Testament.² C'est plutôt la puissance du Très-Haut qui a couvert Marie de son ombre, et ce n'est nul autre que Dieu lui-même. C'est Dieu qui est en Christ, et la distinction, là où selon Praxéas il y a lieu de faire une distinction, est entre l'homme et Dieu. De plus, bien que certains commentateurs veuillent soutenir le contraire, cette sorte de modalisme n'avait rien à voir avec le stoïcisme, le gnosticisme, et n'était pas non plus d'origine néoplatonicienne. Ce genre de modalisme n'était pas non plus limité à l'Afrique; il existait à Rome, en Asie,³ et dans tout l'Orient. Il était répandu.

Tertullien a traité Praxéas de prétendant d'hier et d'innovateur,⁴ tout en se présentant lui-même comme vêtu du manteau de l'orthodoxie.⁵ Il existe au moins plusieurs bonnes raisons d'en douter. D'abord, dans la défense de ce qu'il enseignait, Tertullien dit qu'ils ont acquis cette croyance « surtout depuis qu'on leur a enseigné le Paraclet ». Si Tertullien ne fait qu'enseigner maintenant ce que d'autres ou lui-même (ceci implique un changement de position) ont appris du Paraclet, cela sent un développement récent. En outre, pour chercher à s'expliquer, Tertullien a recours à des néologismes. Alister McGrath a remarqué que Tertullien est le créateur de « 509 nouveaux noms, 284 nouveaux adjectifs et 161 nouveaux verbes en latin ».⁶ Un grand nombre de ces néologismes ont à voir avec la christologie. De plus, dans son *Contre Praxéas*, Tertullien se débat d'une manière qui n'est pas aussi apparente dans ses autres écrits, redoublant son argument, revenant en arrière pour insister sur ce qu'il dit ou ne dit pas; Harnack compare l'incertitude doctrinale de Tertullien avec le style plus certain que l'on retrouve dans ses autres livres.⁷

Bien que Tertullien affirme son opposition à la philosophie,⁸ il s'est tenu à certaines présuppositions fondées sur la culture de son milieu environnant. Pour ce converti qu'était Tertullien, Justin était la norme.⁹ Ainsi, en prenant pour norme l'affirmation de Justin selon laquelle Platon a eu un contact avec Moïse,¹⁰ Tertullien a hérité d'une série de notions syncrétiques de Platon sur Dieu, et absorbé du même coup une bonne dose de stoïcisme.¹¹

Tertullien avait fini par accepter un point de vue sur Dieu qui rejetait l'idée d'une présence physique du Dieu de l'Ancien Testament, et de sa participation aux affaires des humains. L'antipathie de Tertullien à l'égard de Praxéas semble provenir du fait que le parti praxéen était large et n'hésitait pas à se moquer autant de la position de Tertullien que de celle des polythéistes. Tertullien écrit :

En effet, les simples (je ne dirais pas qu'ils sont tous imprudents et ignorants), qui constituent la majorité des croyants, sont surpris par la dispensation (des trois en un), au motif que la règle même de la foi les retire de la pluralité des dieux du monde pour le seul Dieu véritable ; sans comprendre ceci, même s'il est l'unique Dieu, il faut cependant le croire dans sa propre μοναρχία. Ils supposent que l'ordre numérique et la distribution de la trinité sont une division de l'unité ; alors que l'unité, qui tire la trinité de son propre soi, est si loin d'être détruite qu'elle soit actuellement soutenue par elle. Ils n'arrêtent pas de nous dire que nous sommes des prédicateurs de deux dieux, et s'attribuent éminemment le mérite pour être des adorateurs d'un seul Dieu.¹²

Pour Tertullien, la position praxéenne était mauvaise par définition, car seul le *Logos* pouvait s'incarner. C'était là la présupposition qui était à l'origine de sa propre argumentation. Le fait que Praxéas accepte que ce soit Dieu qui se soit incarné avait un corollaire évident : la christologie de Praxéas acceptait que le Père ait souffert. Tertullien était furieux de cette possibilité et, dans sa colère, il a qualifié Praxéas de : « Patripassien ».¹³ Ce faisant, Tertullien trahit la philosophie, à qui il doit tant. L'historien de l'Église Jaroslav Pelikan fait observer ceci : Tertullien, pour toute son hostilité à l'égard de la métaphysique, accepte librement la notion de l'impassibilité de Dieu, sans aucun appui biblique ni preuve théologique.¹⁴

Le trinitarisme émergent, chez Tertullien

Tertullien a été le premier, dans le monde latin, à concevoir Dieu en termes de « personnes », le terme *Trinitas* ayant été inventé contre Praxéas. Pour Tertullien, le *Logos* était une seconde personne,¹⁵ et même si ce terme de « personne » n'avait pas pour lui la signification qu'il aura plus tard,¹⁶ l'intention derrière ce trio était totalement présente ; Tertullien offrait les éléments de base à propos du Père, du Fils et du Saint-Esprit, en suggérant qu'ils étaient :

...trois, toutefois pas en statut (*statu*), mais en degré (*gradu*) ; pas en substance (*substantia*), mais en forme (*forma*) ; pas en puissance (*potestate*), mais en espèce (*specie*) ; néanmoins d'une seule substance, et d'un seul statut, et d'une seule puissance, dans la mesure où il est un Dieu à partir duquel ces degrés, formes et espèces sont pris en compte sous le nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit.¹⁷

C'est cette déclaration qui, autant que toute autre, convainc les historiens de l'Église que Tertullien ne s'opposait pas aux innovateurs, mais aux chrétiens ordinaires. Arthur Cushman McGiffert le note : « Ceux que Tertullien appelle 'les simples, qui sont toujours la majorité des croyants', n'étaient certainement pas des innovateurs. »¹⁸ Tertullien n'était ni très convaincant ni très cohérent. Sa terminologie s'inspire de manière inégale des catégories hellénistiques,¹⁹ et elle sera en fin de compte remaniée plus tard par les Pères de l'Église. Néanmoins, la contribution de Tertullien au langage et à un début de définition du trinitarisme reste incontestable. Même si Tertullien aura fini, vers la fin de sa vie, par combattre l'Église qu'il a travaillé à bâtir, il s'est posé en champion de l'orthodoxie, durant ces débats christologiques.²⁰

Noët et Sabellius

En plus du modalisme de Praxéas, il y avait deux autres représentants bien connus du modalisme, au début du III^e siècle : Noët et Sabellius.²¹ Selon les listes ultérieures établies par les hérésiologues, Noët et Sabellius ont été les personnages les plus dénoncés parmi ceux dont les noms se rattachent au modalisme. Pendant qu'on lit « l'hérésie de Noët » ou « l'hérésie de Sabellius », Praxéas passe sous silence. Noët a été diversement représenté, mais il semble avoir eu la plus simple christologie parmi les modalistes, si ce qui a été écrit sur lui n'était pas une caricature : Jésus équivaut à Dieu, et Dieu équivaut à Jésus.

Il est certain que Noët n'avait aucun mal à confesser Jésus en tant que Dieu. Il a dit : « Car Christ était Dieu, et a souffert pour nous, étant lui-même le Père afin de pouvoir nous sauver. Et nous ne pouvons pas nous exprimer autrement, dit-il, car l'apôtre reconnaît aussi un Dieu, quand il dit : 'Et les patriarches, et de ce qui est issu, selon la chair, le Christ, qui est au-dessus de toutes choses, Dieu béni éternellement.' »²² Toutefois, Noët pouvait parler du Père d'une manière pareille à celle de Praxéas.²³ Ainsi, Noët aurait certainement pu être coupable d'affirmer que le Père a souffert ; Épiphanes écrira, un siècle plus tard, que Noët a dit que le Père est mort.²⁴ Deux choses viennent cependant assombrir la question. D'abord, la preuve que Noët l'a vraiment dit est mitigée.²⁵ Puis, si Noët a effectivement dit que le Père est mort, il a sans doute fait cette déclaration de la même manière que Méliton et Ignace ; en offrant en louange un paradoxe doxologique.

Le nom de Sabellius, plus que tout autre, est associé au modalisme. Bien que nous ne sachions rien du sabellianisme à partir de ses propres écrits ou de sources qui lui soient sympathiques,²⁶ et si les données sont exactes, Sabellius a succombé à l'idée qu'il devait combattre la philosophie par la philosophie. Puisque les christologiens du *Logos* pouvaient expliquer comment les rayons du soleil ressemblent à leur monarchie, c'est-à-dire « un » qui pourtant jaillit, Sabellius retourne alors le langage des stoïciens pour l'invoquer à sa propre défense.²⁷ La Divinité, dit Sabellius, est comme le soleil ; à ce stade-ci, Sabellius présente la notion de dilation. Les rayons jaillissent et se manifestent comme le Père ; ils reviennent en tant que le Fils ; ils reviennent encore une fois en tant que l'Esprit. Dans cette explication, Sabellius croit apparemment à un Père qui est *devenu* un Fils (en cessant d'être le Père) et qui est *devenu* ensuite l'Esprit (en cessant d'être le Père ou le Fils). Le système de Sabellius ne résisterait pas à un examen minutieux, biblique ou philosophique ; néanmoins, son nom est devenu synonyme de modalisme. À mon avis, le sabellianisme est une christologie unicitaire normative qui a mal tourné ; c'est-à-dire qu'en essayant de dialoguer avec les théologiens, à l'aide de leur nomenclature et de leurs concepts, sa position a été déformée au cours du processus. Ainsi, bien qu'il soit possible d'y trouver, à sa base, une christologie unicitaire, cette conception de la christologie est certainement inacceptable, car elle rend absurde le texte biblique.

Le *Logos* d'Origène et l'émergence de la trinité

Un autre élément a été ajouté au *Logos* de Justin par Irénée;²⁸ ce dernier enseignait la « génération éternelle » du *Logos*, une doctrine confirmée par Origène et qui est devenue la norme.²⁹ Origène élabore son idée du *Logos* dans le contexte du *Logos* du livre de Jean et ce qu'il considère comme des passages connexes. Dans ce contexte, il soumet le texte biblique à toute lumière proposée par Philon, en explorant en particulier les notions platoniciennes dont Philon s'inspire.³⁰ Selon la pensée platonicienne utilisée par Origène, le *Logos* représente l'archétype de la raison et des idées ; chez Philon, cette notion se mêle aux métaphores de sagesse bibliques. Cette utilisation réfléchie de Philon a permis à Origène de formuler une doctrine du *Logos* d'une manière plus convaincante que tous ses prédécesseurs. Donc, plutôt que de s'inspirer des spéculations de Philon, Origène se met à s'inspirer de Plotin.³¹ Clément, l'enseignant d'Origène, a peut-être affirmé lui aussi que le Fils est généré éternellement.³² Au III^e siècle, cette notion, lancée par ces Pères alexandrins, a reçu un accueil inégal.³³ Cependant, Harry Wolfson suggère à juste titre qu'à partir d'Origène, à quelques exceptions près, cette théorie est devenue la norme, durant la seconde moitié du III^e siècle.³⁴

Origène se servait de l'interprétation mésoplatonicienne,³⁵ pour enseigner que seul le Père était divin, au sens strict du terme.³⁶ Pour Origène, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas égaux, mais doivent être compris comme une hiérarchie décroissante, quant à leur puissance, le Père étant appelé correctement Dieu. En résumant l'enseignement d'Origène, Justinien note que Dieu le Père, « en maintenant toutes les choses ensemble, étend sa puissance à chaque niveau d'existence, distribuant à chacun son état d'existence de sa propre réserve ». Par comparaison, « Le Fils, à un degré moindre que le Père, ne s'étend pourtant qu'aux êtres rationnels [car il est second par rapport au Père] ; » l'Esprit est divin « à un degré moindre aussi... et contre celui du Saint-Esprit qui est supérieur aux autres organismes sacrés ». ³⁷ Cette doctrine de Dieu a trait aussi à la manière dont chacun des trois interagit avec l'humanité. Origène dit que la puissance de Dieu le Père s'étend à toutes les choses qui existent, que la puissance de Dieu le Fils s'étend seulement aux êtres vivants, et que la puissance du Saint-Esprit s'étend uniquement à ceux qui sont « sauvés ». ³⁸

La christologie unicitaire en opposition aux Pères

Pour Origène, la position christologique unicitaire représentait la « masse des croyants » qui ne connaissaient que « le Christ selon la chair ». Il écrit : « Ils ne semblent pas souhaiter affirmer deux dieux ; ils ne souhaitent pas nier la divinité du Sauveur ; ils finissent alors par admettre deux noms, et une seule personne. »³⁹ D'après Jaroslav Pelikan, c'était à l'encontre de la position du modalisme que, selon Origène, le *Logos* deviendrait éternel et extérieur au Père, afin que personne « n'ose établir un commencement pour le Fils avant lequel il n'a pas existé ». ⁴⁰ Origène croyait que ceux qui ont une christologie unicitaire étaient « ignorants et simples » (*Cels.* 16 : 1). Le point de vue d'Origène, qui s'appuie sur Justin, a commencé à prendre de l'ampleur dans certains cercles ; mais pour un grand nombre, c'était pousser trop loin l'intellectualisation de la foi.

De plus, Adolf Harnack laisse entendre que ni Tertullien ni Hippolyte n'a bien réussi à faire accepter sa christologie, car « leur théologie ne correspondait pas aux besoins des hommes ». Pour Harnack, elle devait échouer parce qu'elle « était en conflit avec la tradition, telle qu'elle était manifestée dans le culte, qui enseignait aux hommes à voir Dieu lui-même en Christ. »⁴¹ Selon J. N. D. Kelly, le conflit ne résidait pas dans le fait que cette doctrine était nouvelle. Il pensait que le modalisme était « un courant de pensée populaire assez répandu ». ⁴²

Harnack soutient qu'à la fin, ce sont les christologues unicitaires qui ont causé leur propre disparition. Bien que cette doctrine ait été « adoptée par une grande majorité de chrétiens », ⁴³ c'est au moment où les enseignants, dans le mouvement, se sont détournés d'une christologie qui était « nettement monothéiste et qui s'intéressait réellement au christianisme biblique » ⁴⁴ pour se tourner vers une défense « scientifique » (philosophique), qu'elle a « perdu sa raison d'être ». ⁴⁵ Ainsi, ce virage vers un style de défense stoïcien de sa christologie, qui paraissait être une bonne stratégie, a finalement échoué. Les masses n'ont pas pu suivre. Finalement, une victoire politique à Rome a été assurée et a inversé la tendance, favorisant plutôt l'émergence du trinitarisme.

Le succès d'Athanase sur Arius

Le III^e siècle s'est achevé sur certains développements précis vers le trinitarisme. Comme Harry Wolfson le note à juste titre, l'épistémologie a dû franchir des étapes spécifiques, nécessaires pour parvenir

à ce qui serait plus tard l'orthodoxie du IV^e et du V^e siècle.⁴⁶ Comme nous avons cherché à le démontrer, la première étape a été accomplie par les apologistes, qui ont utilisé le concept philonique du *Logos* pour expliquer l'Incarnation, en milieu hellénistique. Deuxièmement, Irénée et Origène se sont écartés des notions philoniques de Platon en faveur d'une interprétation plus plotinienne du *Logos*, comme étant à la fois moindre que Dieu et éternellement généré à partir de Dieu. La question de savoir comment le *Logos* pouvait être moindre que Dieu et égal à Dieu était le prochain problème à traiter, celui qui dominait le début du IV^e siècle. Les principales positions dans ce débat nous sont connues par les personnages historiques qui servaient de porte-parole : Athanase et Arius.

Lorsque Constantin s'est converti au christianisme, au début du IV^e siècle, une telle alliance a favorisé les chances de Constantin, tout en donnant un pouvoir important à l'Église. Conscient que le christianisme était un moyen important de solidifier son empire, Constantin craignait que le débat entre Athanase et Arius risque de briser l'unité de l'Église. Il avait donc un intérêt direct dans le résultat du débat.

Il y avait deux positions sur lesquelles Arius se voyait mis en cause. D'abord, dans une interprétation de Proverbe 8, il déduisait qu'il y a eu un temps où le *Logos* n'a pas existé.⁴⁷ De même, Arius conservait ce qui avait été la norme pour les dirigeants de l'Église de l'époque : il épousait l'idée que le *Logos* était moins que Dieu. Toutefois, la formulation d'Arius créait une distinction entre le *Logos* et le Fils, de sorte que si Dieu avait créé le *Logos*, c'était le *Logos* qui avait créé le Fils.⁴⁸ Même si Arius paraissait orthodoxe en célébrant la louange de Christ,⁴⁹ ce qu'il enseignait en réalité était en conflit avec ce qui avait été codifié chez Origène et avec ce qui était maintenant en train d'évoluer vers l'orthodoxie, par l'intermédiaire d'Athanase.

Devant le risque de désunion qui menaçait l'empire, Constantin cherchait une solution. En l'an 325 avant J. C., un concile régional à Antioche a condamné la position d'Arius, et ses décisions ont été confirmées plus tard dans l'année, par le concile impérial tenu à Nicée.⁵⁰ La plupart ont volontiers adhéré à cette nouvelle orthodoxie ; seuls Arius et deux évêques se sont abstenus.⁵¹ Mais l'affaire n'était toujours pas réglée. En fait, le symbole de Nicée est lui-même devenu un objet de suspicion et de critique, du seul fait de se voir officiellement consigné par écrit.

Athanase a, de même, condamné ceux qui adoptaient une christologie unicitaire, en particulier le sabellianisme sous toutes ses formes ; dans un certain sens, la valeur des arguments d'Athanase n'avait guère d'importance. Il était libre de faire reconnaître ses hypothèses sur Dieu et sur le monde comme étant la norme, par le simple fait de les écrire. Les conséquences étaient considérables pour ceux qui s'opposaient au monopole de l'orthodoxie. Mais cela a certainement fait peu pour atténuer ce que l'on a fini par considérer comme des christologies hétérodoxes.

Le langage de Nicée avait besoin d'être plus affiné, ce qui s'est fait grâce au travail de Basile et au concile de Constantinople, en 381. Basile a utilisé le langage suggéré par Origène, à savoir que le Père, le Fils et le Saint-Esprit partageaient une *ousia*, dont elles étaient différentes hypostases. Ce langage a été promulgué par une clause d'anathème, au concile de Chalcédoine. En effet, le premier martyr de l'Église, à savoir le premier à avoir été *martyrisé par l'Église*, dans la dernière partie du IV^e siècle, a été Priscillien, un croyant en la christologie unicitaire.

Augustin

Nous commençons maintenant à aller au-delà de la partie historique de notre enquête. Nous allons toutefois considérer un dernier Père de l'Église, qui constitue en lui-même une catégorie : Augustin d'Hippone. Augustin est celui qui allait devenir la norme pour établir la position de l'Église, sans doute sur tous les points majeurs de la théologie, et c'est le point de vue d'Augustin sur la trinité qui deviendra le modèle normatif pour la chrétienté occidentale. Sur le plan épistémologique, Augustin défendait le point de vue des philosophes ; non pas pour en faire des exemples ou pour établir des comparaisons, mais plutôt comme une espèce de norme pour mener les affaires, sur le plan doctrinal. Augustin avoue insister, dans ses *Confessions*, pour dire que « dans les œuvres des platoniciens, Dieu et sa Parole sont présentés de toutes les manières... »⁵² Dans quelle mesure Augustin a-t-il lu Platon, Plotin ou Porphyre ? Voilà une question qui reste matière à débat. Bien que certains aient insisté pour dire qu'Augustin était néoplatonicien avant de devenir chrétien,⁵³ la réalité est probablement plus complexe.⁵⁴ Augustin a subi l'influence des premiers Pères de l'Église, mais on ne saura sans doute jamais quelle influence ont eu précisément sur lui un Ambroise, un Origène et d'autres Pères grecs ou latins.⁵⁵ Néanmoins, Augustin maintient que la tradition de

l'Église recommandait de recourir aux philosophes, pour élaborer la doctrine!⁵⁶ Ce sur quoi l'on s'entend, en revanche, c'est qu'Augustin a combiné des interprétations issues de la pensée grecque et des Pères de l'Église, pour former sa théologie.⁵⁷

Chez Augustin, on assiste d'abord à un divorce herméneutique entre l'Église et ses racines vétérotestamentaires. Cela ne veut pas dire qu'Augustin n'utilise pas l'Ancien Testament, dans sa conception de la trinité.⁵⁸ C'est plutôt la manière particulière dont Augustin se sert de l'Ancien Testament qui montre sa méthode. Le credo herméneutique d'Augustin est largement connu : « Le Nouveau est dissimulé dans l'Ancien, l'Ancien est révélé dans le Nouveau. »⁵⁹ Ainsi, Augustin a reconnu ses concepts philosophiques dans le Nouveau Testament, et il utilise cette compréhension pour relire l'Ancien Testament en cherchant à y retrouver son point de vue. Hendrikus Berkhof critique la méthodologie augustinienne, car elle « laisse sous-entendre que tout, dans l'Ancien Testament, est présenté sous une forme plus claire dans le Nouveau Testament. Ainsi donc, ceci a favorisé la tendance à négliger l'Ancien Testament, dans l'Église chrétienne. »⁶⁰

La christologie augustinienne s'appuie sur deux présuppositions. La première a trait à l'immutabilité divine. Bien que la notion hellénistique d'immutabilité divine ait été présupposée par les Pères de l'Église depuis l'époque de Justin, au II^e siècle, c'est par Augustin que cette doctrine est devenue officiellement la doctrine de l'Église. L'immutabilité est associée à la notion de simplicité, chez Augustin.⁶¹ Pour lui, Dieu est ontologiquement unique et incommunicable, car il est simplement le bien. La simplicité s'exprime de cette manière : Tout ce que Dieu a, Dieu l'est. Dieu ne possède pas d'attributs, mais il *est* ses attributs. Il n'existe pas de propriétés qui ne soient substance. Il s'ensuit non seulement que Dieu ne peut pas faire partie d'un autre être, mais que Dieu est tous ses attributs. Là où le fait d'avoir un attribut équivaut à être cet attribut, l'attribut en question ne peut ni changer ni se perdre.⁶² Toute perte ou tout changement contredit la simplicité divine. Par conséquent, il n'y a pas d'accidents ni de propriétés contingentes en Dieu, et la possibilité du changement doit être exclue totalement. À l'inverse, tout ce qui manque d'une telle simplicité, à savoir l'identité de l'être et de l'avoir, est capable de changement et de dissolution, et porte des éléments contingents ou accidentels, et ainsi de suite. Tout changement chez Dieu serait un changement pour le pire.⁶³ Et comme conséquence, la compréhension chrétienne de

Dieu est généralement de le définir comme « intemporel, immuable, impassible, immobile et inébranlable. »⁶⁴ Ceci est devenu la norme pour l'Église, non seulement pour l'Église médiévale,⁶⁵ mais aussi pour l'Église moderne.⁶⁶ La compréhension qu'Augustin a de Dieu, en tant que Créateur, contient des implications qui surpassent les relations interpersonnelles de la trinité. Jaroslav Pelikan note que les « éléments néoplatoniciens » du Créateur, chez Augustin, font en sorte que tout ce qui provient de Dieu — *la création entière de Dieu* — soit établi, certain et immuable. Augustin définissait la prédestination comme étant « la façon pour Dieu de disposer de ses futures œuvres selon sa prescience, qu'on ne peut ni tromper ni changer ». ⁶⁷ Ainsi, Dieu prédestine un groupe à vivre en alliance et ainsi à être sauvé, alors qu'un autre groupe est prédestiné à se perdre. ⁶⁸

La deuxième présupposition qui motive Augustin a trait à la façon pour Augustin de codifier la trinité comme une communauté ; ainsi : « Lorsque l'un des trois est mentionné comme l'auteur de n'importe quelle œuvre, il faut comprendre que la trinité entière est à l'œuvre ». ⁶⁹ C'est ainsi que, pour Augustin, Genèse 1 : 26 démontre que l'humanité a été créée à l'image de la trinité entière. ⁷⁰ En poursuivant la question de savoir comment la trinité est « une *ousia*, trois *hypostases* », Augustin déduit qu'il existe une sorte de substrat de « divinité » dont l'*ousia* est constituée. Cette divinité est quelque chose que tous les membres de la trinité possèdent en commun, pas seulement en relation avec le Père. Il s'agit ainsi d'une trinité de relation plutôt qu'une trinité par procession. ⁷¹ Dans la trinité augustinienne, il existe aussi d'autres éléments relationnels. Après avoir identifié le Fils à la sagesse, il identifie l'Esprit à « l'amour » qui relie entre elles les personnes de la trinité et qui relie les croyants à la trinité. ⁷²

Le trinitarisme a continué à développer son interprétation des personnes de la Divinité, en partie parce que l'introduction d'un concept hellénistique en appelait un autre. Par exemple, pour chercher à comprendre comment on pouvait dire que le « Seigneur de gloire » mentionné dans I Corinthiens 2 : 8 avait été crucifié, les théologiens de l'Église ont dû déterminer comment Dieu aurait pu souffrir. La solution a été de développer les formulations énigmatiques de l'interprétation mutuelle (*perichoresis* en grec, *circumincessio* en latin), au IV^e siècle ; ce développement s'est poursuivi jusqu'au VII^e et au VIII^e siècle. ⁷³ C'est ce qui, avec « l'appropriation », visant à faire de la notion de Dieu une « communauté », est largement devenu la norme

pour parler de la trinité.⁷⁴ Le phénomène était en quelque sorte plus prononcé en Orient où, selon Alister McGrath, il est représenté par une « forme sous-estimée de trithéisme, qui est souvent considérée comme en soutien à l'interprétation de la trinité que l'on trouve dans les écrits des Pères cappadociens — Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse — vers la fin du IV^e siècle. »⁷⁵ En Occident, l'approche augustinienne cherchait à atténuer les tendances vers le trithéisme, mais on pouvait encore penser que la trinité était une « communauté ».

La christologie unicitaire, à l'époque d'Augustin

La christologie unicitaire a apparemment traversé le IV^e et le V^e siècle ; mais dès qu'elle apparaissait, elle était largement qualifiée du nom de son plus important porte-parole récent, Sabellius, condamné à plusieurs reprises. Eusèbe a inclus la christologie unicitaire, en tant que croyance majeure, toujours en vigueur au IV^e siècle.⁷⁶ Pour Basile, elle se portait bien, ce qui est un indice de sa propre position christologique.⁷⁷ Durant les siècles ultérieurs, les autres appellations et distinctions allaient largement disparaître du vocabulaire de l'Église ; le sabellianisme restera le terme général pour désigner toute forme de christologie unicitaire. Par exemple, le concile d'Alexandrie a déclaré : « Mais, que l'impiété de Sabellius et de Paul de Samosate soit aussi anathématisée par tous. »⁷⁸ Chose intéressante, les deux extrêmes du monarchianisme ont été condamnés d'un seul coup : d'une part, le monarchianisme dynamique qui, avec Paul de Samosate, niait la divinité de Christ afin de pouvoir proclamer la croyance en un seul Dieu ; d'autre part, le monarchianisme modaliste qui, avec Sabellius, croyait que Jésus est Dieu.

Pelikan confirme que même si le modalisme était condamné officiellement par l'Église, il n'a pas disparu rapidement. Par exemple, il a continué à être condamné officiellement par le Synode de Braga, au VI^e siècle. Selon Pelikan, le fait d'avoir anathématisé Priscillien (un croyant légitime en l'Unité) et Sabellius n'a pas réglé l'affaire. Il écrit : « La date très tardive de ce synode indique toutefois que, même si la position monarchianiste était anathème, la question qu'elle soulevait et l'intuition qu'elle représentait ne pouvaient pas être rejetées si aisément. »⁷⁹

Évaluer les trajectoires historiques

Pour beaucoup de gens, le trinitarisme est une façon valable d'exprimer Dieu, parce qu'il utilise amplement le langage de la Bible, langage qui a été transformé par les croyances ; et en outre, parce que pour la grande majorité de l'Église chrétienne, c'est maintenant normal, orthodoxe et considéré comme correct de le faire. Les gens auraient sans doute préféré que l'Église ait connu une histoire moins mouvementée... *mais bon, c'est comme ça. Après tout, c'est cela l'Église, avec ses bons et ses mauvais côtés.* Mais cette seule déclaration trahit l'aveu que l'enseignement de l'Église ne tient que *parce que c'est l'enseignement de l'Église*.⁸⁰ Pierre Bourdieu affirme qu'une fois établi le langage de l'orthodoxie, ce langage affirme de facto que l'équipe dirigeante « orthodoxe » ne parle pas uniquement pour son propre groupe, mais bien pour tout le monde ; pour dire ce qui doit être.⁸¹

Toutefois, ce qu'il faudrait vraiment se demander, c'est jusqu'à quel point notre relation avec Jésus-Christ est affectée par ce que nous croyons, par rapport à la christologie. Il serait facile de résumer les dérapages survenus dans l'histoire de l'Église ; les Pères de l'Église ont dérivé quand ils ne pouvaient plus voir en Jésus-Christ l'homme qui priait Dieu, l'homme en qui Dieu demeurerait. La nouvelle alliance est possible seulement parce que Jésus est absolument homme. Et c'est uniquement possible parce que Jésus était un homme en qui Dieu demeurerait absolument. Hélas, l'histoire de l'Église a fait de Jésus un « homme qui n'en est pas un ».

Ce serait une erreur que de considérer comme déficiente et de chercher à condamner la relation que d'autres entretiennent avec le Seigneur, simplement parce qu'ils ont accepté la connaissance reçue de l'Église. Par contre, ce serait aussi une erreur que de ne pas profiter des nouvelles informations qui nous sont proposées. Une relation authentique y gagne toujours à dire ce qu'il faut dire. Bref, pour bien comprendre l'identité, au sein de l'alliance, il ne suffit pas simplement d'une reconnaissance formelle de Dieu, au sens doctrinal ; une bonne compréhension reste cependant le meilleur allié d'une bonne relation. Au début de notre étude de la christologie, nous avons consacré sept chapitres à l'identité de Jésus, dans le contexte du premier siècle. Ces trois derniers chapitres ont confirmé la justesse d'une telle interprétation, en démontrant historiquement le lieu de la christologie unicitaire, tout en nous faisant découvrir comment l'Église en est venue à croire autre chose. Les deux prochains chapitres reviendront sur la

signification biblique de l'initiation, au sein de l'alliance ; le dernier chapitre et l'épilogue nous diront de quelle manière la christologie unicitaire a retrouvé une place dans la vie et la pratique de l'Église.

SECTION IV :
L'HOMME QUI EST
EN ALLIANCE

16

La place du baptême dans l'initiation de l'alliance

Introduction

Les quatre premiers chapitres de ce livre se sont appliqués à dégager une bonne compréhension de Dieu, en particulier dans sa fonction relationnelle. En effet, en appelant les gens à faire partie de l'alliance, Yahvé les appelait à entrer en relation. Or, comme nous l'avons dit, l'alliance avec Dieu dans l'Ancien Testament n'était possible que parce qu'elle anticipait l'œuvre de Jésus-Christ, qui a rétabli totalement la relation d'alliance qu'Adam avait rompue. Dans les chapitres 5 à 12, nous avons exploré l'identité et l'œuvre de Christ. Dans les chapitres 13 à 15, nous avons cherché à découvrir comment l'Église a pu se tromper, comment elle est arrivée à abandonner en cours de route la compréhension que la Bible a de Jésus-Christ. Si ce que nous avons dit de Jésus est correct, il en découle nécessairement des corollaires ; notre christologie influence notre façon de lire la Bible, de « faire fonctionner Église » et, dans ses modalités d'application, elle influe sur l'initiation dans l'alliance et sur la relation d'alliance. Dans les derniers chapitres de ce livre, nous examinerons ces effets très pratiques.

Il y a quelques années, j'ai terminé ma thèse intitulée « *No Other Name* » [Aucun autre nom], une étude sur ce que signifie, pour l'alliance, le nom de Jésus dans le livre des Actes. Dans cette étude, à titre de comparaison, je me suis concentré sur un groupe juif qui existait au moment de la fondation de l'Église : la communauté (probablement essénienne) de Qumrân. J'avais l'intention d'examiner les valeurs religieuses communes dans la culture juive du premier siècle, en

général. Ce que j'ai découvert était intrigant ; entre autres, à quel point la communauté de Qumrân chérissait le nom de Yahvé. Ses documents de base contenaient des passages proclamant la grande puissance du nom de Yahvé.¹ De plus, les gens croyaient que Dieu consignait dans un « livre du souvenir le nom de ceux qui craignaient Yahvé et qui honoraient son nom ». ² Le plus significatif est qu'ils considéraient le nom de Yahvé comme la base de leur propre existence. Ils confessaient que la validité de leur communauté était en fait une certitude, pour une raison précise : Yahvé les avait appelés par leur nom.³

Certains ont remis en question l'importance du baptême au nom de Jésus que pratiquaient les apôtres. Nous avons montré ci-dessus, au chapitre 12, que le jour de la Pentecôte, la compréhension que Pierre avait de la christologie lui a permis d'appliquer à Jésus un « texte sur Yahvé ». Par conséquent, c'est ce qui a justifié les apôtres d'invoquer le nom de Jésus, et non pas le nom de Yahvé, comme initiation dans l'alliance par le baptême.⁴ Étant donné que la communauté de Qumrân fonctionnait au moment même de la création de l'Église du Nouveau Testament, leur compréhension de l'importance du nom de *Yahvé*, en relation avec leur propre existence comme communauté d'alliance, est une chose importante. Elle sert de toile de fond à ce que les apôtres proclamaient sur l'initiation dans l'alliance, à la lumière des enseignements de Jésus et de la compréhension qu'ils avaient de la christologie.

Après avoir pris jusqu'à présent un temps considérable à examiner comment Jésus a rétabli l'alliance, nous allons chercher maintenant à savoir de quoi est constituée cette alliance désormais rétablie. Il faudra plus que les deux chapitres suivants pour décortiquer le texte biblique et en dégager une pleine compréhension ; nous allons néanmoins présenter les points importants à considérer pour pouvoir naviguer dans la bonne direction. Dans ce chapitre, nous suivrons à la trace l'enseignement apostolique sur le baptême, en nous penchant à la fois sur le sens et sur la formule du baptême. Après un survol biblique de ce sujet, nous considérerons des objections éventuelles à notre interprétation, en nous efforçant de présenter particulièrement une compréhension correcte de la place de la foi dans l'initiation au sein de l'alliance. Dans le chapitre suivant, nous explorerons la place de l'Esprit dans l'initiation au sein de l'alliance.

Ce que la Bible dit du baptême

Vers la fin de la période du second Temple, on a commencé à utiliser le *miqwah* pour la conversion des non-Juifs. Bien que l'on se demande à quel moment précis le baptême des prosélytes a commencé, il y a consensus autour de l'idée que ce bain rituel a précédé le baptême de Jean.⁵ La différence entre ce genre de baptême des prosélytes et le baptême de Jean réside dans le fait que Jean invitait non seulement les non-Juifs à se faire baptiser, mais aussi les Juifs, eux qui se considéraient déjà faire partie de l'alliance.⁶ Jean insistait pour baptiser les Juifs, en proclamant qu'il leur offrait ainsi l'entrée dans une nouvelle ère eschatologique, marquée par l'anticipation du Messie. Dans ce contexte, Jean prêchait à la fois l'espérance et le jugement. Pour ceux qui rejetaient ce message, il y avait le jugement ; mais pour ceux qui l'acceptaient, il y avait l'attente d'une nouvelle ère. De plus, il n'y avait pas seulement Jean qui baptisait, mais aussi les disciples de Jésus ;⁷ et même si les Évangiles donnent peu d'informations sur leurs activités, le livre des Actes relate en détail leurs baptêmes.

Il faut dire que le baptême de Jean n'était pas une simple manifestation extérieure et symbolique des bonnes œuvres, mais plutôt un baptême de conversion. Les Évangélistes donnent des témoignages différents de la relation qui existait entre le baptême de Jean et la repentance. On dirait que, dans certains cas, les baptisés obéissaient à la repentance et que, dans d'autres cas, le baptême avait un effet sur la repentance. G. R. Beasley-Murray note : « Il est maintenant convenu de dire que μετανοια [*metanoia*] et μετανοεῖν [*metanoein*] ne peuvent être correctement représentés que par des termes qui suggèrent l'idée d'un *virage* ou d'une *conversion* [les italiques sont de lui]. »⁸ De plus, comme dit Albrecht Oerke : « Le concept de base par rapport au baptême, tant chez Paul que dans le Nouveau Testament en général, est celui d'un bain de purification (I Corinthiens 6 : 11, Éphésiens 5 : 26, Hébreux 10 : 22 ; cf. Actes 2 : 38 ; 22 : 16). La signification du baptême dépend du fait que c'est une action réelle du Dieu saint, par rapport à l'homme pécheur. Ainsi, toute idée de superstition ou de pur symbolisme est exclue. »⁹

Sans doute faut-il considérer comme un passage clé celui de Jean 3 : 5, où Jésus dit à Nicodème : « En vérité, en vérité, je te le dis, si un homme ne naît d'eau et d'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. »¹⁰ Dans Jean 3, quand Jésus a dit à Nicodème de « naître de nouveau », qu'il devait « naître d'eau », Nicodème devait être déjà au

courant que l'utilisation d'eau faisait partie de l'initiation dans l'alliance, pour les non-Juifs. Dans le récit de Jean, la preuve contextuelle est solide, concernant le lien entre la naissance d'eau et le baptême. En effet, Lars Hartman ne considère aucun autre contexte pour ce verset.¹¹

Le contexte du baptême dans les premiers chapitres de Jean n'est pas ambigu, bien que des considérations dogmatiques en aient amené certains à laisser entendre le contraire. Jean est venu, prêchant le baptême dans Jean 1, liant le baptême à la conversion et à l'initiation dans la communauté eschatologique restante. Ce baptême anticipe l'avènement du Messie et l'attente du commencement de l'âge de l'Esprit.¹² Ainsi, le baptême de Jean forme un continuum théologique avec le baptême offert par Jésus et les apôtres. Pourtant, dans Jean 3, au point culminant du baptême de Jean et du commencement du baptême de Jésus et de ses disciples, Jésus et Jean baptisaient simultanément (3 : 22).¹³ Jésus avait tant de succès que les disciples de Jean répétaient que « tous » allaient au baptême de Jésus (3 : 26) ; ce n'était pas là une petite déclaration. Puisque la prédication de Jean était si répandue que « tout le pays de Judée et tous les habitants de Jérusalem » (Marc 1 : 5) étaient présents, Beasley-Murray fait remarquer ceci : « il s'agit là d'une déclaration d'une grande portée pour le succès et l'importance de l'œuvre du baptême de Jésus. »¹⁴ Le fait de suggérer ainsi que la déclaration de Jésus sur la « naissance d'eau » ne puisse pas faire allusion au baptême relève essentiellement d'un préjugé théologique qui ne tient pas compte du contexte plus large.

La formule baptismale

La question de la formule baptismale est importante, en particulier parce que l'Église traditionnelle a baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit pendant des siècles. En outre, cette pratique paraît obéir au commandement biblique de Jésus. Ce qui complique le problème, comme nous le verrons plus loin, c'est la cohérence entre les récits bibliques et historiques ; la toute première Église baptisait universellement au nom de Jésus. Même après que la christologie du *Logos* a acquis la suprématie dans l'Église, vers la fin du II^e siècle, la pratique du baptême au nom de Jésus a continué régulièrement et d'une certaine manière même, jusqu'à l'époque de Cyprien.¹⁵

Un certain nombre d'érudits affirment que Matthieu 28 : 19 est essentiellement une interpolation, qui ne faisait pas partie du texte d'origine. Bien que les données historiques puissent soutenir cette

conclusion, la preuve textuelle contre le passage n'est pas convaincante. Certes, le texte ne se présente pas sous sa forme actuelle dans certaines sources citées par Eusèbe, ni dans les textes hébraïques ultérieurs qui peuvent avoir une continuité avec le *vorlage* hébreu de Matthieu.¹⁶

Toutefois, il n'existe aucune variante majeure dans les tout premiers manuscrits à notre disposition. Or, si en fait Matthieu¹⁷ rapporte correctement les paroles de Jésus à ses apôtres, nous devons découvrir la raison pour laquelle les apôtres ne baptisaient pas de cette manière.

Il existe des clés importantes dans le texte même, concernant la manière dont les apôtres interprétaient ces paroles de Jésus. À cet égard, revenons sur certaines choses que nous avons dites jusqu'à présent, au sujet de la théologie du « Nom ». Nous avons noté qu'au sein de la chrétienté juive, il y avait des façons précises d'utiliser le « nom » et qu'il nous faut récupérer pour comprendre le contexte originel de ces Écritures.¹⁸ Ainsi, certaines façons de parler avaient une formidable résonance aux oreilles des ceux qui les entendaient, et que nous devons chercher à comprendre. Nous avons suggéré que par moments, dans le texte biblique, le « nom du Père » constitue une sorte de circonlocution pour désigner Jésus, en particulier quand le « nom du Père » peut faire allusion à l'homme Jésus.¹⁹ De plus, comme nous l'avons démontré ci-dessus, il existe des endroits précis dans le texte où le « Nom » est une façon de parler de la Divinité même.²⁰ Être baptisé au « nom du Père » était pour Jésus une référence indirecte à lui-même. Être baptisé au nom du Fils, c'est certainement être baptisé au nom de Jésus. Comme nous l'avons suggéré plus tôt, la répétition textuelle est une sorte d'hébraïsme, pour insister.²¹

Certains ont suggéré que dans Actes, les apôtres baptisaient simplement dans « l'autorité » du nom de Jésus. Mais comme nous l'expliquons plus loin, on ne peut se soumettre le grec à une telle gymnastique. De plus, les apôtres ont certainement compris les commandements de Jésus, concernant le baptême. Qu'on pense à cet autre récit d'apparition de Jésus après sa résurrection, où il leur a dit que « la repentance et le pardon des péchés seraient prêchés en son nom à toutes les nations, à commencer par Jérusalem » ; c'était là, clairement, une référence au baptême, et au baptême au nom de Jésus.²² Historiquement, ce n'est qu'au II^e siècle, lorsqu'un virage épistémologique a donné priorité à la christologie du *Logos*, que le sens et les rites associés au baptême se sont éloignés de la compréhension biblique.²³

Comme nous l'avons déjà dit, il y a un fort consensus universitaire autour du fait que le tout premier baptême chrétien était pratiqué au nom de Jésus. Hans Bietenhard et Lars Hartman soutiennent tous les deux que les différents emplois des prépositions grecques, en ce qui concerne le baptême au nom de Jésus dans Actes, démontrent que le contenu du récit de Luc paraît être la traduction d'un rite provenant de la communauté des croyants palestiniens de langue araméenne.²⁴ Norman Fox comprend, à juste titre, qu'Actes 2 : 38 fait allusion au nom de Jésus invoqué oralement sur la personne qui se fait baptiser. Il écrit : « L'expression grecque *baptizein en ou epi toi onomati Iesou* signifie que l'acte du baptême est fait en invoquant le nom de Jésus. »²⁵ La formule de présentation orale « au nom de » faisait elle-même partie de l'usage religieux, parmi les Juifs. La Mishna indique l'emploi d'une formule similaire, lorsqu'une personne prononçait le nom de son offrande.²⁶

Régulièrement dans le livre des Actes, le nom de Jésus a été utilisé pour le baptême. Ainsi, les Juifs ont été baptisés au nom de Jésus dans Actes 2, les Samaritains dans Actes 8, et les non-Juifs au chapitre 10. Comme nous l'avons dit plus tôt, Luc-Actes a son point culminant dans Actes 15,²⁷ où il est dit que les convertis non-juifs qui étaient baptisés au nom de Jésus n'étaient pas obligés de suivre la Torah, car ils étaient considérés comme étant déjà dans l'alliance. On trouve ce même emploi de l'invocation, dès le début du livre de Jacques ; Jacques 2 : 7 indique que le nom de Jésus était invoqué sur la personne, au moment de son baptême.²⁸ D'une certaine manière, on aurait peut-être pu prévoir la décision, car le baptême n'était pas la seule pratique qui se faisait au nom de Jésus, dans le livre des Actes. Actes est rempli de références à la puissance du nom de Jésus.²⁹ Bonnie Thurston note que les apôtres utilisaient le nom de Jésus pour plusieurs raisons, notamment parce qu'ils étaient au courant « que le nom était utilisé par Yahvé pour se manifester, pour désigner la réalité ineffable de Dieu, la puissance avec laquelle Dieu opère, et le lieu où Dieu 'demeure' ». ³⁰

Répondre aux objections

Pour certains, le baptême ne pouvait vraiment pas être aussi important que nous l'avons suggéré, car il irait à l'encontre des passages bibliques qui laissent entendre qu'on est sauvé par la foi seule. On remarquera cependant comment la formulation d'une telle objection au baptême comporte en elle-même des présuppositions, dans son

langage et dans son accent. Pensons que depuis le temps de la Réforme, le point de départ des évangéliques, pour parler du salut, a consisté à poser la question judiciaire : Comment est-on justifié, précisément ? Cette question est issue d'un différend historique particulier, d'un désaccord avec l'Église catholique romaine qui revendiquait le droit d'accorder le salut ou de le refuser. Les évangéliques ont rétorqué que le salut d'une personne ne dépendait pas d'une institution, mais plutôt de sa foi en Christ. Bien que cette victoire historique ait constitué une étape importante vers la redécouverte de la perspective biblique, nous ne devrions pas nous contenter trop rapidement des réponses historiques, même celles gagnées par la Réforme. Pensons que durant cette lutte acharnée, surtout si un pan de doctrine s'oppose à une position extrême, il est possible de ramener les conflits du XVII^e siècle à une lecture du texte biblique.

Robert Stein examine le récit des Actes, pour déterminer la relation entre le baptême et ce qu'il pense être les autres conditions pour devenir un chrétien.³¹ Il existe, selon lui, une interrelation entre cinq différents éléments de la conversion : « la repentance, la foi et la confession par la personne, la régénération, c'est-à-dire le don **divin** du Saint-Esprit, et le baptême par les représentants de la communauté chrétienne ».³² Stein montre que dans le récit des Actes, ces éléments ne se produisent pas selon un ordre établi, mais que chacun d'eux s'identifie à l'ensemble de l'expérience d'appartenir à la communauté chrétienne. John Polhill confirme cette évaluation du récit des Actes, en acceptant qu'il « n'existe aucun motif mécanique établi, par lequel ces différents éléments entrent en jeu, en particulier le baptême et la réception de l'Esprit ».³³

Paul pouvait dire : « Car c'est par la grâce que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi. Et cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu. » (Éphésiens 2 : 8) Mais il pouvait également dire : « Vous tous, qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ. » (Galates 3 : 27) Il pouvait de même dire : « Si quelqu'un n'a pas l'Esprit de Christ, il ne lui appartient pas. » (Romains 8 : 9) Voilà qui peut poser problème pour la mentalité analytique du XXI^e siècle ; mais pour le monde du premier siècle, cela n'a pas causé de conflit. F. F. Bruce note que la repentance, la foi, le baptême et la réception de l'Esprit font partie des éléments qui « constituaient un ensemble d'expériences de l'initiation chrétienne ».³⁴ Bruce poursuit en disant : « Ce qui est vrai de l'expérience dans sa globalité peut, en pratique, être fondé sur n'importe lequel des éléments. »³⁵

Stein propose cette analogie utile :

Si on me demandait quand je me suis marié, je pourrais répondre : Quand j'ai dit 'Oui, je le veux', ou quand j'ai mis la bague à son doigt et qu'elle en a mis une à mon doigt, ou quand le pasteur nous a prononcés mari et femme, ou quand les témoins et le pasteur ont signé le certificat de mariage, ou quand nous avons consommé sexuellement notre mariage. Si on me demandait lequel de ces éléments précis fait que je suis marié, je dirais qu'ils sont inséparables. Ils ont tous contribué à mon mariage. Quand j'ai mentionné l'un d'eux, j'ai sous-entendu les autres !³⁶

À l'encontre de cette position, il y a le risque de minimiser le moment de foi particulier où l'on confesse Christ, et de brouiller ainsi le sens même de la conversion. Après tout, on pourrait se demander comment une personne peut contester cette claire proclamation de l'Écriture : « Si tu confesses de ta bouche le Seigneur Jésus, et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé... Car quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé. » (Romains 10 : 9, 13) Aussi bien intentionnée que soit une telle protestation, n'oublions pas que Paul cite un texte de Joël : « Alors quiconque invoquera le nom de l'Éternel sera sauvé. » C'est ce texte que Pierre a cité, le jour de la Pentecôte, et qui s'est accompli quand les gens, en réaction au message, se sont fait baptiser au nom de Jésus.³⁷ C'est pourquoi il y a tout lieu de croire que le « cadre de vie » du chapitre 10 de Romains est un service du baptême,³⁸ où le nom de Jésus est invoqué sur ceux qui sont initiés à l'alliance.

Il est certain qu'en développant les catéchismes, les croyants confessaient leur foi à la communauté, dans le contexte du baptême ; des prières étaient faites, tant par la personne se faisant baptiser que par celle qui baptisait.³⁹ Un certain nombre de pratiques baptismales ont été créées au cours des premiers siècles. L'élément essentiel du baptême est toutefois l'invocation orale du nom d'alliance de Jésus sur la personne qui, par le baptême, entre dans la relation d'alliance.

Une fois de plus, pour ceux qui se rappellent l'approche catholique au baptême, toute forme d'insistance sur le baptême semble diminuer la place de la foi. Après tout, Paul n'a-t-il pas établi que c'était la foi qui a justifié Abraham, et non pas ses œuvres ? De plus, étant donné qu'Abraham a vécu cette expérience de la conversion avant l'institution

de la circoncision, est-ce que cela ne démontre pas que la foi précède la « circoncision néo-testamentaire » effectuée au baptême ? Ce sont là des questions valables, qui méritent une réponse. Avant de les examiner en détail, nous voulons faire une brève mise en garde : Il faut nous abstenir d'insérer nos propres présuppositions dans la lecture du texte, mais d'examiner de plus près les paroles de Paul.

Abraham et l'initiation dans l'alliance

Dans Romains 4 : 3, Paul déclare qu'Abraham « crut à Dieu » et que, par conséquent : « cela lui fut imputé à justice ». ⁴⁰ Dans ce verset, Paul cite Genèse 15 : 6, et il semble dire que parce qu'Abraham croyait, il a été déclaré juste (avant d'être circoncis). À première vue, on dirait voir là un récit de la « conversion » d'Abraham. Toutefois, il ne faut pas grand temps pour se rendre compte qu'il n'est pas confirmé par le récit historique, car Abraham avait déjà suivi fidèlement l'alliance depuis des années. Et on ne peut pas non plus insinuer que la foi d'Abraham, avant ce moment, était incomplète ou imparfaite. Hébreux 11 nous livre le début du récit d'Abraham, dans Genèse. C'est à Ur en Chaldée qu'Abraham ⁴¹ a entendu la voix de Yahvé pour la première fois, et c'est à Ur qu'Abraham a répondu à cet appel. En effet, dans ce chapitre qui est sans doute le plus important sur la foi de la Bible, Abraham est singulièrement célébré pour sa foi — une foi démontrée bien avant Genèse 15 : 6. C'est pousser un peu loin la crédulité que de supposer qu'Abraham a entendu la voix de Dieu, qu'il a suivi Dieu infailliblement pendant des années, mais que pourtant, à cause d'une foi imparfaite, il n'aurait été justifié que dans Genèse 15.

Il s'agit de Genèse 15 : 6 que Romains cite : « Abram eut confiance en l'Éternel [Yahvé], qui le lui imputa à justice. » Que peut bien vouloir dire le fait que Yahvé ait considéré la foi d'Abraham comme justice ? Cette question doit être prise sérieusement en considération. Certains insistent pour dire qu'il s'agit là du vrai moment de la conversion d'Abraham ; mais Lloyd Gaston n'en est pas sûr. Il fait remarquer que le fait de dire qu'Abraham avait, pour ainsi dire, connu la conversion, dans Genèse 15 : 6, ajoute quelque chose qui n'existe pas dans le récit et qui fait preuve d'une méconnaissance de la relation d'alliance dans l'Ancien Testament. ⁴² Au sujet de la justice d'Abraham, le texte ne laisse pas entendre que c'était là le premier moment où Abraham a pu être appelé juste. Le texte original hébreu se présente plutôt comme une confirmation de sa justice, ⁴³ de « sa droiture », que les interprètes

considèrent à juste titre comme la continuation d'une alliance qui, à ce stade-ci, se voyait confirmée une fois de plus. L'alliance est une relation vivante qui, en tant que telle, ne peut se maintenir que par l'obéissance. Eichrodt a raison sur le fait que l'alliance « liée à des conditions laisse entendre la possibilité d'une annulation ». ⁴⁴ C'est la fidélité d'Abraham, face aux difficultés, qui a poussé une fois de plus Yahvé à déclarer la fidélité d'Abraham à l'alliance.

Examinons maintenant la question de la circoncision. Certains ont insinué que la circoncision n'avait rien à voir avec l'initiation dans l'alliance, puisque cette pratique a été mise en place après qu'Abraham a été initié à l'alliance. Le corollaire en est que, puisque le baptême est la « circoncision du Nouveau Testament », le baptême ne peut être lié à la justification. La justification vient uniquement par la foi. Cela peut sembler juste, mais rappelons-nous d'abord la perspective de Gaston. On se souviendra que durant toute sa vie, Abraham était obligé de continuer à obéir à la voix de Yahvé, afin de maintenir sa relation d'alliance. Au bout d'un certain temps, Yahvé a institué la circoncision et a commandé qu'elle soit mise en œuvre. La circoncision avait été pratiquée dans des rites et des clans variés, mais en accordant à ce rite à une place privilégiée, Yahvé autorisait l'humain et le divin à s'engager plus étroitement l'un envers l'autre. Lorsqu'Abraham a circoncis les gens de sa maison, il continuait à se conformer à la voix de Yahvé, à persévérer dans l'obéissance. ⁴⁵ En réalité, l'alliance n'a connu ses débuts ni dans Genèse 15 : 6, ni par la circoncision ; ce qu'on peut dire, c'est que dans les deux cas, Abraham a poursuivi dans la fidélité à l'alliance.

À travers la vie d'Abraham, c'est l'histoire de la fidélité à l'alliance qui s'est poursuivie. En effet, le livre de Jacques applique la justification à un événement survenu quarante ans après Genèse 15. Jacques demande : « Abraham, notre père, ne fut-il pas justifié par les œuvres, lorsqu'il offrit son fils Isaac sur l'autel ? » ⁴⁶ Bien sûr, le mot grec que l'on traduit par « justification » (*dikaïosune*) comporte différentes nuances. ⁴⁷ Comme E. P. Sanders le note : « Dans certains cas, la traduction du mot grec *dikaïosune* peut induire en erreur, car le sens n'est pas 'le fait de rendre juste', mais « il désigne en fait l'établissement d'une relation juste ». ⁴⁸ Le verbe *dikaïosune* signifie parfois « réconcilier », quelquefois « sanctifier », alors que parfois, « justifier » est « une traduction parfaitement acceptable ». Quelques fois, *dikaïosune* est « l'équivalent d'avoir, d'atteindre, ou de recevoir *dikaïosyne*, la justice (cf. Philippiens 3 : 9 :

‘avec ma justice’), dans ce cas ‘rendre juste’ ou ‘devenir juste’ est une traduction plus appropriée ».⁴⁹

C’est d’ajouter au Nouveau Testament que de décider que la « foi » est momentanée et que l’initiation dans l’alliance ne peut pas se produire au fil du temps. De plus, le fait de voir le baptême comme la « circoncision du Nouveau Testament » équivaut à dégager plus que ce que la métaphore paulinienne n’essaie de dire.⁵⁰ Le baptême n’est pas la circoncision du Nouveau Testament. Bien qu’il réponde d’une certaine manière à la circoncision, le baptême est tellement plus que la circoncision. En liaison avec la circoncision, un enfant a été nommé. Par contre, au baptême, le nom de Jésus est invoqué sur la personne initiée à l’alliance. Tandis que la circoncision est un rite physique, l’élément essentiel dans le Nouveau Testament est spirituel. Ainsi, même si Ananias a pu ordonner à Paul de se faire baptiser et d’être « lavé de [s]es péchés » (Actes 22 : 16), il n’avait aucune illusion que c’était simplement l’eau qui accomplissait ces choses. Pourtant, c’est dans l’eau que cette expérience a été accomplie. Le baptême du Nouveau Testament apporte la purification spirituelle et apaise la conscience.⁵¹

Le baptême est associé au pardon, non seulement dans Actes, mais aussi à travers le Nouveau Testament en entier. Pensons au fait que, lors du message paradigmatique prononcé au moment de l’établissement de l’Église, Pierre a ordonné aux gens : « Repentez-vous, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ, pour le pardon de vos péchés ». La préposition « pour » est traduite ici du mot grec « *eis* ». Certains ont compris que ce mot signifiait « à cause du pardon », à savoir que parce que les péchés étaient déjà pardonnés, les gens devaient se faire baptiser. Toutefois, selon Carl Judson Davis : « Les arguments en faveur d’une idée de ‘causalité’ de cette préposition (*eis*) dans Actes 2 : 38, et du baptême ‘en raison du pardon des péchés’, ne tient pas debout, ni dans la grammaire grecque, ni dans la théologie biblique. »⁵² Il y en a qui suggèrent que le grec exige que le pardon des péchés soit uniquement lié à la repentance;⁵³ mais Ashby Camp a confirmé que la repentance et le baptême au nom de Jésus sont tous deux liés au pardon des péchés.⁵⁴ Lars Hartman, en citant les textes juifs de l’Ancien Testament, et le Nouveau Testament, confirme que le don du pardon des péchés est lié au baptême.⁵⁵ En effet, le poids de la preuve favorise les grammairiens qui conviennent que les mots « pour le pardon des péchés » « désignent le but ». Pour Mikael C. Parsons et

Martin M. Culy : « Il est vraisemblable que la repentance et le baptême soient considérés comme un seul acte complexe aboutissant au pardon des péchés (cf. 2 : 41, 18 : 8, 22 : 16). »⁵⁶

Résumé

La Réforme a ramené la foi au cœur de la vie chrétienne, et cette foi intervient dans de nombreux éléments de l'initiation dans l'alliance. L'Église du premier siècle ne pensait pas à la foi de façon ponctuelle, mais elle voyait plutôt la foi comme opérant en tandem avec d'autres éléments de l'initiation dans l'alliance. Nous pouvons retrouver la confession qui se faisait au moment du baptême, au premier siècle, en déplaçant le point de départ de la discussion ; il ne s'agit plus de la justification judiciaire, mais bien de l'initiation dans l'alliance. Nous devons veiller à ne pas laisser un débat historique du XVI^e siècle redéfinir le cadre de lecture du texte biblique.

Les gens rejettent le baptême au nom de Jésus pour différentes raisons. Certains peuvent réduire l'hypothèse de ce chapitre à une sorte de choix, en affirmant : « Je préfère me faire baptiser selon les paroles de Jésus, plutôt que celles des apôtres. » Les apôtres ont pourtant entendu les paroles de Jésus, et ils baptisaient au nom de Jésus. De plus, ce sont les apôtres qui ont écrit le Nouveau Testament. Matthieu a été témoin à la fois des paroles de Jésus et des paroles de Pierre. Même si les érudits ont évité les interprétations qui tentent d'harmoniser un texte avec un autre, on aurait tort d'écarter une confession commune si, en fait, c'était celle que les apôtres avaient. Le fait est que ce sont les mêmes personnes qui ont entendu les paroles de Jésus rapportées dans Matthieu et qui ont baptisé au nom de Jésus. Nous avons de bonnes raisons de penser que les apôtres, qui n'avaient pas du tout la distance historique que nous avons vis-à-vis des paroles de Jésus rapportées dans Matthieu 28 : 19, étaient mieux placés pour comprendre la directive, dans son contexte. En effet, l'Église du premier siècle considérait que le baptême au nom de Jésus avait une importance incroyable, dans l'initiation dans l'alliance et par rapport au pardon. Il ne faudrait pas se demander : « Dois-je me faire baptiser au nom de Jésus ? » Il faudrait plutôt se demander : « Puis-je être baptisé au nom de Celui qui est mort pour moi et qui a rendu possible le rétablissement de la relation d'alliance avec Dieu ? »

17

L'alliance et l'Esprit

Introduction

Si ce que nous avons suggéré à propos de la christologie unicitaire est vrai, il s'en dégage nécessairement certaines implications. Il n'est pas seulement important que nous soyons baptisés au nom de Celui qui est mort pour nous ; mais aussi de savoir que, quand nous recevons l'Esprit, nous ne recevons pas quelqu'un d'« autre ». Comme nous l'avons dit, le Nouveau Testament parle de « l'Esprit de Dieu » et de « l'Esprit de Christ » de manière interchangeable et même, il le célèbre : « Or, le Seigneur, c'est l'Esprit ».¹ Tel que nous en avons déjà discuté aussi, il faut nuancer la réception du Saint-Esprit dans le Nouveau Testament, qui diffère de l'opération de l'Esprit dans l'Ancien Testament.² De plus, les Épîtres et l'Apocalypse montrent que les écrivains bibliques utilisaient régulièrement « Jésus » et « l'Esprit » de manière interchangeable, sans véritable changement dans leur pensée.³

L'expérience de la présence de Dieu fait normalement partie de la relation d'alliance. Nous avons vu ci-dessus, dans les chapitres 1 à 4, comment Dieu a fait alliance avec son peuple, dans l'Ancien Testament. Quand Dieu a renouvelé l'alliance après Éden, il l'a fait à l'endroit où se déroulait le culte associé à l'alliance, là où on rencontrait la « face » ou « la présence » de Dieu.⁴ De plus, on a fait l'expérience de la présence de Yahvé, quand Dieu a pris l'initiative de l'alliance avec Israël⁵ et quand il a renouvelé l'alliance, par l'intermédiaire de Moïse.⁶ En plus, dans le contexte de leur expérience d'adoration, les sacrificateurs invoquaient le nom de Yahvé sur Israël, tout en invoquant sa présence (*panim*).⁷

Bien que l'ancienne alliance ait été très bonne, Yahvé a promis qu'il allait établir une alliance nouvelle, où son Esprit se ferait connaître dans une nouvelle mesure. Ce n'est pas par hasard que l'archétype de l'alliance que Dieu a conclue avec Moïse a été donné le jour même où Moïse avait reçu la Loi.⁸ Pensons aux prophètes de l'Ancien Testament, qui avaient prophétisé ce nouvel âge eschatologique qui, selon ce qu'ils avaient fini par comprendre, serait inauguré par un Messie.⁹ Jérémie a parlé de cette alliance nouvelle, en termes de rapprochement et de permanence de la présence de Yahvé. (Voir Jérémie 31 : 31-34.) Joël a prophétisé que l'accès à l'alliance serait ouvert à quiconque « invoquera le nom de l'Éternel [Yahvé] », une expression idiomatique signifiant que Yahvé invoquerait son nom sur eux.¹⁰ Amos a étendu aux non-Juifs cette promesse de relation, afin qu'ils puissent également voir invoquer sur eux le nom de Yahvé.¹¹ Pendant des siècles, on avait attendu ce nouvel accès à la présence de Dieu ; et c'est finalement le jour de la Pentecôte que l'Esprit a été répandu.

Dans les chapitres 5 à 12, nous avons examiné l'identité et l'œuvre de Jésus-Christ. Dès le début, Jésus a été présenté comme Celui qui allait baptiser de l'Esprit. Les quatre Évangiles et le livre des Actes font tous la louange du baptême de l'Esprit, considéré comme la caractéristique distinctive du ministère de Jésus.¹² En effet, c'est le renouvellement de la relation d'alliance entre Yahvé et Jésus qui a permis aux gens de connaître la plénitude de l'Esprit. Bien que nul ne puisse recevoir l'Esprit avant sa glorification,¹³ Jésus a invité les gens, durant tout son ministère, à faire l'expérience de l'Esprit, par anticipation. Au puits, il a dit à la femme qu'il lui donnerait le don de Dieu,¹⁴ l'eau vive (Jean 4 : 10), une métaphore répétée dans Jean 7, équivalente à la réception de l'Esprit. (Voir Jean 7 : 38-39.) Pour Jésus, il n'était pas difficile de recevoir l'Esprit ; il suffisait à la personne de le demander. (Voir Luc 11 : 11-13.)

Dans le présent chapitre, nous allons examiner les implications de la christologie unicitaire, par rapport à la réception de l'Esprit. Tout d'abord, nous dirons comment, selon nous, l'interprétation pentecôtiste unicitaire de la réception de l'Esprit se distingue de celle des autres. À cet égard, nous nous efforcerons de montrer le lien que fait le Nouveau Testament entre le baptême d'eau et le baptême de l'Esprit. De plus, au moyen d'une approche narrative théologique, nous plaiderons en faveur d'une unique expérience de l'Esprit, liée à l'initiation dans l'alliance. Finalement, nous nous chercherons à voir

quel éclairage apporte l'interprétation pentecôtiste unicitaire, sur la question biblique du parler en langues.

Les pentecôtistes unicitaires et le baptême de l'Esprit

La manière de comprendre le baptême du Saint-Esprit est une question qui divise beaucoup d'évangéliques. Certains ont laissé entendre que le baptême du Saint-Esprit appartient à l'ère apostolique et que l'Écriture enseigne que cette expérience a cessé, du moins telle qu'elle s'est vécue à l'époque des Actes.¹⁵ D'autres pensent qu'une personne reçoit l'Esprit à un moment particulier de la foi, mais que le baptême de l'Esprit, dans Actes, est théologiquement un *donum superadditum*, un don supplémentaire accordé aux croyants.¹⁶ Ceux qui défendent cette position ont l'habitude de croire qu'on reçoit initialement l'Esprit au moment de la « foi salvatrice », alors que le baptême de l'Esprit est une seconde expérience, que l'on peut presque suivre à la trace dans le récit des Actes.

Par contre, James D. G. Dunn rejette la notion d'une double expérience. Il défend l'idée d'une unique expérience de l'Esprit, celle qui initie à l'alliance nouvelle.¹⁷ Pour Dunn, il n'existe aucune trace écrite d'une quelconque forme unique de langage de la conversion, si ce n'est de la réception de l'Esprit, telle que l'exprime le livre des Actes, de diverses façons. Même si Actes dit que l'Esprit « descend », qu'ils étaient « baptisés d'Esprit » ou « remplis de l'Esprit », il n'y a absolument aucune distinction entre la réception initiale de l'Esprit et un baptême ultérieur de puissance.¹⁸ Bien que les pentecôtistes unicitaires ne soient pas tout à fait d'accord avec toutes les conclusions de Dunn, ils comprennent, eux aussi, que le baptême du Saint-Esprit fait partie de l'initiation dans l'alliance. Nous partageons l'avis de Dunn, concernant l'importance de la foi et de la repentance, mais nous accordons beaucoup plus d'importance au baptême. C'est la raison pour laquelle nous nous sommes concentrés, dans le dernier chapitre, sur la centralité du baptême, par rapport à l'initiation dans l'alliance.

Il existe un modèle biblique d'initiation dans l'alliance qui est cohérent. Par exemple, dans l'Ancien Testament, lorsque les sacrificateurs invoquaient le nom de Yahvé, ils faisaient immédiatement l'expérience de la « face » de Yahvé.¹⁹ De plus, comme nous l'avons dit, au moment de renouveler l'alliance, le Jour des expiations, le souverain sacrificateur prononçait le nom de Yahvé.²⁰ Au même moment, non seulement le souverain sacrificateur, mais aussi le peuple, s'attendait

à entamer une expérience de relation avec Dieu.²¹ Il y a donc aussi, dans le Nouveau Testament, un lien clair entre l'invocation orale du nom de Jésus, au moment du baptême, et la réception de l'Esprit. S'il est vrai que l'expérience de l'Esprit dans le Nouveau Testament est bien supérieure à celle de l'Ancien Testament, le modèle biblique consiste néanmoins à faire l'expérience de la « face », c'est-à-dire de la présence de Dieu en l'alliance. Voilà ce que rapportent les Actes au sujet de l'Église primitive, mais ces écrits sont aussi conformes au reste des enseignements du Nouveau Testament.

Avant de commencer notre survol de l'Écriture, voyons un peu ce que nous ne dirons pas. Nous ne dirons pas que le baptême est égal à la réception de l'Esprit. Nous n'insinuerons pas non plus que le baptême ou la réception de l'Esprit peuvent se réduire à de simples formules rituelles. Il n'existe pas non plus d'ordre spécifique dans lequel ces événements doivent se produire. Bibliquement, il est possible de recevoir l'Esprit avant le baptême, ou d'être baptisé avant de recevoir l'Esprit. Ce sont là, dans les deux cas, deux éléments nécessaires pour l'initiation dans l'alliance. Et finalement, nous ne tenterons pas simplement de réduire la praxis biblique à la réception initiale de l'Esprit. Si la réception de l'Esprit signifie quelque chose, c'est bien que nous marchons avec le Seigneur, dans une relation qui est spirituellement vivante et active.

La relation entre le baptême et le Saint-Esprit

Le reste du chapitre est essentiellement consacré à un examen du livre des Actes. Dans ce contexte, nous allons suivre à la trace la relation spécifique entre le baptême d'eau et le baptême d'Esprit, et sa relation avec l'initiation dans l'alliance. Toutefois, avant de procéder, il est important de préciser qu'une telle interprétation ne se trouve pas seulement dans Actes, mais aussi dans d'autres textes bibliques. Voyons rapidement comment les apôtres Jean et Paul font un lien théologique entre le baptême et l'Esprit. Plusieurs textes que nous allons sonder peuvent certainement se lire de plusieurs manières ; cependant, pris ensemble, et en relation avec le récit d'Actes, ils représentent une confession apostolique unifiée, bien qu'elle s'articule de différentes façons. Pour commencer, nous allons retourner au passage que nous avons examiné dans le dernier chapitre, où Jésus instruisait Nicodème. Dans le dernier chapitre, nous avons examiné Jean 3 par rapport au baptême ; arrêtons-nous maintenant aux paroles de Jésus à Nicodème dans Jean 3 : 5, particulièrement par rapport à l'Esprit.

Comme nous l'avons dit dans le chapitre précédent, il n'y a aucune raison de refuser l'idée qu'être « né de l'eau » fasse allusion au baptême.²² Jésus a dit à Nicodème : « Si un homme ne naît d'eau et d'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » Très peu de gens contesteraient que Jésus ait voulu dire par là qu'une personne doit naître d'Esprit. Ici, il s'agit toutefois de son lien avec le baptême. On se rappellera que Jean 3 : 5 répète et élargit ce que Jésus a dit à Nicodème dans Jean 3 : 3, à savoir qu'il est absolument nécessaire de naître de nouveau pour entrer dans le royaume de Dieu. Ce faisant, Jésus a offert à Nicodème d'établir la relation entre eux, en lui prescrivant l'initiation dans l'alliance.

Dans le dernier chapitre, nous avons cherché à montrer que l'Évangile de Jean exprime la centralité du baptême. Dans la même veine, le thème de l'Esprit est tout aussi central pour Jean. Son Évangile commence par Jean Baptiste, annonçant qu'Un autre viendra baptiser avec l'Esprit.²³ Cette promesse de l'Esprit était déjà associée au baptême préparatoire de Jean, formant ainsi un continuum théologique entre l'Esprit et le baptême, tel qu'il apparaîtra au chapitre 3. Donc, en disant à Nicodème qu'il devait naître d'eau et d'Esprit, Jésus codifiait ce lien en une sorte d'expérience singulière d'initiation. Barnabas Lindars note que le fait d'établir un lien entre l'eau et l'Esprit « se réfère à un acte, et cet acte ne peut qu'être le baptême d'eau et l'Esprit qu'il transmet ». ²⁴ Lindars n'est pas le seul à l'interpréter ainsi. Par exemple, Don Willeford suggère qu'être « né d'eau et d'Esprit » est un acte ou un événement unique. D'autres sont du même avis, et il est clair qu'être né d'eau et d'Esprit pourrait constituer deux parties de l'initiation dans l'alliance. ²⁵ Certains sont d'avis que Paul le dirait autrement ; que pour Paul, la conversion est la justification, purement et simplement. Toutefois, l'interprétation paulinienne fait elle aussi la même association.

Quand Paul disait aux Corinthiens, dans I Corinthiens 6 : 11, que « vous avez été lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ », il faisait allusion au baptême. Les verbes décrivant cet événement, qui comprend le baptême, sont à l'aoriste ; ils désignent donc, vraisemblablement, un seul événement. Toutefois, le texte ne porte pas uniquement sur le baptême. Accolés à l'expression « au nom du Seigneur Jésus-Christ » se trouvent les mots « et par l'Esprit de notre Dieu ». Gordon Fee note que I Corinthiens 6 : 11 ne se réfère pas uniquement à la conversion

accomplie par le baptême. Il a raison d'associer aussi ce verset à la réception de l'Esprit. Il écrit : « Ces deux expressions modifient les verbes 'lavés', 'sanctifiés' et 'justifiés' », et « les deux locutions [*au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu*] modifient les trois verbes. »²⁶ Ainsi donc, les deux éléments sont importants dans ce verset. Une lecture pentecôtiste unicitaire serait généralement d'accord avec l'interprétation de Fee, au moins pour ce qui en est. Le point de vue unicitaire considère que l'initiation chrétienne inclut à la fois le baptême dans l'eau et le baptême par l'Esprit.

Tite 3 : 5 dit ceci : « Il nous a sauvés, non à cause des œuvres de justice que nous aurions faites, mais selon sa miséricorde, par le bain de la régénération et le renouvellement du Saint-Esprit. » Carl Judson Davis rattache ce verset à Actes 2 : 38, en notant qu'il est une référence au baptême et à l'effusion de l'Esprit.²⁷ Gordon Fee laisserait entendre, lui aussi, que le « bain de la régénération » fait référence au baptême, et que dans le même contexte, il est clair que ce qui se produit est l'œuvre de l'Esprit ; car à cette déclaration du « bain de la régénération » est associé le « renouvellement du Saint-Esprit ».²⁸ Dans la même veine, Fee soutient que les interprètes de la théologie paulinienne se sont concentrés indûment sur un aspect particulier de Paul, mais que le fait de « devenir un croyant en Christ ne veut pas dire simplement qu'on reçoit auprès de Dieu 'un nouveau statut objectif', celui de racheté, de pardonné, de lavé, de 'justifié' ». Au contraire, pour Fee, la « renaissance » et le « renouvellement » sont des mots plus appropriés pour exprimer la force transformatrice de l'Esprit.²⁹ Dans Tite 3 : 6, Paul écrit que ce renouvellement du Saint-Esprit a été « répandu sur nous avec abondance par Jésus-Christ notre Sauveur ». En effet, ce n'est pas par hasard que le langage de Tite 3 : 5-6 fait écho à l'effusion de l'Esprit dans Actes 2.³⁰

Paul dit en outre, dans I Corinthiens 12 : 13 : « Nous avons tous, en effet, été baptisés dans un seul Esprit, pour former un seul corps, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit. » C'est là une claire allusion à l'immersion dans l'eau (du baptême) tout en s'abreuvant de l'Esprit. Les commentateurs ont tendance à voir dans ce texte, soit le baptême, soit l'effusion de l'Esprit ; et pourtant, James D. G. Dunn a raison d'y reconnaître à la fois le baptême et l'Esprit.³¹ Dunn est d'avis que Paul fait allusion à l'énoncé répété par Jean Baptiste : « Moi, je vous baptise d'eau... mais celui qui vient après moi... vous baptisera du Saint-Esprit et de

feu. »³² Paul n'était pas le premier à comparer la réception de l'Esprit avec le fait de boire de l'eau. Jésus a dit à la femme au puits : « Celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura jamais soif, et l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau qui jaillira jusque dans la vie éternelle. »³³

L'initiation dans l'alliance, dans Actes

M. D. Goulder fait remarquer que les actions du Saint-Esprit sont des moments charnières, tout au long des Actes, mais qu'il existe « quatre occasions précises, quatre et seulement quatre, où l'Esprit descend prendre possession des gens ». ³⁴ Ces cas spécifiques se trouvent dans Actes 2, Actes 8, Actes 10 et Actes 19. Actes 2 est un moment crucial, car c'est là que l'Esprit est déversé pour la première fois; c'est le repère qui établit la norme de ce que signifie être initié dans l'alliance nouvelle.

Dans le livre des Actes, Luc s'est proposé d'enseigner la théologie par le récit. Dans son récit d'Actes 2, où le peuple se rassemble pour voir les apôtres et ceux qui, parmi eux, parlaient en langues, Pierre a saisi l'occasion pour leur prêcher Jésus. Il a raconté que même si Jésus a été tué, il est maintenant ressuscité des morts, et il est monté au ciel. En se basant sur l'exaltation de Jésus (par la droite de Dieu), Pierre pouvait dire maintenant que Jésus est celui qui baptise avec l'Esprit, et ceci était attesté par ceux qui parlaient en langues. ³⁵ Lorsque les gens ont réagi en demandant ce qu'ils devaient faire, Pierre leur a dit de se repentir, d'être baptisés au nom de Jésus, et qu'ils recevraient le Saint-Esprit.

Richard F. Zehnle a écrit sur le discours de Pierre, dans Actes 2. Il déclare ceci : « Il présente en gros ce que signifie pour Luc le fait d'être sauvé, qui figure régulièrement à travers le livre des Actes. » ³⁶ Zehnle ajoute : « Ceux qui entendent doivent se repentir et confesser le nom de Jésus (par le baptême); puis, ils recevront le Saint-Esprit et entreront dans la communauté des sauvés. » ³⁷ En même temps, l'accent a été mis sur l'adhésion à la communauté des sauvés, le lieu de la communauté d'alliance. ³⁸ Dunn a raison de suggérer que la présentation de Luc-Actes signifie que la déclaration de Pierre, dans Actes 2 : 38, est supposée être la norme de ce qu'il appelle la « conversion-initiation » : se repentir, se faire baptiser au nom de Jésus, et recevoir le don du Saint-Esprit. ³⁹ Ainsi, Pierre a adressé précisément ce message au public de Jérusalem, mais les conséquences allaient plus loin que cet incident. Jérusalem

est le point focal littéraire pour Luc,⁴⁰ un chiasme à la fin de Luc et au début d'Actes. C'est l'endroit où l'Esprit se répand « aux extrémités de la terre ». ⁴¹ C'est ce message qui sera proclamé « en aussi grand nombre que le Seigneur notre Dieu les appellera ». ⁴²

Pensons aux grandes expériences de conversion mentionnées par la suite, dans Actes 8, 10 et 19, et remarquez leurs points communs avec Actes 2. D'abord, elles montrent que le baptême et la réception de l'Esprit faisaient tous deux partie de l'initiation dans l'alliance ; puis, dans Luc, bien qu'il puisse arriver que les gens reçoivent l'Esprit en même temps qu'ils sont baptisés, ce n'est pas toujours le cas ; c'était cependant cette réception de l'Esprit qui était à la fois attendue et nécessaire ; enfin, quand l'Esprit était donné comme élément de l'initiation dans l'alliance, il était accompagné par la preuve soudaine et miraculeuse du parler en langues.

Dans Actes 8, les Samaritains croyaient, étaient baptisés, et désiraient se joindre à l'Église. Or, ils n'avaient pas encore reçu l'Esprit. Beaucoup de pentecôtistes se servent d'Actes 8 pour prouver que le baptême du Saint-Esprit suit la conversion — à savoir que ces convertis, en Samarie, ne faisaient qu'attendre d'être investis de la puissance de l'Esprit. Mais une simple lecture du texte réfute cette affirmation. Actes 8 : 16 insiste pour dire que l'Esprit « n'était encore descendu sur aucun d'eux ». Dunn a raison d'insister : « Le fait est que Luc s'attendait à *une seule* arrivée de l'Esprit sur les Samaritains. » ⁴³ Puisque c'est le cas, ni l'explication qu'il s'agissait de les investir d'une puissance supplémentaire ni que les Samaritains n'étaient pas vraiment convertis, ⁴⁴ ni que les gens reçoivent nécessairement l'Esprit au moment initial où ils ont la foi, rien de tout cela ne suffit à l'expliquer. ⁴⁵ Ce que le passage suggère, en fait, est que l'Esprit arrive soudainement, d'une manière reconnaissable par tous, et par nécessité, à tel point que Philippe a été contraint de faire venir Pierre et Jean de Jérusalem. C'est-à-dire que l'initiation dans l'alliance du Nouveau Testament contient des éléments, notamment le baptême au nom de Jésus et la réception de l'Esprit.

On se demandera peut-être comment tout le monde pouvait savoir, universellement, que les Samaritains n'avaient pas encore reçu l'Esprit. N'oublions pas que Simon avait déjà vu chasser des démons, de même que la prédication inspirée et les miracles de Philippe, et qu'il avait été témoin de la joie universelle qui suit les conversions. Cependant, lorsque Pierre et Jean ont imposé les mains sur les Samaritains, il s'est produit quelque chose de si unique, que Simon a offert de l'argent pour

pouvoir faire la même chose. Dunn avance l'idée suivante : « Il est juste de supposer que pour Luc, la « Pentecôte » samaritaine ait été marquée par la glossolalie extatique, comme la première Pentecôte chrétienne. »⁴⁶ Ce qu'Actes 2, Actes 10 et Actes 19 ont en commun est le parler en langues, et c'est ce qui est suggéré comme normatif, dans ce texte aussi.

Dans Actes 10, le modèle se répète. Il faudra un ange, une vision et une grande impulsion divine pour que Pierre rompe la convention et qu'il soit celui qui ouvre la porte du salut aux non-Juifs. Actes 10 rapporte que, pendant que Pierre « prononçait encore ces mots, le Saint-Esprit descendit sur tous ceux qui écoutaient la parole » (Actes 10 : 44). Il n'y a pas de doute qu'il s'agit là d'une expérience de conversion. Pierre a prêché Jésus et ils ont cru ; et l'Esprit est descendu subitement sur eux.⁴⁷ En relatant l'évènement, dans Actes 11, Pierre dit de la maison de Corneille, au verset 17 : « Or, puisque Dieu leur a accordé le même don qu'à nous qui avons cru au Seigneur Jésus-Christ ». Le texte grec montre que c'est leur foi qui a rendu cela possible.⁴⁸ En effet, c'était la première fois qu'ils entendaient parler de Jésus ; ils étaient des non-croyants, ce qui se constate par le fait que l'ange ait dit à Corneille de faire venir Pierre « qui te dira des choses par lesquelles tu seras sauvé, toi et toute ta maison » (Actes 11 : 14). Bien que la foi, la repentance, et la réception de l'Esprit aient été des éléments de l'initiation dans l'alliance, ce n'était pas encore suffisant. C'est pour cette raison que Pierre « ordonna qu'ils soient baptisés au nom du Seigneur », une chose certainement très attendue, maintenant que Dieu venait de montrer à Pierre et à ceux qui voyageaient avec lui que le Saint-Esprit « était aussi répandu » sur les non-Juifs ; c'était clair, car ils « les entendaient parler en langues et glorifier Dieu » (Actes 10 : 44-48).

Le récit des disciples d'Éphèse, dans Actes 19, montre en outre l'expérience normative de l'initiation dans l'alliance. Certains sont d'avis que ces disciples croyaient en Jésus avant leur contact avec Paul, et que le fait de recevoir l'Esprit était simplement pour eux d'être investis des pleins pouvoirs pour entreprendre la mission ; voilà qui paraît douteux. Le problème réside dans la question de Paul : « Avez-vous reçu le Saint-Esprit, quand vous avez cru ? »⁴⁹ La question de savoir si Paul parlait temporellement ou pas a échauffé les esprits ;⁵⁰ Robert Menzies a raison de dire : « La séparation éventuelle entre le don de la foi et la réception de l'Esprit est implicite à la question. » Puis il continue, en soutenant : « De toute évidence, Dunn ne veut pas

laisser Luc être Luc. »⁵¹ Là où Menzies se trompe, c'est qu'il présume qu'il existait une expérience préalable, consistant en « croire », où les hommes étaient justifiés, puis une seconde expérience où ils étaient habilités. Cela ne peut pas être le cas. Ces « disciples » n'avaient même pas entendu parler du don de l'Esprit, et Paul les a traités comme ceux qui étaient en cours de conversion.⁵² Ainsi, leur baptême et leur réception de l'Esprit étaient des éléments faisant partie de leur initiation dans l'alliance nouvelle. Paul les a d'abord baptisés au nom du Seigneur Jésus, puis le « Saint-Esprit vint sur eux, et ils parlaient en langues et prophétisaient » (Actes 19 : 6). Ces deux événements étaient des éléments essentiels de l'initiation dans l'alliance.

Ces quatre récits tirés des Actes font ressortir les éléments communs de l'initiation dans l'alliance que sont notamment le baptême et la réception de l'Esprit. Du point de vue littéraire, les actions de Pierre sont fondamentales. Jésus a proclamé le thème des Actes : que l'Esprit serait répandu « à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre » (Actes 1 : 8). C'est la proclamation de Pierre qui a fait entrer l'Esprit à Jérusalem, dans la Samarie et parmi les premiers non-Juifs. Et si Paul continue le récit « jusqu'aux extrémités de la terre », le modèle est déjà clairement établi pour le livre des Actes. Dunn a raison de voir comme un paradigme le message de Pierre, le jour de la Pentecôte, et l'invitation de Pierre qui relie le baptême et l'Esprit à l'initiation dans l'alliance.

Parler en langues

Dans chaque événement des Actes qui célèbre l'initiation dans l'alliance, l'expérience de la réception de l'Esprit s'accompagne généralement du phénomène du parler en langues. Une fois de plus, du point de vue littéraire, Actes 2 est paradigmatique. Le jour de la Pentecôte, lorsque les foules ont entendu le peuple parler dans des langues qu'il ne pouvait pas normalement connaître, elles ont voulu savoir ce que pouvait bien vouloir dire que ces gens-là parlent en langues. Pierre a identifié ce phénomène à la réception de l'Esprit, en l'expliquant ainsi : « Mais c'est ici ce qui a été dit par le prophète Joël ». La prophétie de Joël parle clairement de l'âge eschatologique de l'Esprit durant lequel l'Esprit est universellement disponible à tous, où « dans les derniers jours » Dieu « répandra de son Esprit sur toute chair ».⁵³

Contre Dunn, Robert Menzies dit que c'est la nature fortifiante de l'Esprit, dans Actes, qui lui permet d'être charismatique, mais non

pas sotériologique ; c'est-à-dire que, selon Menzies, Luc possède une pneumatologie tout à fait différente de celle de Paul.⁵⁴ Cependant, à cet égard, Menzies semble étirer la pneumatologie de Luc jusqu'au point de rupture. En effet, le langage de Luc à propos de l'Esprit est un langage d'insistance. Dans Actes, les apôtres avaient besoin de l'Esprit et avaient reçu ordre de l'attendre. Sans lui, les Samaritains étaient dépourvus. La descente de l'Esprit, dans Actes 10, et son explication, dans Actes 11, relie la venue de l'Esprit sur la maison de Corneille aux paroles mêmes par lesquelles ils seraient sauvés. Aucune partie du récit ne se lit comme une expérience spirituelle secondaire de réception des pleins pouvoirs. Bien qu'on ne retrouve pas ce même sentiment d'urgence dans Actes 19, on y perçoit assurément le sentiment que l'initiation des croyants éphésiens n'a été complète qu'après l'imposition des mains de Paul sur eux et qu'ils ont reçu l'Esprit. Dans tous ces exemples, les destinataires ont d'abord reçu l'Esprit, et dans tous ces cas, l'arrivée de l'Esprit a effectué chez eux un changement évident. L'Esprit vient soudainement. Il n'y a pas non plus d'ambiguïté concernant la venue de l'Esprit. Même si on a décrit dans un style coulant la manière de recevoir l'Esprit, il n'y a cependant pas d'ambiguïté quant à son sens. À propos de la première expérience où des gens ont reçu l'Esprit, Luc dit qu'ils ont été baptisés (Actes 1 : 5), remplis du Saint-Esprit (Actes 2 : 4), que Jésus a répandu (Actes 2 : 33), et qu'il est descendu sur eux (Actes 11 : 15).⁵⁵

Quand la foule a demandé à Pierre ce que signifiait d'entendre ces gens parler en langues, Pierre a répondu : « Mais c'est ici... », en faisant référence à Joël et à la promesse eschatologique de l'Esprit. Pierre ne voulait pas dire que le parler en langues *est* l'Esprit, mais plutôt que le parler en langues était si étroitement lié à la venue de l'Esprit qu'il démontrait une nouvelle réalité spirituelle. L'ère eschatologique de l'Esprit avait commencé. James Dunn, remarquant que les Samaritains parlaient en langues, résume ainsi l'intention de Luc, dans Actes. Il conclut : « Le fait est que, dans *chaque cas* [les italiques sont de lui] où Luc décrit le don de l'Esprit, il s'accompagne d'une manifestation de glossolalie. Il en déduit alors le corollaire que Luc avait *l'intention* de décrire le 'parler en langues' comme 'la première preuve concrète' de l'effusion de l'Esprit. »⁵⁶ Selon Luc, ceux qui sont remplis de l'Esprit parlent en langues. Dans son explication de la stratégie d'enseignement de Luc, Don Juel dit avec justesse : « L'histoire que Luc raconte sur Jésus et sur la propagation de 'la voie' ne fait pas que décrire, mais

aussi prescrire. »⁵⁷ C'est de cette manière que Luc *fait* de la théologie. De plus, on peut prouver au-delà de Luc que l'attente du parler en langues, à la suite de la réception de l'Esprit, a été considérée comme la norme. À cet égard, examinons l'emploi que Paul fait du mot *Abba*, par convention, pour parler de l'initiation dans l'alliance.

Paul et « *Abba* »

Comme nous l'avons dit précédemment, le terme *Abba* adopté par l'Église apostolique provient de l'enseignement et de la pratique de Jésus. Dans le jardin de Gethsémané, Marc s'abstient de traduire ce mot intime, utilisé par Jésus pour parler à Yahvé, durant le plus grand défi de sa vie. Jésus a crié « *Abba* », un terme d'affection que les enfants utilisent pour s'adresser à leur père, et qui est l'équivalent de « Papa ». ⁵⁸ La raison pour laquelle Marc a laissé tel quel le mot araméen *Abba* dans ce récit, ce n'est pas parce que ce terme d'affection était si inhabituel sur les lèvres de Jésus. Comme nous l'avons dit ci-dessus, Jésus parlait l'araméen et il enseignait en araméen. ⁵⁹ C'est plutôt le sens du mot *Abba* qui est tellement important. Dans ce milieu où l'on n'était pas censé prononcer le nom de Yahvé, et où la mention de l'immanence de Yahvé défiait les sensibilités culturelles, Jésus parlait de Dieu comme de son Papa, avec intimité. Cela témoignait de deux choses. Premièrement, Yahvé était son Père, au sens littéral. Deuxièmement, ce qui était tout aussi important, Jésus était le premier Fils d'Adam à vivre dans une parfaite obéissance à l'alliance ; et en vertu de cette alliance, Yahvé était son Papa. De plus, grâce à l'œuvre que Jésus accomplirait au Calvaire, il n'était pas le seul à pouvoir jouir de cette relation intime avec Dieu. L'Incarnation avait eu lieu pour que les autres puissent avoir ce même accès. Certes, la réalisation de cette promesse d'espérance devait attendre que l'Esprit ait été effectivement répandu ; mais ceci n'a pas empêché Jésus d'offrir une telle relation aux gens, durant son ministère sur la terre. Ainsi, de même que Jésus invitait les gens à recevoir l'Esprit tout en sachant que cette invitation était faite par anticipation (Jean 7 : 38-39), de même Jésus apprenait à ses disciples à prier en utilisant les mêmes paroles que celles que lui seul pouvait utiliser à juste titre : « Papa, qui es aux cieux ». ⁶⁰

Le mot *Abba* n'avait pas seulement une signification sur les lèvres de Jésus. Il avait une signification importante pour l'Église primitive. Nous découvrons que Paul l'utilisait, mais les érudits sont d'accord pour dire que son utilisation n'avait rien d'une innovation. Comme

d'autres mots araméens utilisés dans ses écrits, Paul avait reçu ce mot d'*Abba* d'une tradition remontant à la confession de la toute première Église.⁶¹ À cet égard, Paul utilise lui aussi *Abba* comme un terme de célébration.

Paul dit que ceux qui reçoivent l'Esprit crient « *Abba*/Père ». Dans ce contexte, le consensus parmi les universitaires est que pour Paul, *Abba* est une métaphore de la plus haute importance. Kittel note, au sujet de cette façon de parler, qu'elle « montre à quel point cette relation Père-enfant avec Dieu surpasse toute possibilité d'intimité assumée dans le judaïsme, en présentant effectivement quelque chose d'entièrement nouveau. »⁶² Selon Fee, ce mot d'*Abba* marque le début de la vie chrétienne, à savoir qu'un nouveau croyant ressent « l'Esprit à l'intérieur de lui crier *Abba* ». ⁶³ Paul écrit dans Romains 8 : 15 : « Mais vous avez reçu un Esprit d'adoption, par lequel nous crions (*krazo*) *Abba* ! Père ! » Les lexicographes sont d'accord pour dire que l'utilisation du grec *krazo* mérite d'être notée. Il désigne « le grand cri irréprensible par lequel la conscience de la filiation se détache du cœur chrétien dans la prière. »⁶⁴

Romains 8 : 16 explique : « L'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes des enfants de Dieu. » James Denney dit de ce verset que même si c'est le croyant qui parle avec son esprit, « la voix avec laquelle il parle est, comme nous le savons, motivée et inspirée par l'Esprit divin même ». ⁶⁵ Ainsi, en commentant Galates 4 : 6, Marvin R. Vincent définit *krazo* comme étant principalement « un cri inarticulé », mais un cri rendu digne dans le Nouveau Testament. Il écrit : « L'Esprit est représenté comme émettant le cri, parce que l'Esprit donne l'inspiration dont le croyant est l'organe. »⁶⁶

E. A. Obeng est d'avis que ce cri était celui émis au moment du baptême,⁶⁷ mais on ne peut pas en rester là. Ben Witherington propose que dans le contexte, *Abba* implique le parler en langues. Il écrit : « L'utilisation d'*Abba* est vue comme un signe que l'interlocuteur est un héritier de Dieu, un cohéritier avec Christ, un enfant de Dieu. »⁶⁸ Ce miracle, qui consiste à parler dans une langue inconnue, ne pouvait provenir que d'un seul endroit : les cieux. Par conséquent, il indiquait la mise en place de l'Esprit et aussi une nouvelle intimité avec Dieu, dans l'Esprit. Ceux qui recevaient l'Esprit pouvaient réellement, désormais, appeler Dieu leur Papa, car ils ont été initiés dans une pleine et complète relation d'alliance avec Dieu, chose impossible avant la Croix.

Il y avait évidemment d'autres manières de parler de la manifestation miraculeuse de l'Esprit, lors de l'initiation dans l'alliance. Dunn cite I Corinthiens 1 : 5, 7, Galates 3 : 5, Hébreux 2 : 4, et 6 : 5 comme autant de versets démontrant cette attente commune qu'avait l'Église primitive, concernant l'opération de l'Esprit.⁶⁹ McDonnell et Montague notent que, bibliquement, le baptême d'Esprit était accompagné d'une « expression charismatique de la part du bénéficiaire ».⁷⁰ Toutefois, comme nous l'avons dit au chapitre précédent, les différents éléments de l'initiation dans l'alliance n'arrivent pas nécessairement dans un ordre mécanique prescrit.⁷¹ Pourtant, il n'était pas rare que les croyants qui se faisaient baptiser, confessent Christ, qu'ils aient le nom de Jésus invoqué sur eux, et qu'ils reçoivent en même temps le baptême du Saint-Esprit.⁷² Pour cette raison, Obeng n'a pas eu tort jusqu'ici de suggérer que le cri d'*Abba* était celui qui a lieu au baptême.⁷³ Étant donné que la profession de la foi, le baptême au nom de Jésus et le baptême d'Esprit faisaient tous partie de l'initiation dans l'alliance, chaque élément devient parfois une sorte d'abréviation pour désigner la totalité de l'expérience d'initiation dans l'alliance.

Considérant qu'on s'attendait que le parler en langues soit concomitant à la réception de l'Esprit, il n'est pas étonnant que, derrière les toutes premières confessions bibliques, se cache cette attente. C'est ainsi que Paul, dans I Corinthiens 12 : 3, se sert du même texte de Joël cité par Pierre, pour prêcher le baptême ; mais Paul pense ici à autre chose. Dans I Corinthiens 12 : 3, il dit ceci : « C'est pourquoi je vous déclare que personne, s'il parle par l'Esprit de Dieu, ne dit : Jésus est anathème ! et que personne ne peut dire : Jésus est le Seigneur ! si ce n'est par le Saint-Esprit. » Cette affirmation de Paul est une confession. Dire que « Jésus est Seigneur », c'est être initié dans l'alliance. Cullman lie ce texte à l'Esprit dans Romains 8 et, de même, à la glossolalie, compte tenu du contexte de I Corinthiens 12. En effet, un certain nombre d'érudits est d'accord avec l'idée que, pour Paul, dire que « Jésus est Seigneur » se rapporte intégralement à la réception de l'Esprit.⁷⁴

Une invitation de l'Esprit

Même si nul n'a été baptisé de l'Esprit durant le ministère terrestre de Jésus, son message était cohérent. L'œuvre qu'il a accomplie sur la croix allait permettre une relation nouvelle et plus profonde, à laquelle on n'avait pas accès auparavant. Jésus attirait particulièrement les malheureux, les esseulés, les marginalisés. Il offrait l'espérance, et le

contentement, en criant : « Venez à moi, vous tous qui êtes fatigués et chargés, et je vous donnerai du repos. »⁷⁵

L'initiation dans l'alliance est une invitation à la relation. C'est étonnant que les disciples n'aient jamais voulu revenir en arrière. Il n'existe pas de preuve qu'ils voulaient remarcher avec Jésus sur les rives poussiéreuses de la Galilée. En recevant l'Esprit, les apôtres ont actualisé les paroles de Jésus, comme ils n'auraient pas pu le faire auparavant. Jésus avait dit : « Car là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux. » Maintenant, ils le savaient. Jésus avait promis « une source d'eau qui jaillira jusque dans la vie éternelle ». Cette eau, maintenant, ils la goûtaient. Il avait dit : « Je ne vous laisserai pas orphelins, je viendrai à vous. » Maintenant, ils le vivaient. Il suffit de lire le livre des Actes pour saisir l'incroyable enthousiasme de vivre sur le seuil du miraculeux. C'est justement vers cette place privilégiée que le Seigneur invite son Église à revenir.

18

Redécouvrir l'alliance

Introduction

Cela fait presque un siècle que les gens se demandent comment le mouvement pentecôtiste unitaire a pris naissance. Trop souvent, ceux qui ont essayé de répondre à cette question ont proposé des réponses simplistes. De même, lorsque nous demandons : « Comment est né le christianisme ? », ce n'est pas la même chose que de demander : « En quoi les chrétiens croient-ils ? » La première question nécessite des données historiques, tandis que la deuxième peut être une invitation à partager des croyances importantes. De plus, les enquêtes historiques ne sont jamais neutres. Par exemple, un historien catholique romain aborderait une étude de la Réforme avec un point de vue différent de celui qui est protestant. À cela s'ajoute que certains types d'enquêtes sociohistoriques apportent des présuppositions assez significatives. Souvent, par définition, on ne permet pas à Dieu de participer aux événements historiques ; l'enquête sociologique exige que les événements aient des causes qui ne sont pas liées au surnaturel. La question des débuts du mouvement pentecôtiste unitaire moderne mérite qu'on y réponde, et nous sommes maintenant prêts à donner une réponse. Pendant dix-sept chapitres, nous avons essayé de trouver une réponse à cette autre question : « En quoi les pentecôtistes unitaires croient-ils ? » Nous l'avons fait en prévision de ce chapitre-ci, car nous avons exposé les croyances du pentecôtisme unitaire, tout en jetant un œil sur les premiers pentecôtistes unitaires que nous considérons comme étant représentatifs.

Il est certain que le pentecôtisme unitaire contient un ensemble de facteurs historiques qui ont conduit à sa création, mais c'est avec grande

précaution que nous suivons à la trace les « causes » du pentecôtisme moderne. Par comparaison, on attribue l'existence du christianisme à certaines « causes » historiques, notamment « l'oppression économique ou politique », « l'échec des religions gréco-romaines », « l'incompréhension de l'apocalyptique du rabbin Jésus », ou « la méconnaissance de Paul à l'endroit des véritables propos de Jésus ». Pour un professeur d'université, n'importe lequel de ces facteurs peut, selon son penchant particulier, constituer la « cause » principale de l'existence de la foi chrétienne. Or, il y a une autre cause possible pour expliquer le christianisme : Dieu. Ni l'historien ni le sociologue ne peut se permettre une telle réponse. Mais c'en est une qui mérite d'être considérée.

Qu'est-ce qui a causé le pentecôtisme unicitaire moderne ? Dans ce chapitre, nous allons retracer un certain nombre d'antécédents historiques. Les uns remontent à plus de cent ans avant les débuts du mouvement, alors que d'autres ont été apparemment liés directement à son développement. Toutefois, bien qu'une combinaison de facteurs historiques ait créé un milieu propice au développement du pentecôtisme unicitaire, ce n'est pas la même chose que de dire qu'ils en étaient la cause. Il est fort possible, selon la croyance des premiers pentecôtistes, que Dieu soit à l'œuvre dans l'Église aujourd'hui et que les événements historiques que nous examinons fassent partie de cette œuvre.

Les racines théologiques du pentecôtisme

Il est difficile, pour quiconque se concentre uniquement sur les personnages et les événements historiques qui ont donné naissance au pentecôtisme unicitaire, de voir l'étendue des influences qui lui ont donné son élan. Afin de comprendre les impulsions qui ont abouti au commencement du mouvement pentecôtiste en général et du mouvement pentecôtiste unicitaire en particulier, nous devons examiner le climat religieux qui régnait vers la fin du XIX^e siècle.¹ En outre, pour comprendre la gestalt théologique des principaux groupes qui ont créé le mouvement pentecôtiste, il faut remonter encore plus loin en arrière, jusqu'à la contribution théologique de John Wesley.

John Wesley (1703-1791) était un prêtre anglican dont la démarche de piété l'a amené à entreprendre une quête qui a fini par influencer le paysage religieux, jusqu'à aujourd'hui. En bon anglican, Wesley croyait que la chute d'Adam avait porté atteinte à l'humanité, des pieds jusqu'au cou : ce qui incluait le cœur, mais pas la tête.² De plus,

Wesley a réussi à baptiser l'empirisme britannique de John Locke dans sa méthode théologique,³ en croyant qu'on pouvait faire une étude inductive de la Bible, et en dégager une vérité théologique ainsi qu'une application personnelle. Wesley voyait l'importance de la tradition, mais seulement d'une tranche particulière de la tradition ; il croyait que les premiers siècles de la vie de l'Église ont fourni un modèle de vie chrétienne. Théologiquement, cela est pris pour du primitivisme, mais le primitivisme de Wesley était d'un genre différent, qui allait évoluer plus tard parmi les pentecôtistes. Alors que Wesley acceptait les credos théologiques et les confessions de foi des quatre premiers siècles, les pentecôtistes croyaient que la vérité jaillissait des pages de l'Écriture, et qu'on pouvait trouver des modèles de vie en étudiant l'expérience et la pratique de l'Église apostolique.⁴

Le méthodisme de John Wesley a franchi l'Atlantique pour trouver un terrain religieux fertile en Amérique, où il a prospéré au XIX^e siècle.⁵ Le méthodisme s'est mêlé au mouvement de réveil et à d'autres courants religieux pour former une alliance évangélique assez optimiste, qui a constitué le substrat dominant de la culture religieuse américaine. Les Américains ne croyaient pas seulement en l'expérience ; ils aimaient l'idée que n'importe qui peut aborder la Bible et l'interpréter. Philosophiquement, Francis Bacon était vu en haute estime, par l'entremise du *Scottish Common Sense Realism* [l'école écossaise du sens commun]. Avec cette toile de fond philosophique et culturelle, la religion populaire américaine du XIX^e siècle se faisait de Dieu une idée très pragmatique ; le climat religieux allait de pair avec le psychisme américain.⁶ Sur le plan eschatologique, il y avait une grande attente que l'Amérique soit appelée à christianiser le monde, et qu'à un certain moment dans l'avenir, une fois cette tâche achevée, Jésus-Christ revienne.

Durant la seconde moitié du XIX^e siècle, toutefois, un concours de circonstances a créé une crise dans ce paysage religieux américain. La tension qui régnait, avant la guerre civile américaine, a mis fin à un certain nombre de coalitions religieuses ;⁷ la guerre civile a été elle-même une terrible tragédie et ce carnage nous incite peu à croire que la civilisation chrétienne ait alors progressé. En même temps, les rives américaines accueillaient un afflux d'immigrants, dont la présence remettait en question la prédominance du christianisme protestant. D'autres maux rôdaient, tels que le marxisme, le darwinisme, et des théologiens douteux venus d'Allemagne, qui enseignaient la critique

historique.⁸ Le pire de tout, c'est que pour beaucoup de gens, le christianisme était devenu un simple patrimoine culturel. Malheureusement, les Églises conservatrices qui étaient jadis des balises de vérité se sont mises à adopter le libéralisme; en effet, un grand nombre d'églises acceptaient des membres sans aucune expérience véritable de la conversion.⁹ Au lieu de voir les églises américaines christianiser la culture, l'Amérique est devenue moins chrétienne qu'auparavant. Les missionnaires perdaient du terrain, au lieu d'en gagner. Tout cela est allé à l'encontre de l'idée que l'Amérique allait christianiser le monde, et finalement inaugurer le retour triomphal de Christ.

Reconnaissant cette léthargie spirituelle pour ce qu'elle était, le mouvement de sainteté a été formé en partie pour réaffirmer que la sanctification constitue une expérience importante dans la vie chrétienne. Les revivalistes ont pris l'avant-scène, et parmi eux Dwight L. Moore et R. A. Torrey. Lors de ses voyages en Angleterre, Moody a été impressionné par le prémillénarisme, qui semblait être la réponse aux questions de la crise que vivait l'Amérique. La Bible, si on l'interprétait correctement, n'enseignait pas seulement que Jésus allait venir, mais qu'il allait venir très bientôt.¹⁰

Le virage de la pensée eschatologique, en faveur d'une approche plus apocalyptique, a eu des conséquences involontaires dans la réflexion au sujet des credos et des traditions chrétiennes. Le fait d'affirmer que Dieu apportait un nouvel éclairage sur la prophétie, *juste parce que* c'était la fin de l'âge, avait une double implication. Premièrement, la tradition reçue devait maintenant, par nécessité, faire l'objet d'un examen, à la lumière de la révélation prophétique; en effet, le pendule a commencé à osciller, au point où la tradition de l'Église avait de moins en moins son mot à dire dans la détermination de la vérité. La seconde implication était qu'en fait, si Dieu révélait une nouvelle façon de comprendre son plan eschatologique, il était vraisemblable qu'il révélerait aussi d'autres choses. Comme William Faupel le suggère : « À mesure que le mouvement s'approchait du tournant du siècle, les gens s'attendaient à ce que Dieu soit sur le point de rétablir l'autorité apostolique et le pouvoir de l'Église, afin qu'elle puisse accomplir ses desseins pour la fin des temps. »¹¹

Le pentecôtisme est essentiellement redevable à deux sources, pour sa gestalt théologique : la seconde œuvre de grâce, proposée par le mouvement de sainteté, et sa théologie de la « vie supérieure », mise en valeur aux conventions de Keswick, en Angleterre. Ces deux

perspectives prêchaient avec ferveur l'importance eschatologique de la seconde œuvre de grâce. Pour le mouvement de sainteté, cette expérience procurait la purification. La théologie de Keswick enseignait que cette expérience consistait pour les croyants à être investis de la puissance du Saint-Esprit. Étant donné que les pasteurs des deux perspectives se partageaient les chaires et les estrades, les dernières années qui ont précédé le XX^e siècle ont été témoins de tensions entre la pureté et la puissance de l'Esprit.¹²

Déjà au temps de John Fletcher, le collègue de John Wesley, on pouvait parler aisément du baptême du Saint-Esprit comme étant la façon normale de parler de la seconde œuvre de grâce de l'Esprit.¹³ C'est durant la dernière décennie du XIX^e siècle que l'expression « baptême du Saint-Esprit » est devenue la norme pour décrire cette expérience, malgré les différences d'opinions concernant le sens et le but de cette expérience.¹⁴ Contrairement à la tendance qu'avaient les enseignants, au sein du mouvement de la sainteté, à considérer l'expérience unique du baptême du Saint-Esprit comme un point tournant, où la nature pécheresse était en quelque sorte « éradiquée »,¹⁵ les enseignants de Keswick ont d'abord eu tendance à éviter ces points spécifiques pour parler plutôt de « la vidange répétée par la consécration et des 'remplissages' du Saint-Esprit, ou de 'l'Esprit de Jésus' ». ¹⁶ Parallèlement, l'attention s'est portée sur Jésus parmi certains revivalistes, d'une manière qui a semé la discorde et mis à rude épreuve la coalition de sainteté/Keswick. De plus, C. I. Scofield confirme que l'intérêt et la passion à l'égard de l'Esprit ont connu un sommet, à cette époque. Il affirme, en 1899 : « En effet, plus de choses ont été écrites et dites sur la doctrine du Saint-Esprit que durant les mille huit cents dernières années. »¹⁷

Les débuts du pentecôtisme

L'avènement du mouvement pentecôtiste moderne remonte théologiquement à Charles Parham en 1901 et, numériquement, à William Seymour et au réveil de la rue Azusa, en 1906.¹⁸ La décennie suivante a vu naître le pentecôtisme unicitaire moderne, issu du vaste mouvement pentecôtiste,¹⁹ lorsque les gens ont commencé à laisser la Bible parler par elle-même. Comme nous l'avons dit précédemment, le facteur historique clé de l'avènement du pentecôtisme réside dans la relation entre la doctrine de l'Esprit et les questions eschatologiques. Les prémillénaristes dispensationalistes voyaient de plus en plus la venue

du Seigneur à travers une lentille pneumatologique.²⁰ Certes, dans le mouvement de sainteté, on ne s'entendait pas tous sur ce sujet ; c'est parmi ceux qui attendaient un retour imminent de Jésus que s'est vécu le baptême du Saint-Esprit, durant la première année du XX^e siècle, et qui est maintenant devenu la norme, parmi les pentecôtistes, pour interpréter cette expérience.

L'ancêtre théologique du pentecôtisme actuel, Charles Parham, a fondé *Bethel Bible School* à Topeka, au Kansas, vers la fin de 1900, pour y former des ministres. Dans cette école, basée sur la foi, il n'y avait pas de frais de scolarité. Parham écrit : « La Bible était son seul manuel ; son seul objet était de s'abandonner complètement dans l'obéissance aux commandements de Jésus. »²¹ Pour Parham, il y avait un certain nombre de questions d'importance théologique. Le baptême du Saint-Esprit l'intéressait tout particulièrement. Il n'y avait pas seulement une variété d'enseignements qui avaient cours, au sujet du Saint-Esprit ; il y avait aussi une diversité d'opinions sur le parler en langues, qui avait récemment commencé à se manifester.²² Lorsque les étudiants, sous la direction de Parham, ont déterminé que la preuve biblique du baptême du Saint-Esprit était le parler en langues, ils ont prié pour pouvoir connaître cette expérience, et ils ont été exaucés. L'avènement du pentecôtisme moderne a eu lieu lorsque Parham a officialisé le fait que le « baptême du Saint-Esprit » était accompagné de la preuve biblique du parler en langues.²³ Pour Parham, une personne est d'abord sauvée, puis sanctifiée ; elle se qualifie ensuite pour recevoir le baptême du Saint-Esprit.

Le mouvement pentecôtiste a fait revêtir à cette expérience du baptême du Saint-Esprit une tenue eschatologique. L'Église se préparait à être l'Épouse de Christ. Charles Parham n'a pas seulement enseigné qu'il fallait voir le baptême du Saint-Esprit « comme une partie de l'expérience de chaque chrétien » ;²⁴ la réception du baptême du Saint-Esprit indiquait à ceux qui le recevaient qu'ils étaient en fait dans l'Épouse de Christ.²⁵ La même déclaration a été faite par William Seymour, qui a transformé la flamme pentecôtiste en un phénomène mondial.²⁶ L'enseignement, largement répandu par plusieurs associés du réveil de la rue Azusa, était que seuls ceux qui étaient baptisés dans l'Esprit faisaient partie de l'Épouse de Christ.²⁷ William Faupel déclare : « Pratiquement tous les premiers adhérents pentecôtistes croyaient que ceux qui avaient reçu le baptême de l'Esprit faisaient

partie de l'Épouse de Christ, une compagnie qui a été appelée et séparée de l'Église. »²⁸

Vinson Synan déclare à juste titre que les pentecôtistes d'Azusa considéraient les dénominations comme de « simples constructions humaines »²⁹ qu'il fallait balayer. Ces croyants étaient convaincus que Dieu se servait d'eux pour « apporter vie à un corps trop organisé et sans esprit ». ³⁰ Les pentecôtistes s'attendaient à ce que le mouvement de sainteté accepte universellement cette nouvelle compréhension du baptême du Saint-Esprit ; or, ce ne fut pas le cas. Ironiquement, le mouvement qui leur a en partie tourné le dos avait fourni un langage et un ensemble de chansons sur l'Esprit, une taxonomie théologique qui a joué un rôle important dans le lancement du mouvement pentecôtiste. ³¹

Rejetés par presque toutes les églises établies, les pentecôtistes adoptaient une sorte d'attitude provocatrice envers le confessionnalisme. Mais le fait de condamner des organisations ne voulait pas dire condamner tous les chrétiens qui n'étaient pas encore remplis de l'Esprit. Les adeptes d'Azusa Street ont d'abord cru qu'un petit nombre de gens formerait l'Épouse de Christ. ³² Comme il y avait d'autres chrétiens en abondance, le salut total exigeait qu'une personne soit sauvée, sanctifiée, et remplie du baptême du Saint-Esprit. ³³ Chose intéressante, les pentecôtistes unicitaires allaient bientôt connaître la même sorte de dissonance cognitive, en essayant de comprendre ceux qui n'adhéraient pas à une interprétation nouvelle.

L'avènement du pentecôtisme unitaire

Pour l'essentiel, les impulsions qui ont donné naissance au mouvement pentecôtiste unitaire n'étaient pas si différentes de celles qui sont à l'origine du pentecôtisme en général. ³⁴ L'avènement du pentecôtisme unitaire, dans les années 1913-1915, est probablement le résultat de la fusion de trois courants théologiques interdépendants. Le premier courant accordait la plus haute importance au nom de Jésus. Cet accent placé sur le nom de Jésus a commencé à se faire sentir dans le mouvement de sainteté, et comme Grant Wacker le note, cet accent soutenu sur le nom de Jésus a imprégné entièrement le premier réveil pentecôtiste. ³⁵

L'impulsion initiale qui a favorisé l'émergence du pentecôtisme unitaire réside dans le baptême au nom de Jésus ; mais cette pratique n'était guère nouvelle. Parham lui-même avait baptisé au nom de Jésus ; ³⁶ comme nous le verrons, ce qui a commencé à s'ajouter, c'était

l'élément révélateur, celui qui insistait sur la nécessité du baptême au nom de Jésus. Une étude des Actes des apôtres a confirmé que le baptême au nom de Jésus est un enseignement biblique. Si les apôtres le faisaient, le problème était réglé. Ce genre de recherche de la révélation dans le texte biblique était en soi un héritage pentecôtiste. Robert Mapes Anderson écrit : « L'extrême biblicisme ou littéralisme biblique des pentecôtistes les a incités à chercher à reproduire en détail la vie de l'Église du Nouveau Testament. »³⁷ Bien qu'Anderson l'ait présenté de manière négative, c'est cette focalisation qui, en fait, a permis de redécouvrir la proclamation biblique qui célèbre le nom de Jésus.

Le deuxième courant théologique important concernait la christologie. Étant donné qu'il fallait interpréter la Bible par la Bible, et que la Bible ne se contredit pas, il fallait nécessairement donner un sens théologique du baptême au nom de Jésus. C'est-à-dire qu'il était nécessaire de voir par quel moyen le baptême au nom de Jésus réalise théologiquement le commandement d'être baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. La révélation s'est faite pendant une réunion en plein air, en 1913, près de Los Angeles, là où un certain R. E. McAlister a d'ailleurs prêché sur la manière dont le baptême au nom de Jésus se pratiquait dans Actes. Pendant la réunion, Dieu a révélé à un homme appelé John Schaepe que, selon la Bible, le baptême au nom de Jésus accomplit Matthieu 28 : 19 parce que Jésus est le nom salvateur de Dieu.³⁸

Bien que cette révélation ait créé, sur le coup, une certaine excitation parmi les personnes présentes à la réunion, les répercussions plus vastes de cette vérité se sont fait sentir durant les mois suivants, alors que McAlister, Frank Ewart, Glenn Cook et G. T. Haywood réfléchissaient sur le nom de Jésus. Mettant de côté leurs connaissances acquises au sujet des credos et de la tradition de l'Église, ils ont d'abord consulté l'Ancien Testament, pour voir ce qu'il dit de la pluralité en Dieu : Dieu s'y est révélé comme étant absolument unique. Puis, ils se sont tournés vers le Nouveau Testament, et ils se sont rendu compte que Jésus était le Dieu de l'Ancien Testament qui s'était incarné. C'est seulement à ce moment-là que cette compréhension a servi à critiquer la croyance historique de l'Église en la trinité ; elle a été jugée insuffisante. La formulation de Jésus comme Dieu tout-puissant était basée sur un virage herméneutique précis, qui avait eu pour point de départ une définition théologique de Dieu orientée vers une lecture du *Shema* de l'Ancien Testament. Bien que l'interprétation ait été nouvelle, la

motivation était en harmonie avec le pentecôtisme en général, en levant le rideau sur une présentation apostolique de la vérité.³⁹

Le troisième courant de confluence était ultimement de comprendre que le baptême au nom de Jésus et le baptême du Saint-Esprit constituaient la nouvelle naissance. Des théologiens ont fait valoir, à juste titre, que l'interrelation entre l'unicité de Dieu et la nouvelle naissance a été fondamentale dans la formation du pentecôtisme unicitaire.⁴⁰ La manière dont ces courants se sont regroupés reste matière à débat; même avant toute confession publique de l'unicité de la Divinité, on était porté à penser que le baptême et le Saint-Esprit étaient des éléments de la nouvelle naissance. En 1913, un an avant d'être rebaptisé au nom de Jésus, G. T. Haywood a dit : « Donc, si nous sommes amenés dans le corps par la nouvelle naissance, nous concluons donc que la *nouvelle naissance* et le *baptême* du Saint-Esprit sont *synonymes*. »⁴¹

Dans tout cela, il ne faudrait pas négliger l'herméneutique de la restauration eschatologique, qui constituait le vécu du pentecôtisme. Le changement était dans l'air. En 1910, Durham a déclaré que, grâce à l'œuvre accomplie au Calvaire, il ne faut pas chercher une seconde œuvre de grâce, telle que le mouvement de sainteté l'enseignait. C'est-à-dire qu'il ne faudrait pas s'attendre à une expérience de conversion, puis une expérience subséquente de sanctification. L'entrée complète dans l'Épouse n'exigeait que d'être baptisé et d'être rempli de l'Esprit. La position de Durham ne s'est pas fait reconnaître sans lutte, mais elle est devenue la position pentecôtiste normative de toutes les organisations formées après 1910. L'enseignement de Durham est devenu la terre fertile qui permettait d'examiner de plus près la signification du baptême du Saint-Esprit. Frank Ewart et Glenn Cook, ces hommes qui ont joué un grand rôle dans l'élaboration de la christologie unicitaire, relativement à la nouvelle naissance, ont servi tous les deux sous Durham.⁴² Talmadge French affirme ceci : « Le fait d'accomplir l'œuvre de la sanctification, tout en supprimant une étape de l'œuvre du salut, a fourni le catalyseur nécessaire pour rattacher le baptême de l'Esprit au 'plan unique du salut' ». ⁴³

La semaine même de la création des Assemblées de Dieu, Frank Ewart et Glenn Cook ont prêché que Dieu était en train de rétablir la vérité biblique, en révélant la signification christologique du nom salvateur de Jésus. Comme la restauration eschatologique du don de l'Esprit, et comme le fait de comprendre que la sanctification n'était

pas l'objet d'une expérience distincte, ils enseignaient que le baptême du Saint-Esprit n'était pas distinct de la nouvelle naissance. Il fallait célébrer le fait que Jésus ait révélé de cette manière l'importance de son nom, car cela faisait partie intégrante de ce que Dieu faisait durant les derniers jours : accomplir une promesse prophétique que « vers le soir la lumière paraîtra ».⁴⁴

Les sauts épistémologiques nécessaires pour formuler le trinitarisme, sur une période de plusieurs siècles, ont été défaits par la logique de trois découvertes toutes simples, faites rapidement l'une après l'autre. La première clé était de comprendre la logique du baptême au nom de Jésus, au regard de Matthieu 28 : 19. En interprétant Actes 2 : 38 comme l'accomplissement de Matthieu 28 : 19, ces pentecôtistes ont commencé à se concentrer sur le nom de Jésus comme nom salvifique ; ce qui les a menés à la seconde clé, comme quoi il ne fallait plus voir le Père, le Fils et le Saint-Esprit de Matthieu 28 : 19 comme des personnes. D'un seul coup, des centaines d'années d'histoire de l'Église s'écroulaient ; Jésus n'était pas l'une de trois Personnes, mais Jésus était *JE SUIS*, Jehovah incarné.

La troisième clé herméneutique dans l'avènement du pentecôtisme unicitaire était, elle aussi, liée au nom de Jésus. La profession de foi pentecôtiste disait, à l'origine, qu'afin de se préparer pour l'Épouse de Christ, il fallait être sauvé, sanctifié et rempli du baptême du Saint-Esprit (trois expériences finalement réduites à deux par William Durham). Aussitôt après que Durham a mis fin au problème, certains se sont plaints qu'un « nouveau problème » avait surgi :⁴⁵ ils dénonçaient ce nouvel accent mis sur le nom de Jésus. Il a surgi, en effet, et il n'allait pas disparaître. Les pentecôtistes unicitaires considéraient que le baptême au nom de Jésus faisait partie intégrante et, en s'appuyant sur Actes 2 : 38, ils enseignaient que la préparation pour faire partie de l'Épouse de Christ consistait aussi à prendre le nom de l'Époux. Les pentecôtistes unicitaires, qui formulaient eschatologiquement cette expérience, n'ont fait qu'ajouter le baptême au nom de Jésus comme autre condition nécessaire pour faire partie de l'Épouse de Christ. Robin Johnston a raison de dire : « Lorsque la poussière s'est dissipée aux alentours de 1915, le message de la nouvelle naissance a été rattaché au « nouveau problème » du baptême au nom de Jésus et à l'unicité de Dieu. »⁴⁶ Ainsi, en moins de vingt ans de bouleversement dynamique et parfois tumultueux, un groupe est né, dont la confession christologique et sotériologique était à une distance considérable de

la perspective du christianisme évangélique. De plus, parce que ce groupe, qui s'appellera bientôt les pentecôtistes unicitaires, faisait ce qui était considéré comme des sauts épistémologiques extrêmes, les autres pentecôtistes ne désiraient plus fraterniser avec eux.

Comme d'autres pentecôtistes avant eux, les pentecôtistes unicitaires avaient donné de l'espoir à ceux qui ne faisaient pas partie de l'Épouse.⁴⁷ C'est-à-dire qu'ils ont créé des systèmes par lesquels quelqu'un n'ayant pas toute la vérité serait jugé en fonction de ce qu'il connaissait. Il n'y avait pas de profession de foi standard à ce sujet, mais il y avait diverses options pour ceux qui n'avaient pas vécu l'expérience d'Actes 2 : 38 en tant que théodicée, ce qui expliquait pourquoi les autres ne suivaient pas l'exemple et ne rejoignaient pas les pentecôtistes. Cela ne veut pas dire que les pentecôtistes unicitaires étaient mous ou qu'ils ne s'intéressaient pas à leur message distinct. Au contraire, ils étaient intransigeants. Dieu avait enfin levé le rideau sur le premier siècle et leur compréhension de l'Écriture n'était pas encombrée par le dogme.⁴⁸ Le baptême au nom de Jésus constituait, conjointement avec le baptême du Saint-Esprit, la norme de l'expérience biblique pour les chrétiens entrant dans la relation avec Jésus-Christ ; car ce que les gens recevaient par la nouvelle naissance, ce n'était nul autre que l'Esprit demeurant en Jésus. Au sujet de la signification théologique de l'émergence du pentecôtisme unitaire, Faupel écrit qu'il « s'agissait du développement logique et inévitable de la théologie pentecôtiste ».⁴⁹

Conclusion

Après ce survol de l'histoire de l'avènement du pentecôtisme unitaire moderne, nous pouvons enfin parler des différents aspects du message unitaire comme d'un ensemble unifié. Il me semble que pour être ouvert à ce qu'une personne présente, sur l'identité et l'œuvre de Jésus-Christ, il faut que cette présentation soit biblique, logique et historique. Dans le chapitre 1, nous avons proposé l'idée qu'une analyse unitaire de Jésus-Christ permet de répondre à tous ces critères. Nous nous sommes efforcés de faire une telle présentation. Toutefois, afin de comprendre correctement les arguments que nous avons avancés, il est important que ce nous disons soit clair ; il nous faut, de même, évaluer ce que nous ne disons pas. En effet, pour avoir gain de cause dans une discussion, tout dépend d'abord de la façon dont les arguments sont formulés, avant même que la moindre preuve ait été soumise.

Dans ce contexte, commençons par passer en revue ce que nous ne proclamons pas, en disant que le pentecôtisme unicitaire est historique. Ce que nous n'affirmons pas, c'est que le pentecôtisme unicitaire moderne, dans sa forme actuelle, a suivi un courant ininterrompu de croyance parfaite, venu tout droit de l'Église primitive. Nous, pentecôtistes, nous nous en tenons plutôt à une confession protestante commune ; c'est-à-dire que là où l'Église chrétienne historique s'est trompée, il faut absolument faire un saut historique conscient. Nous devons nous référer au texte biblique et à l'Église primitive, comme modèle de croyance et de pratique.

Inversement, quand nous disons que la christologie unicitaire est historique, nous voulons dire qu'elle est biblique ; c'est-à-dire que c'est la compréhension qu'en avait la toute première Église. Dans les chapitres 5 à 12, nous avons offert une présentation de la christologie qui n'est pas une caricature, mais plutôt une représentation juste de la signification du langage Père/Fils, dans le contexte du Nouveau Testament. Puis, dans les chapitres 13 à 15, nous avons suivi la littérature unicitaire des II^e et III^e siècles, dont une partie est souvent ignorée. Nous avons regardé les *Testimonia*, les *Actes apocryphes*, les récits des martyrs, et un large éventail de littérature populaire. Voici ce que nous avons déterminé : les historiens universitaires ont raison d'estimer que ce que nous définissons comme christologie unicitaire était l'opinion de la majorité des chrétiens, jusqu'au II^e siècle, en particulier de ceux qui n'étaient pas instruits de la philosophie.

Les hymnes christologiques sont une forme de littérature que nous avons examinée en profondeur, bibliquement et historiquement. Nous avons dit dans les chapitres 5 à 12 que ces hymnes, intégrés aux pages du texte biblique, présentent une christologie unicitaire. De plus, cette même hymnodie christologique unicitaire était présente en permanence, au cours des premiers siècles de l'Église. On ne la trouve pas seulement chez Ignace et Mélicon ; le plus révélateur est sans doute le fait que mêmes ces christologiens du *Logos*, qui écrivaient contre la christologie unicitaire, n'ont pas pu s'empêcher de citer les hymnes en question, qui affirmaient le concept de l'Unicité, car ces chants proclamaient la confession populaire de la majorité dans l'Église. Adolf Harnack nous dit où cette majorité s'est trompée. Il conclut que le recours à une argumentation « scientifique » (philosophique) a signifié ultimement la disparition de ce point de vue christologique.⁵⁰

Considérons maintenant ce que nous ne disons pas, lorsque nous laissons entendre que la christologie unicitaire est biblique. Nous n'entendons pas par là que quiconque lit la Bible en arrivera sans aucun doute à une compréhension unicitaire. Il est certain que tout le monde aborde le texte biblique avec ses propres présuppositions. Il semble vraisemblable que si quelqu'un aborde le texte biblique en étant déjà convaincu de la justesse de la trinité, il trouvera la trinité dans le texte. Par contre, comme nous l'avons soutenu tout au long du livre, il est fort possible de prendre du recul par rapport à cette position, et de s'efforcer de comprendre l'Incarnation à travers les yeux des apôtres, plutôt que sous le prisme de ce que l'Église a fini par comprendre. Nous avons appelé cette perspective l'« herméneutique apostolique ».

N'oublions pas que les apôtres étaient juifs. Notre Ancien Testament était leur Bible. Leur confession de foi quotidienne était le *Shema*, dont la traduction est : « Écoute, Israël ! Yahvé est notre Dieu, Yahvé seul. »⁵¹ Souvenons-nous que, lorsque les apôtres ont rencontré Jésus pour la première fois, ils le connaissaient en tant que l'homme qui leur a enseigné sur Yahvé. Ce n'est que peu à peu qu'ils se sont rendu compte que Jésus disait autre chose ; Jésus professait qu'il était le *JE SUIS*, mais d'une manière qui, parfois, les embrouillait. Et enfin, la lumière s'est faite ; le jour de la Pentecôte, Pierre a cité la prophétie de Joël sur l'invocation du nom de Yahvé et il l'a appliquée à Jésus en invoquant son nom au baptême. En effet, les apôtres se plaisaient à appliquer directement à Jésus-Christ les passages de l'Ancien Testament qui concernaient Yahvé. Ce que les christologues nous disent maintenant est que l'Église, dès le début, considérait Jésus comme divin. En effet, ce n'est que lorsque le rideau épistémologique a été levé, au II^e siècle, que l'Ancien Testament a été exclu comme base de compréhension de Dieu. En même temps, les sensibilités philosophiques des Pères de l'Église, nouvellement convertis, ont ordonné que Dieu doive demeurer loin du cosmos et qu'il doive nécessairement envoyer quelqu'un d'autre. Malheureusement, à mesure que l'Église s'éloignait de ses amarres vétérotestamentaires, les confessions de foi en Christ devenaient moins bibliques et plus hellénistiques.

Finalement, nous avons suggéré que la christologie unicitaire est logique. Voyons ce que nous ne voulons pas dire par cette affirmation. Nous ne voulons pas dire que les adhérents au principe de l'Unité devraient tenter de participer à la lutte syllogistique qui occupait les Pères de l'Église, au sujet de la « nature » de Jésus-Christ. De plus, les

pentecôtistes modernes ont raison de ne pas suivre le courant de certains théologiens réformés, qui ont créé des systèmes logiques basés sur la raison, car ces systèmes ne requièrent rien de l'expérience. En effet, le pentecôtisme a sa propre logique. Elle n'a pas commencé parmi des pentecôtistes qui ont fait l'exégèse de leur propre expérience, comme certains l'ont accusé. Ces premiers pentecôtistes modernes croyaient que c'était leur héritage que de lire le texte biblique et de l'appliquer dans leur vie. Il s'agissait d'une lecture de bon sens, qui a permis aux pentecôtistes de croire au miraculeux, face aux systèmes théologiques qui leur disaient de ne pas s'en donner la peine. En outre, c'étaient le démantèlement des systèmes et l'ouverture à l'égard du texte biblique qui ont contribué à l'avènement du pentecôtisme unicitaire.

Il y a eu un certain nombre de propositions, concernant ce qui a « causé » historiquement le mouvement de l'Unicité, au début du XX^e siècle ; certaines moins flatteuses que d'autres. Étant donné les sentiments vitrioliques qui ont accompagné l'expulsion des pentecôtistes unicitaires des Assemblées de Dieu nouvellement formées, il est particulièrement poignant qu'Edith Blumhoffer, historienne des Assemblées de Dieu, en donne une évaluation plutôt positive. Elle écrit : « Si on accepte la forte composante restauratrice au cœur de l'identité du pentecôtisme, les pentecôtistes unicitaires étaient des restaurationnistes plus zélés, plus obstinément congrégationalistes, et plus axés sur Christ — en bref, ils étaient à certains égards et par essence plus pentecôtistes — que les trinitaires. »⁵² Comme Blumhoffer le note, il y a certainement eu une combinaison d'influences historiques qui ont favorisé la formation du pentecôtisme unicitaire ; il y a cependant, dans le pentecôtisme unicitaire une logique inhérente qui dépasse son contexte historique du début du XX^e siècle. En effet, en prenant le même point de départ méthodologique que ces premiers pentecôtistes, nous pourrions aboutir, nous aussi, à la même conclusion. En premier, il faut comprendre Dieu comme les apôtres le comprenaient. C'est-à-dire que ces derniers admettaient que l'Ancien Testament démontre avec exactitude l'unicité de Dieu. Ce qui est étonnant, c'est que les apôtres appliquaient à Jésus le nom d'alliance de Dieu. Par exemple, Pierre appliquait les textes bibliques relatifs au nom de Yahvé, en baptisant les gens au nom de Jésus. De plus, les apôtres invoquaient régulièrement le nom de Jésus comme nom d'alliance de Dieu. Puis aussi, étant donné le *Shema*, les apôtres ne croyaient pas qu'ils recevaient une autre personne en recevant

l'Esprit. Jésus a dit qu'il viendrait à eux, et c'est ce qu'il a fait, quand ils ont reçu l'Esprit. Voici le point critique : si les apôtres croyaient et pratiquaient cette confession de Jésus-Christ, peu importe ce que l'Église a fini par comprendre ; s'il faut faire un choix, nous devrions nous ranger du côté des croyances et des pratiques des apôtres. Il s'ensuit aussi que nous devrions nous faire baptiser au nom de Jésus et recevoir l'Esprit, comme les apôtres l'ont fait.

Épilogue

Une leçon de l'histoire

En un peu plus d'un siècle, le pentecôtisme né d'un petit mouvement s'est développé jusqu'à devenir sans doute le deuxième « groupe » le plus important dans le monde chrétien. Cette croissance ne s'est pas produite d'un seul coup, mais au contraire, de façon progressive. Il a connu une expansion fulgurante dans les années 1960 et 1970, avec l'avènement du mouvement charismatique. Dans les années 1970, les lieux de propagation du pentecôtisme ont commencé à proliférer ; de même, avec l'embourgeoisement de la société, les églises pentecôtistes classiques, établies le long des voies ferrées, se sont installées dans les centres-villes. À l'avènement du mouvement *Vineyard* et d'autres phénomènes de ce genre, dans les années 1980, les choses pentecôtistes ont proliféré dans des quartiers inattendus. Durant les années 1990, le culte et l'expérience de style pentecôtiste ont parcouru un large spectre de la tradition de l'Église. La tendance à opter pour les choses pentecôtistes, dans le monde ecclésial, s'est maintenue sans relâche. Les pronostics prévoient une « pentecôtisation » de la majeure partie de l'Église chrétienne dans le monde, dans un avenir très proche.

Il est cependant trop tôt pour célébrer totalement, parce que le pentecôtisme est en train de récolter les fruits de sa propre réussite. Les pentecôtistes dont les racines remontent à la rue Azusa sont maintenant en minorité. En effet, le grand nombre et la diversité de ceux qui embrassent les choses pentecôtistes¹ ont pour effet de mettre à l'épreuve les définitions centrales de ce que signifie le fait d'être pentecôtiste. Le plus significatif est sans doute la place du parler en langues, comme preuve initiale de la réception du Saint-Esprit, qu'on

est maintenant en bonne voie de réussir, par la négociation, à faire retirer de la théologie et de la pratique.² En effet, il n'est pas exagéré de dire que toute particularité connue du pentecôtisme est examinée minutieusement. L'œcuménisme se demande même s'il n'y aurait pas lieu de se débarrasser de la catégorie « pentecôtiste », car elle donne aux autres chrétiens l'impression d'être des citoyens de seconde classe. Le parler en langues est considéré comme un idéal, sur lequel on ne doit pas trop insister, car il sous-entend que tous les autres chrétiens sont privés de quelque chose, tant qu'ils ne l'ont pas.³ Les théologiens « plus ou moins pentecôtistes » mettent en garde les pentecôtistes contre le fait de se concentrer trop sur la glossolalie ! L'ampleur de cette tendance m'a pris par surprise, lorsque j'ai été chargé de répondre à un article savant d'un professeur d'une l'université pentecôtiste/charismatique, publié par la *Society for Pentecostal Studies*. Cet article essayait de déconstruire (en utilisant une herméneutique pas du tout pentecôtiste) le baptême du Saint-Esprit, en préférant faire une lecture particulière d'Éphésiens et insérer cette interprétation dans Actes.⁴ Tout ceci contraste fortement avec la confession de foi du mouvement pentecôtiste, à ses débuts.

Le baptême du Saint-Esprit, en ces premiers temps du mouvement pentecôtiste, n'était pas moins controversé qu'aujourd'hui. Les gens de la rue Azusa se faisaient traiter de « vomi de Satan » et d'autres sobriquets peu flatteurs.⁵ Mais cela ne les a pas empêchés de faire une déclaration audacieuse sur la nécessité du baptême de l'Esprit. Il n'est pas étonnant que les gens aient qualifié ces premiers pentecôtistes de récalcitrants et d'intraitables, car le mouvement est né d'une lutte incroyable. Des frères se disputaient entre eux, même alors que les miracles et l'effusion de l'Esprit se produisaient. Mais, les réveils créent souvent le désordre. Il y avait certes des exceptions,⁶ mais les pentecôtistes unicitaires étaient un groupe de gens particulièrement têtus. Quand les pentecôtistes unicitaires suivaient leurs convictions qu'il n'y avait pas de trinité biblique, non seulement ils affrontaient des centaines d'années de tradition de l'Église, mais ils étaient prêts à perdre la fraternité au nom de ces convictions. Pourtant, le pentecôtisme est né en accordant la primauté à la vérité sur la tradition. Douglas Jacobsen propose ceci : « Dans un certain sens, les théologies unicitaires de Haywood et d'Urshan étaient aussi plus distinctement pentecôtistes que tout ce qui les a précédés ; certes, ils dépendaient moins des formulaires antérieurs de la théologie chrétienne. »⁷ Pour

les pentecôtistes unicitaires, se tenir seuls est devenu une habitude. Ainsi, après la fin des décennies formatives du XX^e siècle, les autres pentecôtistes ont été assimilés inégalement dans le vaste mouvement évangélique, sauf les pentecôtistes unicitaires. Et quand l'œcuménisme est devenu encore plus prisé, à mesure que la culture religieuse évoluait vers un plus grand postconfessionnalisme, les héritiers unicitaires d'Ewart, de Haywood et d'Urshan sont restés obstinément seuls.

Le sociologue Rodney Stark, en tentant de répondre à la question de savoir comment le christianisme est devenu une religion mondiale, fait une affirmation qui devrait faire réfléchir.⁸ Après avoir cité une liste de facteurs particuliers qui sont tous pertinents, il termine en disant que ni les miracles ni la prédication n'ont contribué au succès du christianisme, face aux revendications concurrentes ; c'était plutôt ce qu'il appelle la foi obstinée du chrétien ordinaire. Cela paraît difficile à croire, mais les chrétiens se faisaient qualifier d'athées (!), parce qu'ils n'étaient pas assez ouverts pour adorer d'autres dieux.

Maintenant, en matière d'application, je n'ai pas l'intention d'insinuer que l'obstination est une qualité universellement admirable. Toutefois, pour les pentecôtistes unicitaires, j'en arrive à penser à au moins deux raisons qui justifient leur obstination. D'abord, comme on a pu le voir au XXI^e siècle, pendant que d'autres, qui ont reçu l'héritage de la rue Azusa, ont du mal à préserver une certaine identité pentecôtiste, l'obstination des pentecôtistes unicitaires a en quelque sorte isolé ces derniers de ces turbulences. C'est-à-dire qu'ils croient au Saint-Esprit et considèrent le parler en langues comme une expérience nécessaire qui en témoigne, et qui les prépare à faire partie de l'Épouse de Christ. Mais ce n'est pas uniquement que les adeptes de l'Unicité n'aient pas fléchi, dans leur profession de foi de la rue Azusa ;⁹ pendant près d'un siècle, les pentecôtistes unicitaires ont conservé la profession de foi des tout premiers pentecôtistes, concernant la christologie unitaire et ce qui est souvent appelé « la nouvelle naissance ».

Les critiques n'y voient là aucun motif de se vanter. Ils accusent les pentecôtistes unicitaires de porter un jugement sur les gens, non seulement à cause des balises doctrinales étroites et des attentes imposées à leurs membres, mais à cause de leur manque d'ouverture, vis-à-vis ceux qui ont d'autres perspectives. Il s'agit là d'une accusation intéressante, car si elle n'est pas nouvelle, elle s'est certainement intensifiée. Paradoxalement, ce n'est pas que les pentecôtistes unicitaires aient changé d'approche ou de doctrine. C'est plutôt la culture elle-même

qui a changé. Et bien que « le soleil se couche si progressivement que nous ne voyons pas la pièce s'assombrir », le monde occidental est à la dérive, dans le relativisme culturel. En effet, le milieu postmoderne dans lequel nous vivons abhorre tout système fort de croyance ; aucune dénomination, aucune allégeance biblique, aucune conviction morale n'est immunisée contre ce phénomène. Les pentecôtistes unicitaires ne sont pas les seuls accusés. Ironiquement, nous vivons à une époque qui rappelle l'Église primitive. Et s'il existe un temps propice pour s'entêter un tant soit peu sur la vérité biblique et la conviction morale, c'est bien maintenant.

Quant à l'accusation selon laquelle les pentecôtistes unicitaires jugent les chrétiens qui sont à l'extérieur du mouvement, cette charge est souvent faite en tandem avec le fait que les pentecôtistes unicitaires ont essentiellement évité les contacts avec la communauté chrétienne élargie, et que les pentecôtistes risquent de commettre un péché en ayant de tels contacts. On brandit souvent Jean 17 comme preuve d'une telle accusation. Les unicitaires doivent certainement pécher, parce que Jésus priait pour que tous les chrétiens soient « un », et les pentecôtistes unicitaires violent certainement ce commandement. À première vue, cette accusation paraît valide. Comme nous l'avons dit, les pentecôtistes unicitaires ont tendance à rester entre eux. Mais si les pentecôtistes unicitaires commettent un péché parce qu'ils ne sont pas davantage œcuméniques, la même accusation peut être portée au mouvement pentecôtiste entier, dans ses années de création. Ces premiers pentecôtistes pensaient qu'ils n'avaient pas à sacrifier leurs croyances doctrinales ni leur expérience, sur l'autel de l'œcuménisme. En effet, ils avaient pour principe que, si les gens voulaient « l'unicité en Christ », la meilleure façon d'y parvenir était que le reste du monde chrétien embrasse la doctrine et l'expérience pentecôtistes.

De plus, les accusateurs feraient mieux d'avoir de bonnes raisons pour dire que le manque d'œcuménisme est un péché. Comme nous l'avons dit précédemment, nous sommes devenus en Amérique une culture postmoderne, qui compte la tolérance parmi ses vertus principales. La faiblesse religieuse a fait disparaître les particularités parmi les groupes religieux. Les absolus ont été chassés. Les positions morales ont été rejetées et la doctrine, anathématisées. Face au christianisme postconfessionnel qui lutte pour son identité, il n'est pas surprenant que la valeur de l'œcuménisme soit montée en flèche.

Concernant la question de départ, sur le jugement des gens, je reconnais qu'en tant que pentecôtistes unicitaires, il nous arrive de juger, de montrer un manque d'amour et d'être peu aimables. Je m'empresse pourtant de dire que ce n'est pas là uniquement un défaut pentecôtiste unicitaire ; c'est plutôt un défaut humain. Et le jugement n'est guère un principe nécessaire du pentecôtisme unicitaire. Même si nous ne pratiquons pas toujours l'amour inconditionnel comme nous le devrions, nous y croyons. En effet, qui qu'on est, d'où on vient, tout le monde devrait être bien accueilli dans une assemblée pentecôtiste unicitaire, et ressentir l'amour sans réserve de Christ. Il n'y a pas de place pour le jugement, ni dans la chaire ni dans les bancs. Jésus et les apôtres ont montré que la croyance passionnée et la compassion vont de pair, et que la vérité n'est pas l'ennemi de l'amour. Les apôtres et les premiers adeptes du pentecôtisme unicitaire sont le modèle à suivre. Nous avons utilisé le terme « alliance » comme terme de relation, tout au long de ce livre. Nous ne pourrions mieux conclure que par une application pratique, qui fait ressortir son lien avec la présentation du baptême au nom de Jésus, par rapport à la nouvelle naissance, et avec la présentation de l'unicité de la Divinité. À cet égard, nous parlerons ici d'une « sotériologie de l'alliance » et d'une « christologie de l'alliance ».

La sotériologie de l'alliance

Il y a, dans l'expérience vécue par les apôtres, quelque chose qui se reflète dans l'expérience vécue par les pentecôtistes, au début du XX^e siècle. Rappelons-nous tout d'abord que les apôtres ont vécu à une époque où les gens attendaient quelque chose de nouveau. On se faisait bien une idée de ce à quoi le Messie pourrait bien ressembler, mais il n'y avait pas de véritable consensus. Psaumes de Salomon 17, une œuvre pseudépigraphique écrite tout juste avant le premier siècle, enseignait que le Messie ferait trembler les ennemis du peuple de l'alliance. À la même époque, les esséniens enseignaient qu'il y aurait deux messies, un d'Aaron et un de David. Les sadducéens n'étaient pas opposés intellectuellement à l'idée du messie, du moment que la ferveur messianique ne remet pas en question l'allégeance au Temple. Ils avaient raison de craindre, car il y avait un nombre d'arrivistes qui se prétendaient être le Messie et qui agaçaient les Romains. La préoccupation des pharisiens était moins axée sur l'aspect messianique que sur le respect de la tradition orale ; et s'il y avait quelqu'un qui revendiquait une identité messianique, ils cherchaient à s'assurer que

cette personne corresponde aux exigences normales de la tradition reçue. Et si ce n'était pas le cas, ils prenaient des mesures en conséquence. Contrairement à ces groupes, les apôtres choisis par Jésus ignoraient cette spéculation. Ainsi, lorsque Jésus les a appelés, ils ont écouté attentivement ce qu'il disait et l'ont reçu. Il est vrai qu'ils ont parfois connu entre eux de petits différends, mais ils n'étaient pas seulement engagés envers Yahvé : ils l'étaient aussi envers Jésus.

Le cœur de la théologie des apôtres était que Jésus les faisait entrer dans une relation avec Dieu, qui n'était pas disponible auparavant. De plus, en finissant par bien connaître celui qui les a appelés à laisser là leurs filets de pêche et les tables des péagers, ils ont eu la révélation que son identité correspondait à la compréhension qu'ils avaient de Dieu. Ils connaissaient Dieu ; ils sont arrivés à connaître Jésus-Christ. Ils étaient déjà dans l'alliance ; ils ont maintenant réussi à comprendre que l'âge eschatologique a présenté l'alliance d'une manière nouvelle. Or, la différence entre eux et la plupart de leurs contemporains, c'était qu'ils étaient moins intéressés par le combat syllogistique que par la nécessité de l'invitation. En termes simples, Jésus les appelait au Royaume. Et cet appel était un appel de relation. Le jour de la Pentecôte, quand Pierre a prêché aux Juifs venus à Jérusalem pour célébrer l'alliance, il n'a pas commencé son message en leur disant ce qu'ils devaient faire, par nécessité doctrinale, d'une façon rigide. Il les a invités à entrer dans une relation avec celui qu'ils avaient crucifié involontairement. Dans le contexte de l'établissement de cette relation, la foule a demandé ce qu'il fallait faire. Pierre leur a donc dit de se repentir (se détourner de leurs mauvaises actions), et ils pourraient être renouvelés par une initiation dans l'alliance, où le nom de Jésus serait invoqué sur eux dans des eaux qui symbolisaient la purification spirituelle. Ce faisant, ils connaîtraient Dieu d'une manière nouvelle et rafraîchissante, qui allait changer complètement leur vie à jamais ; ils recevraient le Saint-Esprit. C'était là la sotériologie de l'alliance ; non pas un raisonnement, mais bien une invitation ; non pas des règles, mais bien une relation. Pierre n'est pas resté coincé dans une querelle doctrinale ; il a commencé par Jésus. Il a fini par la nécessité de l'invitation.

Robert Mapes Anderson, en théorisant les facteurs de causalité à l'origine du pentecôtisme, au XX^e siècle, propose que la principale motivation de ceux qui embrassaient l'expérience des langues, c'était la privation économique. Autrement dit, en embrassant les langues

comme une expérience authentique, ce groupe de gens, essentiellement de classe inférieure, pouvait maintenant être sur un pied d'égalité avec le courant religieux dont ils étaient, en grande partie, marginalisés.¹⁰

On se demande comment Anderson nuancerait une telle thèse, trente ans plus tard, depuis que la chrétienté est devenue énormément plus pentecôtiste. Quoi qu'il en soit, une partie des recherches d'Anderson a consisté en une enquête sur le niveau de scolarité des premiers dirigeants du mouvement pentecôtiste. Il a conclu qu'il s'agissait en grande partie de jeunes, sans expérience, et sans instruction, et qu'à cause de leur manque de formation au séminaire, ils étaient théologiquement ineptes.

Avec le recul, on se demande si ces conclusions d'Anderson constituent vraiment une si mauvaise chose. Comme les apôtres de Jésus, ces hommes et ces femmes avaient probablement peu de choses à désapprendre. Ceux qui ont fait partie intégrante du mouvement pentecôtiste, à ses débuts, se voyaient déjà dans l'alliance. Mais un nouvel âge eschatologique s'ouvrait maintenant devant eux; ils se trouvaient dans la « pluie de l'arrière-saison », « le crépuscule du soir » de l'Église, quand Dieu rétablissait la vérité et l'expérience. Bien qu'ils ne l'aient pas compris avant, Dieu les appelait à recevoir le baptême du Saint-Esprit en guise d'invitation dans l'alliance, afin de faire partie de l'Épouse de Christ. Ces hommes et ces femmes ne faisaient pas que l'exégèse de leur expérience, pour se faire accepter. Il est significatif que le groupe de Charles Parham ait d'abord trouvé l'expérience dans l'Écriture; puis, en réponse à la révélation de cet appel de l'Esprit, ils ont prié pour cette expérience biblique, et ils l'ont reçue. Le réveil de la rue Azusa n'a pas démarré par une plate-forme de certitude syllogistique. Quand William Seymour est parti servir comme pasteur dans une église de Los Angeles, il a déclaré, au bout d'une semaine seulement, que l'Esprit appelait l'Église à vivre une expérience d'Actes 2 : 4. Seymour prêchait que les langues étaient la preuve du baptême du Saint-Esprit, bien que lui-même ne l'ait pas encore reçu. Il a déclaré que c'était là une bonne nouvelle. L'Église à laquelle il était venu pour en être le pasteur a réagi en verrouillant les portes, et en le laissant dehors. Après avoir lutté pour la direction et la provision, ce n'est que plus tard que Seymour et d'autres, motivés par un besoin personnel, ont été baptisés du Saint-Esprit. Le réveil a éclaté. C'est une invitation pressante de l'Esprit et un besoin impérieux

d'espace qui l'ont conduit à une écurie, au 312 rue Azusa, afin de répondre à ce que Dieu faisait.

Frank Ewart a reçu le même genre d'appel de l'Esprit. Lui qui se considérait déjà dans l'alliance, il a commencé à comprendre la nécessité du baptême au nom de Jésus pour faire partie de l'alliance, même s'il n'était pas encore baptisé au nom de Jésus. C'est ainsi que : « Le 15 avril 1914, dans une tente plantée à Belvedere, en banlieue de Los Angeles, Frank Ewart a prêché son premier message d'Actes 2 : 38. Peu après, lui et Glenn Cook se sont baptisés mutuellement au nom de Jésus. »¹¹ Dans le cas de Parham, Seymour et Ewart, la révélation s'est faite par étapes. Chacun devait confesser quelque chose qui n'était pas encore arrivé dans leur vie, mais auquel ils ont été invités par l'Esprit.

La sotériologie de l'alliance est difficile de quantifier, mais elle a un certain caractère. Ce n'est pas qu'une profession de foi dans l'alliance ne soit pas passionnée ou indifférente de savoir si les gens acceptent ou non de s'y conformer. Certes, il y a toujours un sentiment d'urgence à proclamer, un appel passionné à l'action. Mais les pionniers du pentecôtisme unicitaire n'appelaient pas du haut de la rectitude d'une tradition théologique ; c'était plutôt l'appel d'un compagnon de voyage à un autre. Par analogie, c'étaient les quatre lépreux qui se sont rassasiés de plus de nourriture qu'ils n'en pouvaient manger, puis qui sont retournés dans une ville affamée, pour y proclamer qu'il fallait que les gens viennent manger. Ces lépreux n'avaient pas eux-mêmes de nourriture à offrir ; ils n'avaient fait que la trouver. C'était un peu aussi comme l'invitation faite par les disciples de Jésus aux disciples de Jean, ces gens qui, dans une certaine mesure, vivaient déjà dans la révélation. Il n'y avait dans leur message aucune condamnation, mais seulement une invitation à partager une nouvelle révélation : « Nous avons trouvé le Messie » (Jean 1 : 41). Il ne s'agissait pas là d'une affirmation dogmatique, mais d'une invitation nécessaire faite à des gens qui avaient déjà réussi, afin qu'on expose à ces gens « plus exactement la voie de Dieu » (Actes 18 : 26).

C'est dans le même esprit que les pentecôtistes unicitaires proclamaient le baptême au nom de Jésus. La chanson « Passer par les eaux » lance une invitation à ceux qui se considéraient déjà dans la relation d'alliance. L'appel n'était pas une condamnation ; c'était une invitation à faire avancer la vérité, parce que la lumière paraîtra au « crépuscule du soir ». C'est la chanson que souvent on chantait, quand les gens se faisaient baptiser au nom de Jésus. Voici ce que dit le refrain :

Au crépuscule du soir, la lumière paraîtra ;
Le chemin vers la gloire, certainement vous trouverez
En passant par les eaux ; voici la lumière d'aujourd'hui.
Ensevelis dans son précieux nom,
Jeunes et vieux, repentez-vous de vos péchés,
Puis le Saint-Esprit va entrer.
Le crépuscule du soir est arrivé,
Dieu et Christ ne font qu'un ; ceci est vrai.¹²

Remettre l'accent sur l'alliance

Nous avons maintenant changé de siècle, depuis que les pentecôtistes unicitaires ont proclamé cette invitation dans l'alliance. Cette proclamation s'est faite en grande partie oralement, mais le message a tout de même été mis par écrit. Des revues ont été publiées, des tracts apologétiques ont été écrits et des livres, imprimés. Des tableaux d'étude biblique ont été utilisés pour démontrer la nécessité théologique de l'expérience d'Actes 2 : 38 et de la croyance en la christologie unitaire. Au début des années 1980, David K. Bernard a écrit un livre intitulé *The New Birth* (disponible en français sous le titre de : *La nouvelle naissance*), un argumentaire syllogistique qui rassemble avec efficacité les textes de l'Écriture dans un ordre de progression logique, reflétant la formation de juriste de Bernard. Ce livre, actuellement traduit en plusieurs langues, est le plus utilisé pour démontrer les croyances des pentecôtistes unicitaires.¹³ Bernard voulait fournir aux pentecôtistes unicitaires une apologétique sur la façon d'enseigner la nouvelle naissance.

À cause du style syllogistique du livre, de sa progression logique et de sa conclusion biblique certaine, les évangéliques qui lisent *The New Birth* pensent parfois que l'auteur porte des jugements. Or, Bernard formule ses arguments de la même manière que nous l'avons fait dans ce livre, et il propose une définition de la nouvelle naissance qui, tel que nous l'avons mentionné dans le chapitre 18, interpelle les sensibilités évangéliques. Lorsque les évangéliques partent de la présupposition que les pentecôtistes devraient être évangéliques quant à leur perspective de la justification, ils réussissent alors à ne voir que la « justice par les œuvres », dans les pages du livre. Toutefois, les pentecôtistes unicitaires ne sont pas obligés d'appartenir en tout

point à la catégorie des évangéliques. Les catholiques romains, le corps chrétien le plus large, croient que le baptême est essentiel à l'initiation chrétienne. Les catholiques charismatiques ont l'audace d'écrire qu'il faut le baptême d'eau et le baptême d'Esprit.¹⁴ Les luthériens enseignent le baptême pour la rémission des péchés.¹⁵

La dernière chose que les pentecôtistes unicitaires veulent faire serait de réduire à des querelles l'initiation dans l'alliance, mais ce sont là parfois des choses qui arrivent. Si un évangélique se met à demander : « À quel moment est-on justifié ? », sans le vouloir, la question présuppose que la justification doit nécessairement arriver à un moment donné. C'est précisément à ce genre de question que les premiers croyants en l'Unité professaient délibérément l'ignorance, car ils ne se préoccupaient point des syllogismes théologiques conçus par les catholiques ou les réformateurs. Tout ce qu'ils savaient était ce qu'ils pouvaient lire dans le livre des Actes, et c'était pour eux la norme à suivre. Nous avons soutenu que, malgré leur ignorance (ou peut-être grâce à elle), ils ont réussi à tirer le rideau de la tradition et à retourner à une confession de foi de l'Église du premier siècle. Lorsque les évangéliques demandent à quel moment a lieu la justification, ils veulent que le répondeur détermine si c'est au moment de la repentance, du baptême ou de la réception du Saint-Esprit ; et, quelle que soit la réponse, elle est jugée incorrecte ou comme une construction sotériologique « sans développement ». Pourtant, comme nous en avons discuté précédemment, la pensée du premier siècle ne cadrerait pas facilement avec une conception évangélique.

Quant au livre *The New Birth*, David Bernard est mon collègue, et il n'est absolument pas du genre à porter des jugements sur les autres. J'ai visité l'église qu'il a implantée ; elle a démarré il y a un peu plus de dix ans et, à l'heure de cette rédaction, elle compte plus de sept cents membres. L'approche de Bernard pour gagner des gens au Seigneur ne consiste pas à présenter des syllogismes, mais une personne, Jésus-Christ. Je ne veux pas insinuer qu'il n'enseigne pas la doctrine ou qu'il ne prêche pas avec urgence, mais ce qu'il fait est d'offrir une invitation dans l'alliance, en harmonie avec ces pentecôtistes unicitaires du début. C'est une invitation festive à une relation qui donne aux gens l'occasion de faire invoquer sur eux le nom de Jésus, au baptême. Le baptême du Saint-Esprit n'est pas non plus une simple case à cocher, sur une liste d'étapes d'initiation. C'est plutôt l'infusion de la puissance et de la présence de Dieu : un privilège nécessaire et un héritage, en tant que fils adoptif de Dieu.

La christologie de l'alliance

À mesure que les pentecôtistes unicitaires mûrissaient en eux la compréhension qu'ils avaient de la puissance divine présente en Christ, l'obstacle immédiat qu'ils devaient franchir était de savoir s'ils allaient « quitter l'orthodoxie » ou pas. Ce saut a été facilité en soi par l'esprit du pentecôtisme : la conviction que ces pentecôtistes avaient de faire partie de la vague restauratrice qui déferlait sur eux. Si Jésus préparait son Épouse, la tradition n'avait plus aucun sens, face à la vérité révélée.

Dès le départ, évidemment, il y a eu malentendu. Leurs propres frères pentecôtistes les ont accusés de se rendre coupables de l'ancienne hérésie du sabellianisme. Il est effectivement possible pour un étranger de croire, au premier abord, que les pentecôtistes unicitaires enseignent le sabellianisme ; en particulier, si c'est ce que cet étranger est déterminé à y trouver. Il existe, dans le pentecôtisme unicitaire, une façon particulière de parler, qui est issue d'une longue tradition et qui pourrait se comprendre de cette façon, pour un étranger ayant lui aussi cette inclination. Il s'agit là d'une tradition qui remonte à G. T. Haywood. Haywood pouvait dire de Dieu qu'il était « le Père, le créateur, l'engendreur de toutes choses ». Du même souffle, il pouvait dire : « En tant que Fils, il était notre exemple durant les jours de sa chair, à partir de son baptême dans le Jourdain jusqu'à son ascension, le matin de la résurrection. » Il pouvait ajouter : « Comme le Saint-Esprit vient en nous et y demeure pour toujours... ». Or, Haywood disait ces choses seulement dans le contexte d'une longue liste des titres de Dieu, une sorte de poésie rythmique en louange à Dieu. De plus, il finissait en affirmant : « Et le nom de notre Dieu est Jésus ». Haywood est loin d'être sabellien. Nul ne peut lire son *The Victim of the Flaming Sword* sans comprendre que sa conception de la christologie unicitaire rejette le sabellianisme.

Parfois, l'écho de la profession de foi de Haywood se fait entendre dans un clip sonore d'un prédicateur pentecôtiste, à propos de Dieu : « Il est Père dans la création, Fils dans la rédemption, et Saint-Esprit dans la sanctification. » Mais ce prédicateur ne veut pas dire (pas plus qu'Haywood) qu'il existe une sorte de « dilation » où le Père est devenu le Fils (qu'il a cessé d'être le Père, de façon irréversible) et qu'ensuite, le Fils est devenu l'Esprit (et qu'il a cessé d'être le Fils). Par souci de clarté pour les personnes de l'extérieur, il vaut mieux garder pour soi les clips sonores (peu importe la réaction de l'auditoire), et peut-être ne pas insister pour dire que Dieu est (métaphoriquement) un Père,

dans l'Ancien Testament ; comme nous l'avons vu plus tôt, le témoin biblique est que Dieu *est devenu* un Père lorsqu'il a eu un Fils.

L'autre raison pour laquelle les pentecôtistes unicitaires sont accusés d'être sabelliens, c'est parce qu'un certain nombre d'auteurs pentecôtistes unicitaires proclament que Sabellius était un adepte de l'Unité. Leur motivation peut être sincère. Il se peut qu'ils aient ignoré vraiment ce que Sabellius croyait, ou du moins ce qu'on disait universellement de lui. Il est aussi possible qu'ils aient voulu trouver, dans l'histoire, un plus grand nombre de croyants unicitaires, et qu'ils aient été tentés de réformer les accusations contre Sabellius. Mais, comme il est dit dans le chapitre précédent, il n'y a aucun doute que le point de vue de Sabellius était hérétique. Il existe peut-être, quelque part, un pentecôtiste unitaire dont le point de vue sur Dieu est réellement sabellien, mais je ne l'ai pas encore rencontré. J'en ai rencontré certains qui se disent pentecôtistes unicitaires, mais qui sont, en fait, noétiens (Jésus égale Dieu, de façon irréversible) ; j'ai rencontré un ou deux adoptianistes ; certains avec des tendances apollinariennes ; certains qui auraient pu être secrètement des ariens, en essayant de donner un sens au *Logos* ; mais aucun sabellien.

Tout comme l'interprétation pentecôtiste unitaire de la nouvelle naissance, la christologie unitaire ne peut pas se réduire à un syllogisme. Les pentecôtistes unicitaires le comprennent jusqu'à un certain point, vu la manière dont le pentecôtisme unitaire est né, c'est-à-dire par la révélation biblique. Et pourtant, la christologie unitaire est souvent extrêmement contestée, et il est parfois difficile de ne pas tomber dans une discussion passionnée. Ceci dit, l'argumentation n'a pas coutume d'être le meilleur outil pour un bon dialogue. En effet, bien qu'en certaines occasions, les gens en soient arrivés à comprendre la christologie unitaire après un vif échange de propos, les gens ont presque toujours besoin de comprendre la christologie unitaire dans le cadre de la relation avec Jésus-Christ. Pour mieux l'expliquer, permettez-moi de vous raconter une anecdote personnelle.

Au milieu des années 1980, j'ai eu le privilège de me rendre à *Wheaton College* avec Robert Sabin, qui était à l'époque un important enseignant du pentecôtisme unitaire. Sabin avait reçu une invitation à donner une conférence devant une classe de théologie, parce que l'un des étudiants, qui était pentecôtiste unitaire, avait eu une discussion avec le professeur au sujet de ses croyances. Le professeur avait alors invité Robert Sabin à donner une conférence sur le pentecôtisme

unicitaire. Je ne me souviens pas exactement de tout ce qui s'est dit durant cette expérience, mais ce fut l'un de ces moments qui ont changé ma vie. Afin de transposer cette expérience dans le présent littéraire, je prends la liberté de présenter mes souvenirs comme s'il s'agissait de citations exactes. Mais ce n'en est pas ; il s'agit plutôt de l'essence des réponses et de ce dont je me souviens de la discussion.

Robert Sabin est entré dans la classe un peu sur ses gardes, ce jour-là, car il venait tout juste de faire un enregistrement télévisé avec John Ankerburg. Sabin était allé à cet enregistrement en pensant que ce serait amical ; mais Ankerburg avait invité Walter Martin et Calvin Beisner, en tant qu'experts, pour faire une sorte d'entrevue d'investigation sur les croyances pentecôtistes unicitaires. Sabin a été désarçonné par son hôte et par les deux experts, dont les attaques fusaient comme un feu roulant, pendant presque toute l'entrevue. Les angles de prise de vue et la musique stratégique ont confirmé ce qu'Ankerburg voulait montrer : que les pentecôtistes unicitaires n'étaient pas orthodoxes, et certainement pas très intelligents, surtout par comparaison avec celui qui se disait « L'homme aux mille réponses sur la Bible » et son expert en grec, Calvin Beisner.

Mais, ce jour-là, dans cette classe à Wheaton, j'étais assis dans une atmosphère différente. Le professeur était aimable et chaleureux, et lorsque le sujet d'Ankerburg et de « L'homme aux mille réponses sur la Bible » a été soulevé, il y a eu un soupir poli de désaccord, de la part du professeur et de la classe, concernant les tactiques et la teneur de cette approche. Durant sa présentation, Robert Sabin a tracé l'histoire des pentecôtistes unicitaires modernes ; il a donné un résumé de la position pentecôtiste unicitaire, et il a répondu aux questions de la classe. C'était le style normal de questions que se posent les gens qui ne sont pas familiers avec le point de vue des pentecôtistes unicitaires.

« Voulez-vous dire que le Père n'a pas ressuscité Jésus d'entre les morts ? » a demandé un étudiant.

« Eh ! bien, la Bible le dit certainement que le Père l'a fait », a répondu Sabin. « Et nous ne serons pas en désaccord avec cela. Mais Jésus n'a-t-il pas également dit : 'Détruisez ce temple, et en trois jours je le relèverai' ? »

« Et quant à la voix et à la colombe, au baptême de Jésus ? Comment expliqueriez-vous cela ? » a interrogé un autre étudiant.

« Voyons, une voix n'est pas une personne », a répondu Sabin. « Historiquement, Dieu a produit plusieurs fois une voix spontanée. L'âne de Balaam a certainement parlé. Et Jésus a dit : 'S'ils se taisent, les pierres crieront'. Or, ceci n'exige pas que l'âne ou que les pierres soient des personnes. En vérité, Dieu utilisait ce phénomène divin pour rendre témoignage à Jésus de sa mission. La colombe non plus ne représente pas une personne. C'était un témoignage à Jean de l'Esprit de Dieu, confirmant l'onction de Jésus dans le Jourdain. »

« Et Jésus sur la croix ? Pourquoi a-t-il prié son Père ? »

« Jésus priait comme tous les hommes prient », Sabin a-t-il commencé à répondre, pendant que d'autres étudiants levaient la main. Sabin n'a pas répondu seulement à cette question, mais aussi aux questions de suivi. « Non, Dieu n'est pas mort. Lorsque Jésus est mort, l'Esprit a quitté son corps. Tout comme nous, quand nous mourons, notre esprit nous quitte...non ; quand Jésus a dit 'Pourquoi m'as-tu abandonné?', Dieu ne l'avait pas abandonné. Il s'est senti abandonné... oui... Je comprends que c'est ce que le texte dit, mais Jésus citait Psaume 22, un psaume qui évoque les sentiments de David. David se sentait abandonné par Dieu, alors qu'en réalité, il ne l'était pas. Cela aussi, c'était ce que Jésus éprouvait...non, vous avez raison. Dieu ne peut pas être abandonné par Dieu, mais c'était en tant qu'homme qu'il ressentait ces choses ; et cependant, l'Esprit ne l'avait pas quitté. Hébreux 9 : 14 dit que par l'Esprit, il s'est offert lui-même à Dieu. »

Et cela a continué ainsi. Les questions étaient cordiales, plaisantes, mais directes. Les réponses ont été gérées facilement. Mais ensuite, il y a une question qui, à mon avis, a surpris Sabin, et cela a été la dernière question posée devant le groupe. Un jeune homme a posé une question qui a semblé frôler tous ceux qui étaient assis dans la classe. « Voici ce que je veux savoir : Comment serais-je mieux ? Quelle différence cela ferait-il pour moi de croire comme vous ? »

Sabin a réfléchi pendant un moment, comme pour chercher une réponse authentique. Puis, après un instant, il a répondu, d'abord avec hésitation. Il a dit : « J'ai toujours cru en cela ; donc, ce serait difficile pour moi de répondre à votre question à partir d'un point de vue que je ne possède pas. Toutefois, si je devais le réduire à une seule chose, je dirais que ce que cette compréhension de Jésus-Christ signifie pour moi, à la différence des autres, c'est que...euh, je dirais...qu'il ne s'agit pas que de distinctions ontologiques...de donner un sens

à l'Incarnation de la chair et de l'Esprit. L'essentiel est ceci : J'aime incroyablement Dieu, parce qu'il n'a pas envoyé quelqu'un d'autre ; il est venu lui-même. Il a ressenti ma douleur, il connaît ma peine, et il a payé le prix ultime pour mes péchés. Et quand je pense à tout cela, et ben, tout ce que je peux dire, c'est que je l'aime d'avoir fait ça. » La classe était silencieuse. L'étudiant n'a pas essayé d'argumenter ou de défendre la trinité. Pour cet étudiant, il était clair que l'orateur ne tentait pas d'imposer un point de vue contraire, et il ne faisait pas non plus preuve de condamnation. J'ai vu une certaine illumination sur le visage de cet étudiant ; d'autres aussi paraissaient impressionnés par la réponse de Sabin. Il est possible qu'ils n'aient pas entièrement saisi les déclarations de cet homme qui se tenait là, debout devant eux ; ou, s'ils ont compris, qu'ils ne soient pas trop certains d'être d'accord. Mais ils ne pouvaient pas lui reprocher sa motivation et sa proclamation sincère au sujet de Jésus-Christ. La porte est restée ouverte pour continuer la conversation, et certains n'ont pas hésité à lui poser des questions individuellement.

En affirmant qu'une présentation relationnelle est essentielle, je ne veux pas insinuer que les explications doctrinales ne sont pas nécessaires. Si c'était le cas, je n'aurais pas écrit ce livre. Je ne veux pas dire non plus qu'il ne faudrait jamais avoir d'argumentation. Ces pages en sont remplies. Je ne dis même pas que les gens ne devraient pas être passionnés, dans leur présentation de la christologie. Au contraire, l'importance de l'objet exige de la passion. Mon seul point est que la compréhension christologique de l'identité et de l'œuvre de Jésus-Christ devrait être présentée dans le contexte d'une invitation à la relation. C'est la christologie de l'alliance.

Le pentecôtiste unicitaire G. T. Haywood a écrit les paroles d'un chant d'adoration qui est toujours chanté par les pentecôtistes, tant unicitaires que trinitaires. Le refrain est à la fois une proclamation et une adoration :

*Ô douce merveille, Ô douce merveille,
Jésus le Fils de Dieu
Comme je t'adore
Ô comme je t'aime
Jésus le Fils de Dieu.*

Si, en tant que pentecôtistes unicitaires, nous ne rapprochons pas les gens, non seulement dans la compréhension, mais aussi dans l'adoration de Jésus-Christ, nous n'aurons pas réussi à être fidèles à la proclamation des tout premiers pionniers pentecôtistes de l'Unicité. Frank Ewart, G.T. Haywood et Andrew Urshan étaient certainement de grands hommes. Mais il ne suffit pas de savoir ce qu'ils connaissaient ; ou d'argumenter comme ils le faisaient, ou même de vivre ce qu'ils ont vécu. Il nous faut proclamer l'opportunité d'établir une relation d'alliance totale avec Jésus-Christ, avec la même conviction, la même passion, et la nécessité de répondre à l'invitation.

Notes en fin d'ouvrage

NOTA BENE :

Veuillez consulter la fin du livre pour les listes d'abréviations utilisées dans les notes en fin d'ouvrage.

Les noms français des auteurs historiques sont utilisés dans ces notes en fin d'ouvrage afin de faciliter la lecture, même lorsqu'on fait référence à une œuvre publiée en anglais.

Sauf indication contraire, les citations provenant d'une source anglaise ont été traduites par la traductrice de ce livre.

Chapitre 1 : Le pentecôtisme unicitaire

¹ Talmadge French a réalisé une considérable recherche sur la population et la démographie des groupes du pentecôtisme unicitaire dans le monde pour sa thèse de maîtrise à Wheaton College. Ses conclusions sont largement incluses dans son livre *Our God is One : The Story of Oneness Pentecostals* (Indianapolis : Voice and Vision, 1999). Pour ce livre, French a utilisé des chiffres autodéclarés par seulement des groupes pentecôtistes non trinitaires avoués qui baptisaient délibérément au nom de Jésus. French est généralement utilisé par des étudiants cherchant à être au jour dans la population des groupes unicitaires variés. French a signalé l'importante croissance des adhérents de l'Unicité notée ci-dessus au symposium du pentecôtisme unicitaire, Ottawa, IL, 27 avril 2007. En attendant les données qui confirment cette déclaration, je suppose que les chiffres sont corrects dans la mesure où ils sont connus.

² Ici, je pense à David Reed qui a étudié continuellement le pentecôtisme unicitaire. Reed est considéré par certains comme l'autorité académique sur le pentecôtisme unicitaire. Voir « Oneness Pentecostalism » dans *The New International Dictionary of Pentecostal Charismatic Movements*, Stanley M. Burgess, éd., édition révisée et élargie (Grand Rapids, MI : Zondervan, 2002), 936-944. Plus récemment, voir son livre *In Jesus Name: History and Beliefs of Oneness Pentecostals* (Dorset, UK : Deo Publishing, 2008) ; ce livre retravaille et ajoute à sa thèse de doctorat *Origins and Development of the Theology of Oneness Pentecostalism in the United States* (Boston University, 1978). À mon avis, l'approche de Reed apparaît bien

intentionnée, mais paternaliste. Son intention est celle d'un oncle savant qui donne un sens historique à la position de l'Unité tout en travaillant vers une réforme. Voir aussi son article « Oneness Pentecostalism: Problems and Possibilities for Pentecostal Theology », *Pentecostal Journal of Theology* 11 (1997) : 73-93 ; la teneur de l'article est que malgré les idiosyncrasies doctrinales et leurs faiblesses, les pentecôtistes unicitaires pourraient être aidés et ne sont pas vraiment hérétiques.

- ³ Douglas Jacobsen identifie trois représentants des tout premiers pentecôtistes unicitaires dont nous possédons les écritures : Frank Ewart, G. T. Haywood et Andrew Urshan. Même si Ewart a joué de plusieurs façons un plus grand rôle parmi ces trois, parce qu'une bonne quantité de ses ouvrages ne sont apparus que plus tard, cela ne correspondait pas au cadre auquel Jacobsen s'est limité dans le texte — la première génération. Par conséquent, il s'est concentré davantage sur Haywood et Urshan tout en reconnaissant la place d'Ewart. Voir son *Thinking in the Spirit: Theologies of the Early Pentecostal Movement* (Bloomington : Indiana University Press, 2003), 194–196.
- ⁴ Par le terme « pentecôtistes classiques », nous parlons de ceux qui remontent à la rue Azusa. Si certains excluent les pentecôtistes unicitaires de l'égide, ce n'est pas une décision historique en grande partie. Son intention est une déclaration basée sur la foi, que les trinitaires seuls soient les pentecôtistes « vrais » ou classiques. Dans cette désignation, ceux qui sont typiquement exclus sont ceux qui adoptent une forme de pentecôtisme, mais pas les mêmes présuppositions doctrinales. Ainsi, le mouvement charismatique des années 1960 et suivantes ne serait pas considéré pentecôtiste classique. Ni la prétendue « troisième vague » des années 1980, ou toutes vagues successives de gens qui disaient avoir une certaine affinité avec la pratique pentecôtiste.
- ⁵ Il y a des exceptions, mais même alors, la tendance consistait à prendre les similitudes entre les pentecôtistes et les évangéliques, et de simplement ajouter un post-scriptum sur l'Esprit. Tandis qu'on pourrait féliciter les efforts de J. Rodman Williams, *Renewal Theology : Systematic Theology from a Charismatic Perspective, Three Volumes in One* (Grand Rapids, MI : Zondervan, 1996), sa méthodologie est délibérément évangélique avec une simple réorientation.
- ⁶ Terry Cross suggère que la même impulsion présente dans la scolastique protestante qui essayait de construire un système rational de « science » théologique a continué au Princeton School dans les années 1800 jusqu'à présent. À la page 151 de sa rédaction, « Can there be a Pentecostal Systematic Theology?: An Essay on Theological Method in a Postmodern World » (une rédaction pour la Society of Pentecostal Studies, Tulsa, OK, mars 2001), il écrit : « De B. B. Warfield à Millard Erickson, de Louis Berkhof à Carl Henry, la théologie systématique a suivi cette direction en plaçant la vérité propositionnelle révélée dans l'Écriture et lançant le dogme qui vient d'en haut. »
- ⁷ Vincent Synan, *The Century of the Holy Spirit: 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal* (Nashville, TN : Thomas Nelson, 2001), 43.

- ⁸ La relation entre le modalisme et le pentecôtisme unicitaire est traitée principalement dans le chapitre 15. Le modalisme est un terme générique, une égide pour certaines croyances ; alors qu'il existe une similitude entre une présentation pentecôtiste unicitaire et certains concepts modalistes, une telle relation peut être mieux explorée après qu'une conception unicitaire ait été délimitée à fond.
- ⁹ À cause de la nature diverse du mouvement, aucun étiquetage ne peut être considéré comme normatif. Ceux qui utilisent l'appellation « apostolique » veulent dire généralement qu'ils croient et enseignent la doctrine des apôtres telle qu'elle est exprimée dans le livre des Actes.
- ¹⁰ Même si Haywood, Urshan, et Ewart disent Jéhovah, nous utiliserons *Yahvé*. Pour des raisons de cohérence, nous nous référons au Tétragramme hébreu *Yahvé* dans le livre entier. Nous traiterons d'autres raisons spécifiques dans le chapitre suivant. Parce que l'utilisation de *Yahweh* est favorable, dans la version anglaise de ce livre, la Bible New Jerusalem (NJB) a été utilisée pour l'Ancien Testament, car elle traduit toujours le nom hébreu de Dieu comme *Yahweh* au lieu de, disons, *Jehovah* ou *LORD*.
- ¹¹ Tandis que tous les pentecôtistes préfèrent Luc-Actes, il y a une façon où les pentecôtistes unicitaires traitent Luc-Actes différemment des autres pentecôtistes. Cela est principalement lié à l'objectif et au mode normatif du baptême et la place et l'identité du Saint-Esprit dans la vie du croyant. À ce sujet, voir l'auteur des livres sur l'Unité, David K. Bernard, *La nouvelle naissance* (Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 2014).
- ¹² Kenneth J. Archer appelle leur approche plutôt littérale du texte biblique la « Bible reading method », héritée des évangéliques de la fin du XIX^e siècle ; il cite particulièrement R. A. Torrey. Voir *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-first Century: Spirit, Scripture and Community* d'Archer (New York : Continuum International Publishing Group, 2004), 81. Même s'il contient une certaine vérité, il y avait plusieurs autres influences historiques et herméneutiques que nous explorons dans les chapitres 17-18.
- ¹³ Haywood était le plus lu des trois. Sur son utilisation des ressources, voir David S. Norris, « Creation Revealed: An Early Pentecostal Hermeneutic » dans *The Spirit Renews the Face of the Earth: Pentecostal Forays in Science and Theology of Creation*, éd. Amos Young (Eugene, OR : Pickwick Press, 2009). Voir aussi Robin Johnston « Evening Light: The Development of Early Oneness Pentecostal Soteriology » (rédaction présentée au symposium annuel de l'Urshan Graduate School of Theology, mars 2005), 129-147, 134, où il soutient que même dans les sujets du cœur révélateur tel que la christologie ; Haywood n'hésitait pas à utiliser les ressources, démontrant comment il le faisait dans son « A Voice Crying in the Wilderness » n° 19 (hiver 1916) : 4, Haywood utilisait un article intitulé « God in Christ ». Cet article était écrit dans les années 1880 par le presbytérien anglais J. Monroe Gibson. Johnston propose : « Dans l'article, Gibson écrit : 'Le nom de Dieu est celui par lequel il s'est fait connaître, spécialement au cours de la révélation avant tout, le véritable grand nom JÉHOVAH dans l'Ancien Testament et JÉSUS dans le Nouveau Testament.' » Ewart citait plusieurs sources,

généralement sans donner de référence, et il n'avait pas de mal à souligner le baptême d'E. N. Bell et la confession de Bell comme une preuve corroborante de croire au baptême au nom de Jésus. Selon Ewart, Bell a dit du baptême au nom de Jésus : « Je crois que les apôtres savaient comment interpréter Matthieu 28 : 19. » Ewart a ensuite conclu : « Nous croyons aussi et nous avons donc parlé. » Voir *The Revelation of Jesus Christ* d'Ewart (Saint Louis, MO : Pentecostal Publishing House, n.d.), 16.

- ¹⁴ Il est devenu plus courant d'utiliser le récit même comme théologie. Prenez comme exemples Charles H. Talbert, *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary of the Third Gospel* (New York: Crossroad, 1982); Robert C. Tannenhill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation*, 2 vol. (Philadelphie : Fortress Press, 1986, 1990); Luke Timothy Johnson, *The Gospel of Luke* (Collegeville, MN : Liturgical Press, 1991); voir aussi celui de Johnson *The Acts of the Apostles* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992).
- ¹⁵ Hans Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative : A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven : Yale, 1974); George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphie : Westminster, 1984); Robert Jenson, *Systematic Theology*, 2 vol. (Oxford : Oxford University Press, 1997, 1999).
- ¹⁶ Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament* (Philadelphie : Westminster, 1963), 3.
- ¹⁷ Voir p. 130–131 de John Goldingay, « Biblical Narrative and Systematic Theology », dans *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*, eds. Joel B. Green et Max Turner (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2000), 123-142.
- ¹⁸ Emil Brunner, *La doctrine chrétienne de Dieu*, tome 1, trad. Frédéric Jaccard, Paris, Labor et Fides, 1964, p. 244 [En ligne : https://books.google.ca/books?id=o2fBYg2BEXsC&pg=PA244&lpg=PA244&dq=mysterium+logicum&source=bl&ots=v0esavlLsz&sig=ACfU3U2G-aHIhtSz67y-V7zvjJJIN_zI-Q&hl=fr&sa=X&ved=2ahUKewjtxJah64ruAhW_FlkFHXCNA7oQ6AEwBXoECAkQAg#v=onepage&q=mysterium%20logicum&f=false] (consulté le 7 janvier 2021).
- ¹⁹ Un nombre croissant d'exégètes modernes adoptent cette position méthodologique. Un important exemple est Ben Witherington, écrivant : « Nous ne pouvons pas commencer par les formulations de Calvin, de Luther, de Wesley, d'Aquin ou d'ailleurs par les formulations des conciles de Nicée ou de Chalcédoine ou par les credos. Il faut que l'exégèse précède la création ou la systématisation de théologie, ou la formulation des credos ou confessions. *The Many Faces of Christ: The Christologies of the New Testament and Beyond* (New York : Crossroad, 1998), 6.
- ²⁰ En général, les théologiens de l'Unité ne s'intéressaient pas aux questions que les autres considéraient comme très importantes. Par exemple, ce qui se rapproche le plus de la théorie de la rédemption chez ces écrivains est le récit de célébration de l'œuvre du Christ par G. T. Haywood, *The Victim of the Flaming Sword* (Indianapolis : Christ Temple book store, n.d.).

- ²¹ Cela ne suggère pas que l'alliance est la seule métaphore nécessaire par rapport aux autres. L'Ancien Testament contient évidemment d'autres métaphores décrivant la relation de Dieu avec son peuple. Par exemple, « le pain, la lumière, le berger et le vin sont tous utilisés symboliquement pour la relation de Dieu avec Israël. » Raymond Brown, « Annexe IV, *Ego Eime—I AM* », *The Gospel According to John I–XII*, Anchor Bible 29 (Garden City: Doubleday, 1966–1970), 533–538, 535.
- ²² Ce ne serait pas une exagération de dire que la manière dont on définit « l'alliance » donne des clés essentielles pour la vue théologique de quiconque. Tandis que Walthur Eichrodt et Gerhard von Rad prennent le mot dans son contexte historique d'Israël, pour d'autres, « l'alliance » est comprise par rapport à l'histoire du salut. Gerhard von Rad, *Studies in Deuteronomy*, trad. David Stalker (Chicago : H. Regnery, 1953) ; Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, 2 vol., trad. J. A. Baker (Philadelphie : Westminster, 1961). Certains évangéliques proposent une « théologie d'alliance » comparant « une alliance d'œuvres » (Éden) à une « alliance de grâce » ; par exemple, voir Louis Sperry Chafer, *Systematic Theology*, vol. 1 (Dallas, TX : Dallas Seminary Press, 1947), 42. Une taxonomie dispensationaliste cherche à distinguer quatre « alliances éternelles » et ses alliances variées temporelles accomplies à la croix ; à ce sujet, voir J. Dwight Pentecost, *Things to Come: A Study in Biblical Eschatology* (Grand Rapids, MI : Zondervan, 1958), 65–128.
- ²³ Eichrodt, *Theology*, vol. 1.
- ²⁴ Eichrodt n'est pas unique quant à son accent sur l'alliance, mais nous l'utilisons comme point de départ au lieu de Calvin ou toute autre présentation réformée, vue que ces présentations comprennent des présuppositions théologiques que nous voulons décortiquer. Bien que nous n'acceptons pas l'entière perspective critique moderne d'Eichrodt, cela nous libère de certaines présomptions dogmatiques. L'accent d'Eichrodt sur les obligations mutuelles des parties d'alliance est particulièrement utile.
- ²⁵ Eichrodt considère Israël comme point de départ de l'alliance. Selon lui, l'alliance dans la Genèse concernant Abraham et d'autres était une simple rétrospection du concept d'Israël et de l'alliance dans le passé — leur histoire du présent à travers des images construites du passé. *Theology*, 1 : 49. En effet, pour Eichrodt, les récits des patriarches sont une réussite, car de cette façon, chaque histoire d'un patriarche particulier peut matérialiser la fortune de la nation. La chose positive à propos d'Eichrodt est qu'il comprend correctement qu'il y a une seule alliance, et que la foi et l'obéissance sont des conditions préalables et nécessaires de l'alliance. *Theology*, 1 : 36–37 ; voir aussi 2 : 289. L'ouvrage d'Eichrodt a motivé d'autres personnes à adopter des positions théologiques similaires, notamment Gerhard von Rad.
- ²⁶ Nous reconnaissons le fait que la tradition juive était fluide à l'époque de Christ, que l'Ancien Testament était un terme établi plus tard qui suppose un canon établi du Nouveau Testament et la Bible hébraïque. Toutefois, du temps des apôtres, l'autorité et les limites relatives de ce qui serait codifié n'étaient pas amorphes, mais assez bien définies. Jacob Neusner a popularisé la nomenclature du « judaïsme » pour démontrer qu'il n'y a seulement une sorte de judaïsme qui

était « normative ». Ainsi, il a cherché à démontrer qu'une présentation triomphale d'une particulière représentation du judaïsme ne devrait pas marginaliser les autres traditions. Voir Jacob Neusner, William S. Green, et Ernest S. Frerichs, eds., *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era* (Cambridge : Cambridge University Press, 1987). Mais il faut que les définitions commencent quelque part. Hendrikus Berkhof peut parler de « the way of Israel » ; voir son *The Christian Faith: An Introduction to the Study of Faith*, trad. Sierd Woudstra, éd. rév. (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1986), 253-254. William Horbury écrit qu'E. P. Sanders a réussi sa défense du « judaïsme catholique », entendant par là un judaïsme « unifié par les festivals et l'espérance commune », *Jews and Christians in Contact and Controversy* (Édimbourg : T&T Clark, 1998), 4.

²⁷ Pour Berkhof, il était possible d'interpréter correctement le Nouveau Testament tout en ignorant l'Ancien Testament, à la façon d'Israël. Berkhof écrit : « Les conséquences fâcheuses de cette circulation à sens unique n'a pas eu du mal à se matérialiser. Détaché de la façon d'Israël dans l'Ancien Testament avec ses énormes tensions et son drame, le Nouveau Testament pourrait être forcé et déformé dans toute autre sorte de combines herméneutiques, et la voie était ouverte pour l'interpréter mal de manière gnostique, mystique, spirituelle, individuelle, existentielle, venant d'un autre monde, etc. Berkhof, *Christian Faith*, 254.

²⁸ Épistémologiquement, les pentecôtistes unicitaires soutiennent que l'Ancien Testament est fondamental et, comme le Nouveau Testament le proclame, qu'il est notre « précepteur » qui nous conduira à Christ. Galates 3 : 24 nous enseigne que la loi était notre « précepteur » (παιδαγωγός), un esclave grec et gardien amenant un enfant à l'école. Voir Walter Bauer, trad. et adapt. par William F. Arndt et Wilber F. Gingrich, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* [dorénavant BAG] (Chicago: University of Chicago Press, 1957), 608.

²⁹ Brevard S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context* (Philadelphie : Fortress Press, 1986), 7-15. Pour Childs, la théologie de l'Ancien Testament est une affaire chrétienne et non juive. Pour lui, le rapport entre le judaïsme et le texte est forcément différent de l'approche chrétienne en raison de leurs différents accents herméneutiques. Voir aussi p. 69-83 d'*Introduction to the Old Testament as Scripture* par Brevard S. Childs (Philadelphie : Fortress Press, 1979).

³⁰ Si c'est l'Église qui a le droit et la responsabilité de déterminer le sens basé sur sa croyance, c'est correct. Mais, comme les adhérents de l'Unité se trouvent en désaccord avec les confessions de foi et credos de l'Église, ils ne diraient pas simplement que ce que l'Église croit est normatif. Une question importante pour critiquer Childs concerne la question de savoir quelle communauté de croyants historiques est normative. Une approche pentecôtiste unitaire serait normative et chercherait à s'identifier à la première communauté chrétienne, croyant que cette communauté définit la façon dont il faut considérer non seulement l'Ancien Testament, mais aussi le Nouveau Testament.

- ³¹ Cela ne dit pas de ne pas chercher le contexte historique ou de ne pas investir dans la critique textuelle pour trouver ce qui aurait pu être dit à l'origine. Typiquement, une telle discussion peut être incluse lorsqu'elle éclaire la compréhension théologique générale de l'enseignement apostolique.
- ³² Il existe une opposition grandissante à la tendance postmoderne de trouver une multitude de communautés représentant nécessairement des positions doctrinales différentes. Comme exemples de la critique de ce genre de présupposition, voir Richard Bauckham, « For Whom Were Gospels Written? » dans *The Gospel for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, éd. Richard Bauckham (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1998).
- ³³ On constate notamment l'absence de toute considération importante des déclarations de certains théologiens catholiques et protestants bien connus, dans cet ouvrage. Seules une note de fin de texte occasionnelle ou une déclaration qui écarte rapidement une position seront proposées. Et aussi des théologiens qui paraissent secondaires sont pris en considération partout. Une certaine justification est donnée à la fin du chapitre 1.
- ³⁴ Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction* (Malden, MA : Blackwell Publishers, 3e éd., 2001), 14-15. Pour Irénée, l'Église ne crée pas le canon. « Elle reconnaît, conserve et reçoit les Écritures canoniques sur la base de l'autorité qui lui est déjà inhérente. » Même si cette perspective ne dit certainement pas toute l'histoire, elle recadre la discussion.
- ³⁵ Comme C. Kavin Rowe le note à la page 297 de « Biblical Pressure and Trinitarian Hermeneutics, » *Pro Ecclesia* 11, n° 3 (2002) : 295-312 : « La doctrine de la trinité est postérieure aux textes bibliques et de suggérer que les auteurs bibliques pensaient en termes dogmatiques est en fait une grosse erreur anachronique. » Comme nous le démontrons ci-dessous, les conseils christologiques étaient, en termes spécifiques de présupposition, chargés d'une histoire de la tradition philosophique grecque.
- ³⁶ Depuis cent cinquante ans, des théologiens ont cherché le Jésus historique et ont pris en considération beaucoup de littérature qui a été déterrée pendant ce temps. Cela paraîtrait impossible pour plusieurs de prendre en considération le Nouveau Testament et les thèmes christologiques sans parler des sources qui renseignent sur le langage et les concepts du Nouveau Testament. Le refus de ne pas prendre au moins ces données en considération, surtout celles liées à la christologie, saperait la présentation offerte. Le premier argument serait que les apôtres utilisaient principalement le langage, les concepts et les systèmes trouvés dans le texte biblique. Cela ne veut pas dire qu'ils avaient fait une coupure avec le langage ou la culture autour d'eux, ou qu'ils ignoraient la littérature juive de leur milieu. Alors que nous rejetons les notions popularisées de Christ des années récentes, l'intention est de se situer solidement dans le milieu historique du monde palestinien du premier siècle.
- ³⁷ Le maintenant classique *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, 2^e éd. (Philadelphie : Westminster, 1989) de James D. G. Dunn démontre avec excellence comment la christologie a surgi du milieu juif. Voir aussi Larry W. Hurtado, *One God, One Lord: Early*

Christian Devotion, and Ancient Jewish Monotheism (Philadelphie : Fortress Press, 1988) ; et Richard Bauckham, *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament* (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1999). De plusieurs façons cruciales, nous sommes d'accord avec la conception, la logique et l'ensemble de la présentation de Bauckham sur la divinité de Jésus. Bauckham ouvre la voie en démontrant comment Christ était considéré comme divin dans le contexte du monothéisme juif.

- ³⁸ Bauckham, *God Crucified*, 78. Le changement épistémologique décrit par Bauckham, selon lequel l'Église passe de sa base juive à un point où la définition de Dieu commençant avec des suppositions hellénistes porte beaucoup d'influence dans ce travail, car il met entre parenthèses les limites chronologiques d'une conception apostolique.

Chapitre 2 : Le Dieu qui est

- ¹ Voir Martin Buber, *I and Thou*, trad. Ronald Gregor Smith (New York : Scribner, 1958). Dieu est connu pas en tant qu'objet, mais expérimentalement en tant qu'une relation « Je - Tu ».
- ² Concernant la sainteté de Dieu, voir Eichrodt, *Theology*, 1 : 270-286. À la page 273, Eichrodt souligne une conception de la sainteté de l'Ancien Testament comme étant en soi une description de Dieu : « Celui qui est inapprochable à cause de son 'altérité' et de sa perfection entière par rapport à toutes les autres créations. » Voir aussi « שֶׁקֶט » dans R. Laird Harris, Gleason L. Archer, et Bruce K. Waltke, *Theological Wordbook of the Old Testament* [dorénavant TWOT], 2 vols. (Chicago : Moody, 1980), 2 : 787-789. Dans sa sainteté, Dieu « appartient au domaine du sacré et est ainsi distinct du commun ou du profane. »
- ³ À ce sujet, voir Rudolph Otto, *Le sacré : l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, trad. Das Heilige (Paris : Payot & Rivages, 2001), 5. En effet, il note à juste titre qu'en ce qui concerne le concept de la sainteté, « 'saint', ou au moins l'équivalent des mots en latin ou grec, dans la langue sémitique ou dans d'autres langues, désignait avant tout *seulement* [son emphase] cette surcharge ». Voir p 6 où Otto invente le terme « numineux » pour décrire une telle idée.
- ⁴ Ibid., 7.
- ⁵ Ibid., 27.
- ⁶ Psaumes 19 : 2. Sur la gloire de « F. the NT Use of δόξα », *Theological Dictionary of the New Testament* [dorénavant TDNT], 10 vol., éd. Gerhard Kittel et Gerhard Friedrich, trad. et éd. Geoffrey W. Bromily (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985), 2 : 247-251. Gerhard von Rad, dans son « קְבוֹרָה » dans l'Ancien Testament, TDNT, 2 : 238-242, 241, cite Psaumes 63 : 3 ; 138 : 5 ; 24 : 8 ; 66 : 2 ; 79 : 9 comme exemples de la manière dont la gloire de Dieu est liée à Yahvé, son nom et son sanctuaire. Sauf indication contraire, dans le texte original en anglais, tous les passages de l'Ancien Testament étaient extraits de la Bible New Jerusalem (NJB) et les passages du Nouveau Testament de la nouvelle version de King James (NKJV). Dans la traduction française, la Nouvelle Édition de Genève (NEG1979) est utilisée en tout temps sauf indication contraire. Le choix n'était pas entièrement académique, mais pratique et représentant en partie de la tradition unicitaire. Les pentecôtistes unicitaires préféraient généralement la version Louis Segond. Pour l'Ancien Testament, dans le livre original en anglais, une version de la Bible qui traduit toujours le Tétragramme comme *Yahweh* a été utilisée.
- ⁷ Dans ce concours entre Yahvé et les dieux des autres peuples, Yahvé qualifie les autres dieux d'idoles. De plus, tout comme Yahvé a appelé le cosmos à l'existence, il peut donc créer et délivrer Juda. En effet, Yahvé a appelé un libérateur du peuple juif par son nom — Cyrus (Voir Ésaïe 45 : 1 et 41 : 25 ; 46 : 11).
- ⁸ ^{TOB.} Concernant cette traduction, voir *The Schocken Bible : Volume I. The Five Books of Moses. Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, and Deuteronomy. A New Translation with Introductions, Commentary, and Notes*, par Everett Fox (New York : Schocken Books, 1983, 1986, 1990, 1995).

⁹ La Genèse est laconique; toutefois, d'autres parties du texte biblique peuvent élucider ce sujet. Il est clair qu'à l'époque du jardin d'Éden, le serpent, identifié comme Satan dans le Nouveau Testament, provenait d'une sorte de préhistoire. Bien que la narration soit largement intuitive du silence, Ésaïe 45 : 18 est considéré, où elle semble contredire Genèse 1 : 2 à la surface en disant : « La terre était informe et vide. » (וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֵּהוֹמָה וְרֵקָה). Yahvé prononce dans Ésaïe 45 : 18 : « Car ainsi parle l'Éternel...qui l'a créé pour qu'elle ne fût pas déserte [לֹא תִהְיֶה בְרֵקָה], le même mot ici que dans Genèse, ne paraissant pas être un accident. Cela implique alors qu'une certaine création antérieure a été détériorée par Satan. Cela peut être vrai, mais ne doit pas être le cas. Tel que traduit dans la *NJB*, le chaos pourrait être un simple pas de Yahvé dans sa création successive, une sorte d'arrière-plan contre ce qu'il a créé par la parole.

¹⁰ מְרַחֶמֶת est le féminin *piel*, la forme participative de רָחַם; bien que le contexte ne demande pas la traduction « se mouvoir », cela pourrait bien avoir cette signification. La relation entre le chaos de Genèse 1 : 2 et les créatures désobéissantes a fait l'objet de certaines spéculations. Le pentecôtisme est généralement un héritier de certains types de dispensationalisme. Clarence Larkin est un exemple typique; voir p. 9-12 de son *Rightly Dividing the Word* (Philadelphie : par l'auteur, 1921). À la p. 11, Larkin suggère que l'inférence biblique est que « Satan et ses anges étaient responsable de la terre » et à cause de leur rébellion, la terre pré-Adam était informe et vide. Une telle interprétation de Genèse 1 ou le fait d'adopter un système dispensationnel particulier n'est pas typiquement un point central de la théologie de l'Unicité.

¹¹ Il y a eu de nombreux débats sur la raison pour laquelle Genèse 1 : 2 dit : « La terre était informe et vide... et l'Esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux. » Ce verset a été traduit de plusieurs façons. *The Schocken Bible* dit l'équivalent de : « Quand la terre était sauvage et un désert, les ténèbres couvraient la face de l'océan, l'Esprit de Dieu s'est précipité sur la face des eaux. »

¹² Comme Ludwig Köhler le fait remarquer : « L'Esprit est la nature et la possession de Dieu. » *Old Testament Theology*, trad. A. S. Todd (Philadelphie : Westminster, 1957), 111. Köhler dit aussi que la Bible parle de l'Esprit de Yahvé trente fois et de l'Esprit de Dieu quinze fois. Ibid., 112. Sur l'emploi de l'Esprit dans l'Ancien Testament, voir Werner Bieder, « πνεῦμα », *TDNT*, 6 : 359-375.

¹³ Alors que dans le Nouveau Testament certains textes doxologiques lient le nom de Jésus-Christ à la création, ils le font de manière spécifique. Certains de ces passages seront examinés en détail.

¹⁴ *Elohim* est un nom unipluriel. Il peut être traduit comme Dieu (comme dans Genèse 1 : 1) ou comme dieux (comme dans Exode 12 : 12) selon le contexte. *Elohim* peut aussi être traduit comme anges (Psaumes 138 : 1; il peut désigner une particulière divinité païenne telle que Kemosch (Juges 11 : 24) ou Dagon (Juges 16 : 23); *Elohim* peut même être utilisé pour une personne comme Yahvé disant à Moïse qu'il le faisait Dieu (*elohim*) pour Pharaon (Exode 7 : 1). Il ne sous-entend cependant pas une pluralité. L'emploi d'*elohim* n'est pas ambigu — il ne peut pas être à la fois au singulier et au pluriel. La langue hébraïque ne le permet pas.

- ¹⁵ Genèse 2 : 7 offre que Dieu a formé אָדָם de la אֶרֶץ.
- ¹⁶ אֱלֹהִים. Ci-dessus, je mets entre parenthèses « anges » où *NJB* traduit « un dieu ». Certaines versions proposent « anges », certains « Dieu », certains « dieu » et certains « dieux ». Le *Tanak* traduit *Elohim* comme l'équivalent de « divin ».
- ¹⁷ Psaumes 8 : 5-9. Cela implique la créativité et l'intendance. Comme Geoffrey Wainwright le fait remarquer d'Adam et Ève « Le pouvoir de 'nommer' la création non humaine (2 : 19) est moins le droit de l'exploiter que le devoir de lui donner une signification. » Geoffrey Wainwright, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life; A Systematic Theology* (New York : Oxford University Press, 1980), 23.
- ¹⁸ Gerhard Kittel, « εἰκόν, » *TDNT*, 2 : 392-395. Comme Kittel le fait remarquer, les interprètes rabbiniques abordaient le passage biblique de plusieurs façons.
- ¹⁹ J. H. Hertz offre typiquement : « L'emploi du pluriel 'Faisons l'homme' est la façon idiomatique hébraïque d'exprimer la délibération, comme dans xi, 7 ; ou c'est le pluriel de Majesté, les ordres royaux étant donnés sous la forme au pluriel, comme dans Esdras 4 : 18. » *The Pentateuch and Haftorahs, Hebrew Text, English Translation, and Commentary*, 2^e éd. (Londres : Soncino Press, 1972), 5. Bien que l'exégèse juive ait permis une variété de manières d'interprétation d'un tel texte, je préfère l'interprétation du texte qui fait référence aux anges. À travers l'Ancien Testament, les anges sont identifiés avec la création (Job 38 : 7) ; l'humanité est comparée aux anges (Psaumes 8 : 6) ; Adam était formé à l'image morale de Dieu, différent des bêtes. Il était unique parce qu'il pouvait choisir — et avoir ainsi la vertu. Les anges avaient cette même opportunité. Genèse 3 : 22 fait allusion aux anges : « Voici, l'homme est devenu comme l'un de nous, pour la connaissance du bien et du mal. »
- ²⁰ L'interprétation apostolique normative lie le serpent à Satan. Werner Foerster fait remarquer que contrairement au judaïsme de leur époque, les auteurs du Nouveau Testament savaient « l'unité claire du royaume du mal sous une seule tête, Satan. » Voir « Σατανᾶς, » *TDNT*, 7 : 151-163, 159. La plupart des pentecôtistes présument que la chute de Satan n'était pas liée à Genèse 6 : 2, mais qu'elle était plutôt préadamique.
- ²¹ Dans Genèse 1 : 27, Adam (אָדָם) est utilisé comme un titre pour l'entière race humaine, y compris les hommes (זָכָר) et les femmes (נְקִיבָה).
- ²² Genèse 1 : 26 ; tous les quatre textes comprenant « nous » dans l'Ancien Testament font référence à Yahvé et aux anges. Voir aussi Genèse 3 : 22 ; 11 : 7 ; Ésaïe 6 : 8.
- ²³ La tradition juive prenait « l'image de Dieu » comme base de l'humanité pour avoir la capacité de mener une vie éthique. Voir Jerome Murphy-O'Connor, « Christological Anthropology in Phil 2 : 6-11, » *Revue Biblique* 83 (avril 1976) : 25-50, 41.
- ²⁴ Le grec n'a pas traduit « ressemblance » universellement ; or, lexiquement, ὁμοίωσις affirme que l'humanité a été créée à l'image de Dieu.

- ²⁵ D. Preman Niles, « The Name of God in Israel's Worship: The Theological Importance of the Name Yahvé » (Thèse de doctorat, Princeton University, 1974). Niles soutient qu'on ne peut pas savoir le sens de Yahvé en cherchant la signification étymologique; plutôt, le sens de Yahvé doit être connu dans le contexte d'une expérience d'adoration.
- ²⁶ Littéralement « quatre lettres », qui sont י(y) ה(h) ו(w) ה(h). Ces lettres ainsi que toute la langue hébraïque, sont lues de la droite vers la gauche.
- ²⁷ Comme nous le verrons dans des chapitres ultérieurs, la prononciation correcte des voyelles est incertaine. Jéhovah était utilisé dans les traductions, mais à l'époque où le son de « J » était équivalent à « Y ». Le problème se rapporte à la prononciation du « J » en anglais et dans les langues apparentées.
- ²⁸ Les érudits ont suggéré des mots apparentés pour Yahvé dans d'autres langues comme sources possibles pour cette dérivation vague. Par exemple, certains croient que le nom Yahvé provient du sumérien ou de l'égyptien alors que selon d'autres spéculations, l'origine serait ougaritique ou indo-européenne. Certains ont revendiqué que Yahvé dérive d'un mot signifiant « parler », alors que d'autres disent que ce nom provient des notions aussi diverses que « détruire », « frapper », « éclater ». Voir G. R. Driver, dans son « The Original Form of the Name 'Yahvé' : Evidence and Conclusions », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (1928) : 7-25, théorisant que la forme originelle de Yahvé était soit Ya(h) ou Ya(w). À la p. 24, Driver, suivant évidemment les notions sociologiques de Durkheim et d'autres, propose que Yah était une exclamation primale, « une éjaculation d'extase ». Pour lui, une telle exclamation a été étendue à Yahvé au fil du temps. La position de S. D. Goiten est plus probable dans « YHWH the Passionate: The Monotheistic Meaning and Origin of the Name YHWH », *Vetus Testamentum* 6 (1956) : 1-9. À la p. 5, Goiten lie le nom YHWH à Deutéronome et Exode 3 et trouve dans Deutéronome 10 : 15 un lien avec les verbes hébreux יָשַׁם et יָשַׁק.
- ²⁹ Voir William F. Albright « The Name Yahvé », *JBL* 43 (1924) : 370-378, pour plusieurs notions étymologiques possibles à propos de l'origine du nom de Yahvé. Il soutient qu'un examen comparatif d'Exode 3 : 14 (« Je suis celui qui suis ») est une clé pour comprendre la proclamation de l'existence de Yahvé. Un nombre d'érudits adopte aussi cette position. Voir comme exemple, Julian Oberman « The Divine YHWH in the Light of Recent Discoveries », *JBL* 68 (1949) : 301-323. À la p. 320, YHWH n'était pas un verbe fini à l'origine, mais plutôt « leur dialecte employait une ramification causale de hwy dans le sens de 'maintenir, faire exister, établir' ».
- ³⁰ La seconde édition de la Bible NLT a repris l'expression qui équivaut à « JE SUIS CELUI QUI SUIS ». Il existe des présuppositions théologiques qui entrent en jeu en utilisant un verbe d'état au passé pour Yahvé, comme nous le disons dans les chapitres 3 et 13. La formule « JE SUIS » est certainement utilisée comme une déclaration de la présence de la déité, comme dans d'autres sources du Proche-Orient ancien. Par exemple, il existe une inscription moabite avec des mots fiers : « Je suis Mesha ». Dans un contexte religieux, la formule « JE SUIS »

est utilisée dans des affirmations du genre « Je suis Ishtar Arbeles » et « Je suis le dieu Nabu. » Mais Yahvé disait plus que cela. À ce sujet, voir Sigmund Mowinckel, « The Name of the God of Moses, » *HUCA*, 32 (1961) : 121-133, 138.

- ³¹ Le *Tanak* a aussi un enjeu théologique au nom de Yahvé, qui pour le judaïsme moderne est devenu ineffable. Nous traiterons ces développements historiques dans des chapitres ultérieurs.
- ³² Pour les traducteurs, la relation entre l'hébreu « JE SUIS » et Yahvé est évidente. Comparez Exode 3 : 6 avec le verset 2 où יהוה יְהוֹה est utilisé comme synonyme de Yahvé. Concernant l'identité de l'ange de Yahvé comme Yahvé lui-même, voir particulièrement le livre de C. F. Keil et F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, 10 vol., trad. James Martin (Édimbourg : T&T Clark, 1866-1891 ; réimp. Grand Rapids : Eerdmans, 1959), 1 : 285. Tandis que Yahvé se servait souvent des anges comme messagers, dans Exode 3 : 2, l'ange de l'Éternel (ou le messager ; *malak* en hébreu) est synonyme de Yahvé, car il lui sert de messager.
- ³³ G. S. Ogden, « Time, and the Verb *hayah* in the Old Testament Prose », *Vetus Testamentum*, 21 (1971), 451-469, 456. Le sens du verbe *hyh* comme « un imparfait » est éclairé par la façon dont l'imparfait est généralement compris : « représenter des actions, événements ou des conditions, qui sont incomplets en eux-mêmes. Temporellement, ils sont peut-être situés dans le passé, le présent ou l'avenir (normalement les deux derniers), mais comme c'est la nature de l'action qui compte, le temps de son déroulement est secondaire. »
- ³⁴ Ézéchiél, comme Osée, lie « JE SUIS Yahvé » afin que cela devienne essentiellement une confession répétée dans l'adoration. G. H. Parke-Taylor, יהוה *Yahvé: The Divine Name in the Bible* (Waterloo, Ontario : Wilfrid Laurier University Press, 1975), 69.
- ³⁵ Voir Deutéronome 32 : 39, où Yahvé offre délibérément : « Sachez donc que c'est moi qui suis Dieu, et qu'il n'y a point de dieu près de moi ; je fais vivre et je fais mourir, je blesse et je guéris, et personne ne délivre de ma main. »
- ³⁶ En hébreu, la déclaration « JE SUIS » dans ce contexte est « *ani hu*, » (אני הוא) ; Ésaïe utilise cette expression et son équivalent pour proclamer l'unicité absolue de Dieu. Ésaïe 43 : 10 (*Tanak*) offre : « Vous êtes mes témoins, dit [Yahvé], vous, et mon serviteur que j'ai choisi. Afin que vous le sachiez, que vous me croyiez et compreniez que c'est moi [*ani hu*] : avant moi il n'a point été formé de Dieu, et après moi il n'y en aura point. » Ésaïe 43 : 13 dit : « Je le suis [*ani hu*] dès le commencement. Et nul ne délivre de ma main ; j'agirai : qui s'y opposera ? » Ésaïe 46 : 4 déclare : « Jusqu'à votre vieillesse, je serai [*ani hu*] le même, jusqu'à votre vieillesse je vous soutiendrai ; je l'ai fait, et je veux encore vous porter, vous soutenir et vous sauver. » Ésaïe 48 : 12 dit : « Écoute-moi, Jacob ! Et toi, Israël, que j'ai appelé ! C'est moi [*ani hu*], moi qui suis [*ani hu*] le premier, c'est aussi moi qui suis [*ani hu*] le dernier. » Dans chacun de ces cas, quand la Septante (LXX) traduit les versets en grec, elle dit « ego eime » (ἐγώ εἰμι). Comme nous le constaterons, cela est très important d'un point de vue christologique.
- ³⁷ James Plastaras, *The God of Exodus: The Theology of the Exodus Narratives*. (Milwaukee, WI : Bruce Publishing House, 1966), 95-97.
- ³⁸ *Ibid.*, 97.

³⁹ Il existe une certaine confusion concernant la révélation du nom de Yahvé, à savoir si elle a été faite au moment de l'Exode. La question provient surtout d'un texte corrélié, Exode 6 : 3. De même, en parlant à Moïse, Yahvé dit : « Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob, comme le Dieu tout-puissant *El Shaddai*, mais je n'ai pas été connu d'eux sous mon nom. » Au moins à la surface, il apparaît que la révélation de Yahvé était innovante pour Moïse. Mais le nom de Yahvé a été certainement révélé très tôt, puisque Genèse l'utilise énormément. Le nom de Yahvé est utilisé dès Genèse 2 : 4, puis partout dans Genèse.

Abraham appelle Dieu *Adonai* Yahvé dès Genèse 15 : 8. Comme confirmation, une certaine preuve archéologique suggère que le nom de Yahvé était connu très tôt, et par conséquent l'apparition du nom de Yahvé dans Exode ne pouvait pas être innovante. En effet, comme John Bright le note : « C'est un composant de nombreux noms amoréens à Mari et ailleurs. » La forme du nom de Yahvé (yhw) apparaît aussi aux XIV^e et XIII^e siècles av. J.-C. comme un nom de lieu en Égypte et aussi comme une abréviation *ya*, à Ebla, plus de deux mille ans av. J.-C. A *History of Israel* (1959; réimp., Philadelphie : Westminster, 1983), 125-126, note 43. Même s'il cite les objections à un nombre de citations où certains suggèrent un élément théophorique, une vérification des sources citées par ceux mentionnés et d'autres membres de l'école de pensée américaine, présente une preuve convaincante de l'utilisation précoce de Yahvé. À ce sujet, voir en particulier *Yahvé and the Gods of Canaan* de William F. Albright (Londres : Athlone Press, 1968), 47-95; F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, MA : Harvard University Press, 1973), ch. 1; cf. 44, 60. Pour du matériel sur Ebla dans le III^e siècle av. J.-C., voir G. Pettinato, *Biblical Archaeologist*, 39 (1976) : 44-52.

⁴⁰ Ces dernières années, la confiance en la certitude de ce genre de théories est « niée par les érudits bibliques, les mêmes gens qui les ont inventées jadis ». Alors que l'hypothèse documentaire n'est pas complètement abandonnée, l'interprétation traditionnelle est certainement contestée. Robert K. Gnuse, « Redefining the Elohist », *Journal of Biblical Literature*, 119 n° 2 (2000) : 201-220, 201. L'évidence de l'utilisation du Cananéen comme une sorte de précurseur d'*Elohim* n'est pas considérée comme aussi forte qu'elle a été jadis. Tandis qu'il est possible de trouver l'évidence que les autres cultures cananéennes avaient un Dieu spécifique appelé El, cela n'implique en aucun cas que la notion hébraïque de Dieu soit polythéiste, mais seulement qu'ils avaient un langage commun. Exactement comme les traducteurs en arabe utilisent Allah pour le Dieu de l'Ancien Testament parce que c'est le terme générique pour Dieu — *Elohim* l'était dans le langage de la culture. Dans p. 55-56 de son *The Study of Old Testament Theology Today* (Westwood, NJ : F. H. Revel, 1959), Edward J. Young reconnaît que même si Melchisédek fait référence à son Dieu comme *El Elyon*, il ne s'agit pas nécessairement d'un supersessionisme du Pentateuque de la divinité cananéenne ancienne. Le texte appelle clairement la déité suprême *El Elyon*, et le vocabulaire commun ne nécessite aucune sorte de compromis. Similairement, Young note que quand la Bible est traduite en arabe, le terme Allah est utilisé pour Dieu. Toutefois, ce n'est pas le Dieu de l'Islam. C'est le Dieu de la Bible.

- ⁴¹ Au sujet des études littéraires courantes qui ont diminué les présuppositions fondamentales des opposants qui font une distinction entre *Yahvé* et *Élohim*, voir Herbert Chanan Brichto, en particulier le chapitre 1 de son « The Names of God: The Problem: A Preliminary Review, » dans *The Names of God: Poetic Readings in Biblical Beginnings* (New York : Oxford University Press, 1998). Tel que Ludwig Köhler le note, *Yahvé* est utilisé comme nom plus de 6 700 fois dans l'Ancien Testament, *Old Testament Theology*, 30.
- ⁴² Les traducteurs de la NIV permettent une lecture marginale L « *And by my name the LORD did I not let myself be known to them?* » [« Et par mon nom le SEIGNEUR, ne me suis-je pas fait connaître à eux ? »]
- ⁴³ L'anthropomorphisme est une façon humaine de parler de Dieu, une sorte de langage figuratif qui sert de commodité. Alors que les modernes déclarent souvent une bonne partie du texte comme étant anthropomorphe, il faut se méfier d'une telle évaluation. Par exemple, voir G. W. Bromily, dans son « Anthropomorphism », *The International Bible Encyclopedia*, éd. rév. (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1979), 1 : 136-139, évaluant énormément l'Ancien Testament comme anthropomorphique. Cependant, une grande partie de cette interprétation moderne de ce qui est anthropomorphique est très influencée par le genre d'interprétation en développement historiquement (le sujet de ce chapitre). Il existe beaucoup de choses à prendre littéralement au sujet de Dieu — car Jésus et ses apôtres les auraient évaluées comme étant des déclarations véritables de Dieu.
- ⁴⁴ Les grandes lignes de ce paragraphe associant Dieu avec les émotions variées typiquement considérées comme des caractéristiques humaines sont tirées d'une rédaction écrite par une ancienne étudiante de l'*Indiana Bible College*, Melissa Runkle. Sur Dieu ayant « la compassion », voir Psaumes 103 : 13. Le mot hébreu חַסָּדִים est reflété dans NJB par l'idée de « tendre » et « traitement ». L'équivalent de ce verset en français serait : « Comme un père traite avec tendresse ses enfants, Yahvé traite ceux qui le craignent. » Le mot hébreu évoque la compassion la plus profonde.
- ⁴⁵ Voir Deutéronome 5 : 9; Dieu veut que son peuple d'alliance dise la vérité — qu'il est le seul Dieu. Se prosterner devant les idoles serait contraire à une telle confession. Dans un tel cas, Dieu serait jaloux (כַּנְזֵךְ).
- ⁴⁶ Juges 10 : 16 déclarent que Yahvé « ne pouvait plus supporter la souffrance d'Israël ». Le mot hébreu נִפְשֵׁי וְתַקְצָר pourrait être traduit littéralement « Son âme était vexée ».
- ⁴⁷ En hébreu, ce n'est pas ambigu : « Tu hais les malfaiteurs. »
- ⁴⁸ Ésaïe 62 : 5 dit de Juda que Dieu « se réjouirait à cause de toi » (יִשְׂשַׁע עָלֶיךָ) comme la fiancée fait la joie de son fiancé.
- ⁴⁹ Cette conception est largement informée par l'enseignement de S. G. Norris. Voir son *Mighty God in Christ* (Saint-Paul, MN : Apostolic Bible Institute, n.d.).

- ⁵⁰ Geoffrey Wainwright note: « Le sens de l'absence de Dieu implique une relation : il présuppose ce qui a été, ou anticipe ce qui pourrait devenir, une présence divine 'pour nous' ; il se rappelle un goût ou dénote un désir pas encore satisfait. » *Doxology*, 42.
- ⁵¹ Sur le ciel, voir « οὐρανός, » *TDNT*, 5 : 497–543 ; voir en particulier la section (502–509) « Old Testament » de Gerhard von Rad. On peut parler métaphoriquement du ciel de plusieurs manières. Par exemple, on ne peut pas prendre au mot les « quatre extrémités du ciel » (Jérémie 49 : 36 ; Zacharie 2 : 6 ; 6 : 5 ; Daniel : 7 : 2 ; 8 : 8 ; 11 : 4) ; dans certains cas, le cosmos est divisé en trois parties (Exode 20 : 4 ; Psaumes 115 : 15–17) ; la différence est plus souvent faite entre le ciel et la terre. Le ciel en tant que demeure de Yahvé a une signification toute particulière, un thème traité par von Rad aux pages 504–507. À la p. 504, von Rad dit : « La plupart des références au ciel qui sont important pour la foi d'Israël parlent de la demeure de Yahvé dans le ciel. »
- ⁵² Une traduction de Psaumes 113 : 5 de la *NJB* déclare: « Qui est comme Yahvé notre Dieu ? Son trône est placé très haut. » Ici, la *NJB* prend לְשֹׁכֵה dans le sens de gouverner et fournit le « trône ». Une traduction d'Ésaïe 33 : 5 de la *NJB* serait en français : « Yahvé est exalté ; car il est sur le trône (ici, la *NJB* prend יָשָׁב comme sur le trône) en haut, il a rempli Sion d'un jugement juste et d'une justice salvatrice. »
- ⁵³ James D. Tabor, « Heaven, » *Anchor Bible Dictionary* [dorénavant *ABD*], 6 vol, éd. David Noel Freedman (New York : Doubleday, 1992), 3 : 90–94, 90.
- ⁵⁴ Eichrodt, *Theology*, 1 : 273.
- ⁵⁵ Il y a deux grandes catégories où *shamayim* est utilisé dans l'Ancien Testament : 1) le ciel physique, et 2) le ciel comme demeure de Dieu. Voir Harris, « שָׁמַיִם » *TWOT*, 2 : 935–936.
- ⁵⁶ Eichrodt, *Theology*, 1 : 104. Voir la note où il cite comme évidence Genèse 11 : 5 ; 18 : 21 ; 21 : 17 ; 22 : 11 ; 24 : 7 ; 28 : 12 ; Exode 19 : 11 ; 18 ; 20 ; 20 : 22 ; Psaumes 2 : 4 ; 18 : 7 ; Ésaïe 31 : 4 ; Michée 1 : 2 ; Deutéronome 4 : 36 ; 26 : 15, etc.
- ⁵⁷ Un nombre de textes suggère que Dieu peut instantanément être n'importe où dans le ciel. Par exemple, I Rois 8 : 27 ; II Chroniques 2 : 6 ; 6 : 18. Jérémie 23 : 23 dit « Ne suis-je un Dieu que de près, dit l'Éternel, et ne suis-je pas aussi un Dieu de loin ? » Jérémie 23 : 24 offre : « Quelqu'un se tiendra-t-il dans un lieu caché, sans que je le voie ? dit l'Éternel. Ne remplis-je pas, moi, les cieux et la terre ? » ; très connu est le Psaumes 139 : 7–8 où le psalmiste déclare qu'il ne fuira pas loin de la présence de Yahvé, qu'il monte aux cieux ou se couche au séjour des morts.
- ⁵⁸ Samuel Balentine suggère que le langage de théophanie était ordinairement utilisé de façon métaphorique et attache un sens de culte. Dans tous les cas, parler d'une théophanie n'était pas un style de parler hébreu ; c'était simplement une étiquette, pas une définition. *Hidden God, The Hiding of the Face of God in the Old Testament* (Oxford et New York : Oxford University Press, 1983), 57–64.
- ⁵⁹ Dans la série de significations de « face », voir Ludwig Köehler et Walter Baumgartner, פָּנִים *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 5 vol., trad. et éd. M. E. J. Richardson (Leyde, New York, Köln : E. J. Brill, 1996), 3 : 940.

- ⁶⁰ Ibid. Sous l'utilisation de « la face de Dieu comme une action », le lexique inclut Exode 33 : 14, Ésaïe 63 : 9 et Lamentations 4 : 16. Deutéronome 4 : 37 parle de la face de Dieu comme moyen d'action.
- ⁶¹ Ibid., 940-941. L'expression en hébreu « 'Panim' de Dieu » est nuancée par des prépositions et le contexte particulier de sa survenance.
- ⁶² Même si les Écritures sont silencieuses quant à comment Abel et Caïn connaissaient le sacrifice, il est fort possible que Yahvé ait parlé à Adam et Ève avant leur expulsion du jardin. Peu importe le cas, Genèse 4 commence avec le sacrifice de Caïn et d'Abel.
- ⁶³ Même si on peut soutenir que הִנֵּחַ dans le texte ne requiert pas un sacrifice littéral, il semble que le contexte ne suggère pas autrement. Dans le prochain enregistrement d'une scène d'adoration mentionnée dans Genèse, Yahvé était satisfait du *minchah* de Noé (Genèse 9); de plus, l'auteur d'Hébreux fait du sacrifice de sang d'Abel une question de foi de sa part et le célèbre (Hébreux 11 : 4; 12 : 24).
- ⁶⁴ *The Schocken Bible* saisit nettement le sens de l'hébreu dans les paroles de Yahvé à Caïn : Dieu parle. Il demande à Caïn : « Pourquoi es-tu troublé? Pourquoi ton visage est-il abattu? N'est-ce pas ainsi : Si tu as l'intention de faire le bien, lève-toi, mais si tu n'as pas l'intention de faire le bien, à l'entrée il y a le péché, un démon accroupi, vers toi il y a la convoitise, mais tu peux dominer sur lui » (Genèse 4 : 6-7). Satan est certainement impliqué, mais Caïn est quand même coupable.
- ⁶⁵ Caïn se plaint donc à Yahvé : « Voici, tu me chasses aujourd'hui de cette terre; je serai caché loin de ta face (*panim*), je serai errant » (Genèse 4 : 14). Un nombre de traductions propose que Caïn soit sorti de la présence (*panim*) de Yahvé, voire sa face — sa relation d'alliance directe.
- ⁶⁶ Genesis 4 : 16 déclare que Caïn a quitté la présence de Dieu et est parti vivre à Nod. L'implication est qu'il a laissé un lieu géographique de l'alliance et est parti ailleurs.

Chapitre 3 : Le Dieu qui n'est pas

¹ Les intellectuels suggèrent généralement une période du second Temple entre 520 av. J.-C. et 135 apr. J.-C. ; la définition est suggérée par Robert A. Kraft et George W. E. Nickelsburg à la p. 1 de leur *Early Judaism and its Modern Interpreters*. Ils acceptent soit 70 ou 135 apr. J.-C. comme date de clôture de cette période.

² Voir la note 43 du chapitre 2.

³ Ironiquement, ni l'adoration la plus ostentatoire d'une déité et ni le rite religieux le plus impressionnant ne garantissait la survie d'un dieu ou d'un peuple particulier, et nulle adoration de ce genre ne garantissait un souvenir durable. Pour une étude des différentes religions du Proche-Orient ancien, voir Henri Frankfort, *Kingship and the Gods : A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. (Chicago : University of Chicago, 1948). Voir aussi James B. Pritchard, *The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures*, 2 vol. (Princeton, NJ : Princeton University Press, 1958).

⁴ Nous pouvons supposer l'origine de la synagogue et des autres institutions durant l'Exil, mais ce n'est que quand nous commençons à avoir des sources littéraires des siècles juste avant Christ que nous sommes capables de comprendre la signification de ces institutions. Concernant les développements dans le monde après l'Exil, Lee Levine propose : « Quand le rideau se lève au début du II^e siècle av. J.-C. — c'est-à-dire quand nos sources sont plus nombreuses — les modèles de leadership, les institutions politiques, les genres littéraires et les idées religieuses qui étaient très différents de ce qui est connu jusqu'à présent sont en évidence. Les institutions telles que la *gêrousie*, des doctrines religieuses telles que la résurrection et la loi orale (au moins en ce qui concerne les pharisiens), les pratiques rituelles (comme le *miqwahem* — le bain rituel), les coutumes d'enterrement, les formes d'organisation sectaires, le genre de l'apocalypse, l'institution de la conversion et d'autres, sont tous cristallisés au cours de ces siècles. » « Nature and Origin of the Palestinian Synagogue Reconsidered », *Journal of Biblical Literature*, 115 n° 3 (1996) : 425-448, 425.

⁵ Sur le syncrétisme du peuple juif, voir particulièrement Martin Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*, 2 vol., trad. John Bowden (Philadelphie : Fortress Press, 1981).

⁶ Bright, *History of Israel*, 386-388; une position similaire est tenue par J. Alberto Soggin, *A History of Ancient Israel*, trad. John Bowden (Philadelphie : Westminster, 1984), 273-280 ; voir aussi Klaus Koch, qui souligne le rôle d'Esdras comme central. Il écrit à la p. 195 de son « Ezra and the Origins of Judaism », *JSS* 19 (1974) : 173-197, qu'en tant qu'officiel impérial, Esdras « a réussi à avancer l'appareil d'un énorme empire pour la restauration de la communauté ».

⁷ Pour un échantillon des textes qui ont en quelque sorte affecté le christianisme, voir C. K. Barrett : *The New Testament Background: Selected Documents*, éd. rev. (San Francisco : Harper and Row, 1987). Il inclut des sélections d'Héraclite, de Platon, des Stoïques, d'Épicure, d'Aristote, etc. Voir aussi p 19-79 de Colin

Brown : *Christianity & Western Thought: A History of Philosophers, Ideas and Movements. From the Ancient World to the Age of Enlightenment* (Downers Grove, IL : Intervarsity, 1990).

- ⁸ Même s'il existait d'autres écoles de pensée philosophique, et même si le stoïcisme était sans doute la force philosophique dominante à l'époque de la rédaction du Nouveau Testament, la place de Platon et d'Aristote était assurée par les théologiens chrétiens dont les catégories épistémologiques dérivait d'une lecture particulière des philosophes. À ce sujet, voir p. 54 de *Christianity & Western Thought* par Colin Brown.
- ⁹ C'est l'affaire de l'érudition de défendre une position particulière si elle était actuellement celle de Platon ; comment Platon était interprété par les autres, y compris Plotin ; et ce qu'une personne comme Augustin voulait dire vraiment quand il attribuait certaines de ses vues à une « école platonique ». D'une certaine manière, mon utilisation de Platon est une sorte de résumé destiné à inclure non seulement sa perspective, mais aussi les interprétations qui en découlent.
- ¹⁰ Brown, *Christianity & Western Thought*, 31. Ici, Brown donne un résumé de la théorie des formes de Platon.
- ¹¹ Aristote n'était certainement pas d'accord avec la notion des « formes » de Platon, et au Moyen Âge, l'épistémologie aristotélicienne était seule parmi les érudits. Mais dans la construction de la compréhension de Dieu par Philon et les premiers Pères de l'Église, Platon est le principal ; d'autres philosophies grecques sont utilisées de manière plutôt synchrétique.
- ¹² Hans Bietenhard « ὅνομα, » *TDNT*, 5 : 242-281, 249.
- ¹³ À la p. 34 de son *Christianity & Western Thought*, Brown écrit : « Dans le *Timaeus*, Platon parle de Dieu comme un démiurge (artisan) qui crée le monde selon le modèle des formes. Mais ce n'est pas clair si Platon pense que Dieu était finalement le créateur des formes ou si les formes existaient déjà, ou si effectivement tout cela n'était pas seulement une façon très figurative de parler. » Brown cite *Timaeus* 27-30 dans *The Collected Dialogues of Plato including the Letters*, éd. Edith Hamilton et Huntington Cairns (Princeton : Princeton University Press, 1985), 1161-1163. Brown propose qu'il soit possible de trouver un aperçu supplémentaire dans *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* de William Lane Craig (New York : Barnes and Noble ; Londres : Macmillan, 1980).
- ¹⁴ Roy B. Zuck, *Basic Bible Interpretation* (Wheaton, IL : Victor Books, 1991), 50. Cf. Colin Brown, *Christianity and Western Thought*, 65. Alors que Platon n'a pas utilisé d'allégorie, ses successeurs l'ont certainement fait. À ce sujet, voir J. Tate : « Plato and Allegorical Interpretation, » *The Classical Quarterly* 23 (avril 1934).
- ¹⁵ John J. Collins, *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism* (New York : Brill, 1997), 218. Collins note que Philon et Seneca parlent de la conversion des gens au « respect des lois » de Philon. Seneca a dit : « Les coutumes de cette race maudite ont pris une si grande influence qu'elles sont maintenant accueillies dans le monde entier. Les vaincus ont cédé leurs lois aux vainqueurs. » Les deux ont mentionné l'observation du sabbat. En 139 av. J.-C., les Juifs ont été chassés de Rome pour leurs tentatives de transmettre leurs rites sacrés aux Romains. Plus

tard, en 19 apr. J.-C., une autre expulsion a eu lieu, sans doute pour les mêmes raisons : « Ils convertissaient beaucoup d'autochtones à leurs coutumes. » Un tel prosélytisme n'est enregistré nulle part, mais il est certain que plusieurs se sont joints à eux dans toute la région méditerranéenne. Philon a déclaré que certains hommes d'Alexandrie ont considéré la circoncision comme allégorique et s'en sont passés. Le monothéisme pratique et l'adhésion à la synagogue étaient probablement les signes essentiels de la conversion.

- ¹⁶ Salo Baron propose qu'il y eût presque sept millions de Juifs dans l'Empire romain au milieu du premier siècle apr. J.-C. Voir sa « Population » dans *Encyclopedia Judaica*, vol. 13 (Jérusalem : Macmillan, 1973), 866-904, 871. En revanche, Magen Broshi suggère qu'un tel chiffre est sans doute exagéré et estime qu'ils étaient environ seulement deux millions. La source de Baron est un chroniqueur syrien du XII^e siècle, Bar Hebreus, qui, se basant sur un recensement fait sous le règne de Claudius en 48 apr. J.-C., a indiqué qu'il y avait 6 994 000 de Juifs. Pour une évaluation de ce recensement, voir Magen Broshi, « The Role of the Temple in the Herodian Economy », *Journal of Jewish Studies* 38 (printemps 1987) : 31-37, 35.
- ¹⁷ Michael D. Coogan, « Septuagint, » *The Oxford Companion to the Bible*, éd. Bruce M. Metzger et Michael D. Coogan (New York : Oxford University Press, 1993), 686-687. Coogan se méfie à juste titre de la légende disant que la traduction a été faite par soixante-douze aînés en soixante-douze jours. Il semble douter moins qu'une telle traduction ait été ordonnée par Ptolémée (285-246 av. J.-C.). Voir aussi Burton A. Mack et Roland E. Murphy, « Wisdom Literature, » dans *Faith and Piety in Early Judaism*, éd. George W. E. Nickelsburg et Michael Stone (Philadelphie : Fortress Press, 1983), 378-379. Mack et Murphy explorent la tradition juive telle qu'elle se trouve dans *La lettre d'Aristée*.
- ¹⁸ Nickelsburg et Stone, *Faith and Piety*. Dans *Faith and Piety*, les auteurs notent qu'il y avait plusieurs approches au sujet des Gentils. Certains livres et documents étaient en fait un effort de les atteindre. Si Macabées 3 soulignait les différences entre les Juifs et les Gentils, des livres tels que *La lettre d'Aristée*, *Les oracles sibyllins*, livre 3 ; et *La sagesse de Salomon*, faisaient appel aux Gentils dans le but de les attirer au judaïsme. Ces livres provenaient tous d'Alexandrie.
- ¹⁹ Zuck, *Basic Bible Interpretation*, 30.
- ²⁰ L'hébreu dans Lévitique 24 : 16 est traduit « Celui qui blasphème (נִקְבֵּה) le nom du Seigneur sera puni de mort ; la congrégation entière lapidera le blasphémateur. Étrangers et citoyens, quand ils blasphèment le nom, seront punis de mort. » נִקְבֵּה est un *qal* masculin signifiant « maudire, blasphémer » et cette signification est reflétée par les traductions modernes. Cela est clair dans BHS qui dit : « וְנִקְבֵּה שֵׁם־יְהוָה מוֹת יוֹמָת רָגוּם יִרְגְּמוּ־בּוֹ כָּל־הָעֵדָה כִּגְרֹ כְּאִזְרָח בְּנִקְבוֹ־שֵׁם יוֹמָת ». Toutefois, LXX dit autrement, et le mot hébreu (נִקְבֵּה) traduit « blasphémer » est remplacé par le mot grec signifiant « nommer » (ὀνομαζω), ce qui a pour effet d'interdire de prononcer le nom de Yahvé. Une version anglaise de la Septante dans Lévitique 24 : 16 dit : « Celui qui blasphémera le nom de l'Éternel sera puni de mort : toute l'assemblée le lapidera. Qu'il soit étranger ou indigène, il mourra, pour avoir blasphémé »

le nom de Dieu. » Voir *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English. Various Readings and Critical Notes*, Lancelot C. L. Brenton (Grand Rapids, MI : Zondervan, 1970). Voir aussi Bietenhard, « ὄνομα », *TDNT*, 5 : 263.

- ²¹ Psaumes 91 : 4 dit : « Il te couvrira de ses plumes, et tu trouveras un refuge sous ses ailes; sa fidélité est un bouclier et une cuirasse. » Ésaïe 19 : 1 prononce : « Voici, l'Éternel est monté sur une nuée rapide, il vient en Égypte ». Ésaïe 59 : 1 dit : « Non, la main de l'Éternel n'est pas trop courte pour sauver, ni son oreille trop dure pour entendre. »
- ²² À la p. 1010 de son « Names of God in the Old Testament », *ABD*, 4 : 1001-1011, Martin Rose note que l'interdiction de mal utiliser le nom de *Yahvé* dans le Décalogue visait initialement l'interdiction des pratiques « magiques ». Finalement, cette interdiction de prononcer le nom de *Yahvé* durant la période helléniste a fini par « refuser toute sorte d'emploi du nom divin ». Bietenhard explique: « La commande de ne pas prononcer le nom est expliqué par les rabbins, non comme une tradition, mais comme une commande biblique. Le קָדָשׁ de Lévitique 24 : 11 et 16 était compris comme « prononcer », « ὄνομα », *TDNT*, 5 : 269. C'est-à-dire, le texte biblique était utilisé comme base pour ne pas prononcer le nom de *Yahvé*. Donc également, Exode 3 : 15, qui dit « Voilà mon nom pour l'éternité, voilà mon nom de génération en génération. » Ici, le לְעֹלָם mal écrit est lu ainsi : לְעֵלָם (voici mon nom) à cacher.
- ²³ R. Brown, *John*, « Appendix IV », 536.
- ²⁴ Ibid.
- ²⁵ Ibid. Brown cite Osée 13 : 4 et Joel 2 : 27 où cela arrive. Brown note aussi qu'en hébreu, Ésaïe 43 : 25 dit : « C'est moi, moi qui efface tes transgressions. » Brown continue : « La Septante traduit la première partie de cette déclaration en utilisant deux fois *ego eime*. Cela peut signifier 'Je suis celui, Je suis celui qui efface les transgressions', une traduction qui fait un nom d'*ego eime*. » Brown fait remarquer que le même phénomène se trouve dans Ésaïe 51 : 12 et 62 : 6.
- ²⁶ Le moment exact quand le nom de *Yahvé* a cessé d'être prononcé est une question discutable; c'est certainement arrivé directement dans la matrice helléniste juive durant les siècles juste avant Jésus-Christ. Les indications de l'abandon de *Yahvé* dans la langue parlée sont suggérées par l'emploi moins fréquent du nom de *Yahvé* dans la littérature post-exil. Bien qu'il soit difficile de savoir quand la substitution d'*Adonai* par *Yahvé* a été faite clairement, il semble probable qu'elle a eu lieu vers la période de la Septante (LXX). LXX traite le tétragramme de façon curieuse. Par exemple, Α et Σ gardent le tétragramme avec ses caractères hébreux dans l'interprétation grecque. À ce sujet, voir Gottfried Quell et Werner Foerster, « κῑπιος », *TDNT*, 3 : 1039-1095, 1082.
- ²⁷ Quand on lisait par exemple la Torah, ou en pratique générale, une substitution pour *Adonai* a été faite. Voir William F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (Baltimore : Johns Hopkins Press, 1940), 351, où il propose que ce changement ait été fait vers 400 av. J.-C., mais il n'a pas de preuve pour cette affirmation. D'autres donnaient une date ultérieure. Voir aussi p. 1082 de Quell et Foerster : « κῑπιος ». Quell note que certains ont soutenu une date aussi tard que le premier siècle av. J.-C., mais l'évidence paraît faible. Bien qu'il y ait eu un

certain emploi du tétragramme dans le pseudépigraphe à ce temps, Quell a noté à juste titre que cet emploi était assez limité. Ainsi, je soupçonne qu'une date durant la période helléniste commençant au III^e siècle av. J.-C. soit certainement discutable. Pour une étude plus approfondie de la raison pour laquelle le nom Yahvé a été abandonné du langage courant, voir le chapitre 2 de David S. Norris « No Other Name: A Socio-Historical Approach to the Argument of Luke Acts », (thèse de doctorat, Temple University, 2000).

- ²⁸ Rose l'appelle un « aperçu cosmopolitain », « Les noms de Dieu dans l'Ancien Testament » 1010. Dans tous les cas, cela sert aux Juifs afin de s'intégrer à leur culture. Deux autres facteurs jouaient un rôle dans cela. D'abord, c'était un désir honnête de garder le nom de Yahvé saint. Puis, c'était une sorte de manœuvre politique par le sacerdoce suprême pour conserver le nom de Yahvé pour leur propre capital symbolique. Sur cette notion, voir le chapitre 5 de mon livre « No Other Name ».
- ²⁹ À la p. 393 de « Wisdom Literature », en examinant la méthode allégorique de Philon, Mack et Murphy font remarquer que Philon n'a pas simplement repris la méthode d'Homère, l'appliquant directement au texte biblique ; il y avait plutôt une « technique diarétiqque ». Une appropriation plus formelle du monde d'idées platoniques était appliquée aux « paroles de l'Écriture prises comme symboles ». À ce sujet, voir surtout Irmgard Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandria*, Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 7 (Tübingen : Mohr-Siebeck, 1969).
- ³⁰ Mack et Murphy, « Wisdom Literature, » 393.
- ³¹ Peter Frick, *Divine Providence in Philo of Alexandria* (Tübingen : J. C. B. Mohr, 1999), 26.
- ³² Voir Philon d'Alexandrie, *Quod Deus sit immutabilis*, paragraphe 22, verset 5, dans Roger Arnaldez, Jean Pouilloux et Claude Mondésert, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 7-8, *De gigantibus, Quod Deus sit immutabilis*, traduction par A. Mosès (Paris : Cerf, 1963), 73.
- ³³ Raoul Mortley, *From Word to Silence*, vol. 2, Theophaneia : Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums 31 (Bonn, 1986), 15.
- ³⁴ Robert Grant, *God and the One God* (Philadelphie : Westminster, 1986), 109.
- ³⁵ David Winston, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria* (Cincinnati : Hebrew Union College Press, 1985), 15. Winston offre en plus : « D'ailleurs, puisque la littérature de sagesse helléniste juive employait le terme 'Sagesse' comme synonyme de la 'Parole de Dieu', il était donc naturel que Philon utilise aussi ce terme comme équivalent de *Logos*. »
- ³⁶ Dans *Livre de la Sagesse*, l'auteur (prétendant être Salomon), a déclaré que la Sagesse était l'acteur principal de la part de Dieu. À ce sujet, voir Mack et Murphy, « Wisdom Literature », 387. Ici, Murphy et Mack favorisent une date entre 38 et 41 et la provenance d'Alexandrie (Égypte). La rédaction de *Livre de la Sagesse* était contemporaine avec celle de Philon, temps et lieu.

- ³⁷ Par exemple, dans *Livre de la Sagesse* 10 : 17, c'est la sagesse qui guide Moïse. Dans d'autres endroits du texte, les activités rédemptrices de Dieu sont décrites différemment avec les termes Parole, ange et Saint-Esprit. Cf. Marinus de Jonge, *Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus* (Philadelphie : Westminster, 1988), 194.
- ³⁸ Henry Chadwick, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, éd. A. H. Armstrong (Londres : Cambridge University Press, 1967), 137.
- ³⁹ Voir Philon : *On Agriculture* 51, cité dans Marinus de Jonge, *Christology in Context*, 194. Dans les chapitres 13 à 15, nous traitons le langage et les concepts du développement de la trinité, mais il suffit de dire que les semences de ce développement ont été plantées plus tard par des Pères d'église dans l'allégorie de Philon.
- ⁴⁰ ἐγώ εἰμι ὁ ὢν.
- ⁴¹ Philon offre : « Il était donc tout à fait logique qu'aucun nom propre ne puisse être attribué à celui qui est en vérité le Dieu vivant. » Philon, *On the Change of Names* 11, dans *The Works of Philo: Complete and Unabridged*, trad. Yonge (1854, réimp., Peabody, MA: Hendrickson, 1993), 342. Sauf indication contraire, c'est l'édition de Philon à laquelle nous faisons référence. Frick, *Divine Providence in Philo of Alexandria*, 31. Frick note que trois notions de l'idée de Philon sur la transcendance de Dieu sont exprimées ici : (1) Dieu en tant qu'un être ne ressemblant à aucun autre ; (2) la nature ou l'essence de Dieu (exprimée par les termes εἶναι et οὐσία) différent de ἁρξίς ; (3) l'idée de l'inconnaissabilité de Dieu et de l'impossibilité de prononcer son nom ou de son affabilité. Comme Frick le note, à la page 37, note 59, que Philon a dit à un moment donné que « Celui qui est » peut être considéré comme le nom propre de Dieu (κυριῷ ὀνόματι καλεῖται), mais en le clarifiant, Philon fait remarquer que ce n'est pas le nom véritable de Dieu. Voir Philon : *On the Migration of Abraham* 120-121.
- ⁴² Philon reconnaît Dieu comme « JE SUIS », mais le sens est très différent de celui des interprètes juifs. Voir Philon : *On the Change of Names* 11 ; *On the Life of Moses* 1-2 ; et *That the Worse is Wont to Attack the Better* 160. À ce sujet, voir aussi p. 208-216 de David Runia : « God of the Philosophers, God of the Patriarchs: Exegetical Backgrounds in Philon of Alexandria », dans son *Philo and the Church Fathers*, Vol. 32 (Leyde ; New York : E. J. Brill, 1995).
- ⁴³ Philon, *Allegorical Interpretation* 2, 2 : 86.
- ⁴⁴ Harry Wolfson, *Philo : Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Vol. 2. (1947 ; réimp., Cambridge : Harvard University Press, 1982), 109-110.

Chapitre 4 : Le Dieu de l'alliance

- ¹ Les érudits ont beaucoup écrit sur le sujet depuis le dernier siècle. Pour un aperçu, voir particulièrement Ernest W. Nicholson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament* (Oxford : Clarendon Press, 1986). Un nombre de textes traite l'alliance dans le mariage : Malachie 2 : 14 ; Proverbes 2 : 17 ; Deutéronome 7 : 2. Il existe une alliance nuptiale (Berith) d'amitié et d'amour (I Samuel 18 : 3), et *berith achim* (Amos 1 : 9), et un *berith shalom* (Nombres 25 : 12 ; Ésaïe 54 : 10 ; Ézéchiël 34 : 25 ; 37 : 26). La Bible hébraïque parle d'un pacte entre un roi et son peuple par lequel le roi est élevé au trône (II Samuel 5 : 3, II Rois 11 : 17 ; cf. II Chroniques 23 : 3, 16 ; cf. Osée 6 : 7-11 ; 10 : 3-4.)
- ² Köhler, *Old Testament Theology*, 62. Köhler présente un long exposé sur l'alliance, commençant par un échantillon d'usages variés non théologiques.
- ³ Ibid.
- ⁴ Comme des auteurs ultérieurs le décrivent dans l'Ancien Testament, Adam était en alliance avec *Yahvé*, même si le terme spécifique ne figure pas immédiatement dans le récit de la Genèse. Par exemple, Osée comparait l'infidélité d'Israël à celle d'Adam dans le langage d'alliance. Voir Osée 6 : 7 : Ils ont brisé l'alliance, comme Adam (אָדָם).
- ⁵ Genèse 3 : 8. Voir notre discussion antérieure sur la théophanie dans le chapitre 2. Cela est toujours une discussion épineuse, en particulier quand l'Écriture dit que nul n'a vu Dieu. Voir I Jean 4 : 12 ; I Timothée 1 : 17 ; etc. *Yahvé* s'est probablement « vêtu » d'une certaine manière — permettant aux humains de connaître l'Être divin.
- ⁶ James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1998), 82-83.
- ⁷ Dans certains textes du Nouveau Testament, Ève est coupable du péché de céder au serpent. Comme exemple, voir I Timothée 2 : 14, II Corinthiens 11 : 3. Cependant, dans d'autres textes, Adam est spécifiquement mentionné comme le vrai coupable. Voir Romains 5 : 14-19, où Adam est impliqué pour toute la race humaine, tout un fardeau est placé sur lui. Voir aussi I Corinthiens 15 : 22. Ici, nous suivons Romains et d'autres textes qui encadrent la chute de l'humanité dans le contexte du péché d'Adam, particulièrement telle que l'histoire rédemptrice est présentée dans le Nouveau Testament.
- ⁸ Harry R. Boer, *An Ember Still Glowing: Humankind as the Image of God* (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1990), 9. Boer offre : « En créant l'homme, Dieu l'a placé dans quatre relations fondamentales et durables : avec Dieu, avec son prochain, avec le monde autour de lui, et avec lui-même.
- ⁹ C'est une ironie que même si Dieu a averti Adam et Ève qu'ils mourraient le jour où ils mangeraient du fruit, il les a épargnés pour un temps. La première mort enregistrée n'a pas été causée par *Yahvé*, mais par le fils d'Adam et d'Ève qui a brisé la relation d'alliance avec *Yahvé*.

- ¹⁰ La généalogie de Caïn est relatée dans Genèse 4, et il est clair que les générations successives ont suivi sa voie en dehors de cette relation d'alliance avec Yahvé. Pensez à la vantardise de Lémec dans Genèse 4 : 23-24, proclamant être supérieur au mal par rapport à son septième arrière-grand-père Caïn : « J'ai tué un homme pour ma blessure, et un jeune homme pour ma meurtrissure. Caïn sera vengé sept fois, et Lémec soixante-dix-sept fois. »
- ¹¹ Niles note à la p. 67 de son « Name of God » que l'expression est *יְהוָה בְּשֵׁם* et ne se trouve pas sous cette forme dans aucune autre littérature existante sémitique. Ici, la syntaxe est contrôlée par l'ordre des mots et l'hébreu « *ב* » qui suggère l'idiome. Niles soutient dans l'ensemble de sa thèse que le sens de *יְהוָה* ne peut pas être déterminé par une étude étiologique ou une utilisation « magique » des noms représentés dans l'adoration des autres religions. Il soutient que le nom Yahvé doit être étudié dans le contexte de l'adoration juive. Ainsi, la compréhension de cette expression est une partie vitale de sa recherche et constitue un point principal de sa thèse. Cette expression, ou son équivalent, n'est reproduite dans aucune écriture existante dans les langues liées à l'hébreu, et cette expression n'est pas non plus utilisée dans le contexte de l'adoration d'un autre dieu quelconque.
- ¹² Cette même référence marginale est reflétée par la *New American Standard Version*. Une fois de plus, dans la version *King James*, les lettres majuscules de *LORD* indiquent Yahvé ou *יְהוָה*. Dans la traduction française, « C'est alors que l'on commença à invoquer le nom de l'Éternel », certains ont argumenté que l'hébreu *הוֹלֵל* traduit « commença » [à la troisième personne du singulier] devrait être traduit négativement comme « profane ». La traduction négative est soutenue par un nombre de traditions rabbiniques, mais n'est pas préférable. Sur cette discussion, voir Gordon J. Wenham, *Genesis 1–15*, Word Biblical Commentary 1 (Waco, TX : Word Books, 1987), 115–116.
- ¹³ Niles, « Name of God », 67. Un exemple offert par Niles est Psaumes 116 : 4.
- ¹⁴ Comme exemple, voir Psaumes 116 : 12.
- ¹⁵ Parke-Taylor, tirant de von Rad et P. Van Ishmoot, décrit comment l'invocation sacerdotale se faisait. Tandis que l'expression hébraïque pourrait suggérer « prononcer le nom de Yahvé (*LORD*) à voix haute comme acte d'adoration publique », c'était aussi une invocation offerte au peuple par un sacrificateur ou un roi au nom de Yahvé. À ce sujet, voir p. 13-14 de Parke-Taylor : *יְהוָה Yahvé : The Divine Name*, particulièrement la note 68.
- ¹⁶ Cette déclaration est le cœur de l'argument de Nile. Voir l'abstrait de « Name of God », 1-3.
- ¹⁷ La méthodologie de Nile repose largement sur la critique des formes ; ainsi, toute utilisation de ce qu'il considère une déclaration liturgique dans Genèse serait une simple rétrojection. Il ne se concentre pas sur les récits de Genèse, et s'intéresse plutôt à ceux d'Exode et à Moïse. Bien que je croie qu'il n'est pas correct quant à cet aspect, je ne pense pas qu'il explore assez l'initiation dans l'alliance, ses principes généraux restent fermes.
- ¹⁸ Voir Nombres 6 et notre explication de la bénédiction dans le chapitre 4.

- ¹⁹ Cela est moins vraisemblable, mais il est possible que ce soit arrivé. Comme exemple, voir Exode 20 et Exode 34 : 6, où Yahvé prononce verbalement son nom sur Israël et sur Moïse, respectivement.
- ²⁰ Les traductions de Genèse 6 : 8 disant « Noé trouva grâce aux yeux de l'Éternel » ne doivent pas être comprises simplement comme Dieu offrant la grâce à une seule personne. Le mot hébreu (חן) traduit ici comme « grâce » n'indique pas une sorte de « faveur non méritée » théologique. Cette grâce est plutôt une partie du résultat de la réaction de Noé à Yahvé. La grâce, dans ce contexte, décrit à la fois l'invitation de Yahvé à l'alliance et sa fidélité à l'alliance. Voir l'appel de Moïse à cette caractéristique de Yahvé dans Exode 33 : 12 ; 14 ; 16 et 17 ; voir particulièrement Exode 34 : 6 où חן est employé comme adjectif pour Yahvé quand il passe devant Moïse qui déclarait/invoquait son nom. Comme חן il décrit l'invitation de Yahvé à l'alliance, mais plus souvent, sa fidélité envers ceux qui sont déjà dans l'alliance. À ce sujet, voir particulièrement Exode 20 : 6. Voir aussi Nelson Glueck, *Hesed in the Bible* (Cincinnati : Hebrew Union College, 1967).
- ²¹ Genèse 8 : 21 dit du sacrifice offert par Noé à la sortie de l'arche que « Yahvé sentait l'odeur agréable ». Comme Wenham le note : « Pour que Dieu 'sente' un sacrifice montre qu'il l'accepte ainsi que l'offrant. » *Genèse 1-15*, 189.
- ²² Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 1-17*, The New International Commentary on the Old Testament (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1990), 312-313. Hamilton comprend que Genèse 9 : 1 est conforme à Genèse 1 : 22 et Genèse 9 : 2, démontrant du nouveau matériel. Il existe une autre mention de ce lien avec l'humanité créée à « l'image de Dieu », répétant Genèse 1 et Genèse 5. Comme Hamilton le note à la p.313 : « Ce chapitre établit les éléments de la continuité et de la discontinuité de Genèse 1. » Il écrit à la p. 316 : « Le mot *établir* (ici, dans Genèse 9 : 7 et dans une forme différente dans les versets 11 et 17) traduit le *hiphil* de *qum* et signifie littéralement 'prendre position, ériger' ». Concernant la possibilité que ce verbe ne réfère pas à une nouvelle alliance, il propose : « Dans ces cas, le verbe ne signifie pas 'instituer', mais 'accomplir, exécuter, garder' (Nombres 23 : 19 ; Deutéronome 8 : 18 ; 9 : 5 ; I Samuel 1 : 23 ; 3 : 12 ; I Rois 2 : 4 ; Jérémie 29 : 10 ; 33 : 14 ; 34 : 18). » Alors qu'Hamilton suggère que cela pourrait accomplir une promesse faite à Noé, l'important est la continuité de la promesse de Dieu dans la relation d'alliance.
- ²³ Eichrodt, *Theology*, 1 : 58. Tandis qu'il nous est possible de voir la narration dans son ensemble, Eichrodt donne « P », la tradition sacerdotale au récit de Noé, et croit que « P » contraste avec les autres traditions dans le Pentateuque.
- ²⁴ Exode 19 : 5. Ici, l'hébreu est חַן. Une rapide vérification dans plusieurs lexiques donne le même résultat. Il s'agit principalement de la propriété. *BDB* est typique, et le mot est défini comme « possession, propriété », 688. Le lexique continue à dire : « Bien de valeur, trésor particulier, ce que Yahvé a choisi de s'approprier ; toujours utilisé par le peuple d'Israël. »
- ²⁵ George Mendenhall, « Covenant », *ABD*, 1 : 1179-1202. Mendenhall démontre qu'un nombre d'éléments dans Exode (ainsi que dans d'autres endroits du Pentateuque) utilisaient un « genre légal » bien connu dans l'Antiquité, et à notre époque à travers les traités de suzeraineté hittites.

- ²⁶ Exode 20 : 3. Le fait que le récit décrivant Yahvé parlant à la première personne n'est pas métaphorique est démontré par le texte lui-même et les interprètes du texte. Voir, comme exemple, l'analyse d'Exode 20 dans le volume 1 de Robert Jamieson, A. R. Fausset, et David Brown, *A Commentary on the Old and New Testaments*, 3 vol. (1877; réimp., Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1995), 355. Les commentateurs proposent qu'au lieu de supposer que ces commandements étaient donnés secrètement ou via Moïse, les paroles aient été données par un phénomène divin « énoncé par des sons qui ressemblaient à une voix humaine ».
- ²⁷ Celles-ci sont aussi similaires aux traités de suzeraineté. Cet argument est particulièrement approprié pour une date antérieure à l'Exode. À la p. 1184 de son « Covenant », Mendenhall fait remarquer que dans Exode : (1) Yahvé s'est identifié formellement (même si ce n'est pas nécessaire contextuellement); (2) Yahvé a répété ce qu'il avait accompli au nom d'Israël (et ce n'était pas nécessaire contextuellement); et (3) Yahvé a donné « Dix Mots », des stipulations de l'alliance. Les Dix Mots ne sont pas des ordres (c'est-à-dire le langage impératif). Ce sont des verbes simples, indicatifs, au futur, indiquant une action future qui est la conséquence attendue du prologue précédent.
- ²⁸ Mendenhall note que beaucoup de dieux avec qui le peuple s'associait étaient appelés pour être témoin des traités de suzeraineté. Ainsi, ils seraient appelés pour punir ceux qui briseraient l'alliance. « Covenant », 1184.
- ²⁹ Cette expérience était si incroyable qu'elle était célébrée dans l'adoration par les générations suivantes. Voir Psaumes 68 : 9; 97 : 5; 114 : 7.
- ³⁰ Comme exemple, voir Lévitique 22 : 3, où un certain péché causerait le retranchement de la face de Yahvé. Comparez II Rois 13 : 23 où l'alliance avec les patriarches pendant un temps a empêché Israël d'être retranché prématurément, avec II Rois 24 : 20 où Sédécias, le dernier roi du Royaume du Sud, a été rejeté de la face de Yahvé.
- ³¹ Moïse a demandé à voir la gloire de Yahvé — de voir réellement sa face. Il a vu le buisson ardent, il a connu la présence de Dieu sur le mont Sinaï, mais il a voulu connaître maintenant l'essence même de Dieu face à face. Moïse a demandé à Dieu, dans Exode 33 : 18 : « Fais-moi voir ta gloire ».
- ³² Concernant la compréhension de la gloire dans l'Ancien Testament, Gerhard von Rad dit qu'elle est « souvent liée à שֵׁם [*shem* — le concept du nom] quand il y a un désir de magnifier l'honneur ou le caractère impressionnant du nom divin (Psaume 66 : 2; 79 : 9). » Voir von Rad, « קְבוֹרָה dans l'Ancien Testament », « δόξα », *TDNT*, 2 : 241; parler de la gloire de Yahvé est une autre façon de parler de Yahvé lui-même.
- ³³ Plastaras, *The God of Exodus*, 99.
- ³⁴ P. 1075 de *The Interpreter's Bible Commentary* note: « La révélation, comme prévue (33 : 19), déclare le caractère de Dieu. L'accent est placé sur son pouvoir de pardonner. » George Arthur Buttrick, et. coll., éd., *The Interpreter's Bible Commentary*, vol. 1 (New York : Abingdon Press, 1952).
- ³⁵ Niles, « Name of God », 161.

- ³⁶ Alors qu'il est impossible de savoir quand les traditions diverses se sont développées, à la p. 247 d'Alfred Eidersheim, *The Temple: Its Ministry and Services* (Peabody, MA : 1994), Eidersheim utilise des sources rabbiniques pour démontrer l'invocation orale de Yahvé, dix fois durant l'offrande rituelle. Dans ce contexte... pendant que le souverain sacrificateur parle à Yahvé, il est à la fois un pénitent au nom du peuple et un représentant de la purification promise par Yahvé au peuple. Sur la transmission de père en fils de la prononciation du nom de Yahvé dans le sacerdoce, voir Bietenhard, « ὄνομα », p. 266.
- ³⁷ Souiller le sanctuaire de Yahvé c'était profaner son saint nom. Voir Lévitique 20 : 3 où Yahvé dit : « Et moi, je tournerai ma face contre cet homme, et je le retrancherai du milieu de son peuple, parce qu'il a livré de ses enfants à Moloc, souillé mon sanctuaire et profané mon saint nom. » Voir aussi Lévitique 21 : 12. Les sacrificateurs ne devaient pas profaner le nom de Yahvé parce qu'ils étaient mis à part pour lui (voir Lévitique 22 : 2). Cela est répété encore et encore dans Lévitique. Lévitique 22 : 32 dit : « Vous ne profanerez point mon saint nom, afin que je sois sanctifié au milieu des enfants d'Israël. Je suis l'Éternel, qui vous sanctifie... »
- ³⁸ Tandis que certaines versions disent יְהוָה יִשְׁמְרוּ « et ils mettront mon nom », la *NJB* saisit le sens de l'invocation orale en traduisant « ils prononceront mon nom ». À ce sujet, voir p. 964 de *BDB*; en ce qui concerne ce verset, l'emploi de יָשַׁם signifie « désigner, donner... » Le lexique trouve que l'emploi dans ce verset est parallèle à Ésaïe 61 : 3 où Yahvé annonce qu'il placera une coiffe de joie métaphorique sur l'adorateur. Comme A. R. Fausset suggère : « ce verbe double [désigner יָשַׁם, donner הָנִיחַ] avec le même accusatif, est censé apporter de la véhémence lumineuse au style », ou que *sum* est censé être le verbe contrôlant dans le texte, l'emploi de *sum* (désigner) ici est parallèle à *natan* (donner), et il sert à l'officialiser. À ce sujet, voir (Jamieson, Fausset, and Brown, *Commentary*), 2 : 752.
- ³⁹ Carl E. Braaten est d'accord avec cette évaluation disant que nommer le nom de Dieu, c'est l'invoquer dans toute sa puissance de l'Ancien Testament. Il écrit : « L'Ancien Testament considère généralement que le nom est en quelque sorte lié mystiquement en relation avec l'essence la plus profonde de l'être personnel, divin ou humain. » Carl E. Braaten, « *God: Problems and Prospects of God-Talk Today*, éd. Carl Braaten (Minneapolis : Augsburg Press, 1989), 1.
- ⁴⁰ Niles, « Name of God », 159–166.
- ⁴¹ Sigmund Mowinckel, *Religion and Kultus* (Göttingen : Vandenhoeck and Ruprecht, 1953), 64–66.
- ⁴² Walter Brueggemann, *Israel's Praise : Doxology against Idolatry and Ideology* (Philadelphie : Fortress Press, 1988), 12.
- ⁴³ Ibid., 35.
- ⁴⁴ David n'a pas dénigré le Tabernacle ou la célébration de l'alliance par Israël. Pour David, la Torah était plus douce que le miel (Psaumes 19 : 11); et si la Torah est dans le cœur d'une personne, si elle tombe, elle n'est pas terrassée (Psaume 37 : 23, 24). C'était justement cet amour pour l'alliance qui motivait la joie dans l'adoration.

- ⁴⁵ Voir II Samuel 6 : 17 : « la tente que David avait dressée pour elle ». Contrairement au Temple qui restreignait les gens ordinaires, les femmes et les Gentils, ce tabernacle de David n'avait pas de restriction. Tout le monde était libre d'adorer.
- ⁴⁶ Voir les p. 42-43 sur la prophétie d'Amos. Sur l'interprétation du tabernacle de David dans Actes, voir p.144.
- ⁴⁷ Ici, l'emploi poétique de סֹכָה est selon certains une indication du royaume de David. En effet, la NLT va même jusqu'à traduire *succah* de David comme « le royaume déchu de David ». Le contexte favorise peut-être une telle interprétation métaphorique de l'hébreu, mais les apôtres l'ont interprété différemment et ainsi plus généralement.
- ⁴⁸ Amos 9 : 12. Voir la lecture littérale et marginale dans la *NJB*, une traduction jugée vraisemblable par un nombre d'érudits. Par exemple, Niles note que l'hébreu וְכָל-הַגּוֹיִם אֲשֶׁר-יִקְרָא שְׁמִי est exactement la même construction que Jérémie 7 : 10 où le nom de Yahvé est verbalement prononcé sur le Temple. « Name of God », 34-35.
- ⁴⁹ Ibid.
- ⁵⁰ Le livre d'Amos est clairement le référent principal. Nils A. Dahl, « A People for his Name », *New Testament Studies* 4 (1958) : 319-327. À la p. 323, Dahl note que l'expression « un peuple pour son nom » semble être un « idiome targumique » spécifique. En notant que c'est particulièrement courant dans la « phraséologie stéréotypée » liée au futur eschatologique, Dahl note spécifiquement son emploi dans Jérémie, Ézéchiél et Daniel.

Chapitre 5 : Découvrir l'Homme, Jésus-Christ

- ¹ Jean 13 : 19. À la p. 533 de *Jean*, « Appendix IV », Brown reconnaît ce texte comme « un emploi absolu » de « JE SUIS » par Jésus, avec l'intention claire de transmettre son identité. Pour une liste complète des textes « JE SUIS », voir p. 277, note 38 du chapitre 9.
- ² Bauckham, *God Crucified*, 78 ; cf. note 38 du chapitre 1.
- ³ Sur ce sujet, voir note 27 du chapitre 1.
- ⁴ En tant que tel, ce chapitre élargit les thèmes déjà expliqués dans le chapitre 1.
- ⁵ Sur ce sujet, voir Robert R. Hahn, « Judaism and Jewish Christianity in Antioch: Charisma and Conflict in the First Century », *Journal of Religious History* 14 (1987) : 341-360. Hahn établit la manière dont l'Église est passée d'une « direction charismatique » à une autorité d'enseignants plus statique. C'étaient ces enseignants qui ont revendiqué l'autorité en reliant sans cesse leur autorité à l'enseignement des apôtres.
- ⁶ Voir comme exemple, le consensus atteint dans Actes 15, et une seule lettre qui représentait l'enseignement de la communauté.
- ⁷ Adolf von Harnack, *The History of Dogma*, 7 vol., trad. Neil Buchanan (1895 ; réimp., New York : Russell and Russell, 1958), 1 : 150-152. Le langage familier du Nouveau Testament et des premiers Pères de l'Église démontrait cette tendance dans leur « disposition fraternelle » (151).
- ⁸ Raymond E. Brown, *The Churches that the Apostles Left Behind* (New York : Paulist Press, 1984), 147-148, note 201.
- ⁹ Raymond E. Brown et John P. Meier, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity* (New York : Paulist Press, 1983), 1-8. Brown trouve quatre points de vue différents sur la manière dont la Loi mosaïque devrait être respectée.
- ¹⁰ Voir D. A. Carson, Douglas J. Moo, et Leon Morris, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids, MI : Zondervan, 1992), 47, particulièrement les notes 7 et 8.
- ¹¹ Pour Rudolph Bultmann, c'était dans le christianisme helléniste qui a commencé à Antioche où un développement christologique syncrétique a eu lieu. C'était là que Χριστός est devenu un nom propre et l'idée de κύριος comme une déité de culte a été associée avec l'identité de Jésus. Bultmann, dans son *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*, trad. R. H. Fuller (Londres : Thames and Hudson, 1956), 176-177, propose que Paul fût influencé par les mythes gnostiques de la rédemption, que Paul se soit approprié dans sa christologie un « culte de déité qui fonctionne surnaturellement dans l'adoration de l'Église en tant que corps de culte ». Bultmann décrit l'approche typique de l'école d'histoire des religions qui a pris de l'importance grâce à William Bousset et son *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ From the Beginnings of Christianity to Iraneaus*, trad. John E. Steely (1913 ; Nashville : Abingdon Press, 1970). C'est aujourd'hui une vue offerte en partie par Helmut Koester, qui suggère dans son *History and Literature of Early Christianity* (Philadelphie : Fortress Press, 1982), que la christologie de Paul dérive d'une *kerygma* helléniste prépaulinienne. Mais

en dépit de Koester, Bultmann a été largement discrédité. Quand on considère que Paul avait déjà développé pleinement la christologie dans sa première Épître aux Thessaloniciens en l'an 50 apr. J.-C., les difficultés de ce syncrétisme prétendu dans sa christologie deviennent plus prononcées. Paul n'a pas cessé d'être juif et n'a pas non plus perdu sa perspective juive ; sa vue sur le *Shema* n'a certainement pas changé, même minutieusement, avec sa conversion.

- ¹² W. Grudem, « The Gift of Prophecy in 1 Corinthians », (PhD diss., University of Cambridge, 1978), 230 ; cité dans Ben Witherington, *The Christology of Jesus* (Minneapolis : Fortress Press, 1991), 4, note 13. Witherington défend la fiabilité des Évangiles comme étant les sources légitimes des paroles et des actions de Jésus-Christ.
- ¹³ Witherington, *Christology*, 2.
- ¹⁴ Richard Longenecker, *The Christology of Early Jewish Christianity* (Londres : SCM Press, 1970), 9.
- ¹⁵ Cullmann, *Christology*, 3.
- ¹⁶ Ce scepticisme radical n'a produit aucune sorte de consensus pour la christologie, car le XX^e siècle s'est terminé avec plus de confusion que jamais. Pour un survol de cette entreprise historique, voir « Part I » de Hans Schwarz, *Christology* (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1998). Voir aussi Marcus Borg, « Portraits of Jesus in Contemporary North American Scholarship », dans *Harvard Theological Review* 84 n° 1 (1991) : 1-22. Borg analyse cinq « portraits » ou « conceptions » de Jésus qui sont toujours d'actualité. Un nombre de ces représentations utilise une sorte de modèle heuristique, et place Jésus dans une catégorie particulière selon l'appréciation de l'interprète.
- ¹⁷ Comme exemple, voir Richard A. Horsley, « Popular Messianic Movements », *Catholic Biblical Quarterly* 46 n° 3 (1984) : 471–495. Pour Horsley, le christianisme n'a pas commencé comme un mouvement de réforme au sein du judaïsme ; c'était plutôt parce que les conditions économiques pour la classe inférieure étaient devenues si mauvaises que ce qui est devenu le christianisme a commencé comme une sorte de « révolte paysanne ». C'était le conflit et non pas la réforme, qui a servi de base sous-jacente au christianisme. À la p. 477, Horsley suggère une tendance continuelle pour la « paysannerie d'esprit indépendant » de se révolter, parce qu'ils étaient « engagés aux idées sociales égalitaires ». Aux pages 494 et 495, Horsley conclut que « les mouvements messianiques étaient des réactions aux conditions socio-économiques » qui ont pris « une action collective de manière consciente politiquement ».
- ¹⁸ John S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphie : Fortress Press, 1987). Bien qu'hypothétique, Q a reçu des chapitres et des versets. De plus, c'est même privilégié au-dessus des Évangiles canoniques comme une sorte de source principale pour l'historique Jésus.
- ¹⁹ Voir comme exemple John D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco : Harper, 1991), où il date l'important *Nag Hammadi Afrapha* vers les années 50 apr. J.-C. Une partie de la recherche ne prétend pas l'impartialité. À la procédure théâtrale au « *Jesus Seminar* », une

tentative de populariser une manière assez gnostique d'approcher Jésus, les érudits participent à une sorte de vote public pour évaluer la véracité de ce qui est dit sur Jésus dans les Évangiles. On soupçonne que le champ est à la dérive en considérant simplement les résultats. En évaluant les énoncés « authentiques » de Jésus dans Marc (vraisemblablement le plus ancien Évangile canonique), à un moment donné, ils ont décidé que la *seule* déclaration certainement véridique de Jésus est : « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu ». Ils n'admettent même pas que Q soit original — il contient des niveaux différents ! Tandis que Jean était un prophète ascétique prêchant la fin du monde, Jésus était à la fois un enseignant de sagesse et un prophète. Ben Witherington offre une correction saine dans son *Christology*.

²⁰ Finalement, ils prétendent démontrer ce qu'ils ont toujours voulu faire avancer, que le « Q d'origine » soutient la datation précoce de l'*Évangile selon Thomas*. Cela a été défié par des personnes comme John P. Meier. Il défend dans les termes les plus forts que les documents soient tardifs et ne soient pas des sources pertinentes. Voir *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, vol. 1 (New York : Doubleday, 1991), vol. 2, *Mentor, Message, and Miracle* (New York : Doubleday, 1994).

²¹ Non seulement des sources non canoniques ont été indûment utilisées pour fournir la source quant à l'identité de Jésus, mais aussi la méthode épistémologique moderne a indûment mis l'accent sur la réaction du lecteur qui aborde le texte. Pour un aperçu des méthodes en vogue comme modèles interprétatifs vers la fin du XX^e siècle, voir *The New Literary Criticism and the New Testament*, éd. Elizabeth Struthers Malbon et Edgar V. McKnight (Sheffield : Sheffield Academic Press, 1994).

²² Typique de cette approche est James D. G. Dunn ou Marinus de Jonge. Pour l'application d'un modèle sociologique à une telle conception, voir aussi p. 43 de Gerd Theissen, *The Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World* (Minneapolis : Fortress Press, 1999). Theissen présente un modèle sociologique avec trois composantes essentielles pour la déification de Jésus. Il suggère d'abord que c'était le résultat du *franchissement de la dissonance cognitive* dans une catastrophe ; cela surmonte la divergence entre l'attente du salut de YHWH et le désastre expérimenté dans l'histoire. Deuxièmement, c'est la conformation et l'*intensification* d'un consensus, une tendance déjà existante vers la monolâtrie, qui est élevée afin de devenir le « monothéisme ». Troisièmement, c'est le *surpassement compétitif* des autres dieux et de ceux qui les adorent. Face au Dieu unique, ils ne sont rien et sont ridicules.

²³ Nils A. Dahl, « Jesus the Christ », dans *The Historical Origins of Christological Doctrine*, éd. Donald Juel (Minneapolis : Fortress Press, 1991), 130.

²⁴ Richard Longenecker, *Christology*, 8 ; voir en particulier la note 15, où Longenecker argumente avec efficacité contre l'influence d'une source hypothétique qui est contre les seules données présentées dans la Bible.

- ²⁵ J'étais présent quand la christologie de Bauckham était appelée la « christologie du *Big Bang* » durant les questions et réponses du public lors de la conférence SBL le 23 novembre 2002, à Toronto en Ontario ; Bauckham défendait ses vues soulignées dans *God Crucified*. J'offre un traitement plus complet sur ce sujet à la p. 163.
- ²⁶ Berkhof, *Christian Faith*, 293.
- ²⁷ Jaroslav Pelikan suggère : « Au moins quatre séries de passages de l'Ancien Testament qui, une fois interprétés par la correcte méthode et combinés avec leurs équivalents du Nouveau Testament, disent que Jésus est divin. » Pour Pelikan, il y a d'abord des « passages d'adoption » qui sous-entendent, à la surface, qu'à un moment donné l'homme Jésus *est devenu* divin ; deuxièmement, les « passages d'identité » qui identifient Jésus avec Yahvé ; troisièmement, il y a les « passages de distinction » qui parlent de Jésus comme le Seigneur d'une telle manière à faire une différence entre Jésus et Yahvé ; quatrièmement, et liés aux autres passages sont les « passages de dérivation » où Pelikan suggère de Jésus « qu'il *venait de Dieu* et était en quelque sorte *inférieur à Dieu* ». Voir Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition, A History of Doctrine and Development*, Vol. 1, *The Emergence of Catholic Tradition (100–600)* (Chicago : University of Chicago Press, 1971), 175.
- ²⁸ Le lecteur remarquera un endettement à Richard Bauckham, James D. G. Dunn, et Larry W. Hurtado. Les conceptions christologiques du premier siècle ont été particulièrement informées par Jean Daniélou et Richard Longenecker.
- ²⁹ Comparez Jean 1 : 14 avec Luc 1 : 35.
- ³⁰ Comparez Romains 6 : 4 avec Romains 8 : 11.
- ³¹ Apocalypse 2 : 7, 11, 17, 29 ; 3 : 6, 13 et 22 attribuent toutes les paroles prophétiques à l'Esprit. Apocalypse 22 : 16 attribue cette prophétie à Jésus.
- ³² Tandis qu'il existe d'autres exemples dans le discours, Jean 14 : 26 est le plus important.
- ³³ Matthieu 3 : 11 ; Marc 1 : 8 ; Luc 3 : 16 ; Jean 1 : 33 ; Actes 1 : 5 ; Actes 11 : 16.
- ³⁴ Sur l'importance christologique assimilant Jésus à l'Esprit, voir Hurtado, *One God, One Lord*, 114.
- ³⁵ En introduisant brièvement des éléments de la doctrine trinitaire dans ce chapitre, nous traitons de manière plus approfondie le développement historique de la trinité dans les chapitres 13 à 15, en suivant la ligne générale du développement évolutif proposé par Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I., *Faith, Trinity, Incarnation* (Cambridge : Harvard University Press), 1957.
- ³⁶ Dahl, « Jesus the Christ », 165.
- ³⁷ Ibid.
- ³⁸ Par exemple, les versions anglaises *NJB*, *NRSV*, *NLT*, *NAB*, etc.

- ³⁹ Voir George Eldon Ladd, *The New Testament and Criticism* (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1967), 60-61 ; Kurt Aland et Barbara Aland, *The Text of the New Testament. An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, trad. Erroll F. Rhodes (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1987), 306.
- ⁴⁰ Wolfson, *Philosophy*, 147. Wolfson formule diversement les salutations pauliniennes comme provenant de Dieu et de Christ en quatre catégories : « (1) dix salutations contenant les termes 'grâce' et 'paix' (εἰρήνη) et décrivant qu'elles proviennent de 'Dieu notre Père et le Seigneur Jésus-Christ' ; (2) sept salutations contenant encore le terme 'grâce' et décrivant qu'elles proviennent de notre Seigneur Jésus-Christ ; (3) deux salutations contenant toujours le terme 'grâce', mais sans aucune mention de sa source ; et (4) une salutation contenant les termes 'paix' et 'amour' et décrivant qu'elle provient de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus ».
- ⁴¹ Wolfson, *ibid.* Cf. Nombres 6 : 24-26 ; à ce sujet, voir la quatrième section du chapitre 4.
- ⁴² Victor Paul Furnish, *II Corinthians. Translated with Introduction, Notes, and Commentary*, Anchor Bible 32A (New York : Doubleday, 1984), 584. Furnish cite des érudits qui ont lu et compris que « ἡοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος » sont à la fois objectifs et subjectifs génitifs, mais il suggère qu'il y a un consensus dans les deux groupes quant à sa signification comme « participation au Saint-Esprit ».
- ⁴³ Ainsi, « la prescience de Dieu le Père » donne à Dieu la gloire pour son « discours » rédempteur (voir le chapitre 6) ; alors que « par la sanctification de l'Esprit » est similaire à « communion » ou « participation » (comme nous l'avons présenté ci-dessus dans notre discussion de II Corinthiens 13 : 14) ; tandis que « obéissants » et « l'aspersion du sang de Jésus-Christ » donnent la gloire à l'œuvre de Jésus-Christ. Sur la tendance des apôtres à louer Jésus de cette manière, voir la première section du chapitre 12.
- ⁴⁴ Esprit, Seigneur (*Kurios*), et Dieu sont des termes utilisés dans les Évangiles du Nouveau Testament comme échange ludique. Considérez que la lettre de Paul aux Corinthiens célèbre aussi : « Or, le Seigneur [*Kurios*], c'est l'Esprit ; et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. » (II Corinthiens 3 : 17)
- ⁴⁵ Granville Sharp offre : « Si les noms personnels, du même cas, sont connectés par la copulatif, et le premier n'a pas d'article, ils indiquent des personnes différentes », dans son *Remarks of the uses of the definitive article in the Greek text of the New Testament containing many new proofs of the divinity of Christ, from passages which are wrongly translated in the common English version* (Philadelphie, PA : B.B. Hopkins, 1807), 5. L'exception est que ce n'est pas le cas de la première règle, à savoir quand les noms sont propres ou au pluriel. Sur ce sujet, voir Christopher Wordsworth, *Six Letters to Granville Sharp, esq. respecting his Remarks on the uses of the definite article in the Greek Text of the New Testament* (Londres : J. Hodson, 1802), v. Du fait que ces bénédictions dans les Épîtres ne fournissent pas d'article avant « Dieu » ou « Jésus », on ne peut pas insister que ce sont des références à de différentes « personnes ».

⁴⁶ Ferdinand Hahn, « Confessions of the One God in the New Testament », *Horizons in Biblical Theology* 2 (1980) : 69-84, 69.

⁴⁷ Même si nous l'utilisons de manière inégale, sauf indication contraire, le texte biblique de choix pour les passages du Nouveau Testament suivra largement la version *Nouvelle Édition de Genève* (NEG). C'est un effort pour s'en remettre à la tradition pentecôtiste unicitaire du respect à l'égard de la version *Louis Segond* (LSG), sur lequel la NEG est basée, et au « texte majoritaire ». Cela dit, lorsqu'une traduction plus claire est utile, ou si le grec (pas simplement le soi-disant « Textus Receptus ») soutient plus aisément une autre traduction, nous utiliserons d'autres versions. De plus, parce que notre cadre général d'une herméneutique apostolique comprend la confession du Nouveau Testament canonique, nous n'allons pas nous tracasser pour savoir, disons, si les Épîtres pastorales étaient deutéropauliniennes ou si les Évangélistes dont les noms sont attribués aux Évangiles étaient leurs vrais auteurs.

Chapitre 6 : L'homme qui a préexisté

- ¹ Si les Juifs attribuent le Serviteur souffrant à Israël, l'exégèse du Nouveau Testament a clairement interprété le texte comme messianique.
- ² J. L. Austin, *How to do Things with Words* (Cambridge, MA : Harvard University Press, 1962; réimp., Oxford: Clarendon Press, 1975), 5.
- ³ Ibid. Austin note que quand les choses sont officiellement nommées, tel que nommer un bateau ou déclarer le mariage d'un couple, ce genre d'événement dépend de la façon correcte de faire les choses afin que ce soit validé par la société.
- ⁴ Galates 3 : 24.
- ⁵ Concernant l'utilisation de ce psaume au sujet du baptême de Jésus, voir la troisième section du chapitre 8 ; concernant l'intronisation, voir la troisième section du chapitre 11.
- ⁶ Actes 13 : 33 ; après avoir parlé de la mort de Jésus, Paul proclame la résurrection de Jésus. Dans ce contexte, il explique : « Dieu l'a accomplie pour nous, leurs enfants, en ressuscitant Jésus, selon ce qui est écrit dans le deuxième Psaume : Tu es mon fils ! Je t'ai engendré aujourd'hui. »
- ⁷ Alors que Donald Juel suggère que le nombre actuel de citations de ce psaume dans le Nouveau Testament est relativement petit, Richard Bauckham trouve vingt-et-une allusions : Matthieu 22 : 44 ; 26 : 64 ; Marc 12 : 36 ; 14 : 62 ; 16 : 19 ; Luc 20 : 42-43 ; 22 : 69 ; Actes 2 : 33-35 ; 5 : 31 ; 7 : 55-56 ; Romains 8 : 34 ; I Corinthiens 15 : 25 ; Éphésiens 1 : 20 ; 2 : 6 ; Colossiens 3 : 1 ; Hébreux 1 : 3 ; 1 : 13 ; 8 : 1 ; 10 : 12-13 ; 12 : 2 ; I Pierre 3 : 22 ; Apocalypse 3 : 21. David M. Hay va plus loin en offrant trente-trois références du Nouveau Testament à ce passage. Juel cite des formulations identiques des Évangiles synoptiques dans un récit parallèle : Matthieu 22 : 41-46 ; Marc 12 : 35-37 ; Luc 20 : 41-44 ; il ajoute Actes 2 : 34 et Hébreux 5 : 6 ; 7 : 17 ; 21. Donald Juel, *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity* (Philadelphie : Fortress Press, 1992), 135 ; Bauckham, *God Crucified*, 29, note 1 ; David M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 100 in Early Christianity, SBLMS 18* (Nashville : Abingdon Press, 1973), 163-166.
- ⁸ Dans Actes 2 : 33-35, Pierre lie Psaumes 110 : 1 à l'ascension. Voir aussi Hébreux 1 : 3 ; 10 : 12-13.
- ⁹ Jack T. Sanders explore des passages variés de l'Écriture considérés comme hymnes christologiques et discute leur place et leur importance dans l'adoration dans son *The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background* (Cambridge : Cambridge University Press, 1971). À l'exception d'Éphésiens 2 : 14-16, tous les hymnes qu'il identifie sont distinctement christologiques, célébrant la centralité de l'œuvre salvatrice de l'homme Jésus-Christ. Sur le matériel christologique hymnique, voir aussi Martin Hengel, « Hymns and Christology », dans *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest Christian Communities*, trad. John Bowden (Londres : Fortress Press, 1983).
- ¹⁰ Voir les versions anglaises NIV, NAS, NJB, ESV, etc.

- ¹¹ Le Textus Receptus soutient une lecture de θεός, mais la quantité d'évidences s'oppose à une telle lecture. Voir Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (1971 ; réimp. Stuttgart, Allemagne : United Bible Society, 1975), 641.
- ¹² La plupart des textes grecs considèrent autoritaire le Codex Sinaiticus qui contient ἡς (hōs).
- ¹³ Voir de Jonge, *Christology in Context*, 25.
- ¹⁴ David K. Bernard suggérerait que le Fils est en vue. *The Oneness View of Jesus Christ* (Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1994), 56-57 [disponible en français : *Le point de vue unitaire de Jésus-Christ* (Trois-Rivières, Québec : Éditions Traducteurs du Roi, 2018)]. Voir aussi Daniel L. Segraves, *Hebrews: Better Things. Vol. One. A Commentary on Hebrews 1-8* (Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1996), 29-33. L'interprétation de Segraves est un peu plus nuancée. À propos de l'expression prépositionnelle grecque, Segraves interprète *dia* dans le cas génitif comme signifiant à peu près « au moyen de ». Dans une discussion assez longue comprenant le Logos et la parole créatrice de Dieu, Seagraves suggère que c'était Dieu en tant que Créateur et le texte est apparemment nuancé seulement par l'attente de l'Incarnation.
- ¹⁵ Berkhof, *Christian Faith*, 293.
- ¹⁶ Ibid.
- ¹⁷ Sur l'initiation d'Israël dans l'alliance, voir la troisième section du chapitre 4. Sur Yahvé prononçant littéralement son nom sur Moïse, voir également voir la troisième section du chapitre 4.
- ¹⁸ Sur la déclaration sacerdotale du nom de Yahvé sur le peuple, voir la quatrième section du chapitre 4.
- ¹⁹ L'hébreu pourrait plutôt être traduit « là où Yahvé choisira que son nom demeure ». Une fois de plus, dans le verset 21, l'appellation précédente du verset 5 est répétée : « Si le lieu que l'Éternel, ton Dieu, aura choisi pour y placer son nom (לְשׁוֹמְרֵי שְׁמוֹ) est éloigné de toi... »
- ²⁰ Gerhard von Rad, *Deuteronomy*, 37.
- ²¹ Comme nous l'avons suggéré plus tôt, l'invocation orale du nom de Yahvé a cessé vers la fin de la période du second Temple. Voir la note 27 du chapitre 3 pour les conclusions d'Albright.
- ²² Psaumes 26 : 8 (Psaumes 26 : 8 dans LXX) dit l'équivalent de ceci : « Yahvé, j'adore la beauté de votre maison et l'endroit où demeure ta gloire [hébreu *kabod* ; grec *doxa*]. »
- ²³ Gerhard Kittel, « δόξα », *TDNT*, 2 : 232-253, 245.
- ²⁴ Jean Daniélou, *The Development of Christian Doctrine Before the Council of Nicea*, Vol. 1., *The Theology of Jewish Christianity*, trad. et éd. John A. Baker (Londres : Darton, Longman & Todd, 1964), 156.

- ²⁵ James D. G. Dunn, « Let John Be John: A Gospel for its Time », dans *The Gospel and Gospels*, éd. Peter Stuhlmacher (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1992), 293-322, 313-314.
- ²⁶ Dunn, *Christology*; cf. Dunn, « Let John be John »; Berkhof, *Christian Faith*, 293.
- ²⁷ Herman N. Ridderbos, *The Gospel According to John: A Theological Commentary*, trad. John Vriend (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1997), 23. Cf. Keil et Delitzsch, citant « Et Dieu dit » de Genèse 1 : « Ces paroles sont des actes de la Parole essentielle, λόγος, par laquelle 'toutes choses ont été faites'. Le parler est la révélation de la pensée; la création la réalisation des pensées de Dieu, un acte accompli librement de l'Esprit absolu, et non pas une émanation de créatures de l'essence divine. » (Keil et Delitzsch, 1 : 30).
- ²⁸ Ce n'était pas comme si l'apologétique de Jean pouvait introduire facilement une hypostase dans la déité. C'est impossible, particulièrement en tant qu'une apologétique. Larry Hurtado déclare que pour les Juifs dévots, leur « position monothéiste était plus ferme et caractéristique durant la période helléniste et romaine qu'auparavant ». Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2003), 35.
- ²⁹ Psaumes 107 : 20 (NEG). Le *Tanak* saisit la force du mot en rendant le verset comme ceci : « Il a donné un ordre et les a guéris. »
- ³⁰ Otto Procksch a raison d'insister que le *Logos* dans le verset 1 parle de Yahvé lui-même dans ses actes créatifs. Sur le *Logos* comme déclaration révélatrice, voir p. 99-100 de Procksch « דְּבָרָא » dans l'article de Kittel au sujet de « λόγος » et le vol. 4 de *TDNT*. Voir en particulier Psaumes 33 : 6. Procksch relie ce texte au pouvoir génératif de la parole de Yahvé dans Ézéchiel 37 : 4 et à son pouvoir révélateur dans Job 4 : 12; la révélation est effectuée par la parole de Yahvé.
- ³¹ A. T. Robertson est typique, en parlant de ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν (*pros ton theon*) : « Bien qu'existant éternellement avec Dieu, le *Logos* était en parfaite communion avec Dieu. *Pros* à l'accusatif présente un plan d'égalité et d'intimité, face à face. »
- ³² Voir James N. Anderson, « Pre-Existent Christology and Certain Passages » (Document présenté au symposium annuel de l'Urshan Graduate School à Hazelwood, MO, 2005), 260-288, 278. Anderson cite Johannes P. Louw, et Eugene Albert Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains*, édition numérique de la 2^e éd. (1989 ; New York : United Bible Societies, 1996). En résumant l'évidence lexicale, il écrit : « Ils citent '*prosopon pros prosopon*' et '*stoma pros stoma*' signifient davantage 'face à face'. Même s'il [*pros*] est possiblement lié à '*prosopon*' (face), 'face à face' est généralement '*prosopon kata prosopon*' ou peut-être '*prosopon pros prosopon*', ou '*stoma pros stoma*' et pas simplement '*pros*'. »
- ³³ David K. Bernard, *The Oneness of God*, éd. rev. (Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 2000, 61 [disponible en français : *L'unicité de Dieu* (Trois-Rivières, Québec : Éditions Traducteurs du Roi, 2020) ; citant Hébreux 2 : 17 ; 5 : 1.

- ³⁴ D. A. Carson, *The Gospel According to John*, *Pillar New Testament Commentary* (Grand Rapids, MI : Eerdmans Publishing, 1991), 117. Carson argumente que la structure grammaticale exige la traduction « la Parole était Dieu », notant : « De nombreux auteurs ont soutenu que parce que *theos* ('Dieu') n'a ici pas d'article, Jean ne fait pas allusion à Dieu en tant qu'un être spécifique, mais aux simples qualités de la 'nature de Dieu'. Cela n'est pas acceptable. » Carson propose des Écritures corroborantes : Jean 8 : 39, 17 : 17 ; Romains 14 : 17 ; Galates 4 : 25 ; Apocalypse 1 : 20.
- ³⁵ Robert M. Grant, *Jesus After the Gospels: The Christ of the Second Century*, *The Hale Memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary* (Louisville, KY : Westminster/John Knox, 1989), 33. Grant écrit : « Le langage provient fondamentalement des déclarations de l'Ancien Testament sur la sagesse, en corrélation avec la parole créatrice prononcée par Dieu au début de la Création : 'Que la lumière soit !' Nous pouvons comparer avec Psaumes 33 : 6 : 'Les cieux ont été faits par la parole de l'Éternel. Et toute leur armée par le souffle [*pneuma*] de sa bouche.' La 'parole' est évidemment la Parole créatrice de Genèse et le 'souffle' de Dieu est le *pneuma* au-dessus des eaux. »
- ³⁶ Voir comme exemple, la note de marge dans la *New American Standard Version*. Cf. Wilhelm Michaelis, « σκηνώ », *TDNT*, 7 : 385–386. Dans le Nouveau Testament, σκηνώ est toujours utilisé métaphoriquement. À la p. 386, Michaelis note que son usage dans Jean ne vise pas à montrer « l'élément temporaire et transitoire ». Le mot n'existe pas dans les écrits des Pères postapostoliques ou des apologistes.
- ³⁷ Voir la quatrième section du chapitre 6.
- ³⁸ Joe O. Lewis, « The Ark and the Tent », *Review and Expositor* 74 n° 4 (1977) : 537–548, 546. Lewis écrit : « L'Évangile de Jean rejoint le thème de la 'demeure' (tente, tabernacle) avec celui de la 'gloire de Dieu' pour présenter l'Incarnation (Jean 1 : 14). L'expérience de la Transfiguration (Marc 9 : 2 ; Matthieu 17 : 1 ; Luc 9 : 28) dans les Évangiles synoptiques a peut-être utilisé aussi les figures anciennes. »
- ³⁹ Il est clair que Dieu est le référent du verset précédent. L'emploi de « Dieu » ne provient pas nécessairement d'une lecture différente, mais pourrait bien être sous-entendu par « ὅς », qui est un pronom relatif typique d'introduction du matériel hymnique christologique.
- ⁴⁰ Le sens de κατοικέω est permanent. Sur ce sujet, voir Otto Michel, *TDNT*, 5 : 153-155.
- ⁴¹ Dans les nombreux cas où l'Ancien Testament dit que Yahvé « demeure » entre les chérubins, le verbe hébreu est « יָשַׁב » et est généralement interprété καθιμαι dans LXX. Le sens est clairement intronisé. Sur ce sujet, voir I Samuel 4 : 4 ; II Samuel 6 : 2 ; I Chroniques 13 : 6 ; Ésaïe 37 : 16. L'Ancien Testament peut utiliser le même verbe pour démontrer que Yahvé a son trône dans les cieux (Psaumes 2 : 4 ; Psaumes 113 : 5) ; [ici, LXX emploie κατοικέω pour indiquer le sens d'une résidence permanente]. Tandis que l'Ancien Testament utilise le mot hébreu dans un contexte où Yahvé réside parmi eux comme dans un tabernacle (voir Psaumes

26 : 8 où sa gloire est comme un tabernacle מִשְׁכָּן כְּבוֹדָהּ ou Psaumes 135 : 21 où Yahvé est comme dans une tente), la manière normative d'appeler cette demeure permanente est saisie par LXX qui traduit l'hébreu avec une forme de κατοικέω.

⁴² Sur μένειν, voir Friedrich Hauck, *TDNT*, 4 : 574-588, 576. Ici, Hauck suggère que l'emploi de μένειν dans Jean « s'efforce d'exprimer l'immuabilité et l'inviolabilité de la relation d'immanence ». Rien n'est comparable à cela dans le monde helléniste ou même dans l'Ancien Testament. Pour Hauck, il est catégorique : « Dieu demeure en Christ ».

⁴³ Kittel, « δόξα », 244.

⁴⁴ Berkhof, *Christian Faith*, 291.

⁴⁵ À la p. 113 de *Lord Jesus Christ*, Hurtado note que Paul emploie le mot gloire dans II Corinthiens 3 et 4, en particulier pour lier Jésus à l'expérience de Yahvé avec Moïse au mont Sinaï. « Dans II Corinthiens 3 : 15-18, la déclaration de Paul 'lorsque les cœurs se convertissent au Seigneur, le voile est ôté' (v. 16) s'applique à Christ, l'expression étant adaptée de Genèse 34 : 34 (où Dieu est clairement le Kyrios devant qui Moïse enlève son voile.) Paul continue en reliant Christ à l'Esprit divin (v. 17-18), et dit qu'il est celui qui transforme la gloire (*doxa* = hébreu *kavod*, l'un des attributs les plus importants de Dieu dans l'Ancien Testament, né ici de Christ). » Ici, Hurtado cite Carey C. Newman, *Paul's Glory Christology: Tradition and Rhetoric*, NovTSup 69 (Leyde : Brill, 1992).

⁴⁶ La « gloire de Dieu » est une puissante expression dans le Nouveau Testament, dans laquelle Jean se réjouit, rejetée par les chrétiens apologistes. Justin se moque de son emploi pour décrire ceux qui adoptent une christologie unicitaire, en écrivant qu'ils disent que Christ : « est appelé Gloire parce qu'il apparaît dans une vision qui ne peut pas être soutenue ; est appelé Homme, et un être humain, parce qu'il apparaît sous des formes que Dieu veut ; et ils l'appellent la Parole parce qu'il apporte des nouvelles du Père aux hommes, mais maintiennent que ce pouvoir est indivisible et inséparable du Père. » Voir Justin, *Dialogue with Trypho* 128, *Ante-Nicene Fathers*, 10 vols., trad. et éd. A. Cleveland Coxe, Alexander Roberts et James Donaldson (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1965), 1 : 264. Sur le développement de la trinité par Justin, voir aussi Jean Daniélou, *The History of Early Christian Doctrine Before the Council of Nicea*, Vol. 2, *Gospel Message and Hellenistic Culture*, en particulier la section « Gospel and Hellenistic Culture » (Philadelphie : Westminster, 1973).

⁴⁷ Craig R. Koester, *The Dwelling of God: The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature, and the Old Testament* (Washington, D.C. : Catholic Biblical Association of America, 1989), 105-106. Comme Koester le fait remarquer à la p. 102, c'est clairement tiré de l'allusion du Tabernacle de l'Exode. Selon Koester, les versets 15-18 doivent être pris dans leur ensemble et sont une description de Dieu demeurant ou résidant comme un tabernacle en chair au sein de la communauté des croyants. À la p. 104, il note : « Cela reflète à la fois la continuité et la discontinuité de l'héritage juif. » Koester continue en disant : « que la *Shekinah* (la présence de Dieu révélée dans le Temple) fournit un lien implicite entre le motif de la gloire dans 1 : 14 et le remplacement du temple par Jésus ».

- ⁴⁸ Ibid., 103. Koester note que tandis qu'il y a une certaine référence à la théophanie sur Sinaï, la polémique de Jean est que les croyants juifs qui ne sont pas des chrétiens ont raté la révélation de Dieu pour eux. Voir aussi Elizabeth Harris, *Prologue and the Gospel: The Theology of the Fourth Evangelist* (Sheffield : Sheffield Academic Press, 1994). La position d'Elizabeth Harris est conforme à celle de Koester.
- ⁴⁹ La comparaison entre Moïse et Jésus dans le verset 17 suggère que Jésus surpasse Moïse. Dans le verset 18, quand il dit : « Personne n'a jamais vu Dieu », c'est aussi une allusion à Moïse. Dans Exode 33 : 6, Moïse ne pouvait pas voir Dieu alors que Jésus, en tant que *μονογενὴς θεὸς*, révèle Dieu.
- ⁵⁰ Harris, *Prologue and the Gospel*, 104. Harris suggère que dans le verset 14, *μονογενὴς* est utilisé « au strict sens titulaire anarthreux ».
- ⁵¹ Ibid., 93. À la p. 102, Harris note que : « *μονογενὴς θεὸς* se trouve dans le Sinaiticus (première main), BC (première main) et L. » Il semble probable que *μονογενὴς θεὸς* soit la lecture d'origine, car elle est la plus difficile des deux, et un scribe changerait plutôt au *μονογενὴς υἱὸς* que vice versa.
- ⁵² Bien que le grec *κόλπος* puisse indiquer la « poitrine, le sein » (ainsi, BAG, 443), il peut aussi signifier « genoux » où un enfant est bercé. Dans les deux cas, le verset démontre immédiatement que Jésus est en communion intime (et dans la dépendance même), et qu'il est en fait Dieu.

Chapitre 7 : L'homme né à Bethléhem

- ¹ Voir la troisième section du chapitre 2.
- ² Dans la culture hébraïque ainsi que d'autres cultures anciennes du Proche-Orient, il était normatif d'inclure une certaine identification avec Dieu dans le nom des enfants. Ainsi, un nom pouvait contenir un élément d'*Elohim* ou même de Yahvé. Par exemple, le nom Daniel a une identification avec *Elohim* (*El*). Daniel signifie « Dieu (*El*) est mon juge ». De même, le nom Israël contient *El*. Yahvé était aussi utilisé fréquemment. Par exemple, *Elijah* [Élie] contient les éléments d'*Elohim* et de Yahvé.
- ³ Bietenhard, « ὄνομα », 272, note 200; « Selon Philon *Mut. Nom.*, 121, le nom Josué [Jésus] signifie σωτήρια κυρίου. »
- ⁴ Sur l'emploi de *Soter*, voir Georg Fohrer, « σωτήρ », *TDNT*, 7 : 1003-1021. Sur Sauveur (*Soter*) comme affirmation de divinité, voir p. 10 de C. Kavin Rowe, « Luke and the Trinity: An Essay in Ecclesial Biblical Theology », *Scottish Journal of Theology* 56 n° 1 (2003) : 1-26. Voir la note 28, où Rowe remarque que ce titre était en fait une façon normative de parler de la divinité. Rowe note seulement trois exceptions, toutes dans Juges (3 : 9; 15 : 18; 12 : 3) où σωτήρ se rapporte aux juges humains.
- ⁵ « Seigneur » est une traduction du mot grec *Kurios*. Nous nous concentrons particulièrement sur ce titre dans le chapitre 12. Mais brièvement, Lars Hartman démontre comment, par la traduction de la Septante de Yahvé comme *Kurios*, les toutes premières confessions juives pouvaient identifier aisément Jésus avec Yahvé. *Into the Name of Jesus: Baptism in the Early Church* (Édimbourg, Écosse : T. & T. Clark, 1997).
- ⁶ Il existe de même un élément eschatologique dans le titre *Christos*. À ce sujet, voir le début du chapitre 11.
- ⁷ Luc 1 : 35. Il s'agit d'une parallèle poétique : le Saint-Esprit et la « puissance du Très-Haut » font allusion à Yahvé.
- ⁸ Eduard Schweizer, « πνεῦμα, πνευματικός » *TDNT*, 6 : 396-451, 402. Schweizer écrit : « Dans Matthieu 1 : 18, 20, ainsi que dans Luc 1 : 35, πνεῦμα est le pouvoir créateur de Dieu. »
- ⁹ Voir la deuxième section du chapitre 2. Tout comme il n'y avait pas de différence ontologique entre Yahvé et l'Esprit de Dieu dans l'Ancien Testament, il n'y en a aucune dans le Nouveau Testament.
- ¹⁰ Luc 1 : 35. Le terme « Fils de Dieu » peut avoir une variété de nuances. Il existe la même relation métaphorique avec Dieu comme Adam (Luc 3 : 38) ; il peut y avoir une revendication de royauté (Psaumes 2 : 7 cité dans Actes 13 : 33). Comme Israël, Jésus était le Fils obéissant de Dieu dans le désert (Luc 4 : 1-13, Exode 14 à 17). Howard Marshall suggère que pour Luc, le terme « Fils de Dieu » contrôle « la christologie de l'œuvre entière », mais cette déclaration est largement exagérée. D'autres titres sont tout aussi importants et tous les titres doivent être compris dans le contexte respectif. Marshall, « Luke and His Gospel », dans *The Gospel and the Gospels*, éd. Peter Stuhlmacher (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1991), 285.

- ¹¹ Luc 1 : 42 dit que Jésus est le fruit (καρπός) des entrailles de Marie. Tandis que καρπός peut signifier un vrai fruit, ici, il indique la progéniture humaine; sur ce point, voir Hauck, *TDNT*, 3 : 614-616. Romains 1 : 3 dit que Jésus est « né de la postérité [σπέρμα] de David, selon la chair ». Ici, σπέρμα se réfère à un rejeton. Cf. Actes 2 : 30.
- ¹² Alors qu'on pourrait dire que Dieu était le Père par création (Luc 3 : 38) ou par adoption théologique (Exode 19 : 5), dans le sens spécifique de l'engendrement, Dieu est devenu Père quand il a eu un Fils.
- ¹³ Déclarer que Jésus était humain sous-entend certaines conditions biologiques et psychologiques. S'il était vraiment humain, il nous faut considérer comment sa chair était comme notre chair; de plus, par nécessité, il devait être capable de raisonner indépendamment et de choisir. Les humains ont 46 chromosomes, dont 23 proviennent du père et 23 de la mère. À sa valeur nominale, la Bible suggère que Marie était la mère réelle de Jésus et par conséquent, sa contribution n'était pas simplement celle d'une mère de substitution. Au contraire, elle a contribué la moitié des chromosomes pour former le zygote. L'Écriture enseigne que Jésus n'avait pas de père humain. Cependant, pour que Jésus soit humain, il aurait fallu qu'il ait 46 chromosomes, et ainsi la paternité aurait requis un apport divin de 23 chromosomes humains. Bien qu'en comprenant qu'il existe certainement un mystère concernant le miracle de la naissance virginale, nous devons conclure que Dieu a créé l'ADN humain, *de novo*.
- ¹⁴ Comme nous allons discuter dans la formation historique précoce d'une doctrine qui deviendrait complètement le trinitarisme, Justin a pris le *Logos* comme devenant incarné afin de sauvegarder la déité. Sur ce sujet, voir le chapitre 14.
- ¹⁵ À part Malachie 3 : 6, Jacques 1 : 17 est aussi employé. Mais comme Malachie 3 : 6, il est possible de lire Jacques de façons différentes. Comme le texte de Malachie, il peut s'agir de la fidélité de Dieu et la certitude de ses promesses. Il exige trop du passage pour insister que son intention est d'enseigner « l'immuabilité ontologique » de Dieu.
- ¹⁶ Comme nous le verrons dans le chapitre 15, c'était ce point même qui a causé Tertullien à rejeter la christologie de Praxéas, qui exhibait le plus une ressemblance à la christologie unicitaire du premier siècle de n'importe lequel des modalistes.
- ¹⁷ Voir la troisième section du chapitre 2 ainsi que les notes d'accompagnement.
- ¹⁸ Hans Küng, *On Being a Christian*, trad. Edward Quinn (Garden City, NY : Doubleday, 1976), 131.
- ¹⁹ Cela ne dit pas qu'il n'y avait pas des centaines d'années de traditions auxquelles les rabbins ont ajouté des positions variées et extensives qui pourraient remplir des volumes. Voir Hertz, *Pentateuch and Haftorahs*, 770-771. Je pense plutôt à l'œuvre de James Kugel, *The Idea of Hebrew Poetry : Parallelism and its History* (New Haven : Yale University Press, 1981), que la nature de la répétition hébraïque est poétique et elle est censée rehausser le sens.
- ²⁰ L'emploi du mot « âme » par Jésus dans les Évangiles synoptiques et Jean pourrait être une circonlocution pour lui-même. Matthieu 26 : 38 enregistre que Jésus s'est confié à ses disciples à Gethsémané : « Mon âme est triste jusqu'à la mort ». De

même, en parlant de cette lutte interne, Jésus a dit dans Jean 12 : 27 : « Maintenant, mon âme est troublée. Et que dirais-je ? ... Père, délivre-moi de cette heure ? ... Mais c'est pour cela que je suis venu jusqu'à cette heure. » L'emploi du mot « âme » par Pierre dans Actes 2 : 27 est moins certain, mais pourrait aussi refléter une circonlocution pour le Messie crucifié : « Car tu n'abandonneras pas mon âme dans le séjour des morts, et tu ne permettras pas que ton Saint voie la corruption. » Par ailleurs, Actes 2 : 31, sépare l'âme de la chair : « C'est la résurrection du Christ qu'il a prévue et annoncée, en disant qu'il ne serait pas abandonné dans le séjour des morts et que sa chair ne verrait pas la corruption. » En fin de compte, il est difficile d'être dogmatique à l'égard du sens spécifique de « âme » dans le contexte christologique du Nouveau Testament.

- ²¹ Matthieu 26 : 41 offre : « Veillez et priez, afin que vous ne tombiez pas dans la tentation; l'esprit est bien disposé, mais la chair est faible. » Le contraste entre la chair et l'esprit n'est pas seulement pour Jésus, mais aussi pour les apôtres (cf. Marc 14 : 38); voir aussi Luc 23 : 46 : quand Jésus « s'écria d'une voix forte : Père, je remets mon esprit entre tes mains. Et, en disant ces paroles, il expira [ἐξέπνευσεν]. » Mais ici encore, si Jésus a voulu dire autre chose que libérer sa vie, est un sujet discutable.
- ²² Il est clair que Jésus parle métaphoriquement en disant : « C'est l'Esprit qui vivifie; la chair ne sert à rien. Les paroles que je vous ai dites sont Esprit et vie. » (Jean 6 : 63)
- ²³ Jean 11 : 33 enregistre : « Jésus, la voyant pleurer, elle et les Juifs qui étaient venus avec elle, frémit en son esprit, et fut tout ému. » Cf. Jean 11 : 38 qui explique : « Jésus frémissant de nouveau en lui-même [en esprit; τῷ πνεύματι], se rendit au sépulcre. » Voir aussi Jean 13 : 21 où Jésus était « troublé en son esprit » en anticipant la trahison de Judas. Ce serait difficile de prouver que ces textes cherchaient à faire une sorte de déclaration anthropologique spécifique, une distinction, disons, entre une partie de sa personne définie comme « esprit » et une autre partie métaphysique ou même physique de sa personne.
- ²⁴ Pelikan, *Christian Tradition*, 175. Sur les catégories spécifiques utilisées par Pelikan, voir la note 27 du chapitre 5.
- ²⁵ Pour le récit de Jésus faisant voler les pigeons d'argile, voir *Infancy Gospel of Thomas* 2 : 1-7, *The Complete Gospels*, éd. Robert J. Miller (San Francisco : Harper, 1994), 373.
- ²⁶ Berkhof, *Christian Faith*, 291.

Chapitre 8 : L'homme en mission

- ¹ Des sources rabbiniques indiquent que si l'âge adulte commence officiellement à treize ans, un ou deux ans avant l'évènement officiel, « les jeunes garçons doivent se présenter au Temple et observer les droits festifs ». Alfred Edersheim, *Sketches of Jewish Social Life*, révisé et élargi (Peabody, MA : Hendrickson, 1994), 113.
- ² Cela était suggéré par Glenn Koch, un professeur du Nouveau Testament de l'*Eastern Baptist Theological Seminary* (maintenant *Palmer Theological Seminary*); Koch refuse l'âge de treize ans comme une nécessité de l'âge adulte.
- ³ Jésus, qui suivrait le métier de charpentier de Joseph, quitterait maintenant la tutelle de l'enfance et commencerait à assumer les responsabilités d'adulte. Il est spéculatif de questionner l'âge de Jésus quand il a pris conscience de son identité. Il connaissait certainement son origine à ce point de sa vie.
- ⁴ Comme nous l'avons suggéré ci-dessus, *Agrapha* reprend ce verset singulier et offre des représentations assez sophistiquées confondant ses enseignants dans une sorte de récit gnostique. Ces récits n'ont presque rien en commun avec la description canonique de Jésus dans Luc 2.
- ⁵ Luke 2 : 49; L'ajout à la traduction m'appartient, mais elle est en quelque sorte suggérée par Klaus Baltzer, « The Meaning of the Temple in the Lukan Writings », *Harvard Theological Review* 58 (1965) : 263–277, 272. Le grec n'est pas spécifique. La question « Τί ἔτι ἰζητεῖτέ με; οὐκ ἴδεδεστε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναί με » ; implique quelque chose relatif au Père. Les traductions choisissent généralement entre « demeure » ou « affaire » ou leurs synonymes.
- ⁶ Gottlobb Schrenk, « πατήρ », *TDNT*, 5 : 982-1014, 988.
- ⁷ Sur la foi de Jésus, voir Richard Hays, *The Faith of Jesus Christ. An Investigation into the Narrative Structure of Galatians 3 : 1–4 : 11* (Chico, CA : Scholars Press, 1983), 139–191. Voir aussi Luke T. Johnson, « Rom 3 : 21–26 and the Faith of Jesus », *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982) : 77-90.
- ⁸ Hébreux 4 : 15. Cullmann note que le grec dans Hébreux 4 : 15 est en fait assez fort et ne limite guère la tentation au temps suivant le baptême de Jésus et Gethsémané. Il offre : « 'comme nous en toutes choses' ne fait pas seulement référence à la forme, mais aussi au contenu ». *Christology*, 95.
- ⁹ Bruce W. Longenecker argumente efficacement que πίστις [Ἰησοῦ]Χριστοῦ est en fait une lecture génitive subjective (contre Jan Lambrecht). « Defining the Faithful Character of the Covenant Community: Galatians 2 : 15–21 and beyond. A Response to Jan Lambrecht », dans *Paul and the Mosaic Law*. James D. G. Dunn, éd. (1996 ; réimp., Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2001), 80–97, 80–81. Voir aussi Morna D. Hooker, « πίστις Χριστοῦ », dans *From Adam to Christ: Essays on Paul* (Cambridge : Cambridge University Press, 1990), 165-186, 165. Si l'œuvre exégétique soutient Galates 2 : 20, Christ avait la foi, et nous pouvons en fait nous approprier la foi que Christ avait.
- ¹⁰ Longenecker, *ibid.*

- ¹¹ Jean 1 : 29 ; le passage semble être une allusion, non seulement à un endroit du sacrifice dans le système d'adoration juif, mais la place de Jésus en tant que Serviteur de Yahvé. Cette proclamation serait répétée par Jean pour que ses disciples reconnaissent Jésus (Jean 1 : 36).
- ¹² Matthieu 3 : 3 ; Marc 1 : 2-3 ; Luc 3 : 4-6 ; et en partie, Jean 1 : 23 ; cf. Ésaïe 40 : 3 : « Une voix crie : Préparez au désert le chemin de l'Éternel, aplanissez dans les lieux arides une route pour notre Dieu. »
- ¹³ J. Keir Howard, *New Testament Baptism* (Londres : Pickering & Inglis Ltd., 1970), 17. Howard note qu'il est dit des non-Juifs qu'ils étaient « nés de nouveau » par le rite du baptême quand ils se convertissaient à la foi juive.
- ¹⁴ Hartman, *Into the Name of Jesus*, 17.
- ¹⁵ Cullmann, *Christology*, 67. Cullmann fait remarquer que cela joue en faveur de la déclaration de Jésus disant à Jean de le baptiser afin « d'accompli[r] tout ce qui est juste ». Jésus était baptisé en vue de sa mort, que sur la croix il porterait lui-même tous les péchés du peuple.
- ¹⁶ L'herméneutique d'un adoptianiste rehausserait l'importance des textes qui semblent décrire Jésus comme un homme qui est devenu l'Élu de Dieu ; par exemple, les discours ou sermons de Pierre, Actes 2 : 22, 3 : 13, 3 : 19, 10 : 38. De plus, les récits du baptême de Jésus où l'Esprit est descendu sur lui pourraient être cités si c'est le point où l'adoptianiste attribue la divinité à Christ. Si l'adoptianisme est le cas où la divinité est attribuée à la Résurrection, les textes importants comprendraient Actes 2 : 36, Actes 13 : 34 et Philippiens 2 : 11.
- ¹⁷ Cela est mon langage. Je ne veux pas dire par cela que Jésus n'était pas encore en alliance en tant que fils d'Israël ; il l'était certainement. Je ne veux pas non plus suggérer que jusqu'à ce moment-là il n'était pas conscient de sa relation spéciale avec son Père ; Luc 2 : 49 le dit clairement. Plutôt, dans ce texte, Jésus en tant que descendant d'Adam, fils de l'alliance, est chargé spécialement d'une tâche au sein du contexte de cette relation d'alliance. En outre, c'est cette tâche qui aboutira à la restauration eschatologique de chaque fils et fille d'Adam. En rétablissant ce qu'Adam a perdu, l'unique relation d'alliance de Jésus avec le Père nous offre des avantages eschatologiques en tant que cohéritiers dans le contexte de cette relation d'alliance.
- ¹⁸ Alors que Jésus était un homme déjà en alliance avec Yahvé, c'est lors du baptême que Jésus a reconnu son autorité de Yahvé, son autorisation et son habilitation pour le ministère. Sur ce sujet, voir Witherington, *Christology*, 150. Voir la note 16, où Witherington argumente que cela doit être le cas, surtout si on prend Marc 11 : 27-33 au sérieux.
- ¹⁹ Heinrich Greeven, « περιστέρα, τρυγών », *TDNT*, 6 : 63-72, 68. Greeven note que cette colombe, représentant le Saint-Esprit, est décrite diversement comme descendant sur Jésus. « Marc relie καταβαίνον directement avec εἰς αὐτόν ; Luc place ἐπ' αὐτόν en premier, de même que Matthieu, qui interpole ἐρχόμενον ; Jean combine καταβαίνειν avec ἐπ' αὐτόν, mais ajoute l'émphatique ὅ μὲν ἐπ' αὐτόν. »

- ²⁰ Les témoins juifs debout sur la berge voyant la colombe et entendant la voix ne seraient pas poussés à croire en une trinité ontologique. Ils auraient sans doute déduit correctement que c'était une visite divine sur un humain pour suggérer une démonstration spéciale du dessein et de l'appel de cet homme.
- ²¹ Otto Procksch, « ἄγιος in the NT », *TDNT*, 1 : 100-110, 103-104. Procksch offre : « Comme la colombe de Noé après le Déluge indique l'aube d'une nouvelle époque (Genèse 8 : 8), une forme de l'Esprit, similaire à une colombe, indique l'aube d'une nouvelle création s'élevant de Christ des eaux du baptême (cf. I Pierre 3 : 19). » D'autres ne sont pas d'accord. Greeven suggère que la colombe est en fait une représentation du Saint-Esprit, et voit plutôt une allusion au rite sacrificiel ou au « *Bath Qol* » (la manière où on croit que la voix de Dieu communique selon la tradition rabbinique). « περιστέρη, τρυγών », 69.
- ²² Quand on a questionné Jésus sur son autorité à la fin de son ministère, Jésus a répondu par une question : « Le baptême de Jean, d'où venait-il ? Du ciel, ou des hommes ? » (Matthieu 21 : 25) Jésus les a forcés de choisir. Cependant, sa propre déclaration était que son autorité se reposait d'une certaine manière sur Jean et pourrait bien avoir été une allusion à son propre baptême. Jeremias comprend la réponse de Jésus de cette façon : « Mon autorité repose sur ce qui s'est passé quand j'ai été baptisé par Jean. » À ce sujet, voir Joachim Jeremias, *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus* (New York : Scribner, 1971), 56.
- ²³ Marc 1 : 11 ; cf. Matthieu 3 : 17 ; Luc 3 : 22.
- ²⁴ Dans le nouvel âge eschatologique, il devait y avoir une effraction apocalyptique du divin. Dans les éléments baptismaux de l'apocalyptique, Witherington note la similarité de l'expérience du baptême avec l'expérience de Jean le révélateur (Apocalypse 1 : 10 ; 4 : 1-2, 10 : 1 ; 21 : 1-3). Pour Witherington, le point commun de ces cas était la voix parlant des cieux donnant la révélation. *Christology*, 149.
- ²⁵ Witherington, *Christology*, 151, note 22. La lecture occidentale de Luc 3 : 22 est en fait une citation de Psaumes 2 : 7. À cet égard, voir Cullmann, *Christology*, 66. Donald Juel suggère cette connexion avec les psaumes royaux ainsi que ce qui est devenu l'interprétation messianique de II Samuel 7. *Messianic Exegesis*, 79. « Fils » dans ce cas, est le « Fils de Dieu », la semence royale messianique de David.
- ²⁶ Witherington, *Christology*, 152.
- ²⁷ Cullmann, *Christology*, 66.
- ²⁸ Écrivant à partir d'une perspective juive, David Flusser dit : « Les voix célestes n'étaient pas un phénomène rare parmi les Juifs de ce temps, et ces voix étaient fréquemment entendues prononçant des versets de l'Écriture. » David Flusser et J. Steven Notley, *Jesus*, 3^e éd. (Jerusalem : The Hebrew University Magnes Press, 2001), 42.
- ²⁹ Cullmann, *Christology*, 66-67. Pour un excellent résumé de l'interprétation historique de *Ebed Yahweh* dans le judaïsme, et comment ce titre est utilisé par Jésus, *ibid.*, 52-87. Joachim Jeremias suggère que la compréhension de Jésus étant le Serviteur de Yahvé offrait un moyen de comprendre la mort de Jésus pour lui et ses apôtres. Sur ce sujet, voir « παῖς τοῦ θεοῦ » dans *TDNT*, 5 : 677-717.

- ³⁰ Ésaïe 53 : 6, 8. La prophétie connue dans Ésaïe 53 : 4 était considérée comme christologique.
- ³¹ Peter C. Craigie accepte que Psaume 2 ait pu être un hymne de couronnement. *Psalms 1–50, Word Biblical Commentary* 19 (Waco, TX : Word Books, 1983), 64. Voir les pages 62-69 pour la place de Psaumes 2 : 7. L'anticipation du couronnement était implicite dans l'appel ; mais c'était une attente qui exigeait aussi la foi.
- ³² Ce thème est repris dans le livre entier et surtout dans le chapitre 10.
- ³³ Cullmann, *Christology*, 95.
- ³⁴ Voir Romains 5 : 14-18 ; cf. I Corinthiens 15 : 45, où le même thème est repris eschatologiquement.
- ³⁵ À la p. 95 de *Theology of Paul*, Dunn offre : « Mais le lien causal suggéré ici par 'rendus' (*katastathesan*) peut être non spécifique et très libre, 'rendus' fonctionnant simplement comme équivalent à 'devenu' (*egenonto*). » Comme soutien, Dunn cite Albrecht Oerke, « *katheistemi* », *TDNT*, 3 : 445.
- ³⁶ L'emploi du mot « beaucoup » paraît être un effort conscient de la part de Paul de démontrer que l'œuvre de Christ ne conduit pas à un universalisme *de facto*, où tout le monde est nécessairement sauvé.
- ³⁷ Matthieu 4 : 10, où Jésus cite Deutéronome 10 : 20.
- ³⁸ C'est le sens de « l'année de grâce du Seigneur », un style d'expression eschatologique utilisé par Ésaïe pour l'âge messianique. Sur ce sujet, voir chapitre 2 de Robert Brawley, *Luke-Acts and the Jews: Conflict, Apology, and Conciliation* (Atlanta : Scholars Press, 1987).
- ³⁹ Il existe un consensus académique disant que Philippiens 2 : 6-11 est du matériel hymnique provenant de la première génération de l'Église. Voir R. P. Martin, *Carmen Christi: Phil. 2 : 5–11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Londres : Cambridge University Press, 1967). Pour un traitement plus complet de mon argument sur cet hymne, voir David S. Norris, « Origins and Biblical Theology of Modalistic Monarchianism » (mémoire de maîtrise, Eastern Baptist Theological Seminary, maintenant Palmer Theological Seminary, 1991).
- ⁴⁰ Aux pages 101-107 de *Christology in the Making*, Dunn fournit un aperçu des allusions de Paul à Adam. Dunn considère que le récit de Genèse 1 à 3 sert de toile de fond dans Romains 1 : 18-25. C'est Adam qui a été créé à l'image de Dieu. De plus, l'échec d'Adam est reflété universellement dans le monde après Éden. À la p. 102, Dunn argumente que Paul écrivant « tous sont privés de la gloire de Dieu » en parlant d'Adam, cela pourrait bien être traduit « tous *ont* renoncé à la gloire de Dieu ». Donc, de même aux p. 103-104, Dunn suggère que Romains 7 : 7-11 pourrait s'appliquer à Adam, quoique probablement pas qu'à lui. Le motif de la Création resurgit dans Romains 8 : 19-22, et aux p. 104-106, Dunn continue à développer le thème adamique de ce passage.
- ⁴¹ Ibid., citant C. K. Barrett, *From First Adam to Last* (Londres : Adam et Charles Black, 1962), 6.

- ⁴² Alois Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1, trad. John Bowden (Atlanta : John Knox, 1975), 21. Grillmeier offre une approche trinitaire typique en formulant le sens de cette manière : « Celui qui s'est trouvé dans le mode d'existence divin n'a pas souhaité s'accrocher à sa position dans une exploitation égoïste. Au contraire, il s'est abandonné à l'état de *kenosis*. »
- ⁴³ Voir Martin, *Carmen Christi*, 65, note 2, pour une gamme complète de significations de ὑπάρχων. Certes, il n'y a rien grammaticalement qui nous empêche de prendre la position que l'hymne décrit l'humiliation de Christ sur terre. Et il n'y a pas non plus une nécessité dans la construction des strophes qui exige un Fils préincarné.
- ⁴⁴ Voir la note 53 du chapitre 8 concernant la raison pour laquelle toute sorte de *kenosis* devrait être rejetée dans l'hymne philippien.
- ⁴⁵ Murphy-O'Connor, « Christological Anthropology », 31.
- ⁴⁶ À la p. 176 de son *Christology*, Cullmann note qu'Adam était celui qui a porté initialement le cachet de l'image divine. Peshitta indique la même connexion en traduisant ici *morphe* avec *demutha*. Par conséquent, Philippiens 2 : 6 est immédiatement relié au concept de *eikon*, puisque la racine sémitique du mot *demutha* et son synonyme *tselem* peuvent correspondre aux deux mots grecs.
- ⁴⁷ Voir p. 417 de W. Robertson Nicoll, éd., *The Expositors Greek Testament*, Londres, 1897-1910; voir aussi Johannes Behm, « μορφῇ », *TDNT*, 4 : 742-752, 749, où il note que *morphe* en tant qu'une forme littérale de Dieu est « étrangère et impossible » pour la pensée juive.
- ⁴⁸ Voir la p. 40 de Murphy-O'Connor, « Christological Anthropology » où il suggère que l'absence du péché de Jésus lui a donné la prérogative divine d'incorruptibilité. Il écrit : « Christ n'a toutefois pas tourné la situation à son avantage (οἷχ ὑπαγαμὸν ἡγίστατο). Il n'a pas exigé un traitement en fonction du mérite de sa condition. Au contraire (ἀλλὰ), il a accepté d'être mis à mort. »
- ⁴⁹ Norman K. Bakken, « The New Humanity: Christ and the Modern Age. A Study Centering in the Christ Hymn: Philippians 2 : 6-11 », *Interpretation* 22 (1968) : 71-82, 76.
- ⁵⁰ Martin, *Carmen Christi*, 138. Martin suggère que la question concernant ce que Christ n'avait pas saisi est lancée par une compréhension de *harpagmos*. Ainsi, à la p. 141, Martin note que ceux qui pensent que Christ préexistait dans une sorte de royaume céleste avant l'Incarnation pourraient dire : « (Il n'était) pas en ce temps le Roi de l'univers. Le choix qu'il avait était : soit d'aspirer à la dignité à part entière en la saisissant, soit de la recevoir du Père en suivant le chemin de soumission humble et d'obéissance. »
- ⁵¹ Particulièrement utiles à cause de leur clarté sont : Bakken, « The New Humanity » ; Murphy-O'Connor, « Christological Anthropology » ; Charles H. Talbert, « The Problem of Pre-existence in Philippians 2 : 6-11 », *JBL* 86 (1967) : 141-153 ; Dunn, *Christology in the Making*. Une bibliographie plus complète est offerte par Talbert et Murphy-O'Connor.
- ⁵² D'autres exemples représentatifs comprennent les versions anglaises *NJB* et *NRSV*.

⁵³ Talbert, dans « The Problem of Pre-existence », 141, note 2, fait remarquer quatre raisons de rejeter la préexistence dans le texte. « (1) L'Incarnation ici, est considérée comme une kénose plutôt qu'une épiphanie comme dans la plupart des premiers hymnes chrétiens (cf. Jean 1 : 1-18; I Timothée 3 : 16). (2) Seulement ici au début du christianisme y aurait-il une référence à une réflexion et une décision préexistantes de Christ. (3) L'exégète engageait pratiquement à une interprétation de « s'est vidé » comme abandonner la forme de Dieu (divinité) pour la forme d'un serviteur (humanité). (4) Seulement avec difficulté est-il possible d'éviter la conclusion que l'exaltation en tant que Seigneur est un état plus élevé que d'être dans une forme de Dieu (divinité). En lisant l'hymne comme faisant une référence à l'existence humaine de Jésus au lieu de sa préexistence, cela permet toutefois d'éviter ces problèmes. »

Chapitre 9 : L'homme qui enseignait sur Yahvé

- ¹ Marc 2 : 5. Que cela parle au-delà de ce qui est humainement permis est indiqué par les critiques des scribes qui attribuaient le blasphème à Jésus.
- ² Dans cette section, je dois à l'enseignement de Robert Sabin pour le flux de l'argumentation. Robert Sabin est un enseignant connu du pentecôtisme unicitaire, enseignant surtout à l'*Apostolic Bible Institute* [ABI] à Saint-Paul au Minnesota où j'étais son étudiant au début des années 1970. Sabin enseignait à ABI entre 1964-1987.
- ³ Cela doit être le cas ; considérez la manière dont Luc 2 : 52 enregistre à la fois la croissance physique et le développement spirituel de Jésus.
- ⁴ Sur ce sujet, voir p. 130-132.
- ⁵ Ici, le mot « image » est traduit du grec χαρακτήρ, dont BAG offre à la p. 884 : « impression, reproduction, représentation ». Sur ce sujet, voir F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews : The English Text with Introduction, Exposition and Notes* (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1964), 48. Il dit : « Ce que Dieu est essentiellement est manifesté en Christ. Voir Christ, c'est voir comment le Père est ». Sur l'exégèse d'Hébreux comme matériel hymnique, voir le chapitre 16 de ce livre ; cf. II Corinthiens 4 : 4-6.
- ⁶ David S. Norris, *Operation Daybreak* (Dover, DE : Halak Press, 1993).
- ⁷ Ibid., 144-145.
- ⁸ Ibid., 207-208.
- ⁹ Voir les p. 69-70 ci-dessus.
- ¹⁰ Tandis que Jésus pouvait certainement parler hébreu, grec et araméen, il est aussi certain qu'il enseignait en grande partie en araméen. Il faut noter le nombre de fois où les expressions en araméen sont laissées en araméen dans le texte original, mais une traduction grecque est offerte dans les Évangiles.
- ¹¹ Jeremias, *New Testament Theology*, 61-68. Pour un avis philologique divergent, voir James Barr, « Abba isn't Daddy », *Journal of Theological Studies*, 39 n° 1 (1988) : 28-47. Barr nuance l'étude de Jeremias pour suggérer que *abba* aurait pu être utilisé par les adultes, et il défie certaines déclarations de Jeremias où il fait toutes les prières à Dieu. En somme, Barr est plutôt un critique tiède, et l'œuvre de Jeremias se tient toujours. Mary Rose D'Angelo critique aussi Jeremias dans « Abba and 'Father': Imperial Theology and the Jesus Traditions », *Journal of Biblical Literature* 111 n° 4 (1992) : 611-630 ; sa critique semble être conduite d'un point de vue féministe et certaines de ses présuppositions sont déséquilibrées. Comme soutien de la thèse de Jeremias que Jésus était unique en appelant *Abba*, voir Dunn, *Christology in the Making*, 26-28.
- ¹² À plusieurs reprises, Jésus a refusé de répondre pour lui-même. Par exemple, dans Matthieu 21, Jésus a refusé de dire par quelle autorité il opérait, mais il a plutôt demandé par quelle autorité Jean opérait. Lorsque les dirigeants juifs ont refusé de répondre, Jésus a dit dans Matthieu 21 : 27 : « Moi non plus, je ne vous dirai pas par quelle autorité je fais ces choses. » Dans Marc 8 : 11-21, quand les pharisiens ont exigé un signe de Jésus, il a répondu indirectement qu'aucun

signe ne sera donné sauf le signe du prophète Jonas (Matthieu 16 : 1-12). Outre, dans Luc 11 : 16-17, Jésus a de même refusé de donner un signe, mais leur a en revanche appris des principes de la raison pour laquelle son royaume était l'opposé de celui de Satan.

- ¹³ Jésus enseignait aux apôtres que c'était l'Esprit de vérité qui les enseignerait (Jean 16 : 13); ce n'était donc pas par hasard que Pierre, en prêchant le jour de la Pentecôte, ait révélé que parler de Jésus était en fait parler de Yahvé; Pierre a appliqué selon l'alliance le texte de Joël qui proclame au peuple « d'invoquer le nom de Yahvé » en disant à son audience d'avoir le nom de Jésus invoqué sur eux lors du baptême. Sur ce sujet, voir les p. 142-144.
- ¹⁴ Richard Longenecker a du mal à donner du sens à la manière énigmatique dont Christ (le Messie) est décrit dans les Évangiles. Il suggère que le portrait de Jésus en tant que le Messie est déroutant, étant composé : « d'un côté, un rejet radical de l'idée courante juive du Messie; (2) une réserve extrême à l'égard du titre lui-même; (3) des ordres explicites à ses disciples et à d'autres de ne pas parler de lui en termes messianiques; (4) une conscience messianique soulignant plusieurs de ses actions et déclarations; (5) l'acclamation des autres quant à son messianisme; (6) une explication occasionnelle de l'appellation; et (7) l'explication expresse de son ministère en termes messianiques, tels que présentés dans Luc 24 ». *Christology*, 71.
- ¹⁵ Durant le premier siècle, le « nom » était équivalent à l'essence divine. Pour que Jésus vienne au nom de son Père, c'était qu'il venait donc dans l'essence divine de son Père. Sur ce sujet, voir les p. 140-141.
- ¹⁶ Jean 7 : 38-39; voir chapitre 11.
- ¹⁷ Par exemple, voir Luc 11 : 13; Jean 3 : 5; 4 : 10; 7 : 37-39.
- ¹⁸ Otto Procksch, « ὄμιλος », 104.
- ¹⁹ Eduard Schweizer, « πνεῦμα », *TDNT*, 6 : 397-399. Schweizer suggère que la compréhension biblique serait que le temps d'ignorance s'achève pour les gens avec le temps de la possession de l'Esprit. Ainsi, pour quelqu'un dont la résistance était dans le défi conscient, cela était contre la puissance dominante de l'Esprit. Cela est en contraste avec des références plus voilées de Jésus à lui-même comme le Fils de l'homme, celui qui ne sera compris plus totalement qu'au fil du temps.
- ²⁰ *Ibid.*, 419-420.
- ²¹ Donc, Robert Sabin. Cf. note 2, p. 275.
- ²² Je ne peux pas me rappeler des dates de cet enseignement, mais c'était quand j'étais étudiant à l'*Apostolic Bible Institute* au début des années 1970; donc, la référence aux astronautes allant sur la lune à cette époque aurait été immédiatement pertinente.
- ²³ Jean 6 : 15. Sur la compréhension du Messie en tant que chef politique et militaire, voir Marinus de Jonge, « The Use of the Word Anointed in the Time of Jesus », *Novum Testamentum* 8 (1966) : 132-148, 134-136. Bien que Geza Vermès accepte

que *Messie* puisse avoir des sens différents, il explore le titre en termes de l'attente du premier siècle de la royauté triomphale. Vermès, *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels* (Philadelphie : Fortress Press, 1981), 131–132.

- ²⁴ Jean 6 : 51. Même un regard rapide sur Jean 6 : 51 démontrera qu'il n'y a pas de déclaration hypostatique ontologique, et ce n'est pas non plus une sorte de déclaration gnostique. La chair est de la chair humaine. Ce motif est comparatif. Jésus n'a pas voulu dire que sa chair venait littéralement du ciel ou qu'ils devaient manger littéralement sa chair. Jésus a dit : « Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement ; et le pain que je donnerai, c'est ma chair, que je donnerai pour la vie du monde. »
- ²⁵ Cela est le point de la généalogie dans Matthieu 1. Voir aussi la généalogie dans Luc 3 ; Romains 1 : 3 ; Jean 7 : 42 ; Actes 2 : 30. En plus, voir Vonelle R. Kelly, *Another Jesus: The Fallacy of the Doctrine of Heavenly Flesh* (n.p., 2004).
- ²⁶ *Christology* de Cullmann est un exemple de ce genre de méthodologie.
- ²⁷ Juel, *Messianic Exegesis*, 23.
- ²⁸ Le Fils de l'homme est interprété comme l' élu d'Israël dans Daniel 7 : 18 (typiquement traduit « saints » ou « les saints du Très-Haut »).
- ²⁹ Ce genre de représentation n'est pas rare. Le terme original « fils de l'homme » est *bar anasha* (בר נשא) en araméen et provient de Daniel 7 où on offre un royaume au fils de l'homme. Le verset 18 offre un schéma interprétatif des « saints du Très-Haut » comme étant le fils de l'homme. Sur l'utilisation du fils de l'homme dans le pseudépigraphe 1 Enoch, voir Cullmann, *Christology*, 140. Considérez l'utilisation du fils de l'homme dans 1 Enoch dans les chapitres 46, 48, 52, 62, 69 et 71. À la p. 141, Cullmann note l'emploi de fils de l'homme comme le Messie dans 1 Enoch 48 : 10 ; 52 : 4. Il existe une certaine controverse concernant la datation du livre de 1 Enoch, en particulier la portion en question, mais c'est assez proche du Nouveau Testament pour offrir des indices quant à l'époque.
- ³⁰ Matthieu 16 : 27–28 ; Matthieu 19 : 28 ; Matthieu 24 : 27, 37, 39, 44 ; 25 : 13, 31.
- ³¹ Voir p. 320 de Geza Vermès, « The use of אֲשֶׁנִּי/רַב־שֶׁנִּי in Jewish Aramaic », Annexe E dans M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, 3^e éd. (Oxford : Clarendon, 1967), où Vermès cite Madrishim, les Targum, et IQ Genesis pour démontrer que שֶׁנִּי אֲשֶׁנִּי est une circonlocution.
- ³² Matthieu 17 : 12, 22 ; Marc 9 : 31 ; Luc 9 : 44 ; Matthieu 20 : 18 ; 20 : 28 ; 26 : 2 ; Matthieu 26 : 24 ; Marc 8 : 31 ; Luc 9 : 22.
- ³³ Matthieu 9 : 6 ; Luc 5 : 24.
- ³⁴ Matthieu 12 : 8 ; Marc 2 : 28 ; Luc 6 : 5.
- ³⁵ Matthieu 8 : 20 ; Luc 9 : 58.
- ³⁶ Le mot grec ἐγὼ εἰμι, est surtout fort, car le verbe contient déjà l'idée de la première personne.

- ³⁷ Bauckham note qu'il existe deux déclarations spécifiques de « JE SUIS » (C'est moi, c'est moi qui) dans Ésaïe 43 : 25 et 51 : 12 qui établissent davantage ce langage de Dieu dans sa singularité : *anokhi, anokhi hu* (אֲנֹכִי אֲנֹכִי הוּא) — le terme hébreu est traduit *ego eime* (ἐγὼ εἰμι) dans la Septante (LXX). C'est cette forme qui apparaît dans l'Évangile de Jean. *God Crucified*, 55.
- ³⁸ Raymond Brown voit trois différentes façons dont cela est exprimé. (1) L'emploi absolu sans prédicat. Voir Jean 8 : 24; 8 : 28; 8 : 58; 13 : 1. (2) L'emploi où un prédicat peut être compris même s'il n'est pas exprimé. Voir Jean 6 : 20; 18 : 5. (3) L'emploi avec un prédicat nominatif. Voir Jean 6 : 35; 6 : 51; 8 : 12; 9 : 5; 10 : 7; 10 : 9; 10 : 11; 10 : 14; 11 : 25; 14 : 6; 15 : 1; 15 : 5. *John*, « Appendix IV », 533–535.
- ³⁹ Brown, *ibid.*, 538. Brown note l'emploi de « JE SUIS » dans Marc 6 : 50 (parallèle avec Matthieu 14 : 27); Marc 14 : 62 (parallèle avec Luc 22 : 70); et Luc 24 : 36 (quelques témoins).
- ⁴⁰ La conception samaritaine du Messie était celui de *Ta'eb* comme restaurateur, celui qui confirmerait la justesse de la position samaritaine. Sur ce sujet, voir Brown, *John*, 172.
- ⁴¹ Bauckham note qu'avec la progression du récit, cet élément révélateur devient de plus en plus ambigu. Il cite ces déclarations « JE SUIS » : Jean 4 : 26; 6 : 20; 8 : 24, 28, 58; 13 : 19; 18 : 5, 6, 8. *God Crucified*, 55.

Chapitre 10 : L'homme qui a été crucifié

- ¹ Pas seulement le matériel hymnique christologique précède les Épîtres; Paul a écrit une déclaration confessionnelle concernant Jésus dans I Corinthiens 15 disant que Christ « est mort pour nos péchés, selon les Écritures; il a été enseveli, et il a ressuscité le troisième jour, selon les Écritures ».
- ² Matthieu 19 : 28. C'était apparemment un thème récurrent, car Luc 22 : 30 enregistre que durant la semaine de la passion, Jésus a dit : « Afin que vous mangiez et buviez à ma table dans mon royaume, et vous soyez assis sur des trônes, pour juger les douze tribus d'Israël. »
- ³ Marc 10 : 37. Il s'agit d'une parallèle avec le récit dans Matthieu 20 : 20-27.
- ⁴ Nous approfondirons la signification de ce psaume dans le prochain chapitre.
- ⁵ Hébreux 12 : 2 déclare : « Ayant les regards sur Jésus, qui suscite la foi et la mène à la perfection; en échange de la joie qui lui était réservée, il a souffert la croix, méprisé l'ignominie, et s'est assis à la droite du trône de Dieu. » À la p. 98 de sa *Christology*, Cullmann dit de l'auteur d'Hébreux : « Lorsqu'il appelle Jésus le pionnier et le perfectionneur de notre foi, il veut dire, d'après son concept du souverain sacrificateur dans toute la lettre, que Jésus lui-même croyait et qu'il a conduit les hommes à la foi par son œuvre. »
- ⁶ Bauckham, *God Crucified*, 64-65. Voir aussi Georg Bertram, « ψόω dans le Nouveau Testament » *TDNT*, 8 : 608-612, 610. Dans Jean 3 : 14, l'allusion sert à démontrer que comme le serpent brûlant sauvait des vies dans Nombres 21 : 8, Jésus sauvera aussi des vies.
- ⁷ Bauckham, *ibid.*
- ⁸ Jean 2 : 19; dans le verset 21 Jean ajoute que Jésus « parlait du temple de son corps. »
- ⁹ Dans Luc 9, sur la montagne de la Transfiguration, Moïse et Élie ont parlé avec Jésus de sa mort à Jérusalem (9 : 31). Peu après, « Jésus prit la résolution de se rendre à Jérusalem » (9 : 51); cf. Luc 13 : 22; 31-34; 17 : 11; 18 : 31; 19 : 11; 19 : 28.
- ¹⁰ Cullmann, *Christology*, 62.
- ¹¹ Kittel, « δόξα », 248.
- ¹² Jean 5 : 41 et 44, respectivement.
- ¹³ *Dialogue with Trypho*, 128, *ANF*, 1 : 264. Sur le développement de la trinité de Justin, voir aussi Jean Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture*.
- ¹⁴ Kittel, « δόξα », 248. Kittel note que parfois, dans l'Évangile, le problème n'est pas tant celui de Jean que le nôtre. C'est-à-dire que : « Dans tout essai de traduire, il y a une faille dans l'écart insupportable des sens, que l'auteur n'a évidemment pas senti lui-même. » Pour Kittel, c'était l'emploi palestinien de *doxa* par Jean, particulièrement l'usage de *doxa* pour représenter Dieu dans sa gloire qu'il faut comprendre. Kittel résume : « Il [doxa] dénote la 'radiance divine et céleste', la 'noblesse et la majesté' de Dieu, et même 'l'existence de Dieu' et son monde. » (B. *The NT Use of δόξα*, I), 237.

- ¹⁵ Dans Jean 8 : 50, Jésus dit : « Je ne cherche point ma gloire ; il en est un qui la cherche et qui juge. » Et Jésus dit dans Jean 7 : 18 : « Celui qui parle de son chef cherche sa propre gloire ; mais celui qui cherche la gloire de celui qui l'a envoyé, celui-là est vrai, et il n'y a point d'injustice en lui. » Jésus a reparlé de la gloire qu'il partageait proleptiquement avec le Père dès le commencement. Dans Jean 17 : 24, il a prié ainsi : « Père, je veux que là où je suis ceux que tu m'as donnés soient aussi avec moi, afin qu'ils voient ma gloire, la gloire que tu m'as donnée, parce tu m'as aimé avant la fondation du monde. »
- ¹⁶ Jean 12 : 16 enregistre : « Ses disciples ne comprirent pas d'abord ces choses ; mais, lorsque Jésus eut été glorifié, ils se souvinrent qu'elles étaient écrites de lui, et qu'elles avaient été accomplies à son égard. »
- ¹⁷ Dans Jean 12 : 23, Jésus a dit : « L'heure est venue où le Fils de l'homme doit être glorifié ». Lorsque Judas a quitté la dernière Cène, Jésus a dit dans Jean 13 : 31 : « Maintenant, le Fils de l'homme a été glorifié, et Dieu a été glorifié en lui. »
- ¹⁸ Jean 2 : 11 enregistre le début du ministère de Jésus en offrant : « Tel fut, Cana en Galilée, le premier des miracles que fit Jésus. Il manifesta sa gloire, et ses disciples crurent en lui. » Cela semble être aussi le sens du prologue, bien que cela peut être plus inclusif, disons de toutes les œuvres de Jésus, y compris la croix de Christ jusqu'à son ascension. Dans Jean 11 : 4, Jésus, en apprenant la maladie de Lazare (et sa mort ultime), a dit : « Cette maladie n'est point à la mort ; mais elle est pour la gloire de Dieu, afin que le Fils de Dieu soit glorifié [δοξαίζω] par elle. » À mesure que le récit progresse, Jésus a demandé qu'on enlève la pierre du sépulcre de Lazare, en disant : « Ne t'ai-je pas dit que, si tu crois, tu verras la gloire de Dieu ? »
- ¹⁹ Selon la note de Kittel à la p. 249 de « δόξα », il y a une « tendance distincte de Jean à décrire la vie de Jésus du point de vue de l'exaltation. Il ne faut toutefois pas oublier que le δόξα du Jésus terrestre ne peut être vu que dans la πίστις [foi]. »
- ²⁰ Jésus a dit dans Jean 17 : 22 : « Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un ».
- ²¹ Kittel, « δόξα », 251. Kittel lie cette même interprétation dans II Corinthiens 3 et 4 à Jean 17. Il offre cette comparaison : « Les disciples voient le δόξα de Jésus : θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμὴν, v. 24. Jésus les a glorifiés : δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς, v. 10. Il leur a donné δόξα : τὴν δόξαν ἣν δέδωκαί μοι δέδωκα αὐτοῖς, 22. »
- ²² Dans Jean 17 : 18, Jésus a prié : « Comme tu m'as envoyé dans le monde, je les ai aussi envoyés dans le monde. »
- ²³ La plupart des traductions anglaises disent l'équivalent de « Je suis celui ». De manière unique, la version *New Living Translation* rend cet énoncé par l'équivalent de « Je suis le Messie », mais ici « Messie » est interprétatif, puisqu'il n'est certainement pas dans l'original.
- ²⁴ Jean 13 : 19. Cette révélation de sa personne est offerte à ceux qui étaient les plus proches de lui. Comme Raymond Brown le note, le récit dans Exode est augmenté par les déclarations « JE SUIS » ; ce genre de déclarations apparaissent dans les prophètes où « elles ont fini par être comprises pas comme des déclarations de l'Unicité et de l'existence divines, mais aussi comme un nom divin. » *John*,

- « Appendix IV », 536. Ici, Brown dit : « L'hébreu d'Ésaïe 43 : 25 dit 'Moi, je suis celui qui efface les transgressions', mais il peut être aussi interprété 'Je suis le JE SUIS qui efface les transgressions', une traduction qui donne un nom à *ego eime*. » C'est certainement comme cela que la Septante (LXX) le traduit.
- ²⁵ Voir p. 90 de G. Braumann, « Advocate, Paraklete, Helper », dans *New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, éd. Colin Brown (Grand Rapids, MI : Zondervan, 1986), 88-91. La raison que cela paraît être une référence à soi est que dans le verset 18, il dit : « Je ne vous laisserai pas orphelins, je viendrai à vous. »
- ²⁶ Jean 14 : 18. La déclaration de Jésus enregistrée dans Matthieu 18 : 20 ne comprend que lui. Il offre : « Car là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je suis au milieu d'eux. » Paul dit à juste titre dans II Corinthiens 3 : 17 : « Or, le Seigneur c'est l'Esprit ; et là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. »
- ²⁷ C'est précisément cette souffrance humaine qui est louée dans la prédication des apôtres. Pierre a prêché : « Cet homme, livré selon le dessein arrêté et selon la prescience de Dieu, vous l'avez crucifié, vous l'avez fait mourir par la main des impies. » Le même ton fait écho dans la commande de Pierre chargeant les gens dans Actes 3 : 13-14 : « Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de nos pères, a glorifié son serviteur Jésus, que vous avez livré et renié devant Pilate, qui était d'avis qu'on le relâche. Vous avez renié le Saint et le Juste, et vous avez demandé qu'on vous accorde la grâce d'un meurtrier. »
- ²⁸ Sur Jésus employant *Abba*, voir la deuxième section du chapitre 9.
- ²⁹ Voir l'avant-dernière section du chapitre 17.
- ³⁰ Voir la troisième section du chapitre 11, où nous continuons à nous concentrer sur le matériel hymnique de Philippiens 2.
- ³¹ Jean 18 : 4-5. Selon une note en bas de page dans la NEG : « *C'est moi*, litt. *Je suis*, allusion au nom même de Dieu ; cp. Exode 3 : 14 ; Hébreux 13 : 8. »
- ³² Brown, *John*, « Appendix IV », 538.
- ³³ Juel, *Messianic Exegesis*, 95.
- ³⁴ Voir Jean 18 : 37 : « Pilate lui dit : Tu es donc roi ? Jésus répondit : Tu le dis, je suis roi. Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque est de la vérité écoute ma voix. »
- ³⁵ Juel, à la p. 95 de *Messianic Exegesis*, fait remarquer que « se moquer » est une mauvaise traduction, parce que le terme original signifie blasphémer, et le psaume utilise *ekmykterizein*. D'autres parallèles qu'il offre (dans la note 7 à la même page) incluent Psaumes 27 : 12, 35 : 11, et 109 : 2 étant parallèles avec Marc 14 : 56-57 ; Psaumes 35 : 7 parallèle avec Marc 15 : 32 ; Psaumes 38 : 14-17 parallèle avec Marc 14 : 61 ; et Psaumes 109 : 25 parallèle avec Marc 15 : 29.
- ³⁶ Ibid., 96.
- ³⁷ Dans cette explication de Jésus utilisant Psaume 22, je le dois surtout à Robert Sabin.

- ³⁸ Voir p. 522 de C. M. Tuckett, « Atonement in the NT », dans *ABD*, 1 : 518-522. Comme Tuckett le note justement à la p. 519, « La manière précise dont le sacrifice expiatoire est censé 'fonctionner' n'est jamais clarifiée. »
- ³⁹ Des théologiens ont identifié un ensemble d'Écritures utilisant le terme « *Christus Victor* » lié à une victoire royale sur Satan.
- ⁴⁰ Même avec quelques problèmes d'interprétation, Kenneth Wuest suggère que cette ascension de Christ présuppose une descente, celle que Wuest prend pour *tartaros* (le lieu des morts injustes) et le sein d'Abraham (Luc 16 : 22). Christ n'est pas allé dans la forteresse de Satan pour souffrir, mais pour déclarer plutôt la victoire. « Exegesis of Ephesians », *Word Studies of the Greek New Testament*, 3 vol. (1959 ; réimp, Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1983), 1 : 100. Sur ce sujet, voir aussi I Pierre 3 : 18-22.
- ⁴¹ Dunn, *Theology of Paul*, 231.
- ⁴² Dunn suggère que Romains 8 : 31-39 envisagent « la cour céleste où le dernier jugement sera rendu ». *Theology of Paul*, 230.
- ⁴³ I Corinthiens 15 traite la victoire finale dans l'eschaton, où le dernier ennemi sera détruit. Sur ce sujet, voir le chapitre 11.

Chapitre 11 : L'homme qui a été glorifié

- ¹ Jean 16 : 13-14. Par le biais de ce qui est une circonlocution nécessaire, Jésus leur a dit que l'Esprit de vérité les conduirait dans toute la vérité « car il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera, parce qu'il prendra ce qui est à moi, et vous l'annoncera ».
- ² Pour une analyse fonctionnelle de cette expression dans la littérature chrétienne du début, voir David M. Hay, *Glory at the Right Hand*, 52-103.
- ³ Voir p. 19, Hay, *Glory at the Right Hand*, offrant qu'il fût apparemment « composé pour un monarque davidique à Jérusalem ». Une herméneutique apostolique attribuerait le psaume à David basé sur l'introduction « לְדָוִד מִזְמוֹר ».
- ⁴ Même un seul auteur peut citer le passage de plusieurs façons. Par exemple, comme Hay le fait remarquer, tandis que l'auteur d'Hébreux cite ce passage trois fois, il y a huit allusions en l'espace de trois chapitres, dont aucune n'est identique. *Glory at the Right Hand*, 37.
- ⁵ Bruce, *Hebrews*, 7. Voir aussi p. 90 de Hay, *Glory at the Right Hand*, suggérant aussi qu'il s'agit d'une idée de l'honneur et de la gloire divins au lieu du lieu céleste invoqué.
- ⁶ Voir Hébreux 5 : 4-10.
- ⁷ Sur ce sujet, voir Hébreux 7 : 1-6.
- ⁸ Le sacerdoce de Melchisédek tel qu'il dérive de Psaumes 110 : 4 est appliqué ouvertement à Jésus dans Hébreux 5 : 6 ; 6 : 20 ; 7 : 16-17 ; 7 : 21 ; en plus de cela, il existe plusieurs allusions à « à la droite » par rapport à Psaumes 110 : 1.
- ⁹ Susan Haber, « From Priestly Torah to Christ Cultus: The Re-Vision of Cult and Covenant in Hebrews », *Journal for the Study of the New Testament* 28 n° 1 (2005) : 105-124 ; voir 112-117 où Haber démontre la supériorité du sacerdoce de Christ dans Hébreux.
- ¹⁰ Bruce, *Hebrews*, 239.
- ¹¹ V. Philips Long, *The Art of Biblical History* (Grand Rapids : Zondervan, 1994), 96.
- ¹² *Mesites* (μεσίτης) se trouve dans Hébreux 8 : 6 ; 9 : 15 ; et 12 : 24.
- ¹³ Cullmann, *Christology*, 89.
- ¹⁴ Kistemaker, *Hebrews*, 281. Comme George Wesley Buchanan le note à la p. 165 de *To the Hebrews. Translation, Comment and Conclusions* (Garden City, NY : Doubleday & Co., 1972), la notion de Jésus « assis » ne veut pas dire qu'il est passif ; au contraire, le langage employé sert à démontrer qu'il ne sera jamais enlevé de sa position d'honneur.
- ¹⁵ Matthieu 3 : 11 ; Marc 1 : 8 ; Luc 3 : 16 ; Jean 1 : 33 ; Actes 1 : 5 ; Actes 11 : 16.
- ¹⁶ Sur le grec, voir Bertram, « ὑψώω ὑπερνψώω », *TDNT*, 8 : 608-609 ; comme Bertram le note, l'emploi du mot composé ὑπερνψώω « est un renforcement réel. En conférant le titre, Jésus reçoit la position la plus élevée, celle du cosmocrator ».

- ¹⁷ Pour une analyse détaillée de la manière dont Yahvé est relié à *Kurios*, voir le chapitre 12 ci-dessus.
- ¹⁸ Marc 1 : 11 ; cf. Matthieu 3 : 17 ; Luc 3 : 22.
- ¹⁹ Richard Bauckham note la nature intégrée des chants du Serviteur d'Ésaïe et la promesse ultime de l'eschaton, en particulier telle qu'elle est accomplie dans le Serviteur de Yahvé. Bauckham ajoute : « Ce qui n'a pas été suffisamment reconnu est que, derrière beaucoup de textes du Nouveau Testament, il y a une lecture chrétienne intégrée précoce de ces textes comme un ensemble unifié. » À la p. 49, Bauckham note que les textes hébreux et grecs tous les deux sont tous instructifs. Le texte hébreu offre quelques verbes importants : « Voici, mon serviteur prospérera ; il montera [*nissa*], il s'élèvera [*yarum*], il s'élèvera bien haut [*gavah*]. » La Septante offre une traduction de l'hébreu au grec qui équivaut à ceci : [Mon Serviteur] sera exalté (*hupsosethetai*) et sera glorifié (*doxasthestai*). » *God Crucified*, 48.
- ²⁰ Ibid., 50. À propos de la similitude des verbes dans ces versets, Bauckham écrit : « Les premiers chrétiens auraient observé la coïncidence et appliqueraient le principe juif de l'exégèse *gezera shava*, en fonction des passages où les mêmes mots se trouvent et devraient être interprétés les uns par rapport aux autres. »
- ²¹ Ibid. Il existe donc un mélange de glorification avec la souffrance, confirmé aussi par le langage d'Ésaïe 57 : 15. Ce qu'il faut noter est que la souffrance actuelle est contrastée avec la glorification future.
- ²² Ibid., 51. Bauckham n'ira pas jusqu'à dire qu'un est sur le trône. Ici, il se tourne vers Psaume 110 comme paradigme, où Yahvé parlait à l'homme Jésus, prononçant qu'il serait à sa droite. Nous discuterons le langage sacerdotal utilisé ici dans notre discussion de l'ascension. Ésaïe 6 dit pourtant clairement ce qu'Ésaïe voyait. Quelqu'un était assis sur le trône. Selon l'exégèse de Jean, il s'agit d'une prophétie de Christ glorifié.
- ²³ La traduction dans la Septante de la dernière portion du verset équivaut à : « et la maison était remplie de sa gloire ». Ainsi, le langage d'Ésaïe 6 dans la Septante, est même plus proche que l'hébreu.
- ²⁴ C'est à ce point que Bauckham vacille, laissant simplement Jésus à l'endroit qu'il pense être « à droite ». Nous l'examinerons davantage dans le prochain chapitre, mais la conclusion logique n'est pas que Jésus est simplement « inclus dans la Divinité » avec Yahvé. En effet, les écrivains du Nouveau Testament assimilaient régulièrement Yahvé avec Jésus. Sur ce sujet, voir en particulier p. 129-130, 132, 141-142.
- ²⁵ Raymond Brown, *John*, « Appendix IV, » 536-537. Alors que Brown signale que cela peut indiquer le jour du Seigneur, je pense que c'est peut-être une référence à l'Ascension.
- ²⁶ Le mot traduit « hérité » est κληρονομίῳ. Bien qu'il puisse signifier « héritage », il peut aussi dire quelque chose donné par tirage au sort. Sur ce sujet, voir Werner Foerster, *TDNT*, 3 : 767-769, 767. Comme nous l'avons déjà suggéré, dès

le fondement du monde, Dieu avait prévu que l'homme Jésus accomplirait son rôle de médiateur, et par cet acte, il sera exalté plus haut que tout autre homme. C'était alors que Dieu a ordonné qu'il aurait le « nom » de *Kurios*.

²⁷ Berkhof, *Christian Faith*, 291.

²⁸ Ibid.

²⁹ Avant la vision céleste de Jean, il existe une référence au « Fils de Dieu » (Apocalypse 2 : 18), qui est décrit exactement comme le « fils d'homme » (Apocalypse 1 : 13). Le fils d'homme est aussi mentionné dans Apocalypse 14 : 14 où il est en train de juger. Voir le reste de cette sous-section où nous traitons la façon dont Apocalypse mélange l'imagerie dans sa description du « fils d'homme » ainsi que les implications d'une telle imagerie mélangée.

³⁰ L'Esprit est certainement là, parlant aux églises. Mais, l'Esprit est finalement assimilé avec Jésus. Sur ce point, voir la note 31. Il est dit que cet Esprit a transporté Jean au ciel (Apocalypse 4 : 1), et à deux endroits, le texte dit que l'Esprit parle (Apocalypse 14 : 13 ; 22 : 17), mais, une fois de plus, Apocalypse 22 : 16 assimile Jésus parlant aux églises avec l'Esprit. Il existe quatre mentions des sept esprits de Dieu (1 : 4 ; 3 : 1 ; 4 : 5 ; 5 : 6), mais elles semblent indiquer l'Esprit opérant dans lesdites sept églises. Elles sont immédiatement assimilées avec les « sept lampes ardentes » (4 : 5), et « les sept cornes et sept yeux » de l'Agneau qui était là comme immolé (5 : 6).

³¹ Voir p. 130 la sous-section « Dans le jardin de Gethsémané » dans le chapitre 10.

³² Voir p. 120 la sous-section « Le langage de Jésus sur 'JE SUIS' » dans le chapitre 9.

³³ Sur la manière dont le jour de Yahvé eschatologique est appliqué à Jésus, voir p. 116 de Larry Hurtado, *Lord Jesus Christ*. Que le jour du Seigneur eschatologique est appliqué au retour de Jésus est visible dans plusieurs passages, y compris I Corinthiens 4 : 1-5, où Jésus est le Seigneur qui jugera Paul et d'autres croyants ; voir aussi Philippiens 4 : 5 — Le Seigneur est proche. Hurtado trouve une affinité avec cela dans 1 Enoch 37-71.

³⁴ Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1987), 754.

³⁵ Ibid., 759.

³⁶ F. W. Grosheide, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1953), 366-367.

³⁷ C. K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Harper's New Testament Commentaries (1968 ; réimp., New York : Harper & Row, 1993), 361.

³⁸ Grosheide, 369.

³⁹ S. G. Norris était le fondateur de l'*Apostolic Bible Institute* à Saint-Paul au Minnesota, où il enseignait de 1937 jusqu'à son décès en 1990.

Chapitre 12 : L'homme au nom qui sauve

¹ Voir, par exemple, Jean 2 : 22.

² À la p. 445 de Arthur W. Pink, *The Exposition of the Gospel of John: Three Volumes Complete and Unabridged in One* (Grand Rapids, MI : Zondervan, 1975), Pink suggère que la déclaration « ce que je suis » pourrait bien être liée au phénomène divin concernant la crucifixion ; cela démontrerait alors l'identité de Jésus.

³ Sur le sens double du Fils de l'homme étant élevé, cf. Bertram, « ὁ υἱός », 610.

⁴ Jean 13 : 7 ; 13 : 19 ; 14 : 20 ; 14 : 29 ; 16 : 12-13 ; 16 : 23-24.

⁵ Otto Procksch, « ἄγιος », 103-104. Cf. Schweitzer, « πνεῦμα », 418, surtout la note 568. Par exemple, Schweitzer cite II Corinthiens 4 : 10 et Colossiens 3 : 4 où Christ est associé avec le don de la vie ; cette même fonction est attribuée à l'Esprit dans Galates 5 : 25 et II Corinthiens 3 : 6. Alors que dans I Thessaloniens 1 : 5, un croyant reçoit la puissance de l'Esprit, dans II Corinthiens 12 : 9 et Philippiens 4 : 13, c'est Christ qui donne la puissance.

⁶ Carl Judson Davis, *The Name and Way of the Lord: Old Testament Themes, New Testament Christology* (Sheffield : Sheffield Academic Press, 1996), 128, surtout la note 91. Davis cite E. Haenchen, *The Acts of the Apostles, A Commentary*, trad. B. Noble, G. Shinn, et H. Anderson ; rév. R. M. Wilson (Philadelphie : Westminster, 1971), 484 ; I. Howard Marshall, *The Acts of the Apostles, An Introduction and Commentary*, TNTC (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1980), 263 ; F. F. Bruce, *The Book of Acts*, éd. rév., *The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1988), 307 ; et G. Lüdemann, *Early Christianity according to the Traditions in Acts: A Commentary*, trad. J. Bowden (Londres : SCM Press, 1989). Pour une vue plus hypothétique, voir James D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (Philadelphie : Westminster, 1975), 180.

⁷ Schweitzer, « πνεῦμα », 433 ; Schweitzer note que « dans Romains 8 : 1-11, πνεῦμα θεοῦ ἐν ὑμῖν (v. 9) alterne avec Χριστὸς ἐν ὑμῖν (v. 10), ὑμεῖς ἐν πνεύματι (v. 9) avec τοῖς ἐν Χριστῷ (v. 1). »

⁸ Berkhof écrit : « Le Nouveau Testament parle souvent de l'Esprit comme une puissance distinguée clairement de Christ comme un 'autre consolateur', 'l'Esprit de Christ' qui conduit à Christ et prie en nous pour la venue de Christ. Mais l'œuvre de l'Esprit est aussi présentée fréquemment comme l'œuvre du Christ exalté lui-même : 'Je suis avec vous tous les jours', 'Or, le Seigneur, c'est l'Esprit', par la résurrection il devient l'Esprit 'qui donne la vie' ; par conséquent il ne nous laisse pas orphelins et nous reviendra. Comme règle générale, ce second aspect a été négligé dans l'étude de la foi, parce qu'il ne correspond pas au modèle trinitaire classique où la troisième 'personne' demeure clairement distincte. » *Christian Faith*, 330.

⁹ Geoffrey Wainwright note à la p. 48 de son *Doxology* que même Rudolph Bultmann a admis que ce qui est enregistré dans Jean 20 : 28, « Mon Seigneur et mon Dieu ! » (Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου), était une confession absolue que Jésus était en fait divin. C'est la seule affirmation de la divinité de Christ permise par

Bultmann, il a cependant reconnu celle-ci et l'a toutefois placée dans une sorte de rassemblements « quasi secte » du dimanche des disciples de Jésus. En plus de Jean 20 : 28, Romains 9 : 5 appelle Jésus Dieu. À la p. 137 de C. F. D. Moule's *Christ and Spirit in the New Testament* (Cambridge : University Press, 1973), Moule note : « Outre tout ce qui peut être recueilli par des considérations minutieuses des ponctuations précoces, il est syntaxiquement étrange, dans cet ensemble particulier de mots, de comprendre l'expression 'Dieu béni éternellement' autrement qu'étant appliqué à Christ. » Cf. Tite 2 : 13, Hébreux 1 : 8, etc.

¹⁰ Robert Brent Graves, *The God of Two Testaments*, 2^e éd. (Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 2000). Graves et James S. Turner ont publié eux-mêmes cet ouvrage à l'origine. Voir aussi David K. Bernard, « The Use of Kai » dans *Oneness of the Godhead*, 207–211 ; et p. 17 de « Reading Packet in Systematic Theology » de Daniel Segraves (prospectus non publié, Christian Life College). Segraves fait recours à Granville Sharp dans son intérêt de II Pierre 1 : 1 pour démontrer que Jésus-Christ est la même personne que Dieu.

¹¹ Mike Hall, « Christology of James », (papier pour le cours de christologie, Urshan Graduate School of Theology, 2008).

¹² Sharp, *Remarks*, 3.

¹³ Ibid, 95.

¹⁴ La cinquième règle de Sharp permet : « Si des noms personnels, du même cas, sont liés par la copulative, et le premier n'a pas l'article, ils sont liés à différentes personnes. » Sharpe, 5.

¹⁵ Voir la sous-section « Le langage de l'Incarnation, au premier siècle » dans le chapitre 6.

¹⁶ Voir la sous-section « Le rétablissement de l'alliance » dans le chapitre 4.

¹⁷ Voir la sous-section « L'obstacle de la pluralité dans le Nouveau Testament » dans le chapitre 5.

¹⁸ Compte tenu du langage par rapport au « reste » dans les Actes, il paraît clair que Luc présente ceux du jour de la Pentecôte comme représentant le reste d'Israël véritable, un thème adopté également par Paul. Les disciples se considéraient comme les dirigeants de ce reste. Sur ce sujet, voir J. Bernard Chance, *Jerusalem, the Temple, and the New Age in Luke-Acts* (Macon, GA : Mercer University Press, 1988), 74. Cf. Robert P. Brawley, *Text to Text Pours Forth Speech: Voices of Scripture in Luke-Acts* (Bloomington IN : Indiana University Press, 1995), 82.

¹⁹ Gerhard von Rad, *Deuteronomy*, 38–39.20. Sur ce sujet, voir le chapitre 4.

²⁰ La prière de dédicace de Salomon du Temple souligne une telle promesse.

²¹ Sur la théologie de « Le Nom », nous devons à l'œuvre de Reed « Origins and Development ». C'était dans les écoles religieuses juives que l'emploi de *HaShem* est devenu le plus courant. Sur ce sujet, voir Bietenhard, « ὄνομα », 268. À la p. 269, Bietenhard fait remarquer que selon au moins une tradition rabbinique, le souverain sacrificateur a même commencé à utiliser יהוה à la place de Yahvé.

²² Quell, « κύριος », 1070.

- ²³ Jean Daniélou, *Theology of Jewish Christianity*, 148. Des thèmes similaires se retrouvent dans Bietenhard, « ὄνομα », 268.
- ²⁴ Richard Longenecker, *Jewish Christianity*, 45.
- ²⁵ Bietenhard, « ὄνομα », 273. Dans Actes 5 : 41, le terme grec traduit dans quelques versions « pour le nom » est en fait « ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος », le même que III Jean 7.
- ²⁶ Ibid., 277.
- ²⁷ À cet égard, voir Larry Hurtado, *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion* (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2000), 33. Dans la note 57, Hurtado cite E. Tov, « The Septuagint », *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, éd. Martin Jan Mulder et Harry Sysling, *CRINT* 2 n° 1 (Philadelphie : Fortress Press, 1988), 161-188.
- ²⁸ *Kurios* aurait certainement fonctionné comme un *qere* dans les synagogues qui parlaient grec, c'est-à-dire qu'en lisant le texte, au lieu de dire Adonaï à la place de Yahvé selon la coutume des synagogues de langue hébreu, *Kurios* serait un nom acceptable et pas trop sacré à prononcer. Sur ce sujet, voir Martin Hengel, « Christological Titles in Early Christianity, » dans *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*, éd. James H. Charlesworth (Minneapolis, MN : Fortress Press, 1992), 425-460, 441-442. Voir aussi Joseph A. Fitzmyer, « The Languages of Palestine in the First Century A.D. », dans *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (Chico, CA : Scholars Press, 1979), 29-56. Il y avait des Juifs du premier siècle qui étaient réticents à prononcer ou écrire *Kurios*, juste parce qu'il était l'équivalent du tétragramme. Par exemple, Flavius Josèphe n'utilisait pas *Kurios*, et par conséquent nous trouvons très peu de citations du texte biblique dans son ouvrage. Cf. Bietenhard, « ὄνομα », 265.
- ²⁹ Voir, par exemple, Paul s'appropriant l'adoration de Yahvé dans Ésaïe pour Jésus dans l'hymne sur lequel nous nous sommes concentrés. C'est Jésus devant qui tout genou fléchira. C'est Jésus que toute langue confessera. Sur le lien de cet hymne avec l'ascension, voir le chapitre précédent.
- ³⁰ Voir Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 112, où il offre simplement les références pauliniennes à Jésus comme *Kurios*. Il écrit : « Il est donc remarquable que, dans d'autres citations des passages de l'Ancien Testament qui concernent à l'origine Dieu, Paul applique ces passages à Jésus, faisant de lui le *Kyrios* : Romains 10 : 13 (Joël 2 : 32), I Corinthiens 1 : 31 (Jérémie 9 : 23-24), I Corinthiens 10 : 26 (Psaumes 24 : 1), II Corinthiens 10 : 17 (Jérémie 9 : 23-24). Dans deux autres endroits, il est plus difficile d'être certain s'il s'agit de Dieu ou de Jésus à qui Paul applique les citations de l'Ancien Testament : Romains 14 : 11 (Ésaïe 45 : 23) et dans I Corinthiens 2 : 16 (Ésaïe 40 : 13). Il existe aussi une quantité de cas où Paul fait allusion à des passages de l'Ancien Testament mentionnant Yahvé comme *Kurios* et Paul faisant clairement de Jésus le référent : I Corinthiens 10 : 21 (Malachie 1 : 7, 12), I Corinthiens 10 : 22 (Deutéronome 33 : 21), II Corinthiens 3 : 16 (Exode 34 : 34) I Thessaloniens 3 : 13 (Zacharie 14 : 3), I Thessaloniens 4 : 6 (Psaumes 94 : 2). Mais, l'exemple le plus frappant est sûrement Philippiens

2 : 10-11, qui approprie Ésaïe 45 : 23-25 (proclamant à l'origine la soumission universelle à Dieu) pour présenter l'acclamation eschatologique de Jésus comme *Kyrios* « à la gloire de Dieu le Père ».

- ³¹ Hurtado, *ibid.* En plus des textes mentionnés dans la note ci-dessus, Hurtado offre ces textes pauliniens supplémentaires faisant référence à Jésus et contenant un référent de l'Ancien Testament de « Dieu » : « Romains 11 : 13 (I Rois 19 : 10), Romains 12 : 19 (Deutéronome 32 : 35), I Corinthiens 14 : 21 (Ésaïe 28 : 11). » Aux pages 53-54 de *God Crucified*, Bauckham signale qu'à plusieurs occasions, Dieu et Christ parlent, déclarant dans Apocalypse : « JE SUIS le premier et le dernier ». Dans Apocalypse 1 : 8, c'est Dieu qui dit « JE SUIS l'alpha et l'oméga ». Dans Apocalypse 1 : 18, c'est Christ qui dit « JE SUIS le premier et le dernier ». Dans Apocalypse 21 : 6, c'est Dieu qui dit « JE SUIS l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin ». Dans Apocalypse 22 : 13, c'est Christ qui dit : « Je suis l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin ». Évidemment, comme Bauckham le note, toutes ces déclarations dans Ésaïe sont faites d'abord sur Yahvé qui proclame dans Ésaïe 44 : 6 : « JE SUIS le premier et le dernier, et hors moi il n'y a point de Dieu ». La même déclaration est faite dans Ésaïe 48 : 12, où il dit : « C'est moi, moi qui SUIS le premier, c'est aussi moi qui SUIS le dernier ».
- ³² Raymond Brown n'essaie pas de rivaliser pour les origines palestiniennes ici, mais il insiste sur le fait que « les écrivains du Nouveau Testament savaient que Jésus recevait un titre que la Septante attribue au Dieu d'Israël ». *Jesus: God and Man* (New York : MacMillan, 1967), 29.
- ³³ Richard Longenecker, *Christology*, 9. Longenecker reconnaît que même si l'événement de Christ était central (incarnation, ministère, passion et résurrection), la christologie juive n'était pas seulement fonctionnelle, mais contenait aussi des présuppositions métaphysiques et des connotations ontologiques.
- ³⁴ Actes 2 : 21 citant Joël 2 : 28-29.
- ³⁵ Voir comme exemple Richard Bauckham, *God Crucified*, 34. Il écrit qu'invoquer le nom de l'Éternel « signifie invoquer Jésus comme le Seigneur divin qui exerce la souveraineté divine et porte le nom divin ». Comme les autres, Bauckham relie la citation d'Actes 2 : 21 de Joël au baptême au nom de Jésus dans le verset 38.
- ³⁶ Jacques est la figure prééminente de l'église de Jérusalem, une période où l'église de Jérusalem jouait « un rôle d'une importance unique », en particulier concernant le concile de Jérusalem dans Actes 15. Bauckham, « James and the Jerusalem Church », dans *The Book of Acts in its Palestinian Setting*, éd. Richard Bauckham (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1995), 416.
- ³⁷ Dahl fournit de nombreux cas où, dans la Torah et les Prophètes, Yahvé promettait que ceux en question seraient « mon peuple » (עַמִּי). Il montre en plus l'endroit où cette expression était précédée par לְשֵׁם dans les Targum plus anciens du même passage. Par exemple, le fragment Targum Exod. 19 : 6, Cod. Par. 110. contient עַמִּי, alors que fragment F et d'autres imprimés plus anciens contiennent לְשֵׁם. Donc, pour Dahl, quelques Targum sont même plus proches de la base du discours de Jacques dans des passages d'Ézéchiël et de Zacharie 2 : 15. « A People for His Name », 321.

- ³⁸ Actes 15 : 16, citant Amos 9 : 11. Jacques utilisant le tabernacle de David fait l'objet d'un débat. À la p. 265 de son ouvrage *Acts of the Apostles*, Luke Timothy Johnson le prend pour le royaume de David dans le sens messianique, trouvant une signification similaire dans certains matériels du Qumran : *CD* 7 : 16; *4QFlor* 1 : 12, 13.
- ³⁹ Voir la note 48 du chapitre 4, sur Amos 9 : 12.
- ⁴⁰ Jacques employant « sur lesquelles mon nom est invoqué » (ἐπικέκληται τὸ ὄνομα μὲν ἐπ' αὐτοῖς) est similaire à l'utilisation par la Septante dans *Baruch* et dans *I Maccabees*. Dans *Baruch* 2 : 26, le nom de Yahvé est invoqué sur le Temple (ἐπεκληθῇ τὸ ὄνομα σου); le nom de Yahvé se trouve dans *Baruch* 2 : 15 à invoquer sur Israël et sa progéniture (ὅτι τὸ ὄνομα σου ἐπεκληθῇ ἐπὶ Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ τὸ γένος αὐτοῦ); dans *I Maccabees* 7 : 37, les sacrificateurs priaient pour la protection, offrant à Yahvé : « Tu as choisi de donner ton nom à cette maison (le Temple) (σὺ ἐξελέξω τὸν οἶκον τοῦτον ἐπικληθῆναι τὸ ὄνομα σου). »
- ⁴¹ Bruce, *Acts*, 294.
- ⁴² Tout le monde, depuis Adolf Harnack du dernier siècle à James D. G. Dunn d'aujourd'hui, offre la notion que Jésus était adoré, mais était essentiellement inférieur à Dieu. Harnack attribue l'emploi de *kurios* tel qu'il est appliqué à Jésus comme simple négligence. Il écrit : « La négligence des premiers auteurs chrétiens sur la portée du mot [kurios] dans des cas particuliers, montre que dans une relation religieuse, dans la mesure où il y avait réflexion sur le don du salut, Jésus pouvait prendre la place de Dieu. » Harnack, *History of Dogma*, 1 : 183.
- ⁴³ Bauckham, « Jesus, Worship of », *ABD*, 3 : 812-819, 815.
- ⁴⁴ Bauckham, *God Crucified*, 41.
- ⁴⁵ Bauckham, *ibid.*, 27. Comme nous l'avons suggéré, Bauckham déclare que Jésus était considéré comme divin, mais dans une sorte de sens binaire. Pourtant, il est vraisemblable que Bauckham ait raté la cible par sa compréhension préalable chrétienne. En effet, les confessions concernent toutes l'homme Jésus dont on peut parler comme Dieu; comme Harnack le fait remarquer, c'est précisément quand le confesseur parle des souffrances et de la mort de Jésus que la profession de la divinité de Jésus est le plus avidement revendiquée. Dans ces confessions, il existe le langage d'un « paradoxe exalté » célébrant à la fois l'humanité et la divinité de Jésus. On voit certainement ce type de confession parmi les tout premiers Pères. Voir Ignace, *To the Romans*, 6 : 3; Tatien, *Oration to the Greeks* 13; *1 Clement* 2 : 10. En effet, en dépit de son sermon contre le modalisme, Tertullien parle aussi fréquemment de la crucifixion de Dieu, la chair de Dieu et la mort de Dieu. Harnack suggère que ce genre de langage était normatif et était seulement soumis à l'examen durant la controverse patristique. Voir Harnack, 1 : 186-87, note 4.
- ⁴⁶ Paul A. Rainbow, « Jewish Monotheism as the Matrix for New Testament Christology: A Review Article, Jewish Monotheism and N. T. Christology », *Novum Testamentum*, 33 n° 1 (1991) : 78-91, 79. Alors que c'est la position de Larry Hurtado qui est critiquée par Rainbow, ses commentaires peuvent s'appliquer à Dunn ou Bauckham. De plus, à la p. 82, Rainbow resouligne l'intégrité du

monothéisme juif en citant l'évidence historique de l'utilisation du *Shema* comme « l'équivalent le plus proche d'une confession de foi dans le judaïsme ». Voir la note 9 à cette page où Rainbow fait référence à Albright justifiant son emploi pour le catéchisme ou la liturgie datant du II^e siècle avant J.-C. Dans la note 10, il trace aussi cette évidence au Qumran à travers l'ouvrage de F. E. Volkes. À la p. 83, Rainbow cite quatre « anciennes sources juives » qui « indiquent explicitement que le monothéisme ou le *Shema*, ou le premier commandement du Décalogue, est le 'premier' article du style de vie juif ».

⁴⁷ Deuteronomy 6 : 4 (*Tanak*).

Chapitre 13 : S'éloigner de l'orthodoxie

- ¹ Il est généralement admis que Jean ou Paul devaient adresser les conceptions de Christ qui l'ont dépouillé de sa véritable humanité ou étaient autrement incorrects. Par exemple, Colossiens 1 à 2 parle spécifiquement d'une christologie jugée manifestement fausse.
- ² Ici, nous ne pensons pas au monarchianisme dynamique, bien que ce soit certainement faux. En fait, nous ne le considérerons pas sous l'égide de la christologie unicitaire, car c'est un rejet de la divinité de Christ. Nous ne pensons pas non plus à l'adoptianisme, ni au baptême de Jésus ou à son ascension. Nous suggérons qu'il y a quelques différentes sortes de conceptions modalistes, dont certains que nous appelons « modalisme noétien » et « modalisme sabellien ».
- ³ Wolfson, *Philosophy*. Wolfson argumente que les conceptions philosophiques aidaient le développement évolutif de la trinité. Il trace le mouvement à partir d'une « théorie du *Logos* » à deux étapes vers une théorie d'une seule étape. Puis, il démontre comment les idées platoniciennes servaient à lancer la pensée prototrinitarienne d'Origène et de Tertullien. Pour Wolfson, c'était finalement l'incorporation de l'interprétation plotinienne qui a permis une pleine trinité, celle qui acceptait d'élever le *Logos* et l'Esprit au statut de Dieu.
- ⁴ Sur la manière dont Origène et Tertullien encadraient leur christologie contre la christologie unicitaire, voir le chapitre 14.
- ⁵ Sur le développement spécifique du *Logos* en ce qui concerne la pensée platonicienne, voir en particulier Wolfson, *Philosophy*, 257-286.
- ⁶ McGrath, *Christian Theology*, 18-19; citant *On Christian Doctrine*, II.xl.60-61. Augustin note par analogie que les Égyptiens possédaient des idoles et des ustensiles d'or, d'argent et des vêtements. Bien que les enfants d'Israël aient abandonné les idoles, ils ont pris ce qui était bon alors qu'ils se sont enfuis de l'Égypte. Ainsi, les chrétiens peuvent séparer « ces vérités de leurs associations regrettables ». Augustin continue à dire : « Regardez les richesses d'or et d'argent et les vêtements que Cyprien — cet enseignant éloquent et martyr béni — a pris avec lui en sortant d'Égypte. » Augustin ajoute Marius Victorinus, Optatus et Hilaire de Poitiers comme d'autres exemples de ceux qui ont pris de l'or et de l'argent et des vêtements de l'Égypte.
- ⁷ Eusèbe note : « la grande masse de gens incapables de comprendre cette conception de Dieu », ceux qu'il suggère « ont peur de donner l'impression qu'ils présentent un second Dieu en déclarant que le Père et le Fils sont dans la même être ». Eusèbe, *Ecclesiastical Theology*, Book 1, trad. B. E. Daley (Harvard University, non publié, 1983). Sur Origène, voir Jules Lebreton et Jacques Zeiller, *The History of the Primitive Church*, 2 vol. (New York : Macmillan, 1949), 2 : 731. Ils citent *In Titum*, dans vol. 14 of *Patrologia Graeca*, éd. Jacques P. Migne, p. 1304. Pour Origène, une position unicitaire christologique représentait la « masse de croyants » qui ne connaissaient que « le Christ selon la chair ».
- ⁸ Nous ne pensons pas qu'à Justin ; en particulier, nous pensons à Tertullien qui a admis autant ; une telle autre interprétation est confirmée par les érudits. Sur ce sujet, voir le chapitre 14.

- ⁹ Selon la suggestion d'Harnack, vers la fin du III^e siècle il y avait un important conflit avec ceux qui adhéraient à une sorte de christologie du *Logos* par les partisans de l'Unicité qui cherchaient à exclure toute christologie sauf la leur, *History of Dogma*, 3 : 54. Voir aussi les pages 50-51 où Harnack propose une quantité de sources qui s'efforcent d'établir l'ampleur du modalisme.
- ¹⁰ Ceux dans cette position, Pierre Bourdieu les appelle les « orthodoxes », et ceux dans le groupe dissident, il les appelle les « hétérodoxes ». Le groupe dominant s'efforce de définir le langage de manière à ce qu'il soit le seul correct. Bourdieu déclare à la p. 170 de *An Outline of a Theory of Practice* (Cambridge : Cambridge University Press, 1977) : « Car tout langage qui peut attirer l'attention est un 'langage autorisé' investi de l'autorité du groupe ; les choses qu'il désigne ne sont pas simplement exprimées, mais autorisées et légitimées. » Bourdieu souligne cette censure fondamentale des choses qui peuvent être déclarées, et donc, les choses qui peuvent être « pensées, et par conséquent l'univers qui peut être considéré comme acquis ».
- ¹¹ Pierre Bourdieu encadre similairement la concurrence verbale en termes économiques où les mots sont une sorte de « fonds » avec lesquels argumenter. Ceux qui ont le pouvoir contrôlent essentiellement le fonds. Pour Bourdieu, le fonds est une base de domination (quoique pas reconnue par les participants). Sur ce sujet, voir « The Basic Theoretical Position », dans *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*, eds. Richard Harker, Cheleen Mahar, et Chris Wilkes (Londres : MacMillan, 1990), 13.
- ¹² J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (Hagerstown, MD : Harper & Row, 1978), 119.
- ¹³ Tertullien, *Contre Praxéas* 2, ANF, 3 : 598, déclare que le modalisme praxéen était *nouveau*, suggérant que Praxéas était un « prétendant d'hier ». Il demandait son rejet à cause « des dates tardives qui marquent toutes les hérésies, et aussi du caractère absolument novateur de notre Praxéas moderne ».
- ¹⁴ Tertullien, *Prax.* 31, ANF, 3 : 627. Voir la note 25 du chapitre 13 pour le texte complet.
- ¹⁵ Tertullien, *Prax.* 3, ANF, 3 : 598-599. De même pour Origène, ceux de la christologie unicitaire étaient « non instruits et simples ». *Cels.* 16.1.
- ¹⁶ Hippolyte écrit : « À cette époque la controverse monarchienne secouait toute l'Église. » Harnack, *History of Dogma*, p. 53 citant Hippolyte, *Refutation of All Heresies* 9.6
- ¹⁷ Harnack, *History of Dogma*, 3 : 71.
- ¹⁸ Ibid., 72.
- ¹⁹ Bietenhard a démontré que le langage et la culture juifs de l'époque du moment utilisaient « le Nom » pour représenter Dieu. « ὄνομα », *TDNT*, 5 : 242, 694. Voir p. 140.
- ²⁰ Richard Longenecker, *Christology*, 45.

- ²¹ Daniélou, *Theology of Jewish Christianity*, 151 ; à la p. 153, il note que : « *Sim. IX* identifie 'porter le nom' avec 'être baptisé' : Si vous portez le Nom (φορεῖν) et n'avez pas le pouvoir, vous porterez le Nom en vain. Et les pierres jetées que vous avez vues, elles portent le Nom, mais ne portent pas le vêtement des vierges' (IX, 13 : 2.). »
- ²² Justin est certainement au courant de ce style de parler comme le prouve son *Dialogue avec Tryphon* 128.
- ²³ Jean Daniélou, *The History of Early Christian Doctrine Before the Council of Nicea*, Vol. 3, *The Origen of Latin Christianity*, éd. John Austin Baker, trad. John Austin Baker et David Smith (Philadelphie, PA : Westminster, 1977), 158. Tandis que Daniélou dit qu'il s'agit d'un *testimonium* judéo-chrétien, il est certainement connu par Tertullien, et tel que Daniélou l'admet, il l'emprunte facilement.
- ²⁴ Sauf indication contraire, le monarchianisme a un rapport avec la christologie unicitaire et sert de terme général pour ce dernier. Les historiens utilisent aussi le monarchianisme modaliste. L'autre sorte de monarchianisme est le monarchianisme dynamique, qui préserve l'unicité de Dieu en rejetant la divinité de Jésus. Ceci n'est pas en vue, sauf indication contraire.
- ²⁵ Cela ne suggère pas que Praxéas était juif ; toutefois, Tertullien, à plusieurs reprises, se moque du concept praxéen comme étant un mode de réflexion juif. Voir Tertullien disant de Praxéas : « Mais (cette doctrine qui est la vôtre ressemble) à la foi juive, dont voici la substance — de croire en un Dieu unique comme de refuser de compter le Fils à ses côtés, et après le Fils, l'Esprit. Alors, quelle serait la différence entre nous et eux, s'il n'y avait pas cette distinction que *vous voulez démanteler* ? » Tertullien continue en accusant Praxéas : « À quoi servirait l'Évangile, qui est la substance de la nouvelle alliance, établissant (comme elle le fait) que la Loi et les prophètes ont duré jusqu'à Jean Baptiste, si à partir de là, on ne croit pas que le Père, le Fils et l'Esprit sont trois, faisant ainsi un seul Dieu unique ? Dieu a voulu renouveler son alliance avec les humains de sorte qu'on croit en son unité, d'une nouvelle manière, à travers le Fils et l'Esprit, afin que Dieu puisse être connu ouvertement, par ses propres noms et personnes, qui n'étaient pas bien compris dans l'ancien temps bien qu'ils soient déclarés à travers le Fils et l'Esprit. » *Prax.*, 31, *ANF*, 3 : 627.
- ²⁶ Daniélou, *The Origen of Latin Christianity*, 157.
- ²⁷ *Ibid.*
- ²⁸ *Ibid.*, 159.
- ²⁹ Clément de Rome, *Lettre aux Corinthiens*, chap. 58, v. 1 [En ligne : [http://www.patristique.org/sites/patristique.org/IMG/pdf/i_clement.pdf]] (consulté le 5 avril 2021).
- ³⁰ Sur ce sujet, voir les chapitres 11 et 15. S'il s'agit du même Jacques qui a annoncé dans Actes 15 que l'invocation du nom de Jésus au baptême était suffisante pour accomplir la prophétie d'Amos comme quoi le nom de Yahvé serait invoqué sur tous les non-Juifs, cela est particulièrement important.
- ³¹ Daniélou, 151.

- ³² *Le Pasteur d'Hermas* a été écrit vraisemblablement vers la fin du premier siècle ou au début du II^e siècle après J.-C. et est d'origine italienne. Concernant les dates possibles et les recensions possibles de *Le Pasteur d'Hermas*, voir Carolyn Osiek, *The Shepherd of Hermas*, éd. Helmut Koester (Minneapolis : Fortress Press, 1999), 8-10 ; 18-20.
- ³³ Comme Osiek le note à la p. 21 de *The Shepherd of Hermas* : « En genre, *Le Pasteur d'Hermas* n'est pas particulièrement littéraire, et appartient aux 'gens ordinaires' ». À la p. 56 de *Jesus After the Gospels*, de Robert M. Grant, ce dernier se méfie à juste titre de la liste muratorienne indiquant qu'Hermas était le frère de Pie de Rome.
- ³⁴ Osiek, 36.
- ³⁵ Ibid., 34-35. Osiek accepte qu'Hébreux semblent réfuter une telle christologie, et que le terme « être angélique » pourrait signifier que Christ est le commandant en chef des anges, comme dans *l'Ascension of Isaiah*. Toutefois, ce n'est pas très sûr, car, comme elle le permet, c'est difficile de l'interpréter, compte tenu de son genre apocalyptique.
- ³⁶ Harnack, *History of Dogma*, 1 : 191, note 1.
- ³⁷ Ibid., 187 ; surtout la note 4, qui continue de 186-188.
- ³⁸ Daniélou note que la première forme d'*Hermas* n'était pas « le Nom du Fils de Dieu », mais « le Nom de Dieu ». Voir *Theology of Jewish Christianity*, 151-152, où Daniélou argumente longuement que le 'Fils de Dieu' est secondaire.
- ³⁹ Ibid., 153.
- ⁴⁰ Ibid., 155 ; Daniélou écrit : « Il existe d'autres allusions à *Hermas* dans le contexte du baptême, mais dans ce cas, elles sont liées à l'épiclèse. Par exemple, l'auteur parle de 'renégats qui avaient honte du nom du Seigneur invoqué (ἐπικληθῆν) sur eux' (*Sim.* VIII, 6 : 4), et plus tard de ceux 'qui sont appelés (ἐπικαλο) par le nom du Seigneur'. (*Sim.* IX, 14 : 3, cf. κεκλημένοι. *Sim.* VIII, 1 : 1). »
- ⁴¹ Daniélou, *Theology of Jewish Christianity*, 153 ; citant Clément d'Alexandrie, *Extraits de Theodotus* 86.2.
- ⁴² Pour cette discussion des ébionites, je le dois à Glen Koch. Dr Koch servait en tant que mon directeur de thèse (sur le sujet du modalisme). Un indice que les ébionites remontent au début est que leur appellation même signifie « pauvre » en Hébreu. Il n'est pas le seul à suggérer que les ébionites descendent des tout premiers chrétiens. Voir *History of Dogma*, 1 : 299-300, où Harnack suggère qu'Origène a écrit que les ébionites étaient des Juifs croyants descendant des tout premiers chrétiens. Sur l'écriture d'Origène, voir la note 1 à la p. 300 où Harnack cite plusieurs exemples. La chose étonnante est qu'un nombre de ces ébionites reconnaissait même la naissance virginale, comme c'est confirmé par Origène.
- ⁴³ Hans-Joachim Schoeps, *Jewish Christianity: Factional Disputes in the Early Church*, trad. Douglas R. A. Hare (Philadelphie : Fortress Press, 1969), 36. Schoeps suggère qu'il existait en fait des ébionites croyant en un grand nombre de choses différentes. L'Église ébionite a continué en Transjordanie pendant 300 à 350 ans et avec le temps, ils ont fini par croire non seulement en une chose,

mais en plusieurs, avec plusieurs « lignes de développement ». Schoeps continue : « La déclaration d'Épiphane (*Pan.* 30.14) qu'Ébion' était un 'monstre à plusieurs têtes' est importante. »

- ⁴⁴ Schoeps, *Jewish Christianity*, 11. Schoeps note que personne ne s'appelait « Ébion » comme l'ont déduit Tertullien, Hippolyte, Épiphane et d'autres Pères de l'Église. Plutôt, ce nom était probablement un nom que le groupe s'est donné après l'an 70 apr. J.-C., rappelant les béatitudes de Jésus concernant les pauvres (*Ebion* en hébreu). À la p.18, Schoeps lie les ébionites avec les Nazaréens, tirant la date ultérieure de l'an 70 apr. J.-C. en partie du *Panarion* d'Épiphane (*Adversus haereses*), 30.27 ; 29.5.4. Hurtado, aussi, doute du manque de preuve. À la p. 431 de son *Lord Jesus Christ*, il propose : « Presque tout dépend de ce que l'on pense des caractérisations de seconde main d'eux dans les sources patristiques (qui sont généralement hostiles et paraissent souvent confuses). »
- ⁴⁵ Sur les ébionites, voir Karl Baus, *History of the Christian Church*, vol. 1, *From the Apostolic Community to Constantine* (New York : Seabury Press, 1980), 154.
- ⁴⁶ Voir H 11 25–32 ; 26 enregistré dans *Kerygmatic Petrou, The Pseudo-Clementines*, dans *l'Apocryphe du Nouveau Testament*.
- ⁴⁷ Ibid ; H 27 utilise le langage « baptisé pour le salut », « pour le pardon des péchés » ; cf. *Recognitions* 1 : 55 ; nous le savons par Épiphane *Pan.* 30.6.9. et d'autres.
- ⁴⁸ Que la toute première communauté chrétienne y croyait est traité en détail dans le chapitre 16.
- ⁴⁹ Épiphane (*Pan.* 30.14).
- ⁵⁰ Baus, *History*, 154.
- ⁵¹ Les ébionites avaient la notion que « la conception de la demeure formait l'imagerie de la présence du Prophète véritable en Jésus ; ayant apparu d'abord de manière incomplète dans les prophètes de l'Ancien Testament, le Prophète véritable a été complété dans le Messie Jésus et a trouvé le repos éternel. Sur ce sujet, voir Schoeps, *Jewish Christianity*, 72.
- ⁵² La destruction du Temple est considérée comme historiquement importante dans le judaïsme, mais il y a un moyen par laquelle cette destruction a propulsé aussi une certaine sorte de diversité dans le christianisme. Dans la mesure où Jérusalem est le siège de l'Église et le centre nominal de la foi chrétienne, ce lieu chrétien juif fonctionnait symboliquement. Tout comme il y avait une incroyable réaction épistémologique au sein du judaïsme même, le christianisme juif aurait été spécialement affecté par un tel coup.
- ⁵³ Harnack, *History of Dogma*, 1 : 300, note 2 ; Harnack cite Eusèbe (*Ecclesiastical History* 3 5.3) pour informer que les chrétiens se sont enfuis à Pella en Pérée, avant la destruction de cette cité. Harnack écrit : « Dans la période suivante, les implantations les plus importantes des ébionites ont probablement eu lieu dans les pays à l'est du Jourdan et au centre de la Syrie. » Harnack, citant Jérôme, *De viris illustribus* 3, continue : « Ce fait explique comment les évêques de Jérusalem et des villes côtières de la Palestine ne les ont pas beaucoup vus. Il y avait une communauté chrétienne juive à Berea avec qui Jérôme était en relation. »

- ⁵⁴ Richard Longenecker, *Christology*, 8. Longenecker affirme que cette communauté avait déjà des tendances vers le protognosticisme et l'ébionisme naissant. À propos des ébionites, il serait juste de suggérer que plus ils s'isolaient, plus une trajectoire à l'écart du courant dominant se développerait.
- ⁵⁵ Harnack, *History of Dogma*, 1 : 290. Les chrétiens juifs du premier siècle formaient la majorité en Palestine, et peut-être dans certaines provinces environnantes, mais en réalité, au fur et à mesure que l'Église devenait plus « catholique », leur influence a été délaissée.
- ⁵⁶ Pierre Bourdieu, qui travaille sur la concurrence entre les groupes, suggère qu'une position orthodoxe suggère en fait une position hétérodoxe opposée. Ainsi, plus Jésus devenait un *Logos* helléniste, plus cela suggérerait que Jésus était un prophète assez juif ! Sur l'utilisation de Pierre Bourdieu pour un argument religieux, voir mon *No Other Name*, 223. Cf. Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, éd. John B. Thompson, trad. Gino Raymond et Matthew Adamson (Cambridge, MA : Harvard University Press, 1991); cf. Bourdieu, *Theory of Practice*, 167-169.
- ⁵⁷ Longenecker, *Christology*, 16. Longenecker note : « Les soi-disant Pères apostoliques, les apologistes... et d'autres qui ont écrit au sein de la chrétienté non-juive; et nul, peut-être à l'exception de Clément de Rome et de l'auteur de *Le Pasteur d'Hermeas*, pourraient dire qu'ils ont reçu une formation personnelle dans le judaïsme. »
- ⁵⁸ Geoffrey Wainwright, *Doxology*, 50-51. Wainwright cite les lettres d'Ignace d'Antioche : « écrites environ en l'an 110, contiennent des hymnes louant Christ qui prédisent des choses sur lui à la troisième personne ». Wainwright note que même s'il était normal de prier à Christ à la troisième personne au début du II^e siècle, cette pratique d'adresser directement des hymnes à Christ à la deuxième personne s'est développée aux II^e et III^e siècles. Cf. Harnack, *History of Dogma*, 1 : 166. Comme Harnack le note : « Ici, des formules sacrées ont été élaborées et présentées aux membres. » Ce matériel pouvait louer à la fois Dieu et Christ. Voir en particulier la note 3 où Harnack trace les toutes premières communautés qui exprimaient leur foi par des hymnes et des prières, et attestaient vigoureusement de la déité de Christ.
- ⁵⁹ Harnack, *ibid.*
- ⁶⁰ *Ibid.*, 188, note 4. Citant Eusèbe, *H. E.* 5.28.4-6, Harnack écrit : « À travers Ignace, θεός semble être une désignation de Christ. Il s'appelle ὁ θεὸς ἡμῶν dans Ephes. Inscript; Rom. Inscr. bis 3.2; Polyc. 8.3. Eph. 1.1, αἴμα θεοῦ; Rom. 6.3, τὸ πᾶθος τοῦ θεοῦ μου; Eph. 7. 2. ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός; dans une autre lecture ἐν ἀνθρῳ ὡς θεός, *Smyrn.* I. 1, « Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ θεὸς ὁ οὕτως ἡμᾶς σοφίσας. Le dernier passage, où la clause correspondante doit être étroitement liée à ὁ θεός, il paraît former la transition pour les trois passages (Trall. 7.1 ; *Smyrn.* 6.1 ; 10.1), où Jésus est appelé θεός sans ajout. »
- ⁶¹ Voir Actes 20 : 28; le NEG le traduit de cette manière : « l'Église de Dieu, qu'il s'est acquise par son propre sang ». L'histoire textuelle des manuscrits grecs qui sous-tendent ce passage semble indiquer que le texte grec a changé *theos* à

kurios parce qu'il est devenu choquant alors que l'histoire de l'Église évoluait de dire que Dieu pouvait verser son propre sang. Parce que l'évidence du texte est mixte, certaines versions disent « l'Église du Seigneur... »

⁶² Ignace, *To Polycarp* 3 : 2.

⁶³ Ignace, *To the Magnesians* 13.1.

⁶⁴ Tandis qu'il est possible qu'Ignace se réfère au Père, Fils et Saint-Esprit dans un cas particulier, on devrait comprendre l'emploi occasionnel comme une glorification de Dieu à travers l'œuvre de Jésus-Christ dans l'âge de l'Esprit. Sur ce sujet, voir Harnack, *History of Dogma*, 1 : 80, note 1.

⁶⁵ Robert M. Grant, *Gods and One God* (Philadelphie : Westminster, 1986), 107–108 ; Grant a fait remarquer la multiplicité de moyens dont Ignace a été utilisé. Les Antochiens ont eu recours à Ignace comme autorité pour soutenir leur accent sur les « deux natures ». Toutefois, les Alexandrins ont vite répondu en se servant d'Ignace pour la position contraire, qui insistait sur l'union des deux natures en Christ après l'Incarnation. Les monophysites et les partisans de la position du credo de Calcédoine considéraient aussi Ignace comme allié. Sur ce sujet, voir « The Appeal to the Early Fathers » de Grant dans *Journal of Theological Studies* 11 (1960) : 13-24, 16.

⁶⁶ William R. Schoedel, *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, éd. Helmut Koester (Philadelphie : Fortress Press, 1985), 20. Schoedel soutient que Daniélou a raté la cible en ce qu'il n'y a rien de chrétien juif en Ignace. Cependant, sa façon de parler d'Ignace est principalement du modalisme monarchien. Mais selon notre suggestion de la christologie unicitaire et des textes bibliques, la christologie unicitaire peut en fait correspondre à plus d'une catégorie du style de parler. Tel que Schoedel le fait remarquer, comme les auteurs bibliques avant lui, Ignace peut paraître subordinatianiste (Éphésiens 3 : 1-2) ; il peut utiliser un langage qui est adoptianiste à la surface (*Smyrn.* 1.1. cf. *Magn.* 8 : 2). Il peut même dire de Christ qu'il a existé avec le Père avant les âges (*Magn.* 6.1), mais Ignace n'insiste pas sur un « Christ précosmique ». Ainsi, dans l'ensemble, les textes imputent librement les souffrances à Christ en appelant ouvertement Jésus Dieu et se réjouissant même de l'ambiguïté, apportant son plus grand soutien aux tendances modalistes. Ici, Schoedel est d'accord avec l'évaluation de Virginia Corwin aux p. 140-141 de son *St. Ignatius and Christianity in Antioch* (New Haven : Yale University Press, 1960). Corwin écrit : « S'il faut choisir un seul terme pour indiquer la tendance de sa pensée, on doit dire qu'Ignace est monarchien, bien qu'il soit très proche du point déclaré orthodoxe plus tard. »

⁶⁷ Grant, *Jesus After the Gospels*, 57. *To the Ephesians* 7.2 d'Ignace est un hymne qui encadre poétiquement la christologie dans les deux pôles opposés de Jésus soulignant à la fois l'humanité et la divinité de Jésus. Sur ce sujet, voir aussi Reinhard Deichgräber, *Gotteshymnus und Christhymnus in der frühen Christenheit, Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen* (Göttingen : Nadenhoeck & Ruprecht, 1967), 155. Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens*, chap. 7, v.2 [En ligne : <http://seigneurjesus.free.fr/lettreiganceephesiens.htm>] (consulté le 6 avril 2021).

⁶⁸ « εἰς ἰατρός ἐστιν ». Alors que Liddell et Scott notent à juste titre que ἰατρός est celui qui guérit et aucune distinction « professionnelle » n'est faite, le contexte de l'hymne suggère que c'est un titre sotériologique. En effet, il était courant de présenter Jésus dans la littérature de l'époque comme celui qui guérit. Henry George Liddell et Robert Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford : Clarendon Press, 1968), 691.

⁶⁹ Voir Robert M. Grant, « The Appeal to the Early Fathers », 16-19. Ignace a été modifié afin que la souffrance de Dieu disparaisse dans les recensions plus longues. Des quatre textes décrits ci-dessus, dans tous sauf Romains 6 : 3, le lien est coupé. « Dans Éphésiens, l'inscription τοῦ θεοῦ devient τοῦ σωτῆρος; dans Éphésiens 1 : 1 θεοῦ est changé à χριστοῦ, alors que dans Éphésiens 18 : 2, ὁ γὰρ θεός ἡμῶν « Ἰησοῦς devient ὁ γὰρ τοῦ θεοῦ et τῷ παθεῖ disparaît. » Considérez de même l'hymne cité ci-dessus.

⁷⁰ Voir Méliton de Sardes, *Sur la Pâque*, [En ligne : <https://abbaye-tournay.com/2017/03/mercredi-de-la-4-semaine-de-careme>] (consulté le 6 avril 2021).

⁷¹ À la p. 173 de son *Christian Tradition*, Pelikan cite cela comme preuve que les chrétiens étaient certains que le Rédempteur n'appartenait pas à un ordre quelconque inférieur à la réalité divine, mais était Dieu lui-même. Pour le démontrer, Pelikan cite un nombre de sources, à savoir Clément 2. Sur ce sujet, voir aussi Harnack 1 : 186, note 3, qui cite aussi Barnabas 7.2.

⁷² Harnack, *History of Dogma*, 1 : 186. Ainsi, 2 Clément célèbre hardiment Jésus comme Dieu. Cependant, on pourrait bien trouver une affinité dans Clément 2 avec la christologie unicitaire; ce serait trop de suggérer qu'on peut identifier une formulation christologique particulière dans le livre. *Homélie du II^e siècle, dite anciennement II^e Épître de Clément aux Corinthiens*, dans *Les Pères apostoliques, II Clément de Rome*, traduction par Hippolyte Hemmer, Paris, Librairie Alphonse Picard et fils, 1909, p. 135 [En ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5453905f/f222.item.texteImage>] (consulté le 6 avril 2021).

⁷³ Méliton de Sardes, *Fragments* 13-14; cité dans Pelikan *Christian Tradition*. 177 et *Sur la Pâque et fragments*, trad. Othmar Perler (Paris, Éditions du Cerf, 1966), 127 (Sources chrétiennes; 123) [En ligne : https://books.google.ca/books?redir_esc=y&hl=fr&id=sFEPAQAIAAJ&focus=searchwithinvolume&q=%22port%C3%A9+par+le+P%C3%A8re%22] (consulté le 6 avril 2021). Dans le même ouvrage, voir le même langage dans les chapitres 9 et 65.

⁷⁴ Ibid., 13-14.

Chapitre 14 : Les apologistes et le virage herméneutique

- ¹ Les apologistes ont reçu cette étiquette pour leur défense de la foi chrétienne, surtout face à la persécution. Ils incluait largement les porte-parole du christianisme, quoique ce n'est pas une démarcation rigide.
- ² Sur le plan philosophique, entre 80 av. J.-C. et 220 apr. J.-C., le type de platonisme à fleurir est connu comme le moyen-platonisme. Robert M. Berchman, *From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition* (Chico, CA : Scholars Press, 1984).
- ³ Le degré de la directe influence de Philon sur Justin est discuté, mais directe ou indirecte, une influence était certainement présente. Voir Runia, *Philo*, 140, pour les théories variées de dépendance. Runia propose trois façons possibles dont Justin aurait pu être dépendant. Premièrement, il se peut que Justin ait connu Philon et se soit inspiré de lui, mais l'a fait très librement, ce qui rend impossible de déterminer son lien avec précision ; deuxièmement, il est fort possible que Justin ait connu Philon au début de sa carrière, mais a perdu plus tard toute trace de ses œuvres, et par conséquent les similarités sont devenues vagues avec le temps et le développement personnel ; ou troisièmement, Justin s'est familiarisé peut-être avec les thèmes du judaïsme helléniste, mais par d'autres voies qui étaient différentes de Philon. Comme plusieurs historiens de l'Église le notent, les partisans principaux de Philon n'étaient pas tant des Juifs, mais des intellectuels chrétiens des II^e et III^e siècles. Comme Colin Brown le note à juste titre à la p. 66 de son *Christianity & Western Thought*, Philon est plus proche d'Origène et de Clément que de la tradition rabbinique ou, disons, de Jésus ou de l'apôtre Paul.
- ⁴ McGrath, *Christian Theology*, 144.
- ⁵ Par exemple, puisque l'Ancien Testament enseignait clairement la participation de Dieu pleinement avec sa création, il ne pouvait pas être considéré comme un outil d'interprétation pour ceux qui se sont battus pour la transcendance de Dieu. Marcion (vers 150) a en fait enseigné que l'Ancien Testament était le produit d'un « Dieu créateur inférieur » qui ne pouvait agir qu'en fonction de la loi de rétribution. Il n'en fait aucun cas. Sur ce sujet, voir Berkhof, *Christian Faith*, 226.
- ⁶ Luise Abramowski, « The 'Memoirs of the Apostles' in Justin », dans *The Gospel and the Gospels*, éd. Peter Stuhlmacher (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1991), 323-335, 327-328.
- ⁷ Dans *Apologies* 2 10.8, Justin disait que Christ a été « connu en partie même par Socrate ».
- ⁸ Wolfson, *Philosophy*, 11.
- ⁹ Willis A. Shotwell, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr* (Londres : SPCK, 1965), 21. Shotwell cite *Dialogue avec Tryphon* 127.2, notant que puisque Dieu est immuable : « il est donc permis de supposer que Justin pensait que Dieu est inchangeable ».
- ¹⁰ Voir le chapitre 3 ci-dessus pour une longue discussion de l'approche de Philon et sa méthode. Sur la méthode allégorique de Justin, voir p. 46 de *Biblical Exegesis of Justin Martyr* de Shotwell. Shotwell suggère que la méthode permettant à Justin

d'arriver à cette conclusion peut s'appeler « allégorie philosophique », mais elle peut aussi être catégorisée comme un argument d'analogie. Sur les similarités entre Philon et la méthode d'interprétation de Justin; cf. Erwin R. Goodenough's *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* (New York : Pantheon Books, 1953), 47–52. Non seulement l'important tournant méthodologique a des implications sur la christologie, mais il y avait aussi des conséquences méthodologiques en cours. Le fait que Justin utilisait des philosophes grecs, tout en conservant une vision du monde chrétienne, fait de lui le premier des philosophes dont l'influence allait durer jusqu'au Moyen Âge et même maintenant. Voir N. Max Wildier, *The Theologian and His Universe: Theology and Cosmology from the Middle Ages to the Present* (New York : The Seabury Press, 1982), 30.

¹¹ H. Kleinknecht, « λέγω » B, dans *TDNT*, 77–91, 81.

¹² T. E. Pollard, *Johannine Christology and the Early Church* (Cambridge : Cambridge University Press, 1970), 38.

¹³ Shotwell, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, 104. Shotwell note que dans Justin, il est dit que le *Logos* est engendré comme le commencement avant toutes les créations de Dieu (*Dialog* 61.1). Et pourtant dans *Apologie 1* 53, il parle du premier engendré (πρωτότοκος) du Dieu non engendré; et dans *Apologie 1* 58, il parle du premier-né de Dieu (πρωτότογονος). Tandis qu'il utilise l'analogie du *Logos* venant de Dieu comme la lumière du soleil (*Dialog* 128), il est important qu'il y ait une différence de nombre. Il utilise une illustration philosophique commun de son temps (émanations); il se peut donc que Justin soit celui qui ait fait les distinctions philosophiques.

¹⁴ Justin de Naplouse, *Deuxième apologie*, chap. 6, v.1, trad. Louis Pautigny (Paris : Librairie Alphonse Picard et fils, 1904) [En ligne : <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/justin/apologie2.htm>] (consulté le 6 avril 2021).

¹⁵ Bien que Justin puisse offrir dans *Apologie 2* 13, dans un effort d'incorporer des philosophes dans le milieu chrétien, « et les choses dites à juste titre parmi tous les hommes sont la propriété de tous les chrétiens », cette compréhension a été accueillie irrégulièrement.

¹⁶ L'œuvre de Justin de Naplouse était en quelque sorte un nouveau genre où il faisait évoluer un style de parler qui cherchait à incorporer un langage philosophique au langage de l'enseignement de l'Église. Sur l'œuvre de Justin dans le contexte du développement de la trinité, voir Daniélou, *Gospel Message and Hellenistic Culture*.

¹⁷ On trouve aussi le culte hiérarchique dans Athénagoras, *Legatio pro Christianis* 10.5, or *Cels.* 8.13, Bauckham, « Jesus, Worship of », 818.

¹⁸ Bauckham, *God Crucified*, 78.

¹⁹ Tandis qu'en hébreu, la construction de « Je suis celui qui suis » suggère la puissance et la suprématie de Yahvé, le sens était différent en grec. Il signifiait plutôt que Dieu est ineffable.

- ²⁰ Voir son *Apologie 1* 63. Sur la méthode exégétique de Justin, voir *Biblical Exegesis of Justin Martyr* de Shotwell. Justin utilise largement l'Ancien Testament comme pour les textes preuves afin de démontrer que Jésus est le Messie. C'est seulement quand c'est en sa faveur qu'il rappelle le contexte; et encore, c'est assez sélectif et toujours dans le but de propulser son argument particulier.
- ²¹ Paula Fredriksen, *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Jesus* (New Haven et Londres : Yale University Press, 1988), 14. Fredriksen écrit : « Pareillement, lorsque le Seigneur a créé les cieux 'par la parole' (Psaumes 33 : 6), le mot hébreu *davar* est devenu *logos* en grec : Le Créateur a soudainement acquis un factotum très helléniste. » En bref, il n'était pas nécessaire d'insérer les concepts grecs dans l'Écriture. Ils étaient déjà là, en vertu du langage nouveau du texte.
- ²² Clément d'Alexandrie, *Tutor (Paedagogus)* 8.71.1.
- ²³ Origène, *On First Principles* 1.3.6. *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, 22 : 57; *Prayer* 24.2 *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, 3 : 354.
- ²⁴ Cela reflète la traduction de la Septante de Brenton.
- ²⁵ C. R. Seitz, « Handing Over the Name », dans *Trinity, Time, and Church: A Response to the Theology of Robert W. Jensen*, éd. Colin D. Gunton (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2000), 36.
- ²⁶ Harnack note certains passages « du dialogue de Justin qui indiquent que la désignation directe de Jésus comme θεός (non pas ὁ θεός) était courante dans les communautés; mais non seulement certains passages de Justin lui-même étaient exhortés contre cela, mais aussi le témoignage d'autres auteurs, θεός, même sans l'article, n'étaient en aucun cas une désignation usuelle de Jésus. Au contraire, c'était toujours des occasions définies qui les ont incités à parler de Christ en tant qu'un Dieu, ou en tant que Dieu. D'abord, il y avait des passages de l'Ancien Testament tels que Psaumes 45 : 9, 110 : 1, etc. qui aussitôt interprétés en relation avec Christ, ont conduit à ce prédicat θεός. Ces passages, et plusieurs autres tirés de l'Ancien Testament étaient utilisés de cette façon par Justin. » *History of Dogma*, 1 : 187, note 4.
- ²⁷ *Dialogue with Trypho*, 128.
- ²⁸ Wolfson, *Philosophy*, 310.
- ²⁹ Justin de Naplouse, *Première Apologie*, chap. 63, v. 15, dans Louis Pautigny, *Justin, Apologies* (Paris : Librairie Alphonse Picard et fils, 1904), 137 [En ligne : https://www.areopage.net/Patristique/Pautigny_JustinApologies.pdf] (consulté le 6 avril 2021).
- ³⁰ Richard Longenecker, *Christology*, 17. Longenecker propose : « Il n'y a pas de doute que Justin possédait seulement une connaissance d'une tierce personne du judaïsme et une compréhension loin d'être complète du christianisme primitif. »
- ³¹ Harnack, *History of Dogma*, 1 : 291-292.

- ³² Claus Westermann, « Das Alte Testament und die Theologie, » dans *Theology—was ist das?* éd. Georg Picht and Enno Rudolph (Stuttgart : Kreuz Verlag, 1977), 49–66, 50; cité dans Rowe, « Biblical Pressure », 295. Cf. Berkhof, *Christian Faith*, 226, où il propose : « Au premier siècle, quand l'Évangile pénétrait un monde imprégné d'idées hellénistes, gnostiques et syncrétistiques, on n'allait pas tarder à ressentir que la relation avec l'Ancien Testament présentait un obstacle pour une vraie interprétation contemporaine. »
- ³³ Wilhelm Schneemelcher, éd., *New Testament Apocrypha*, vol. 2; *Writings Relating to the Apostles; Apocalypses and Related Subjects*, Version anglaise, trad. et éd. R. M. Wilson (Louisville, KY : Westminster/John Knox, 1992), 113. Tel que Schneemelcher le note : « Tout se déroule comme si c'était la même déité qui reçoit alternativement les prédicats 'Seigneur' (κύριος), 'Dieu' (θεός), 'Jésus', 'Maître' (δεσπότης), 'non engendré' (ἀγέννητος), 'lumière' (φῶς). . . . Il faut souligner en plus que les AA [*Acts of Andrew*] ne mettent jamais deux personnes divines en relation l'une avec l'autre. »
- ³⁴ Ibid., 234.
- ³⁵ *The Acts of John*, Ehrman, *Reader*, 11.
- ³⁶ *The Acts of Thomas* 53, Ehrman, *Reader*, 16. Dans cet exemple, Judas Thomas prie à Jésus pour une femme morte : « Nous te supplions et implorons qu'en ton nom saint, tu élèves cette femme gisant ici par ta puissance. »
- ³⁷ *The Acts of Paul and Thecla* 24, Ehrman, *Reader*, 281.
- ³⁸ Ibid., chapitre 29, 282.
- ³⁹ Ibid., chapitre 34, 283.
- ⁴⁰ Ibid., chapitre 42, 284.
- ⁴¹ *Acts of Peter*, Ehrman, *Reader*, 263.
- ⁴² Ibid., chapitre 5, 265.
- ⁴³ H. C. Kee, *Testaments of the Twelve Patriarchs*, dans vol. 1, *The Pseudepigrapha of the Old Testament*, éd. James H. Charlesworth (New York : Doubleday, 1983), 777. Kee affirme que si de Jonge argumentait pour un auteur chrétien, il serait d'accord avec l'évaluation originelle de Charles que les entrées christologiques sont des interpolations. Néanmoins, elles reflètent une trajectoire particulière de la christologie vers 200 apr. J.-C.
- ⁴⁴ *Testament de Dan*, chap. 5, v. 13b, dans *La Bible : écrits intertestamentaires*, traduction par Marc Philonenko (Paris : Gallimard, 1987), 897 (Bibliothèque de La Pléiade).
- ⁴⁵ *Testament de Nephtali*, chap. 8, v. 3, dans *La Bible : écrits intertestamentaires*, trad. Marc Philonenko (Paris : Gallimard, 1987), 906 (Bibliothèque de La Pléiade).
- ⁴⁶ *Testament d'Aser*, chap. 7, v. 3, dans *La Bible : écrits intertestamentaires*, trad. Marc Philonenko (Paris : Gallimard, 1987), 919 (Bibliothèque de La Pléiade).
- ⁴⁷ *Testament de Juda*, chap. 22, v. 2, dans *La Bible : écrits intertestamentaires*, trad. Marc Philonenko (Paris : Gallimard, 1987), 871 (Bibliothèque de La Pléiade).

- ⁴⁸ *Testament de Siméon*, chap. 6, v. 5, dans *La Bible : écrits intertestamentaires*, trad. Marc Philonenko (Paris : Gallimard, 1987), 831 (Bibliothèque de La Pléiade).
- ⁴⁹ H. C. Kee, *Testaments of the Twelve Patriarchs*, dans vol. 1, *The Pseudepigrapha of the Old Testament*, éd. James H. Charlesworth (New York : Doubleday, 1983), 789-790. Une exception est que dans *Testament of Levi*, 5, il semblerait y avoir une sorte de christologie angélique, lorsque Dieu Très Haut était assis sur le trône, on lui a demandé son nom et il a répondu : « Je suis un ange qui intercède pour Israël ».
- ⁵⁰ Bauckham, « Jesus, Worship of », 814.
- ⁵¹ Ibid. Bauckham cite de nombreux témoins anciens.
- ⁵² Ibid.
- ⁵³ Sur ce sujet, voir John J. Clabeaux, « Marcion », *ABD*, 4 : 514-516, 515. Il me semble qu'il y a plus de tendances vers le docétisme dans la christologie de Marcion. Ainsi, son modalisme ressemblerait davantage à celui de Sabellius, avec des tendances stoïques.
- ⁵⁴ Harnack, *History of Dogma*, 1 : 196, note 1. Harnack note : « Marcion ne fait pas de distinction entre Christ et Dieu ». Voir aussi 1 : 275-276 où Harnack démontre que la fluidité de la tradition de Marcion acceptait un certain patripassianisme en Occident.
- ⁵⁵ Voir Ronald E. Heine, « Montanus, Montanism », *ABD*, 4 : 898-902, 902. Didyme d'Alexandrie accuse Montanus et ses partisans de croire que « le même est un Père, Fils et Saint-Esprit » (une caricature du modalisme) ; Heine accepte que si Montanus ne l'a pas cru, sans aucun doute, certains de ses partisans, eux, l'ont cru.
- ⁵⁶ Harnack, *History of Dogma*, 1 : 196, note 1. Harnack propose : « Marcion et une partie des montanistes — témoignent tous des vieilles traditions — n'accordent aucune valeur à la distinction entre Dieu et Christ. » Harnack suggère qu'à Rome en l'an 220, il y avait deux différentes parties de montanistes ; ceux qui suivaient l'enseignement d'Hippolyte (un antimodaliste), et ceux qui suivaient Titus Aelius Proculus.
- ⁵⁷ Ibid.
- ⁵⁸ Harnack, *History of Dogma*, 1 : 196, note 1. Cf. Apoc. Sophon. On trouve aussi un témoin du modalisme naïf dans *Acta Pionii* 9 : « *Quem deum colis ? Respondit : Christum. Polemon (judex) : Quid ergo ? iste alter est ?* [Les co-défenseurs chrétiens avaient immédiatement confessé Dieu le Créateur auparavant]. *Respondit : Non ; sed ipse quem et ipsi paullo ante confessi sunt ;* cf. c. 16. On pourrait peut-être supposer un modalisme raisonné ici. »
- ⁵⁹ Ibid. Harnack propose : « Il est instructif de trouver le modalisme dans la théologie des simoniens, formée en partie selon des idées chrétiennes ; voir Iren. I. 231. »
- ⁶⁰ Hurtado, *Origins*, 81 ; voir particulièrement la vaste documentation mise à profit par Hurtado dans la note 44. Hurtado voit des traditions opposées dans le texte et ainsi l'importance de la référence nontrinitaire au baptême dans 9 : 5. Voir aussi Arthur Vööbus, « Liturgical Traditions in the Didache », *Papers for the Estonian Theological Society in Exile* (1968) : 36-39. Vööbus suggère

que la formule trinitaire a surgi au milieu du II^e siècle et était en fait un ajout à la *Didachè* et Matthieu 28 : 19 tous les deux ; cité à la p. 127, note 11 de Kurt Niederwimmer, *The Didache*, 2^e éd. trad. Linda M. Maloney, éd. Harold W. Attridge (Minneapolis : Fortress Press, 1998).

- ⁶¹ Niederwimmer, *Didache*, 3. La datation de la *Didachè* est compliquée par le fait qu'elle dépend des sources variées, y compris « Two Ways Tractate » et des références évidentes à la *Didachè* par les premiers Pères de l'Église sont douteuses (p. 6). Nos premiers témoins certains de la *Didachè* sont les *Constitutions apostoliques* copiées de la *Didachè* en l'an 300 (p. 17), en faisant un document du II^e siècle apr. J.-C.
- ⁶² Jean Daniélou, *Theology of Jewish Christianity*, 156 ; citant Jérémie 7 : 12 ; Ézéchiel 43 : 7 ; Esdras 6 : 12. Sur ce sujet, voir le chapitre 9 sur Jean 1 : 14.
- ⁶³ Daniélou, *Theology of Jewish Christianity*, 153, citant Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodotus* 86.2. Theodotus paraît certainement unicitaire dans les extraits où il commente à propos de la conversation de Jésus parlant du denier avec l'effigie et l'inscription de César. Par comparaison, Théodotus propose : « C'est ainsi avec le croyant : il a comme inscription par Christ le nom de Dieu et l'Esprit comme image. » Daniélou note l'utilisation parallèle qu'étant donné que les deux images sont à parité par rapport au denier, cela « suggère que les éléments correspondants illustrés sont de même en parité, à savoir le nom de Dieu et l'Esprit ». À la p. 156, Daniélou continue à faire une parallèle avec l'utilisation du « Nom » par Théodotus comme divinité représentant Christ avec l'Épître de Jacques.
- ⁶⁴ Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*, trad. Margaret Kohl (San Francisco : Harper & Row, 1981), 226, note 5, citant Méliton qui propose : « Celui qui ne peut pas souffrir souffre ».
- ⁶⁵ Tatien, *Oration to the Greeks* 13.
- ⁶⁶ Harnack, *History of Dogma*, 1 : 116.
- ⁶⁷ Wolfson, *Philosophy*, 310.
- ⁶⁸ Harnack écrit : « Mais si c'est appliqué de manière pédante et strictement dogmatique, c'est une source de tromperie, de fausseté et enfin de cécité totale. » *History of Dogma*, 1 : 116.

Chapitre 15 : Supplanter la christologie unicitaire

- ¹ Tel que nous le démontrons dans tout ce chapitre, la critique contre Praxéas était une sorte de caricature de ce qu'il croyait actuellement.
- ² Tertullien, *Prax.* 20, *ANF*, 3 : 615. Afin de démontrer la singularité de Dieu dans l'Ancien Testament, Praxéas, citant Ésaïe 45 : 5, a dit : « Je suis Dieu, et à part moi, il n'y a pas de Sauveur. »
- ³ J. A. Dorner, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, vol. 2, trad. D. W. Simon (Édimbourg : T & T Clark, 1861), 26; Dorner note plusieurs personnages associés au modalisme en Asie, en reconnaissant qu'il avait déjà existé depuis un temps considérable.
- ⁴ Voir Tertullien, *Prax.* 2, *ANF*, 3 : 598.
- ⁵ Cushman, *History*, 79-80. Cushman propose : « Ils étaient les subalternes, les chrétiens ordinaires, pas des théologiens, et la dernière chose qu'ils auraient faite était d'introduire de nouvelles idées radicales... »
- ⁶ McGrath, *Christian Theology*, 321.
- ⁷ Harnack, *History of Dogma*, 3 : 70. Harnack propose que les arguments de Tertullien dans *Prax.* : « n'étaient pas sans demi-concessions et incertitudes, alors que le ton global de l'œuvre contraste de façon frappante avec celui des traités antignostiques. À maintes reprises, Tertullien s'est senti obligé de passer de l'offensive à la défensive, et les aveux qu'il a faits prouvent son incertitude. »
- ⁸ Tertullien, *Prescription against Heretics* 7 ; cité à la p. 17 de McGrath, *Christian Theology* ; McGrath offre dans la citation plus grande : « Dire que l'âme est sujette à la mort, c'est suivre la voie d'Épicure. Et le déni de la résurrection du corps se trouve dans les écritures de tous les philosophes. Dire que la matière est égale à Dieu, c'est suivre la doctrine de Zeno ; parler d'un dieu de feu, c'est s'inspirer d'Héraclite. Ce sont les mêmes sujets qui préoccupent tant les hérétiques que les philosophes. D'où vient le mal, et pourquoi ? D'où vient la nature humaine, et comment ? Quel est le rapport entre Athènes et Jérusalem ? Quel est le rapport entre l'académie et l'Église ? Notre système de croyances vient du portique de Salomon qui enseignait qu'il fallait chercher Dieu avec un cœur simple. La situation est d'autant pire pour ceux qui parlent d'un christianisme 'stoïque', 'platonicien' ou 'dialectique'. »
- ⁹ Tertullien, *Prax.*, 22, *ANF*, 3 : 617-618. Ici, Tertullien ressemble au langage de Justin. Cf. Schwarz, *Christology*, 140, notes 7-8.
- ¹⁰ Justin de Naplouse argumentait que Platon a dû tirer de Moïse sa notion de la Création, et son enseignement sur le démiurge dans *Timaeus*. Augustin (354-430) et Tertullien (160-220) étaient tous les deux convaincus que Platon avait été exposé au moins en partie à quelques écrits de Moïse. Cf. Jack A. Bonsor, *Athens and Jerusalem: The Role of Philosophy in Theology* (New York : Paulist Press, 1993), 29. Sur le fait que Justin de Naplouse ait fait un lien entre Moïse et Platon, voir son *Apologie* 1, 59-60.

- ¹¹ Justo L. González, *Christian Thought Revisited: Three Types of Theology* (Nashville, TN : Abingdon Press, 1989), 22. González note que l'empereur Marc Aurèle, mort en 180 apr. J.-C., était un partisan de la vue des stoïques. Tertullien, un juriste, était sans doute attiré par la « loi » du stoïcisme. Gonzalez propose : « Respirant l'atmosphère envahissante dans lequel il vivait, Tertullien percevait en grande partie la réalité de la même façon que les stoïques. »
- ¹² Tertullien, *Prax.* 3, *ANF*, 3 : 598-599.
- ¹³ Tertullien, *Prax.* 29, *ANF*, 3 : 626. Tertullien présente ses arguments classiques contre le patripassianisme ; en effet, il devient très intense, accusant Praxéas et ses adeptes de blasphème. « Les hérétiques, ayant en fait peur de commettre le blasphème contre le Père, espèrent l'atténuer par cet expédient : ils nous accordent jusqu'ici que le Père et le Fils sont deux ; en ajoutant que puisque c'est le Fils qui souffre effectivement, le Père n'est que son compagnon de souffrance. Mais, à quel point ils sont absurdes dans cette prétention ! Car quel est le sens de ce 'compagnon de souffrance', sinon de souffrir avec un autre ? Maintenant, si le Père est incapable de souffrir, il est incapable de souffrir avec un autre ; sinon, s'il peut souffrir avec un autre, il est évidemment capable de souffrir. » Même quand Praxéas a suggéré que le Père était dans un certain sens à part du Fils, la distinction n'était pas suffisante pour Tertullien qui disait que même si le Père n'était qu'un « compagnon de souffrance », il souffrait quand même avec le Fils.
- ¹⁴ Pelikan, *Christian Tradition*, 52-53.
- ¹⁵ Tertullien écrit : « Dans un certain sens donc, la parole est une seconde *personne* (emphase ajoutée) en vous, à travers lequel vous prononcez le discours par la pensée, et aussi à travers lequel (par réciprocité du processus) en prononçant le discours, vous générez la pensée. » *Prax.* 5, *ANF*, 3 : 601. Tertullien continue cette pensée dans le chapitre 6, écrivant : « Ce pouvoir et cette disposition de l'intelligence divine sont aussi énoncés dans les Écritures sous le nom de σοφία, Sagesse ; car qu'est-ce qui peut être mieux intitulé au nom de la Sagesse que la Raison ou la Parole de Dieu ? » Il est clair ici que Tertullien élaborait encore sa théologie et suggérait que la Raison joue un rôle essentiel, un concept qui n'a jamais été développé. En effet, il écrit dans le chapitre 5 : « La Parole était avec Dieu au commencement ; bien qu'il serait plus approprié de considérer que la Raison est la plus ancienne ; parce que Dieu n'avait pas la Parole au commencement, mais il avait la Raison avant le commencement même. »
- ¹⁶ John MacQuarrie, *Principles of Christian Theology*, 2^e éd. (New York : Scribner, 1977), 14. MacQuarrie propose qu'un mot comme *personne*, « tel qu'il est utilisé dans les formulations depuis l'âge patristique, avait un sens différent de celui de maintenant ».
- ¹⁷ Wolfson, *Philosophy*, 328.
- ¹⁸ McGiffert, *Early Christians*, 79-80. McGiffert ajoute : « Ils étaient les subalternes, les chrétiens ordinaires, pas des théologiens, et la dernière chose qu'ils auraient faite était d'introduire de nouvelles idées radicales... »
- ¹⁹ Ibid., 323-332.

- ²⁰ Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York : The Random House, 1979), 109-110. Pagels note que quand cela lui convient, Tertullien s'aligne avec la plus large orthodoxie. Il se dit « chrétien catholique », et le déclare à maintes reprises ; toutefois, vers la fin de sa vie, il se plaint de l'Église en disant qu'elle devrait être une « Église spirituelle pour les gens spirituels » et « *non pas* [emphase de Pagel] l'Église d'un nombre d'évêques ». Voir la note 35, citant Tertullien, *Modestie* 21.
- ²¹ Évidemment, il y avait d'autres écrits, en particulier des évêques romains contre qui nous lisons des fragments de leur position, mais c'étaient des hommes contre qui des livres ont été écrits.
- ²² Hippolyte, *Refutation of Heresies* 7.
- ²³ Hippolyte, *ibid.* D'après Hippolyte, Noët semble avoir l'exprimé en termes similaires : « Alors, effectivement, puisque le Père n'était pas né, il était correctement stylisé Père ; et quand cela lui a plu de subir la génération, ayant été engendré, il est devenu lui-même son propre Fils, pas celui d'un autre. »
- ²⁴ Tandis qu'il est certain que Noët attribue la souffrance au Père, il est moins sûr qu'il ait enseigné que le Père est mort. L'évidence est en quelque sorte contradictoire. Par exemple, Épiphane enregistre cette confession de Noët à son procès : « Qu'ai-je fait de mal en glorifiant le Dieu unique : je connais un seul Dieu et nul autre, celui qui est né, a souffert et est mort. » Épiphane, *Pan.* p. 119.
- ²⁵ Hippolyte, *Refutation of Heresies* 5. Il existe cependant une tension en Hippolyte quant à Noët, s'il a dit que le Père est « mort » ou qu'il « n'était pas réellement mort ». Cf. *ibid.*, chapitre 28 : « Et cet hérétique allègue aussi que le Père est engendré quand il n'est pas généré, mais *Against the Heresy of one Noëtus.* »
- ²⁶ Philip Schaff, *History of the Christian Church*, Vol. 2 (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1950), 581. Schaff écrit : « Nous ne connaissons que quelques fragments du système de Sabellius dont certains ne sont pas tout à fait cohérents, dans Athanase et d'autres Pères. »
- ²⁷ Sur ce sujet, voir Kelly, *Early Christian Doctrines*, 122, citant Épiphane, *Pan.* 62.1 ; Kelly résume Épiphane, qui dit du système christologique de Sabellius : « Le Père, par le procédé du développement en se projetant d'abord comme le Fils, puis comme l'Esprit. Ainsi, la seule Divinité considérée comme le Créateur et le législateur était le Père ; pour la rédemption. Elle était projetée comme un rayon de soleil, puis a été retirée ; ensuite, troisièmement, la même Divinité opérait en tant qu'Esprit pour inspirer et accorder la grâce. »
- ²⁸ Wolfson, *Philosophy*, 585. En outre, comme Wolfson le fait remarquer à la p. 199, ce changement de compréhension du *Logos* a été introduit avec hésitation en premier, pas en opposition directe avec Justin. Néanmoins, la doctrine s'est développée à partir de la formulation antignostique d'Irénée, dans *Contre les hérésies*, 4.20.3 : « Le *Logos*, notamment le Fils, était toujours (*semper...erat*) avec le Père ».
- ²⁹ Wolfson, 201 ; dans *Princ.*, 1.2.4, Origène dit du *Logos* : « Sa génération est éternelle et perpétuelle (*aeterna ac sempiterna generatio*) comme la clarté qui est produite par le soleil. »

- ³⁰ Wolfson, 274. Par exemple, à la p. 279, Wolfson note qu'Origène accepte la notion de Philon du *Logos* en tant qu'un « second Dieu ». Citant *Cels.* 5.39 d'Origène, Wolfson écrit : « Et bien que nous parlions d'un second Dieu (δεύτερον θεόν), faites savoir aux hommes que par le terme, nous ne parlons de rien d'autre, mais uniquement d'une puissance (ἀρετήν) qui comprend toutes les autres puissances et un *Logos* qui comprend tous les *Logos* qui existent dans tout ce qui est survenu naturellement, directement et pour l'intérêt général. »
- ³¹ Ibid., 202 ; Wolfson écrit : « Une telle vue comme celle-ci impliquait de la description d'Origène de la génération éternelle du *Logos* de Dieu, exprimée exactement en ces termes, se trouve dans la description de Plotin de la génération du *Nous* [l'âme universelle] du Seul. »
- ³² Ibid., 205-207. Tandis que certains ont tenté de démontrer cette compréhension dès Clément, Wolfson démontre une « théorie en deux étapes » du *Logos*.
- ³³ Ibid. Hippolyte, acceptant toujours une sorte de théorie en deux étapes, accepte cependant : « Même si avant l'Incarnation le *Logos* n'était pas encore le 'Fils parfait', Dieu le considérait comme Fils 'parce qu'il serait engendré dans l'avenir'. » Novatien, de même, accepte que : « Même si le *Logos* a été généré ou procédé à partir du Père seulement avant la création du monde, toutefois, dans la mesure où il a toujours été dans le Père, Dieu a toujours été un Père. »
- ³⁴ Ibid., 217. Alors que Wolfson accepte que certains Pères latins aient adopté la « théorie en deux étapes », il suggère qu'une telle opinion était essentiellement mise de côté, malgré le langage occasionnel des Pères qui donnaient l'impression d'adopter cette théorie.
- ³⁵ Le moyen-platonisme a fleuri dans les milieux éduqués entre 80 av. J.-C. et 220 apr. J.-C., surtout en Alexandrie en Égypte. Sur le moyen-platonisme, voir Robert M. Berchman, *From Philo to Origen*.
- ³⁶ Brown, *Western Thought*, 90.
- ³⁷ John Dillon, citant Justinien dans « Origen's Doctrine of the Trinity and Some Later Neoplatonic Theories », dans *NeoPlatonism and Christian Thought*, éd. Dominic J. O'Meara (Norfolk, VA : International Society for NeoPlatonic Studies, 1982), 19-20.
- ³⁸ Ibid., 19.
- ³⁹ Lebreton and Zeiller, *History of the Primitive Church*, 2 : 731. Cf. Harnack, *History of Dogma*, 1 : 735, notes 1 and 3.
- ⁴⁰ Origène, *Princ.* 4.4.1; cite dans Pelikan, *Christian Tradition*, 191.
- ⁴¹ Harnack, *History of Dogma*, 3 : 71-72.
- ⁴² Kelly, *Early Christian Doctrines*, 119.
- ⁴³ Harnack, 3 : 54.
- ⁴⁴ Ibid., 55.
- ⁴⁵ Ibid., 54.
- ⁴⁶ Wolfson, *Philosophy*, viii.

⁴⁷ Pour Arius, le texte biblique montre un commencement de sagesse, et ainsi un début vers le *Logos*. Arius a pris trois références de Proverbes, chapitre 8, comme conclusion. Au verset 23, le texte proclame que la sagesse a été « établie » ; v. 24-26 suggèrent que la sagesse a été engendrée ; v. 27 dit que la sagesse était là ; dans une lettre adressée à Eusèbe, Arius a indiqué qu'il y a eu un temps où le *Logos* n'existait pas, en écrivant : « Avant d'être engendré ou créé ou ordonné ou établi, il n'existait pas. » Arius a offert la même chose à Alexandre, insistant que le Fils a été « engendré intemporellement par le Père et créé avant les âges et établi ». Voir Pelikan, *Christian Tradition*, 193.

⁴⁸ Pelikan, *ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, 199. Néanmoins, malgré la distinction entre Jésus et Dieu, et en dépit de l'insistance que Jésus ne soit pas adoré comme Dieu, cela violait la convention de l'Église, et les tendances doxologiques d'Arius l'ont emporté sur sa position dogmatique. Même dans les églises alliées avec Arius, les gens adoraient Jésus. Athanase attaquait l'arianisme pour cette irrégularité même ; il argumentait dans *C. Ar.* 1.8, que selon leur propre christologie, ils adoraient une créature.

⁵⁰ *Ibid.*, 200-201.

⁵¹ Athanase a réussi dans sa tentative de faire condamner la position christologique d'Arius. Au moment de la signature de la confession du credo, seuls Arius et deux autres personnes ont refusé de signer, se trouvant ainsi consignés dans un lieu à l'extérieur de l'Église pendant que les autres saluaient l'empereur. Pelikan, *Christian Tradition*, 203.

⁵² Augustin, *Confessions*, 8.2.3.

⁵³ Gordon J. Clark, *Three Types of Religious Philosophy* (Jefferson, MD : The Trinity Foundation, 1973, 1989), 28.

⁵⁴ Lewis Ayers, « Augustine's Trinitarian Theology », dans *Augustine and His Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner*, éd. Robert Dodaro et George Lawless (Londres et New York : Routledge, 2000). Bien que Lewis Ayers affirme qu'Augustin n'était pas le premier converti au néoplatonisme et ensuite au christianisme, c'était cependant plus compliqué que cela. Il soutient que l'emprunt d'Augustin au platonisme a eu lieu parce qu'il possédait une certaine connaissance de la foi ; il avait déjà étudié un peu avec Ambrose. Augustin lui-même admet qu'il voyait l'interrelation du Père et du Fils dans ces termes platoniciens (7.9, 13-14).

⁵⁵ Sur cette question, voir le texte et plusieurs références utiles dans « *PAUCIS MUTATIS VERBIS: Augustine's Platonism* » de Robert Crouse, dans *Augustine and His Critics*.

⁵⁶ Voir p. 152.

⁵⁷ Crouse, « *PAUCIS MUTATIS VERBIS* », 41-42. Crouse note : « La formulation anti-arienne de la doctrine trinitaire doit beaucoup aux prédécesseurs païens et chrétiens, une grande partie probablement à Porphyre (surtout s'il est l'auteur du manuscrit fragmenté *Commentary of the Parmenides*), et son remarquable amalgame de la théologie platonicienne et aristotélicienne. »

- ⁵⁸ Selon la note de Pelikan à la p. 67 de son *Christian Tradition*, Augustin a fait un usage considérable de l'Ancien Testament en mettant la sagesse de l'Ancien Testament et le *Logos* au même niveau.
- ⁵⁹ Berkhof, *Christian Faith*, 264, citant Augustin, *Quaestiones in Exodum* 2.73.
- ⁶⁰ Ibid.
- ⁶¹ Isaac Dorner, *Divine Immutability. A Critical Reconsideration*, trad. Robert R. Williams et Claude Welch (Minneapolis, MN : Fortress Press, 1994), 91. En proposant ce résumé, Dorner cite Augustin, *City of God*, 50.11.10.
- ⁶² Augustin, *La Trinité*, 6.7.
- ⁶³ Ibid., 5.2.
- ⁶⁴ Clark H. Pinnock, « From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology », dans *The Grace of God, the Will of Man*, éd. 64. Clark H. Pinnock (Grand Rapids, MI : Zondervan, 1989), 23.
- ⁶⁵ À la p. 132 de *Divine Immutability*, Dorner note concernant la dette de l'Église envers l'utilisation des philosophes par Augustin : « La doctrine médiévale de Dieu remonte en grande partie aux sources non chrétiennes. »
- ⁶⁶ On pourrait citer n'importe quel nombre de théologiens qui adoptent ces doctrines augustinienues comme la norme. Ici, je cite p. 83 de *Lectures in Systematic Theology* de Henry Clarence Theissen, rév. et éd. Vernon D. Doerksen (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1986). À son tour, il dépend largement des autres théologiens réformés qui en fin de compte dépendent d'Augustin.
- ⁶⁷ Pelikan, *Christian Tradition*, 297, citant *On the Gift of Perseverance*, 17.41, d'Augustin.
- ⁶⁸ Ibid., 302–303 ; à la p. 298 Pelikan cite les pages 265–266 de Gotthard Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins*, Lund, 1956 : « La doctrine de la prédestination double, du ciel et de l'enfer, a... le dernier mot dans la théologie d'Augustin. » Pelikan démontre la manière dont Augustin défend sa position, citant *On the Spirit and the Letter* d'Augustin, 43.60 ; Augustin citait d'abord son interprétation de Romains 11 : 33, puis proposait : « Si cette réponse déplaît à quelqu'un, qu'il cherche des [théologiens] plus instruits, mais qu'il se méfie s'il trouve des [plus] présomptueux. »
- ⁶⁹ Augustin, *Enchiridion on Faith, Hope, and Love*, 38 ; cité par Wolfson, *Philosophy*, 356.
- ⁷⁰ Pelikan, *Christian Tradition*, 197 ; citant *Trin.*, 12.6.6–7.
- ⁷¹ Wolfson, *Philosophy*, 352–354. À la p. 357, Wolfson clarifie davantage la raison pour laquelle l'enseignement augustinien a abouti à une plus grande perception et égalité parmi les gens. Il écrit : « Car selon les prédécesseurs d'Augustin, le Père était la cause de : (1) l'existence ; et de (2) la divinité des deux autres personnes, alors que selon Augustin, le Père était seulement la cause de l'existence des deux autres personnes. »
- ⁷² Augustin admet qu'une telle identification n'a pas lieu dans l'Écriture, mais affirme qu'elle est sous-entendue. Sur ce sujet, voir McGrath, *Christian Theology*, 332.

⁷³ Wolfson, *Philosophy*, 419. *Perichoresis* était utilisé par Grégoire de Nazianze pour décrire l'interpénétration des attributs divins et humains de Jésus. À la p. 421, Wolfson note : « La pénétration est employée comme synonyme de mélange, reflétant ainsi l'emploi stoïque de la pénétration dans leur description du mélange. » À la p. 426, Wolfson cite Jean de Damas du VIII^e siècle, *On the Orthodox Faith* 3.3, qui écrit : « La Parole s'approprie tous les [éléments] humains, car tout ce qui se rapporte à la chair sainte est sienne, et il donne à la chair ses propres propriétés selon la manière de l'interchange en vertu de la pénétration (περιχώρησις) des parties l'une dans l'autre (εἰς ἄλληλα) et l'union hypostatique... Il est donc dit que le 'Seigneur de gloire' a été crucifié, bien que sa nature divine n'a jamais enduré la souffrance, et il est déclaré que le 'Fils de l'Homme' est au ciel avant la passion. » Sur la façon dont les Pères cappadociens développaient cette périchorèse comme une interpénétration de tous les membres de la trinité, voir James B. Walker, « Niceno-Constantinopolitan Creed », dans *The Dictionary of Historical Theology*, éd. Trevor A. Hart (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2000), 369-399, 398. Voir aussi Alistair McGrath, *Christian Theology*, 325, expliquant comment ce langage est approprié à tous les membres de la trinité au VI^e siècle.

⁷⁴ McGrath, *Christian Theology*, 325-326.

⁷⁵ McGrath, *Christian Theology*, 329. Les Pères cappadociens jouent un rôle clé en insistant sur la pleine divinité du Saint-Esprit en tant que troisième personne de la trinité, un aspect du concile de Constantinople en 381 apr. J.-C. Leur analogie de la trinité à « trois êtres humains partageant une humanité commune » est ce qui a conduit au trithéisme. À la p. 331, McGrath cite Grégoire de Nysse dans son *Quod non sint tres dii* : « Pierre, Jacques et Jean sont appelés trois humains, même s'ils partagent une seule humanité commune... Donc, comment compromettre notre croyance, en disant d'une part que le Père, le Fils et le Saint-Esprit possèdent une seule divinité, et d'autre part refuser d'admettre que nous parlons de trois dieux ? »

⁷⁶ Sur ce sujet, voir Eusèbe, *Ecclesiastical Theology* 1.3. Eusèbe inclut trois façons principales dont « la grande masse de gens, incapables de comprendre cette conception de Dieu, ont pensé à toutes sortes de moyens pour s'évader. »

⁷⁷ James Stevenson, éd. *Creeds, Councils and Controversies: Documents Illustrative of the History of the Church A. D., 337-461* (New York : Seabury Press, 1966), 115. Il cite Basil qui a écrit : « D'autre part, ceux qui identifient l'essence ou la substance et l'*hypostase* sont forcés de confesser seulement trois personnes (προσωπα) et, dans leur hésitation de parler des trois *hypostases*, ils sont accusés d'être tombés dans l'erreur de Sabellius, car Sabellius lui-même, qui embrouille la conception à plusieurs endroits, par le fait d'affirmer pourtant que la même hypostase a changé sa forme pour répondre aux besoins du moment, s'efforce de distinguer les personnes. »

⁷⁸ Ibid, 53.

⁷⁹ Pelikan, *Christian Tradition*, 181-182.

⁸⁰ Ironiquement, il s'agit du problème même qui a causé la plainte sur laquelle la Réforme était basée. En effet, parce que la position « orthodoxe » est parlée par ceux qui sont habilités, cela est considéré comme vrai. Comme Ivan Snook,

un interprète de Bourdieu, le fait remarquer à la p. 160 de « Language, Truth and Power: Bourdieu's *Ministerium* », dans *Introduction to the Work of Pierre Bourdieu* : « Depuis le début de la réflexion critique, il y a eu un lien bien connu entre le langage et la vérité, et un lien clair, mais largement reconnu entre le langage et le pouvoir. »

⁸¹ À la p. 125 de son *Language and Symbolic Power*, Bourdieu démontre comment il se fait que quand un groupe hétérodoxe accepte que le groupe dominant parle pour tous, le produit d'un tel discours devient de la « magie sociale ».

Chapitre 16 : La place du baptême dans l'initiation de l'alliance

- ¹ *Damascus Document* XVI, 2-4 le cite clairement, et il semble que *The Genesis Apocryphon* en dépend et le considère comme faisant autorité. Sur ce dernier point, voir J. A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1: A Commentary*, Biblica et Orientalia 18A (Rome : Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1966), 14.
- ² *Damascus Document* XX, 17ff. *The Dead Sea Scrolls*, trad. Michael Wise, Martin Abegg, Jr., et Edward Cook (San Francisco : Harper, 1996), 60.
- ³ Ibid., *Damascus Document* II, 53 ; Cook traduit : « Il (Yahvé) a fait en sorte qu'il y ait toujours pour lui-même un peuple appelé par son nom, pour qu'il soit toujours des survivants sur la terre, remplissant la surface de la terre de leurs descendants. Il les enseignait à travers ceux qui étaient oints par le Saint-Esprit, les voyants de la vérité, et les appelait explicitement par leur nom. Mais ceux qu'il avait rejetés, il les faisait errer. » Pour un traitement complet de cette comparaison, voir mon œuvre « No Other Name ».
- ⁴ Voir la quatrième section du chapitre 12.
- ⁵ Pour un survol des opinions différentes, voir G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Londres : MacMillan, 1963), 18-31. Joachim Jeremias ainsi que d'autres affirment une date antérieure. Tandis qu'il n'existe pas de mention sur la pratique dans les ouvrages de Philon et de Flavius Josèphe, il existe des allusions apparentes à ce sujet dans les *Sibylline Oracles*, et la référence mishnique à la controverse entre les écoles concurrentes des rabbins prédate clairement la chute de Jérusalem.
- ⁶ Voir Matthieu 3 ; Luc 3 ; Jean 1. Sur Jean Baptiste, voir p. 87.
- ⁷ Voir Jean 3 : 22 ; 4 : 2.
- ⁸ Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 34. Voir surtout la note 2 où il établit l'évidence ; cf. le traitement de J. Behm du « μετανοῶ, μετανοία » dans la littérature helléniste juive dans *TDNT*, 4 : 989-1008 ; voir particulièrement p. 993-994 pour le traitement de ce mot par Philon.
- ⁹ Oerke, « βαπτῶ βαπτίζω », *TDNT*, 1 : 529-546, 540.
- ¹⁰ Howard, *New Testament Baptism*, 15 ; il note que les rabbins de Hillel comparaient l'expérience de la traversée de la mer Rouge (c.-à-d. passer à travers l'eau, de l'esclavage vers la Terre promise) avec le baptême que les Gentils devaient connaître afin de pouvoir également passer « du paganisme, par le baptême, vers la 'Terre promise' ». Comme Howard le fait remarquer à la p.17, il est dit que les Gentils étaient « nés de nouveau » par le rite du baptême.
- ¹¹ En traitant le texte de Jean 3, Lars Hartman écrit : « Une naissance par l'eau ne peut qu'indiquer le baptême. » *Into the Name of Jesus*, 156-157.
- ¹² Francis J. Maloney, *The Gospel of John*, éd. Daniel J. Harrington, Sacra Pagina 4 (Collegeville, MN : Liturgical Press, 1998), 92.

- ¹³ John E. Morgan-Wynne, « References to Baptism in the Fourth Gospel », dans *Baptism, the New Testament and the Church: Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White*, éd. Stanley E. Porter et Anthony R. Cross (Sheffield : Sheffield Academic Press, 1999), 157-172, 120-121.
- ¹⁴ Beasley-Murray, *Baptism*, 67.
- ¹⁵ McGiffert, *Early Christians*, 76 ; McGiffert cite *Epistles of Cyprian* 73 : 4, 16 ; 74 : 5, 7.
- ¹⁶ Bien qu'il ne semble pas y avoir de variantes majeures dans le texte de Matthieu, Fred C. Conybeare, dans son « The Eusebian form of the Text Matth. 28 : 19 », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 2 (1901) : 275-288, a démontré qu'Eusèbe était au courant des représentations du verset compatible avec le baptême au nom de Jésus, en citant dix-sept attestations d'une formule plus courte : « ἐν τῷ ὀνόματι μου ». « The Conclusion of Matthew », de Hans Kosmala dans l'*Annual of the Swedish Theological Institute* 4 (1965) : 132-147, défend le travail de Conybeare, malgré le fait qu'à l'exception de deux autres références, son témoignage est unique. À la p. 138, Kosmala propose une rédaction de Matthieu à cause de « l'emploi liturgique intensif » par l'Église après l'arrêt de l'usage de la formule du baptême au nom de Jésus. Le maintien d'une telle position exigerait au moins une date du II^e siècle pour la *Didachè* ou une rédaction. L'une ou l'autre est une possibilité. Conybeare, à la p. 284, note l'absence d'une mention patristique d'une formule trine auparavant. Il suggère que la référence à la trinité dans 7.1 de la *Didachè* risque d'être « douteuse à cause de la présence dans 9.4 du même document de l'expression οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου ».
- ¹⁷ Cela ne convient pas d'accepter l'écriture d'une « école de Matthieu » comme une tradition variante afin que les traditions de Matthieu et de Luc soient également valides. Et il ne convient pas non plus de suggérer que c'était à l'Église de décider plus tard comment le baptême doit être fait. Le premier argument dépouille la Bible de son autorité et le dernier dépouille les apôtres de leur l'autorité. Le premier argument conduit à la non-croyance en la Bible ; le dernier au discrédit de la pratique des hommes sur laquelle est fondée l'Église chrétienne.
- ¹⁸ Sur ce sujet, voir la quatrième section du chapitre 12.
- ¹⁹ La réclamation de Jésus du « nom » de ce Père était une réclamation de l'essence de Yahvé.
- ²⁰ Voir la quatrième section du chapitre 12.
- ²¹ Voir l'avant-dernière section du chapitre 5.
- ²² Luc 24 : 47; Joël B. Green, *The Gospel of Luke*, éd. Gordon Fee, *The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1997), 858. Green relie à juste titre la repentance au baptême dans ce texte à la façon dont Luc souligne les deux éléments de l'initiation d'alliance dans Actes. Green ne relie pas seulement l'allégeance de la communauté chrétienne au nom de Jésus, mais souligne aussi le baptême au nom de Jésus.
- ²³ Michel Meslin, « Baptism », *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 2, éd. Mircea Eliade (New York : MacMillan, 1986), 59-63, 62. Meslin, en utilisant Hippolyte et Tertullien tous les deux, note que vers le III^e siècle, il y avait de « tels ajouts et

interrogations (comme celles qui ont précédé le baptême juif), un renoncement triple du diable (rappelant les trois renoncements de Jésus durant ses tentations), une triple immersion (représentant la trinité), l'onction du néophyte avec le saint chrême, et l'imposition des mains par l'évêque ou le sacrificateur (Tertullien, *Prax.* 26; *On Baptism*; Hippolyte, *Apostolic Tradition*).»

²⁴ Voir Hartman, « Baptism », *ABD*, 1 : 538-596, 586; cf. Bietenhard, « ὄνομα », 275-276.

²⁵ Norman Fox, « Baptism », dans *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, Vol. 1, éd. Samuel Macauley Jackson (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1977), 435-454, 436. Fox note que « *baptizein eis to onama Iesou* signifie que la personne baptisée entre dans une relation d'appartenance avec Christ, et est sa propriété. Les trois formules sont pareilles dans le sens que les personnes baptisées sont soumises au pouvoir et à l'efficacité de Jésus, qui est maintenant leur Seigneur. »

²⁶ Hartman, « Baptism », 587. Il écrit : « Il semble que lorsqu'une personne présentait une offrande dans le Temple, elle déclarait la nature de son offrande : cf., par exemple, *b Pesach*. 60a : « Voici, je tue le Pessah en son nom », c'est-à-dire, « il s'agit d'un sacrifice de la Pâque ». Le parallèle suggérerait alors que le but ou la référence fondamentale du baptême a été mentionné au rite et que c'était fait de telle manière que Jésus a été mentionné. »

²⁷ Voir p. 144.

²⁸ Bruce, *Acts*, 294.

²⁹ Il existe une quantité d'opinions concernant la raison pour laquelle le nom de Jésus soit utilisé tel qu'il l'est dans Actes, en particulier dans les premiers chapitres où la guérison, le baptême et la prédication se produisent tous au nom de Jésus. Zeiler suggère que Luc a quatre emplois différents du « nom de Jésus ». Premièrement, le baptême au nom de Jésus démontrait la possession. Deuxièmement, parler au nom de Jésus, c'était parler de lui. Troisièmement, il propose que la guérison qui s'est produite au nom de Jésus fût un emprunt de la notion représentée dans les cultes mystérieux hellénistes. Toutefois, il ajoute la condition qu'il faut intégrer l'Évangile pour que le nom marche. Quatrièmement, le nom de Jésus est utilisé pour Jésus lui-même. Donc, pour Zeisler, l'expression « les nations sur lesquelles mon nom est invoqué » (Actes 15 : 17) signifie « ceux qui m'appartiennent ». Voir J. A. Zeisler, « The Name of Jesus in the Acts of the Apostles », *JSNT* 4 (1979) : 28-41.

³⁰ Bonnie Thurston, dans *The Spiritual Life of the Church*, spécule en outre sur l'origine de l'utilisation du nom. Elle note : « Les disciples auraient certainement été au courant de la tradition du nom tel qu'il était utilisé pour l'automanifestation de Yahvé, pour désigner la réalité ineffable de Dieu, le pouvoir par lequel Dieu opère, et la place de sa « demeure ». Elle cite Daniélou, *Theology of Jewish Christianity*, 147-148.

³¹ Robert Stein, « Baptism and Becoming a Christian in the New Testament », www.sbts.edu/Resources/Publications/Journal/Spring_1998.aspx; 6-17. (Accédé le 15 mai 2008.)

- ³² Stein, « Baptism », 6.
- ³³ John B. Polhill, *Acts* (Nashville, TN : Broadman Press, 1992), 116.
- ³⁴ F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians, The New International Greek Testament Commentary* (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1982), 186.
- ³⁵ Ibid.
- ³⁶ Stein, « Baptism », 13.
- ³⁷ Voir la quatrième section du chapitre 12.
- ³⁸ Beasley-Murray, 103; Hurtado, *One God*, 109; Wainwright, *Doxology*, 157.
- ³⁹ Sur la pratique précoce liée au baptême, voir Oscar Cullmann, *Early Christian Worship*, trad. A. Stewart Todd et James B. Torrence (Londres : SCM Press, 1953), 25.
- ⁴⁰ Alors que certains citeraient l'aoriste passif utilisé par Paul dans ce verset comme évidence d'un moment particulier de la conversion, Paul cite Genèse 15 : 6 lorsqu'il écrit dans Romains 4 : 3 : « Abraham crut à Dieu [Ἐπίστευσεν (un verbe actif aoriste indiquant vraisemblablement un certain moment)], et cela lui fut imputé [ἐλογίσθη (vraisemblablement un verbe passif aoriste, signifiant qu'un compte a été fait sur Abraham)] à justice. » Le terme hébreu צדקה, par son usage, démontre un compte-rendu de droiture. La Septante (LXX) le prouve dans le mot grec λογίζομαι, pour le même sens général. C'est évidemment λογίζομαι que Paul utilise dans Romains.
- ⁴¹ Tandis que le nom Abram n'a été changé à Abraham que plus tard dans le récit, par souci de simplicité, nous utiliserons Abraham dans toute cette section.
- ⁴² Lloyd Gaston, « Abraham and the Righteousness of God », *Horizons in Biblical Theology* 2 (1980) : 39-68, 40.
- ⁴³ Voir p. 827-837 de Karen L. Onesti et Manfred T. Brauch, « Righteousness, Righteousness of God », dans *Dictionary of Paul and His Letters*, eds. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, et Daniel G. Reid (Downers Grove, IL : Intervarsity, 1993), qui démontrent justement que c'est informé par l'héritage de Paul de l'Ancien Testament; que le concept de la « justice » est clairement compris comme étant une fonction de l'alliance. De plus, ils nuancent la diversité avec laquelle Paul utilise *dikaioσύνη* et ses mots apparentés.
- ⁴⁴ Eichrodt, *Theology*, 1 : 457. Il cite comme exemple les paroles de Dieu à Moïse dans Exode 32 : 10.
- ⁴⁵ L'institution est devenue une institution d'alliance permanente. Yahvé a déclaré dans Genèse 17 : 14 : « Un mâle incirconcis... il aura violé mon alliance. » En outre, dans le même verset, Yahvé stipule qu'un tel personnage doit être « exterminé du milieu de son peuple ».
- ⁴⁶ Jacques 2 : 21 dit : « Abraham, notre père, ne fût-il pas justifié [ἐδικαιώθη (la forme passive aoriste est la même forme du verbe utilisé dans Romains, et peut ainsi signifier rendu juste à un moment donné)] par les œuvres, lorsqu'il offrit son fils Isaac sur l'autel ? » Ici, le grec est pareil à l'emploi de Paul dans Romains; nous pouvons alors conclure que l'emploi ne requiert pas un moment ponctuel unique.

- ⁴⁷ D'abord, il est très difficile de traduire *dikai-ō-ō* et *dikaiōsyne* en français. Sur ce sujet, voir p. 444 of J. Reumann, « The Gospel of the Righteousness of God », *Interpretation* 20 (1966) : 432-452. Il note justement la difficulté de traduire le verbe et le nom souvent traduits en français comme « justifier », « juste » et « justification ».
- ⁴⁸ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphie : Fortress Press, 1977), 470.
- ⁴⁹ Ibid., 471. Sanders poursuit en avertissant les traducteurs de ne pas insérer un parti pris doctrinal dans le texte, offrant : « On espère qu'il est possible d'apprendre à lire « rendre juste » au sens neutre, une traduction du verbe qui le fait conformer à la traduction du nom comme « justice », une traduction qui paraît nécessaire dans un tel passage que Galates 2 : 15-21. »
- ⁵⁰ Dans Colossiens 2 : 11-12, en écrivant « Et c'est en lui que vous avez été circoncis d'une circoncision que la main n'a pas faite... ayant été ensevelis avec lui par le baptême », Paul faisait une analogie, pas une « doctrine de circoncision ».
- ⁵¹ Colossiens 2 : 11 ; I Pierre 3 : 21.
- ⁵² Carl Judson Davis, « Another Look at the Relationship Between Baptism and Forgiveness of Sins in Acts 2 : 38 », *Restoration Quarterly* 24 (1981) : 80-84, 88.
- ⁵³ Voir, par exemple, Luther B. McIntyre, Jr., « Baptism and Forgiveness in Acts 2 : 38 », *Bibliotheca Sacra* 152 (1996) : 53-59.
- ⁵⁴ Ashby L. Camp, « Reexamining the Rule of Concord in Acts 2 : 38 », *Restoration Quarterly* 1 (1997) : 37-42. À la p. 37, Camp récapitule l'argument de McIntyre, offrant : « La base de sa déclaration est que l'expression *εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν*, [pour le pardon de vos péchés] ne peut pas être connectée, du point de vue syntactique, à la commande *βαπτισθῆτω*, parce que le pronom personnel *ὑμῶν* est à la seconde personne du pluriel, alors que la commande *βαπτισθῆτω* est à la troisième personne du singulier. » Camp fait venir un nombre d'érudits pour soutenir l'argument de McIntyre, démontrant effectivement que sur le plan syntactique, le pardon peut suivre logiquement tant la repentance que le baptême. Il se sert d'Actes 2 : 36 pour démontrer son point et cite plusieurs autres textes et commentateurs pour démontrer efficacement la vérité de son argument. Remarquez que le grammairien grec A. T. Robertson représente l'ambivalence ressentie par les grammairiens à propos de « pour » dans le texte s'il signifie « aux fins du » pardon. Bien qu'une différence doctrinale existe concernant le baptême, s'il effectue la rémission des péchés ou est en raison de la rémission des péchés, la cohérence de la compréhension de l'initiation dans l'alliance favorise nettement la compréhension antérieure.
- ⁵⁵ Hartman, *Into the Name of Jesus*, 2-3; Hartman cite Romains 6 : 11 ; I Corinthiens 1 : 13 ; 6 : 11. Dans la note 3, il offre en plus : Jérémie 31 : 34 ; Ézéchiël 16 : 63 ; I Enoch 1 : 5 ; 5 : 6 ; Romains 4 : 4 ; Matthieu 1 : 21.
- ⁵⁶ Martin M. Culy et Mikeal C. Parsons, *Acts : A Handbook of the Greek Text* (Waco, TX : Baylor University Press, 2003), 44.

Chapitre 17 : L'alliance et l'Esprit

- ¹ Romains 8 : 9-11; II Corinthiens 3 : 17.
- ² Voir « Le langage de Jésus à propos du Saint-Esprit » dans le chapitre 9.
- ³ Voir la troisième section du chapitre 5; cf. la première section du chapitre 12.
- ⁴ Voir la dernière section du chapitre 2.
- ⁵ Voir la troisième section du chapitre 4. Il est certain que Yahvé a démontré la manifestation miraculeuse de son pouvoir en relation avec sa présence quand il invoquait son nom sur eux (Exode 19 : 16).
- ⁶ Voir la quatrième section du chapitre 4. Dans l'un des spectacles les plus incroyables de l'Ancien Testament, Moïse a connu la gloire de Dieu.
- ⁷ Voir la quatrième section du chapitre 4.
- ⁸ Certains ont soutenu que l'identification de la Pentecôte avec le don de la Loi n'a eu lieu qu'au deuxième siècle apr. J.-C. Voir, par exemple, S. Maclean Gilmore, « Easter and Pentecost », *Journal of Biblical Literature* 81 (1962) : 62-66, 65. Pourtant, d'après James D. G. Dunn aux p. 48-49 de son *Baptism in the Spirit : A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today* (Philadelphie : Westminster, 1970), la Fête des Semaines [par exemple, le jour de la Pentecôte] était certainement considéré comme un renouvellement de l'alliance basé sur le *Book of Jubilees* du II^e siècle av. J.-C., découvert en quantité relative à Qumran. Dunn cite aussi plusieurs sources à cet égard pour soutenir une célébration de la Pentecôte au premier siècle. Malgré l'argumentation de Robert P. Menzies, dans *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts* (Sheffield : JSOT Press, 1991), et d'autres confirmations par William Atkinson, « Pentecostal Responses to Dunn's *Baptism in the Holy Spirit: Pentecostal Scholarship on Luke-Acts* », *Journal of Pentecostal Theology* 6 (1995) : 49-72, Dunn présente certainement un argumentaire convaincant pour la compréhension de la Pentecôte avec le Sinaï comme toile de fond. Cf. aussi une excellente argumentation aux p. 278-289 de Max Turner, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts* (Sheffield : Sheffield Academic Press, 2000).
- ⁹ Il n'existe aucun consensus concernant le moment et quels groupes parmi les Juifs ont commencé à croire au Messie. Certainement à l'époque de Jésus, cette attente était une chose courante. Sur l'attente messianique pendant les siècles juste avant la naissance de Jésus, voir Gerbern S. Oegema, *The Anointed and His People: Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba* (Sheffield : Sheffield Academic Press, 1998).
- ¹⁰ Sur la prophétie de Joël et son accomplissement le jour de la Pentecôte, voir la quatrième section du chapitre 12.
- ¹¹ Voir la dernière section du chapitre 4.
- ¹² Voir la deuxième section du chapitre 11.

- ¹³ Dans Jean 7 : 39, Jean explique que même si Jésus parlait de l'Esprit en termes « d'eau vive » et invitait en fait les gens à le recevoir, « l'Esprit n'était pas encore, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié ».
- ¹⁴ Ici, « don de Dieu » est utilisé de façon interchangeable avec « eau vive » et fait référence à l'Esprit dans cet âge eschatologique. Cf. Jean 4 : 10 et Jean 4 : 24.
- ¹⁵ Cette position fait typiquement appel à la déclaration de Paul dans I Corinthiens 13 : 8 que les langues cesseront. Concernant quand elles cesseront, Paul note dans 13 : 10 : « Mais quand ce qui est parfait sera venu, ce qui est partiel sera aboli. » En comprenant que « ce qui est parfait » est la compilation de la Bible ou quelque chose de similaire, ceux qui adoptent cette vue suggèrent que c'était après « l'âge apostolique » que les langues ont cessé. Pourtant, il ne semble guère probable, étant donné la nature eschatologique de I Corinthiens, que « ce qui est parfait » peut indiquer quelque chose d'autre que la *parousia*, surtout en tenant compte que Paul priait pour l'Église dans I Corinthiens 1 : 7 : « de sorte qu'il ne vous manque aucun don, dans l'attente où vous êtes de la manifestation de notre Seigneur Jésus-Christ ».
- ¹⁶ Cette position est prise par Roger Stronstad qui suggère que l'Esprit est donné principalement aux efforts missionnaires. Voir p. 52 de son *The Charismatic Theology of St. Luke* (Peabody, MA : Hendrickson Publishers, 1984) ; Cf. Robert P. Menzies, *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts* (Sheffield : JSOT Press, 1991).
- ¹⁷ Dunn, *Baptism in the Spirit*, 40.
- ¹⁸ Dunn cite sept expressions principales de Luc utilisées pour décrire le remplissage de l'Esprit, et suggère qu'il n'y a pas deux remplissages, mais un, à l'initiation/la conversion. Les expressions sont : « (a) βαπτισθῆσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ [baptisé du Saint-Esprit] 1.5 ; 11.16. (b) (ἐπ)έρχεσθαι τὸ πνεῦμα ἅγιον [le Saint-Esprit vient sur] 1.8 ; 19.6. (c) πλησθῆναι πνεύματος ἁγίου [être rempli du Saint-Esprit] 2.4 ; 4.8, 31 ; 9.17 ; 13.9, 52 (ἐπληροῦντο). (d) ἐκχεῖν ἀπὸ τοῦ πνεύματος [répandre l'Esprit sur] 2.17, 18, 33 ; 10.45 (ἐκκέχυνται). (e) λαμβάνειν ἁγίου πνεύματος [recevoir le Saint-Esprit] 2.38 ; 8.15, 17, 19 ; 10 : 47 ; 19.2. (f) δίδωναι πνεῦμα ἅγιον [donner le Saint-Esprit] 5.32 8.18 (δίδοσθαι) ; 11.17 ; 15.8. (g) ἐπιπίπτειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον [le Saint-Esprit descend] 8.16 ; 10.44 ; 11.15. » Dunn, *Baptism in the Spirit*, 70.
- ¹⁹ Voir la quatrième section du chapitre 4.
- ²⁰ Ibid.
- ²¹ Traditionnellement, le sacrificateur souverain qui allait derrière le voile n'était pas le seul à ressentir la présence de Dieu ; ceux qui adoraient avec lui au Temple ressentaient aussi la présence de Dieu.
- ²² Voir la deuxième section du chapitre 16.
- ²³ Maloney, *John*, 92.
- ²⁴ Barnabas Lindars, *The Gospel of John*, éd. Matthew Black, *The New Century Bible Commentary* (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1972), 152.

- ²⁵ Don Williford, « John 3 : 1-15—*gennethenai anothēn*: A Radical Departure, A New Beginning », *Review and Expositor*, 96 (1999) : 451-461, 455. Voir aussi Linda Belleville, « Born of Water and Spirit », *Trinity Journal NS* (1980) : 125-141, 134-135. Belleville cite Murray J. Harris, « Appendix: 5. Neglect of the Possible Significance of (a) the Non-repetition of the Preposition with Copulated Nouns, and (b) the Order of Nouns that follow a Preposition », *New International Dictionary of New Testament Theology*, 3 vol., éd. Colin Brown (Grand Rapids, MI : Zondervan, 1978), 3 : 1178. Bellevue soutient : « Dans le verset 5, ὕδωρ et πνεῦμα sont contrôlés par une seule préposition (ἐκ) et reliés par καί, une indication que l'expression doit être prise pour une unité conceptuelle, à savoir, 'eau-esprit'. Nous avons affaire à une source eau-esprit qui est l'origine de la seconde γένεσις de l'homme (v 3). »
- ²⁶ Gordon D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, MA : Hendrickson, 1994), 857, cf. note 11.
- ²⁷ Carl Davis, *Name and Way of the Lord*, 125, note 80.
- ²⁸ Fee, *God's Empowering Presence*, 857-858.
- ²⁹ Ibid., 858.
- ³⁰ Voir p. 53-55 de Charles L. Holman, « Titus 3 : 5-6: A Window on Worldwide Pentecost », *Journal of Pentecostal Theology* 8 (1996) : 53-62. Holman fait remarquer que l'usage dans la Septante de ἐκχέω avec ἐπὶ (« déversé sur ») se trouve dans Joël 2 : 28-29, le texte cité par Pierre pour expliquer le phénomène surnaturel du parler en langues. De plus, à la p. 55, Holman note que la combinaison de ces termes dans l'Ancien Testament, la présence de « l'effusion sur » ou « l'Esprit descend sur » est « habituellement utilisée dans l'Ancien Testament pour souligner les expériences dynamiques de l'Esprit ». Voir la note 2 à la p. 54 où Holman offre de nombreuses preuves corroborantes d'autres sources pour l'interprétation qui relie Tite 3 : 5-6 à « l'évènement de la Pentecôte ».
- ³¹ Dunn, *Theology of Paul*, 451.
- ³² Dunn, *Theology of Paul*, 450-451.
- ³³ Jean 4 : 14 ; voir aussi 7 : 37-39.
- ³⁴ M. D. Goulder, *Type and History in Acts* (Londres : SPCK, 1964), 76. Pour Goulder, chacune de ces occasions est importante, car chacune marque l'une des quatre sections spécifiques, des modèles de croissance présentés dans une typologie cyclique.
- ³⁵ Voir Dunn, « Baptism in the Holy Spirit: Pentecostal Scholarship on Luke-Acts », *Journal of Pentecostal Theology* 3 (1993), 3-27. À la p. 9, Dunn suggère que c'est une référence au « parler dans d'autres langues décrites dans 2 : 4 et 11 ». Il s'agit d'une application centrale de la christologie unicitaire. C'était le Christ glorifié qui pouvait transmettre maintenant cet Esprit dans le nouvel âge eschatologique. Liés entre eux dans Actes 2 : 33 sont : (1) l'exaltation de l'homme Jésus ; (2) Jésus « recevant l'Esprit » ; (3) Jésus baptisant avec l'Esprit ; et (4) l'évidence des langues qu'ils ont vues et entendues.

³⁶ Richard F. Zehnle, *Peter's Pentecost Discourse: Tradition and Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3*, éd. Robert A. Kraft, SBLMS 15 (Nashville : Abingdon Press, 1971), 62-67.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., 64-65. Zehnle note la compréhension technique de λαός pour Luc. Alors que pas tous les emplois de λαός décrivent les croyants, il existe d'importants tournants théologiques où c'est le cas. Λαός est présenté pour la première fois dans Luc 1 : 17, où il est prophétisé que Jean Baptiste préparera les gens pour le Seigneur. Les prophéties dans Luc 1 : 68 et Luc 2 : 31-32 sont importantes aussi. Tandis qu'il existe des textes importants où λαός représente les non-croyants dans Actes, il y a une prophétie faite à Paul que Dieu a un grand peuple à Corinthe (λαός); le plus important, dans Actes 15 : 14, Jacques applique les paroles de Pierre et la prophétie d'Amos selon lesquelles Dieu a choisi un peuple (λαός) parmi les Gentils.

³⁹ Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 90. Évidemment, l'emphase de Dunn serait différente; mais son utilisation de ce verset comme paradigme est importante.

⁴⁰ Chance, *Jerusalem*, 113. Concernant l'importance littéraire de Jérusalem, voir p. 115.

⁴¹ Actes 1 : 8 est l'exemple du paradigme; cf. Actes 2 : 29. Cette emphase ne concerne pas strictement les efforts missionnaires de l'Esprit, mais embrasse l'initiation dans l'alliance.

⁴² Le message de Pierre a fait écho de la même prophétie. La promesse de l'Esprit dans Actes 2 : 38 n'était pas que pour un petit groupe d'élus. Plutôt, Pierre dit dans le verset 39 : « Car la promesse est pour vous, pour vos enfants, et pour tous ceux qui sont au loin, en aussi grand nombre que le Seigneur notre Dieu les appellera. »

⁴³ Dunn, « Baptism of the Spirit: A Response », 10; cf. Dunn, *Baptism of the Spirit*, 55-58.

⁴⁴ Il s'agit d'un argument initial offert par Dunn dans *Baptism of the Spirit*; il a cependant eu de la difficulté à trouver des érudits pour approuver, et à la p. 10 du « Baptism of the Spirit: A Response », Dunn s'est distancié de cet argument.

⁴⁵ Cela n'aidera pas non plus de suggérer que c'était simplement une « exception » concernant une certaine stratégie de Luc liée à l'histoire du salut... C'est en fait, cette soi-disant exception qui essaie de démontrer une norme.

⁴⁶ Dunn, *Jesus and the Spirit*, 189.

⁴⁷ À la p. 13 de Dunn, « Baptism in the Spirit: A Response », il propose : « La conclusion la plus naturelle à tirer est qu'en entendant ces paroles, Corneille et ses amis ont cru en Jésus-Christ et ont reçu ce qui était promis — à savoir, l'Esprit en tant que personnification ou transmetteur du pardon. »

⁴⁸ À la p. 52 de son *Baptism of the Spirit*, Dunn cite Actes 11 : 17, où Pierre, parlant de l'expérience de la maison de Corneille et de la manière dont ils ont reçu l'Esprit avec le signe du parler en langues, a noté : « Dieu leur a accordé le même don qu'à nous quand nous avons cru » [BDS, emphase de Dunn]. Du mot « croire »,

Dunn ajoute : « Quant à πιστεῖν (aoriste) ἐπὶ dans Luc, il signifie toujours un acte de foi, l'engagement décisif par lequel on devient chrétien. » Toutefois, alors qu'il est vrai que les apôtres ont cru afin de recevoir l'Esprit à l'inauguration de l'alliance nouvelle, ils étaient dans une relation d'alliance avant Actes 2.

⁴⁹ Howard Ervin, *Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit: An Engaging Critique of James D. G. Dunn* (Peabody, MA : Hendrickson, 1984), 62–63. Selon Ervin, Paul demande s'ils ont reçu l'Esprit *après* qu'ils ont cru ; cf. p. 191-192 de F. L. Arrington, *The Acts of the Apostles* (Peabody, MA : Hendrickson, 1988).

⁵⁰ Dunn, « Baptism in the Spirit: A Response », 23-24 ; cf. Robert P. Menzies, « Luke and the Spirit: A Reply to James Dunn », *Journal of Pentecostal Theology* 4 (1994), 115–138, 122–123.

⁵¹ Menzies, « Reply to James Dunn », 123–124.

⁵² Sur cette question, voir C. K. Barrett, « Apollos and the Twelve Disciples of Ephesus », dans *The New Testament Age : Essays in Honor of Bo Reich*, vol. 1, éd. W. C. Weinrich (Macon, GA : Mercer, 1984), 29-39.

⁵³ Actes 2 : 17. Pierre a dit : « Vos fils et vos filles prophétiseront, vos jeunes gens auront des visions, et vos vieillards auront des songes. » Comme le parallélisme dans la prophétie de Joël le montre, pas seulement quelques prophètes oints participeraient, mais plutôt, la promesse sera appliquée de manière universelle.

⁵⁴ Menzies, « Reply to James Dunn », 123–124.

⁵⁵ Voir p. 305, note 18.

⁵⁶ Dunn, *Jesus and the Spirit*, 189-190. Dunn se met à critiquer Luc d'être « grossier » dans sa conception, et « déséquilibré » dans son emphase. Pour Dunn, Paul est un correcteur très sain pour une représentation de Luc. Tout en n'incitant aucune action actuelle de la part d'un érudit, Dunn évalue de façon équitable ce que Luc essayait de dire.

⁵⁷ Donald Juel, *Luke-Acts: The Promise of History* (Atlanta : John Knox, 1983), 87.

⁵⁸ Sur l'utilisation par Jésus du mot *Abba*, voir p. 102 ; voir aussi p. 118. Comme Kittel le reconnaît à la p. 6 de « Αββα », *TDNT*, 1 : 5-6, *Abba* est le « langage simple d'un enfant envers son père », essentiellement, l'un des premiers mots qu'il apprend.

⁵⁹ Voir la deuxième section du chapitre 9.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ *Maranatha* est un terme araméen que Paul a inclus dans I Corinthiens, considéré comme une prière à Christ par Cullmann, qui remonte à la toute première église palestinienne qui parlait l'araméen. *Christology*, 215. Ainsi, pour Paul, ce terme araméen faisait partie de sa tradition reçue. De la même manière, l'emploi de l'araméen *Abba* lui a été sans doute transmis par la toute première communauté chrétienne.

⁶² Kittel, « Αββα », 6.

⁶³ Fee, *God's Empowering Presence*, 866–867.

- ⁶⁴ James Denney, *The Expositor's Greek New Testament*, vol. 2, éd. W. Robertson Nicholl (Peabody MA : Hendrickson, 2002), 648.
- ⁶⁵ Ibid.
- ⁶⁶ Marvin R. Vincent, *Word Studies in the New Testament*, 4 vol. (1887–1905; réimp, Peabody, MA : Hendrickson, n.d.), 4 : 137-138.
- ⁶⁷ E. A. Obeng, « Abba Father: The Prayer of the Sons of God », *Expository Times* 99 (1988) : 363-366, 365.
- ⁶⁸ Ben Witherington, *Many Faces of Christology, The Christologies of the New Testament and Beyond*. (New York : The Crossroad Publishing Co., 1998), 74.
- ⁶⁹ Dunn, *Jesus and the Spirit*, 190-191.
- ⁷⁰ Voir Kilian McDonnell et George. T. Montague, *Christian Initiation and Baptism in the Holy Spirit* (Collegeville, MN : Liturgical Press, 2^e éd., 1994), 87. McDonnell et Montague n'insisteraient pas sur les langues comme étant le seul don représenté. Ils acceptaient aussi les autres dons d'expérience telle que la prophétie.
- ⁷¹ Voir Polhill, *Acts*, 116 ; Stein, « Baptism », 13 ; et Bruce, *Galatians*, 283.
- ⁷² Comme nous l'avons noté, cela était le modèle relatif des Actes. Philip s'est inquiété parce que ce n'est pas arrivé de cette manière en Samarie, et il a fait venir Pierre. L'Esprit est descendu dans Actes 10, interrompant le message de Pierre, donc, dans Actes 10, le baptême a suivi la réception de l'Esprit. Mais dans Actes 2 et 19, le récit suit cet ordre.
- ⁷³ Voir p. 212.
- ⁷⁴ Sur l'appellation de Jésus comme Seigneur dans I Corinthiens 12 : 3, voir aussi David E. Aune, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*, NovTSup 28 (Leyde : Brill, 1972), 13. Voir aussi Cullmann, *Christology*, 219, où il relie I Corinthiens 12 : 3 à Romains 8 et à la glossolalie. En fait, Cullmann voit les langues comme étant probablement dans l'arrière-plan de la déclaration de Paul disant : « Et que personne ne peut dire : Jésus est le Seigneur ! si ce n'est par le Saint-Esprit. »
- ⁷⁵ Matthieu 11 : 28.

Chapitre 18 : Redécouvrir l'alliance

- ¹ Voir Donald Dayton, *The Theological Roots of Pentecostalism* (Metuchan, NJ : The Scarecrow Press, 1987) ; D. William Faupel, *The Everlasting Gospel: The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought* (Sheffield : Sheffield Academic Press, 1996) ; Robert Mapes Anderson, *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism* (New York : Oxford University Press, 1979).
- ² Robert Tuttle, *John Wesley: His Life and Theology* (Grand Rapids, MI : Zondervan, 1978), 71.
- ³ Wesley ne lisait pas seulement John Locke ; il lisait aussi Peter Browne, un interprète de Locke, tempérant le déisme de Locke. Voir Donald A. D. Thorsen, *The Wesleyan Quadrilateral: Scripture, Reason and Experience as a Model of Evangelical Theology* (Grand Rapids, MI : Zondervan, 1990), 58–59 ; voir particulièrement le Chapitre 6 de Thorsen.
- ⁴ Dayton, *Theological Roots*, 41. Dayton note que la forme du primitivisme de Wesley « était alors dans ce sens un peu plus nuancée historiquement que l'attrait biblique du pentecôtisme au livre des Actes ». Bien que les pentecôtistes aient accepté la tradition, ce n'était pas la tradition au-delà du premier siècle.
- ⁵ Vers 1820, les méthodistes étaient au nombre d'un quart de millions ; vers 1830, ils ont doublé ce chiffre. Voir Nathan O. Hatch, *The Democratization of American Christianity* (New Haven, CT : Yale University Press, 1989), 3.
- ⁶ Raymond A. Eve et Francis B. Harrold, *The Creationist Movement in Modern America* (Boston : Twayne, 1990), 14. Eve et Harrold écrivent : « L'une de ces approches était la philosophie épistémologique du *Scottish Common Sense Realism*, développée par Thomas Reid et d'autres penseurs à l'esprit pratique écossais vers la fin du XVIII^e siècle. Ils s'opposaient au scepticisme profond et inquiétant de David Hume, qui avait soutenu que nous n'établissons jamais vraiment que les relations de cause à effet existent dans le monde externe. » Avec ceci, il y avait une sorte de méthode par rapport à Bacon, des paroles méfiantes telles que « théorie » et « hypothèse », insistant qu'un ensemble de faits sur le monde naturel conduirait à des conclusions scientifiques.
- ⁷ Dayton a raison de cataloguer la signification d'un nombre d'événements, y compris la Guerre civile, en remplaçant le grand sentiment religieux et optimiste par une sorte d'apocalypticisme. *Theological Roots*, 76.
- ⁸ George M. Marsden, *Fundamentalism and the American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism: 1870–1925* (New York : Oxford University Press, 1980), 64–65.
- ⁹ Anderson, *Vision of the Disinherited*, 30. Anderson écrit : « Au cours du dernier quart du XIX^e siècle, l'identification du protestantisme avec la culture de la classe moyenne était presque complète. » Les standards d'adhésion à la congrégation ont baissé et la discipline d'église a été largement abandonnée.

- ¹⁰ Comme un conférencier à une conférence de prophétie a déclaré, la prophétie était « l'exacte prédiction photographique de l'avenir ». *The Inspired Word: A Series of Papers and Addresses Delivered at the Bible Inspiration Conference, Philadelphia, 1887*, éd. A. T. Pierson (New York : Anson D. F. Randolph, 1888), 17 ; cité dans Faupel, *Everlasting Gospel*, 113 (note 127).
- ¹¹ Non seulement la révélation actuelle dépendait de l'expérience, on s'attendait à des expériences plus grandes du Saint-Esprit. Faupel, *The Everlasting Gospel*, 114.
- ¹² Voir Steven J. Land, *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom* (Sheffield : Sheffield Academic Press, 1993), 95, suggérant qu'une telle tension à la fin du mouvement du XIX^e siècle a eu lieu dans un cadre eschatologique particulier.
- ¹³ Synan, *Century of the Holy Spirit*, 2.
- ¹⁴ Dayton, *Theological Roots*, 100-104 ; Marsden, *Fundamentalism*, 75.
- ¹⁵ Sur les tensions concernant la manière d'exprimer cette seconde œuvre de grâce, voir Dayton, *Theological Roots*, 77-78.
- ¹⁶ Marsden, *Fundamentalism*, 78.
- ¹⁷ Marsden, *Fundamentalism*, 72 ; citant C. I. Scofield, *Plain Papers on the Doctrine of the Holy Spirit* (New York, 1899).
- ¹⁸ Voir Synan, *Century of the Holy Spirit* ; James R. Goff, Jr., *Fields White Unto Harvest: Charles F. Parham and The Missionary Origins of Pentecostalism* (Fayetteville, AR : University of Arkansas Press, 1988) ; Cecil M. Robeck, Jr., *The Azusa Street Mission and Revival: The Birth of the Global Pentecostal Movement* (Nashville, TN : Nelson, 2006) ; Jacobsen, *Thinking in the Spirit* ; Grant Wacker, *Heaven Below: Early Pentecostals and American Culture* (Cambridge, MA : Harvard University Press, 2001) ; Randall J. Stephens, *The Fire Spreads: Holiness and Pentecostalism in the American South* (Cambridge, MA : Harvard University Press, 2008).
- ¹⁹ Voir French, *Our God is One* ; Fred J. Foster, *Think It Not Strange: A History of the Oneness Movement* (Saint Louis, MO : Pentecostal Publishing House, 1965) ; Daniel L. Butler, *Oneness Pentecostalism: A History of the Jesus' Name Movement* (San Gabriel, Cerritos, CA : n.p., 2004) ; Morris Golder, *History of the Pentecostal Assemblies of the World* (Indianapolis : n.p., 1973) ; Arthur. L. et Charles E. Clanton, *United We Stand: A History of Oneness Organizations* (Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1970) [disponible en français : *Unie, l'Église reste ferme* (Trois-Rivières, Québec : Éditions Traducteurs du Roi, 2020)] ; James L. Tyson, *The Early Pentecostal Revival: History of Twentieth-Century Pentecostals and The Pentecostal Assemblies of the World, 1901–1930* (Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1992).
- ²⁰ Pour certains, la concentration sur la proche venue de Jésus poussait leur façon de penser. Cela aussi est cependant devenu un point de tension, car ce n'est pas tout le monde qui avait la même opinion de la prophétie.
- ²¹ Charles F. Parham *Kol Kare Bomidbar: A Voice Crying in the Wilderness* (Baxter Springs, KS : n.p., 1902), 32.

- ²² Par exemple, Benjamin Hardin Irwin, le créateur de la *Fire-Baptized Holiness Church*, avait vu beaucoup de gens parler en langues. De même, Irwin pouvait parler de plusieurs baptêmes. Pour lui, il y avait des baptêmes de « dynamite », « lyddite », et « oxydite ». Dayton, *Theological Roots*, 97–98.
- ²³ Synan, *Century of the Holy Spirit*, 42–43. Charles Parham, l'homme généralement connu comme « le formulateur de la doctrine pentecôtiste », enseignait que les langues sont l'évidence exclusive du baptême du Saint-Esprit « et doit être considéré comme une partie de l'expérience de chaque chrétien ».
- ²⁴ Ibid.
- ²⁵ Faupel, *Everlasting Gospel*, 304. Faupel suggère que la nécessité de faire partie de l'Épouse de Christ était universelle pour les pentecôtistes.
- ²⁶ Frank Ewart, *The Phenomenon of Pentecost*, éd. rév. (1947 ; Hazelwood : Word Aflame Press, 1975).
- ²⁷ Faupel, *Everlasting Gospel*, p. 26. Faupel cite plusieurs sources et note : « Nous apprenons que l'Épouse apprécie le baptême pentecôtiste qui, par nécessité, le situe dans un lieu de soumission et de souffrance, non réalisé par la grande majorité de croyants. » Voir A. G. Ward, *Soul Food for Hungry Hearts* (Springfield, MO : Gospel Publishing House, 1925), 16-17. Voir aussi F. L. Crawford, « Preparing for Himself a Bride », *The Apostolic Faith* (Portland) 18 (janvier 1909), p. 2 ; et E. A. Sexton, « The Bride of Christ », *The Bridegroom's Messenger* 3 (1^{er} mai 1910), p. 1.
- ²⁸ D. William Faupel, *The Everlasting Gospel*, 304, note 319, citant George F. Taylor, *The Spirit and the Bride: A Scriptural Presentation of the Operations, Manifestations, Gifts and Fruit of the Holy Spirit in Relation to His Bride with Special Reference to the Latter Rain Revival* (Dunn, NC : Par l'auteur, 1907), 119–126.
- ²⁹ Synan, *Century of the Holy Spirit*, 54.
- ³⁰ Ibid.
- ³¹ Sur la manière dont le mouvement pentecôtiste naissant a pu contrôler le langage, voir Wolfgang Vondey, « The Symbolic Turn: A Symbolic Conception of the Liturgy of Pentecostalism » *Wesleyan Theological Journal* 36 n° 2 (2001) : 223-247.
- ³² Comme William Faupel note à la p. 25 de son *The Everlasting Gospel* : « La plupart des premiers pentecôtistes croyaient que les 144 000 étaient l'Épouse de Christ dont le mariage avec l'Agneau est décrit dans Apocalypse 19 : 6-9. » Dans la note 22 de la même page, Faupel propose à juste titre que selon Charles Parham, ce chiffre fût littéral, citant Parham, *Kol Kare Bomidbar*, 86.
- ³³ Faupel, *Everlasting Gospel*, 26. Faupel citant George F. Taylor, *The Spirit and the Bride*. Taylor écrit aux p.120-121 : « Nous ne pouvons jamais être l'Épouse de notre Seigneur ni être désignés comme son épouse avant la mort du vieil homme, car ce serait de l'adultère spirituel. La mort du vieil homme ne nous marie pas à Jésus, et ne nous marque pas non plus comme son épouse, mais nous libère simplement de la servitude de la loi et nous rend libres d'épouser qui nous voulons. Après la mort du vieil homme — après la sanctification —, la cour

véritable entre Christ et le saint commence. Si ce saint se soumet à toute action que fait l'Esprit pour le courtiser, Christ placera sur lui le 'sceau' — la bague de fiançailles — qui n'est autre que le baptême du Saint-Esprit.»

- ³⁴ Pour une histoire du mouvement unicitaire du point de vue unicitaire, voir French, *Our God is One* ; cf. Fred J. Foster, *Think it Not Strange*.
- ³⁵ Grant Wacker, « The Functions of Faith in Primitive Pentecostalism », *Harvard Theological Review* 77 (1984) : 353-375, 356-357.
- ³⁶ Dans *Kol Kare Bomidbar*, 21-24, Parham explique comment après avoir passé du temps dans la prière accompagnée par la réflexion, Dieu l'a mené au baptême au nom de Jésus. Ethel Goss relate que son mari Howard a été baptisé au nom de Jésus par Parham en 1902. Ethel E. Goss, *The Winds of God: The Story of the Early Pentecostal Days (1901-1914) in the Life of Howard A. Goss* (New York : Comet Press, 1958), 14. Cf. Foster, *Think It Not Strange*, 56.
- ³⁷ Anderson, *Vision of the Disinherited*, 176.
- ³⁸ Foster, *Think it Not Strange*, 50.
- ³⁹ Les pentecôtistes ont toujours affirmé que leur théologie provenait d'une concentration sur la restauration de l'Église, un thème qui remonte au temps de la Réforme. Même ceux qui ne croient pas en la présentation pentecôtiste unicitaire accepteront qu'herméneutiquement, elle provient de la même impulsion. Sur ce sujet, voir Gary B. McGee, « Early Pentecostal Hermeneutics: Tongues as Evidence in the Book of Acts », dans *Initial Evidence : Historical and Biblical Perspective on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism*, éd. Gary B. McGee (Peabody, MA : Hendrickson, 1991), 105.
- ⁴⁰ David Reed, « Origins and Development », 108.
- ⁴¹ G. T. Haywood, « Baptized into One Body », *The Good Report* (1^{er} décembre 1913): 3, cité dans French, *Our God is One*, 61.
- ⁴² Faupel, *Everlasting Gospel*, 293.
- ⁴³ French, *Our God is One*, 61.
- ⁴⁴ French, *Our God is One*, 52-54. French cite plusieurs déclarations thématiques par Glenn Cook et Frank Ewart, remerciant Dieu de « faire paraître la lumière au crépuscule du soir ». Voir p. 236 où « Passer par les eaux » démontre ce même thème.
- ⁴⁵ Le 15 juin 1915, dans un numéro de l'*Evangel* des Assemblées de Dieu, E. N. Bell a écrit que le baptême au nom de Jésus est la « triste chose nouvelle ». À cause de cet étiquetage, « Chose nouvelle » est devenu la nomenclature pour décrire le baptême au nom de Jésus. Sur ce sujet, voir Butler, *Oneness Pentecostalism*, 116.
- ⁴⁶ Robin Johnston, « Transitional Hermeneutics in Oneness Pentecostalism » (document présenté au premier symposium de l'*Urshan Graduate School of Theology*, mai 2002), 101-113, 104.
- ⁴⁷ Pour une étude des taxonomies variées utilisées par les premiers pentecôtistes, voir Johnston, « Evening Light » et David S. Norris, « Response to Robin Johnston's 'Evening Light: The Development of Early Oneness Pentecostal Soteriology' »

(document présenté au premier symposium de l'*Urshan Graduate School of Theology*, mars 2005), 148-153. Dans ma réponse, je récapitule les six taxonomies alternatives de Johnston qui donnaient un sens à l'endroit des autres chrétiens qui ne faisaient pas partie de l'Épouse de Christ. Ces opinions n'appartenaient pas formellement à des groupes ou des individus distincts. Certains tenaient à une ou davantage d'analogies pour expliquer le sort de ceux qui n'étaient pas dans l'Épouse. Ces analogies comprenaient : (1) ceux qui seraient « sauvés » en marchant dans toute la lumière qu'ils connaissaient; (2) ceux qui ne seraient pas perdus même s'ils n'étaient pas nés de nouveau du fait qu'ils étaient « engendrés »; (3) certains, même sans être nés de nouveau, ne seraient pas perdus parce qu'ils avaient été en quelque sorte « adoptés »; (4) le statut sotériologique de certains a été expliqué par le Tabernacle. Ils étaient peut-être comme ceux qui adoraient dans un Tabernacle toujours dans le désert, mais pas encore dans la Terre promise; ou peut-être le Tabernacle lui-même permet les « gradations » de Robin Johnston, des façons dont les gens peuvent être catégorisés de manière sotériologique; (5) certains étaient dans le « royaume des cieux » même s'ils ne sont pas encore entrés dans le « royaume de Dieu » (être remplis de l'Esprit et baptisés au nom de Jésus); (6) certains chrétiens étaient « justifiés », mais pas encore saints. Ils auraient une place sur la « nouvelle terre » et pourraient enfin trouver une place au ciel.

⁴⁸ À la p. 259 de *Thinking in the Spirit*, Douglas Jacobsen offre : « Dans un certain sens, les théologies de Haywood et d'Urshan par rapport à l'Unicité étaient aussi plus distinctement pentecôtistes que tout ce qui les a précédés; au moins, ils dépendaient moins des formes antérieures de la théologie chrétienne. »

⁴⁹ Faupel, *Everlasting Gospel*, 304.

⁵⁰ Voir la septième section du chapitre 15.

⁵¹ Cette traduction de Deutéronome 6 : 4 est basée sur le *Tanak*, mais en remplaçant « l'Éternel » par « Yahvé ». Bien entendu, les Juifs du premier siècle ne prononçaient pas Yahvé. Ils lisaient Yahvé, mais disaient le mot hébreu plus générique *Adonai*. Néanmoins, il est difficile de passer à côté de l'apport de ce verset cité quotidiennement durant la confession de dévotion.

⁵² Edith L. Blumhofer, *Restoring the Faith. The Assemblies of God, Pentecostalism and the American Culture* (Urbana et Chicago : University of Illinois Press, 1993), 134.

ÉPILOGUE

- ¹ Synan, *Century of the Holy Spirit*, 359-360.
- ² Voir, par exemple, Fee, *God's Empowering Presence*; comparer Craig Keener, *Gift Giver: The Holy Spirit for Today* (Grand Rapids : Baker Academic Books, 2001); Keener admet sa propre considération situationnelle. Voir aussi Max Turner dans son *The Holy Spirit and Spiritual Gifts in the New Testament Church and Today* (Peabody, MA : Hendrickson, 1996). Turner cherche à définir l'œuvre de l'Esprit en tant que baptême secondaire, mais le place sous l'égide des expériences variées de l'Esprit.
- ³ Norbert Baumert propose que « le réveil pentecôtiste-charismatique soit rabaissé » en ce qui concerne sa signification ou « présenté comme un idéal ». Voir « 'Charism' and 'Spirit-Baptism': Presentation of an Analysis », *Journal of Pentecostal Theology* 12 n° 2 (2004) : 147-179, 152.
- ⁴ Charles Holman, professeur du Nouveau Testament et de l'interprétation biblique à *Regent Divinity School*, a offert un papier suggérant qu'Éphésiens devrait interpréter le livre des Actes, déconstruisant ainsi la notion classique de la définition d'être rempli d'Esprit. Voir Charles L. Holman, « Ephesians and Ecumenism (or Ecumenical Pneumatology) » (présenté à la 31^e réunion annuelle de la *Society for Pentecostal Studies*, Lakeland, FL, 15 mars 2002).
- ⁵ Sur les critiques de la rue Azusa, voir Synan, *The Holiness-Pentecostal Tradition : Charismatic Movements in the Twentieth Century*, éd. rév. (Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1997), 100-102.
- ⁶ En termes des efforts de maintenir la communion, Andrew Urshan est considéré comme le plus améliorant. Ce n'est pas du tout la même chose que de dire qu'Urshan n'avait pas des opinions fortes.
- ⁷ Jacobsen, *Thinking in the Spirit*, 259.
- ⁸ Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History* (Princeton, NJ : Princeton University Press, 1996).
- ⁹ Comme nous l'avons suggéré dans le chapitre précédent, il s'agit de la confession de la rue Azusa. Alors que Seymour, d'après certaines sources, a adouci sa foi dans les langues comme signe du Saint-Esprit, il faut comprendre ses paroles dans leur contexte historique. De plus, ce que nous appelons la confession de la rue Azusa est ce qui a été proclamé durant la période du réveil de la rue Azusa.
- ¹⁰ Anderson, *Vision of the Disinherited*.
- ¹¹ Robin Johnston, « Evening Light », 1 ; citant Frank J. Ewart, *Phenomenon of Pentecost*, 97.
- ¹² Hattie E. Pryor, « The Water Way », copyright 1919 par G. T. Haywood, *The Bridegroom Songs*, éd. G. T. Haywood (Indianapolis, IN : Christ Temple, 1926). Le contenu de mon argument suit celui de « Evening Light » de Johnston.
- ¹³ Cette observation est légèrement basée sur les statistiques de la quantité de copies de *The New Birth* vendues, et du nombre de langues dans lesquelles il a été traduit.

- ¹⁴ Pour une approche catholique de la relation du baptême de l'Esprit étant lié à l'initiation dans l'alliance, voir McDonnell et Montague, *Christian Initiation*. Tandis qu'il existe certainement des particularités avec la présentation pentecôtiste unicitaire et celle de McDonnell/Montague, à la p. 30, Montague va jusqu'à dire : « Il n'y a qu'un baptême, un rite intégral qui comprend l'eau et le don du Saint-Esprit. » Pour une analyse de cette position, voir Baumert, 151. Baumert récapitule la position en offrant que pour McDonnell et Montague : « Le baptême d'Esprit est le déballage de la grâce du baptême, même si cette expérience n'arrive que plus tard, et en tant que tel, il est 'la norme' pour tous les chrétiens. »
- ¹⁵ Les luthériens ont certaines affinités avec les pentecôtistes unicitaires, au moins en ce qui concerne l'efficacité du baptême. Les luthériens suggéreraient que le « saint baptême » est un « moyen de grâce ». Chose intéressante, à la p. 411 de « Holy Baptism » dans *The Abiding Word: An Anthology of Doctrinal Essays*, Vol. 2, éd. Theodore Laetsch, éd. rév. (Saint Louis : Concordia Publishing House, 1975), 394-422, Theodore J. Mueller utilise les mêmes Écritures pour démontrer la nécessité du baptême qu'utilisent les pentecôtistes unicitaires (Actes 22 : 16 ; Actes 2 : 38 ; Jean 3 : 5 ; Tite 3 : 5). Clairement rédigé contre une position théologique réformée, Mueller conclut sa liste des textes prouvant la nécessité du baptême en offrant que les luthériens croient en la Parole de Dieu « que nous la comprenions ou pas », alors que ceux dans la tradition réformée « rationalisent la doctrine » et par conséquent, ils se trompent dans leur compréhension à cause de leurs « raisons perverses et vaniteuses ».

Bibliographie

Sources primaires

- The Ante-Nicene Fathers*. 10 vol., trad. et éd. A. Cleveland Coxe, Alexander Roberts, et James Donaldson. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1951.
- Athanasius. « Four Discourses Against the Arians », Discourse 4. Trad. et éd. Philip Schaff et Henry Wace. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 4, New York : The Christian Lit. Co., 1892.
- Augustine. *The City of God*. Trad. Marcus Dods. New York : The Modern Library, 1950.
- Bettenson, Henry, éd. *Documents of the Christian Church*. New York : Oxford University Press, 1963.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Éd. K. Elliger et W. Rudolph. Stuttgart : Deutsche Bibelstiftung, 1967-1977.
- Brenton, Lancelot C. L., trad. et éd. *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English. Various Readings and Critical Notes*. Grand Rapids, MI : Zondervan, 1972.
- Charlesworth, James H., éd. *The Dead Sea Scrolls; Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations*. 2 vol. Louisville : Westminster John Knox, 1994, 1995.
- , éd. *The Pseudepigrapha of the Old Testament*. 2 vol. New York : Doubleday, 1983, 1985.
- Clement of Alexandria, Tutor (*Paedagogus*). 8.71.1. *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*. 12 : 131, Berlin.
- Ehrman, Bart D., éd. *After the New Testament: A Reader in Early Christianity*. New York : Oxford University Press, 1999.
- Epiphanius. *The Panarion of Epiphanius; Bishop of Salamis, Selected Passages*. Trad. Philip R. Amidon. New York : Oxford University Press, 1990.
- Eusebius, *De Ecclesiastica Theologia*. Livre 1. Trad. B. E. Daley. Harvard University, (non publié), 1983.
- Fitzmyer, James A. *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1: A Commentary*. Biblica et Orientalia 18A. Rome : Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1966.
- Fox, Everett. *The Schocken Bible*: Vol. 1. *The Five Books of Moses: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, and Deuteronomy. A New Translation with Introductions, Commentary, and Notes*. New York : Schocken, 1995.

- García-Martínez F. *The Dead Sea Scrolls Translated: The Qumran Texts in English*. Trad. W. G. E. Watson. Leyde : Brill, 1994.
- Gordon, C. H. *Ugaritic Textbook, Acalecta Orientalia* 38. Rome : Pontifical Biblical Institute, 1965.
- Grant, Robert M. *The Apostolic Fathers. A New Translation and Commentary*. Vol 1. New York : Thomas Nelson & Sons, 1964.
- Hamilton, Edith et Huntington Cairns, éd. *The Collected Dialogues of Plato including the Letters*. Bollingen Series 71. Princeton : Princeton University Press, 1985.
- Hippolytus, « Against the Heresy of One Noetus ». *The Ante-Nicene Fathers*, Vol. 5.
- . « Refutation of All Heresies ». *The Ante-Nicene Fathers*, Vol. 5.
- Irenaeus. *Against Heresies. The Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1.
- Josephus. *Complete Works*. Trad. William Whiston. Grand Rapids, MI : Kregel Publications, 1960.
- Justin Martyr. « Dialogue With Trypho ». *The Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1.
- Juvenal. *The Sixteen Satires [by] Juvenal*. Traduction, introduction, et notes par Peter Green. Baltimore : Penguin Books, 1967.
- Kee, H. C. « Testaments of the Twelve Patriarchs », *Pseudepigrapha of the Old Testament*, Vol. 1. New York : Doubleday, 1983.
- Kraeling, Emil G., éd. *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri: New Documents from the Jewish Colony at Elephantine*. New Haven, CT : Yale University Press, 1953.
- Kraft, Robert. *The Didache. The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary*. Vol. 3. Traduction et commentaire par Robert A. Kraft. Toronto, New York, Londres : Thomas Nelson and Sons, 1965.
- Melito of Sardis. *On the Passover*. Dans Ehrman, *After the New Testament*.
- Miller, Robert J., éd. *The Complete Gospels*. San Francisco : Harper, 1994.
- Niederwimmer, Kurt. *The Didache*. Trad. Linda M. Maloney. Éd. Harold W. Attridge. 2^e éd. Minneapolis : Fortress Press, 1998.
- Plato. *The Republic*. Trad. Paul Shorey. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1937.
- Pliny. *Naturalis Historia*. Trad. Philemon Holland. Selection et introduction par Paul Turner. Londres : Centaur Press, 1962.
- Pritchard, James D. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3^e éd. avec supplément, Princeton, NJ : Princeton University Press, 1969.
- Reed, S. A. *The Dead Sea Scrolls Inventory Project: Lists of Documents, Photographs, and Museum Plates*. Claremont : Ancient Biblical Manuscript Center, 1992.

- Robinson, J. M. *The Nag Hammadi Library in English*. 3^e éd. San Francisco : Harper and Row, 1988.
- Schneemelcher, Wilhelm, éd. R. Mcl. Wilson, trad. et éd. en anglais, *New Testament Apocrypha*, Vol. 2 ; *Writings Relating to the Apostles; Apocalypses and Related Subjects*. Louisville, KY : Westminster/John Knox, 1992.
- Tertullian. *Against Praxeas. The Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3.
- Tov, Emanuel, éd. *The Dead Sea Scrolls on Microfiche: Companion Volume*. New York : E. J. Brill, 1993.
- Vermès Geza. *The Dead Sea Scrolls in English*. Londres : Penguin, 1987.
- Wise, Michael, Martin Abegg Jr., et Edward Cook. *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*. San Francisco : Harper, 1996.
- Yonge, Charles D., trad. *The Works of Philo: Complete and Unabridged*. 1854. Mise à jour et réimpression, Peabody, MA : Hendrickson, 1993.

Sources secondaires

- Abramowski, Luise. « The 'Memoirs of the Apostles' in Justin » dans *The Gospel and the Gospels*. Éd. Peter Stuhlmacher, 323-335. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1991.
- Aland, Kurt et Barbara. *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. Trad. Erroll F. Rhodes. Grand Rapids : Eerdmans, 1987.
- Albright, William F. *From the Stone Age to Christianity*. Baltimore : Johns Hopkins Press, 1940.
- . « The Name Yahweh ». *Journal of Biblical Literature* 43 (1924) : 370-378.
- . *Yahweh and the Gods of Canaan*. Londres : Athlone Press, 1968.
- Anderson, James N. « Pre-Existent Christology and Certain Passages ». Document présenté au symposium annuel de l'Urshan Graduate School, 260-288, Hazelwood, MO, 2005.
- Anderson, Robert Mapes. *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*. New York : Oxford University Press, 1979.
- D'Angelo, Mary Rose. « Abba and 'Father': Imperial Theology and the Jesus Traditions ». *JBL* 111 n° 4 (1992) : 611-30.
- Archer, Kenneth J. *A Pentecostal Hermeneutic for the Twenty-first Century: Spirit, Scripture and Community*. Londres, New York : Continuum International Publishing Group, 2004.
- Arndt, William F. et F. Wilbur Gingrich. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Trad. Walter Bauer. Chicago : University of Chicago Press, 1957.
- Arrington, F. L. *The Acts of the Apostles*. Peabody, MA : Hendrickson, 1988.

- Atkinson, William. « Pentecostal Responses to Dunn's *Baptism in the Holy Spirit*; Luke-Acts. *Journal of Pentecostal Theology* 6 (1995) : 49–72.
- Attridge, Harold M. *The Epistle to the Hebrews: A Commentary of the Epistle to the Hebrews*. Éd. Helmut Koester. Hermeneia. Philadelphie : Fortress Press, 1989.
- Aune, David, E. *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Early Christianity*. Novum Testamentum Supplements 28. Leyde : Brill, 1972.
- Austin, J. L. *How to Do Things with Words*. 1962. Réimp., New York : Oxford University Press, 1970.
- Ayers, Lewis. « Augustine's Trinitarian Theology ». Dans *Augustine and His Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner*. Éd. Robert Dodaro et George Lawless. Londres et New York : Routledge, 2000.
- Bakken, Norman K. « The New Humanity: Christ and the Modern Age. A Study Centering in the Christ Hymn: Philippians 2 : 6-11 ». *Interpretation* 22 (1968) : 71-82.
- Balentine, Samuel E. *Hidden God: The Hiding of the Face of God in the Old Testament*. Oxford et New York : Oxford University Press, 1983.
- Baltzer, Klaus. « The Meaning of the Temple in Lukan Writings ». *Harvard Theological Review* 58 (1965) : 263–277.
- Baron, Salo. « Population ». Dans vol. 13 (16 vol.) de l'*Encyclopedia Judaica*. Jerusalem : Macmillan, 1973, 866–904.
- Barr, James. « Abba isn't Daddy ». *Journal of Theological Studies* 39 n° 1 (1988) : 28–47.
- Barrett, C. K. *Acts*. International Critical Commentary 1. Éd. J. A. Emerton, C. E. B. Cranfield, et G. N. Stanton. Édimbourg, Scotland : T. and T. Clark, 1994.
- . « Apollos and the Twelve Disciples of Ephesus ». Dans *The New Testament Age: Essays in Honor of Bo Reich*. Vol. 1. Éd. W. C. Weinrich, 29–39. Macon, GA : Mercer, 1984.
- . *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Harper's New Testament Commentaries. 1968. Réimp., New York : Harper & Row, 1993.
- . *From First Adam to Last*. Londres : Adam and Charles Black, 1962.
- , éd. *The New Testament Backgrounds: Selected Documents*. Édition révisée. San Francisco : Harper & Row, Publishers, 1987.
- Bauckham, Richard. *God Crucified: Monotheism & Christology in the New Testament*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1998.
- , éd. *The Gospel for all Christians: Rethinking the Gospel Audiences*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1999.
- . « James and the Jerusalem Church ». Dans *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*. Éd. Richard Bauckham. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1995.

- Baumert, Norbert. « 'Charism' and 'Spirit-Baptism': Presentation of an Analysis ». *Journal of Pentecostal Theology* 12 n° 2 (2004) : 147–179.
- Bauer, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Traduction et adaptation par William F. Arndt et Wilber F. Gingrich. Chicago : University of Chicago Press, 1957.
- Baus, Karl. *History of the Christian Church*. Vol. 1. *From the Apostolic Community to Constantine*. New York : Seabury Press, 1980.
- Beasley-Murray, G. R. *Baptism in the New Testament*. Londres : MacMillan, 1962.
- Beisner, E. Calvin. *God in Three Persons*. Wheaton IL : Tyndale, 1984.
- Belleville, Linda. « Born of Water and Spirit », *Trinity Journal NS* (1980) : 125–141.
- Berchman, Robert M. *From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition*. Brown Judaic Studies 69. Chico, CA : Scholars Press, 1984.
- Berkhof, Hendrikus. *Christian Faith: An Introduction to the Study of Faith*. Édition révisée, trad. Sierd Woudstra. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1985.
- Bernard, David K. *The New Birth*. Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1984. [Disponible en français : *La nouvelle naissance*. Trois-Rivières, Québec : Éditions Traducteurs du Roi, 2018.]
- . *The Oneness of God*. Édition révisée. Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 2000. [Disponible en français : *L'unicité de Dieu*. Trois-Rivières, Québec : Éditions Traducteurs du Roi, 2020.]
- . *The Oneness View of Jesus Christ*. Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1994. [Disponible en français : *Le point de vue unicitaire de Jésus-Christ*. Trois-Rivières, Québec : Éditions Traducteurs du Roi, 2018.]
- Blumhofer, Edith L. *Restoring the Faith. The Assemblies of God, Pentecostalism and the American Culture*. Urbana et Chicago : University of Illinois Press, 1993.
- Boer, Harry R. *An Ember Still Glowing: Humankind as the Image of God*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1990.
- Borg, Marcus. « Portraits of Jesus in Contemporary North American Scholarship ». *Harvard Theological Review* 84 n° 1 (1991) : 122.
- Bonsor, Jack A. *Athens and Jerusalem: The Role of Philosophy in Theology*. New York : Paulist Press, 1993.
- Botterweck, G. Johannes, et Helmer Ringgren, eds., *Theological Word Book of the Old Testament*. Trad. John T. Willis. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1975.
- Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Édité avec une introduction par John B. Thompson. Trad. Gino Raymond et Matthew Adamson. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1991.

- . *An Outline of Theory and Practice*. Cambridge, MA : Cambridge University Press, 1971.
- Bousset, Willhelm. *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ From the Beginnings of Christianity to Iraneaus*. 1913. Trad. John E. Steely. Nashville : Abingdon Press, 1970.
- Bowman, John Wick. *The Letter to the Hebrews*. The Layman's Bible Commentary 24. Richmond, VA : John Knox, 1962.
- . *Samaritan Documents Relating to Their History, Religion and Life*. Pittsburgh : Pickwick Press, 1977.
- Boyd, Gregory A. *Oneness Pentecostals & the Trinity. A World-wide Movement Assessed by a Former Oneness Pentecostal*. Grand Rapids, MI : Baker, 1992.
- Braaten, Carl E. « Introduction: Naming the Name ». Dans *Our Naming of God: Problems and Prospects of God-Talk Today*. Éd. Carl E. Braaten. Minneapolis : Augsburg Press, 1989.
- Brauch, Manfred. « Appendix: 'God's Righteousness' in Recent German Discussion ». Dans *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Éd. E. P. Sanders. Philadelphie : Fortress Press, 1977.
- Braumann, G. « Advocate, Paraklete, Helper » dans *The New International Dictionary of New Testament Theology*. Vol. 1. Éd. Colin Brown, 88-91. 1975. Réimp., Grand Rapids, MI : Zondervan, 1986.
- Brawley, Robert L. *Luke-Acts and the Jews: Conflict, Apology and Conciliation*. Atlanta : Scholars Press, 1987.
- . *Text to Text Pours Forth Speech: Voices of Scripture in Luke-Acts*. Bloomington, IN : Indiana University Press, 1995.
- Brichto, Herbert Chanan. *The Names of God: Poetic Readings in Biblical Beginnings*. New York : Oxford University Press, 1998.
- Bright, John. *A History of Israel*. 1957. Réimp., Philadelphie : Westminster, 1981.
- Bromily, G. W. « Anthropology ». Dans *The International Standard Bible Encyclopedia*. Vol. 1. Éd. G. W. Bromily. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1979.
- Broshi, Magen. « The Role of the Temple in the Herodian Economy ». *Journal of Jewish Studies* 38 (1987) : 31-37.
- Brown, Colin. *Christianity & Western Thought: A History of Philosophers, Ideas and Movements. From the Ancient World to the Age of Enlightenment*. Downers Grove, IL : Intervarsity Press, 1990.
- Brown, Francis, S. R. Driver, et Charles A. Briggs. *Hebrew and English Lexicon with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Peabody, MA : Hendrickson, 1979.
- Brown, Raymond E. *The Churches that the Apostles Left Behind*. New York : Paulist Press, 1984.

- . *The Gospel According to John*. 2 vol. Anchor Bible 29, 29A. Garden City, NY : Doubleday, 1966–1970.
- . *Jesus: God and Man: Modern Biblical Reflections*. New York : MacMillan, 1967.
- Brown, Raymond E. et John P. Meier. *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity*. New York : Paulist Press, 1983.
- Bruce, F. F. *The Book of Acts*. The New International Commentary on the New Testament. Édition révisée. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1988.
- . *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1982.
- . *The Epistle to the Hebrews: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids, MI : Eerdmans, (1964) 1990.
- . *The Greek Text with Introduction and Commentary*. 3^e éd. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1990.
- Brueggemann, Walter. *Israel's Praise: Doxology against Idolatry and Ideology*. Philadelphie : Fortress Press, 1988.
- Brunner, Emil. *Dogmatics*, vol. 1: *The Christian Doctrines of God*. Trad. Olive Wyon. Philadelphie : Westminster, 1950.
- Buber, Martin. *I and Thou*. Trad. Ronald Gregor Smith. New York : Scribner Press, 1958.
- Buchanan, George Wesley. *To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions*. Garden City, NY : Doubleday, 1972.
- Bultmann, Rudolph. *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*. Trad. R. H. Fuller. Londres : Thames and Hudson, 1956.
- Burgess, Stanley E., éd. *The New International Dictionary of Pentecostal Charismatic Movements*. Grand Rapids, MI : Zondervan, 2002.
- Butler, Daniel L. *Oneness Pentecostalism: A History of the Jesus' Name Movement*. San Gabriel, Cerritos, CA : n.p., 2004.
- Buttrick, George Arthur, éd. *The Interpreter's Bible: In the King James and Revised Standard Versions with General Articles and Introduction, Exegesis, Exposition for Each Book of the Bible*. 12 vol. New York : Abingdon Press-Cokesbury Press, 1951–1957.
- Camp, Ashby L. « Reexamining the Rule of Concord in Acts 2 : 38 », *Restoration Quarterly* 1 (1997) : 37–42.
- Carson, D. A. *Exegetical Fallacies*. Grand Rapids, MI : Baker, 1993.
- . *The Gospel According to John*. Pillar New Testament Commentary. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1991.
- Carson, D. A., Douglas J. Moo, et Leon Morris. *An Introduction to the New Testament*. Grand Rapids, MI : Zondervan, 1992.

- Chadwick, Henry. *The Pelikan History of the Christian Church*. Vol. 1. *The Early Church*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1967.
- Chafer, Louis Sperry. *Systematic Theology*. 3 vol. Dallas, TX : Dallas Seminary Press, 1947.
- Chance, J. Bradley. *Jerusalem, the Temple, and the New Age in Luke-Acts*. Macon, GA : Mercer University Press, 1988.
- Charlesworth, James H., éd. *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity: The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*. Minneapolis : Fortress Press, 1992.
- Childs, Brevard. *Old Testament Theology in a Canonical Context*. Philadelphie : Fortress Press, 1985.
- . *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphie : Fortress Press, 1979.
- Christiansen, Irmgard. *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*. Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 7. Tübingen : Mohr-Siebeck, 1969.
- Clanton, Arthur. L. et Charles E. Clanton. *United We Stand: A History of Oneness Organizations*. Jubilee edition Réimp., Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1995 [disponible en français : *Unie, l'Église reste ferme* (Trois-Rivières, Québec : Éditions Traducteurs du Roi, 2020)].
- Clark, Gordon H. *Three Types of Religious Philosophy*. 1973. Réimp., Jefferson, MD : The Trinity Foundation, 1989.
- Clines, David J. A., éd. *The Dictionary of Classical Hebrew*. 5 vol. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1993.
- Cohen, Shaye. *From the Maccabees to the Mishnah*. Philadelphie : Westminster, 1987.
- Collins, John J. *Seers, Sibyls and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. New York : Brill, 1997.
- Conybeare, Fred C. « The Eusebian form the the Text Matth. 28,19 », *Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft* 2 (1901) : 275-288.
- Coogan, Michael D. « Septuagint ». Dans *The Oxford Companion to the Bible*. Éd. Bruce Metzger et Michael Coogan. New York : Oxford University Press, 1993.
- Corwin, Virginia. *St. Ignatius and Christianity in Antioch*. New Haven : Yale University Press, 1960.
- Craig, William Lane. *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. New York : Barnes and Noble; Londres : Macmillan, 1980.
- Craigie, Peter C. *Psalms 1–50*. Word Biblical Commentary 19. Waco, TX : Word Books, 1983.
- Crawford, F. L. « Preparing for Himself a Bride ». *The Apostolic Faith* (Portland) 18 (janvier 1909).

- Cross, Frank M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 1973.
- Cross, Terry. « Can there be a Pentecostal Systematic Theology?: An Essay on Theological Method in a Postmodern World », Document pour la Society of Pentecostal Studies, Tulsa, OK, mars 2001.
- Crossan, John D., *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco : Harper, 1991.
- Crouse, Robert. « PAUCISMUTATIS VERBIS: Augustine's Platonism ». Dans *Augustine and His Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner*. Éd. Robert Dodaro et George Lawless. Londres et New York : Routledge, 2000.
- Cullmann, Oscar. *The Christology of the New Testament*. Trad. Shirley C. Guthrie et Charles M. Hall. Philadelphie : Westminster John Knox, 1963.
- . *Early Christian Worship*. Trad. A. Stewart Todd et James B. Torrence. Londres : SCM, 1953.
- Culy, Martin M. and Mikeal C. Parsons. *Acts: A Handbook of the Greek Text*. Waco, TX : Baylor University Press, 2003.
- Dahl, Nils A. « A People for His Name ». *New Testament Studies* 4 (1958) : 319–327.
- . « Jesus the Christ ». Dans *The Historical Origins of Christological Doctrine*. Éd. Donald Juel. Minneapolis : Fortress Press, 1991.
- Daniélou, Jean. *The Dead Sea Scrolls and Primitive Christianity*. Baltimore : Helicon Press, 1958.
- . *The Development of Christian Doctrine before the Council of Nicea*. 3 vol. Trad. et éd. John A. Baker. Vol. 1, *The Theology of Jewish Christianity*. Vol. 2, *Gospel and Hellenistic Culture*. Vol. 3, *The Origin of Latin Christianity*. Londres : Darton, Longman & Todd, 1964, 1973, 1977.
- Davis, Carl Judson. « Another Look at the Relationship between Baptism and Forgiveness of Sins in Acts 2 : 38 ». *Restoration Quarterly* 24 (1981) : 80–84.
- . *The Name and Way of the Lord: Old Testament Themes, New Testament Christology*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1996.
- Dayton, Donald. *The Theological Roots of Pentecostalism*. Metuchan, NJ : The Scarecrow Press, 1987.
- Denney, James. *The Expositor's Greek New Testament*. 5 vol. Éd. W. Robertson Nicholl. Peabody MA : Hendrickson, 2002.
- Dillon, John. « Origen's Doctrine of the Trinity and Some Later Neoplatonic Theories » dans *NeoPlatonism and Christian Thought*. Éd. Dominic J. O'Meara. Norfolk, VA : International Society for NeoPlatonic Studies, 1982.
- Dorner, Isaak August. *Divine Immutability*. Trad. Robert R. Williams et Claude Welch avec introduction par Robert R. Williams. Minneapolis : Fortress Press, 1994.

- Dorner, J. A. *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, Vol. 2. Trad. D. W. Simon., Édimbourg : T & T Clark, 1862.
- Driver, G. R. « The Original Form of the Name 'Yahweh': Evidence and Conclusions ». *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (1928) : 7-25.
- Dunn, James D. G. *Baptism in the Spirit: A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*. Philadelphie : Westminster, 1970.
- . « Baptism in the Holy Spirit: A Response to Pentecostal Scholarship on Luke-Acts ». *Journal of Pentecostal Theology* 3 (1993) : 3-27.
- . *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. 2^e éd. Philadelphie : Westminster, 1989.
- . *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*. Philadelphie : Westminster, 1975.
- . « Let John Be John: A Gospel for its Time ». Dans *The Gospel and Gospels*. Éd. Peter Stuhlmacher. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1992.
- . *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1998.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Trad. S. W. Swain. Londres : Allen and Unwin, 1915.
- Eichrodt, Walther. *Theology of the Old Testament*. 2 vol. Trad. J. A. Baker. Philadelphie : Westminster, 1961.
- Edersheim, Alfred. *Sketches of Jewish Social Life*. Édition révisée. Peabody, MA : Hendrickson, 1994.
- . *The Temple: Its Ministry and Services*. Peabody, MA : Hendrickson, 1994.
- Erickson, Millard J. *Christian Theology*. Grand Rapids, MI : Baker, 1983.
- Ervin, Howard. *Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit: An Engaging Critique of James D. G. Dunn*. Peabody, MA : Hendrickson, 1984.
- Eve, Raymond A., et Francis B. Harrold. *The Creationist Movement in Modern America*. Boston : Twayne, 1990.
- Ewart, Frank. *The Name and the Book*. Chicago : Daniel Ryerson, 1936.
- . *The Phenomenon of Pentecost: A History of the Latter Rain*. Houston, TX : The Herald Publishing House, 1947. Édition révisée, Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1975.
- . *The Revelation of Jesus Christ*. Hazelwood, MO : Pentecostal Publishing House, n.d.
- Faupel, D. William. *The Everlasting Gospel: The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1996.

- Fee, Gordon D. *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody, MA : Hendrickson, 1994.
- . *The First Epistle to the Corinthians*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1987.
- . *1 and 2 Timothy, Titus*. New International Biblical Commentary. Éd. Ward Gasque. Peabody, MA , 1995.
- Fitzmyer, James A. « The Languages of Palestine in the First Century A.D » dans *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*. Chico, CA : Scholars Press, 1979.
- Flusser, David. En collaboration avec J. Steven Notley. *Jesus*. 3^e éd. Jerusalem : The Hebrew University Magnes Press, 2001.
- Foster, Fred J. *Think It Not Strange: A History of the Oneness Movement*. Saint Louis, MO : Pentecostal Publishing House, 1965.
- Fox, Norman. « Baptism ». Dans *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, vol. 1. Éd. Samuel Macauley Jackson, 435-454. Grand Rapids, MI : Baker, 1977.
- Frankfort, Henri. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago : University of Chicago , 1948.
- Freedman, David Noel, éd. *Anchor Bible Dictionary*. 6 vol. New York : Doubleday, 1992.
- Frei, Hans. *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven : Yale, 1974.
- French, Talmadge. *Our God is One: The Story of Oneness Pentecostals*. Indianapolis : Voice and Vision, 1999.
- Fretheim, Terrence E. *The Suffering of God: An Old Testament Perspective*. Philadelphie : Fortress Press, 1984.
- Frick, Peter. *Divine Providence in Philo of Alexandria*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1999.
- Fudge, Thomas A. *Christianity without the Cross: A History of Salvation in Oneness Pentecostalism*. Parkland, FL : Universal Publishers, 2003.
- Furnish, Victor Paul. *II Corinthians: Translated with Introduction, Notes, and Commentary*. Anchor Bible 32A. New York : Doubleday, 1984.
- Gaston, Lloyd. « Abraham and the Righteousness of God ». *Horizons in Biblical Theology* 2 (1980) : 39–68.
- Gilmore, S. Maclean. « Easter and Pentecost ». *Journal of Biblical Literature* 81 (1962) : 62–66.
- Glueck, Nelson. *Hesed in the Bible*. Cincinnati: Hebrew Union College, 1967.
- Gnuse, Robert K. « Redefining the Elohist ». *Journal of Biblical Literature* 119 n° 2 (2000) : 201–320.

- Goff, James R. *Fields White Unto Harvest: Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism*. Fayetteville, AR : University of Arkansas Press, 1988.
- Goiten, S. D. « YHWH the Passionate: The Monotheistic Meaning and Origin of the Name YHWH ». *Vetus Testamentum* 6 (1956) : 1–9.
- Golder, Morris. *History of the Pentecostal Assemblies of the World*. Indianapolis : n.p., 1973.
- Goldingay, John. « Biblical Narrative and Systematic Theology » dans *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*. Éd. Joel B. Green et Max Turner. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2000.
- González, Justo L. *Christian Thought Revisited: Three Types of Theology*. Nashville, TN : Abingdon Press, 1989.
- . *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. New York : Pantheon Books, 1953.
- Goss, Ethel E. *The Winds of God: The Story of the Early Pentecostal Days (1901–1914) in the Life of Howard A. Goss*. New York : Comet Press, 1958.
- Goulder, M. D. *Type and History in Acts*. Londres : SPCK, 1964.
- Grant, Robert M. *Gods and the One God*. Philadelphie : Westminster, 1986.
- . *Jesus After the Gospels. The Christ of the Second Century*. The Hale Memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary. Louisville, KY : Westminster/John Knox, 1989.
- . « The Appeal to the Early Fathers ». *Journal of Theological Studies* 11 (1960) : 13–24.
- Graves, Brent. *The God of Two Testaments*. 2^e éd. Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 2000.
- Green, Joel B. *The Gospel of Luke*. The New International Commentary on the New Testament. Éd. Gordon Fee. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1997.
- Grillmeier, Alois. *Christ in Christian Tradition*. Volume 1. *From the Apostolic Age to Chalcedon*. Trad. John Bowden. Atlanta : John Knox, 1974.
- Grosheide, F. W. *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1953.
- Grudem, Wayne. « The Gift of Prophecy in 1 Corinthians ». Dissertation doctorale, University of Cambridge, 1978.
- Gunton, Colin E. *Yesterday and Today: A Study of Continuities in Christology*. Grand Rapids : Eerdmans, 1983.
- . éd. *Trinity, Time, and Church: A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2000.
- Haber, Susan. « From Priestly Torah to Christ Cultus: The Re-Vision of Cult and Covenant in Hebrews ». *Journal for the Study of the New Testament* 28 n° 1 (2005), 105–124.

- Haenchen, Ernst. *The Acts of the Apostles*. Trad. Bernard Noble and Gerald Shinn. Philadelphie : Westminster, 1971.
- Hahn, Ferdinand. « The Confession of the One God in the New Testament ». *Horizons in Biblical Theology* 2 (1980) : 69–84.
- Hahn, Robert T. « Judaism and Jewish Christianity in Antioch: Charisma and Conflict in the First Century ». *Journal of Religious History* 14 (1987) : 341–360.
- Hall, William Phillips. *Remarkable Bible Discovery, or the Name of God according to Scriptures*. 3^e éd. New York : American Tract Society, 1931.
- . *What is “The Name”? or the “Mystery of God” Revealed*. Greenwich, CT : Par l’auteur, 1913.
- Hamilton, Victor P. *The Book of Genesis, Chapters 1–17*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1990.
- Harnack, Adolf von. *The History of Dogma*. 7 vols. Trad. Neil Buchanan. 1895. Réimp., New York : Russell and Russell, 1958.
- Harris, Elizabeth. *Prologue and Gospel: The Theology of the Fourth Evangelist*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1994.
- Harris, Murray J. « Prepositions and Theology in the Greek New Testament ». Dans « Appendix: 5. Neglect of the Possible Significance of (a) the Non-repetition of the Preposition with Copulated Nouns, and (b) the Order of Nouns that follow a Preposition » dans *New International Dictionary of New Testament Theology*, Vol. 3. Éd. Colin Brown. Grand Rapids, MI : Zondervan, 1978.
- Harris, R. Laird, Gleason L. Archer, et Bruce K. Waltke. *Theological Wordbook of the Old Testament*. 2 vol. Chicago : Moody Press, 1980.
- Hartman, Lars. *Into the Name of Jesus: Baptism in the Early Church*. Édimbourg, Scotland: T. & T. Clark, 1997.
- Hatch, Nathan O. *The Democratization of American Christianity*. New Haven et Londres : Yale University Press, 1989.
- Hay, David M. *Glory at the Right Hand: Psalm 100 in Early Christianity*. SBLMS 18. Nashville : Abingdon Press, 1973.
- Hays, Richard B. *The Faith of Jesus Christ: An Investigation into the Narrative Structure of Galatians 3 : 1 à 4 : 11*. Chico, CA : Scholars Press, 1983.
- . « Three Dramatic Roles. The Law in Romans 3–4 ». Dans *Paul and the Mosaic Law*. Éd. James D. G. Dunn. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2001.
- Haywood, G. T. « Baptized into One Body ». *The Good Report* 1 (décembre 1913).
- . *Before the Foundation of the World: A Revelation of the Ages*. Indianapolis, IN : Christ Temple Book Store, 1923.
- . « A Voice Crying in the Wilderness ». n° 19, (hiver 1916).

- . *The Victim of the Flaming Sword*, Indianapolis : Christ Temple Book Store, n.d.
- , éd. *The Bridegroom Songs*. Indianapolis, IN: Christ Temple, 1926.
- Hengel, Martin. *Between Jesus and Paul: Studies in the Earliest Christian Communities*. Trad. John Bowden. Londres : Fortress Press, 1983.
- . « Christological Titles in Early Christianity ». Dans *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity*. Éd. James H. Charlesworth. Minneapolis, MN : Fortress Press, 1992.
- . *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*. 2 vol. Trad. John Bowden. Philadelphie : Fortress Press, 1980.
- Hertz, J. H., éd. *The Pentateuch and Haftorahs: Hebrew Text, English Translation and Commentary*. 2^e éd. Londres : Soncino Press, 1972.
- Holman, Charles L. « Ephesians and Ecumenism (or Ecumenical Pneumatology) ». Présenté à la 31^e réunion annuelle de la Society for Pentecostal Studies, Lakeland, FL, 2002.
- . « Titus 3 : 5-6: A Window on Worldwide Pentecost ». *Journal of Pentecostal Theology* 8 (1996) : 53-62.
- Hooker, Morna D. *From Adam to Christ: Essays on Paul*. Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
- Horbury, William. *Jews and Christians in Contact and Controversy*. Édimbourg : T&T Clark, 1998.
- Horsley, Richard A. « Popular Messianic Movements ». *Catholic Biblical Quarterly* 46 n° 3 (1984) : 471-495.
- Howard, J. Keir. *New Testament Baptism*. Londres : Pickering & Inglis, 1970.
- Hurtado, Larry. *At the Origins of Christian Worship: The Context and Character of Earliest Christian Devotion*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2000.
- . *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2003.
- . *One God, One Lord: Early Christian Devotion, and Ancient Jewish Monotheism*. Philadelphie : Fortress Press 1988.
- Jackson, Samuel Macauley, Charles Colebrook Sherman, et George William Gilmore, eds. *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*. 10 vol. Grand Rapids, MI : Baker, 1977.
- Jacobsen, Douglas. *Thinking in the Spirit: Theologies of the Early Pentecostal Movement*. Bloomington and Indianapolis : University of Indiana, 2003.
- Jamieson, Robert, A. R. Fausset, et David Brown. *A Commentary on the Old and New Testaments*. 3 vol. 1877. Réimp., Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1995.
- Jenson, Robert. *Systematic Theology*. 2 vol. Oxford : Oxford University Press, 1997, 1999.

- Jeremias, Joachim. *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus*. New York : Scribner, 1971.
- Johnson, Luke Timothy. *The Acts of the Apostles*. Collegeville, MN : Liturgical Press, 1992.
- . *The Gospel of Luke*. Collegeville, MN : Liturgical Press, 1991.
- . « Rom 3 : 21-26 and the Faith of Jesus ». *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982) : 77-90.
- Johnston, Robin. « Evening Light: The Development of Oneness Pentecostal Soteriology ». Document présenté au symposium annuel de l'Urshan Graduate School of Theology, mars 2005.
- . « Transitional Hermeneutics in Oneness Pentecostalism ». Document présenté au symposium annuel de l'Urshan Graduate School of Theology, mai 2001.
- Jonge, Marinus de. *Christology in Context: The Earliest Response to Jesus*. Philadelphie : Westminster, 1988.
- . « The Use of the Word Anointed in the Time of Jesus ». *Novum Testamentum* 8 (1966) : 132-148.
- Juel, Donald. *Luke-Acts: The Promise of History*. Atlanta : John Knox, 1983.
- . *Messianic Exegesis: Christological Interpretation of the Old Testament in Early Christianity*. Philadelphie : Fortress Press, 1992.
- Keener, Craig. *Gift Giver: The Holy Spirit for Today*. Grand Rapids, MI : Baker Academic Books, 2001.
- Keil, C. F. et F. Delitzsch. *Commentary on the Old Testament*. 10 vol. Trad. James Martin. 1866-91. Réimp., Peabody, MA : Hendrickson, 2001.
- Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. Hagerstown, MD : Harper & Row, 1978.
- Kelly, Vonelle R. *Another Jesus: The Fallacy of the Doctrine of Heavenly Flesh*. n.p. 2004.
- Kenyon, Essek. *The Wonderful Name of Jesus*. Los Angeles : West Coast, 1927.
- Kistemaker, Simon J. *Exposition of the Book of Hebrews*. New Testament Commentary. Grand Rapids, MI : Baker, 1984.
- Kittel, Gerhard, éd. *Theological Dictionary of the New Testament*. 10 volumes. Trad. et éd. Geoffrey W. Bromily, Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1964-75.
- Kloppenborg, John S. *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Philadelphie : Fortress Press, 1987.
- Koch, Klaus. « Ezra and the Origins of Judaism ». *Journal of Semitic Studies* 19 (1974) : 173-197.
- Köhler, Ludwig. *Old Testament Theology*. Trad. A. S. Todd. Philadelphie : Westminster, 1957.
- , trad. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. 3 vol. Leyde, New York, Köln : E. J. Brill, 1996.

- Koester, Craig R. *The Dwelling of God: The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature, and the New Testament*. The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 22. Washington, DC : Catholic Biblical Association of America, 1989.
- Koester, Helmut. *History and Literature of Early Christianity*. Philadelphie : Fortress Press, 1982.
- Kosmala, Hans. « The Conclusion of Matthew ». *Annual of the Swedish Theological Institute* 4 (1965) : 132–147.
- Kraft, R. A. et G. Nickelsburg, éd. *Early Judaism and Its Modern Interpreters*. Philadelphie : Fortress Press, 1985.
- Kugel, James. *The Idea of Hebrew Poetry: Parallelism and its History*. New Haven : Yale University Press, 1981.
- Küng, Hans. *On Being a Christian*. Trad. Edward Quinn. Garden City, NY : Doubleday, 1976.
- Ladd, George Eldon. *The New Testament and Criticism*. Grand Rapids : Eerdmans, 1967.
- Land, Stephen J. *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1993.
- Larkin, Clarence. *Rightly Dividing the Word*. Philadelphie, PA : par l'auteur, 1921.
- Latourette, Kenneth Scott. *A History of Christianity*. 2 vol. New York : Harper and Row, 1975.
- Lebreton, Jules and Jacques Zeiller, *The History of the Primitive Church*. Vol. 2. New York, Macmillan, 1949.
- Levine, Lee I. « The Nature and Origin of the Palestinian Synagogue Reconsidered ». *Journal of Biblical Literature* 115 n° 3 (1996) : 425–448.
- Lewis, Joe O. « The Ark and the Tent ». *Review and Expositor* 74 n° 4 (1977) : 537–548.
- Liddell, Henry George, et Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. 9^e éd. Oxford : Clarendon Press, 1968.
- Lindbeck, George A. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. Philadelphie : Westminster, 1984.
- Lindars, Barnabas. *Jesus Son of Man*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1984.
- Long, V. Philips. *The Art of Biblical History*. Grand Rapids, MI : Zondervan, 1994.
- Longenecker, Bruce W. « Defining the Faithful Character of the Covenant Community: Galatians 2 : 15-21 and Beyond. A Response to Jan Lambrecht » dans *Paul and the Mosaic Law*. Éd. James D. G. Dunn. 1996. Réimp., Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2001.

- Longenecker, Richard N. *The Christology of Early Jewish Christianity*. Studies in Biblical Theology 17. Naperville IL : Alec R. Allenson, 1970.
- Lüdemann, G. *Early Christianity according to the Traditions in Acts: A Commentary*. Trad. John Bowden, Londres : SCM Press, 1989.
- Mack, Burton A. et Roland E. Murphy. « Wisdom Literature » dans *Faith and Piety in Early Judaism*. Éd. George W. E. Nickelsburg et Michael Stone. Philadelphie : Fortress Press, 1983.
- MacMullen, Ramsey. *Christianizing the Roman Empire A.D. 100–400*. New Haven : Yale University Press, 1984.
- MacQuarrie, John. *Principles of Christian Theology*. 2^e éd. New York : Charles Scribner's Sons, 1977.
- Malbon, Elizabeth Struthers et Edgar V. McKnight, éd. *The New Literary Criticism and the New Testament*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1994.
- Malina, Bruce. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Atlanta : John Knox, 1981.
- Maloney, Francis J. *The Gospel of John*. Éd. Daniel J. Harrington. Sacra Pagina 4. Collegeville, MN : Liturgical Press, 1998.
- Marsden, George M. *Fundamentalism and the American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism: 1870–1925*. New York : Oxford University Press, 1980.
- Marshall, I. Howard. *The Acts of the Apostles: An Introduction and Commentary*. Tyndale New Testament Commentary. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1980.
- . « Luke and His 'Gospel'. » Dans *The Gospel and the Gospels*. Éd. Peter Stuhlmacher. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1991.
- Martin, R. P. *Carmen Christi*. Cambridge : Cambridge University Press, 1967.
- McDonnell, Kilian et G. T. Montague. *Christian Initiation and Baptism in the Spirit*. 2^e éd. Collegeville, MN : Liturgical Press, 1994.
- McGee, Gary B. « Early Pentecostal Hermeneutics: Tongues as Evidence in the Book of Acts » dans *Initial Evidence: Historical and Biblical Perspective on the Pentecostal Doctrine of Spirit Baptism*. Éd. Gary B. McGee. Peabody, MA : Hendrickson, 1991.
- McGiffert, Arthur Cushman. *The God of the Early Christians*. New York : Charles Scribner's Sons, 1924.
- McGrath, Alister E. *Christian Theology: An Introduction*. 3^e éd. Malden, MA : Blackwell Publishers, 2001.
- McIntyre, Luther B. Jr. « Baptism and Forgiveness in Acts 2 : 38 ». *Bibliotheca Sacra* 152 (1996) : 53–59.
- Meier, John P. *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*. 3 vol. Anchor Bible Reference Library. Vol. 1, *The Roots of the Problem and the Person*. Vol. 2, *Mentor, Message, and Miracles*. Vol. 3, *Companions and Competitors*. New York : Doubleday, 1991.

- Menzies, Robert P. *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts*. Sheffield : JSOT Press, 1991.
- . « Luke and the Spirit: A Reply to James Dunn ». *Journal of Pentecostal Theology* 4 (1994) : 115–138.
- Meslin, Michel. « Baptism », *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 2. Éd. Mircea Eliade. New York : Macmillan, 1986, 59–63.
- Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. 1971. Réimp., Stuttgart, Allemagne : United Bible Society, 1975.
- . et Michael D. Coogan, éd. *The Oxford Companion to the Bible*. New York : Oxford University Press, 1993.
- Moltmann, Jürgen. *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*. Trad. Margaret Kohl. San Francisco : Harper & Row, 1981.
- Morgan-Wynne, John E. « References to Baptism in the Fourth Gospel » dans *Baptism, the New Testament and the Church: Historical and Contemporary Studies in Honour of R. E. O. White*. Éd. Stanley E. Porter et Anthony R. Cross. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1999, 157–172.
- Mortley, Raoul. *From Word to Silence*. 2 vol. Theophaneia 30, 31. Vol. 1, *The Rise and Fall of Logos*. Vol. 2, *The Way of Negation, Christian and Greek*. Bonn : Hanstein, 1986.
- Moule, C. F. D. *Christ and Spirit in the New Testament*. Cambridge : University Press, 1973.
- Mowinkel, Sigmund. « The Name of the God of Moses ». *Hebrew Union College Annual* 32 (1961) : 121–133.
- . *Religion and Kultus*. Göttingen : Vandenhoeck and Ruprecht, 1953.
- Mueller, J. Theodore. « Holy Baptism ». Dans *The Abiding Word: An Anthology of Doctrinal Essays*, Vol. 2. Éd. Theodore Laetsch, 394–422. Éd. rév. Saint Louis : Concordia Publishing House, 1975.
- Murphy-O'Connor, Jerome. « Christological Anthropology in Phil., II, 611 ». *Revue Biblique* 83 (1976) : 25–50.
- Neusner, Jacob, William S. Green, et Ernest S. Frerichs, éd. *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*. New York : Cambridge University Press, 1987.
- Newman, Carey C. *Paul's Glory Christology: Tradition and Rhetoric*. NovTSup 69. Leyde : Brill, 1992.
- Nicholl, W. Robertson, éd. *The Expositors Greek Testament*, 5 vol. Londres : 1897-1910.
- Nicholson, Ernest W. *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament*. Oxford : Clarendon Press, 1986.
- Nickelsburg, George W. E. *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*. Philadelphie : Fortress Press, 1981.

- . et Michael Stone. *Faith and Piety in Early Judaism*. Philadelphie : Fortress Press, 1983.
- Niles, D. Preman. « The Name of God in Israel's Worship: The Theological Importance of the Name Yahweh ». Dissertation doctorale, Princeton University, 1974.
- Norris, David S. « Creation Revealed: An Early Pentecostal Hermeneutic ». Document présenté à la réunion annuelle de la Society for Pentecostal Studies, Duke University, mars 2008.
- . « No Other Name: A Socio-Historical Approach to the Argument of Luke-Acts. » Dissertation doctorale, Temple University, 2000.
- . « Origins and Biblical Theology of Modalistic Monarchianism ». Mémoire de maîtrise, Palmer Theological Seminary (auparavant Eastern Baptist Theological Seminary), 1991.
- . *Operation Daybreak*. Dover, DE : Halak Press, 1993.
- . « Response to Robin Johnston's 'Evening Light: The Development of Early Oneness Pentecostal Soteriology' ». Document présenté au symposium annuel de l'Urshan Graduate School of Theology, mars 2005.
- Norris, S. G. *The Mighty God in Christ*. St. Paul, MN : Apostolic Bible Institute, n.d.
- Nygren, Gotthard. *Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins..* Göttingen : Vandenhoeck and Ruprecht, 1956.
- Obeng, E. A. « Abba Father: The Prayer of the Sons of God ». *Expository Times* 99 (1988) : 363-366.
- Oberman, Julian. « The Divine YHWH in the Light of Recent Discoveries ». *Journal of Biblical Literature* 68 (1949) : 301-323.
- Oegema, Gerbern S. *The Anointed and His People: Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 1998.
- Ogden, G. S. « Time, and the Verb *hayah* in the Old Testament Prose ». *Vetus Testamentum* 21 (1971) : 451-469.
- Onesti, Karen L. and Manfred T. Brauch. "Righteousness, Righteousness of God" in *Dictionary of Paul and His Letters*. Éd. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, and Daniel G. Reid, 827-37. Downers Grove, IL : Intervarsity, 1993.
- Osiek, Carolyn. *Shepherd of Hermas*. Éd. Helmut Koester. Minneapolis : Fortress Press, 1999.
- Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: An Inquiry Into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. Trad. John W. Harvey. New York, Oxford University Press, 1923.
- Owens, Robert. « The Azusa Street Revival: The Pentecostal Movement Begins in America ». Dans *The Century of the Holy Spirit: 100 Years of Pentecostal*

- and *Charismatic Renewal*. Éd. Vinson Synan. Nashville : Thomas Nelson, 2001.
- Pagels, Elaine. *The Gnostic Gospels*. New York : Random House, 1979.
- Parham, Charles. *Kol Kare Bomidbar: A Voice Crying in the Wilderness*. Baxter Springs, KS : n.p., 1902.2
- Parke-Taylor, G. H. יהוה *Yahweh: The Divine Name in the Bible*. Waterloo, Ontario : Wilfrid Laurier University Press, 1975.
- Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition; A History of Doctrine and Development*. Vol. 1, *The Emergence of the Catholic Tradition*, (100–600). Chicago : University of Chicago Press, 1971.
- Pentecost, J. Dwight. *Things to Come: A Study in Biblical Eschatology*. Grand Rapids, MI : Zondervan Publishing House, 1958.
- Pettinato, G. « Royal Archives of Tell Mardikh-Ebla ». *Biblical Archaeologist* 39 (1976) : 44–52.
- Pierson, A. T., éd. *The Inspired Word: A Series of Papers and Addresses Delivered at the Bible Inspiration Conference, Philadelphia, 1887*. New York : Anson D. F. Randolph, 1888.
- Pink, Arthur W. *The Exposition of the Gospel of John: Three Volumes Complete and Unabridged in One*. Grand Rapids, MI : Zondervan, 1975.
- Pinnock, Clark H. « From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology » dans *The Grace of God, the Will of Man*. Éd. Clark H. Pinnock. Grand Rapids, MI : Zondervan, 1989.
- Plastaras, James. *The God of Exodus: The Theology of the Exodus Narratives*. Milwaukee : The Bruce Publishing House, 1966.
- Polhill, John B. *Acts*. Nashville, TN : Broadman Press, 1992.
- Pollard, T. E. *Johannine Christology and the Early Church*. Cambridge : Cambridge University Press, 1970.
- Pritchard, James B., éd. *The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures*. 2 vol. Princeton, NJ : Princeton University Press, 1958.
- Pritz, Ray A. *Nazarene Jewish Christianity: From the End of the New Testament Until Its Disappearance in the Fourth Century*. Jerusalem : Magnes Press, 1988.
- Pryor, Hattie E. « The Water Way » in *The Bridegroom Songs*. Éd. G. T. Haywood. Indianapolis, IN: Christ Temple, 1926.
- Rad, Gerhard von. *Studies in Deuteronomy*. Trad. David Stalker. Chicago : H. Regnery, 1953.
- Rainbow, Paul A. « Jewish Monotheism As The Matrix For New Testament Christology: A Review Article ». *Novum Testamentum* 33 n° 1 (1991) : 78–91.

- Reed, David A. *“In Jesus Name”: History and Beliefs of Oneness Pentecostals*. Dorset, UK : Deo Publishing, 2008.
- . « Oneness Pentecostalism » dans *The New International Dictionary of Pentecostal Charismatic Movements*. Édition révisée et élargie. Éd. Stanley M. Burgess, 936-944. Grand Rapids, MI : Zondervan, 2002.
- . « Oneness Pentecostalism: Problems and Possibilities for Pentecostal Theology ». *Pentecostal Journal of Theology* 11 (1997) : 73–93.
- . « Origins and Development of the Theology of Oneness Pentecostalism in the United States ». Dissertation doctorale, Boston University, 1978.
- Reumann, J. « The Gospel of the Righteousness of God ». *Interpretation* 20 (1966) : 432-452.
- Ridderbos, Herman N. *The Gospel According to John: A Theological Commentary*. Trad. John Vriend. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1997.
- Robeck, Cecil M. Jr. *The Azusa Street Mission and Revival: The Birth of the Global Pentecostal Movement*. Nashville, TN : Nelson, 2006.
- Robertson, A. T. *A Grammar of the Greek New Testament: In the Light of Historical Research*. New York : Hodder & Stoughton, 1915.
- . *Word Pictures in the New Testament*. 1930. Réimp., Nashville, TN : Holman, 2000.
- Rowe, C. Kavin. « Biblical Pressure and Trinitarian Hermeneutics ». *Pro Ecclesia* 11 n° 3 (2002) : 295–312.
- . « Luke and the Trinity: An Essay in Ecclesial Biblical Theology ». *Scottish Journal of Theology* 56 n° 1 (2003) : 1–26.
- Runia, David. *Philo and the Church Fathers*. Vol. 32. Leyde et New York : E. J. Brill, 1995.
- Sanders, E. P. *Judaism, Practice and Belief, 63 BCE to 63 CE*. Philadelphie : Trinity Press International, 1992.
- . *Paul and Palestinian Judaism*. Philadelphie : Fortress Press, 1977.
- Sanders, Jack T. *The New Testament Christological Hymns: Their Historical Religious Background*. Cambridge : Cambridge University Press, 1971.
- Schaff, Philip. *History of the Christian Church*. Vol. 2. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1950.
- Schoedel, William R. *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*. Éd. Helmut Koester. Philadelphie : Fortress Press, 1985.
- Schoeps, Hans Joachim. *Jewish Christianity: Factional Disputes in the Early Church*. Trad. Douglas R. A. Hare. Philadelphie : Fortress Press, 1969.
- Schürer, E. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC-AD 135)*. 3 vol. Éd. G. Vermes, F. Millar, Matthew Black. Édition révisée. Édimbourg : T. & T. Clark, 1987.
- Schwarz, Hans. *Christology*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1998.

- Scofield, C. I. *Plain Papers on the Doctrine of the Holy Spirit*. New York : 1899.
- Segraves, Daniel. *Hebrews: Better Things*. Vol. One. *A Commentary on Hebrews 1–8*. Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1996.
- . « Reading Packet in Systematic Theology ». Préparée pour les cours au Christian Life College, n.d.
- Sexton, E. A. « The Bride of Christ ». *The Bridegroom's Messenger* 3 (1^{er} mai 1910).
- Seitz, C. R. « Handing Over the Name ». Dans *Trinity, Time, and Church: A Response to the Theology of Robert W. Jenson*. Éd. Colin D. Gunton. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2000.
- Sharp, Granville. *Remarks of the uses of the definitive article in the Greek text of the New Testament containing many new proofs of the divinity of Christ, from passages which are wrongly translated in the common English version*. Philadelphie, PA : B. B. Hopkins, 1807.
- Shotwell, Willis A. *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*. Londres : SPCK, 1965.
- Snook, Ivan. « Language, Truth and Power: Bourdieu's *Ministerium* ». *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*. Éd. Richard Harker, Cheleen Mahar, et Chris Wilkes. Londres : MacMillan, 1990.
- Soggin, J. Alberto. *A History of Ancient Israel*. Trad. John Bowden. Philadelphie : Westminster, 1984.
- Stark, Rodney. *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton, NJ : Princeton University Press, 1996.
- Stephens, Randall J. *The Fire Spreads: Holiness and Pentecostalism in the American South*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2008.
- Stevenson, James, éd. *Creeds, Councils and Controversies: Documents Illustrative of the History of the Church A. D. 337–461*. New York : Seabury Press, 1966.
- Stone, Michael E. *Scriptures, Sects and Vision: A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts*. Oxford : Basil Blackwell, 1980.
- , éd. *Jewish Writings of the Second Temple Period*. Philadelphie : Fortress Press, 1984.
- Stronstad, Roger. *The Charismatic Theology of St. Luke*. Peabody, MA : Hendrickson, 1984.
- Stuhlmacher, Peter. éd. *The Gospel and Gospels*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1992.
- Synan, Vincent. *The Century of the Holy Spirit: 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal*. Nashville, TN : Thomas Nelson, 2001.
- . *The Holiness Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century*. Édition révisée. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1997.

- Talbert, Charles H. « The Problem of Pre-Existence in Philippians 2 : 611 ». *Journal of Biblical Literature* 86 (1967) : 141-153.
- . *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary of the Third Gospel*. New York : Crossroad, 1982.
- Tannenhill, Robert C. *The Narrative Unity of Luke—Acts: A Literary Interpretation*. 2 vol. Philadelphie : Fortress Press, 1986, 1990.
- Tate, J. « Plato and Allegorical Interpretation ». *The Classical Quarterly* 23 (1934).
- Taylor, George F. *The Spirit and the Bride: A Scriptural Presentation of the Operations, Manifestations, Gifts and Fruit of the Holy Spirit in Relation to His Bride with Special Reference to the Latter Rain Revival*. Dunn, NC : Par l'auteur, 1907.
- Theissen, Henry Clarence. *Lectures in Systematic Theology*. Révisé par Vernon D. Doerksen. 1949. Édition révisée, Grand Rapids, Eerdmans, 1986.
- Theissen, Gerd. *The Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World*. Minneapolis : Fortress Press, 1999.
- Thurston, Bonnie. *Spiritual Life in the Early Church*. Minneapolis : Fortress Press, 1993.
- Torrey, R. A. *What the Bible Teaches: A Thorough and Comprehensive Study of the What the Bible has to say Concerning the Great Doctrines of Which it Treats*. 17^e éd. New York, 1933.
- Tov, E. « The Septuagint » dans Mulder and Sysling (éd.) *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. CRINT 2 n° 1. Philadelphie : Fortress Press, 1988.
- Turner, Max. *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*. Sheffield : Sheffield Academic Press, 2000.
- . *The Holy Spirit and Spiritual Gifts in the New Testament Church and Today*. Peabody, MA : Hendrickson, 1996.
- Tyson, James L. *The Early Pentecostal Revival: History of Twentieth-Century Pentecostals and The Pentecostal Assemblies of the World, 1901-1930*. Hazelwood, MO : Word Aflame Press, 1992.
- Vermès, Geza. *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*. New York : Macmillan Publishing, 1974.
- . *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*. Édition révisée. Philadelphie : Fortress Press, 1977.
- . « The Use of Xn rb/aXn rb in Jewish Aramaic ». Annexe E dans M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. 3^e éd. Oxford : Clarendon, 1967.
- Vincent, Marvin R. *Word Studies of the New Testament*. 4 vol. 1887/1905. Réimp., Peabody, MA : Hendrickson, n.d.

- Vondey, Wolfgang. « The Symbolic Turn: A Symbolic Conception of the Liturgy of Pentecostalism ». *Wesleyan Theological Journal*, (36) n° 2. Automne 2001 : 223-247.
- Vööbus, Arthur. « Liturgical Traditions in the Didache ». *Papers for the Estonian Theological Society in Exile* (1968) : 36-39.
- Wacker, Grant. *Heaven Below: Early Pentecostals and American Culture*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2001.
- . « The Functions of Faith in Primitive Pentecostalism ». *Harvard Theological Review* 77 (1984) : 353-375.
- Wainwright, Geoffrey. *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life. A Systematic Theology*. New York : Oxford University Press, 1980.
- Walker, James B. « Niceno-Constantinopolitan Creed ». Dans *The Dictionary of Historical Theology*. Grand Rapids, MI : Eerdmans, 2000, 396-399.
- Ward, A. G. *Soul Food for Hungry Hearts*. Springfield, MO : Gospel Publishing House, 1925.
- Wenham, Gordon J. *Genesis 1-15*. Word Biblical Commentary 1. Waco, TX : Word Books, 1987.
- Westermann, Claus. « Das Alte Testament und die Theologie ». Dans *Theology—was ist das?* Éd. Georg Picht et Enno Rudolph. Stuttgart: Kreuz Verlag, 1977.
- Wildier, N. Max. *The Theologian and His Universe: Theology and Cosmology from the Middle Ages to the Present*. New York : The Seabury Press, 1982.
- Williams, J. Rodman. *Renewal Theology: Systematic Theology from a Charismatic Perspective. Three Volumes in One*. Grand Rapids, MI : Zondervan, 1996.
- Williford, Don. « John 3 : 1-15—gennethenai anothē: A Radical Departure, A New Beginning ». *Review and Expositor* 96 (1999) : 451-461.
- Winston, David. *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*. Cincinnati : Hebrew Union College Press, 1985.
- Witherington, Ben, III. *The Christology of Jesus*. Minneapolis, MN : Fortress Press, 1991.
- . *The Many Faces of Christ. The Christologies of the New Testament and Beyond*. New York : Crossroad, 1998.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Church Fathers*. Vol. 1, *Faith, Trinity, Incarnation*. Cambridge : Harvard University Press, 1957.
- . *Philo : Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. 2 vol. 1947. 5^e impression, Cambridge : Harvard University Press, 1982.
- Wordsworth, Christopher. *Six Letters to Granville Sharp, esq. respecting his Remarks on the uses of the definite article in the Greek Text of the New Testament*. Londres : J. Hodson, 1802.

- Wuest, Kenneth. *Word Studies of the Greek New Testament*. 3 vol. 1959. Réimp., Grand Rapids, MI : Eerdmans, 1983.
- Young, Edward J. *The Study of Old Testament Theology Today*. Westwood, NJ : F. H. Revel, 1959.
- Zehnle, Richard F. *Peter's Pentecost Discourse: Tradition and Reinterpretation in Peter's Speeches of Acts 2 and 3*. SBLMS 15. Éd. Robert A. Kraft. Nashville: Abingdon Press, 1971.
- Zeisler, J. A. « The Name of Jesus in the Acts of the Apostles ». *Journal for the Study of the New Testament* 4 (1979) : 28-41.
- Zuck, Roy B. *Basic Bible Interpretation*. Wheaton, IL : Victor Books, 1991.

Abréviations des sources utilisées dans le texte et dans les notes en fin d'ouvrage

Abr.	Nom en anglais	Nom en français (si disponible)
4Qflor	<i>Floregium</i>	Florilège
ABD	<i>The Anchor Bible Dictionary</i> , éd. Noel Freedman, 6 vol. (New York : Doubleday, 1992).	
ANF	Ante-Nicene Fathers	Pères anté-nicéens
BAG	Walter Bauer, <i>Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> , traduit et adapté par William F. Arndt et Wilber F. Gingrich, (Chicago : University of Chicago Press, 1957).	
BDB	Brown-Driver-Briggs, <i>Hebrew and English Lexicon</i>	
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>	
C. Ar.	Athanasius, <i>Orations against the Arians</i>	Athanase, <i>Discours contre les Ariens</i>
CD	<i>Damascus Document</i>	Document de Damas
Cels.	Origen, <i>Against Celsus</i>	Origène, <i>Contre Celse</i>
CRINT	Compendia rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum	
H. E.	Eusebius, <i>Historia ecclesiastica</i> [Ecclesiastical History]	Eusèbe, <i>Histoire ecclésiastique</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>	
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>	
JSS	<i>Journal of Semitic Studies</i>	
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>	
KJV	King James Version	
LXX	<i>Septuagint</i> (Greek Translation of the Old Testament)	Septante (traduction en grec de l'Ancien Testament)
Magn.	Ignatius, <i>To the Magnesians</i>	Ignace, <i>Lettre aux Magnésiens</i>

<i>Mut. Nom.</i>	Philo, <i>De mutatione nominum</i> [On the Change of Names]	Philon, <i>De mutatione nominum</i> [Du changement de nom]
<i>NIV</i>	New International Version	
<i>NKJV</i>	New King James Version	
<i>NJB</i>	New Jerusalem Bible	Bible de Jérusalem, nouvelle édition
<i>NRSV</i>	New Revised Standard Version	
<i>Pan.</i>	Epiphanius, <i>Panarion</i> (Adversus haereses) [Refutation of All Heresies]	Épiphanes, <i>Panarion</i> (Contre toutes les hérésies)
<i>Prax.</i>	Tertullian, <i>Against Praxeas</i>	Tertullien, <i>Contre Praxéas</i>
<i>Princ.</i>	Origen, <i>First Principles</i>	Origène, <i>Traité des principes</i>
<i>SBL</i>	Society of Biblical Literature	
<i>SBLMS</i>	Society of Biblical Literature Monograph Series	
<i>Sim.</i>	<i>Shepherd of Hermas</i> , Similitude	<i>Le Pasteur d'Hermas</i>
<i>Smyrn.</i>	Ignatius, <i>To the Smyrneans</i>	<i>Ignace</i>
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i> , 10 vol., éd. Gerhard Kittel et Gerhard Friedrich, trad. et éd. Geoffrey W. Bromily, (Grand Rapids , MI : Eerdmans, 1985).	
<i>TNTC</i>	<i>Tyndale New Testament Commentary</i>	
<i>TWOT</i>	R. Laird Harris, Gleason L. Archer, et Bruce K. Waltke, <i>Theological Wordbook of the Old Testament</i> , (Chicago : Moody, 1980).	

Liste des abréviations des versions françaises de la Bible

BDS	La Bible du Semeur
LSG	Louis Segond
NBS	La Nouvelle Bible Segond
NEG	Nouvelle Édition de Genève
PDV	La Bible Parole de Vie
SER	Segond Révisée
SG21	Segond 21
TOB	Traduction Œcuménique de la Bible

TABLE DES MATIÈRES

Reconnaissance	5
SECTION 1: LE DIEU QUI EST.....	7
1 — Le pentecôtisme unicitaire	9
2 — Le Dieu qui est.....	21
3 — Le Dieu qui n'est pas	33
4 — Le Dieu de l'alliance	43
SECTION 2: L'HOMME QUI EST.....	53
5 — Découvrir l'Homme, Jésus-Christ	55
6 — L'homme qui a préexisté	71
7 — L'homme né à Bethléhem.....	85
8 — L'homme en mission.....	97
9 — L'homme qui enseignait sur Yahvé.....	109
10 — L'homme qui a été crucifié	127
11 — L'homme qui a été glorifié	139
12 — L'homme au nom qui sauve	153
SECTION 3: L'HOMME QUI N'EST PAS.....	165
13 — S'éloigner de l'orthodoxie.....	167
14 — Les apologistes et le virage herméneutique	181
15 — Supplanter la christologie unicitaire.....	193
SECTION 4 : L'HOMME QUI EST EN ALLIANCE.....	207
16 — La place du baptême dans l'initiation de l'alliance.....	209
17 — L'alliance et l'Esprit	221
18 — Redécouvrir l'alliance	237
ÉPILOGUE.....	253
NOTES EN FIN D'OUVRAGE.....	269
BIBLIOGRAPHIE.....	377
Abréviations des sources utilisées dans le texte et dans les notes en fin d'ouvrage	403
Abréviations des versions françaises de la Bible	405