

La signification du désert selon le N.T.

Essai sur l'interprétation théologique, par l'Eglise primitive, d'un concept historico-géographique

par

PIERRE BONNARD

Certains mots du Nouveau Testament trouvaient sans doute, dans l'Eglise du premier siècle, un écho aujourd'hui disparu. Ils nourrissaient la réflexion des fidèles ; ils évoquaient des souvenirs, des pensées et des doctrines que nous pressentons à peine. Aujourd'hui, nous les lisons d'un trait, sans nous y arrêter ; il ne nous vient même pas à l'idée de les examiner de plus près. L'exégèse historique et théologique a pour tâche de nous rendre attentifs à leur vie cachée, en nous replaçant, avec eux, dans le milieu où ils furent d'abord forgés et écoutés : l'Eglise primitive.

Tâche périlleuse puisque, pour comprendre le Nouveau Testament, il faudrait d'abord connaître intimement la communauté chrétienne des origines et que, par ailleurs, on ne connaît cette communauté que par ces mêmes textes néo-testamentaires. La méthode exégétique consiste donc en un « va-et-vient » perpétuel de la connaissance de l'Eglise primitive à la connaissance du Nouveau Testament et du Nouveau Testament à celle de cette Eglise.

En d'autres termes, comprendre un texte ou un mot du Nouveau Testament, ce n'est pas d'abord, dépouiller le contenu théorique d'un concept considéré en lui-même ; ce n'est pas non plus le « commenter » de l'extérieur en le gonflant d'une substance extérieure à sa destination première ou encore en le vidant, pour des raisons actuelles (fussent-elles excellentes) de son contenu historique. Comprendre un terme du Nouveau Testament, c'est essayer de mesurer le sens et la force de la pression concrète qu'il exerce sur l'Eglise primitive ; c'est, pour l'historien, se « sous-mettre » à cette pression en s'incorporant (provisoirement) à cette communauté.

*

* *

Un essai de classification des textes du Nouveau Testament où apparaît le mot grec ερημος (traduit généralement par « désert », « désertique ») fait tout de suite surgir une série de problèmes exégétiques. Ce mot et ses dérivés (ερημια, ερημου, ερημωσις) sont attestés 56 fois dans les divers écrits qui nous occupent. Ils y sont assez disséminés pour qu'on puisse comparer l'usage respectif qu'en font les Evangiles synoptiques (34 textes en comptant les parallèles), le quatrième Evangile (4 textes), les Actes des Apôtres (9), les épîtres (4) et l'Apocalypse (5). On voit que ce mot appartenait au langage courant de l'Eglise primitive et dans toutes ses branches. Cependant, c'est dans les écrits de caractère littéraire juif et qui s'en réfèrent le plus volontiers à l'Ancien Testament qu'il est utilisé le plus souvent (10 fois dans Matthieu, 5 fois dans l'Apocalypse).

Comment classer ces divers textes ? Le classement grammatical, qui est celui du *Dictionnaire Bauer*, n'offre guère d'avantages. Notre racine apparaît comme substantif (le désert, la solitude, la destruction) sous trois formes (ερημια, ερημος, ερημωσις), comme adjectif sous une forme (ερημος), comme verbe sous une forme passive (ερημουσθαι). Par contre, le classement proposé par G. Kittel, (*Theol. Wört.* II, p. 654-657), fait immédiatement apparaître le problème théologique.

Kittel répartit nos textes en cinq catégories. Il isole d'abord une notion purement géographique : la région abandonnée, désolée (Luc 8:29; 2 Co 11:26; Hb 11:38; Ac 21:38). Mais, au sujet de ce premier groupe déjà, on doit remarquer que le désert n'y apparaît jamais comme une notion géographique entièrement exempte de contenu spirituel. Dans Luc 8:29 (épisode du démoniaque gerasénien), le désert apparaît comme le séjour habituel des démons ¹, comme dans Mt 12:43, où l'on précise que l'esprit impur, s'il recherche les lieux déserts, n'y trouve pas le repos. Par ailleurs, Hb 11:38, en parlant des croyants de l'ancienne alliance, affirme qu'ils « ont erré dans les déserts, les montagnes, les cavernes, les antres de la terre ». Là aussi, la mention des déserts et des lieux désolés ne se borne pas à une précision géographique, preuve en soit la richesse du vocabulaire employé dont chaque terme insiste sur l'idée de solitude, d'abandon, de souffrance. Ces deux textes font penser que l'idée du désert, dans l'Eglise primitive, était rarement simple. Et lorsque nous verrons Jean-Baptiste entrer au désert, Jésus être tenté au désert, ou se retirer au désert, nous n'oublierons pas ces indications sur les lieux démoniaques ou sur le séjour du peuple errant de la promesse. Ac 21:28, non plus, n'est pas indifférent à notre compréhension de la tentation de Jésus ou du ministère du Baptiste ; ce texte nous rappelle un fait largement attesté par ailleurs, que la plupart des mouvements insurrectionnels juifs avaient leur point d'attache dans les confins du pays habité et des régions désolées (ou simplement inhabitées) de Galilée ou de Judée ². Il n'est guère dans ce premier groupe que 2 Co 11:26 dont le sens soit restreint à une indication de lieu. Paul, parlant de son apostolat, écrit : « J'ai été en danger sur les rivières, en danger dans les villes, en danger dans les déserts, en danger sur la mer, en danger parmi les faux frères... » Mais, là encore, peut-on s'imaginer qu'un écrivain nourri de l'Ancien Testament ait pu s'en tenir, dans cette énumération, à de simples souvenirs de voyage ? Nous tenons pour probable que Paul fait ici allusion aux souffrances de l'ancien Israël et particulièrement à celles de prophètes (Jérémie). Et le texte des Hébreux cité plus haut (11:38) est peut-être une réminiscence, avec ou sans dépendance littéraire, de ces expressions pauliniennes.

Notons en tout cas que, pour le Nouveau Testament, si l'ancien Israël errait dans les déserts, le nouvel Israël, lui aussi, est le peuple errant de la promesse, comme le montre la destinée historique de l'apôtre. Le Messie est venu *dans* le désert ; il n'a pas rassemblé son peuple *hors* du désert ; le temps des « verts pâturages » n'est pas encore venu ; c'est « à la vue de ceux qui la persécutent » que la table de l'Eglise est dressée (Ps. 23).

*

* * *

Dans une seconde catégorie, on peut ranger tous les textes du Nouveau Testament qui nous montrent *Jésus au désert*. Soit qu'il s'y retire, seul ou avec ses disciples, soit qu'il y soit lui-même tenté par Satan. Ici, il nous paraît insuffisant de noter simplement que Jésus, comme tant de prophètes ou de chefs militaires, se retirait au désert pour s'y préparer à l'action. Et quant à l'interprétation que G. Kittel donne du désert dans le récit de la Tentation, elle ne nous a pas non plus convaincu.

¹ LAGRANGE, *Evangile selon saint Luc*, 4e éd., 1927, p. 128 et 248.

² Sur le désert de Judée : K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919, p. 23, n. 1 et la bibliographie citée.

Mc 1:45, Mt 14:13 ; Luc 4:42 ; Marc 6:31 ; Matt. 15:33 ; Mc 8:4 (Jésus se retirant au désert) sont tous des textes de liaison, destinés à situer, après coup, une parole ou un geste de Jésus. Ces textes portent assez nettement la marque d'une rédaction postérieure, d'un effort d'organisation textuelle ³. Mais ici, nous considérerons surtout le témoignage qu'ils nous apportent de la conception que l'Eglise primitive avait de Jésus. Nous reviendrons sur la question de l'historicité à propos du récit de la Tentation. Notons seulement Ici que le caractère rédactionnel ou postérieur d'un texte n'exclut pas, *a priori*, qu'il ait une valeur au point de vue documentaire.

En forgeant les textes que nous étudions et en nous montrant Jésus au désert, l'Eglise primitive a certainement voulu illustrer un aspect de son humanité. Mais lequel ? La plupart des commentateurs insistent sur la communion bienfaisante que Jésus entretenait avec Dieu dans ces lieux écartés. Ainsi Lagrange ⁴ : « Le désert est, depuis le Sinaï, le lieu où il est le plus facile (c'est nous qui soulignons) de s'entretenir avec Dieu » ; et H. L. dans le Dictionnaire encyclopédique de la Bible (p. 282) : « Jésus aimait à se retirer dans la solitude du désert pour prier. » Cette interprétation du désert contredit ce que la Bible nous apprend du désert comme lieu, non de repos mais d'épreuve ⁵ et présuppose une notion contestable de la prière et de l'humanité de Jésus.

Comme le note Schniewind à propos de Marc 1. 31-35 ⁶, les Evangiles nous présentent souvent Jésus priant au désert après avoir opéré d'importants miracles. Cette relation du désert et du miracle nous renvoie au récit de la Tentation. Selon les Evangiles, Jésus n'a pas été tenté, au désert, de faire des miracles, mais bien d'en faire pour sa propre gloire; il nous paraît indiqué de maintenir à tous les textes nous présentant Jésus au désert ce caractère d'épreuve de son obéissance filiale ; selon cette conception, la tentation de Jésus aurait été conçue, par l'Eglise primitive, non pas comme un événement unique, au seuil de son ministère, mais comme un combat incessant et se renouvelant, particulièrement, aux moments où Jésus opérait des miracles. La prière de Jésus au désert devrait alors être comprise, non plus comme une communion paisible avec Dieu, mais comme l'instant décisif où il rendait à son père la gloire des miracles qu'il venait d'accomplir, tandis que la pression des multitudes qui voulaient le faire roi correspondait aux insinuations du diable dans le désert ⁷.

Ceci nous amène aux récits évangéliques de la tentation de Jésus. Kittel les range dans ce même second groupe. Nous en examinons seulement le cadre extérieur, la mention du désert.

Pourquoi la tradition évangélique est-elle unanime à placer la tentation de Jésus au désert et doit-on accorder quelque importance à ce détail ? Les trois évangiles synoptiques affirment que Jésus a été poussé au désert par l'Esprit. Dans un récit qui comporte de si frappantes variantes, cette unanimité à son prix. Ils emploient, pour exprimer ce point, trois verbes différents ⁸, ce qui infirme la théorie d'une dépendance littéraire stricte et souligne la valeur qu'ils devaient attacher à ce détail; chacun l'a rendu à sa manière. Le mot de Marc est le plus fort ; et celui de Luc moins que celui de Matthieu. (La tradition allait-elle sur ce point dans le sens d'un adoucissement ?)

³ Cf. R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 155

⁴ LAGRANGE, *Geschichte der syn. Tradition.*, p. 167, 366, 386, 387, etc..

⁵ Cf. VALLOTON, *Etude linguistique sur le concept de tentation dans la Bible*, Strasbourg, 1943.

⁶ JULIUS SCHNIEWIND, « Das Evangelium nach Matthäus », (in *Das neue Testament Deutsch*), 1937, p.52.

⁷ K. L. SCHMIDT (*Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1938, n° 1, p. 52-53) étend aussi la tentation à plusieurs moments de la vie de Jésus.

⁸ Sur la tentation de Jésus, cf. en particulier: P. M., «Au désert» (*Foi et Vie*, no 76-77, p. 756) ; K. H. RENGSTORF, « Das Evangelium nach Lukas » (in *Das neue Testament Deutsch*), 1937. Sur Luc 4. 2 sq. : M. GOGUEL. *L'apôtre Paul et Jésus-Christ*, p. 205, 220 sq. ; O. CULLMANN, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1925, p. 474, note 1; K. HOLL, *Urchristentum und Religionsgeschichte*, 2e éd., 1927, contre R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 155 sq. (1re éd.).

Les avis des exégètes actuels sont entièrement discordants, non seulement sur le sens global de ce récit, mais encore sur l'interprétation de la mention du désert. G. Kittel (article cité) s'efforce de prouver que la tentation de Jésus est sans relation avec les quarante années d'Israël au désert (Deut. 8. 2), en notant que quarante ans ne font pas quarante jours et quarante nuits. Mais on sait bien que seul le chiffre importait à la démonstration exégétique de l'Eglise et non la durée historique elle-même. Kittel affirme par ailleurs que les quarante ans au désert ne sont pas un temps d'épreuve (Deut. 8. 2), mais de désobéissance et de grâces divines. Mais c'est là précisément ce qu'il faudrait montrer !

Kittel rapprocherait plutôt la tentation de Jésus du jeûne de Moïse (Ex 34:28; Dt 9:9,18) ou bien d'Elie (1 R 19). Mais tous ces textes n'ont-ils pas ce même sens fondamental que Dieu conduit au désert ceux dont il veut éprouver l'obéissance ? Dans tous ces récits, l'idée du jeûne, comme celle du miracle, nous paraît secondaire par rapport à celle de l'épreuve, ce qui est confirmé par le fait que les trois récits de la tentation de Jésus mentionnent d'abord le désert, tandis que Marc omet le jeûne et que Luc, sans employer le mot technique du jeûne, note seulement que Jésus « ne mangea pas » ; par contre, les trois récits sont de nouveau unanimes à employer le terme que nous traduisons par « tenter » (le participe *πειραζόμενος* dans Marc et Luc indique une action qui dure, tandis que l'infinitif *πειρασθηναι* dans Matthieu souligne le but même du séjour au désert). (...) *Ce n'est pas le désert comme tel* qui constitue l'enjeu de la tentation, mais la rencontre du Diable et du peuple (du fils) de Dieu sur le seul terrain de l'obéissance.

Dans notre récit, comme dans la plupart des textes déjà passés en revue, le désert n'exprime pas seulement une idée géographique — le lieu où Dieu met son peuple (son fils) à l'épreuve — mais encore et peut-être surtout une idée de temps : le temps où Dieu se penche sur son peuple pour l'éprouver en le privant des sécurités humaines (Job). L'entrée de Jésus au désert, comme représentant du peuple élu tout entier, inaugure une nouvelle et dernière époque de jugement dans l'histoire d'Israël. Nous pouvons donc dire que le désert revêt dans le Nouveau testament une double signification théologique : il souligne le sérieux des exigences de Dieu quant à sa gloire (tu ne rendras de culte qu'à lui seul) ; il souligne aussi le sérieux du temps messianique inauguré par Jésus-Christ, temps où l'Eglise, jetée dans la solitude, va devoir, une dernière fois, ou périr, ou revenir à l'obéissance de la foi⁹.

*

* *

La signification typique du désert dans le Nouveau Testament enlève-t-elle toute portée biographique ou historique à ce terme ? On sait que la tendance de la critique actuelle est de l'affirmer. Voyons cela dans les récits relatifs à Jean-Baptiste, au baptême et à la tentation de Jésus. Dans le récit de la prédiction de Jean-Baptiste (Matth. 3. 1-6 ; Marc 1. 1-6 ; Luc 3. 1-6 cp. Jean 1. 6), c'est Luc, de beaucoup, qui donne les indications chronologiques et géographiques les plus développées. Marc, le plus concis à cet égard, s'en tient à la citation de Mal. 3. 1 et Es. 40. 3 et ajoute ces simples mots : « Jean parut dans le désert... » sans autre indication de lieu ou de temps. Par ailleurs, on remarque que le texte le plus pauvre en données documentaires est le plus riche en références bibliques. En effet, Marc renvoie à Malachie et Esaïe, tandis que Matthieu ne cite

⁹ J. SCHNIEWIND, *op. cit.*, p. 28 : « ... die Messiaszeit soll der Mosezeit entsprechen »). Avec SCHNIEWIND, etc., je pense que le fond du récit de la Tentation est bien la question messianique ; contre R. BULTMANN (*op. cit.*, p. 271) qui essaie de montrer que ce texte est un écrit polémique de l'Eglise primitive dirigé contre la magie, soit contre des membres de l'Eglise trop avides de miracles, soit contre des adversaires du dehors qui accusaient Jésus de magie.

qu'Esaië (moins complètement) et Luc qu'Esaië (plus complètement). Il n'est donc pas suffisant de dire que Matthieu et Luc développent Marc en l'élargissant pour les besoins de l'Eglise. Il faut surtout noter, nous semble-t-il, que la référence à l'Ancien Testament passait pour l'élément le plus précieux de la tradition puisque même Luc l'a non seulement maintenu, mais développé, malgré son intérêt très vif pour les précisions chronologiques et géographiques. L'ordre des divers éléments du texte doit aussi être noté. Marc commence par la citation d'Esaië et poursuit avec la mention de Jean-Baptiste ; Matthieu commence par la mention du Baptiste en la relifant très fortement (οὗτος γάρ ἐστιν...) au texte d'Esaië ; Luc donne d'abord une longue précision chronologique, puis géographique (« parcourant toute la contrée voisine du Jourdain »), puis biographique (« Jean, fils de Zacharie... ») pour en arriver à la prédication et au baptême de Jean. On voit assez bien, par cette brève comparaison, dans quel sens la tradition se développait.

Karl-Ludwig Schmidt ¹⁰ pense pouvoir isoler les v. 4-8 qui formeraient une sorte de noyau historique tandis que les v. 1-3 devraient être considérés comme un commentaire postérieur de l'Eglise. Rudolf Bultmann ¹¹ considère avec raison *toute* la péricope comme postérieure. Mais cette formulation ecclésiastique, d'orientation théologique marquée, ne saurait-elle vraiment contenir aucun élément historique ? Nous ne le pensons pas.

Il en est de même pour les textes relatifs à la tentation de Jésus. Ici encore, Luc est plus riche que Marc et Matthieu en précision géographique (il ajoute les mots ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου ; il inverse l'ordre des tentations pour suivre un ordre géographique ; il remplace les mots εἰς τὴν ἀγίαν πόλιν par εἰς Ἱερουσαλήμ. Cependant, il ne s'en réfère pas moins à l'Ancien Testament. Le texte garde donc un caractère très net de prédication scripturaire tout en se donnant des allures, assez maladroites, de document historique. Luc seul conclut par ces mots (v. 13) : « Le Diable ayant achevé de le tenter se retira de lui jusqu'à un autre moment propice » (ἄχρι καιροῦ) ; ce dernier mot confirme une de nos remarques précédentes : le désert, pour les Evangiles, n'est pas le lieu indispensable de la tentation; il n'en constitue que le cadre traditionnel. D'après Luc, le Diable réapparaîtra dans la vie de Jésus, mais ce ne sera plus au désert (Luc 22. 3 sq.).

En conclusion, nous pouvons dire que les textes évangéliques relatifs à Jean-Baptiste et à la tentation de Jésus ne sauraient paraître absolument sûrs à l'historien. Rien, non plus, ne nous paraît exclure que ces textes contiennent des éléments documentaires et biographiques plus ou moins importants. Après avoir recueilli le sens théologique de ce passage (et particulièrement de la mention du désert), on ne peut que conclure, avec Gunther Dehn ¹² : Il se peut que ces récits « correspondent, dans l'ensemble, à la réalité historique; mais il se peut aussi que les choses se soient passées tout autrement que nous sommes généralement enclins à le croire ».

*

* *

Tous les textes relatifs à notre sujet dans le quatrième Evangile, les Actes et les épîtres sont des références explicites au séjour d'Israël dans le désert (hormis : Jean 11. 54 ; Act. 1. 20 ; 8. 26 ; 21. 38, que nous pouvons laisser provisoirement de côté). Il faut donc noter, en premier lieu, l'absence complète d'enseignement ou d'exhortation fondés sur le fait même de Jésus au désert. On n'appelle pas les fidèles à la prière solitaire ou au recueillement en leur donnant Jésus en exemple. On ne les affermit pas dans l'obéissance en leur présentant Jésus vainqueur de la tentation. En un mot, le thème : « Jésus au désert », qui apparaît si souvent dans la prédication chrétienne moderne, ne

¹⁰ *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, p. 18 sq.

¹¹ *Op. cit.*, p. 261.

¹² « Le.fils de Dieu », Commentaire à l'Evangile de Marc, 1936, p. 15.

paraît pas avoir joué un rôle quelconque dans celle des apôtres¹³. En second lieu, nous remarquons que, si le thème du désert a été repris par l'Eglise primitive, il l'a été dans les termes mêmes de l'Ancien Testament. L'Eglise n'a pas hérité de l'enseignement ou du comportement de Jésus des vues nouvelles sur le désert. Le fait du Christ paraît seulement avoir été revivifié, pour les premiers chrétiens, le sens théologique et traditionnel du séjour d'Israël au désert. Par là, l'Eglise a instinctivement mis de côté toute l'imagerie rabbinique relative au désert¹⁴. On assiste donc, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, à une sorte de simplification théologique de l'enseignement, opérée par un retour massif au sens élémentaire des Ecritures.

Dans le discours d'Etienne (Act. 7), le séjour d'Israël au désert n'est pas présenté comme un « glorieux souvenir ». Reprenant une accusation déjà exprimée par Amos (5. 25), Osée (13.5), Néhémie (9. 16-19), Ezéchiel (20. 10-21 cp. Jér. 2. 1-6 et 31. 2), Etienne fait remonter l'infidélité d'Israël jusqu'aux premiers temps de la grâce de Dieu. Au désert, se manifestèrent tout à la fois la plus grande miséricorde divine et la plus profonde ingratitude d'Israël, préfiguration de la venue et de la crucifixion du Christ-Jésus ; d'où la terrible accusation [d'Etienne] : Vous êtes tels que vos pères! (Ac 7:51). La croix résume donc en l'éclairant l'expérience du désert. Hors de Jésus-Christ, le désert n'est qu'un thème, parmi beaucoup d'autres, sujet à mille interprétations plus ou moins spirituelles. Mais « en Christ », son sens historique et actuel peut être précisé et annoncé à l'Eglise. Dans Jean 3. 14, il est expressément affirmé que la grâce faite au désert était la même que celle du Christ crucifié (καθως — ουτως) ; et dans Jean 6. 31 on note la même polémique contre les Juifs que dans Act. 7 ; d'une grâce insigne de Dieu (la manne dans le désert), les Juifs n'ont gardé qu'un souvenir pieux dont leur orgueil se nourrit ; il leur est répondu, non plus tant, comme dans Act. 7, qu'ils se sont montrés indignes de cette grâce dès ses commencements, mais bien que Jésus est l'unique grâce véritable de Dieu, dont la manne n'est qu'une approximation symbolique. Cependant, la portée pratique de ces deux versets est la même; ils tendent tous deux à arracher aux Juifs le « privilège spirituel » du désert.

Les treize premiers versets de 1 Cor. 10 sont un petit traité sur la tentation. Tentation d'Israël au désert, à laquelle « quelques-uns » (v. 7, 9, 10) succombèrent, et tentation parallèle de l'Eglise de Corinthe. A la base de ce parallélisme typologique (v. 11), il y a cette présupposition théologique que la situation actuelle de l'Eglise du Christ n'est pas essentiellement différente de celle d'Israël au désert. Le cadre géographique de la tentation a changé, les temps ont avancé, puisqu'ils touchent à leur fin (v. 11), mais l'identité foncière des situations vient du fait que le Dieu qui éprouve les Corinthiens est le même que le Dieu des Israélites au désert. Dans ce sens, l'Eglise du Christ est aussi « dans le désert ».

Pour bien comprendre ce parallèle paulinien entre l'Israël du désert et l'Eglise de Jésus-Christ, il faut surtout noter le caractère eschatologique de la notion des sacrements. Il apparaît ici en pleine clarté. De même qu'Israël s'avançait vers le pays de la Promesse, soutenu par le breuvage et la nourriture spirituels (Ex. 17. 1-6 ; Nomb. 20. 2-11 ; Ex. 16. 13 sq., cp Ps. 78. 24 sq.), de même l'Eglise du Christ s'avance aujourd'hui vers le Royaume de Dieu et la fin des temps soutenue par les deux sacrements du baptême et de la Cène (v. 11). Voilà pourquoi Paul peut faire un parallèle frappant et simple entre les sacrements et un événement historique. Il souligne par là le caractère provisoire et temporel du baptême et de la Cène. Comme le note Albert Schweitzer, ce rapprochement eût été impossible si Paul avait été dominé par une notion hellénistique du sacrement. Les chrétiens de Corinthe, eux, étaient sans doute induits en tentation par une notion

¹³ Heb. 4. 15 ne souligne pas la perfection morale de Jésus, mais l'humanité du Fils de Dieu.

¹⁴ Sur les commentaires rabbiniques relatifs au désert, cf., en particulier : AD. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, 1929, p. 54 ; cp. Apoc. 12. 6, 14; 17. 3.

plus grecque ou orientale que biblique du sacrement ¹⁵; participant au baptême et à la Cène, ils se croyaient délivrés de la colère divine et méusaient de cette libération, tout comme les Israélites avaient méusé de leur libération. Paul leur rappelle alors le châtement infligé aux Israélites (Nomb. 14. 29) ; il fait allusion à « tous ces corps, gorgés de nourriture et de boisson miraculeuses, jonchant le soi du désert! ~ (F. Godet, ad loc.) ; il leur rappelle que la grâce de Dieu n'est pas prisonnière des sacrements, qu'ils ne sont pas encore arrivés dans le Royaume et que, par conséquent, la tentation de l'idolâtrie les guette encore. Paul pousse si loin le parallélisme des situations spirituelles qu'il se compare implicitement à Moïse et à Aaron contre qui murmuraient les Israélites (Nomb. 16) en avertissant les Corinthiens d'avoir à recevoir ses instructions sans esprit de révolte (v. 10). Et au v. 13, bien loin de tranquilliser les Corinthiens en s'appuyant sur leurs victoires spirituelles passées (Meyer, Heinrici, Holsten, etc. *ad loc.*), Paul leur dit en substance: « Si vous succombez, vous êtes inexcusables, car les tentations passées et à venir ne doivent servir qu'à vous faire recourir toujours mieux à la fidélité de Dieu! ~ (avec Bengel, Olshausen, Godet, Wendland, etc.).

L'argumentation de Paul est tout entière résumée dans ces mots étonnants : « ... ils buvaient à un rocher spirituel qui les suivait, et ce rocher était le Christ. » En fait, Paul n'a fait qu'exprimer dans ces mots toute la substance théologique des textes que nous avons passés jusqu'ici en revue ¹⁶. La grâce offerte aux Israélites dans le désert, et dont ils méusèrent, était déjà toute la grâce de Jésus-Christ. Paul devait préciser ce point pour éviter cette objection des Corinthiens : « Nous avons plus reçu que les Israélites, nous pouvons donc nous permettre plus de liberté ! » , : Non. La manne et l'eau du rocher étaient déjà des signes tangibles et historiques de toute la grâce du Christ préexistant. Ils n'étaient pas que des figures sans substance d'une grâce future (contre Holsten, *ad loc.*) ; les Israélites les goûtèrent effectivement, et en succombant par la suite à la tentation, ils ont déjà crucifié le Christ comme les Corinthiens le crucifient en fondant leur fausse sécurité sur un usage pernicieux des sacrements.

Notre enquête peut donc se résumer dans ces mots auxquels nous avons essayé de restituer leur sens biblique: De même que le désert marqua pour l'ancien Israël le lieu et le temps de l'épreuve de la foi, placé qu'il était devant toute la miséricorde de Dieu signifiée dans les eaux de la mer Rouge et dans la manne, de même, aujourd'hui, l'Eglise du Christ est une Eglise « du désert », goûtant déjà toute la grâce du Christ dans les sacrements du baptême et de la Cène, et néanmoins toujours en danger d'idolâtrie, attendant la fin de cette épreuve.

Mélanges Barth, Neuchâtel, 1946, p. 9-18.

¹⁵ Cf. ALBERT SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930, p. 251 sq. « Die Lage, in der sich die Gläubigen befinden, entspricht derjenigen der Israeliten auf ihrer Wanderung. Die Israeliten sind das Geschlecht, das berufen ist, das gelobte Land in Besitz zu nehmen, die Gläubigen dasjenige, das das Ende der Zeiten erleben (1 Kor. 10. 11) und das messianische Reich ererben soll. » Dans l'exhortation de Paul, ici, le plus important est « ... dass das Sakramentale durch Unethisches ausser Kraft gesetzt wird ». SCHWEITZER donne en outre les parallèles utiles à la compréhension de ce passage chez Philon, la Sagesse de Salomon et la tradition rabbinique.

¹⁶ Cf. OEPKE, article βαπτω du *Theol. Wört.*, I, p. 540/17 et la note 62. Sur le rocher spirituel : *ibid.*, III, p. 511, note 15 (ce rocher serait-il une allusion polémique au rôle de Pierre dans, l'Eglise primitive ?) et HEINRICI (*Comm. de Meyer*, p. 272) et JOH. WEISS (*ibid.*, p. 250) *ad loc.*