

L'herméneutique et l'autorité de la Bible

par James PACKER

Professeur de Systématique au Trinity College (Bristol)

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 évangéliques¹, dont je reconnais faire partie, ont du retard et 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 Bultmann² au XX^e siècle, la relation entre l'her-

¹ Le terme « évangélique » (*evangelical*), souvent utilisé dans cet article et dans celui de M. France, a en anglais un sens parfois différent de son équivalent français ou allemand. Il désigne ici un courant théologique *interdénominationnel* qui se caractérise, entre autres, par son insistance sur l'autorité de la Bible comme Parole inspirée de Dieu.

M. Packer fait partie du courant évangélique anglican, récemment assemblé au grand Congrès de Nottingham (National Evangelical Anglican Congress, 1977). Cf. J. Capon, *Evangelicals Tomorrow*, Glasgow, Collins, 1977. (NdIR.)

² Cf. Henri Blocher, « L'herméneutique selon Rudolf Bultmann », *HOKHMA* No 2/1976, pp. 11-34. (NdIR.)

ménéutique 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 à 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 doit 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 (*oversimplifications*) 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 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 con-

ception évangélique des Ecritures 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*³ 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 Ecritures 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 Tim 3. 16 où il décrit « toute Ecriture » 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,

³ Pour la question de l'inspiration, voir aussi l'article de M. Wells à la fin de ce numéro. (NdlR.)

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 par 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 Écritures *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 soixante-six 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 Tim 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'Écriture 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'Écriture contiennent pour frapper quiconque entre en contact avec elles. Pour Jésus comme pour l'Écriture, cependant, nos intelligences marquées par le péché ne reçoivent cette manifestation que grâce à l'illumination du Saint-Esprit. L'Église 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'Église, qui authentifie pour nous le canon. C'est dans ce sens que la quatrième réponse du *Westminster Larger Catechism* déclare : « Les Écritures 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 Écritures 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 Écritures sont pleinement *suffisantes* pour le chrétien et pour l'Église, 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'Église anglicane : « L'Écriture 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 connaîtront un jour tout ce que l'Ecriture contient, ni qu'ils résoudre 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 saurions 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 de jeter le discrédit sur le croyant, ni de 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 d'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 de façon à 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 » (Hb 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-

plan 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 exé-

gèse 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 science naturelle, 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 alors 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 ré-examiner nos conceptions de l'autorité biblique et de l'herméneutique que nous en avons tirées. 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 aider à corriger certaines inexactitudes qui auraient pu prendre place dans l'opéra-

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

tion 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 essayions, 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 conseillera 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 révéifier 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) que « 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 memorandum 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 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 les Écritures, 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 totale de

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

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 kérygmétique ; 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'on-

tologie 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 Ecritures 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

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 trois volumes.) (NdlR.)

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 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 générations ⁷, 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

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

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. 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 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'ondes » 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 cependant d'une richesse extraordinaire, d'Alan Stibbs, *Understanding*

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

God's Word (éd. rév., Londres, Inter-Varsity Press, 1976) donnent une idée de ce que nous entendons par là.

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 contre-balançé 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 de détail qui doivent être considérées comme ouvertes, en attendant d'autres recherches ou la découverte d'éléments nouveaux. Notons que certaines de ces questions sont des questions dont les générations 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 alar-

mer. 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 espèce.¹⁰

¹⁰ Cet article a été publié en anglais dans *Themelios* (vol. 1 ; No 1 ; 1975). Nous recommandons cette revue, à laquelle on peut s'abonner en écrivant à *Themelios*, IFES, 10 College Rd, Harrow, HA1 1BE, Middlesex, G.B. Cet article a été traduit par M. le pasteur G. Berthoud, de Lausanne.