

par Franck MICHAÉLI †,
professeur
de la Faculté de Théologie
Protestante de Paris
et professeur associé
à la Faculté de Théologie
Réformée d'Aix-en-Provence

La sagesse et la crainte de Dieu

Introduction

Trois raisons m'ont poussé à proposer cet article de Frank Michaéli pour le centième numéro de la revue Hokhma :

1. Cet article est représentatif des diverses lectures qui, au cours de mes études de théologie, m'ont fait découvrir et aimer l'Ancien Testament. La pensée grecque a marqué notre éducation et fatalement influencé notre conception du monde. L'Ancien Testament avec sa manière sémitique d'aborder les choses m'a fait opérer un décentrement par rapport à ma culture occidentale, un décentrement qui m'a été fort utile plus tard, dans mon ministère, pour aborder des chrétiens appartenant à d'autres cultures, comme celles d'Afrique. La conception grecque de la sagesse nous propulse rapidement vers les hautes sphères de la philosophie. Ce fut une révélation pour moi de découvrir que pour les gens de l'Ancien Testament, « Etre sage, c'est savoir se comporter dans l'existence quotidienne, savoir résoudre les multiples petits problèmes de la vie journalière, dans tous les domaines : relations familiales, profession, rapports avec les voisins, respect des lois, comportement personnel ». Et cette sagesse comprend même l'habileté de l'artisan qui connaît son métier. J'aime ce côté pratique de l'Ancien Testament qui exprime des abstractions ou des vérités spirituelles par des termes concrets ; il nous aide à les faire comprendre à des gens simples ou provenant d'une autre culture que la nôtre.

2. Cet article offre aussi une explication de la devise de Hokhma : « La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse »

(Pr 9,10 TOB). Il est bon de s'en souvenir, surtout à l'occasion d'une centième parution !

3. Enfin, c'était l'occasion de rendre hommage à Frank Michaéli (1907-1977), un homme que je n'ai pas connu et dont on n'apprend pas grand-chose par internet. Mais d'après l'image que je peux m'en faire au travers de ses écrits, il fut un de ces théologiens comme je les aime, qui savent mettre leur science à la portée de tous, afin d'édifier l'Eglise. L'article qu'on va lire en est l'illustration. Notons encore qu'il a été rédigé en 1976, soit environ un an avant son décès : peut-être une forme de testament.

Alain Décoppet



La littérature sapientiale de l'Ancien Testament, c'est-à-dire celle dont le thème central est la sagesse, connaît une formule caractéristique qui apparaît comme une sorte de clef pour la compréhension de ces textes : *La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse*. Avec quelques variantes dans le vocabulaire ou dans la structure de la phrase, cette formule se rencontre dans le livre des Proverbes (1,7 ; 9,10 ; 15,33), dans le livre de Job (28,28) et dans les Psaumes (111,10). Pour en comprendre la véritable signification, il est nécessaire de pénétrer quelque peu dans le vocabulaire habituel aux écrits de sagesse et de se demander, en particulier, quel est le sens des deux termes qui constituent l'essentiel de cette affirmation : la *sagesse* et la *crainte* de Dieu. Nous traçons, par là-même, une limite étroite à ce bref exposé, car il faudrait naturellement envisager le vocabulaire sapiential dans toute son étendue et sa richesse : or les mots *sagesse* et *crainte* font partie d'un ensemble de termes plus ou moins synonymes dont les nuances sont souvent difficiles à préciser et même à connaître. C'est ainsi que la formule que nous venons de citer d'après Pr 9,10 se trouve exprimée un peu autrement dans Pr 1,7 où le mot : *connaissance, science (da'at)* remplace le mot *sagesse (hokhma)*. Il existe donc une analogie étroite, ou même une équivalence, entre les deux mots : *connaissance* et *sagesse*. De même, le terme traduit par *commencement* est différent dans les deux textes, et nous reviendrons sur cette différence un peu plus loin. Mais nous laissons délibérément de côté la multiplicité des mots semblables, dont nos traductions n'arrivent pas à exprimer les nuances : science, intelligence, instruction, discernement, réflexion, savoir, bon sens, habileté, etc., et nous nous bornons à examiner les deux mots déjà

signalés, *sagesse* et *crainte* de Dieu, pour rechercher ensuite la relation qui s'établit entre eux¹.

La sagesse

Parmi tous les mots que nous rencontrons, par exemple dans les six premiers versets du chapitre premier des Proverbes, celui qui est habituellement traduit par sagesse correspond au verbe hébreu *Hakham* : *être sage*, dont le substantif est *Hokhma* : *sagesse*. C'est probablement le plus typique du vocabulaire sapientiel, puisque la statistique montre que sur 318 emplois du mot (et de ses dérivés) dans tout l'Ancien Testament, il y en a 196 dans les livres des Psaumes, des Proverbes, de Job et de l'Ecclésiaste, ou encore 102 (soit le tiers) dans le seul livre des Proverbes.

Que faut-il entendre par sagesse ? Est-ce une attitude morale qui établirait une différence entre l'homme qui ferait le bien et le fou qui se plairait dans le mal ? Est-ce une qualification intellectuelle qui serait réservée au penseur, au philosophe (*philo* : *celui qui aime*, et *sophia* : *la sagesse*, en grec) ? Ni l'un ni l'autre de ces deux aspects ne correspond au sens que l'Ancien Testament donne à la sagesse.

En fait, les textes bibliques nous apprennent qu'il y a plusieurs notions de la sagesse qu'il est utile de distinguer, sans vouloir toutefois les séparer complètement l'une de l'autre. Une classification risque toujours de simplifier les problèmes de façon excessive, mais elle reste utile néanmoins pour tenter de clarifier les idées sans trop les mélanger et les confondre. C'est pourquoi, nous pourrions dire que trois notions distinctes de la sagesse se rencontrent dans les textes bibliques.

1. Une notion pratique et expérimentale de la sagesse

Citons G. von Rad : « Comme les autres peuples, Israël entendait par 'sagesse' une connaissance toute pratique des lois de la vie et du monde fondée sur l'expérience »².

¹ Il n'est pas utile de donner ici un aperçu de la vaste bibliographie relative à la sagesse et aux livres sapientiaux dans l'Ancien Testament comme dans la littérature générale de l'ancien Orient. Signalons seulement ces ouvrages accessibles à tous : A. M. Dubarle : *Les Sages d'Israël* (1946) – L. Derousseaux : *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament* (1970) – Gerhard von Rad : *Israël et la sagesse* (1971).

² *Théologie de l'Ancien Testament* (éd. franç. 1963), t. I, p. 361.

Être sage, c'est savoir se comporter dans l'existence quotidienne, savoir résoudre les multiples petits problèmes de la vie journalière, dans tous les domaines : relations familiales, profession, rapports avec les voisins, respect des lois, comportement personnel. Un des termes employés dans Pr 1,5 est remarquablement typique pour exprimer cette notion : c'est un dérivé du mot qui signifie : *corde, câble*, et qui s'applique au pilotage d'un bateau, à l'art de gouverner (le grec traduit ce mot par : *Kubernesis, acte de diriger avec un gouvernail*). En somme, la vie est une navigation au milieu des récifs, avec les risques des tempêtes ou du calme plat, avec les rochers ou les bancs de sable à éviter, et celui qui est sage sait piloter et manœuvrer avec habileté, pour éviter les dangers, se tirer des mauvais pas et arriver à bon port. D'ailleurs, l'un des sens du même mot s'applique couramment à l'habileté professionnelle de l'expert qui connaît son métier et utilise avec art sa technique. Les ouvriers qui construisent le temple de Salomon sont sages (1 R 7,14) de même que ceux qui avaient fait le Tabernacle (Ex 31,3 – cf. aussi Pr 22,29 ; etc.).

Une telle notion a évidemment un aspect populaire, réaliste et un peu « terre à terre ». Elle reflète le bon sens commun que l'on trouve dans le peuple, et elle s'exprime le plus souvent dans des formules simples, brèves, pittoresques, comme le sont les proverbes populaires dans toutes les nations. Il suffit de relire des chapitres comme Pr 10 à 21 pour en avoir de bons échantillons :

- « Comme le vinaigre pour les dents et la fumée pour les yeux, tel le paresseux pour ceux qui l'emploient » (10,26).
- « Un anneau d'or au groin d'un porc, telle la femme belle mais dissolue » (11,22).
- « Une réponse douce fait rentrer la colère, mais une parole blessante fait monter l'irritation » (15,1).
- « Mieux vaut un plat de légumes là où il y a de l'amour qu'un bœuf gras assaisonné de haine » (15,17)³.

D'autres formules sont aussi utilisées : des comparaisons, des paraboles, des énigmes, où l'humour apparaît souvent. Est-ce une sagesse « profane », comme certains l'ont souligné ? Il est vrai que la mention de Dieu y est rare, et que de telles sentences proverbiales ont une valeur universelle, au-delà des frontières des peuples et des religions. Mais nous verrons cependant que rien n'est réellement profane dans l'Ancien Testament, même si Dieu n'est pas toujours nommé.

³ Nous citons d'après la nouvelle Traduction Œcuménique de la Bible (TOB).

2. Une notion didactique de la sagesse

A côté de la sagesse pratique acquise par l'expérience, la sagesse donne lieu à un véritable enseignement, à une éducation qui conduit à l'acquisition de connaissances dans tous les domaines, c'est-à-dire à ce que nous appelons la *culture*. Nous touchons ici à un domaine qui concerne très particulièrement la responsabilité de certaines personnes, comme les parents vis-à-vis de leurs enfants, les maîtres vis-à-vis de leurs disciples, les « sages » ou conseillers qui pouvaient exercer une grande influence sur les rois, les ministres et les hauts fonctionnaires de la nation. Des textes nombreux montrent que dans les pays voisins d'Israël (Égypte, Mésopotamie) un tel enseignement existait de la part de personnages instruits et expérimentés et que la sagesse qu'ils enseignaient avait un aspect *politique*, puisqu'ils conseillaient les responsables de la vie politique de la nation. Une figure biblique bien connue est celle de Joseph dans les ch. 39 à 50 de la Genèse, qui fut un conseiller écouté du pharaon, et qui, à cause de sa sagesse, parvint aux plus hautes responsabilités.

Mais l'aspect le plus courant est celui de l'enseignement des parents, dont le livre des Proverbes nous donne de bons exemples :

- « Mon fils, observe la discipline que t'impose ton père et ne néglige pas l'enseignement de ta mère » (1,8).
- « Mon fils, si des mauvais garçons veulent t'entraîner, n'accepte pas ! » (1,10).
- Ecoutez, fils, la leçon d'un père, appliquez-vous à connaître ce qu'est l'intelligence » (4,1).

Ce ne sont plus alors des proverbes populaires, faciles à répéter, mais un développement didactique, des explications, des arguments, des démonstrations, des exhortations. Un terme utilisé souvent et difficile à bien traduire est celui qui correspond au mot : *correction* (*mousar*), avec ses deux aspects : d'abord l'enseignement de la voie correcte, ou le retour à ce qui est la voie correcte, et ensuite, s'il le faut, la punition parfois nécessaire pour celui qui ne veut pas comprendre. Ce même mot est traduit en grec par le mot qui a donné en français : *pédagogie*. L'enseignement de la sagesse est la véritable pédagogie.

Cette sagesse a évidemment un contenu plus systématique, plus intellectuel, on pourrait dire aussi plus scientifique que la notion populaire expérimentale. Elle a également un contenu plus visiblement religieux, puisque le commencement de cette sagesse est la crainte du Seigneur, comme il sera précisé plus loin.

3. Une notion théologique de la sagesse

La notion de sagesse deviendra, dans le judaïsme d'après l'Exil, de plus en plus théologique. Non seulement elle apparaîtra comme le seul chemin qui conduise à Dieu, mais elle jouera le rôle d'intermédiaire entre l'homme et Dieu. Par elle seule, l'homme pourra connaître la voie qui conduit à Dieu, et l'on arrivera ainsi, peu à peu, à une personnification de la sagesse. Elle sera comme une femme qui appelle tous les hommes à suivre ses conseils, pour éviter la stupidité et la folie, et connaître l'intelligence, le bon sens, le bonheur :

« Près des portes qui ouvrent sur la cité,
sur les lieux de passage, elle crie :
C'est vous, braves gens, que j'appelle ;
ma voix s'adresse à vous, les hommes » (Pr 8,3-4).

Personnifiée ou non, la sagesse est finalement identifiée à Dieu lui-même. Dieu seul est sage. Dieu seul peut donner la sagesse aux hommes. La sagesse pourrait être comme une sorte d'aspect particulier de Dieu, comme une « hypostase », selon le mot employé par les théologiens, c'est-à-dire une manière d'être de Dieu, comme la Parole de Dieu, la Loi de Dieu. Un seul texte, dans le livre des Proverbes, peut donner lieu à une interprétation de cette nature, c'est celui de Pr 8,22-31, avec la difficulté de traduction du v. 22, où l'on parle de la sagesse, créée comme la première des œuvres de Dieu, enfantée avant que le monde existe (vv. 23-24) et « maître d'œuvre » à côté de Dieu, lors de la création (ou « architecte », ou « enfant chéri », etc. – v. 30). Il y a donc une participation de la sagesse à la création de Dieu, comme il y en a une pour le Verbe, d'après Jn 1,1-3. On comprend facilement comment ce texte fut interprété par de nombreux théologiens et pères de l'Eglise, comme se rapportant soit au Saint-Esprit (Irénée, *Adv. Haereses*, IV 20,3), soit au Christ lui-même (Saint Basile, *Lettres*, VIII, 8 ; Saint Augustin, *De Trinitate*, Livre I.12,24).

Reconnaissons toutefois que l'Ancien Testament ne va pas jusque-là, et qu'il se borne à parler de la sagesse comme présente au moment de la création du monde, parce qu'elle était en Dieu lui-même et la première de toute chose. Seul un texte d'un livre deutérocanonique (qui n'a jamais figuré dans le canon hébraïque de l'AT) identifie clairement la sagesse avec la Loi de Dieu donnée à Moïse (*Siracide* 24,23). Or on sait que dans le judaïsme, la Thora a été élevée à un rôle analogue à celui d'une hypostase divine.

Comme on le voit, la notion de sagesse est, dans l'Ancien Testament, d'une grande richesse. Pourtant, malgré les différences que nous avons pu relever, il serait faux de ne pas reconnaître les caractères communs de ces différents aspects de la sagesse. Notons seulement que le caractère qui prédomine est sans doute celui de l'*universalité*. La sagesse concerne tous les hommes, quels qu'ils soient, et pas seulement tous les Israélites appartenant au peuple de Dieu. Même dans la notion théologique la plus évoluée de la sagesse, nous retrouvons l'universalisme de la création, et non pas le particularisme de l'alliance de Dieu avec un peuple. Bien qu'il ne faille pas distinguer trop profondément une théologie de la création d'une théologie de l'alliance dans l'Ancien Testament, c'est un fait que la littérature sapientiale laisse fort peu de place à la seconde et est orientée essentiellement vers l'homme, l'individu, donc la créature de Dieu plutôt que le peuple de Dieu. C'est peut-être une des raisons qui explique la parenté qu'il est facile de relever entre la littérature sapientiale de l'Ancien Testament et les textes de sagesse que l'on a retrouvés dans les autres pays du Proche-Orient, voisins d'Israël. L'Égypte en a fourni un bon nombre, comme l'Assyrie et la Babylonie. Certains textes sont si semblables parfois qu'on ne peut pas éviter de penser à des contacts de pays à pays, de culture à culture, et à des influences réciproques, bien que les données chronologiques ne permettent pas toujours de situer ces textes avec assez de précision pour tirer des conclusions.

La question se pose alors pour nous : Y a-t-il un caractère spécifique de la sagesse israélite par rapport aux textes des civilisations voisines ? La sagesse biblique a-t-elle un aspect propre à elle-même, et dans ce cas, quel est-il ? Il semble bien que le principal élément de réponse se trouve dans le second mot que nous voulons étudier : la crainte du Seigneur.

La crainte de Dieu

Une remarque préalable identique à celle que nous avons faite au début doit être indiquée ici : plusieurs mots du vocabulaire biblique sont équivalents au mot *crainte de Dieu*, mais nous ne gardons que ce dernier mot, dans le cadre de cet article forcément très limité.

Le verbe *craindre* (*yaré'*) et ses dérivés sont largement utilisés dans les textes bibliques de l'Ancien Testament (435 fois). Le substantif : *crainte* (*yir'a*) apparaît 45 fois, dont 27 fois dans les Psaumes, Proverbes et Job, et 14 fois pour le livre des Proverbes seul. C'est donc dans ce livre qu'il apparaît le plus souvent.

Sans doute, les notions comprises dans ce vocabulaire de la crainte – et spécialement de la crainte de Dieu – sont-elles multiples et variées, selon les livres de l’Ancien Testament et selon les époques. Si le verbe craindre peut parfois s’appliquer à la peur, ou à la terreur du sacré, comme réalité redoutable (l’adjectif redoutable, en hébreu, est un dérivé du verbe *craindre* : *nora*’), ce sens est relativement rare dans la Bible (Ex 20,20). Le verbe ou le substantif, surtout lorsqu’ils ont Dieu comme complément, n’ont pas ce sens de terreur, mais – d’après ceux qui ont spécialement étudié cette notion⁴ – plusieurs sens proches l’un de l’autre : un sens *cultuel* (la fidélité au Dieu de l’alliance, et la vénération du culte), un sens *moral* (un comportement personnel), et un sens *nomiste* (l’obéissance à la loi).

Or le substantif : *crainte du Seigneur*, dont l’emploi est surtout fréquent dans le livre des Proverbes, a pour ainsi dire toujours le sens moral. La crainte du Seigneur est le comportement de celui qui a une conduite conforme à la volonté du Seigneur. C’est en somme l’obéissance à la volonté de Dieu. Ce serait donc une erreur de comprendre cette expression comme une peur de Dieu. C’est au contraire un sentiment et une volonté de respecter la volonté de Dieu et de lui obéir. On pourrait dire – si l’on veut parler de peur – que la crainte de Dieu est la peur de désobéir au Seigneur et de lui déplaire. Dans ce sens, cette expression contient aussi un élément de respect, de fidélité, d’attachement et de confiance en Dieu. Il est regrettable qu’en français le mot *crainte* soit toujours employé dans la traduction de ces textes, créant ainsi dans l’esprit de certains lecteurs une idée fautive ; aussi est-il indispensable d’en donner une explication qui soit plus conforme au sens réel du texte biblique.

Il faudrait évidemment faire une étude d’ensemble de tous les textes relatifs à la crainte de Dieu, ce qui dépasserait les limites de notre étude ici-même. On y verrait que la crainte du Seigneur est la haine du mal (Pr 8,13), qu’elle prolonge la vie (10,27), qu’elle est une source de vie (14,27), qu’elle a plus de valeur qu’un grand trésor (15,16), qu’elle détourne du mal (16,6), qu’elle est richesse, honneur et vie (22,4), etc. En dehors du livre des Proverbes, cette étude s’élargirait bien davantage encore. Mais notre but est d’examiner surtout la relation qui existe entre la sagesse et la crainte du Seigneur, ce qu’il faut faire maintenant.

⁴ Voir L. Deroousseaux : *La crainte de Dieu dans l’A. T.*, p. 100 et ss.

La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse

Revenons donc à la première formule dont la forme la plus habituelle est celle de Pr 9,10. On pourrait aussi l'exprimer en d'autres termes, comme par exemple : l'obéissance au Seigneur est le commencement de la connaissance (voir Pr 1,7). Que signifie cette affirmation ? Nous le préciserons dans les remarques suivantes.

1. Le mot *commencement* – nous l'avons dit – correspond à deux mots hébreux différents. Dans Pr 1,7, c'est le mot : *réshit* (qui vient du mot : *tête*), c'est-à-dire ce qui vient en tête. C'est le même mot qui commence la Genèse : « Au commencement, Dieu créa... » (Gn 1,1). Mais ce terme peut avoir parfois un sens différent. Il peut signifier : ce qui est *l'essentiel*, ce qui est *l'important*, ce qui est le *principe*, et non pas forcément ce qui vient au commencement (l'important d'une chose n'est pas obligatoirement ce qui est au début). On aurait alors une phrase qui dirait : l'essentiel de la sagesse, c'est la crainte du Seigneur. Mais cette interprétation n'est pas probable, si l'on tient compte de Pr 9,10 où apparaît un autre mot (*tehillat*) qui signifie bien *le début*, *le point de départ*, *le commencement d'une chose*. Il convient donc de garder ce sens pour le premier terme qui est dans 1,7.

La crainte du Seigneur est donc le point de départ, l'origine, le début du chemin qui conduit à la sagesse. Celle-ci ne peut pas commencer autrement, et il n'est pas possible de trouver un autre commencement pour cette sagesse. Vouloir connaître la sagesse à partir d'une autre origine que cette crainte de Dieu serait une illusion et une tromperie.

2. D'après Pr 15,33, on peut faire un pas de plus : la crainte du Seigneur est *l'enseignement* (ou *la pédagogie*, *mousar*) de la sagesse⁵. Le point de départ ne suffit pas ; il existe une véritable formation, une instruction pédagogique que l'homme peut recevoir pour atteindre la sagesse, grâce à l'obéissance à la volonté de Dieu, autrement dit à la crainte du Seigneur. Certes, cet enseignement se fait pratiquement par l'intermédiaire d'autres hommes qui ont déjà acquis la sagesse par le moyen de cette crainte de Dieu : les parents, les maîtres, les sages, les conseillers, depuis le père vis-à-vis de son fils, jusqu'au

⁵ La traduction grecque a lu : *est enseignement et sagesse*, ce qui exprime une idée un peu différente.

conseiller politique qui est consulté à la cour royale. Mais, même sans ces intermédiaires, la crainte du Seigneur, l'obéissance à Dieu, n'est pas seulement le vrai point de départ. Elle est aussi le pédagogue qui accompagne tout le long du chemin, qui instruit et fait découvrir la vérité, la vie, le bonheur. Ce n'est pas le coup d'envoi ou le pistolet du starter, c'est aussi le moniteur qui accompagne ou précède, l'accompagnateur qui entraîne et encourage, le chef d'équipe qui lance le jeune sportif. En d'autres termes, la crainte du Seigneur n'est pas seulement une attitude initiale qu'on oublierait lorsque la marche en avant est bien engagée. Elle est une orientation permanente à laquelle on se réfère à chaque pas et qui augmente à chaque instant notre expérience et notre acquis.

3. Les textes vont encore plus loin, puisque nous lisons, dans un très beau chapitre de Job (ch. 28), cette parole qui va bien dans le sens de la notion théologique de la sagesse que nous avons mentionnée précédemment : *La crainte du Seigneur, c'est la sagesse*. Il y a une sorte d'identification entre la crainte du Seigneur et la sagesse, au point que les deux termes sont pratiquement interchangeables. Parler de la crainte de Dieu, c'est parler de la sagesse, et réciproquement. On pourrait presque dire que la crainte du Seigneur est le commencement, le milieu et la fin de la sagesse. Bien entendu, l'homme ne peut pas atteindre, dans sa plénitude, la sagesse de Dieu, surtout si l'on pense à la notion d'une personnification de la sagesse, ou d'une hypostase divine existant avant même la création du monde. Mais par ailleurs, l'homme ne peut se tromper lui-même en croyant pouvoir acquérir une sagesse qui ne viendrait pas de Dieu. Cette sagesse ne serait qu'une folie, basée sur une fausse crainte de Dieu :

« ... La crainte qu'il me témoigne n'est que précepte humain, leçon apprise... si bien que la sagesse des sages s'y perdra et que l'intelligence des intelligents se dérobera » (Es 29,13-14).

Et encore :

« Malheur à ceux qui sont sages à leurs yeux, et qui se croient intelligents » (Es 5,21).

4. Nous arrivons ainsi à une affirmation fondamentale dans la pensée biblique : il n'y a pas de sagesse sans la crainte du Seigneur. En développant ces mots, nous pouvons dire : il n'est pas possible d'avoir une connaissance, une culture, une expérience de la vie sans commencer par l'obéissance à Dieu. Il n'y a pas de sagesse laïque, de comportement moral athée, de culture humaine sans une référence

à Dieu. C'est en cela que la sagesse biblique, malgré les apparences, n'est jamais pensable en dehors d'un fondement théologique essentiel. Cette vérité nous surprend, sans aucun doute, aujourd'hui, où la séparation la plus complète est soulignée entre le domaine de la science et de la culture, et celui de la foi en Dieu. La garantie d'une objectivité scientifique repose même, le plus souvent, sur cette séparation absolue. L'éducation des jeunes, la formation de tout homme à sa vie sociale et professionnelle, l'instruction et l'apprentissage d'un métier comme d'un comportement moral dans la vie sont, radicalement et par principe, séparés d'une instruction religieuse et d'une formation spirituelle. Comment ne pas être surpris devant ce que dit la Bible : toute science, toute connaissance, toute culture, toute sagesse ne peuvent que commencer par une relation personnelle avec Dieu, une obéissance confiante à sa volonté ?

C'est peut-être par le témoignage simple et essentiel de cette vérité au milieu du monde d'aujourd'hui que tous ceux qui croient à la Parole de Dieu sont appelés à exprimer leur foi aujourd'hui, comme l'ont fait les « sages » d'autrefois.

5. Une dernière remarque peut être ajoutée. Le livre des Proverbes utilise toujours l'expression : *la crainte du Seigneur* (en hébreu, la crainte de *Yahweh*, le nom du Dieu d'Israël), alors que dans les autres livres de l'Ancien Testament, on trouve souvent : *la crainte de Dieu* (*élohim*). N'est-ce pas la réponse à la question que nous posons : quel est le caractère spécifique de la sagesse israélite par rapport aux autres peuples ? La sagesse israélite est fondée sur l'obéissance au Dieu d'Israël, au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, au Dieu de Moïse et des prophètes, bref au Dieu de l'alliance avec son peuple. Toute autre divinité ne serait qu'un faux dieu ou une idole, et par conséquent ne conduirait qu'à une fausse sagesse.

Et en même temps, c'est la preuve – comme nous le disions aussi – qu'il serait faux de séparer complètement une théologie universaliste de la création, d'une théologie de l'alliance avec le peuple de Dieu. L'aspect universel de la sagesse biblique, et par conséquent son aspect individuel pour tout homme, ne peut se comprendre qu'à partir de la crainte, c'est-à-dire de l'obéissance à *Yahweh*, Dieu d'Israël, qui s'est révélé à Abraham comme à Moïse, qui a libéré son peuple d'Égypte et lui a donné sa Loi, qui a parlé par ses prophètes et qui a annoncé la venue de son royaume et du roi messianique qu'il enverrait pour le salut du peuple et de tous les peuples. Nous rejoignons par là les paroles de l'apôtre Paul, dans 1 Co 1 et 2, se défendant de prêcher une sagesse humaine, mais proclamant la vraie sagesse

de Dieu, manifestée en Jésus-Christ crucifié, « scandale pour les Juifs et folie pour les païens, mais puissance de Dieu et sagesse de Dieu pour ceux qui sont appelés, tant Juifs que Grecs » (1 Co 1,23-24). ■

par **James PACKER**,
professeur
de systématique¹

L'herméneutique et l'autorité de la Bible

L'importance de notre sujet saute aux yeux dès qu'on s'aperçoit que l'autorité de la Bible est une notion très vague à moins qu'on sache comment déterminer ce que la Bible veut dire. Conscient de cela, j'ai été surpris de constater que ceux qui affirment l'autorité de la Bible à la façon des Réformateurs explorent très rarement la relation entre ce thème et l'herméneutique. Il y a un demi-siècle, Karl Barth disait déjà que toute théologie est une herméneutique et que toute herméneutique implique une théologie mais, dans le monde anglophone en tout cas, ceux qui adhèrent de façon classique à la théologie de la Réforme ne semblent pas avoir vu les implications de cette vérité. Je suis convaincu que c'est là un domaine où les chrétiens évangéliques², dont je reconnais faire partie, ont du retard et

¹ Cet article a paru en 1978 dans *Hokhma*, N° 8. J.I. Packer était alors professeur au Trinity College de Bristol (GB) après un doctorat en philosophie à Oxford (Corpus Christi College). En 1979, il devint professeur au Regent College de Vancouver (Canada) jusqu'à sa retraite. Parmi ses nombreux ouvrages, citons :

- *Fundamentalism and the Word of God* (1958 ; réédition en 1984)
- *Knowing God* (1983)
- *Life in the Spirit* (1996)
- *Divine Sovereignty and Human Responsibility* (2002)
- *Affirming the Apostles' Creed* (2008)

² Le terme « évangélique » (*evangelical*), souvent utilisé dans cet article et dans celui de M. France, a en anglais un sens différent de son équivalent français ou allemand. Il désigne ici un courant théologique *interdénominationnel* qui se caractérise, entre autres choses, par son insistance sur l'autorité de la Bible comme Parole inspirée de Dieu.

doivent se livrer à une étude très approfondie, faute de quoi ils seront toujours désavantagés, de deux manières au moins.

Tout d'abord, nous serons forcés de rester (où nous avons longtemps été !) en marge du débat protestant moderne concernant l'Écriture sainte. Dans ce débat, le thème de mon étude demeure central, comme il l'a toujours été. Depuis l'époque du rationalisme au XVIII^e, de Schleiermacher au XIX^e, et surtout depuis les études de Kähler, Barth et Bultmann³ au XX^e siècle, la relation entre l'herméneutique et l'autorité de la Bible de même que la signification de ces deux concepts à la lumière l'un de l'autre ont été une préoccupation constante. La seule mention, à la suite de Bultmann, de penseurs comme Fuchs et Ebeling nous rendra conscients que cet état de choses a de fortes chances de durer encore longtemps. C'est pourquoi, si nous voulons prendre part à ce débat de manière valable, nous devons nous préoccuper sérieusement du problème qui est en son centre, faute de quoi rien de ce que nous apporterons au débat ne paraîtra approprié. Une des raisons pour lesquelles la théologie d'un Barth, Bultmann ou Tillich (sans parler de J.A.T. Robinson !) a suscité un tel écho dans la théologie protestante, ce qu'aucune dogmatique évangélique contemporaine n'a su faire, c'est que leurs systèmes sont expressément conçus et présentés comme des réponses à la question herméneutique, la question qui consiste à savoir comment le message réel et essentiel de la Bible peut être saisi par l'homme d'aujourd'hui. Une des raisons pour lesquelles la théologie évangélique est incapable de donner aux autres protestants l'impression d'avoir plus qu'un rapport marginal avec le débat théologique dont nous avons parlé, c'est qu'elle ne semble pas se préoccuper du problème herméneutique. Or, on ne peut nier que cet intérêt doive être celui des évangéliques ; ce n'est pas à notre avantage de donner l'impression que nous le négligeons.

Deuxièmement, en négligeant de réfléchir sérieusement à l'herméneutique, nous nous exposons à des contradictions internes, dues à des simplifications démesurées (*over simplifications*) sur plus d'un point. Qu'il me soit permis d'expliquer la chose telle que je la vois.

Il n'est pas nécessaire de passer beaucoup de temps à prouver qu'un excès de simplification est une dangereuse forme de laisser-aller intellectuel, conduisant à une façon de penser creuse, dénaturée et inhibée. Je suis sûr que mes lecteurs ont tous fait de nombreuses

M. Packer fait partie du courant évangélique anglican. Cf. J. Capon, *Evangelicals Tomorrow*, Glasgow, Collins, 1977.

³ Cf. Henri Blocher, « L'herméneutique selon Rudolf Bultmann », *Hokhma*, n° 2, 1976, pp. 11-34 (N.D.L.R.).

expériences dans ce domaine. Dans la discussion relative à l'Écriture, la conception évangélique en particulier a souvent été simplifiée à l'extrême par ses adversaires, par l'antithèse facile entre une révélation verbale ou personnelle (alors qu'il faut qu'elle soit la première pour pouvoir être la seconde), ou par la fausse question qui consiste à savoir si la Bible est ou devient la Parole de Dieu (alors que les deux formules, quand elles sont justement comprises, sont correctes), ou encore par l'alternative entre la théorie de la dictée mécanique et la présence d'erreurs humaines dans la Bible (alors qu'en réalité nous ne sommes pas limités à ces deux seules possibilités). Qu'il est difficile d'expliquer la conception évangélique des Écritures à des personnes qui ont accepté ces simplifications excessives comme concepts clés ! Avertis par ces expériences, nous veillerons à ne pas laisser de tels excès de simplification paralyser notre propre pensée.

A mon avis, le « simplisme » fondamental qui nous menace dans ce domaine, c'est de considérer la relation entre l'autorité de la Bible et l'herméneutique comme étant à sens unique, alors qu'en réalité c'est une relation qui va dans les deux sens mais qui s'opère dans un système à sens unique (comme une spirale). Définissons les termes et nous verrons de quoi il s'agit.

L'autorité de la Bible

Telle qu'elle a été historiquement comprise par les évangéliques (à mon avis avec raison), l'autorité de la Bible est une construction dogmatique complexe, constituée des sept éléments suivants.

Le premier considère l'*inspiration* comme une activité par laquelle Dieu qui, dans sa providence, contrôle toute expression humaine, amène certains hommes choisis à parler et à écrire de telle manière que leurs propos aient été et demeurent ses paroles, établissant par là des normes de foi et de conduite. Dans le cas des messages écrits qui constituent les Écritures canoniques, le résultat de l'inspiration est d'en faire la norme, non seulement pour un nombre limité de gens auxquels les messagers de Dieu ont adressé directement ces écrits, mais pour tous les hommes de tous les temps. Ceci est, à mon avis, exactement ce que Paul exprime dans 2 Tm 3,16 où il décrit « toute Écriture » comme *théopneustos* (litt. « soufflée par Dieu ») et par conséquent « utile » comme étalon de la perfection intellectuelle et morale de quiconque entend être un « homme de Dieu ».

La base théologique de l'inspiration de la Bible est la bonté gratuite de Dieu qui, ayant créé des hommes capables de recevoir et

de répondre à des communications d'autres êtres rationnels, daigne encore les instruire et s'adresser à eux dans un langage humain. Le paradigme de l'inspiration de la Bible (non du point de vue de ses types littéraires ni de ses modalités psychologiques, qui furent variées, mais simplement du point de vue de l'identité qu'elle réalise entre la Parole de Dieu et celle de l'homme) est l'oracle prophétique, avec sa formule d'introduction : « Ainsi parle le Seigneur ». La conséquence de l'inspiration, c'est que le *corpus* inspiré est valable pour tous les temps comme expression définitive de la pensée et de la volonté de Dieu, de sa connaissance de la réalité et de ses pensées, désirs et intentions à son égard. L'inspiration permet ainsi la réalité que Warfield (se faisant l'écho de saint Augustin) résume dans la phrase : « Ce que l'Écriture dit, Dieu le dit ». Tout ce que l'Écriture enseigne explicitement doit être reçu comme une instruction divine. C'est ce qu'on veut dire avant tout lorsqu'on l'appelle la Parole de Dieu.

Il est quasiment impossible de nier que ce que Dieu dit soit vrai, pas plus qu'il n'est possible de nier que ce qu'il commande soit obligatoire. L'Écriture fait ainsi autorité en tant que règle de foi et de comportement. Son autorité est divine dans ces deux domaines, celui des faits comme celui des obligations. En raison de son inspiration, l'autorité de l'Écriture est fondée non pas sur les compétences historiques, éthiques ou religieuses de ses auteurs humains (quelque grandes qu'elles aient été) mais sur la véracité et la droiture de Dieu lui-même qui parle, enseigne et prêche.

Le deuxième élément de la présentation évangélique de l'autorité de la Bible est une conception du principe de *canonicité* qui est – objectivement – le fait et – subjectivement – la reconnaissance de l'inspiration. Ceci découle de ce que nous venons de dire. Toute l'Écriture a été donnée pour être une règle utile de foi et d'action. On ne suggère pas par là que tous les écrits inspirés que Dieu ait donnés l'aient été pour le canon de l'Église ; les Écritures elles-mêmes montrent que certains livres contenant des oracles prophétiques et quelques épîtres de Paul (sans chercher plus loin !) ont disparu. Ce qu'on veut dire par là, ce n'est pas que tous les écrits inspirés soient canoniques mais que tous ceux qui sont canoniques sont inspirés et que Dieu fait en sorte que son peuple les reconnaisse comme tels. Les présentations de la canonicité qui font reposer les revendications de l'Écriture sur une base autre que l'intervention de Dieu – qui désire que l'Église entende ce que l'Écriture dit comme ce qu'il dit et qui confirme son intention en s'assurant que son peuple l'entende bien ainsi – déforment à la fois la véritable situation théologique et l'expérience des chrétiens. Ceci nous amène au point suivant.

Le troisième élément de la position évangélique est la conviction que les Ecritures *s'authentifient elles-mêmes* auprès des croyants grâce à l'action convaincante de l'Esprit Saint, qui nous aide à reconnaître les réalités divines et à nous y soumettre. C'est lui qui nous éclaire pour que nous recevions l'homme Jésus comme le Fils incarné de Dieu et comme notre Sauveur ; de même, c'est lui qui nous amène à recevoir 66 écrits d'auteurs humains et à les considérer comme la Parole écrite de Dieu, donnée pour nous « rendre sages à salut par la foi en Jésus-Christ » (2 Tm 3,15). Dans les deux cas, cette illumination n'est pas la révélation privée de quelque chose qui n'a pas été rendu public, mais c'est l'ouverture d'esprits fermés par le péché, pour qu'ils acceptent ce à quoi ils étaient imperméables jusqu'alors. La manifestation de la divinité est là devant nous, dans les paroles et les actes de Jésus dans le premier cas ; dans les paroles et les qualités de l'Ecriture dans le second. Elle ne consiste pas en indications offertes pour servir de base aux déductions de ceux qui sont assez malins pour y discerner Dieu (comme dans un roman policier) mais dans la force unique que, par le Saint-Esprit, l'histoire de Jésus et la connaissance de l'Ecriture contiennent pour frapper quiconque entre en contact avec elles. Pour Jésus comme pour l'Ecriture, cependant, nos intelligences marquées par le péché ne reçoivent cette manifestation que grâce à l'illumination du Saint-Esprit. L'Eglise rend témoignage mais l'Esprit crée la conviction. C'est ainsi que, contrairement à Rome, les évangéliques insistent sur le fait que c'est le témoignage de l'Esprit, et non celui de l'Eglise, qui authentifie pour nous le canon. C'est dans ce sens que la quatrième réponse du *Westminster Larger Catechism* déclare : « Les Ecritures manifestent qu'elles sont la Parole de Dieu, par leur majesté et leur pureté ; [...] par leur lumière et par leur puissance qui convainquent et convertissent les pécheurs et qui réconfortent et fortifient les croyants en vue du salut. Mais seul l'Esprit de Dieu, qui rend témoignage avec et par les Ecritures au cœur de l'homme, est capable de le persuader complètement qu'elles sont la Parole même de Dieu ».

Quatrièmement, les évangéliques affirment que les Ecritures sont pleinement *suffisantes* pour le chrétien et pour l'Eglise, pour être une lampe à nos pieds et une lumière sur notre sentier, c'est-à-dire un guide sur les pas duquel nous devrions marcher pour tout ce qui concerne la foi et le comportement. Cela ne signifie pas qu'elles nous disent tout ce que nous aimerions savoir au sujet de Dieu et de ses voies, pas plus qu'au sujet d'autres questions, ni qu'elles répondent à toutes les questions qu'il pourrait nous arriver de poser. Le sens de cette affirmation est simplement que, comme le dit l'article VI de

l'Eglise anglicane : « L'Ecriture sainte contient tout ce qui est nécessaire au salut ». Il n'y a pas besoin de lui adjoindre d'autres sources de connaissance (la raison, l'expérience, la tradition ou d'autres religions) mais elle est en elle-même un organisme de vérité complet et approprié à son but explicite. Les fondements de cette affirmation sont : a) le fait que Jésus-Christ est pleinement suffisant pour notre salut ; b) la cohérence interne des données bibliques concernant le salut en Jésus-Christ ; c) l'impossibilité de valider quelque tradition ou spéculation non-scripturaires concernant le Christ en faisant appel à une source inspirée.

Cinquièmement, les évangéliques affirment que les Ecritures sont *claires* et s'interprètent elles-mêmes de l'intérieur. Par conséquent, en tant que Parole écrite de Dieu, elles sont au-dessus de l'Eglise et du chrétien comme la norme qui corrige et comme l'instruction qui donne la santé spirituelle. Cela va de pair avec la conviction que le ministère de l'Esprit en tant que pédagogue de l'Eglise est précisément d'amener les Ecritures à remplir ce ministère en faveur de l'Eglise, pour la réformer, elle et ses traditions, selon le modèle biblique. Le ministère d'interprète qu'exerce l'Esprit garantit que tout chrétien qui se sert des moyens de grâce institués pour comprendre la Bible (dont le culte et l'instruction, formels et informels, qui ont lieu dans l'Eglise, car il n'y a pas place ici pour un individualisme atomisant) pourra connaître tout ce dont il a besoin pour sa vie spirituelle. Non pas que le chrétien ou l'Eglise connaissent un jour tout ce que l'Ecriture contient, ni qu'ils résolvent tous les problèmes bibliques, mais nous confessons simplement que le peuple de Dieu en saura toujours assez pour être conduit à la vie éternelle en partant de là où il se trouve.

Sixièmement, les évangéliques insistent sur le fait que l'Ecriture est un mystère, dans le même sens que l'Incarnation, elle aussi, est un *mystère*. Cela signifie que l'identification de la parole humaine et divine dans la Bible, de même que l'identification de la nature humaine et divine en Jésus, ont été un acte créateur de Dieu dont nous ne saurons saisir pleinement ni la nature, ni le mode, ni les implications dynamiques. L'Ecriture est aussi authentiquement et pleinement humaine que divine. Elle est plus qu'un recueil de littérature religieuse judéo-chrétienne, mais pas moins, de même que Jésus était plus qu'un rabbin juif, mais pas moins. Il y a une véritable analogie entre la Parole écrite et la Parole incarnée. Dans les deux cas, le divin coïncide avec l'humain, et l'absolu apparaît sous la forme du relatif. Dans les deux cas, le divin se manifeste dans l'humain par la lumière et le pouvoir qui en émanent, mais il n'est cependant pas reconnu,

sinon par ceux que le Saint-Esprit illumine. Si l'on doit reconnaître qu'il y a des problèmes relatifs à cette réalité divino-humaine dont on n'a pas la solution, ou qu'il y a des questions dans ce domaine auxquelles on ne sait pas répondre, ou des aspects de ce phénomène qui donnent l'impression de ne pas s'ajuster exactement à d'autres aspects, ou à des catégories globales que revendique pourtant cette réalité dans son ensemble (l'absence de péché, par exemple, dans le cas de Jésus ; la véracité, par exemple, dans le cas de l'Écriture), ce n'est pas une raison pour jeter le discrédit sur le croyant, ni pour perdre la foi. Quand on a affaire aux mystères divins, il faut s'attendre à ce genre de choses et, quand cela se produit, il importe de reconnaître que la cause est à rechercher dans la faiblesse de l'entendement humain et non dans une quelconque incapacité de Dieu à se conformer à ses propres qualités.

Septièmement, les évangéliques professent que l'obéissance, tant du chrétien pris individuellement que de l'Église en tant que corps constitué, consiste précisément dans une *soumission consciente*, à la fois intellectuelle et éthique, à l'enseignement de la Parole de Dieu, interprétée par elle-même et appliquée par l'Esprit saint selon les principes énumérés ci-dessus. La soumission à l'autorité du Christ implique – consiste même, en un sens, en – la soumission à l'autorité de l'Écriture. Le Christ manifeste son autorité par l'Écriture et l'Écriture manifeste l'autorité du Christ.

L'herméneutique

Voilà définie l'autorité de la Bible ; que faut-il entendre maintenant par herméneutique ? Au sens strict, l'herméneutique est la théorie qui vise à expliciter comment nous parvenons à la compréhension ; en tant que telle, elle porte son attention sur le sujet humain. Mais on utilise communément le terme herméneutique pour désigner la *théorie de l'interprétation des textes bibliques* ; en tant que telle, elle porte son attention sur les Écritures elles-mêmes. Pour notre propos, nous suivrons l'utilisation commune de ce terme. On a défini *l'interprétation* comme une façon de lire un livre ancien pour en faire apparaître la pertinence pour l'homme moderne. Nous définissons donc l'herméneutique biblique comme l'étude des principes théoriques impliqués dans cette mise en lumière de la pertinence de la Bible et de son langage à notre époque (comme cela a été nécessaire à toute époque). La pratique évangélique au cours des siècles a adopté un processus d'interprétation comprenant trois étapes : l'exégèse, la synthèse et l'application.

Par l'*exégèse*, nous faisons sortir du texte tout ce qu'il contient : pensées, attitudes, présupposés, bref, tout ce qui a été exprimé par l'auteur humain. C'est le sens « littéral », au nom duquel les Réformateurs ont rejeté les sens allégoriques si chers aux exégètes médiévaux. Nous l'appellerons sens « naturel », c'est-à-dire le sens qu'entendait transmettre l'auteur. La méthode dite « grammatico-historique », par laquelle l'exégète cherche à se mettre « dans la peau » linguistique, culturelle, historique et religieuse de l'auteur, a été la méthode évangélique d'exégèse à laquelle on est resté plus ou moins fidèle, et avec plus ou moins de succès, depuis l'époque des Réformateurs. Ce procédé exégétique reconnaît la pleine humanité des écrits bibliques inspirés.

Par la *synthèse*, nous cherchons à rassembler et à structurer (en tenant compte de la perspective historique) les résultats de l'exégèse. C'est le travail qui, d'un certain point de vue et à un certain niveau, est appelé « théologie biblique » dans les cours, et à d'autres moments et à un autre niveau, est appelé « exposition » depuis la chaire. Cette opération de synthèse présuppose le caractère organique de l'Écriture.

Par l'*application*, nous cherchons à répondre à la question : « Si Dieu a dit et fait ce que le texte nous dit qu'il fit dans les circonstances mentionnées, que dirait-il ou que ferait-il pour nous dans les circonstances actuelles ? ». Cette opération postule la permanence de Dieu d'âge en âge et le fait que « Jésus-Christ est le même, hier, aujourd'hui et éternellement » (He 13,8).

De ce qui vient d'être dit, il apparaît déjà clairement que le principe de l'autorité de la Bible sous-tend et contrôle l'herméneutique évangélique. On peut aisément montrer la nature de ce contrôle en adaptant le concept bultmannien de « cercle herméneutique », qui met en évidence le fait que nos présuppositions (ou notre « précompréhension », pour utiliser le terme de Bultmann) contrôlent notre approche des données bibliques en déterminant les questions que nous posons – ou ne posons pas – au texte. Ce concept provient d'une prise de conscience de la vérité suivante : l'exégèse présuppose une herméneutique qui, à son tour, est tirée d'une théologie globale qui, elle aussi, repose sur et se justifie par une exégèse. Naturellement, ce n'est pas un cercle vicieux, du point de vue logique, car ce n'est pas un système qui permet de présupposer ce qui serait à prouver, mais une suite d'approximations successives, méthode fondamentale à toutes les sciences. Nous utilisons ce concept de « cercle herméneutique » pour clarifier la méthode que le théologien évangélique utilise pour parvenir à son herméneutique. Il va tout d'abord au texte de l'Écriture

pour en tirer ce qu'elle dit sur elle-même. A ce stade, il prend avec lui une certaine précompréhension ; non pas, comme Bultmann, une anthropologie heideggerienne, mais une vue d'ensemble de la vérité chrétienne et de la façon d'approcher la Bible. Il tire cette précompréhension du *Credo*, des confessions de foi, de la prédication et de toute la vie de l'Eglise, ainsi que de ses expériences antérieures en exégèse et en théologie. C'est ainsi qu'il s'approche de l'Ecriture et qu'à la lumière de cette compréhension préalable, il discerne en elle le matériau nécessaire pour édifier une doctrine cohérente de la nature, de la fonction et de l'utilisation de la Bible. De cette doctrine de la Bible et de son autorité, il fait ensuite dériver, par une stricte analyse théologique, une série de principes herméneutiques. Puis, armé de cette herméneutique, il retourne au texte de l'Ecriture pour l'expliquer plus scientifiquement qu'il n'avait pu le faire auparavant. Il fait ainsi le tour du cercle herméneutique. Si sa méthode exégétique est mise en cause, il la défend par son herméneutique ; si son herméneutique est mise en doute, il en assure la valeur en partant de sa doctrine de l'autorité biblique ; enfin, si sa doctrine de l'autorité biblique est attaquée, il peut la défendre par les textes bibliques. Le cercle se présente ainsi comme un système à sens unique : du texte à la doctrine, de la doctrine à l'herméneutique, puis de l'herméneutique au texte.

Quel contrôle l'herméneutique découlant de la doctrine évangélique de l'Ecriture exerce-t-elle sur l'exégèse ? Premièrement, elle nous oblige à continuer d'employer la méthode grammatico-historique ; deuxièmement, elle nous oblige à respecter le principe d'harmonie. Parlons maintenant de ces deux exigences, en étant bien conscients qu'une brève discussion à leur propos (c'est tout ce que l'espace qui nous est dévolu nous permet de faire) peut difficilement donner une idée de l'importance qu'elles ont réellement.

L'emploi de la **méthode grammatico-historique** est dicté non seulement par le bon sens mais par la doctrine de l'inspiration, qui nous dit que Dieu a mis sa Parole dans la bouche d'hommes et les a poussés à la mettre par écrit. Leur individualité, en tant qu'hommes de leur temps, n'a été diminuée en aucune manière par le fait de leur inspiration. Ils ont parlé et écrit pour être compris de leurs contemporains.

Puisque Dieu a fait en sorte qu'il y ait identité entre leurs paroles et la sienne, le moyen de pénétrer sa pensée, si nous pouvons nous exprimer ainsi, est de passer par la leur. Leurs pensées et leur discours sur Dieu constituent le témoignage que Dieu se rend à lui-même. C'est possible (en un sens, c'est même invariablement le cas) que le

sens que Dieu donnait à son message dans un texte donné, une fois placé dans son contexte biblique total, dépasse ce que l'auteur humain avait en vue. Ce sens ultérieur est simplement une extension et un développement de ce qu'il voulait dire, la déduction d'implications et l'établissement de relations entre sa parole et d'autres déclarations bibliques, peut-être postérieures ; relations que, dans certains cas, l'auteur biblique ne pouvait pas faire lui-même. Voyez, par exemple, comme la prophétie messianique est déclarée accomplie dans le Nouveau Testament, ou comme le système sacrificiel du Lévitique est expliqué typologiquement dans *Hébreux*. Ce qu'il faut souligner, c'est que le *sensus plenior* que les textes acquièrent dans leur contexte biblique élargi reste une extrapolation sur le plan grammatico-historique et non une nouvelle projection sur celui de l'allégorie. Quoique Dieu puisse avoir *plus* à nous dire par un texte donné que ce que l'homme qui l'a écrit avait à l'esprit, il n'entend pas nous dire *moins* que lui. Ce que cet homme a voulu dire, c'est aussi ce que Dieu a voulu dire. C'est pourquoi la première responsabilité de l'exégète est de chercher à entrer dans la pensée de l'écrivain sacré. Il le fera au moyen d'une exégèse grammatico-historique, la plus consciencieuse et la plus sérieuse possible, en se souvenant toujours, comme Calvin, que l'auteur biblique n'est pas censé avoir eu en tête le système théologique de l'exégète actuel.

En ce qui concerne le **principe d'harmonie**, il est, lui aussi, dicté par la doctrine de l'inspiration, qui nous rappelle que les Ecritures sont le produit d'un Esprit divin unique. Il s'agit ici en fait de trois principes.

Le premier, c'est que l'Ecriture doit toujours être interprétée par l'Ecriture, tout comme un fragment du message d'un maître humain peut et devrait être interprété à la lumière de l'ensemble de son enseignement : *Scriptura scripturae interpres* ! Cela ne signifie pas, bien entendu, que le sens de tous les textes puisse être établi simplement par la comparaison avec d'autres textes, sans se soucier de leur arrière-plan littéraire, culturel et historique, ni de nos connaissances extra-bibliques portant sur les matières en question. Par exemple, on ne peut vraiment comprendre le texte : « Tu ne feras pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère » (Ex 23,19 ; 34,26 ; Dt 14,21) tant qu'on ne sait pas que c'était une partie des rites de fertilité cananéens, et cela on ne l'apprend pas par la comparaison avec d'autres textes bibliques, mais par l'archéologie. De même, ce principe ne permet pas de lire la Bible indistinctement, sans tenir compte de la progression historique à la fois de la révélation et de la religion, ni des différences d'arrière-plans et de conceptions des divers auteurs humains.

De telles erreurs prouveraient qu'on n'a pas vraiment compris ce que l'exégèse grammatico-historique implique. Mais le principe selon lequel l'Écriture interprète l'Écriture exige de nous que nous traitions la Bible comme un organisme complet et que nous recherchions toujours ses liens internes, qui existent à profusion si l'on sait ouvrir l'œil.

Le second principe, c'est qu'on ne devrait pas dresser l'Écriture contre l'Écriture. « L'Église, dit l'article XX de l'Église anglicane, ne peut donner une interprétation d'un passage des Écritures qui serait incompatible avec un autre passage » ; le prédicateur individuel non plus ! Le fondement de ce principe, c'est que l'on peut s'attendre à ce que l'enseignement donné par le Dieu de vérité s'avère être cohérent.

Le troisième principe, c'est qu'on doit étudier ce qui semble être secondaire et obscur dans l'Écriture à la lumière de ce qui apparaît comme essentiel et clair. Ce principe nous oblige à faire écho aux accentuations principales du Nouveau Testament et à développer une exégèse christocentrique, kérygmaticque et centrée sur l'alliance pour les deux Testaments. Il nous amène également à garder un sens affiné des proportions, en ce qui concerne les questions secondaires, pour ne pas les laisser obscurcir ce que Dieu a révélé comme étant plus important.

Ces trois principes constituent ensemble ce que les Réformateurs ont appelé *analogia Scripturae* et ce que nous avons nommé principe d'harmonie. C'est un principe dont le but essentiel est une interprétation adéquate de chaque passage. Le fait d'avoir un tel but ne garantit naturellement pas que l'interprète parvienne à réaliser ce à quoi il tend, mais cela le maintient en tout cas le regard fixé dans la bonne direction et l'aide à poser des questions appropriées.

Voilà donc les deux axiomes de l'herméneutique évangélique, que nous pouvons appeler principes « déductifs », bien que, comme nous l'avons vu, ils découlent en premier lieu d'une induction exégétique. Ce sont des présuppositions, obtenues par l'exégèse de certains textes, dont dépend à son tour le contrôle de l'exégèse de tous les textes. Ils ont été, et ils demeurent, à mon avis, essentiels à une interprétation évangélique de l'Écriture.

Danger de « simplisme »

C'est ici, à mon sens, que surgissent les dangers de simplification. Je ne pense pas, en disant cela, au simplisme populaire piétiste qui suppose que, si l'on approche l'Écriture à la lumière de ces

axiomes évangéliques, l'interprétation deviendra magiquement facile et qu'une telle exégèse sera infailliblement juste. Il n'est pas nécessaire de discuter ici de telles affirmations ; nous savons bien que nous ne pouvons pas nous attendre à ce que l'interprétation soit toujours facile. Nous savons également qu'il n'existe pas d'interprète infaillible, et certainement pas nous-mêmes. Non, les simplifications auxquelles je pense sont autres.

La première consiste simplement à oublier que, de même que notre conception de l'autorité biblique détermine notre herméneutique, comme nous venons de le voir, cette conception est elle-même nécessairement ouverte au contrôle des textes bibliques sur lesquels nous faisons reposer notre herméneutique. Car notre conception de l'autorité biblique est une construction théologique, l'une de celles qui constituent notre dogmatique, et toutes les théories, même en sciences naturelles, doivent être vérifiées. En théologie, la vérification consiste à voir si elles sont conformes à toutes les données bibliques qui s'y rapportent (pensons à la doctrine de la Trinité, qui est un bon exemple d'une construction théologique réussie). Si les données semblent ne pas s'ajuster convenablement à la théorie, leur relation doit être conçue comme une relation d'interrogation réciproque : chacune met l'autre en question. Ainsi, si certains textes paraissent ne pas s'accorder l'un l'autre, malgré tous nos efforts, ou encore semblent affirmer ce qui n'est pas vrai, il nous reste alors, en bonne méthode, à réexaminer nos conceptions de l'autorité biblique et de l'herméneutique que nous en avons tirée. Mais nous devons le faire en invoquant les données appropriées, c'est-à-dire les déclarations de l'Écriture sur elle-même, et non le phénomène qui a exigé cette vérification. Une erreur de méthode sur ce point serait désastreuse. C'est ce que montre Roger Nicole en commentant une des thèses du livre de D. Beegle, *L'Inspiration de l'Écriture*⁴ : « M. Beegle affirme très vigoureusement qu'une juste approche de la doctrine de l'inspiration consiste à opérer par induction, à partir de ce qu'il appelle 'les phénomènes de l'Écriture', plutôt que par déduction, en partant de certaines affirmations bibliques concernant l'Écriture. [...] Cette affirmation doit être mise en doute. Si la Bible présente un certain nombre de déclarations précises concernant sa nature, elles doivent manifestement avoir la priorité dans tout essai de formuler une doctrine de l'Écriture. Bien entendu, des inductions à partir de phénomènes bibliques auront ici leur place, car elles peuvent nous

⁴ Réédité, sous forme amplifiée, avec le titre *Scripture, Tradition and Infallibility*, Grand Rapids, Eerdmans, 1973.

aider à corriger certaines inexactitudes qui auraient pu prendre place dans l'opération déductive. Cependant, les affirmations de l'Écriture restent prioritaires. Si l'on appliquait la méthode recommandée par M. Beegle à d'autres questions, on aboutirait certainement à des résultats sérieusement erronés. Si nous essayons, par exemple, de fonder notre conception des relations du Christ avec le péché, sur la seule base des données des quatre évangiles concernant sa vie, sans nous soucier de certaines déclarations précises du Nouveau Testament affirmant qu'il a été sans péché, nous pourrions en conclure faussement que le Christ n'a pas été sans péché. Si nous essayions de développer notre doctrine de la création en partant des données de la nature, sans nous référer aux déclarations de l'Écriture, nous nous trouverions dans une situation embarrassante. Cette dernière remarque n'a pas pour but de nier que le principe de l'induction soit un élément légitime, mais elle lui refuse toute priorité dans les questions religieuses. Il faut tenir compte en premier lieu des déclarations de la Révélation. Ce n'est qu'ensuite qu'on peut introduire l'induction pour qu'elle confirme et, dans certains cas, qu'elle corrige nos conceptions, dans les domaines où notre interprétation des déclarations bibliques et de leurs implications peut être erronée » (*Gordon Review*, hiver 1964-1965, p. 106).

Quand nous vérifions notre conception de la nature et de l'autorité de l'Écriture (basée sur les affirmations bibliques qui s'y rapportent) à la lumière des questions précises soulevées par des textes difficiles, il se peut que nous découvriions que notre interprétation antérieure a besoin d'être modifiée ; il se peut également que ce ne soit pas le cas. Dans cette dernière éventualité, nous sommes méthodologiquement obligés de prendre pour hypothèse de travail la possibilité que la contradiction entre les phénomènes et la doctrine biblique soit apparente et non réelle. Le seul fait d'accepter cette hypothèse n'est cependant pas une solution du problème et il subsiste une tension réelle entre nos principes déductifs et les phénomènes. Quand – et c'est ce qui arrive dans la plupart des cas sinon dans tous les cas – les phénomènes embarrassants sont minimes, les principes de l'analogie de l'Écriture, comme nous l'avons vu, nous conseilleront de ne pas leur donner une importance disproportionnée. Mais, tant qu'ils demeurent, ils seront pour nous un défi continu, nous obligeant à vérifier et à revérifier notre doctrine de l'Écriture et les principes herméneutiques que nous y puisons, au même titre que notre doctrine de l'Écriture nous oblige à chercher des explications harmonieuses des phénomènes qui nous embarrassent.

Il serait simpliste et dangereux d'ignorer le fait que nous risquons de devoir faire le tour du cercle exégétique de nombreuses fois, en révisant sans cesse notre conception de l'Écriture et de l'herméneutique à la lumière des diverses questions soulevées par les divers phénomènes. Cette question peut être illustrée par la citation de deux documents évangéliques qui ont joué un rôle important. Dans son *Introduction à la théologie systématique*⁵, Berkhof affirme hardiment (comme Warfield avant lui) qu'« une des tâches de l'interprète consiste à ajuster les phénomènes de l'Écriture à la doctrine biblique de l'inspiration ». De son côté, un mémorandum destiné aux étudiants en théologie (composé sous les auspices de l'IFES en 1961) se terminait par un appel à « développer une herméneutique réellement biblique » et à « dériver de cette herméneutique une compréhension adéquate de la nature de l'autorité biblique ». A mon avis, c'est simplifier la question à outrance que d'affirmer l'une de ces deux choses sans l'autre. La première déclaration n'est guère plus qu'une demi-vérité, tant qu'on n'ajoute pas que notre compréhension de « la doctrine biblique de l'inspiration » doit elle-même être constamment vérifiée au vu des questions que les phénomènes posent. La seconde n'est elle aussi qu'une demi-vérité, tant qu'on n'y ajoute pas qu'un certain degré de précompréhension de la nature de l'Écriture et de son autorité fait nécessairement partie de tout essai de formulation d'une « herméneutique déterminée bibliquement ». La vérité, c'est que ni notre doctrine de l'Écriture ni notre exégèse ne peuvent être saines à moins qu'elles n'agissent constamment l'une sur l'autre et que chacune subisse un constant affinement à la lumière de l'autre.

C'est pourquoi, si nous nous permettons de considérer une formule emballée, congelée et étiquetée « doctrine évangélique de l'Écriture » comme une vache sacrée à laquelle on ne saurait toucher, nous manifestons non seulement que nous sommes plus intéressés à notre propre tradition qu'à la vérité de Dieu (et il n'est pas nécessaire que je vous rappelle à quel point c'est dangereux) mais nous mettons en danger la qualité de notre recherche biblique. Si, cependant, nous reconnaissons et acceptons les principes dont il vient d'être question, nous resterons très conscients de l'élément de *mystère* que nous rencontrons dans l'Écriture, de l'*audace* de notre confession de l'autorité biblique alors que nous sommes en présence de tant de problèmes qui, bien que petits, ne sont pas encore résolus. Nous éprouverons le besoin de faire cette confession avec *humilité* et dans la dépendance

⁵ L. Berkhof, *Introduction to Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1932, p. 49.

totale de Dieu. Cela sera certainement profitable à la fois pour nous et pour notre manière de traiter le texte sacré.

Le débat moderne

Considérons maintenant le débat herméneutique contemporain et examinons à quel point les évangéliques sont équipés pour y participer.

Le débat, à sa source, jaillit de l'embarras qui s'est fait sentir dans trois domaines. Il y a premièrement les questions concernant la Parole de Dieu. Depuis Barth, la Bible a été reconnue à nouveau comme le moyen par lequel Dieu se révèle à l'homme. Mais une question brûlante se pose alors. Comment cela peut-il se faire, puisque la Bible, considérée comme un livre humain, est par principe faillible et sujette à caution ? Comment Dieu se communique-t-il par la Bible ? Quelle est la véritable nature de la Parole de Dieu ? Quelle est sa relation avec les paroles du livre (la Bible) ?

Puis, en second lieu, se posent des questions concernant le Nouveau Testament. Certains spécialistes contemporains, préoccupés par la complexité de son environnement historique, et travaillant sans tenir compte de la notion de vérité révélée, ont l'impression que c'est un livre très insaisissable. Quelle est sa véritable nature ? Quelle est sa relation réelle avec l'Ancien Testament ? Quelle est la signification de son eschatologie ? Comment faire pour rendre clair son message à l'homme moderne ?

Et troisièmement, en relation avec ce qui précède, surgissent les problèmes relatifs à la prédication. Le Nouveau Testament est kérygmatisé ; il consiste en proclamation du Christ. Mais le monde auquel il proclame Jésus est totalement différent du nôtre. Quelles sont les transpositions de la forme du message qui s'imposent pour que nous puissions le prêcher aujourd'hui ?

On a donné différentes réponses à ces questions. Il ne sera pas inutile de rappeler brièvement trois des principales.

1. Karl Barth estime que Dieu communique avec l'homme par le moyen des Ecritures, en choisissant librement de les utiliser pour faire connaître Jésus-Christ, la véritable Parole de Dieu. Affirmer que l'Ecriture est la Parole de Dieu, c'est dire simplement que Dieu s'en sert constamment de cette manière. Jésus-Christ est la réalité à laquelle toute l'Ecriture, quand elle est ainsi utilisée par Dieu, rend témoignage. En conséquence, la méthode herméneutique de Barth consiste à appliquer la « méthode christologique » de sa *Dogmatique*, en posant à chaque texte une seule question : « Qu'as-tu à dire de Jésus-Christ ? ».

Selon l'ontologie de Barth, ce n'est que lorsqu'on lit Christ dans les textes qu'ils nous disent quelque chose sur Dieu ou sur l'homme. Ceci paraît de prime abord prometteur aux oreilles évangéliques. Nous découvrons cependant que l'ontologie de Barth s'écarte par la tangente de ce que les auteurs bibliques voulaient nous dire sur Dieu et le monde, et qu'elle impose à sa pensée une préoccupation excessive pour les problèmes de connaissance théorique. Son « christomonisme », comme l'a appelé Althaus, qui absorbe toute vérité sur la création et l'ordre créé dans sa doctrine christologique, le conduit à des conceptions discutables de l'élection, de la réprobation et de la rédemption. Ces conceptions conduisent à leur tour à une exégèse discutable et donnent un caractère également discutable à toute prédication qui touche à ces thèmes centraux. Voir Christ, avec Barth, à la fois comme l'homme réprouvé et l'élu, représentant toute la race humaine d'abord comme notre substitut sous le jugement de Dieu, puis comme notre précurseur victorieux entrant dans la gloire de la résurrection, est une conception implicitement universaliste. Déclarer avec Barth que Christ a sauvé la race humaine, c'est empêcher notre prédication d'évangéliser de façon apostolique : appeler l'homme à reconnaître que Christ l'a sauvé ou l'appeler à la foi en vue du salut représentent deux perspectives différentes. Or la prédication des Écritures aux incroyants semble sans conteste adopter la deuxième perspective plutôt que la première. L'exégèse et la prédication de Barth manifestent donc une certaine distorsion sur ce point, sous la pression de ses notions christologiques fondamentales.

2. Les mouvements de la « théologie biblique » et de la *Heilsgeschichte*, représentée par des hommes comme Sir Edwyn Hoskyns, Gabriel Hebert et Oscar Cullmann, nous disent que Dieu s'est révélé dans une suite d'événements rédempteurs qui est parvenue à son apogée dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ. L'Écriture est le témoignage humain qui interprète cette série d'événements historiques. L'Écriture est certes le résultat d'une illumination et d'une compréhension très fine, mais pas de l'inspiration telle que nous l'avons définie ci-dessus. Il n'y a aucune identité entre la Parole de Dieu et celle de l'homme. La méthode herméneutique de ces mouvements consiste donc à demander aux textes ce qu'ils disent, quels témoignages ils rendent aux actions de Dieu, et à intégrer leur témoignage dans un ensemble christocentrique complexe, organisé selon les catégories de prospective et d'accomplissement (le terme de prospective convient ici mieux que celui de promesse, car le Dieu de la « théologie biblique » ne parle pas et, par conséquent, ne peut faire des promesses). Conclusion étrange : les théologiens de cette école

semblent être beaucoup plus sûrs de ce schéma dans son ensemble que de chaque partie prise séparément ! Cela apparaît très clairement dans l'œuvre d'Alan Richardson. La prédication qui est inspirée par ce mouvement est un appel à se confier au Dieu et au Christ de cette histoire, ce qui est très bien. Mais, puisque cet enseignement ne présente aucune base pour établir une corrélation directe entre la foi et l'Écriture, en général, ou les promesses bibliques, en particulier (puisque'il n'y est pas question que Dieu ait jamais réellement employé des mots pour parler aux hommes), la prédication y est nécessairement insuffisante.

3. Bultmann estime que Dieu agit dans la conscience de l'homme au travers des *mythes* du kérygme néotestamentaire, c'est-à-dire la naissance virginale de Jésus, sa divinité, ses miracles, sa mort qui nous rachète et nous réconcilie avec Dieu, sa résurrection corporelle et son ascension, son règne présent et son retour imminent. L'action de Dieu consiste à faire surgir dans l'expérience l'événement dynamique qu'est la « Parole de Dieu ». Cette dernière est un appel à la décision, un appel à vivre dans l'ouverture à l'avenir sans plus être lié par le passé. Pour Bultmann, rien ne dépend du fait que le Christ du mythe ait ou non son fondement dans les faits concernant le Jésus de l'histoire. Pour lui, la foi n'est pas liée à des faits historiques particuliers, pas plus qu'à des paroles divines précises. De toute façon, nous ne pouvons que parler indirectement de Dieu, en nous référant à la façon dont notre vie – notre existence, dirait Bultmann – est déterminée par lui. C'est même la nature de la foi que de savoir que notre décision existentielle sera toujours un saut dans l'obscurité. Les seules déclarations que nous puissions faire sur Dieu sont des déclarations indirectes, *a posteriori*, dans la mesure où notre expérience l'a reflété.

Par conséquent, la méthode herméneutique de Bultmann consiste à demander comment les textes font apparaître les soucis de l'existence humaine selon Heidegger (dont l'analyse phénoménologique est pour Bultmann une « précompréhension » fondamentale à l'interprétation biblique et à la communication chrétienne pour aujourd'hui), et comment ils nous appellent à la décision de la foi, décrite ci-dessus.

Il n'est pas nécessaire de poursuivre notre énumération. Ces trois positions sont ensemble la source de toutes les principales tendances herméneutiques de notre temps (la nouvelle herméneutique est « nouvelle » seulement dans ce sens qu'elle est un prolongement de celle de Bultmann). Toutes, elles apparaissent comme le produit d'une pensée chrétienne plus ou moins détournée de la pensée biblique

par le kantisme et l'héritage post-kantien de la philosophie occidentale. La « révolution copernicienne » de Kant dans la philosophie de l'esprit et de la nature s'est opérée juste au moment critique où l'Europe sortait du rationalisme pour entrer dans le romantisme. Elle a détourné l'intérêt pour le monde connu sur le sujet connaissant. Elle a décrété qu'il était impossible que Dieu s'adresse verbalement à l'homme et a permis au spectre du solipsisme⁶ sceptique et nihiliste de menacer ses successeurs. L'idéalisme, le positivisme et l'existentialisme, les trois courants philosophiques principaux depuis Kant, doivent être considérés comme des tentatives de neutraliser ce spectre par de nouvelles réponses au problème du sujet connaissant. De même, les trois types d'herméneutique décrits plus haut doivent être considérés eux aussi comme des tentatives de bannir le spectre en défendant l'idée que les chrétiens connaissent vraiment Dieu, même s'il ne nous parle pas vraiment. Mais l'évangélique insistera pour dire que c'est précisément ce que fait le Dieu de la Bible ! Et, pour justifier cette affirmation, il fera appel à l'Incarnation : Dieu le Fils s'est adressé aux hommes comme un prophète et un rabbin, prononçant les paroles que le Père lui donnait et attestant le vrai sens des paroles de l'Écriture, qu'il a invariablement traitée comme le témoignage venant de son père et révélant l'œuvre et la volonté de ce dernier. Et, si quelqu'un cherche à discréditer la conception que Jésus avait de l'Écriture, en disant qu'il s'est conformé aux préjugés de ses auditeurs ou qu'il s'est trompé, manifestant son ignorance, l'évangélique répliquera que cette attitude est aussi irresponsable qu'arbitraire. La conception de l'Écriture qu'avait Jésus, sur laquelle il n'est pas exagéré de dire qu'il a fondé tout son ministère, doit revêtir autant d'importance dogmatique que sa conception de quelque autre sujet (la nature de la repentance, par exemple, ou l'amour de Dieu). Par conséquent, la première affirmation de l'évangélique, lorsqu'il entre dans le débat herméneutique moderne, est de dire que, dans la mesure où un théologien nie ou néglige le fait que Dieu a parlé, dans la même mesure il n'ouvre pas les Écritures ni ne confesse leur Dieu, mais il fausse celles-là et renie celui-ci.

Aucune des positions dont il vient d'être question ne prend au sérieux le témoignage scripturaire à un Dieu qui parle, ni l'auto-présentation de la Bible comme la Parole révélée de Dieu. Chacune d'elles, en effet, se soustrait à l'autorité de la Bible en refusant

⁶ Solipsisme : attitude ou doctrine philosophique selon laquelle rien n'existe en dehors de la pensée individuelle, le monde extérieur n'étant qu'une sorte de rêve du sujet pensant (Dict. Larousse en 3 volumes) (N.D.L.R.).

d'accepter vraiment soit ce qu'elle dit de sa propre nature, soit l'herméneutique qui en découle. Chacune est par conséquent incapable de répondre valablement aux questions dont elles partent. Pareil arbitraire engendre son lot d'instabilité, voire de contre-vérité. En fait, la solution des problèmes qui ont provoqué le débat herméneutique moderne, c'est de prendre très au sérieux le témoignage que la Bible se rend à elle-même. Il faut donc accorder pleine créance à la vérité (pour le dire de façon aussi vivante que possible) que Dieu a parlé. Les Ecritures sont le recueil de ce qu'il a dit ; et ce qu'il a dit dans les Ecritures, il y a bien longtemps, il le dit encore en nous l'appliquant par son Esprit.

On a dit parfois que cette conception de la révélation était, elle aussi, arbitraire, puisque les textes sur lesquels nous nous appuyons n'affirment pas réellement tout cela. Mais Warfield a répondu à cette accusation voici deux générations⁷, et rien, à ma connaissance, n'est venu battre en brèche sa réponse. On a dit aussi que cette position était rationaliste. Voilà une grave accusation, mais que signifie-t-elle dans ce contexte ? En théologie, « rationaliste » peut signifier 1) réduire la réalité, c'est-à-dire Dieu et le monde, aux limites d'un système intelligible exhaustif, sans reconnaître le caractère fragmentaire de la connaissance que nous avons de Dieu en ce monde, en comparaison avec celle qui doit venir (1 Co 13,13) ; ou 2) contredire l'Écriture sur certains points au nom de la raison ; ou 3) spéculer au-delà des limites bibliques ; ou encore 4) chercher à baser sur des preuves logiques ou historiques des vérités relatives à Dieu que nous devrions simplement recevoir par la foi, en nous basant sur le fait que c'est Dieu qui nous les a dites. Dans quel sens peut-on alors accuser la conception évangélique de la révélation d'être rationaliste ? En aucun sens ! La vérité, c'est qu'elle n'est pas « rationaliste » mais simplement rationnelle. C'est une confession de foi en un Dieu rationnel, qui a parlé rationnellement aux créatures qu'il a créées *rationnelles* et qu'il se refuse à traiter autrement que comme telles.

L'herméneutique évangélique est une herméneutique rationnelle, basée sur la reconnaissance du fait que les affirmations des écrivains bibliques sont les affirmations de Dieu lui-même. Elle cherche à bien les comprendre par l'exégèse afin qu'elles puissent être fraîchement appliquées aux hommes d'aujourd'hui et à leurs problèmes, de telle manière que le message de Dieu nous parvienne clairement.

⁷ Voir les articles réunis : Benjamin B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, Londres, Marshall, Morgan and Scott ; et Philadelphie, Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1948, ⁶ 1970.

D'habitude, quand nous formulons notre herméneutique, nous, évangéliques, nous limitons le sujet aux questions d'exégèse et de synthèse⁸ et nous laissons de côté ce qui concerne l'application de la vérité pour en parler dans les disciplines comme l'homilétique ou la théologie pastorale. Mais il est très souhaitable que nous puissions reformuler notre herméneutique en corrélation explicite avec le concept d'un Dieu *qui communique*, Dieu parlant à l'homme. Cela impliquerait qu'on ajoute un chapitre à la fin des manuels ou des cours sur la possibilité, le but et les modalités de la communication de Dieu aux hommes au moyen de la Bible. La discussion traiterait de sujets comme l'*imago Dei* en l'homme comme présupposition à la communication ; le péché, qui rend l'homme sourd aux appels de Dieu ; la grâce qui débouche ses oreilles ; tout l'ensemble de relations qui existent entre l'Esprit révélateur et la Parole révélée ; la prédication en tant que Parole de Dieu ; et pour finir l'Eglise en tant que communauté qui écoute la Parole de Dieu et qui en vit.

Le concept d'un Dieu actif dans la communication est au centre de l'intérêt et du débat herméneutique en théologie moderne. Lorsqu'on se rend compte à quel point la problématique post-kantienne est encore influente, on comprend pourquoi il en est ainsi. Mais cela ne signifie pas qu'il y ait quoi que ce soit de faux dans le concept lui-même, au contraire. La pensée d'un Dieu actif dans la communication n'est-elle pas le concept herméneutique central et déterminant vers lequel la Bible elle-même nous conduit ? Si tel est le cas, et je pense qu'il en est ainsi, notre présentation traditionnelle de l'herméneutique devrait être repensée et réorientée de telle manière qu'elle exprime ce fait. Tant que nous ne nous serons pas montrés capables de nous atteler sérieusement à cette tâche, nous ne serons pas prêts à prendre part aux discussions herméneutiques contemporaines ; car non seulement nous ne serons pas sur la bonne « longueur d'onde » mais nous ferons remarquer à tout le monde que nous n'avons pas encore appris, théologiquement parlant, à prendre vraiment au sérieux nos propres principes herméneutiques⁹.

⁸ Pour s'en persuader, voir n'importe quel manuel, par exemple Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation*, Grand Rapids, Baker, 1950.

⁹ Des livres comme celui de Gustav Wingren, *The Living Word*, ou le petit livre de poche, sans prétention scientifique mais d'une richesse extraordinaire, d'Alan Stibbs, *Understanding God's Word* (éd. rév., Londres, Inter-Varsity Press, 1976) donnent une idée de ce que nous entendons par là.

La question de l'inerrance

On suppose dans certains milieux que l'herméneutique évangélique est nécessairement viciée par l'adhésion au concept de l'inerrance de la Bible. Pour une raison qui, pour le moins, n'est pas évidente, on estime que cette adhésion trahit une détermination anachronique à vouloir que la Bible enseigne la science, au sens moderne de ce terme et avec une précision moderne. On l'accuse ainsi de se séparer de la méthode grammatico-historique, ce qui ne peut que fausser radicalement toute interprétation. Cela donnerait aussi l'impression qu'on « a la réponse » à toutes les contradictions apparentes et à toutes les difficultés du texte biblique. A cause de ces impressions erronées, il est bon de terminer cette étude en esquissant ce que signifie – et ce que ne signifie pas ! – l'inerrance.

« Inerrance » est un terme dont on ne s'est communément servi que depuis le siècle dernier, bien que l'idée elle-même remonte, par-delà l'orthodoxie du XVII^e, les Réformateurs et les scolastiques, jusqu'aux Pères et, plus loin encore, jusqu'à notre Seigneur qui a dit : « L'Écriture ne peut être anéantie » (Jn 10,35) et « ta Parole est la vérité » (Jn 17,17). C'est un terme qui a une forme négative mais une fonction positive. Il est comparable aux quatre adverbes négatifs par lesquels la définition donnée par le concile de Chalcédoine a protégé la vérité de l'Incarnation. Sa fonction, comme la leur, n'était pas de tout expliquer positivement mais de sauvegarder un mystère en excluant certaines erreurs courantes au sujet de cette vérité. Les adverbes utilisés à Chalcédoine comme le terme d'inerrance n'ont une signification très claire que dans le contexte de la controverse spéciale qui en motiva la formulation. En dehors de ce contexte, ils peuvent sembler ésotériques et inutiles. Le terme « inerrance » a permis d'exprimer un double engagement : un engagement préalable à recevoir comme vérité de Dieu tout ce que l'Écriture enseigne explicitement ; et un engagement méthodologique à interpréter l'Écriture selon le principe d'harmonie que nous avons analysé ci-dessus. Il ne représentait donc pas tant un glissement vers le rationalisme qu'un rempart contre le rationalisme – à savoir cette sorte de rationalisme qui jette par-dessus bord le principe d'harmonie. Il n'exprime donc pas une préoccupation profane pour une précision scientifique, comme certains l'ont suggéré, mais une attitude de respect pour le texte sacré que d'aucuns interprétaient irrévérencieusement, comme s'il était à certains endroits faux et en contradiction avec lui-même.

Les évangéliques continueront-ils à parler de l'inerrance biblique ? Cela dépendra de plusieurs facteurs. L'avantage d'avoir une

mention explicite de l'inerrance sera peut-être contrebalancé par le désavantage d'être encombré d'un terme qui est régulièrement, et à tort, compris comme la prétention simpliste que nous avons des solutions à tous les problèmes que pose la Bible. La prédominance de cette conception erronée a une influence désastreuse car l'avance scientifique, dans le domaine des sciences bibliques comme dans toutes les sciences, a pour effet non seulement d'étendre de larges régions de certitude, mais aussi d'augmenter le nombre de questions dont les générations précédentes pensaient avoir trouvé la réponse. Or, si nous, évangéliques, donnons l'impression que non seulement nous ne sommes pas conscients de ce fait mais que nous avons un intérêt dogmatique à le nier, il sera difficile de convaincre les autres que notre approche de l'Écriture n'est pas fondamentalement a-scientifique et malsaine. On peut y voir un fort argument pour renoncer tant que possible à parler d'inerrance. Mais, que nous en parlions ou non, l'important n'est pas là. Ce qui compte, c'est que, dans notre exégèse, nous restions fidèles au principe d'harmonie ; en d'autres termes, que nous soyons d'accord au niveau méthodologique. Si nous consentons à recevoir comme vérité venant de Dieu tout ce que les auteurs bibliques ont explicitement affirmé et que nous continuons à chercher des harmonisations convaincantes pour les passages difficiles, en nous refusant à trancher la question par l'affirmation catégorique que la Bible se trompe, peu importe que nous parlions d'inerrance ou pas. L'essentiel n'est jamais le terme utilisé, mais la chose qu'il exprime.

Ce que je dis présuppose que la portée de chaque passage biblique, son genre littéraire, l'importance et le contenu de ses déclarations, sera déterminé de façon inductive, par la méthode grammatico-historique. Il faut constamment insister sur le fait que le concept d'inerrance ne fournit aucune aide directe pour répondre à de telles questions. Ce n'est pas, répétons-le, un raccourci exégétique. Nous constaterons sans doute que de nombreux problèmes d'exégèse et d'harmonisation devront rester ouverts à chaque étape de notre pèlerinage dans l'étude de la Bible. Quelle est la signification de ce fait ? Je me permets de suggérer qu'il n'en a aucune qui doit nous alarmer. C'est au contraire un stimulant à poursuivre nos recherches exégétiques. Il n'a pas d'importance dogmatique, sinon qu'il nous pousse à préciser constamment notre conception de l'Écriture. Et ce n'est un handicap pour notre apologétique que dans la mesure où notre méthode apologétique est de type rationaliste, exigeant la réponse à tous les problèmes d'un domaine donné avant qu'on puisse faire une déclaration positive dans ce domaine, même lorsqu'une telle déclaration

n'est que l'écho d'une déclaration biblique. On peut alors se demander si ce n'est pas une bénédiction que d'être retenu de pratiquer une apologétique de cette espèce¹⁰.



¹⁰ Cet article a été publié dans *Themelios* (vol. 1 ; n° 1 ; 1975). Il a été traduit par G. Berthoud, de Lausanne.