

ALLIANCE, HUMANITÉ, ÉCRITURE

Quelques réflexions théologiques

par Paul WELLS, professeur de théologie systématique à la
Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence¹

Au cours de ces dernières années, les théologiens ont renouvelé la problématique de l'Écriture. Renonçant à chercher un moyen de rendre compte de ses caractères divins ou à définir comment elle pourrait être Parole de Dieu, ils se sont intéressés à son humanité. On a davantage tenu compte de son « incontournable » caractère relatif, de l'arrière-plan culturel du texte, du développement des traditions bibliques et du fait que son message vient du passé². Les thèmes rebattus de l'unité, de l'auto-suffisance, de la clarté du message biblique ont eu tendance à céder le pas au doute sur la justesse, voire l'utilité de telles approches. La Bible n'est-elle pas beaucoup plus diverse, moins monolithique, plus énigmatique que nous le pensions ou voulions bien l'admettre ? Est-il vrai que « lorsque le Christianisme traditionnel affirmait l'autorité de la Bible, il ne distinguait pas clairement entre l'autorité des livres et celle du peuple, de l'époque, de la vie à laquelle elle se réfère ? »³ Si tel est bien le cas, il va de soi que les facteurs humains occuperont une place beaucoup plus grande qu'auparavant dans le débat sur le statut du matériau biblique.

Aussi, nous proposons-nous 1) d'examiner la signification de l'idée d'humanité face à la notion biblique d'Alliance et 2) de chercher

¹ Cet article, paru dans la revue *Westminster Theological Journal*, 48/1986, pp.17-45, est la version développée de la Conférence de théologie biblique donnée dans le cadre des réunions annuelles de l'association Tyndale Fellowship, à Cambridge en 1984. Nous remercions l'auteur de nous avoir donné l'autorisation de cette publication et d'avoir bien voulu en revoir le texte français, mis au point par Claire-Lise Lombard et Christophe Desplanque.

² Cf les remarques de P. J. Coleman, *Issues of Theological Warfare*, Grand Rapids, Eerdmans, 1972, p. 101.

³ J. Barr, *Holy Scripture*, Londres, SCM 1983, p. 47.

en quoi celle-ci peut nous aider à définir l'humanité de l'Écriture. Ce n'est pas un débat exégétique, mais nous espérons que quelques-unes de nos réflexions pourront être utiles aux spécialistes des sciences bibliques qui s'interrogent sur la nature de leur tâche.

I. L'ÉNIGME DE L'HUMANITÉ

Il est piquant de constater que ce regain d'intérêt pour l'humanité de l'Écriture survient au moment même où l'on met en cause la possibilité de parler de l'humanité en soi. Le titre du récent ouvrage de John Macquarrie, *In Search of Humanity*, est révélateur. Selon lui, il ne faudrait pas parler de « l'être humain » mais du « devenir humain ». La liberté humaine fondamentale consiste à créer de l'humain⁴. Macquarrie, logique avec lui-même, parle de l'humanité comme d'un « mélange étrange de fini et d'infini », qui dresse devant l'homme une infinité d'horizons à transcender⁵. Tout au long du livre, l'humanité reste quelque chose d'insaisissable, une variable ouverte à l'infini qui se perd dans un dédale d'affirmations et de négations. L'humanité est en devenir, mais que devient-elle ? Elle est Liberté, mais liberté en vue de quoi ? Transcendance, mais par rapport à quoi ? Autant de questions qui restent en suspens d'un bout à l'autre du livre.

Cette incertitude sur l'humanité, et notamment pour ce qui est de l'avenir, est pour beaucoup dans le pessimisme qui prévaut aujourd'hui quant aux chances de survie de l'homme. Arthur Koestler a écrit des lignes prophétiques sur « l'apogée » de l'espèce⁶. Un développement sans précédent, accompagné d'une régression morale, cela fait un mélange explosif apocalyptique qui ne laisse d'autre choix à l'homme que de provoquer artificiellement la naissance d'une humanité nouvelle. D'autres se montrent plus résignés et plus réalistes. En terminant *Les mots et les choses*, Michel Foucault suggère que la notion d'« homme » n'a rien d'immuable. Il s'agit d'une invention récente et elle disparaîtra, balayée par les vagues du temps comme le sable de la plage⁷. L'optimisme ou le pessimisme ne changeront rien au sentiment que l'humanité est un « paradigme perdu »⁸.

⁴ J. Macquarrie, *In Search of Humanity*, New York 1983, pp. 2,4, passim.

⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁶ A. Koestler, *Le Cheval dans la locomotive*, Paris, Calmann-Lévy 1980, ch. 18.

⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Seuil, 1966, p. 398.

⁸ E. Morin, *Le paradigme perdu. La nature humaine*, Paris, Seuil, 1975, p. 212ss.

Il n'est donc pas surprenant que lorsque l'on parle aujourd'hui de l'humanité de l'Écriture, on ne se mette pas en peine de définir cette humanité. L'ancien modèle théologique, qui présentait l'humanité de l'Écriture comme mouvement de Dieu vers l'homme, en se référant parfois à l'analogie christologique ou à la causalité instrumentale, a cédé la place à une approche horizontale. Dieu conduit son peuple à travers une suite de péripéties historiques, de sorte qu'il prend conscience de sa présence⁹. Dieu ne se mêle pas des affaires humaines. Il s'agit d'un processus de luttes et de découvertes que l'homme vit de manière autonome. A cette liberté reconnue à l'homme dans sa quête de Dieu, qui est aussi quête de l'humanité véritable¹⁰, correspond la liberté de l'exégète. Il suit ses méthodes, où qu'elles mènent. C'est « la liberté d'arriver à des résultats exégétiques qui peuvent se démarquer, voire se situer à l'opposé de l'interprétation théologique traditionnelle. »¹¹ On est également libre, par conséquent, de corriger l'Écriture elle-même¹². Mettre en corrélation humanité et liberté dans la recherche de la vérité fait problème : si la liberté ne reçoit sa consistance d'aucune vérité révélée par Dieu, il n'est pas possible de dire à quoi elle sert¹³. Nous ne pouvons plus dire, en définitive, si les chefs des juifs ont eu tort de crucifier Jésus, ni si l'orthodoxie est préférable à l'hérésie¹⁴. Dans ces conditions, on ne peut pas non plus dire grand-chose sur l'humanité.

Une telle conception de l'humanité de l'Écriture a pour corollaire que celle-ci peut se tromper. Dans sa dimension humaine, l'Écriture est faillible. Hans Küng écrit donc : « (La Bible) est *une parole humaine*... d'où des déficiences et des fautes, des dissimulations et des confusions, des étroitesse et des erreurs. »¹⁵ Le témoignage humain rendu à la révélation est limité. « Si Dieu est toujours et partout omnipotent, comme l'affirme J. K. S. Reid, les hommes, eux, se trompent en recevant et en enregistrant la révélation. Ce sont les humains qui, de par leur finitude, ou plus exactement leur

⁹ Barr est un représentant typique de cette position ; cf. *Old and New in Interpretation*, Londres, SCM, 1966.

¹⁰ *Ibid.*, p. 163. *Fundamentalism*, Londres, SCM, 1977, p. 340.

¹¹ Barr, *Holy Scripture*, p. 34.

¹² Comme Barr semble le supposer dans *The Bible in the Modern World*, Londres, SCM 1973, pp. 130ss.

¹³ J. I. Packer, *Freedom and Authority*, ICBI, Pamphlet, 1981.

¹⁴ J. Barr, *Old and New in Interpretation*, pp. 25ss, 162s.

¹⁵ H. Küng, *Etre Chrétien*, Paris, Seuil 1978, p. 539s.

péché, déforment l'auto-dévoilement de Dieu. »¹⁶ La liberté enchaîne ici les hommes à l'imperfection, à l'erreur, à la finitude et au péché.

En contrepoint de la corrélation entre humanité et liberté, l'influence exercée sur l'homme par son milieu constitue un autre pôle de réflexion. Le cadre culturel du message scripturaire met en évidence son humanité. Ce que ses auteurs écrivent est largement tributaire de leur environnement culturel. Une bonne part de la Bible dépend des circonstances, n'a pas de caractère théologique, et ne tient qu'aux postulats des auteurs. Le caractère humain du message biblique suppose que l'on en relativise les données culturelles, car il est impossible d'en dégager des principes universels. Voilà pourquoi nous trouvons l'éthique biblique choquante, de notre point de vue moderne, et ses normes inapplicables aujourd'hui¹⁷.

Enfin, on peut mettre en lumière l'humanité de l'Écriture à travers ses dimensions linguistiques : elles ne peuvent véhiculer la vérité ultime. Par là, on peut vouloir dire deux choses : ou bien que la totalité du langage biblique est humaine, à savoir que le discours, le vocabulaire, les conventions littéraires, les idées des écrivains sont liés à leur époque¹⁸. Ou bien, plus radicalement, qu'un discours humain ne peut rendre compte d'un objet situé hors de l'expérience sensible¹⁹. Ces deux opinions ont un point commun : le caractère limité de ses concepts théologiques, l'Écriture le doit entièrement à son humanité. Barth parlait de la « vulnérabilité » des auteurs humains de l'Écriture. Elle touche aussi son contenu religieux et théologique²⁰. La communication entre Dieu et l'homme est essentiellement non-verbale, non-informative ; le langage humain n'en est qu'une objectivation seconde, incapable d'exprimer le contenu ultime de la rencontre. Dans la réflexion théologique récente, il est courant d'opposer l'expérience transcendante de Dieu à l'humanité du message scripturaire, au caractère informatif mais relatif.

¹⁶ J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture*, Londres, Methuen, 1957, p. 184.

¹⁷ D.E. Nineham, « The Use of the Bible in Modern Theology », *BJRL* 52/1969, pp. 178ss.

¹⁸ J. Levie, *The Bible : Word of God in Words of Men*, Londres, Geoffrey Chapman, 1961, pp. 207ss.

¹⁹ Cf J. I. Packer, « The adequacy of Human Language », in *Inerrancy* éd. N.L. Geisler ; Grand Rapids, Zondervan 1980. Sur la question de l'aptitude du langage humain à véhiculer la parole de Dieu, on lira avec profit l'article de J. M. Frame, « Dieu et le langage Biblique », *Hokhma* 22/1983, pp.43-61 (NdT).

²⁰ K. Barth, *Dogmatique*, 1/2***, Genève, Labor & Fides 1955, pp. 50ss.

Ce tour – bien sûr incomplet – des moyens d'envisager l'humanité de l'Écriture montre au moins la complexité du problème. Comme nous en savons peu sur l'homme, en dépit de tous nos efforts scientifiques et philosophiques ! D'où deux tentations possibles : réduire à néant la personne humaine, et donc ne voir l'humain qu'à travers ses erreurs, ses limites temporelles et culturelles, l'incapacité de son langage à dire le vrai ; ou, au contraire, élever la personne humaine au statut de seule entité intelligente, auto-transcendante.

Ou bien, donc, on sous-estime l'humain, ou bien on le surestime par rapport à ce qu'en dit la Bible. Dans les deux cas, on parle d'autre chose que de l'humanité proprement dite. Personne, je suppose, ne veut voir son humanité définie comme « erreur », « temporalité », ou « donné culturel relatif ». L'humanité ne se réduit à aucun de ces termes, ni à leur somme. Un chrétien ne peut pas non plus accepter la formule chimique de Koestler, en espérant que nous saurons nous propulser au dernier stade de l'évolution, l'auto-transcendance. Aussi étrange que cela semble, penser que l'homme pourrait se rendre parfait est assez... inhumain.

De même, il n'est pas suffisant de définir l'humanité de l'Écriture en réduisant cette humanité à quelques traits négatifs, ou d'y voir le modèle qui nous exhorte à croire à l'élévation de l'homme vers Dieu. Cette alternative ne nous dit pas vraiment en quoi consiste l'humanité de l'Écriture.

C'est la tâche d'une doctrine évangélique de l'Écriture, aujourd'hui, que de chercher comment s'articulent les caractères humain et divin de la Bible. Le concept d'alliance entre Dieu et l'homme nous fournit la structure dans laquelle l'humanité de l'Écriture n'est ni effacée ni absolutisée.

Toutefois, si nous ne tenons pas compte de son caractère spécifique de parole de Dieu, nous ne parlerons pas du tout de l'humanité mais d'un substitut d'humanité forgé dans nos esprits. Une doctrine biblique de l'Écriture doit chercher le moyen de reconnaître Dieu comme l'auteur de l'Écriture tout en tenant compte des contingences de l'expérience humaine, liée aux circonstances historiques. La structure d'alliance nous montre comment nous pouvons comprendre la relation entre les aspects divin et humain de l'Écriture, tout en rendant pleinement compte de son humanité.

Nous espérons éviter, en prenant l'exemple de l'Alliance, le piège d'une vision faussement pieuse de l'Écriture : celle qui cherche à la protéger contre sa propre humanité²¹, tout autant que cette vision

²¹ C. Pinnock, in *Biblical Authority*, éd. J. Rogers, Waco, Word 1977, pp. 60ss.

unilatérale de l'humain qui est devenue monnaie courante en théologie contemporaine.

II - L'ALLIANCE, STRUCTURE DIVINE ET HUMAINE

La théologie moderne, c'est une de ses caractéristiques majeures, rend compte de la relation entre Dieu et l'homme de façon dialectique²². Le divin est radicalement autre que l'humain. D'un côté, la dimension humaine de la Bible est soumise aux exigences de l'enquête rationnelle comme n'importe quel document religieux ; Mais l'autre terme de la dialectique, qui dit la rencontre de Dieu, est une expression de foi qui élude l'analyse rationnelle. D'un côté on minimise la vérité révélée du contenu de l'Évangile, de l'autre on confesse que la vérité sur Dieu est accessible à la foi. Comment ces deux affirmations se rejoignent-elles ? La question n'est pas résolue. C'est pourquoi le message divin du Salut s'estompe et la foi reçoit un contenu différent de celui qu'exprime, sous sa forme humaine, l'Écriture. Et en outre, la vraie humanité de l'Écriture se trouve réduite à ce que l'enquête rationnelle permet d'en saisir.

Il ne sera pas question ici de traiter en détail l'histoire de la théologie de l'Alliance. le résultat d'un examen des différents modèles théologiques mis en chantier ne serait pas à la hauteur des espérances²³. Nous examinerons tout au plus comment se *structure* la relation entre Dieu et l'homme.

1. L'Alliance Divine et la nature de l'Humanité

Si le Dieu de l'Écriture est un Dieu-qui-fait-alliance, la raison en remonte à Dieu lui-même et non à l'homme, ni à ce qu'il reçoit de Dieu. C'est le premier, le plus simple élément concernant l'alliance, mais on l'omet souvent. Ce que dit l'Écriture sur l'alliance correspond à quelque chose de l'être même de Dieu. A l'appui vient le fait que « les textes du Proche-Orient Ancien ne donnent aucun exemple d'alliance passée entre des divinités et les hommes en dehors d'Israël »²⁴. Bien sûr, on objectera que la caractère « allianciel » de la relation à Dieu

²² P. Wells, *James Barr and the Bible*, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed, 1980, pp. 292ss.

²³ J. Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, Leicester, IVP, 1981, p. 44s.

²⁴ G. M. Tucker, « Covenant Forms and Contract Forms », *VT* 15/1963, p. 502.

dérive des relations humaines. Mais l'alliance ne relie pas seulement Dieu à l'homme, elle l'en distingue. « Je suis le Seigneur ton Dieu. » L'alliance montre la transcendance de Dieu, interdit de l'inclure dans la Création, tout comme elle exclut de l'écartier du cosmos et de l'histoire²⁵. Ainsi que l'écrit G. Vos, « de même que la félicité divine réside dans la libre relation des trois personnes de la Trinité, l'homme trouvera son bonheur dans la relation d'alliance avec Dieu. Ce n'est pas la béatitude de Dieu en soi, mais son Salut, reflet de cette béatitude éternelle qu'il connaît lui-même. »²⁶ L'idée qui est au cœur même de l'alliance, c'est donc la primauté de Dieu sur tout ce qu'il a créé. L'alliance est le principe structurant qui met en lumière cette prééminence divine dans la relation avec l'homme²⁷.

Personne ne contestera que la définition du terme « alliance » doit être aussi large que l'ensemble des données bibliques l'exige, en rapport avec la nature de celui qui conclut l'alliance. L'Écriture souligne l'origine divine des alliances (Gn 6,18 ; 15,18 ; Ex 24,8 ; Jr 31,31 ; Lc 22,20, etc), et relie ainsi l'histoire à l'unité de la personne de Dieu²⁸. Il n'est donc pas correct de séparer l'emploi du mot « alliance » comme « image ou symbole » et son usage comme concept décrivant une relation de façon plus systématique²⁹. Le caractère anthropomorphique de toute l'Écriture n'implique pas qu'une notion comme l'alliance soit figurative, mais seulement qu'elle ne suffit pas à englober conceptuellement la relation établie par Dieu³⁰.

Le caractère divin de l'alliance affecte aussi la nature de l'obligation qu'elle engendre pour l'homme. L'alliance de Dieu est-elle un don gratuit qui ne dépend pas de la réponse humaine, une convention légale fondée sur une initiative gracieuse, ou un contrat qui lie les deux parties ? Ce débat, dont les origines remontent au moins aux théologiens « fédéralistes » du XVII^e siècle, s'est trouvé ravivé par

²⁵ J. Jocz, *The Covenant*, Gd Rapids, Eerdmans, 1968, p. 234.

²⁶ G. Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation*, éd. R.B. Gaffin, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed, 1980, p. 245.

²⁷ *Ibid.*, p. 242. Cf aussi J. Murray, « Covenant Theology », in *Collected Writings*, Edinbourg, Banner of Truth, 1982, pp. 216ss.

²⁸ Au sujet de l'unité de l'alliance, cf O. P. Robertson, *The Christ of the Covenants*, Grand Rapids, Baker, 1980.

²⁹ Ainsi que semble le faire Goldingay. Cf *Approaches to Old Testament Interpretation*, p. 25.

³⁰ « L'idée d'une alliance, développée par une simple formule littéraire, servait à rendre compréhensible, par cette présentation sous forme humaine, la relation entre Dieu et l'homme » (K. Baltzer, *The Covenant Formulary*, Philadelphie, Westminster 1971, p. 93).

la reconstruction critique de l'Histoire de l'alliance. Il n'est guère utile de rappeler ici la position de Wellhausen : le concept de l'alliance est une « sublimation » tardive, légale, du « dépôt » prophétique. Le problème, récemment, a pris une autre dimension quand plusieurs spécialistes ont établi les différences formelles entre les traités d'alliance des deuxième et premier millénaires³¹.

On a souvent préféré, apparemment, parler d'exclusion plutôt que de complémentarité pour résoudre la difficulté liée au caractère à la fois divin et humain de l'alliance, exprimé en termes de grâce et de loi. C'est ainsi que l'Alliance du Sinaï est considérée comme un pacte d'obligation mutuelle, alors qu'en faisant alliance avec Abraham et David, Dieu exprime unilatéralement son élection. Les écrits de l'apôtre Paul, estime-t-on, tentent de surmonter cette opposition³². A. H. J. Gunneweg est plus nuancé : il insiste à plusieurs reprises sur l'opposition de l'alliance et de la loi. Le problème est linguistique : le terme hébreu *berit* est lui-même équivoque. Ce qui est en jeu, ce n'est pas seulement de pouvoir déterminer ce qui prévaut, l'alliance ou la loi, mais bien de savoir si « l'alliance n'est réalisée que si la loi est observée... ou si la promesse donnée par Dieu dans l'alliance et les engagements qu'il y prend résistent aux défaillances humaines. »³³ Pour l'auteur, l'A. T. ne donne pas de critère permettant de trancher clairement³⁴.

En fin de compte, qu'est-ce qu'une alliance ? Répondre : le don de Dieu que l'homme respecte n'est pas plus satisfaisant que de définir « mère » par : celle que l'on respecte parce qu'elle donne la vie. Si Gunneweg a raison de souligner que l'alliance n'est jamais dans l'A.T. un « pacte réciproque », il faut en tirer toutes les conséquences³⁵. La *berit* de l'A. T. n'est pas un testament, un contrat entre parties égales, ni même une alliance ou Dieu aurait l'initiative et l'homme la réponse.

³¹ Cf D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant*, Rome, Institut Pontifical 1978, pp. 1ss. Baltzer, *Covenant Formulary*, pp. 1ss, et le débat ayant opposé Mc Carthy à E. Kutsch in *Questions disputées d'Ancien Testament*, Gembloux, Duculot, 1974, pp. 71ss, 91ss.

³² R. E. Clements, *Abraham and David*, Londres, SCM, 1967, pp. 86, 88. Position opposée : Robertson, *The Christ of the Covenants*, pp. 27ss, qui démontre qu'une alliance s'édifie à partir de la précédente.

³³ A. H. J. Gunneweg, *Understanding the Old Testament*, Londres, SCM 1978, p. 133. Cf. p. 131.

³⁴ *Ibid.*, p. 140.

³⁵ *Ibid.*, p. 133. Cf. Vos, *Redemptive History*, pp. 166s. McCarthy, *Treaty and Covenant*, p. 297, et E. C. Lucas, « Covenant, Treaty and Prophecy », *Themelios* 8/1983, pp. 19ss.

De l'exégèse déjà ancienne et minutieuse de G. Vos, nous pouvons retenir que la *berith* est fondamentalement une *disposition* de Dieu. La souveraineté de la grâce divine se révèle, dans l'alliance, par une disposition que Dieu impose unilatéralement³⁶. L'alliance n'est pas bilatérale. Elle est conclue en faveur de l'homme à l'initiative de Dieu, qui la ratifie lui-même. Comme le dit O. P. Robertson, une alliance est un pacte du sang, réalisé de façon souveraine³⁷. Par le sang de la Nouvelle alliance, le Seigneur installe ses disciples au festin du Royaume, tout comme le Père a préparé le Royaume pour lui (Lc 22,20,29).

Dieu travaille seul au Salut. Il est son œuvre de bout en bout. Mais cela n'exclut pas que l'alliance *aboutisse* à la réciprocité. L'alliance crée une communion réciproque. Il y a lieu de mentionner ici le contraste entre le culte théocratique et le nouvel édifice culturel de la Jérusalem céleste (ép. aux Hébreux), ou entre Sarah et Agar (Galates). La grâce précède la loi dans la disposition de l'alliance, mais celle-ci, comme communion réciproque, se donne pour « loi » en tant qu'elle est obéissance à Dieu.

La caractère inconditionnel de l'alliance n'exclut pas des conditions du côté de l'homme, tant qu'elles sont compatibles avec la grâce³⁸. La communion qui s'attache à la relation d'alliance ne peut exister sans réponse humaine. La foi et ses œuvres sont les conditions de l'alliance, non de manière absolue ni au sens méritoire, mais au sens relatif et instrumental. S'il en était autrement, Dieu se verrait lié à l'homme sans que l'inverse soit vrai et les mises en garde des prophètes et des apôtres n'auraient dès lors plus aucun sens. La foi est-elle une condition du Salut ? Oui, puisque personne ne sera sauvé sans la foi. La foi est-elle une œuvre salvatrice ? Non, puisque le Christ seul est l'auteur du Salut³⁹. Comme le note J. B. Torrance, l'alliance unilatérale n'élimine pas la nécessité d'une réponse, mais ce à quoi l'amour oblige

³⁶ Vos, *Redemptive History*, pp. 173, 410, fait remarquer qu'en He 9,20, *eneteilato* (« ordonner ») remplace *dietheto* (« disposer, conclure ») dans la citation d'Ex 24,8 d'après les LXX.

³⁷ Robertson, *The Christ of the Covenants*, p. 15 ; M. G. Kline, *Treaty of the Great King*, Gd Rapids, Eerdmans, 1963, pp. 13ss ; « *Berith* », in *T.D.O.T* vol.2, pp. 256s.

³⁸ J. Murray, *Collected Works*, 4, p. 229.

³⁹ « La Grâce... n'exclut pas toute condition, mais seulement ce qui relève de l'alliance des œuvres... et se trouve donc totalement incompatible avec la grâce librement manifestée par Dieu en Christ Jésus » (*ibid.*, p. 227, citation de Robert Rollock).

n'en constitue jamais le préalable⁴⁰. La grâce ne supprime pas la loi mais l'implique, puisque la grâce n'entraîne pas la passivité mais « l'acte de gratitude »⁴¹.

Cette contradiction, relevée par Gunneweg, de l'alliance et de la loi, dûe semble-t-il à l'absence de distinction entre la source et la finalité de l'alliance, constitue un paradoxe de la révélation. Quand nous essayons d'embrasser d'un seul regard la souveraineté de Dieu et la liberté de l'homme, les problèmes commencent. Il en est de même avec l'alliance. Du point de vue de Dieu, elle est inconditionnelle, et du point de vue humain elle suppose des conditions – compatibles toutefois avec son inconditionnalité divine⁴². Si l'homme garde l'alliance, il y a communion et dialogue, mais pas sur un pied d'égalité. L'homme peut réellement rompre l'alliance, mais son infidélité ne change rien à la promesse divine.

Il n'y a pas d'opposition entre les alliances avec Noé ou David et celle du Sinaï. Ni entre l'alliance avec Abraham en Gn 15 et celle de Gn 17. Ex 24 ne propose pas davantage une alliance soumise à conditions contre l'alliance inconditionnelle d'Ex 20. Nous retrouvons seulement, dans chaque cas, le paradoxe qui affecte les relations entre Dieu et l'homme. Toutes les alliances présentent cette ambivalence. « Chacune d'elles est traversée par l'antithèse de la souveraineté et de l'acceptation, de la grâce et des œuvres. »⁴³

2. Structure de l'alliance et condition humaine

Quelques remarques sur le caractère structurel de l'alliance nous aideront également à préciser notre propos. Elles nous permettront de mieux comprendre la rapport de l'homme à Dieu au sein de l'alliance.

D'après D. J. McCarthy, « Israël a effectivement utilisé la forme des traités pour rendre compte de son lien d'alliance avec YHWH »⁴⁴. Rien ne s'y oppose, si cette forme exprime bien une relation dont Dieu a pris l'initiative. Et de fait, comme le suggère P. C. Craigie, le traité peut tout à fait dire la signification de l'alliance divine : il dessine la

⁴⁰ J. B. Torrance, « The Covenant Concept in Scottish Theology and Politics and Its Legacy », *SJT* 34/1981, pp. 228, 239.

⁴¹ Vos, *Redemptive History*, p. 260.

⁴² Jocz, *The Covenant*, p. 29. J. L'Hour, *La morale de l'alliance*, Paris, Gabalda, 1966, pp. 14ss.

⁴³ Vos, *Redemptive History*, p. 405. Kline, *Treaty of the Great King*, p. 38.

⁴⁴ Mc Carthy, *Treaty and Covenant*, p. 4.

libération de la servitude et l'attachement à Dieu par une relation nouvelle d'obéissance⁴⁵.

Toutefois, l'Écriture proprement dite ne revêt pas la forme d'un traité ou d'un protocole d'alliance. Ce protocole peut se retrouver directement reproduit dans certaines sections du texte, de manière tout à fait complète⁴⁶. Mais le plus souvent, il n'est là qu'en tant que grille de lecture pour interpréter des situations diverses, avec seulement certains éléments de la structure d'alliance⁴⁷. C'est en ce sens que l'on peut qualifier l'Écriture d'« alliante » : elle présuppose toujours entre Dieu et l'homme une relation qui résulte d'une disposition divine de création, de providence, de Salut.

Les différents éléments qui constituent la structure d'alliance ont fait l'objet de nombreux commentaires⁴⁸, mais, à notre connaissance, on a peu analysé, ne serait-ce que superficiellement, sa dynamique propre⁴⁹. Qu'est-ce qui *relie* entre eux ces éléments et leur donne cohérence ? Quelle est la dynamique qui sous-tend leurs relations mutuelles⁵⁰ ?

Il est facile de relier l'identité de celui qui parle : « Je suis le Seigneur... » au prologue historique : « qui t'ai libéré... » (Ex 20,2). Il y a ici corrélation entre le Nom du Dieu qui se lie avec son peuple et les actes de Dieu que son Nom même sous-entend. Dieu fonde son droit de propriété sur des événements historiques. L'intimité du ton est frappante : Dieu s'adresse à Israël comme à une personne. Dans le Deutéronome, Moïse représente Dieu et parle en son Nom (1,1,6,19 ; 5,22-33 ; 13,1-5 ; 18,15- 22), ce qui relie la situation nouvelle au rôle que Moïse a joué au Sinaï. Entre la mémoire et l'avenir, il y a le présent de la Parole de Dieu qui réunit toutes les perspectives.

Le prologue historique mentionne une bénédiction entraînant une obligation (« Je t'ai libéré... », « tu devras... »). L'impératif s'enracine dans l'indicatif et l'amour appelle l'amour. Tout au long de

⁴⁵ P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT, Gd Rapids, Eerdmans, 1976, p. 28.

⁴⁶ Comme l'a montré Kline en se référant au Deutéronome dans *Treaty of the Great King*.

⁴⁷ Baltzer a suivi la trace de la structure d'alliance jusqu'à Qumrân. Klines en discerne des prolongements dans le N.T. cf. *The Structure of Biblical Authority*, Gd Rapids, Eerdmans, 1972, de même que W. L. Lane in « Covenant : The Key to Paul's Conflict with Corinth », *TB* 33/1982, pp. 3- 29.

⁴⁸ Cf. G. E. Mendenhall, *I.D.B.*, vol.1, pp. 714s.

⁴⁹ C'est ce qu'entreprend Beauchamp dans « Propositions sur l'alliance de l'A.T. comme structure centrale », *RSR* 58/1970, pp. 161-194.

⁵⁰ L'Hour, *La morale de l'alliance*, p. 10.

l'Écriture, Dieu exige une fidélité totale, de même que Jésus (Mt 10,37). Dieu recherche un amour qui montre que nous le reconnaissons et que nous lui rendons grâce (1 Jn 4,19).

Ce commandement essentiel est suivi de stipulations à caractère général. Par leur abondance, elles précisent les modalités de mise en pratique du commandement unique. Dans l'Écriture, premier commandement et stipulations se trouvent souvent réunis : par exemple, « Femmes, soumettez-vous à vos maris comme au Seigneur ! » L'exigence divine est englobante, elle touche à tous les domaines de la vie. Toutefois, une obéissance aux nombreuses stipulations qui oublierait le commandement fondamental rend l'alliance nulle et sans objet (voir les sept « malheur ! » de Mt 23).

Les stipulations comportent des sanctions prévues par l'alliance. La loi peut mener à la mort, par une sanction de malédiction, ou à la vie pour ceux qui aiment la loi de Dieu. Entre le « je » et le « vous » de l'alliance, les cieux, la terre, ou les nations servent de témoins, ce qui souligne le caractère public et légal du pacte.

La structure d'alliance est donc, fondamentalement, très simple et solide. Pas rigide cependant, car elle suppose le mouvement. Toute l'Écriture s'y trouve contenue, de même que l'arbre adulte est déjà présent dans la semence. Dans son orbite, elle intègre toute l'évolution historique du peuple de Dieu et de chaque vie humaine. Elle inclut tous les changements susceptibles de surgir avec le temps. Comme l'écrit P. Beauchamp, « c'est la structure même de l'Alliance qui lui donne son programme »⁵¹. La loi propre à l'Alliance transforme les obligations (étrangères au culte) du vassal en l'exigence d'une vie entièrement consacrée à Dieu. Cela ne vaut pas seulement pour l'A. T. (cf. Rm 12,1s). La louange dit le vécu de cette tension entre l'éternité du *héséd* divin et l'aujourd'hui de la supplication, de la joie ou de l'imprécation. Elle est souvent liée aux sanctions prévues par l'alliance. La littérature de sagesse traduit le protocole d'alliance dans les différents domaines de la vie pour dire la richesse de la paix avec Dieu, ou la futilité d'une existence sans lui. Le discours prophétique, pour sa part, marque la pérennité de l'alliance en évoquant la justice de Dieu qui accuse ou défend. L'historiographie, enfin, prolonge le prologue, mais ramène tous les événements à ce cadre de référence⁵².

C'est toute la vie humaine qui est ici résumée ! Ce lien entre l'histoire passée, les ordres et les sanctions de l'alliance montre le dynamisme de la relation qui se développe entre les partenaires. En

⁵¹ Beauchamp, « Propositions », p. 163.

⁵² Kline, *Treaty of the Great King*, p. 27 et passim.

interagissant, les acteurs divin et humain font progresser l'alliance dans une tension toujours renouvelée. En un sens, par cette communion de l'alliance, chacun des partenaires se trouve défini par l'autre. Pourtant, la dynamique des actes de l'homme reste toujours circonscrite à l'intérieur du programme prévu par Dieu. Ce programme trouve en Jésus-Christ sa réalisation, lui qui vient accomplir la volonté de Dieu écrite dans le Livre, et rendre aux captifs la liberté. C'est pourquoi le Christ n'est pas un partenaire de l'alliance de Grâce, mais son médiateur et son garant. Il nous faut préciser davantage ce qu'il en est de l'humanité dans l'alliance.

3. L'alliance et les rôles dévolus à l'humanité

Le Leitmotiv de l'alliance, dans l'Écriture, est : « Je serai votre Dieu, et vous serez mon peuple. » L'alliance manifeste la Seigneurie du Dieu qui crée, appelle et gouverne son peuple. Elle met aussi en lumière le rapport des serviteurs à leur Seigneur⁵³. Ainsi, la révélation de l'alliance est contenue dans celle du Nom divin (Ex 3,13ss ; 6,1ss) ; ce Nom que confesse le peuple de Dieu (Dt 6,4ss ; Rm 10,9 ; I Co 12,13 ; Ph 2,11). L'alliance manifeste la Seigneurie et reflète donc certains attributs de Dieu. Elle montre aussi les rôles, propres à l'humanité, qui leur correspondent.

On peut ici mentionner trois attributs divins. Ils attestent le rôle joué par Dieu vis à vis de son peuple au sein de l'alliance, bien qu'ils existent préalablement à la conclusion de ce pacte de Grâce. Dieu a tout pouvoir sur l'alliance. Il en est le Seigneur, parce qu'il est Seigneur de tout⁵⁴. Dans les Psaumes, les hauts-faits de Dieu se rapportent au Salut, mais aussi à la Création. Le Salut annoncé en Es 40-66 est une nouvelle création. Le sabbat commémore la Création et l'exode. L'alliance proclame le *contrôle* que Dieu exerce, conformément à ce qu'il est. Ce contrôle que Dieu exerce suppose qu'il a *autorité*. Dieu détient le droit de commander et d'être obéi. Cette autorité n'a pas besoin d'être prouvée, elle est *a priori*, et sans limites. Abraham a accepté l'appel de Dieu à quitter Ur, contre tout bon sens. Autorité et contrôle de Dieu sont réels, parce que Dieu les exerce en se rendant *présent*. La proximité, en actes et en paroles, du Seigneur, concerne aussi les jugements et les bénédictions, qui constituent l'expression éthique de

⁵³ C'est ce que Robertson appelle le « principe de l'Emmanuel ».

⁵⁴ Vos, *Biblical Theology*, Edinburgh, Banner of Truth, 1975 (1^e éd. 1948), pp. 129-134.

sa présence. Les sanctions manifestent et concrétisent la sainteté divine⁵⁵.

La structure de l'Alliance dans l'Écriture révèle comment la nature de Dieu embrasse la totalité du réel. L'Histoire et la Nature courent vers leur terme, mais Dieu reste le même.

Il faut maintenant nous demander en quoi la structure de l'alliance, qui révèle ces attributs de Dieu, établit aussi un « programme » pour l'humanité. Quel sens reçoit-elle qui la distingue de la nature divine ? Nous réaffirmons ici que la vraie humanité ne peut être définie de manière abstraite ou autonome, mais seulement par rapport à Dieu. L'humanité n'est pas une essence pure ou abstraite : on ne peut la qualifier qu'en référence à Dieu qui lui assigne sa fonction et sa définition.

Par opposition à Dieu, c'est dans sa relation avec lui que l'humanité prend sa signification. Vis-à-vis de Dieu, l'humanité connaît trois conditions : elle est créée, déchue ou régénérée. L'humanité créée porte l'image de Dieu : la personne et l'individualité sont des traits propres à l'homme créé sous le contrôle de Dieu. L'homme déchu nie la Seigneurie de Dieu et l'image se trouve alors altérée par l'injustice et l'inhumanité : le péché aboutit à la mort. L'humanité régénérée renoue l'alliance brisée, renouvelle l'image de Dieu et transforme les pécheurs en hommes nouveaux. A partir de là, l'homme reconnaît la Seigneurie de Dieu et cherche à vivre dans l'alliance, en *communion* avec lui. La Seigneurie divine s'exprime concrètement en achevant son « programme » : Dieu et l'homme étroitement associés.

L'humanité reçoit aussi sa valeur propre de l'acceptation de l'autorité de Dieu. Dieu partage avec l'homme la connaissance au sein de la Création et lui donne le commandement. L'homme connaît donc la vérité. Avec la chute, une autorité nouvelle se substitue à celle de Dieu. L'homme connaît alors le mensonge et la vérité à la fois, mais en ce qui concerne l'autorité divine, son humanité est défigurée par l'asservissement au mensonge. Son intelligence est obscurcie par le péché. La restauration de l'alliance ramène l'homme à la connaissance vraie. L'homme reçoit de Dieu la révélation de la vérité qui le libère. La régénération délivre de la *fatalité* de l'erreur. L'aboutissement de ce « programme », c'est la *foi*.

⁵⁵ La Seigneurie de Dieu revêt des dimensions ontologiques, épistémologiques et éthiques (qui correspondent aux offices royal, prophétique et sacerdotal). Je suis redevable à M. John Frame de ces perspectives sur les relations entre la trilogie des offices et l'alliance, et souhaite lui exprimer ma reconnaissance pour les remarques critiques qu'il a bien voulu m'adresser par écrit.

La présence de Dieu s'exprime dans l'exigence éthique d'obéissance. Elle est la condition pour ne pas sortir de l'alliance, et par là même ne pas être séparé de Dieu. L'humanité déchue porte la marque de la désobéissance. En effet, même si l'homme obéit formellement à la loi de Dieu, ce n'est pas là son but réel. C'est Dieu qui sur le plan éthique régénère l'homme, qui donne, avec le commandement, la grâce de pouvoir l'accomplir. D'où l'insistance, dans l'Écriture, sur la « mise en pratique » de la vérité. Le but est ici de devenir conforme à la sainteté de Dieu.

Nous pouvons dire en conclusion que la Seigneurie de Dieu dans l'alliance structure sa relation avec son peuple sur les plans ontologique, épistémologique et éthique. Le programme de l'alliance, son but pour l'homme, est un service authentique vécu dans la communion, la foi et la *conformité* à Dieu.

Le lien vivant de l'alliance, qui inclut l'échange réciproque entre Dieu et l'homme, n'est pas seulement un programme existentiel. Il constitue aussi la *définition* de l'humanité authentique. L'homme est véritablement homme devant Dieu, *Coram Deo*, lorsqu'il vit chaque moment, chaque événement en sa présence. Ainsi, le temps de l'homme reçoit sa plénitude de sens : chaque instant qui passe ne s'écoule plus comme un grain dans le sablier indéfini du temps, mais reçoit devant Dieu une valeur unique, aux conséquences éternelles. La liberté de l'homme revêt des dimensions authentiquement humaines par l'alliance, car ce lien nouveau avec Dieu va au-delà d'une simple expérience religieuse : le tout de la vie et des rapports humains se trouve réorienté en fonction de la vérité qui doit être manifestée à la fin des temps, dans la nouvelle création.

Dieu est à la fois transcendant et immanent, infini et personnel. Par l'alliance, il fait connaître à l'homme une vraie liberté et, tout à la fois, une totale sécurité. Ce sont les marques de l'humanité véritable.

III. L'ALLIANCE ET L'HUMANITÉ DE L'ÉCRITURE

L'Écriture n'a pas la *forme* d'un document d'alliance. Pourtant, et de multiples manières, elle exprime une relation d'alliance⁵⁶. De même qu'il faut concevoir l'humanité en fonction de la Seigneurie de Dieu, de même on ne peut appréhender correctement l'humanité de l'Écriture sans tenir compte de l'alliance. Dans ce chapitre, nous ne nous occuperons pas de résoudre le problème formel de l'Écriture

⁵⁶ Baltzer, *The Covenant Formulary*, pp. 89ss.

comme parole divine et humaine à la fois (même si notre propos peut nous entraîner dans ce débat). Nous nous en tiendrons à des remarques d'ordre méta-théologique, portant sur le contenu de l'Écriture. Notamment, la question de la réponse de l'homme dans l'Écriture, et le statut de l'écrit.

1. La structure d'alliance et le message de l'Écriture

Aucune religion de Salut, au sens « alliancier », ne peut se concevoir indépendamment d'une auto-révélation divine. L'humanité de l'Écriture ne peut pas masquer ce fait : tout ce que l'homme connaît de Dieu, il ne le doit qu'à l'initiative gratuite de celui-ci. Toutefois, lorsqu'il s'adresse à l'homme, il se mêle malgré sa souveraineté aux contingences historiques, aux connaissances humaines, aux perspectives éthiques de l'époque concernée. Comme l'écrivait H. Bavinck, « l'Alliance de Grâce est toujours la même, en tout lieu comme en tout temps, mais elle se manifeste sans cesse sous de nouvelles formes et connaît des dispositions différentes. »⁵⁷ Ainsi, Dieu honore la nature rationnelle de l'homme, « en ne forçant jamais les choses par une violence aveugle, mais plutôt en déjouant nos résistances par le pouvoir spirituel de son amour. »⁵⁸

La structure divino-humaine de l'alliance, telle que nous l'avons esquissée au chapitre précédent, n'est pas sans conséquences pour notre façon d'approcher l'Écriture. Nous aborderons rapidement trois facettes du message biblique qui doivent être pensées dans la perspective de l'alliance, et non pas de manière neutre : l'histoire, la vérité, l'éthique. Dans chaque cas, il s'agira de considérer nos *attitudes* face à ces réalités plutôt que d'élaborer des théories sur leur compte.

a) *L'Histoire*

Raymond Aron, le célèbre penseur, a situé la nature et la valeur de la connaissance historique en ces termes : « Le sujet humain n'est pas un « je » transcendant mais un être historique. »⁵⁹ L'examen historique ne peut rendre compte pleinement de son objet. Il est lui-même limité, situé dans le temps, entrepris à partir d'une réalité donnée. L'historien reconstruit sa vision du passé en fonction de sa situation présente : l'histoire n'est pas un « donné », c'est l'historien qui « choisit ses ancêtres ». Il n'y a pas un sens absolu qui permettrait d'interpréter sa reconstruction.

⁵⁷ H. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, Gd Rapids, Eerdmans, 1956, p. 274.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 275.

⁵⁹ R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1938, p. 54.

Ces idées sont aux antipodes de ce que l'alliance implique quant à l'histoire. Dieu est par nature tout-autre, et il domine donc l'histoire humaine. L'homme n'en crée pas le sens, et lorsqu'il essaie de la reconstituer autour d'une idée, l'histoire devient alors une vaste entreprise d'auto-mystification. L'histoire Biblique, et toute l'histoire humaine, reçoit son sens de l'alliance. L'homme peut ordonner les événements selon une certaine logique, mais si les actes et les paroles de l'alliance divine ne rencontrent pas l'histoire humaine pour lui donner une signification, le sens de cette histoire reste relatif à la situation de l'historien ; il n'a qu'une valeur *limitée*, et ne résiste pas aux assauts du temps.

Du point de vue de l'alliance, toute l'histoire humaine a des conséquences *éternelles*. Le donné révélé éclaire l'histoire en nous permettant de la comprendre comme réalisation de la relation Dieu-homme⁶⁰. L'Écriture en tant que telle est une histoire rapportant des actes de Dieu et des initiatives humaines, révélant que l'homme n'est pas lié à la relativité du temps mais le transcende par sa relation à Dieu. Il peut recevoir de Dieu le sens de l'histoire. Les auteurs bibliques interprètent l'histoire, sans que cette interprétation ne soit le produit de leur imagination ou une reconstruction fantaisiste. La tradition de l'alliance est porteuse du sens des actes divins⁶¹. Les chroniqueurs de l'histoire Biblique étaient bien des hommes de leur temps, mais en tant qu'instruments de la révélation ils appartiennent aussi au temps de Dieu, et font partie intégrante de son plan pour toute l'histoire. Il s'agit donc de ne pas nous laisser prendre au piège du réductionnisme lorsque nous nous intéressons aux intentions des écrivains : le Chroniste a pu vouloir évoquer une vérité spirituelle telle que les liens entre Dieu et son peuple, tout en souhaitant par certains récits donner une information détaillée, comme le voulait l'usage en son temps.

L'Écriture relate l'histoire de la mise en application de l'alliance, écrite par des hommes du point de vue des rapports de Dieu avec son peuple. L'Écriture est à l'alliance ce que la fleur est au bourgeon. Elle constitue donc tout autant une œuvre de Dieu.

b) *La Vérité*

Dieu est Seigneur de l'alliance et qu'il communique avec son peuple suppose qu'il *communique*. La plupart du temps, dans la réflexion théologique actuelle, cette communication se borne à une rencontre personnelle. Lorsque l'Écriture est effectivement considérée

⁶⁰ Jocz, *The Covenant*, pp. 27ss.

⁶¹ Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, pp. 75ss.

en tant qu'expression d'une alliance, elle est interprétée comme un témoignage humain rendu à l'alliance et à la vérité divines. Ce témoignage humain de la révélation est faillible et limité⁶².

Il est clair qu'une telle conception de la vérité et du témoignage est incompatible avec le partenariat de l'alliance tel que nous l'avons décrit. En tant que principe épistémologique, la notion d'alliance suppose que Dieu, en tant que Seigneur, parle en son propre nom⁶³. Le témoignage au sens biblique est celui que Dieu se rend juridiquement à lui-même dans la relation alliancielle, avant le témoignage que l'homme lui rend⁶⁴. Lorsque l'Écriture révèle l'alliance, elle définit la vérité en même temps qu'elle l'affirme (puisque Dieu se rend témoignage à lui-même), et reste pleinement humaine dans son langage. Comme pour l'histoire, Dieu le Seigneur s'exprime de manière intelligible pour l'homme dans ses contextes, même si cette expression révèle une autorité qui s'exerce au-delà desdits contextes. Les paroles divines de l'alliance se conjuguent toujours au présent d'une situation historique. Ce ne sont pas d'abstraites vérités « éternelles », mais elles portent la marque de la vérité immuable de Dieu. La structure de l'alliance pose donc les conditions d'une compréhension correcte du message scripturaire : il faut garder en vue et son expression humaine et l'identité divine de celui qui communique humainement avec nous.

Si tout cela est correct, nous pouvons remettre en cause l'opposition souvent invoquée entre vérité personnelle et vérité propositionnelle. En les distinguant, on veut souvent dire que la vérité révélée n'est pas un « information abstraite ». Elle est non-propositionnelle, elle ne communique pas de contenu. Pourtant, l'Écriture – le témoignage de Dieu, son auto-identification dans des situations humaines – porte tout entière l'empreinte de la vérité divine. Le langage biblique dans sa totalité est à la fois vrai et personnel (Dieu ne nous trompe pas) du fait même qu'il communique l'être de Dieu. La vérité propositionnelle est un aspect de la vérité scripturaire qui revêt aussi un caractère personnel, en tant qu'affirmation particulière du

⁶² Cf J. Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, New York, Columbia, 1964, ch. 1.

⁶³ Jocz, *The Covenant*, pp. 245ss, 267ss.

⁶⁴ Cf H. N. Ridderbos, *The Authority of the New Testament Scriptures*, Philadelphie, Presbyterian and Reformed, 1963, p. 67 ; C. Trimp, « The Witness of the Scriptures », in *Jerusalem and Athens*, éd. E. R. Geehan, Philadelphie, Presbyterian and Reformed, 1971.

vrai⁶⁵. La vérité que Dieu pose dans l'Écriture est « inerrante » (Dieu ne peut se tromper) et l'Écriture ne peut être déclarée faillible pour ce qu'elle n'affirme pas, ni pour le caractère limité, lié aux contingences historiques, de ce qu'elle affirme⁶⁶.

c) L'éthique

Le message scripturaire attribue donc au Seigneur de l'alliance le contrôle sur l'histoire et l'autorité d'une communication. Mais il est aussi l'expression concrète de la *présence* de Dieu par la Loi. Il enseigne, par elle, comment vivre dans l'alliance. Face à la présence de Dieu, il définit le peuple que la communauté est appelée à devenir. Programme de l'alliance, la loi biblique réalise la synthèse de l'exigence divine, liée à la nature souveraine de Dieu, et des situations historiques. Au sujet des différences entre les lois de Dt 12-26 et celles d' Ex 20-23, J. Blenkinsopp écrit : « Il ne saurait en être autrement, puisque la loi entend être adaptée aux situations présentes, et que celles-ci changent avec le temps. Cependant, en Israël, le fait de reconnaître la nécessité d'une adaptation s'est trouvé tempéré par le besoin de relier la loi – *prise comme un tout* – à certains événements aux travers desquels l'on pouvait discerner la présence et l'action de Dieu. C'est pourquoi toutes les lois sont supposées remonter à l'auto-révélation du Dieu d'Israël au Sinaï. »⁶⁷ Il s'agit là encore, dans l'Écriture, de concilier la vision de la nature immuable de Dieu, et de son opposée, celle de l'homme et des réponses diverses qu'il est appelé à donner en fonction de ses différents contextes. Une éthique authentiquement humaine ne peut jamais se contenter d'être « en situation ». Elle doit se conformer à l'Écriture en articulant aux situations diverses l'unité de principe propre à la nature de Dieu.

Résumons-nous. la structure alliancielle implique le caractère divin de l'Écriture en tant qu'expression du contrôle que Dieu exerce, de son autorité et de sa présence. Source de l'alliance et de la parole biblique qui en est le corollaire, Dieu interprète l'histoire, définit le vrai, distingue ce qui est juste de ce qui est mauvais. L'Écriture nous dit donc ce que sont l'histoire, la vérité, l'éthique et c'est d'elle que nous

⁶⁵ P. Helm, *The Divine Revelation*, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1982, pp. 33ss.

⁶⁶ C'est un point que J. Barr manque totalement en voulant tirer argument des contradictions dans l'Écriture. Cf *Fundamentalism*, pp. 308ss.

⁶⁷ J. Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament*, Oxford, University Press, 1983, p. 77.

apprenons leur vraie nature. Et pas de notre raison, ni de notre expérience. C'est grâce à l'Écriture que nous connaissons ces réalités et pour les penser ou les expérimenter de manière authentiquement humaine, nous devons accepter l'*a priori* de Dieu.

Nous avons bien souligné toutefois la forme pleinement humaine du message scripturaire. Cela signifie que tout ce qui y exprime la souveraineté de Dieu reçoit une forme humaine. Les normes, les vérités, les actes divins sont présentés selon un registre adapté. Il faut distinguer sans les séparer le contenu et l'expression si l'on veut évaluer exactement la nature humaine de l'Écriture.

2. L'alliance, l'Écriture et la réponse humaine à la révélation

Dans un précédent paragraphe (II,2), nous disions que les actions de l'homme trouvent leur cadre dans le programme divin de l'alliance. Nous pouvons aborder maintenant le rôle que joue la réponse humaine à la révélation. Il y a en gros deux opinions majoritaires à ce sujet. L'une parle plutôt d'événements de révélation, dont le témoignage biblique constitue le commentaire. Son exactitude est facultative, et la foi constitue la condition préalable à ce compte-rendu. Ici, on peut parler de l'Écriture comme de la réponse « alliancielle » de l'homme à Dieu⁶⁸. Pour l'autre point de vue, la révélation est située du point de vue psychologique : dans la relation de sujet à sujet. Pour J. Hick, ou P. Tillich, c'est au travers de la réponse que l'homme leur donne que les événements deviennent révélation⁶⁹. Ou, pour le dire comme J. Macquarrie : « Celui qui reçoit la révélation voit désormais les mêmes choses *dans une perspective nouvelle*. »⁷⁰

Il est évident que ces interprétations n'ont pas grand chose à voir avec ce que nous appelons la réponse humaine à l'alliance divine. L'Écriture n'est pas la réponse de l'homme à un événement historique ou psychologique. Au contraire, il ressort que l'Écriture interprète la révélation comme un acte de Dieu, « qui donne le sens indéniablement des attitudes ou des croyances humaines »⁷¹.

Ce n'est toutefois qu'un aspect de la question. Lorsque Dieu agit et révèle le sens de ses interventions à ses serviteurs, il le fait par

⁶⁸ Barr, *The Bible in the Modern World*, pp. 76 ss.

⁶⁹ J. Hick, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs ; Prentice Hall, 1963, ch. 4. P. Tillich, *Systematic Theology*, Chicago, University Press, 1967, vol. 1, p. 35.

⁷⁰ Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, Londres, SCM, 1966, p. 80.

⁷¹ Helm, *The Divine Revelation*, p. 34.

le langage, la culture et l'intelligence limitée des hommes. La révélation et sa réponse ont toutes deux une forme humaine. Aussi le facteur humain fait-il partie de la révélation. Et nous pouvons même affirmer que sans lui, il n'y aurait pas révélation. Cela ne revient pas à dire qu'il n'y a pas de révélation sans *réponse*, sans la réception de la foi. Non ! Le fait est plutôt qu'il n'y a pas de révélation sans *transmission* humaine, dans la mesure où tout ce que Dieu dit s'adresse aux hommes. La Révélation, qu'elle soit en actes ou en paroles, a besoin d'un récepteur. Les révélations divines même les plus directes ont qualité humaine dans leur langage ou dans leur forme, et utilisent les sens humains. Loin d'en être une simple pièce rapportée, l'humanité participe donc de l'essence même de la Révélation. Tout comme il y a une réponse, un partenariat de l'homme dans l'alliance, l'humanité constitue une donnée indispensable de l'échange d'information. La réciprocité entre Dieu et l'homme, propre à la structure de l'alliance, offre le modèle de la Révélation : initiée par Dieu mais accueillie par l'homme dans ses contextes historiques.

C'est dans la personne du médiateur de l'alliance que cette expression de la Seigneurie de Dieu par des moyens humains trouve son point culminant⁷². Le Christ accomplit l'humanité véritable ainsi que la dimension « alliancielle » de l'homme en pouvant devenir l'intermédiaire. C'est en tant qu'homme qu'il accomplit la volonté de Dieu. L'humanité de l'Écriture est nécessaire, comme le Salut vient de l'homme-Christ et à *travers* lui. L'homme Jésus, en accomplissant le Salut, manifeste l'obéissance à la parole du Père, c'est à dire accomplit l'authentique vocation de l'humanité. C'est ainsi que les prophètes et les apôtres non seulement apportent des « vérités » au peuple de Dieu, mais encore préfigurent réellement, par leurs paroles humaines, le Messie dans son humanité. Ils portent, comme lui, leur trésor dans des vases de terre.

Cependant, le Salut vient du Seigneur : d'où la divinité du Christ. De même aussi, la parole humaine de l'Écriture trouve son sens en révélant Dieu dans l'alliance. Cette parole prise dans tous ses aspects n'est pas une donnée accidentelle mêlée au langage divin ; elle est elle-même révélation divine⁷³.

Pour ce qui est de la *réponse*, l'alliance laisse, de par sa structure même, une vaste marge de manœuvre aux actions humaines ; elles font

⁷² T. F. Torrance montre combien cela est fondamental dans *God and Rationality*, Oxford, University Press, 1971, pp. 137-149.

⁷³ Cela n'est pas du docétisme, contrairement à ce que l'on dit souvent. Cf. les remarques de T. Gorringer, « In Défense of the Identification : Scripture as Word of God », *SJT* 32/1979, pp. 303ss.

partie de la révélation biblique. Cela ressort des conditions de l'alliance. Dieu s'y montre exigeant. Il s'identifie d'abord comme Rédempteur, puis énonce des stipulations et des sanctions. Elles correspondent du côté de l'homme à l'obéissance ou à la désobéissance, à travers lesquelles il obtiendra soit la bénédiction, soit la malédiction⁷⁴. L'histoire de l'alliance raconte la réponse de l'homme, et cette dernière est un trait de la révélation divine tout comme elle appartient à l'alliance divine. L'Écriture nous montre la tentation d'Eden, l'adultère de David et toutes sortes de comportements scandaleux, présents dans la révélation de Dieu comme autant de réactions à l'alliance, qui révèlent eux-mêmes, indirectement, la sainteté de Dieu. C'est pourquoi la révélation n'ignore aucune vertu, aucun vice de l'homme⁷⁵. Les actes humains illustrent la pédagogie de l'alliance.

C'est en ce sens que la révélation appelle une réponse humaine, sans laquelle elle reste incomplète. Dieu révèle le bien et le mal sur un registre humain, et par rapport aux conditions de l'alliance. L'histoire biblique révèle simplement comment l'alliance de Dieu a été mise en œuvre dans la vie de son peuple, culminant en Christ. Elle dévoile ainsi l'indignité de l'homme et le renouvellement par Dieu, en Christ, de la nature humaine.

3. L'alliance et le statut écrit de la Parole

Selon Paul Ricœur, l'Écriture est éloignée de deux étapes de l'événement du Christ. Le Kérygme nous atteint sous la forme de textes morts que nous avons à ramener à la vie, à transformer en la Parole vivante qui rend témoignage à l'événement fondateur de la Révélation⁷⁶. La parole vivante meurt dans le langage de l'écrit. Dans ces conditions, il est impossible de parler d'auto-interprétation des Écritures selon l'analogie de la foi, à la manière des Réformateurs. Voilà une position qui ne peut que stimuler la réflexion sur la fonction du document écrit au sein de l'alliance.

Jusqu'à présent, plusieurs de nos remarques tendaient à montrer que l'alliance et l'Écriture sont de même nature. « Si l'œuvre du Salut présente, à sa racine, la forme d'une alliance, alors tout son

⁷⁴ D'où le schéma classique stipulation, promesse, réponse et accomplissement de la promesse. Cf Murray, *Collected Works* 4, p. 234, et H. Heppé, *Reformed Dogmatics*, Gd Rapids, Eerdmans 1978 (1^e éd. 1950), pp. 386ss.

⁷⁵ Levie, *The Bible, Word of God in Words of Men*, pp. 231ss.

⁷⁶ P. Ricœur, *Le Conflit des Interprétations*, Paris, Seuil 1969, pp. 373s.

développement doit forcément lui correspondre et se déployer selon un mode alliancier. »⁷⁷ Et nous pouvons même aller plus loin : c'est la structure même de l'alliance qui semble imposer la nécessité de documents écrits. Il était dans la nature des traités d'être couchés par écrit. Ces documents, écrits, revêtent une autorité canonique et engagent les parties en présence⁷⁸. Pour D.J. McCarthy, « la parole joue un rôle central aussi bien lors de la proclamation du souverain - les traités sont présentés comme sa parole même - qu'à l'occasion du serment prêté par le sujet. »⁷⁹ C'est pourquoi le texte du traité est un document qui témoigne du serment du vassal, serment attestant l'autorité du seigneur. Il s'agit de « l'enregistrement d'allégeance du vassal... d'un témoignage sacré rendu à son engagement. »⁸⁰ Lors de l'application de l'alliance, ce document canonique témoigne en faveur du Seigneur et à l'encontre du peuple.

Différents registres de la littérature biblique décrivent l'alliance en action comme un défi de Dieu et une réponse humaine. En pratique, ils constituent de vigoureuses affirmations de la relation d'alliance et une exhortation à en vivre⁸¹. Ces développements littéraires, qu'ils soient de nature historique, prophétique ou sapientiale sont fondés sur le caractère *légal* de la relation de réciprocité Dieu-homme, elle même transposée par écrit. Certains aspects de la vie dans l'alliance sont susceptibles de faire l'objet d'un compte-rendu, puisque le fondement de l'alliance est déjà, lui-même, un texte écrit. A cet égard, l'A. T., « bien que recueil de livres écrits par des auteurs humains, constitue un livre unique, au rang d'écriture. »⁸²

Dans l'A. T., les synonymes de *berit* attestent cette corrélation entre alliance et document écrit. Le serment qui scelle la relation est enregistré sur des « tables du témoignage », ce dernier étant synonyme d'alliance, ainsi que le prouve l'usage qui en est fait pour désigner l'arche du Seigneur. Rien d'étonnant, donc, à ce que « parole » soit un équivalent « d'alliance » dans certains passages⁸³, de même d'ailleurs

⁷⁷ Vos, *Redemptive History*, p. 252.

⁷⁸ Craigie, *Deuteronomy*, p. 33.

⁷⁹ Selon McCarthy (*Treaty and Covenant*, p. 185), dans le deuxième discours de Moïse (Dt), l'alliance, qui revêt la forme d'un traité, lie les partenaires par « un engagement fondé sur un serment » (cf. p. 157).

⁸⁰ Kline, *The Structure of Biblical Authority*, p. 90. *T. D. O. T.*, vol. 2, p. 279.

⁸¹ McCarthy, *Treaty and Covenant*, p. 15. Selon Kline, l'émergence des écrits canoniques coïncide avec l'établissement du Royaume (*ibid.*, pp. 35, 37).

⁸² Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, p. 33.

⁸³ Dt 9,5 ; cf 8,18 ; Ps 105,8 ; Os 10,4 ; Ag 2,5.

que les termes hébreux désignant le « conseil »⁸⁴. Plusieurs fois, l'alliance est assimilée à la *torah*, parfois avec la précision : « Paroles de la loi écrites dans le livre. »⁸⁵ D'autres mots servent à désigner l'alliance comme commandement écrit⁸⁶. En Dt 33,9s, l'énumération rapide de *berit* – alliance, *Imrah* – parole, *mispat* – coutume, et *torah* – loi montre la proximité dans l'écriture des notions d'alliance et de texte.

On peut difficilement nier que l'apôtre Paul ait eu cela à l'Esprit en II Co 3,14. En parlant de « lecture de la vieille *diathèkè* », Il identifie les documents de l'A. T. avec les dispositions de Salut alors en vigueur. Paul substitue à l'institution alliante le texte par laquelle elle est opérante⁸⁷. Quant à savoir s'il ne parle que du Pentateuque ou de tout l'A.T., la question reste ouverte. Quelle que soit la réponse, Paul identifie le texte au sens large à l'alliance⁸⁸. Cette corrélation porte implicitement l'idée qu'une nouvelle alliance comportera de nouveaux textes canoniques⁸⁹.

Ces éléments nous empêchent de reléguer le texte de l'Écriture à une place secondaire. Le texte constitue l'alliance, et par là-même possède une validité permanente. Les alliances du Sinaï et des plaines de Moab n'ont pas seulement été conclues avec les personnes présentes, comme l'attestent clairement Dt 5,2s et 29,14s⁹⁰. Les chrétiens se trouvent aujourd'hui face au Christ comme les israélites à Moab face à la théophanie originelle du Sinaï. Ce n'est pas en voyant le Christ ou en écoutant sa voix que nous sommes mis en présence de l'alliance, mais par le document qui l'établit (II P 1,12-21).

Aujourd'hui comme jadis, on ne peut enfoncer un coin entre les aspects personnels et textuels de l'alliance, pas plus qu'entre l'humain et le divin, ni entre révélation directe et révélation indirecte. Si nous

⁸⁴ Ps 25,14 ; Es 30,1.

⁸⁵ II R 22,13 ; 23,3s ; Ps 78,10 ; Es 24,5 ; Os 8,1 ; MI 2,8.

⁸⁶ Lv 24,8s ; Dt 33,9 ; I R 11,11 ; II R 17,13 ; Es 24,5 ; Ps 50,16 ; 105,10.

⁸⁷ Vos, *Redemptive History*, p. 408.

⁸⁸ Kline, *The Structure of Biblical Authority*, p. 45. IM 1,56s désigne l'Écriture sous l'appellation collective « les livres de la loi » ; quand il s'agit d'un livre particulier, il est mentionné comme « livre de l'alliance ».

⁸⁹ Gunneweg, *Understanding the Old Testament*, p. 36. J. Carmignac, « II Corinthiens 3,14 et le début de la formation du N.T. », *NTS* 24/1978, pp. 384-386. Cf. aussi P. Jones, « The Apostle Paul : Second Moses to the New Covenant Community », in *God's Inerrant Word*, éd. J.W. Montgomery, Minneapolis, Bethany, 1974.

⁹⁰ Robertson, *The Christ of the Covenants*, pp. 35s, et Beauchamp, « Propositions », p. 176.

sommes vraiment à deux étapes de distance de l'événement du Christ, comme l'affirme Ricœur, il n'y a pas d'alliance entre Dieu et nous.

CONCLUSION

De ce que nous venons de dire au sujet du caractère alliancier de l'Écriture et de la relation, telle que nous l'avons décrite, entre ses éléments humains et divins, deux conséquences peuvent être tirées. La seconde concerne la façon biblique, ou « alliancielle », de vivre. Elle a plus d'importance que la première, qui a trait à notre façon d'utiliser la Bible et se trouve donc nécessaire à la seconde. L'exégèse actuelle est d'une incroyable technicité, et peu nombreux sont ceux qui en maîtrisent l'extrême complexité. N. Guillemette n'a pas répertorié moins de cinquante techniques à l'intérieur des sciences exégétiques, synchroniques ou diachroniques⁹¹. On a naturellement tendance à imaginer que ce qui est technique est nécessairement scientifique. Ce n'est pas le cas. Le rabot le mieux affûté peut aller à contre-fil du meilleur bois. De même, on peut employer les meilleures techniques sans tenir compte de l'objet auquel on les applique. Ce n'est pas de la vraie science, et les résultats n'ont rien à voir avec de vraies connaissances.

Le problème herméneutique, au sens le plus large, est aujourd'hui le suivant : c'est en dehors du champ théologique, dans les sciences humaines et celles de la nature, que l'on a mis au point les outils techniques de l'exégèse. Et ce, tout au long d'une période où la foi chrétienne connaissait une crise de plausibilité. Le défi actuel ne résulte pas d'un déficit de réflexion sur la *conception dogmatique* de l'Écriture. Non, ce que l'on a rarement étudié, c'est la question : quelles méthodes et techniques d'interprétation sont compatibles avec l'Écriture ? Question qui devient bien embarrassante lorsque l'on considère l'Écriture comme expression de la structure l'alliance entre Dieu et l'homme.

Il est, sans doute, très tentant de se rallier à l'opinion courante : les techniques humaines des méthodes exégétiques n'ont d'*a priori* ni négatif ni positif à l'égard de l'Écriture, en tant que parole de Dieu. « Si l'examen attentif de la Bible sur les plans littéraire et historique suggère qu'elle a acquis sa forme actuelle par des processus humainement explicables, cela n'implique pas qu'elle n'est pas aussi la

⁹¹ N. Guillemette, *Introduction à la lecture du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1980.

Parole de Dieu. Même si certaines solutions aux problèmes critiques semblent incompatibles avec toute théorie de l'inspiration et de l'autorité biblique, la majorité d'entre elles restent neutres. »⁹²

Voilà qui dément l'accusation de « conservatisme outrancier » lancée par James Barr à certains exégètes évangéliques⁹³. Ce que Barr ne dit pas, c'est que leur attitude n'est pas conservatrice par principe, mais vise plutôt à mettre leurs conclusions en accord avec le caractère fondamental de l'Écriture. Cela ne consiste pas en un tour de passe-passe, mais se trouve justifié à la lumière d'un présupposé. Celui qui consiste à envisager l'Écriture comme un tout. Ce que l'on pourrait reconnaître plus franchement, c'est que certaines revendications de neutralité en exégèse sonnent d'une façon bizarre. Si des solutions aux problèmes critiques ne s'avèrent pas « neutres » par rapport au statut de l'Écriture, c'est parce qu'elles sont incompatibles avec ce dernier. Il ne s'agit donc pas ici de n'importe quelle sorte de neutralité, mais en fait de compatibilité avec l'Écriture. En quel sens cette compatibilité peut-elle être vraiment « neutre » ?

C'est à propos de la compatibilité des *méthodes* avec la nature alliancielle de l'Écriture qu'il faudrait davantage réfléchir. Si le modèle allianciel s'avère pertinent pour la Bible, nous ne pourrions nous satisfaire d'une approche exégétique qui travaillerait, dans un premier temps, avec des méthodes humaines « neutres » pour ajuster ensuite les résultats obtenus à la perspective de l'élément divin de l'Écriture. En réalité, ces outils humains doivent être pensés d'un bout à l'autre en relation de réciprocité avec la primauté divine présente dans l'alliance comme dans l'Écriture.

C'est le talon d'Achille de la théologie évangélique que de n'avoir trop souvent pas tiré les conséquences de la réciprocité alliancielle pour l'emploi des méthodes utilisées dans l'approche de la Bible. Il en résulte une tension croissante entre les résultats exégétiques, reconstructions humaines, et le statut divin reconnu à l'Écriture.

Quels *principes* seraient appropriés à une conception alliancielle de l'Écriture ? Comment s'appliqueraient-ils aux techniques logiques, historiques, textuelles utilisées dans l'interprétation ? Une telle enquête méta-théologique nous ne

⁹² R. Nixon, in *New Testament Interpretation*, éd. I. H. Marshall, Exeter, Paternoster 1977, p. 346. Il est significatif que cet ouvrage remarquable à beaucoup d'égards, dont le sous-titre est « essays in principles and methods », ne consacre que peu de pages aux principes conduisant à l'exégèse, qu'elle soit menée d'un point de vue critique ou pas.

⁹³ Barr, *Fundamentalism*, pp. 86ss.

donnerait-elle pas une chance de redécouvrir ce principe oublié par l'interprétation moderne, l'analogie de l'Écriture ? A l'heure où la méthode historico-critique montre ses failles, où le « conflit des interprétations » côtoie le consensus le plus large sur la stérilité de l'attitude critique, le temps d'une Réforme herméneutique n'est-il pas venu ?⁹⁴

Il est également devenu nécessaire, aujourd'hui, de réenvisager l'humanité dans un cadre alliancier. Et ce, à cause du besoin urgent pour notre monde d'une vie selon l'alliance. L'homme moderne n'est pas, comme beaucoup de théologies contemporaines nous l'affirment, adulte, scientifique, raisonnable, intelligent, enclin à aimer. Comme le déclarait Barth, « nous sommes plutôt des enfants gâtés, qui s'amuse, finissent par s'ennuyer et se chamailler. »⁹⁵ L'homme moderne est fier, il a foi en la science et au déterminisme. En proie à l'inflation technique et matérielle, il est imbu de fausses croyances. Sous-développé sur le plan émotionnel mais sentimentalement hypersensible.

Pour toutes ces raisons et bien d'autres encore, j'aimerais me montrer plus positif envers l'humanité de l'Écriture que n'a pu souvent l'être la théologie moderne. Que ce soit sur les plans ontologique, épistémologique ou éthique, l'homme, partenaire de Dieu dans l'alliance, n'est pas un être relatif⁹⁶. Lorsqu'il se met à l'écoute de Dieu, il transcende le temps, génère les cultures et devient capable d'humanité authentique. Par son humanité, l'Écriture interpelle l'homme dans chacun de ces domaines. Elle dévoile la majesté du seul vrai Dieu, reconnu dans sa primauté, le caractère immuable et la dimension véritablement historique, dans l'alliance, de sa vérité. Elle exige des vies consacrées à la gloire de Dieu et menées dans l'intimité avec lui.

L'humanité de l'Écriture ne s'arrête pas à l'Écriture. Elle en part. Cette véritable humanité est révélée lorsque le message de l'alliance se communique et se trouve restitué par des vies renouvelées en « sainte obéissance », en « témoignage de la vérité de la foi et de reconnaissance à Dieu »⁹⁷. L'humanité de l'Écriture au sens plénier

⁹⁴ P. Wells, « Comment interpréter et prêcher la Parole de Dieu », in *Dieu parle !* Aix-en-Provence, Kérygma, 1984.

⁹⁵ Interview de K. Barth par F. Klopfenstein sur la Radio Suisse à l'occasion de son 80^e anniversaire, mai 1966.

⁹⁶ Cf. G. R. Lewis, « The Human Authorship of inspired Scripture », in *Inerrancy*, éd. Geisler, p. 246.

⁹⁷ *Grand Catéchisme de Westminster*, Q. 32.

tient au fait que par elle, Dieu nous rend véritablement humains, puisqu'en elle il révèle l'humanité nouvelle, Jésus-Christ.

Ce sera là notre conclusion : Jésus-Christ, l'humanité, l'alliance, et l'Écriture ont quelque chose en commun : comme *dons* de Dieu, ils portent chacun à sa manière les marques de sa Grâce.