

L'ANALOGIE DE LA FOI DANS L'ETUDE DE L'ECRITURE SAINTE

Par Henri BLOCHER

Doyen de la faculté de théologie de Vaux-sur-Seine

Cet article est tiré de The Challenge of Evangelical Theology publié sous la direction du Dr. N. M. de S. Cameron, par Rutherford House, Edinbourg, 1987. Il s'agit d'une livraison spéciale du Scottish Bulletin of Evangelical Theology. Initialement écrit en anglais, cet article a été traduit par H. Blocher lui-même. Nous le publions avec l'aimable autorisation des éditeurs.

Analogia fidei : sur les bannières des réformateurs et de leurs héritiers spirituels au XVI^e et au XVII^e siècles se détache en lettres d'or la formule de l'apôtre (Rm 12,6). Elle désigne pour eux la "règle fondamentale" de leur herméneutique, le "*principium seu fundamentum interpretationis*"¹. L'analogie de la foi les aidait à revêtir de chair exégétique leur maxime assez abstraite sur "l'écriture interprète d'elle-même" : elle suggérait, voulons-nous dire, quelle sorte de procédures cette maxime peut engendrer. Ainsi seulement les promoteurs du *Sola Scriptura* avaient-ils de quoi répondre aux controversistes de l'Eglise romaine.

¹ Max-Albrecht LANDERER, "Hermeneutik", dans la *Real-Encyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche* de Herzog (Stuttgart & Hambourg : R. Besser, 1856) V, 783.

Chose curieuse ou significative, les théologiens de notre époque "herméneutique" ne s'y intéressent guère, malgré leur goût affiché pour les discussions de méthode. Récemment, seuls quelques biblistes évangéliques ont remis à l'ordre du jour le sujet de l'analogie de la foi. Robert C. Sproul en propose un survol, rapide mais utile¹; Walter C. Kaiser, intrépide à son habitude, avance, au moins sur deux ou trois points, des vues nouvelles²; enfin son collègue à la Trinity Evangelical Divinity School, Donald A. Carson, le traite avec pénétration dans un article important³ : toujours habile à combiner l'exégèse scientifique et le sens des responsabilités dogmatiques, Carson écrit avec le souci de la théologie systématique, *ex professo*. Il est grand temps que les systématiciens joignent leurs forces et se préoccupent d'une part trop délaissée, non négligeable, du trésor qui leur fut transmis.

1. Exploration

Tous les docteurs de l'Eglise qui ont fait appel à l'analogie de la foi n'ont pas entendu sous les mêmes mots exactement la même chose, et les protestants orthodoxes n'ont pas parlé ici un seul langage. Pour être lucide, il convient de désenchevêtrer les diverses conceptions, et de mettre en lumière leurs rapports historiques.

1 "Biblical Interpretation and the Analogy of Faith", dans Roger R. NICOLE & J. Ramsay MICHAELS, éd., *Inerrancy and Common Sense* (Grand Rapids : Baker, 1980) pp. 119-135.

2 *Toward an Exegetical Theology. Biblical Exegesis for Preaching and Teaching* (Grand Rapids : Baker, 1981), surtout pp. 82ss., 94, 133ss., 145, 161. Kaiser cite John J. JOHNSON, "Analogia fidei as Hermeneutical Principle", *Springfielder* 36 (1972-73) pp. 249-259, auquel nous n'avons pas eu accès.

3 "Unity and Diversity in the New Testament : The Possibility of Systematic Theology", dans D. A. CARSON & J. D. WOODBRIDGE, éd., *Scripture and Truth* (Grand Rapids : Zondervan, 1983) pp. 65-95, surtout 90ss. Carson mentionne les articles (inaccessibles pour nous) de Daniel P. FULLER, "Biblical Theology and the Analogy of Faith", dans *Unity and Diversity in New Testament Theology*, éd. par Robert E. GUELICH (Grand Rapids : Eerdmans, 1978), pp. 195-213, et de Robert L. THOMAS, "A Hermeneutical Ambiguity of Eschatology : The Analogy of Faith", *Journal of the Evangelical Theological Society* 23 (1980) pp. 45-53.

Dans la perspective ancienne, avant la Réforme, on se concentrait sur la substance de la Vérité révélée, comme enseignée par l'Eglise : telle était la norme¹. C'était, *ex hypothesi*, le contenu authentique de l'Écriture : et l'on voyait souvent dans le Symbole des Apôtres son résumé. L'accent s'était déplacé de la garantie doctrinale fournies par les Églises-mères, les sièges apostoliques, au consentement unanime des Pères, aux décrets des Conciles œcuméniques, et à la définition formelle par le magistère. Cette première conception n'a pas disparu des rangs protestants. Les réformés, en particulier, font écho aux formulations traditionnelles et considèrent souvent l'accord avec l'*Apostolicum* comme la signification essentielle (*Inbegriff*) de l'analogie de la foi². Georg Sohnius, professeur à Heidelberg aux environs de 1585, pouvait écrire :

La norme et règle de cette interprétation, c'est la foi et la charité : le Symbole des Apôtres expose la foi, le Décalogue la charité. C'est pourquoi l'apôtre édicte que l'interprétation soit analogue à la foi (Rm 12,6), c'est-à-dire qu'elle s'accorde avec les premiers axiomes et principes, pour ainsi dire, de la foi, comme avec le corps tout entier de la doctrine céleste³.

Beaucoup d'autres adoptaient une position semblable⁴. Pierre Martyr conférait même autorité, de second rang, au "consentement constant et au verdict de l'Eglise"⁵. La première version de l'analogie de la foi mérite de s'appeler "traditionnelle".

1 L'expression "analogie de la foi" n'est pas fréquente dans les écrits patristiques et médiévaux; la norme porte des noms variés: la foi, la foi catholique, la règle de la vérité, la prédication, l'ordre de la tradition, la mesure de la foi (*mensura fidei*, Victorin de Pétau), tout cela "apostolique" ou "ecclésiastique", et même "l'ancienne institution de l'Eglise" (*archaion tēs ekklēsiās sustēma*, Irénée). Mais Romains 12,6 était souvent compris, précisément, de la conformité à cette norme (surtout chez les Pères latins).

2 Otto RITSCHL, *Dogmengeschichte des Protestantismus* (Leipzig: J. C. Hinrich, 1908) I, p. 357.

3 *De Verbo Dei*, cité (latin) *ibid.*

4 Cf. Heinrich HEPPE, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, éd. par Ernst BIZER (Neukirchen: B. d. Erziehungsvereins, 1935) p.13, citant par exemple CHAMIER: "*Analogia fidei est argumentatio a generalibus dogmatibus, quae omnium in ecclesia docendorum normam continet*".

5 "*Consensus auctoritasque constans ecclesiae*", *ibid.*, p. 29.

Luther est à l'origine d'un deuxième type. Son expérience pathétique de libération par la Parole de Dieu a tourné autour d'une poignée de versets privilégiés : ces *helle und klare Worte*, "paroles claires, lumineuses", avaient conquis son âme et lui étaient presque devenues, comme notre ami vénéré, le regretté Richard Stauffer l'a dit une fois avec humour, des "textes-fétiches"¹. En étaient : le cantique d'Anne, quand il célèbre YHWH comme celui qui fait mourir et qui fait vivre (1 S 2,6); l'oracle énigmatique d'Esaië sur l'oeuvre "étrange" du Seigneur (Es 28,21); les paroles d'institution de la Cène (si évidentes que l'effort des Suisses, des Zurichois, pour y montrer une figure de style passait pour lui l'entendement et trahissait quelque perversité de l'intelligence, un autre esprit); le principe que pose l'apôtre : tout homme menteur devant le Dieu seul véridique (Rm 3,4); et, bien sûr, le paradoxe de la justification des impies, par la foi seule... Interpréter l'Écriture selon l'analogie de la foi signifiait suivre la lumière des passages plus clairs. Les textes illuminateurs réglaient la lecture de tous les autres. Ici l'expérience personnelle bouleversante de Luther rejoignait les préceptes du sens commun, et l'accent sur la primauté des passages les plus clairs est resté fort parmi les luthériens et les autres protestants. J. Gerhard peut définir sa norme comme "en quelque sorte, la somme de la doctrine céleste recueillie des lieux scripturaires les plus 'ouverts'"². Chemnitz exige l'accord avec les points "attestés de façon expresse, claire, sûre et ferme dans l'Écriture"³. Du côté réformé, Herman Bavinck déclare que la conception originelle de l'analogie de la foi (dans la tradition qu'il représente) mettait en avant le sens tiré "des endroits les plus explicites"⁴. Ce n'est pas pour rien qu'on en traitait dans la section sur la "perspicuité" (clarté) de l'Écriture.

Après la version qui privilégie certains lieux scripturaires, celle qui privilégie certains thèmes. La troisième interprétation de l'*analogia fidei* peut aussi se réclamer de Luther. Il s'agit, pour elle, de se confor-

1 Dans un exposé fait en privé à un petit groupe auquel appartenait le présent auteur, à Paris, le 27 octobre 1977. Otto RITSCHL, *op. cit.*, a montré le rôle décisif que les *helle und klare Worte* ont joué.

2 Cité (latin) par LANDERER, *art.cit.*, 783.

3 Cité par Robert D. PREUS, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism. A Study of Theological Prolegomena* (Saint Louis & Londres: Concordia, 1970) p. 97.

4 "*Uit de duidelijke plaatsen*", *Gereformeerde Dogmatiek* (Kampen: J. H. Bos, 1906²) I, p. 511. Sur la même page, il se réfère à Voetius et Turretin.

mer à une vérité cardinale de la révélation, avec un principe théologique central considéré comme la clé de tout le reste. Dans sa puissante attaque contre les vues des *Schwarmgeister* ou "sacramentaires" de Zürich et Bâle, *Sur la Cène du Christ. Confession* (1528), Luther reproche à leur exégèse des paroles d'institution de les dépouiller de leur utilité, "et ceci, tout particulièrement, parce qu'il n'y a là aucune *analogia fidei*. Car toutes les paroles du Christ doivent porter la foi et l'amour et être analogues à la foi : Romains XII"¹. Luther veut dire, sans doute, que l'interprétation figurative supprime le besoin de la foi s'exerçant contre la vue, ne dresse pas la vérité de Dieu contre tout homme menteur, n'est pas analogue à la justification des impies et à la christologie, qui renversent le jugement des sens et de la raison. Melancthon associe cette conception de l'analogie avec la première, "traditionnelle", quand il prône la concordance "avec le fondement, c'est-à-dire la Loi, l'Évangile, et les Symboles"². Dans son "épître" au roi François Ier, dédicatoire de *l'Institution*, Calvin expose avec magnificence comment le *Soli Deo Gloria* peut servir de référence normative à l'analogie de la foi :

Quand saint Paul a voulu que toute prophétie fût conforme à l'analogie et similitude de la foi (Rom. 12 :6), il a mis une très certaine règle pour éprouver toute interprétation de l'Écriture. Or si notre doctrine est examinée à cette règle de la foi, nous avons la victoire en main. Car quelle chose convient mieux à la foi, que de nous reconnaître nus de toute vertu pour être vêtus de Dieu ? vides de tout bien, pour être emplis de lui ? serfs de péché, pour être délivrés de lui ? aveugles, pour être de lui illuminés ? boiteux, pour être de lui redressés ? débiles, pour être de lui soutenus ? de nous ôter toute matière de gloire, afin que lui seul soit glorifié, et nous en lui ?³

Un peu scolastique dans le style, l'explication du même critère chez Amandus Polan (1561-1610) n'est pas moins incisive :

1 Martin LUTHER, *Oeuvres* vol VI, trad. Jean BOSCH (Genève: Labor & Fides, 1964) p. 93 (= Weimar Ausgabe vol. 26, 390).

2 *Corpus Reform.* XV, 1008, comme cité (latin) par RITSCHL, *op. cit.*, p. 302.

3 *L'Institution de la Religion chrétienne*, éd. par Jean CADIER (Genève: Labor & Fides, 1955, et réimprimé par éd. Farel) I, p. XXIV. Dans *l'Institution* elle-même, Calvin se réfère deux fois à l'analogie de la foi comme principe de la théologie, en IV,16,4 et 17, 32 (moins clair).

Cette interprétation s'accorde avec l'Écriture Sainte qui, du même coup, attribue à Dieu toute la louange de notre éternel salut et l'enlève entièrement à l'homme; cette interprétation ne s'accorde pas avec l'Écriture Sainte qui impute à l'homme une part quelconque, serait-ce la moindre, de la gloire du salut éternel¹.

A ces mots le barthien ne se sent pas de joie... La "concentration" christologique, le triomphe de la grâce, la proclamation centrale (reprise de Blumhardt) "Jésus est vainqueur", gouvernent toute l'entreprise barthienne. C'est Barth qui exhume l'apport de Polan, bien qu'il emploie lui-même l'expression "analogie de la foi" plutôt pour parler d'un autre sujet, à propos de la valeur cognitive du langage religieux, ce que les philosophes analytiques anglo-saxons appellent *God-talk*². C'est le fidèle barthien Thomas F. Torrance qui nous renvoie à l'épître-préface au roi François Ier, avec une assurance et un plaisir manifestes³.

La majorité des protestants, au cours des siècles, semble avoir souscrit à une quatrième version. Le critère y revêt un caractère plus formel, *analogia totius Scripturae*. Appliquer l'analogie, c'est d'abord comparer tous les passages pertinents sur un sujet donné, en respectant l'obligation méthodologique d'éviter les contradictions de fond. Elle implique interprétation biblique systématique. Le tout de l'Écriture, considérée comme cohérente ou homogène, constitue la norme. On n'est pas loin de la notion ancienne du "cercle herméneutique", la détermination réciproque du tout et des parties. Ainsi la *Confession helvétique postérieure* reconnaît pour "droite et naïve interprétation des Écritures" celle qui les expose "par la conférence [comparaison] des

1 *Syntagma Theologiae christianae*, comme cité par Karl BARTH (latin), *Dogmatique*, trad. Fernand RYSER (Genève: Labor & Fides, 1955) I, 2***, p. 269.

2 *L'analogia fidei* est pour Barth ce qui remplace *l'analogia entis* du thomisme, non pas une règle d'herméneutique mais la notion qui permet de rapporter notre langage à la divine réalité. On trouve la discussion la plus fournie dans la partie suivante de la *Dogmatique*: II, 1*, § 27/2, point 3. Il y forge aussi la formule *analogia gratiae*, et accepte de la définir comme une *analogia attributionis extrinsecae*. En I, 1*, § 1/2, l'analogie de la foi semble davantage fonctionner comme un critère du travail théologique.

3 *Theological Science* (Oxford, Londres, New-York: Oxford University Press, 1969) pp. x, 244s.

lieux semblables ou différents"¹. Hollaz définit l'analogie de la foi comme "l'harmonie des affirmations bibliques"². Pour Abraham Kuyper, dernière règle herméneutique essentielle, elle revient à prendre au sérieux l'unité du corpus biblique³. Même le pape Léon XIII, dans son encyclique *Providentissimus Deus* (1893) semble rapporter l'*analogia fidei* au caractère non-contradictoire de l'Écriture⁴.

Ce survol historique et typologique accompli, nous nous intéresserons d'abord au sens de l'expression dans le verset d'où on l'a tirée, et qu'on citait pour autoriser la règle; ensuite, aux rapports logiques qu'ont entre elles les conceptions que nous avons esquissées, pour savoir si elles s'impliquent, s'excluent ou se complètent les unes les autres. Après quoi, nous devrions justifier théologiquement la version, pure ou mixte, qui nous paraîtra la mieux formée, en proposant quelques conseils pour la mise en pratique.

2. Confrontation

Les commentateurs modernes des exhortations de l'apôtre Paul en Romains 12,6 n'hésitent guère, le plus souvent, à prendre le mot "foi" au sens subjectif, *fides qua* (ainsi F. F. Bruce, John Murray, C. E. B. Cranfield, pour ne nommer que des auteurs parmi les plus estimables); si on les suit, il n'y a plus grand lien entre le verset et l'*analogia fidei* des théologiens au cours de l'histoire de l'Église. Paul encourageait les

1 Texte français de 1566, éd. par Jaques COURVOISIER (Neuchâtel et Paris: Delachaux & Niestlé, 1944) p. 44. Ce n'est qu'un élément dans une conception mixte, synthétique.

2 "*Harmonia dictorum biblicorum*", cité par LANDERER, art. cit., 783.

3 *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid* (Amsterdam: J. A. Wormser, 1894) III, p. 106.

4 Reproduite par F. VIGOUROUX, dir., *Dictionnaire de la Bible* (Paris: Letouzey & Ané, 1909) vol. I, et se lit p. XXII: "*Analogia fidei sequendam est, et doctrina catholica...*" avec le commentaire: "*ex quo apparet, eam interpretationem ut ineptam et falsam rejiciendam, quae, vel inspiratos auctores inter se quodammodo pugnantes faciat, vel doctrinae ecclesiae adversatur*". Dans la correspondance entre les deux phrases, ce qui répond à l'*analogia fidei*, c'est le rejet de toute interprétation impliquant conflit entre des écrivains bibliques, inspirés.

prophètes dans l'Eglise, ou les candidats-prophètes, à exercer leur don quand ils se sentaient au bénéfice d'une révélation, quand ils *croyaient* avoir reçu un message d'en-haut; ou bien, il les exhortait à parler en accord avec leur foi subjective, c'est-à-dire dans l'humble conscience de leur dépendance à l'égard du Christ. Mais voilà qu'un renfort inattendu rejoint le camp des Pères latins et de Calvin ! Ernst Käsemann, décidant hardiment où Bultmann déjà hésitait de façon positive, plaide avec force en faveur du sens objectif de "foi" : "Il est absurde de suggérer que le prophète doit se juger lui-même par sa propre foi... Cela ouvrirait la porte à tous les abus et même à la fausse doctrine"¹. Alphonse Maillot se range à ses côtés². Heinrich Schlier aboutit à une conclusion semblable³. Un critère subjectif, en effet, risquerait de créer plus de problèmes qu'il n'en résoudrait ! "Foi" au sens objectif n'intervient pas si rarement dans les écrits pauliniens (en Ga 1,23; 3,23.25; 6,10, pour commencer par une épître du "jeune" Paul, *pistis* désigne le message, ou le régime, ou le lien de la communion; aussi probablement en Ep 4,5.13; 1 Tm 2,7; 3,9; 4,1.6; 5,8; 6,10.12.21; 2 Tm 3,8; 4,7; Tt 1,1; la chose est au moins possible en Rm 1,5; 10,8; 16,26; Col 2,7; 1 Tm 1,19; Tt 1,4.13; 3,15). Bien avant le temps des Pastorales, Paul exprimait déjà l'idée d'un "modèle" de doctrine (*tupos*, Rm 6,17); cette pensée présente, le mot *d'analogia* pouvait lui venir très naturellement à l'esprit pour la conformité au modèle. Quand le Nouveau Testament traite de la prophétie, il souligne régulièrement le besoin de discernement (1 Co 14,29.37s; 1 Th 5,20s; 1 P 4,11; 1 Jn 4,1-6) : chaque fois que le critère est explicitement mentionné ou nettement suggéré, c'est la concordance avec l'enseignement apostolique, avec la *fides quae creditur*. Cette considération confirme puissamment l'exégèse de Käsemann en Romains 12,6. Nous osons même envisager que la "mesure de (la ?) foi" en Romains 12,3 se comprenne dans la même ligne. D'après le premier usage du mot, la mesure (*metron*) est la mesure mesurante,

1 *Commentary on Romans*, trad G. W. BROMILEY (Londres: S.C.M., 1980) p. 341. Outre Bultmann hésitant, il mentionne E. Schweizer et W. Schrage en faveur de la même exégèse.

2 *L'Épître aux Romains, épître de l'oecuménisme et théologie de l'histoire* (Paris: Centurion, et Genève: Labor & Fides, 1984) pp. 306s.

3 *Der Römerbrief* (Bâle, Fribourg, Vienne: Herder, 1977) p. 370.

l'étalon¹; ne peut-on pas entendre ici que Dieu a pourvu chaque chrétien de sa fonction dans le Corps en harmonie avec (accusatif de référence) la structure normative du nouveau régime de la foi, cette structure que Paul appelle ailleurs "la mesure du don de Christ" (Ep 4,7) ? Une telle interprétation préparerait celle du verset 6, selon lequel la prophétie doit s'accorder avec le message et la doctrine reçus de l'apôtre. D'autant que la prophétie néo-testamentaire se présentait sous une gamme étendue de formes diverses, et s'associait étroitement à l'explication de l'Écriture², les théologiens ultérieurs n'ont peut-être pas dérivé si loin de Romains 12,6 quand ils ont compris l'analogie de la foi en termes de conformité avec les grandes affirmations chrétiennes et avec le tout scripturaire.

Toutes les conceptions, pourtant, ne sont pas à mettre sur le même pied. Les quatre types principaux schématisés plus haut ne sont ni équivalents, ni mutuellement exclusifs. Qui cherche le "consensus" avec tous les énoncés de l'Écriture (version IV) honorera *ipso facto* l'axe médian du message (version III) - en supposant la Bible cohérente - et pourra s'appuyer sur les passages les plus clairs (version II); on n'a pas trop à redouter, alors, le rejet du Credo (version I). Mais la réciproque n'est pas vraie. Karl Barth peut à la fois revendiquer l'accord avec la Parole de Dieu, Objet du témoignage scripturaire, et refuser la règle de Hollaz, l'harmonisation de toutes les affirmations bibliques. Sous sa forme catholique romaine, la conception "traditionnelle" n'est pas compatible avec le principe de la Réformation; si les Pères de l'Église en leur temps, et les docteurs du moyen âge ont pu ignorer l'alternative (ils ont confessé l'autorité suprême de la Sainte Écriture mais n'ont pas pensé qu'elle pouvait conduire à la critique de l'Église), nous ne pouvons plus éluder la nécessité de choisir. Que retenir, donc, et que laisser de côté, si nous voulons utilement employer les mots *analogia fidei*, et, par eux, désigner la règle de notre interprétation de la Bible ?

Le courage, parfois, passe par une certaine brutalité. Aucune Église, osons-nous confesser, ne peut rendre fidèlement à son Seigneur l'honneur et l'obéissance qui lui sont dûs qui empêche la Parole du Seigneur de mettre en cause radicalement ses voies et ses pensées, et de les

1 Comme C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (Edimbourg : T. & T. Clark, 1979) II, p. 615, l'a bien perçu et justifié. La Peshitta use du même mot pour *metron* et *analogia* aux versets 3 et 6.

2 Vigoureusement affirmé par E. COTHENET, "Prophétisme dans le Nouveau Testament", *Supplément au Dictionnaire de la Bible* VII (Paris: Letouzey & Ané, 1972) cols. 1280, 1299s.

corriger. L'avertissement suivant résonne avec la force du réalisme véritable :

Qu'arrive-t-il quand un corps social dépourvu d'une norme claire de vérité et de jugement croît en puissance ? ... Ce corps s'efforce de devenir lui-même à lui-même la norme, la loi. En un mot, il tend au statut du Léviathan, ce "dieu mortel" que Hobbes décrivit avec tant d'exactitude... Pour résumer : en l'absence d'une Parole infaillible, inerrante, au-dessus de l'Eglise, qui la juge et lui annonce la grâce, l'autorité magistérielle pèse du plus grand poids au passif de l'Eglise, car elle deviendra inévitablement l'instrument sans frein de l'homme pécheur, et son reflet démoniaque¹.

En principe, donc, aucune interprétation, aucun résumé de la foi ecclésiastique ne peuvent légitimement gouverner la lecture de l'Ecriture Sainte, empiétant ainsi sur le libre exercice de la souveraineté du Seigneur sur les siens, par la Parole.

Le privilège des passages les plus clairs, dans la deuxième version, paraît, à première vue, parfaitement innocent. Mais qui dira les versets qui sont clairs, et ceux qui ne le sont pas ? Qui définira le sens "évident" ? L'histoire avertit ici contre l'optimisme naïf. L'exemple de Luther lui-même à propos des paroles eucharistiques de Jésus a de quoi faire réfléchir : il repousse au moins autant qu'il attire ! Comment éviter le subjectivisme si la méthode prévoit en première démarche, déterminante, la sélection de quelques éléments dans un ensemble, érigés en règle pour le reste ? Le même défaut affecte l'autre version "sélective" de l'analogie de la foi. Elever au statut normatif une doctrine particulière ne se peut sans encourir le reproche d'arbitraire : les moyens de contrôle manquent, les inclinations personnelles et les influences externes, philosophiques ou autres, n'interfèrent que trop facilement. Rétorquer : "C'est l'Esprit qui me conduit" (ou "l'Objet du témoignage s'impose lui-même"), ce n'est rien d'autre que retomber dans le vieux piège illu-

¹ John Warwick MONTGOMERY, *Ecumenicity, Evangelicals, and Rome* (Grand Rapids: Zondervan, 1969) pp. 40s. Chapitre antérieurement publié comme article dans le *Springfielder*.

ministre¹. Karl Barth lui-même n'a jamais pu montrer comment, dans le cadre de sa théologie, cette tentation pouvait être dénoncée et repoussée. Avec l'analogie formelle-universelle seulement, analogie de la foi et de l'Écriture, nous nous trouvons sur un terrain moins glissant. Comme toute autre règle, elle peut souffrir d'une mauvaise application, mais elle fournit constitutivement le moyen de rectifier, par référence à une norme objective. C'est un avantage unique. En principe, on ne dénierait à aucune donnée scripturaire, de quelque façon qu'elle porte sur une question débattue, le droit de renverser les idées préconçues et de disqualifier le traitement précédemment admis. Une fois acceptée, cette version fait aisément de la place, en son sein ou à côté d'elle, aux justes soucis exprimés dans les autres types. Sous la sauvegarde du respect radical de tous les énoncés bibliques, on peut avec bonheur s'enquérir de l'axe principal de la révélation, comme l'a fait Calvin, recueillir la lumière des *helle und klare Worte* selon qu'elle semble briller, se placer sous l'autorité ministérielle de l'Église, avec ses *normae normatae*. Procédures heuristiques précieuses ! Nous cherchons à promouvoir une notion complexe de l'*analogia fidei*, avec la version formelle-universelle comme socle, et des traits secondaires s'ajoutant, pris des trois autres.

L'apôtre, quand il dictait Romains 12,6, ne pensait guère à la technique de la comparaison des lieux bibliques; il se souciait pourtant de l'accord de la prédication chrétienne avec tout le corpus didactique donné par inspiration de Dieu, avec ses accents majeurs et ses grands équilibres (*analogia*), et sans rien exclure. En substance, il n'était pas éloigné de la conception de l'*analogia fidei* recommandée. Cette proximité, au moins relative, contribue à accréditer la règle; mais, pour la confirmer, il ne sera pas superflu de considérer plus amplement sa justification théologique.

1 James I. PACKER, "Infallible Scripture and the Role of Hermeneutics", dans *Scripture and Truth, op. cit.*, p. 347, use d'un langage exceptionnellement fort pour "la manière dont les néo-orthodoxes font habituellement appel à l'Esprit comme interprète"; "à l'analyse, cette invocation se révèle n'être qu'une feuille de figuier illuministe plaquée sur le traitement du texte pour en cacher l'arbitraire et l'incohérence déformante". Packer fait l'éloge, p. 350, de l'*analogia Scripturae* des réformateurs, qu'il aime appeler lui-même "principe d'harmonie".

3. Justification

L'analogie de la foi, comme nous la comprenons, repose d'abord et surtout sur le fondement de la *cohérence biblique*. Elle garde force normative si, et seulement si, l'Ecriture est en harmonie avec elle-même, si toutes ses affirmations sont compatibles entre elles dans leur sens authentique. Tous les théologiens ne sont pas prêts à concéder que cette proposition est vraie... Plusieurs, avant même de contester l'homogénéité de l'Ecriture *en fait*, nient que l'Ecriture *s'attribue* un tel caractère, ou que la cohérence formelle convienne mieux à sa fonction, ou s'associe mieux à la divinité, que les merveilleuses incohérences de la Vie¹. La Vie, ce jaillissement imprévisible ! Le Dieu de la Vie et de la kénôse paradoxale, le Dieu qui écrit droit sur des lignes courbes et prend plaisir toujours à nous surprendre, ne peut-il pas parler par des contradictions ? L'opinion opposée, traditionnelle, on l'accuse de "rationalisme", occidental ou "grec", ou "cartésien" !

Fondé sur le roc, celui qui garde son sang-froid perce le rideau de fumée de la rhétorique contemporaine, avec ses étincelles à gogo. A tous les stades de l'histoire biblique, la cohérence est une valeur hautement prisée, et on l'attribue à tout enseignement qu'on croit venu de Dieu. La vérité *'émèt* rime avec l'éternité, la permanence immuable (Ps 119,160, etc.)². La Loi du Seigneur est pure, c'est-à-dire parfaitement homogène, plus complètement purifiée des scories que l'argent et l'or passés par le creuset; tous ses préceptes sont unis, solidaires, dans leur rectitude (*šadeqû yahdâw*, Ps 19,9). Aucun miracle ne suffit pour authentifier des prophéties non-orthodoxes (Dt 13,1ss); en dépit de la liberté que garde le Seigneur de produire du neuf dans l'histoire (ce qui n'implique aucune contradiction logique), on doute d'un oracle dissonnant par rapport aux révélations antérieures (Jr 28,7ss). Paul exhorte ses lecteurs à n'avoir entre eux qu'une seule pensée (Ph 2,2 etc.); il les

1 Vont fort et loin dans ce sens, Louis SIMON, "Le Scandale et l'unité", dans *Parole et Dogmatique, Hommage à Jean Bosc* (Centurion et Labor & Fides, 1971) pp. 226-231, et la livraison spéciale de la revue dominicaine *Lumière et Vie* 20/n° 103 (Juin-juillet 1971), surtout les articles de L. DEWART et E. TROCME.

2 Cf. Roger NICOLE, "The Biblical Concept of Truth", dans *Scripture and Truth, op. cit.*, pp. 287-298 (notes 410s.); et notre "Qu'est-ce que la vérité? Orientation biblique dans le débat", *Hokhma* n°12 (1979) pp. 2-13 et n° 13 (1980) pp. 38-49.

appelle à grandir dans l'unité de la foi (Ep 4,13), selon qu'il n'y a, sous le règne du seul Seigneur, qu'une seule foi et qu'un seul baptême (v.5). Sa prédication n'est pas "oui" et "non" (2 Co 1,18), un écho du fameux dit de Jésus; contraste : Engels a un jour écrit que dire "oui, oui" ou bien "non, non", c'est faire de la métaphysique, et on connaît le sens hautement péjoratif que ce mot revêtait sous sa plume" ¹. c'était un péché capital, à coup sûr ! Paul souligne l'identité de son message avec celui des autres apôtres (1 Co 15,11); leur approbation et reconnaissance lui ont donné l'assurance de ne pas "courir en vain" (Ga 2,2). Dénonçant les contresens, 2 Pierre 3,16 confirme cet accord. Jean met en relief la convergence des trois témoins (1 Jn 5,8), et le IV^e Evangile revient sur le thème de la "répétition", non pas celle des perroquets, bien sûr, mais qui assure la conformité dans le contenu (Jn 8,26.28; 16,13). La discordance, à l'opposé, trahit la non-vérité, comme dans le cas des faux témoins au procès de Jésus (Mc 14,56.59). Il faut réfuter les contradicteurs (Rm 16,17; Tt 1,9) : il serait rigoureusement impossible de le faire si le Texte de référence embrassait lui-même plusieurs théologies divergentes. En fait, la logique du recours de Jésus à l'Ecriture, lorsqu'il argumentait, et pareillement des apôtres, s'écroulerait à l'instant si l'on retirait le présupposé de la non-contradiction scripturaire. Même contre le Tentateur, Jésus s'appuie sur la cohérence interne de la Parole du Père, citant l'Ecriture pour contrer un usage pervers de l'Ecriture. "Il est écrit" ne réglerait plus la question si l'on devait concéder la présence de plusieurs opinions rivales dans les pages du Livre. L'autorité de la Parole de Dieu ne pourrait plus fonctionner comme elle le fait dans l'Ecriture (pourrait-elle fonctionner du tout comme instance suprême ?). Les hommes de Dieu qui ont eu part à la composition de la Bible valorisaient la cohérence²; il leur était axiomatique que la révélation divine en donne l'exemple; ils l'attribuaient à la collection d'écrits sacrés qui leur avait été transmise, et qu'ils augmentaient en remplissant leur ministère.

1 Cité par le grand marxiste Lucien GOLDMANN, *Le Dieu caché* (Paris: Gallimard, 1955) p. 187 (formulation de Goldmann).

2 Le contraire est si peu naturel que ces critiques modernes qui refusent aux Israélites d'autrefois "notre" sens de la cohérence, et expliquent ainsi qu'ils aient pu coudre ensemble des doublets contradictoires, etc., distinguent pourtant les "sources" en fonction des incohérences (prétendues) jugées incompatibles avec l'unité d'origine: le premier auteur (d'esprit fort cartésien, semble-t-il...) ne peut pas avoir écrit à la fois *a* et *b* — donc ces éléments doivent venir de deux documents *A* et *B*.

Cette dernière conviction était-elle fondée ? C'est une autre affaire. Il est possible de les imaginer abusés, et notre Seigneur avec eux, victimes du conditionnement culturel, incapables de voir les incohérences réelles des textes. Dans le cadre étroit de cet article, nous ne pouvons pas prouver, commencer de prouver, la conclusion de nos enquêtes, toute contraire. Nous nous abriterons derrière la réfutation des thèses de Bauer et Käsemann par Donald A. Carson et I. Howard Marshall¹, et nous nous bornerons à deux brèves remarques. L'étude scientifique des phénomènes, d'abord, pourvu que des présuppositions étrangères ou hostiles à la foi chrétienne ne la dévient pas, pourvu qu'elle s'oriente en général selon la *Weltanschauung* chrétienne, discerne et montre l'harmonie des énoncés bibliques; elle a résolu "en beauté" des difficultés qui ont affligé des générations de lecteurs, avant les découvertes modernes; celles qui restent ne sont que rarement très aiguës, et ne sont pas plus nombreuses qu'on ne l'attendrait raisonnablement, compte tenu des lacunes de notre information sur le contexte et les circonstances, sur le langage et les conventions littéraires. Semblablement, la réflexion théologique perçoit ou aperçoit, et savoure en tremblant, la beauté symphonique de la vérité révélée. Sans nous rendre maîtres des mystères de Dieu, ne voyant toujours qu'en partie, en *ainigmati* (1 Co 13,12), nous saisissons le reflet de la cohérence glorieuse, nous goûtons les arrhes de la vision.

La seconde remarque porte sur le statut et le mode de notre confession : elle est *de foi*. Si nous marchions par la vue, si nous nous guidions exclusivement par ce que nous appréhendons des phénomènes, les problèmes encore non résolus nous interdiraient d'affirmer une cohérence parfaite de l'Écriture en toutes ses parties. Mais nous croyons plus volontiers notre Seigneur que nos propres yeux. Nous le suivons dans son attitude envers la Parole écrite de Dieu : est-il une autre voie si nous voulons être des disciples conséquents ? Si bas que Dieu se soit abaissé dans sa condescendance et accommodation à notre faiblesse, nous avons sa parole que l'instrumentalité des hommes n'a pas mélangé une pensée étrangère à la pureté de la vérité révélée, divine vérité. Nous pouvons donc recourir avec la pleine assurance de la foi à *l'analogia fidei*.

1 D. A. CARSON, *op. cit.*, et I. H. MARSHALL, "Orthodoxy and Heresy in Earlier Christianity", *Themelios* 2/1 (1976-77) pp. 5-14. Cf. aussi Harald RIESENFELD, *Unité et diversité dans le Nouveau Testament*, trad. L.-M. DEWAILLY (Lectio Divina 98; Paris: Cerf, 1979).

L'analogie de la foi trouve sa justification fondamentale dans la cohérence scripturaire, mais pour être fonctionnelle, elle a besoin qu'une seconde condition soit remplie : que soit valide la *clôture canonique*. La discipline de l'harmonie requiert un corpus bien défini, dans les limites duquel elle s'exercera. Cette exigence est implicite dans la première, car, sans elle, le mot "Ecriture" perdrait sa référence précise; mais il vaut la peine d'expliciter, ne serait-ce, ici, qu'en quelques lignes. Les données bibliques, posons-nous, se portent garantes du principe canonique. Notre Seigneur a endossé la délimitation canonique (presque achevée de son temps) du judaïsme officiel¹. En dépit de ses choix critiques fort peu traditionnels, un spécialiste aussi prestigieux que Hans von Campenhausen reconnaît en Paul "le premier théologien d'un nouveau canon, fondé sur l'histoire du Christ",² ce que nous appelons le Nouveau Testament. L'essor et le succès de la "critique canonique" depuis quinze ans démontre une sensibilité nouvelle et bienvenue à cette bénédiction qu'est le Canon, en dépit d'insuffisances quant au siège de l'autorité. Brevard S. Childs, le guide si doué de ce mouvement et qui le lança en 1970, ne se soumet pas à une stricte analogie de la foi; en pratique, la reconstruction (hypothétique) qu'il fait du processus de sélection et de modification par les éditeurs, d'addition rédactionnelle et de refonte par les prétendus canonisateurs, compte davantage que la forme finale du texte³; néanmoins, en redécouvrant partiellement l'unité biblique, il a ouvert la voie à des interprétations plus saines qu'on n'en avait pris l'habitude, au moins dans certains cas⁴. Du point de vue de la théologie biblique, le travail de Meredith G. Kline, origi-

1 Voir Roger T. BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism* (Londres: S. P. C. K., 1985) 518pp, une somme, et notre "Apocryphes ou deutérocanoniques?", *Fac-Réflexion* 1/n° 2 (octobre 1986) pp. 17-22.

2 *La Formation de la Bible chrétienne*, trad. Denise APPIA et Max DOMINICE (Neuchâtel et Paris: Delachaux & Niestlé, 1971) p. 113. Il pense particulièrement à 1 Co 11 et 15.

3 Sur la méthode canonique, nous recommandons la livraison spéciale du *Journal for the Study of the Old Testament* n° 16 (1980). La critique émise par James BARR est aussi féroce qu'on pouvait l'attendre; du pôle opposé, nous nous accorderions avec plusieurs de ses reproches à Childs, accusé d'équivoque et de compromis.

4 Par exemple, son traitement du Ps 8 dans son premier ouvrage dans la perspective canonique, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphie: Westminster, 1970) pp. 151-163.

nal et convaincant, a mis au jour la fondation de l'institution canonique, qui développe le document du Traité d'Alliance¹. Nous suggérons aussi que la frontière canonique si nette qui met à part la Parole de Dieu parmi les livres humains est un signe du plein engagement de Dieu dans la réalité historique : sa Parole descend sur la terre, livre parmi les livres; sans cesser d'être sa Parole - livre à part de tous les livres.

L'analogie de la foi dépend également, au moins pour son utilité entière, du caractère *organique et naturel* du discours biblique. Les théologiens du temps passé n'ont guère prêté attention à cette condition, sauf s'ils l'estimaient impliquée par la "perspicuité" externe de l'Ecriture². Elle mérite, pourtant d'être explicitée. Si l'Ecriture n'était qu'un recueil d'aphorismes indépendants, tous justes mais simplement juxtaposés, sur des sujets non liés entre eux, comment l'analogie jouerait-elle un rôle ? Dans le cas d'un traité systématique, qui examinerait chaque point une seule fois, dans l'ordre logique, la comparaison des passages n'aurait qu'un intérêt secondaire. Mais la Bible, comme le langage ordinaire et plus encore, répète, use de redondances, mêle librement les propositions générales et particulières, ruisselle de figures, multiplie les renvois et les occasions de recoupements : exactement la situation qui appelle le plus l'interprétation analogique et la rend le plus fructueuse. Elle justifie la recherche des énoncés les plus clairs. En outre, la diversité biblique ressemble à celle d'un organisme vivant : il y a des vérités plus vitales que d'autres (Mt 23,23), une intention suprême détermine l'orientation commune, qu'à Dieu soit la gloire (Jn 7,18), Jésus-Christ lui-même étant le Chef de ce corps de vérité (2 Co 1,20, etc.). C'est une raison pour faire jouer un rôle important (non exclusif) à des thèmes ou schèmes doctrinaux majeurs. L'interprétation selon l'analogie de la foi, avec les éléments qui la caractérisent, épouse avec souplesse l'Ecriture telle qu'elle est !

Walter Kaiser, spécialiste passionné de l'Ancien Testament, nous lance pourtant un solennel avertissement : si l'analogie de la foi dominait l'interprétation, redoute-t-il, avec les doctrines ultérieures servant de clés exégétiques, "toute la révélation serait aplatie, nivelée"³.

1 *The Structure of Biblical Authority* (Grand Rapids : Eerdmans, 1973); d'abord sous la forme d'articles dans le *Westminster Theological Journal*.

2 LANDERER , *op. cit.*, 783.

31 *Toward an Exegetical Theology, op. cit.*, p.161.

"L'analogie de l'écriture *antécédente*" seulement est légitime dans l'étude des textes¹. Le souci de Kaiser concerne la pensée des auteurs humains, qu'il ne faut pas outrepasser, puisque il a plu à Dieu de s'y lier lui-même : le mystère de l'inspiration, c'est la création par Dieu de son propre sens comme sens de l'homme, et nous détruirions ce mystère si nous lisions dans les mots un autre sens que celui de l'auteur humain². Or l'écrivain biblique ne connaissait que les choses révélées jusqu'à son époque, "l'écriture antécédente". C'est le seul contexte dont nous ayons à tenir compte. La réplique de Carson : "Cela signifierait qu'aucune révélation ne pourrait être admise"³, nous semble dépasser la cible; car, à s'en tenir aux prémisses de Kaiser, l'introduction d'une donnée entièrement neuve est possible - simplement, l'analogie de l'écriture antécédente n'aidera pas à la comprendre⁴, et les autres règles (philologiques) gouverneront seules l'exégèse. Cependant, nous rechignons aussi à suivre Kaiser dans son exclusion de l'analogie de la foi; nous ne renoncerions pas de gaieté de coeur à l'assistance herméneutique de l'écriture *ultérieure* ! Kaiser semble négliger un fait intéressant : elle est à double tranchant, l'identité de la pensée du prophète ou du psalmiste et de celle de l'Esprit. Prenons le cas d'écrivains point trop fantasques ou capricieux, Montaigne, par exemple, ou Kaiser lui-même : nous recevons sans barguigner les éclaircissements que leurs propos ultérieurs apportent à ceux qu'ils tinrent jadis; si l'on peut se fier à la continuité de leur pensée, les énoncés nouveaux sont source de lumière herméneutique pour les précédents; ils permettent de dissiper des malentendus. Pourquoi les expressions ultérieures de la pensée de l'Esprit, émises par ses porte-parole, n'éclaireraient-elles pas le sens de paroles inspirées plus anciennes ? Si le sens du prophète et le sens de l'Esprit coïncident, *cerner mieux la pensée de l'Esprit, c'est aussi mieux*

1 *Ibid.*, p. 90.

2 James I. PACKER, "Preaching as Biblical Interpretation", dans *Inerrancy and Common Sense*, *op. cit.*, p. 198, souligne: "tout l'essentiel de la doctrine de l'inspiration" revient à ceci : "le sens exprimé par les auteurs humains donne accès (seul) à la pensée de Dieu"; et il ajoute, p. 199: "qualifier l'écriture d'inerrante a pour signification théologique fondamentale l'aveu de cette identité".

3 "Unity and Diversity", *op. cit.*, p. 92.

4 L'analogie exercera encore un contrôle négatif: l'absence de contradiction avec la révélation antérieurement faite permettra d'accepter un nouvel enseignement, si la nouvelle révélation a de quoi s'accréditer (signes, etc.).

cerner la pensée du prophète. Il ne s'agit pas de fourrer de force un contenu nouveau, tiré des Évangiles ou des Épîtres, dans les oracles d'Ésaïe : la révélation ultérieure fournit une information *contextuelle* au sens large, aide herméneutique pour remédier aux méprises. Les critiques qui ne reconnaissent pas l'Esprit comme *auctor primarius* pourrons décrier notre méthode à leurs yeux "non scientifique", mais nous n'avons pas reçu, face à leur dédain, un esprit de timidité ! Et nous restons conscients des pièges : mesurer de manière exacte la portée des textes plus récents, dans la discussion d'un passage difficile, requiert adresse, et prudence, et "tact" à la fois littéraire et théologique. Pour autant, n'abandonnons pas l'*analogia fidei* : faisons en meilleur usage !

4. Directives

En commentant les objections et propositions de Walter C. Kaiser, nous avons mis le pied dans le dernier secteur à explorer, celui de la pratique exégétique et interprétative. Comment appliquerons-nous l'analogie de la foi ? Pouvons-nous formuler quelques directives ? Abraham Kuypers, quand il en arrive à cette question après avoir milité vaillamment en faveur du principe, se fait l'écho de préoccupations assez "kaiseriennes" avant Kaiser :

On a trop considéré l'Écriture comme un manuel écrit *aus einem Guss* (d'un seul jet), et les études sérieuses ont trop négligé l'*historia revelationis*. On a ainsi confondu l'analogie avec l'identité. (...) De même, on ne s'est pas assez soucié de distinguer entre essence et forme de la Révélation, et on n'a pas compris comment, sans parler même de la diversité des stades historiques, la même essence peut se révéler sous des formes multiples comme le rayon lumineux se décompose en couleurs multiples à travers le prisme. Enfin, on a oublié que le contenu de la Révélation, en tant qu'il procède de Dieu, est trop riche pour s'enfermer dans une forme unique¹.

Kuypers se plaint de la réduction de l'*analogia fidei* à la "rigidité mécanique"; elle ne signifie pas "répétition identique"; "le processus organique de la Révélation à la fois la requiert et la gouverne"².

1 *Encyclopaedia III, op. cit.*, pp. 106s.

2 *Ibid.*, p. 107.

On pourrait critiquer l'antithèse trop facile de Kuyper entre analogie et identité (le concept d'analogie tel qu'il est pris en Romains 12,6 et chez les réformateurs est étranger à cette antithèse), son dualisme de l'essence et de la forme, sa manière d'imaginer la forme comme une sorte de boîte ou de prison pour le contenu. Pourtant, il réclame à juste titre de la souplesse, et il met en plein dans la cible en avertissant contre le nivellement de la diversité scripturaire, historique ou autre. A quelles mesures de prévention pourrait-on recourir ? Nous recommanderions de bien distinguer les étapes de l'étude. Progresser pas à pas, s'intéresser à l'apport spécifique de chaque époque, de chaque auteur, aux nuances dans l'emploi des mots, les schèmes conceptuels, le point de vue ! Le dialogue avec les spécialistes de la science critique, qui surestiment ordinairement les différences et les changements, protège aussi la recherche orthodoxe contre sa tentation, qui est, inversement, de les sous-estimer.

D. A. Carson avance une suggestion précise : "*L'analogia fidei* devrait être employée prudemment comme une limite extérieure et une considération finale, plutôt que pour la détermination du sens"¹. Nous hésiterions à restreindre l'application de l'analogie de la foi à la fin de l'étude; elle exerce une influence bienfaisante en orientant les attentes, en stimulant l'imagination scientifique, en dessinant les horizons. (L'épistémologie met de plus en plus en lumière la complexité des facteurs combinés dans le travail du savant.) Cependant, en pratique, le conseil de Carson indique le chemin plus sûr que nous essayons aussi de baliser (et de suivre).

Aussi passionnante qu'enrichissante, en particulier pour le théologien systématique, est la mise en évidence d'une vérité, doctrine, ou structure, centrale. Mais cette application de *l'analogia fidei* est la plus risquée. Que l'aiguille du compas dévie d'une ou deux minutes d'angle, et l'interprète peut atterrir sur de bien étranges rivages ! L'attachement au thème central, entaché comme il l'est toujours, de quelque imperfection, peut bloquer tout progrès ultérieur, en empêchant la correction par l'Écriture. Comment échapper à l'arbitraire et à la déformation involontaires ? Notre secours vient du contrôle global par les enseignements bibliques, si nous avons à coeur de nous y soumettre et nous y efforçons avec diligence; puis, tout spécialement, des leçons et suggestions herméneutiques que nous offrent les livres bibliques eux-mêmes — le "métalangage" scripturaire et les synthèses préliminaires élaborées sous

1 "Unity and Diversity...", *op. cit.*, p. 92.

inspiration divine nous apportent une aide sans prix. L'usage que les auteurs du Nouveau Testament font de l'Ancien, si nous savons le comprendre, fait partie de leur enseignement normatif, et il éduque notre exégèse¹. Les *sedes doctrinae*, passages bibliques développant les doctrines principales, servent heureusement de tremplins et de guides sur les sujets correspondants; Galates 4 et l'Épître aux Hébreux, par exemple, sur le rapport des deux grandes économies de l'histoire sainte.

Le recours à l'*analogia fidei* conformément à notre esquisse ne garantit pas la rectitude invulnérable ! Abus et méprises nous menacent toujours. Mais nous exprimons par ce recours, concrètement, notre attitude, notre posture, de disciples : aux pieds du Maître, dans l'obéissance et la foi en sa Parole, en ses paroles concernant sa Parole. Nous confirmons notre confession : "Nous avons un seul Instructeur..." (Mt 23,10).

1 La certitude de leur enseignement inspiré implique: (a) que leur jugement est valide quand ils imputent un sens défini à un passage de l'Ancien Testament; (b) que les raisons qu'ils invoquent à l'appui de leur interprétation sont valides aussi. Dans plusieurs cas de prime abord embarrassants, une analyse affinée nous a montré qu'un croyant moderne peut discerner et apprécier cette double validité (dire à ce propos son Amen); du coup, il découvre des modèles herméneutiques utiles sous une forme plus familière, voire déconcertante. Nous faisons les plus expresses réserves, par conséquent, sur quelques-unes des thèses de Richard N. LONGENECKER, "Can We Reproduce the Exegesis of the New Testament?", *Tyndale Bulletin* 21 (1970) pp. 5-38.