



ROBINSON, John A.T., *Peut-on se fier au Nouveau Testament ?*

Paul-Émile Langevin

Volume 37, Number 3, 1981

Hegel (1831-1981)

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/705889ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/705889ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Langevin, P.-É. (1981). Review of [ROBINSON, John A.T., *Peut-on se fier au Nouveau Testament ?*]. *Laval théologique et philosophique*, 37(3), 375–377. <https://doi.org/10.7202/705889ar>

Il distingue le *Mystère* de l'*Inconnu*, « car si l'inconnu peut toujours être considéré comme une ignorance provisoire des causes, le *Mystère*, lui, est l'inconnaissable qui subsiste perpétuellement sous le connaissable » (p. 15).

C'est au plan de l'expérience spirituelle plus que rationnelle, du vécu plus que du cérébral que l'Auteur poursuit sa recherche. C'est pourquoi certaines affirmations peuvent dérouter surtout quand le paradoxe devient une forme habituelle d'expression. « Croyant en un *Mystère* dont je ne sais rien sinon que je le rencontre au-delà de toute forme de rencontre, le connais au-delà de toute forme de connaissance, en vis au-delà de toute forme de vie et l'aime au-delà de toute forme d'amour — la foi m'apparaît en même temps comme un saut de l'être dans le *Mystère*, un saisissement de l'être par le *Mystère* et un saisissement du *Mystère* par l'être » (p. 19).

L'érudition de l'Auteur, en matière spirituelle, est immense. Tous les grands mystiques y passent, de Jean de la Croix, Thérèse d'Avila à Henri Suso. Viendront aussi bien en surface Kant et Marx que Plotin, l'Ancien Testament et s. Paul que l'Évangile, le Mahâbhârata et l'Épopée de Gilgamesh, le théâtre asiatique que la tragédie grecque, ce qui donnerait à croire, à certains moments, à un certain éclectisme. Mais le lecteur qui aura la patience de le suivre sera comblé dans son paragraphe sur Jésus : « J'ai trouvé en Jésus, plutôt qu'en d'autres témoins du *Mystère*, l'expression et la confirmation les moins incertaines de l'expérience spirituelle qui se faisait jour en moi. Si bien que, quoi qu'elle pût aussi prélever de capital ou de complémentaire dans les diverses religions, c'est en la personne, la parole et l'action de Jésus, tout ambiguës qu'elles fussent, que j'ai découvert la meilleure réponse possible à mes propres interrogations. Jésus m'est apparu non seulement comme le « témoin essentiel du mystère fondamental » (Malraux), mais son révélateur à la fois le plus simple par son langage et le plus riche par tout ce que ce langage peut signifier en proclamant « ce qui a été caché depuis la fondation du monde » (*Ps* 78,2 et *Mt* 13,55) et en nous parlant du « règne de Dieu » (*Mc* 4,11) (p. 109).

Sans doute dans sa généreuse vision du *Mystère*, l'Auteur veut-il montrer que c'est là l'essentiel auquel aboutit tout au-delà des systèmes, mais je crains un certain relativisme qui appert en des affirmations comme celle-ci : « ... plus je regarde devant moi, plus j'ai l'impression paradoxale que l'important n'est pas dans la durée d'un système religieux mais dans son éclatement

sous la pression de ce qui ne l'instaure qu'en le traversant et ne le traverse que pour lui permettre de devenir sans cesse autre chose. C'est pourquoi cette continuelle évolution me paraît seule capable de traduire l'infinitude du *Mystère* et de lui correspondre dans l'Histoire par la pluralité même des expériences où il se manifeste et qui le manifestent » (p. 241).

Cela amène logiquement à se poser une question radicale, celle-ci : « Les religions et les Églises, au sens de la tradition, sont-elles ou resteront-elles encore ou non nécessaires en tant que telles? » (p. 241). L'Auteur avoue n'avoir aucune réponse à donner, mais selon l'expérience de son vécu, il serait tenté d'y voir « à partir d'un dénominateur commun formé par le *Mystère* qu'une spiritualité nouvelle et planétaire serait en état de naître et de se développer dans l'Histoire » et que « l'universalisme d'une telle spiritualité, dans sa dimension verticale et horizontale, suffirait alors à dominer sans cesse les différences des structures religieuses » (p. 242).

Toujours dans le même ordre logique où l'entraîne cette prédominance du *Mystère*, il ne voit plus la force contraignante de se convertir au catholicisme ou d'y rester fidèle « car cet Esprit, partout identique et, de quelque façon qu'on le désigne, partout uniquement qualifiable par le seul et même mystère, est aussi partout l'origine des autres expériences religieuses et des autres Églises. Il interdit ainsi à chacune d'elles toute prétention singulière à posséder la vérité spirituelle » (p. 246).

Il est sans doute difficile de donner justice à un texte extrêmement dense comme celui-ci, mais j'y vois une ambiguïté qui pour plus d'un lecteur serait un piège. Se libérer de toute structure pour mieux s'unifier au *Mystère* serait la « grave erreur » déjà condamnée par Pie XII en *Mystici corporis*, de ceux « qui se représentent à leur fantaisie une Église pour ainsi dire cachée et nullement visible ».

Henri-M. GUINDON

John A.T. ROBINSON, *Peut-on se fier au Nouveau Testament ?* Traduction de Georges Passelecq. Coll. « Bible et Vie chrétienne », nouvelle série : 15,5 × 22 cm, Paris, Éditions P. Lethiel-leux, 1980, 159 p.

Le présent ouvrage de vulgarisation (d'abord paru sous le titre de *Can we trust the New*

Testament, Oxford, Mowbray Publishing, 1976) est le condensé d'une étude plus technique que l'A. publiait en 1976: *Redating the New Testament* (London, SCM Press). L'A. y reprend une question de plus en plus actuelle dans le peuple chrétien, devant toutes les « mises en question » dont l'Écriture est l'objet: peut-on se fier au Nouveau Testament? peut-on faire crédit au portrait que le Nouveau Testament présente de la personne de Jésus? Devant une question aussi fondamentale, « la seule attitude saine », selon l'A., « ne peut être que de faire confiance à une investigation scientifique impartiale, *quel que soit son résultat* » (p. 31). Le refuge de l'ignorance est bien précaire; c'est d'ailleurs l'ignorance qui enfante la méfiance (p. 13). Aussi l'A. suivra-t-il à la trace le spécialiste du Nouveau Testament « pour observer ses objectifs et sa méthode » (p. 9), car il est assuré que l'information ne peut être troublante que pour l'ignorance.

L'A. décrit d'abord quatre types d'attitudes que prennent les lecteurs du Nouveau Testament: « le cynisme des sots, le fondamentalisme des craintifs, le scepticisme des sages, le conservatisme des engagés » (pp. 15-33).

Il évoque ensuite les étapes que connut la tradition néotestamentaire: l'exposé *oral araméen* fait par le Christ, la *mise par écrit en grec*, la transmission de cet écrit dans des manuscrits rédigés au cours de *plusieurs siècles*, puis la traduction du texte dans les *langues modernes*. L'A. relève sur chacun de ces points des « raisons purement critiques » (p. 11) qui peuvent fonder chez le lecteur du Nouveau Testament la confiance d'y retrouver Jésus de Nazareth.

L'A. franchit un autre pas dans sa quête de connaissance critique en illustrant par quelques exemples significatifs comment fonctionnent la critique textuelle, celle des sources, des formes et de la rédaction propre à tel évangéliste (pp. 52-72). Il est difficile de présenter un sujet aussi complexe d'une manière aussi simple et convaincante. Le lecteur découvre nettement l'objet de chacune des études critiques et les *résultats* qu'elles sont susceptibles de donner. Tout simple et aisé qu'il soit en apparence, l'exposé ne manque pas de rigueur. Par exemple, on y apprend que l'*étude des formes (Formgeschichte)* met en œuvre des instruments « qui peuvent aider à discerner avec quelque objectivité ce qui peut vraisemblablement remonter jusqu'à Jésus, de ce qui ne le peut pas » (p. 62).

Le chapitre suivant (pp. 76-91) affirme, plutôt qu'il ne l'établit (l'auteur renvoie à son ouvrage

plus poussé *Redating the New Testament*), que la rédaction des écrits du Nouveau Testament s'étend entre les années 47 et 70 (p. 74), si bien que seul « l'intervalle d'une génération » sépare la vie de Jésus et les textes canoniques qui nous la font connaître. L'A. sait fort bien qu'une telle chronologie des textes néotestamentaires sera contestée sur certains points; mais il est également conscient que sa position « représente la direction que prennent les choses » (p. 74). Nous ne sommes pas assurés pour autant que la « période de temps assignée à la rédaction du Nouveau Testament » puisse se restreindre aux années 47-70.

Trois chapitres plongent ensuite dans le vif du sujet. Ils soulèvent trois questions à propos desquelles la confiance dans le Nouveau Testament se trouve souvent ébranlée: 1. le portrait de Jésus que livre l'évangile de Jean, 2. l'identité du Jésus des évangiles, puis 3. la mort et la résurrection de Jésus. — Sur le premier point (« Portrait de Jésus par Jean »), l'A. exprime vigoureusement ses idées personnelles: le quatrième évangile est à rapprocher des trois autres, en ce qui touche le *temps* de sa rédaction (vers les années 65) et son *contenu*; la valeur *historique* de cet évangile est beaucoup plus grande qu'on ne le croyait avant C.H. Dodd en particulier; cet évangile est profondément enraciné dans les controverses suscitées par les Juifs au cœur de la Palestine. Pour l'A., « Jean est d'autant meilleur théologien qu'il se montre meilleur historien; et inversement » (p. 105). — À propos du deuxième point (« Qui est cet homme? » pp. 111-130), l'A. juge que, dans le Nouveau Testament, « l'Église n'a fait qu'endosser, puis expliciter les prétentions inouïes implicites du langage de Jésus » (p. 125). On peut se fier au Nouveau Testament comme à un « document-d'archives-qui-fait-foi » (p. 151). — Enfin, le procès, la mort et la résurrection de Jésus nous sont connus par des textes dont la *dimension théologique* est manifeste, mais dont la *valeur historique* ne se trouve pas entamée pour autant. Au sujet de cette étape ultime de la vie de Jésus comme au sujet de toutes les autres, vaut cette réflexion fondamentale de l'A.: le « Jésus de l'histoire (est une) partie intégrante du Christ de la foi » (p. 109). Pour notre part, nous accorderions toutefois aux apparitions du Christ ressuscité une plus grande importance que l'A. ne leur en attribue.

Le présent ouvrage de John A.T. Robinson est excellent. L'A. s'y révèle de nouveau un pédagogue de première qualité, un écrivain qui sait transmettre à un large public, avec une

simplicité et une sérénité remarquables, un message difficile à monnayer. L'A. ne prétend pas avoir résolu tous les problèmes que soulève la critique néotestamentaire; mais il donne confiance en la *démarche* que suit cette critique et dans la *qualité* des résultats qu'elle atteint. « Ce livre est une invitation à la *confiance*, à la *recherche* », disait l'A. tout au début de son ouvrage (p. 9); son invitation sera sans doute entendue d'un large public. Nous souhaitons que beaucoup de lecteurs puissent reprendre pour leur compte personnel la réflexion que l'A. livre au terme de son étude: « Ma confiance dans les documents primaires de la foi chrétienne s'est trouvée fortifiée plutôt que secouée. L'érudition ne me donne pas la foi, mais elle augmente ma conviction que ma foi n'est pas mal placée » (p. 156).

Paul-Émile LANGEVIN, s.j.

Walter BRUGGER: **Der dialektische Materialismus und die Frage nach Gott.** (Le matérialisme dialectique et la question de Dieu.) — J. Berchmans Verlag, München 1980. 254 p. (Collection: Wissenschaft und Gegenwart — science et présent).

La structure de cet ouvrage — le fond de l'étude très rigoureuse est nécessairement marqué par la normativité de la conception théologique du monde — est la suivante: Déterminations préliminaires — critiques des preuves de Dieu (kantienne et marxiste) — « matérialisme » — dialectique matérialiste. Les déterminations préliminaires systématisent les concepts principaux tels que vérité, logique formelle et dialectique, praxis; principes ontologiques de la connaissance; matérialisme, réalisme, idéalisme, athéisme; conception scientifique du monde et idéologie, ... La position intuitive de ces concepts au début constitue cependant une faiblesse de la *critique*: ces concepts devraient achever l'analyse plutôt qu'être délimités par un apriorisme méthodique encore accentué par le fait qu'à la problématique du refus marxiste des preuves de Dieu est préalable la description de la critique kantienne du même domaine de la pensée.

Suit le véritable noyau de l'étude: la question sur la matière pose le problème du monisme matérialiste dont l'absoluité évoque un pathos typique pour un dogmatisme réduisant la richesse du monde objectif-subjectif au mouvement des formes de la matière. L'analyse de la dialectique matérialiste est à résumer comme démontrant la

déformation (anti-hégélienne, disons-nous) de la téléologie mondiale ou universelle, transposant l'interrogation sur les sources et les finalités de la nature et de l'histoire dans le domaine d'une ontologie naïvement positive.

À travers les considérations du livre, qui est le résultat d'une connaissance profonde de la littérature marxiste (contemporaine en particulier, voir l'index bibliographique), le lecteur attentif voudrait retrouver davantage la problématique de l'histoire en tant que l'évolution dramatique de la liberté, problématique opposée à l'axiomatisme idéologique de l'athéisme marxiste-léniniste. L'aspect éthique de la critique du matérialisme dialectique (inséparable de sa version dite « historique ») exigerait une confrontation explicite avec l'humanisme chrétien et idéaliste en général.

Jaromir DANEK

EN COLLABORATION, **La teologia italiana oggi.** Facolta teologica dell' Italia settentrionale, Milano, 1979. 414 pages, 17 × 24 cm.

Le présent volume est un hommage, à l'occasion de son 70^e anniversaire de naissance, à Mgr Carlo Colombo, président de la Faculté de théologie de l'Italie septentrionale.

Il est fréquent de recueillir, en pareille occasion, en l'honneur de quelqu'un qui s'est distingué dans le domaine scientifique, la contribution de certains admirateurs. Les responsables de la présente publication ont préféré une autre solution, plus difficile, mais combien plus valable, celle d'orienter en un dessein organique ces divers travaux. Il s'agissait, en somme, de rien moins que de faire l'histoire de la théologie contemporaine dont Mgr C. Colombo est indiscutablement un protagoniste.

C'est avec des œuvres philosophiques, alors qu'il était professeur en cette discipline, que Mgr C. Colombo commença sa carrière scientifique au Séminaire de Venegono (1933-1938). Professeur de théologie dogmatique depuis 1938, il s'intéressa au problème de la guerre, de la reconstruction religieuse, sociale et politique de l'Italie. Son œuvre proprement théologique se situe entre les années 1946 et 1964 alors qu'il fut ordonné évêque titulaire de Vittoriana, le 7 mars 1964. Dès lors sa recherche théologique fit place aux aspects plutôt pastoraux de la théologie.

L'étude en cours embrasse donc davantage que les années couvertes par l'activité théologique