

L'inerrance et l'exégèse du Nouveau Testament

**par
Richard Thomas
FRANCE,**
docteur
en Nouveau Testament¹

Introduction

Il n'existe pas de recherche biblique neutre, sans présupposés philosophiques ou dogmatiques, conscients ou inconscients ! Il est donc plus honnête et plus utile de reconnaître ouvertement les présupposés qui nous habitent, ceux qui orientent notre approche et motivent nos choix.

Le professeur France nous propose ainsi de jouer cartes sur table : si l'on part d'une conception « conservatrice » ou « évangélique » de la Bible, telle qu'elle est clairement définie par le professeur Packer dans l'article précédent, qu'est-ce que cela va changer dans notre approche exégétique ?

On sera surpris par les réponses et les exemples proposés ! Avec une grande honnêteté intellectuelle, l'auteur met le doigt sur certaines dérives « conservatrices » autant que sur certains excès « critiques ». Il nous appelle, les uns comme les autres, à plus de sérieux et de souplesse, plus de cohérence et de liberté dans l'étude du NT.

A mon sens, cet article a joué un rôle important dans l'état d'esprit et l'évolution théologique du comité de rédaction de Hokhma. Il a contribué à nous faire passer de la période « bunker » (sur la

¹ La version française de cet article a été publiée en 1978 dans *Hokhma*, N° 8, numéro spécial « Bible et interprétation ». Né en 1938, R.T. France était alors à Cambridge, résident de la *Tyndale House for Biblical Research* (de 1978 à 1981). Il a enseigné ensuite le NT au *London Bible College* de 1981 à 1988, puis il a été nommé Doyen (*Principal*) de *Wycliffe Hall* à l'Université d'Oxford de 1989 à 1995. Il est maintenant *Honorary Research Fellow* de l'Université de Bangor.

défensive à l'égard de la critique biblique) à la période « chantier » où nous cherchons surtout à comprendre, clarifier et construire².

Dick France était un jeune docteur en théologie dans la trentaine quand il a écrit cet article. La suite de sa carrière et le nombre de ses publications³ montrent qu'il a concrétisé ce qu'il nous invite à faire dans ces quelques pages.

Gérard Pella-Grin



Je me propose de commenter ici la position doctrinale et herméneutique avancée dans l'excellent article de James Packer du point de vue de son application à l'étude académique du Nouveau Testament (cf. pp. 16-38 du présent numéro). Je m'attacherai surtout à la fin de son article, consacrée à l'inerrance, car c'est là que surgissent la plupart des problèmes pour l'étudiant « conservateur » engagé dans l'exégèse du Nouveau Testament. Considérant l'article de Packer comme lu, je ne prendrai pas la peine de répéter ce qu'il a déjà traité.

Passer de l'article de Packer à un commentaire habituel de l'Évangile, c'est pénétrer un monde différent, un monde de prétendues contradictions synoptiques, de compréhensions faussées, de mythes et de légendes où « Jésus dit » signifie « Voilà une pensée

² Voir la présentation de *Hokhma* pour le vingt-cinquième anniversaire de la revue : *Hokhma*, N° 75 (2000), pp. 1-5.

³ Les principaux livres de R.T. France sont :

- *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission*, 1^{re} édition Londres, Tyndale, 1971. Nouvelle édition à Vancouver, Regent College Publishing, 2000.
 - *The Gospel According to Matthew: An Introduction and Commentary*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1985. Trad. française : *L'Évangile selon Matthieu*, tome I, Cergy-Pontoise, Sator, 1987 ; tome 2, Vaux-sur-Seine, Edifac, 2000.
 - *The Evidence for Jesus*, Londres, Hodder & Stoughton, 1986.
 - *Matthew: Evangelist and Teacher*, Exeter, Paternoster, 1989.
 - *Divine Government: The Kingship of God in the Gospel of Mark*, Londres, SPCK, 1990. Nouvelle édition publiée à Vancouver, Regent College Publishing, 2003.
 - *Women in the Church's Ministry: a Test-case for Biblical Interpretation*, Carlisle, Paternoster Press, 1995.
 - *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*, The New International Commentary on the New Testament, series, Carlisle, Paternoster, 2002.
 - *The Gospel of Matthew*. The New International Commentary on the New Testament, series, Grand Rapids, Eerdmans, 2007.
 - *Timothy, Titus, and Hebrew*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2007.
- R.T. France est également co-éditeur de *The New Bible Commentary: 21st-Century Edition*. Leicester, Inter-Varsity Press, 1997.

utile », un monde où les savants se lèvent pour juger les opinions primitives des auteurs des évangiles et leur incompétence en matière d'historiographie. Parti d'une doctrine de l'inspiration et de l'autorité de la Bible, globale et sécurisante, l'étudiant évangélique se retrouve submergé. Peut-il surnager en ces eaux troublées ? Est-il vraiment à sa place ? Et si oui, lui reste-t-il quelque espoir de contribuer positivement à la recherche biblique, ou bien va-t-on le mettre *ipso facto* sur la touche parce qu'il est « conservateur » et qu'il ne veut pas jouer selon les règles du jeu ?

Prenons comme canevas la déclaration de Packer sur les exigences exégétiques de l'herméneutique évangélique : « Premièrement nous devons continuer à utiliser la méthode grammatico-historique ; secondement, nous sommes tenus d'observer le principe d'harmonie ».

1. L'exégèse grammatico-historique

L'étudiant évangélique ne devrait avoir aucun scrupule à s'engager dans une exégèse rigoureuse pour découvrir « ce que l'auteur a vraiment voulu dire ». Cela inclut l'usage le plus complet possible des données linguistiques, littéraires, historiques, archéologiques et autres concernant le milieu de cet auteur. Le sens naturel des paroles de l'auteur biblique, à la lumière de tout ce matériel comparatif, doit être le point de départ de toute étude sérieuse, que l'on soit « conservateur » ou « hyper-critique ». Voilà ce que signifie l'exégèse grammatico-historique.

a) *L'usage des données externes*

Il va de soi qu'une bonne partie du matériel comparatif utilisé sera lui-même tiré de la littérature biblique. Dans l'étude du Nouveau Testament, l'influence de l'Ancien Testament est de loin le facteur le plus significatif dont il faut tenir compte. Les échos du langage de l'Ancien Testament doivent toujours être pris au sérieux, et les étudiants « conservateurs » ont toujours été heureux de le faire. Jusqu'ici aucun problème.

Mais certains « conservateurs » sont par trop timides lorsqu'il s'agit d'admettre l'influence possible d'écrits non-canoniques sur les auteurs du Nouveau Testament. Même si les références claires à des livres non-canoniques sont peu nombreuses dans le Nouveau Testament, il y en a indubitablement quelques-unes. Jude, dans ses quelques versets, cite explicitement le livre d'*Hénoch* et l'*Assomption de Moïse*.

Il utilise clairement la tradition non-biblique de l'emprisonnement des anges déchus attendant leur punition finale qui tient une place centrale dans la littérature d'*Hénoch* et apparaît souvent dans d'autres écrits juifs tardifs. Et quiconque s'est attaché à l'exégèse de 1 P 3,19-20 aura découvert (s'il a bien travaillé) que cette même tradition est la condition préalable pour comprendre ce passage, si bien que chercher à l'interpréter sans référence au livre d'*Hénoch* est une garantie de chaos permettant de glaner dans ce passage des idées étrangères telles que le purgatoire ou les tourments de l'enfer pour lesquelles il ne donne en fait aucun appui. Ce passage est obscur pour le lecteur moderne parce que nous ne sommes pas familiarisés avec un ensemble de traditions qui étaient de toute évidence communes à Pierre et à ses lecteurs. Qu'on lise ce passage à la lumière de ces traditions et le sens devient clair et net : le Christ ressuscité est souverain, y compris sur les esprits qui, même dans leur emprisonnement, sont le centre de la rébellion du monde contre Dieu (et qui étaient par conséquent derrière la persécution qui s'abattait sur les lecteurs de Pierre ; cela forme le contexte élargi de ces versets)⁴.

Pourquoi donc certains évangéliques trouvent-ils embarrassant l'usage de la littérature non-canonique par les auteurs du Nouveau Testament ? Il n'est pas du tout suggéré que cela confère un statut canonique au livre concerné, pas plus que lorsque Paul cite les poètes païens Ménandre, Aratos et Epiménide (1 Co 15,33 ; Ac 17,28 ; Tt 1,12) ou que nous citons un passage de *l'Institution* de Calvin ou de *Winnie l'ourson* dans un sermon. L'exégèse grammatico-historique exige que nous laissions l'auteur biblique nous parler à partir de son propre environnement et que cet environnement soit davantage que la Bible seule. Notre travail, c'est de découvrir les concepts et les traditions qui étaient communs à l'auteur biblique et à ses lecteurs originaux, mais qui peuvent être partiellement perdus ou inconnus de nous. Parfois, comme c'est le cas du « baptême pour les morts » (1 Co 15,29), les indices peuvent avoir disparu et nous en sommes réduits aux conjectures. Mais quand ces indices sont dans *Hénoch*, ou dans le livre des *Jubilés*, ou dans le *Testament des douze Patriarches*, il n'y a bien sûr aucun problème doctrinal à en tirer plein parti, pour peu qu'ils nous aident à comprendre plus complètement ce que Pierre a écrit pour notre instruction en étant conduit par Dieu.

Mais il faut aussi de la prudence. La pensée d'un auteur du Nouveau Testament n'est pas confinée au milieu dans lequel il écrit.

⁴ J'ai travaillé cette exégèse en détail dans ma contribution à *New Testament Interpretation*, éd. I. Howard Marshall, Exeter, The Paternoster Press, 1977.

Pierre n'est pas le simple écho de la tradition des anges déchus, mais il l'utilise et la transforme en un véhicule pour proclamer la victoire du Christ. C'est le contexte de sa propre œuvre qui fournit la clé d'interprétation, dès l'instant où les concepts qu'il utilise sont identifiés. Ici entre en jeu le principe d'harmonie : nous ne pouvons interpréter un passage de manière telle qu'il fasse se contredire l'auteur ou qu'il rompe le fil de sa pensée. Notre donnée *première*, c'est le contexte du Nouveau Testament ; l'élucidation de l'arrière-fond culturel et historique doit illuminer les termes et les concepts utilisés, mais ne détermine jamais à elle seule l'exégèse d'un passage. Prenons Paul et sa référence au « rocher qui les suivait » (1 Co 10,4). Une étude de ce thème dans la littérature juive révèle très vite un ensemble de traditions fascinantes à propos de ce rocher ou plutôt de « cette fontaine en forme de rocher, comme une sorte de ruche » qui roulait aux côtés des Israélites dans leur voyage au désert, leur fournissait l'eau à boire et irriguait le sol. En une certaine occasion, elle prit l'offensive contre leurs ennemis et inonda les gorges de l'Arnon pour les noyer et surgit hors de la vallée en charriant « des crânes, des bras et des jambes innombrables ». Pour finir elle roula dans le lac de Galilée où l'on peut encore l'apercevoir sous l'eau, « de la taille d'un four »⁵. Assurément, si Paul n'était pas familiarisé avec les bizarres détails du dernier midrash, il l'était du moins avec l'idée d'un rocher/fontaine mobile. Et il a trouvé dans cette source constante de matériel une bonne illustration du Christ. On peut discuter pour savoir s'il considérait la tradition comme un fait historique, mais il la cite non pour sa valeur historique, mais pour sa signification spirituelle : ici, *pneumatikès* indique sûrement qu'il interprète la tradition de façon typologique. Essayer de *confiner* la pensée de Paul au matériel traditionnel duquel il tire son illustration serait faire violence à l'intention explicite de son allusion. Il ne s'y réfère pas pour elle-même, mais pour sa valeur illustrative. Le centre de sa pensée, c'est le Christ.

L'exégèse grammatico-historique demande, ensuite, que nous découvriions tout ce que nous pouvons sur l'arrière-fond des expressions et des concepts utilisés par un auteur du Nouveau Testament, mais elle nous interdit de les interpréter comme de simples échos des idées de leurs contemporains non-chrétiens. Ils utilisent ces idées non-chrétiennes comme véhicules pour exprimer un message radicalement neuf, et c'est à la lumière de cette nouvelle proclamation

⁵ *Midrash Rabbah* sur les Nombres 1,2 ; 19,25-26. On trouve cette tradition plus tôt sous une forme moins élaborée dans le targum (aussi bien le targum *Onkelos* que le targum *Palestinien*), chez Pseudo-Philon et dans le *Tosefta*.

que leur usage du langage contemporain doit être interprété. Dans ce processus, aucune pierre d'achoppement pour l'évangélique : il est encore plus motivé que quiconque pour pratiquer correctement son exégèse.

Une question pourrait surgir ici au sujet de cette insistance, mentionnée par Packer, selon laquelle « les Ecritures sont *claires* et s'interprètent elles-mêmes de l'intérieur ». Est-ce que notre discussion sur *Hénoch* et le midrash ne place pas l'Ecriture hors d'atteinte de tous, excepté le spécialiste en sciences bibliques ? Ne nous sommes-nous pas penchés sur des passages de l'Ecriture qui sont tout sauf clairs pour le lecteur ordinaire de la Bible ? En un sens, c'est vrai. Mais c'est le travail des biblistes de faire la lumière sur ces passages difficiles, et mieux il fera son travail, plus l'Eglise en profitera. Sans son aide, le chrétien ordinaire, et même plus d'un prédicateur, continuera de commettre des fautes d'exégèse, parce qu'il n'est pas pleinement conscient du contexte culturel de l'auteur biblique. Néanmoins, un chrétien pourra ne pas comprendre 1 P 3,19-20 ou avoir une réticence instinctive pour les allusions non-canoniques de Jude, et se voir ainsi privé d'un sain enseignement biblique parfois passionnant, mais cela ne lui barrera pas le chemin du salut. Si les passages obscurs de l'Ecriture sont considérés dans de justes proportions, les difficultés que nous avons vues ne sont pas suffisamment centrales dans le message de l'Ecriture pour nous faire douter que « le peuple de Dieu en saura toujours assez pour être conduit au salut, partant de là où il est ».

b) Déterminer l'intention de l'auteur

C'est une partie cruciale de l'exégèse grammatico-historique. Tant que nous ne savons pas quelle est l'intention de l'auteur biblique quand il rédige tel passage, nous risquons de méconnaître sa signification. Il est aussi dangereux d'interpréter littéralement un passage métaphorique que d'évaporer une narration historique en symbolisme. Les critères pour déterminer l'intention de l'auteur ne sont pas nécessairement les conventions exégétiques de notre groupe théologique particulier, mais une étude serrée de l'écrit lui-même à la lumière des conventions littéraires et historiques de l'époque. Non pas que les auteurs bibliques aient été nécessairement liés aux canons de l'historiographie gréco-romaine ou de la littérature intertestamentaire juive ; mais si nous concluons qu'ils ont rompu avec les normes de leur temps, ce sera sur l'évidence de leurs propres écrits, non sur la base de nos conventions du XX^e siècle.

Quel est, par exemple, le propos de la péricope de Matthieu sur la pièce de monnaie dans la bouche du poisson (17,24-27) ? Rapporter un miracle de Jésus, répondrait la plupart d'entre nous. Mais regardons ce passage. Aucun miracle n'est explicitement rapporté comme ayant effectivement eu lieu. Ce passage est centré sur l'attitude de Jésus face au paiement de l'impôt du Temple, et l'épisode du poisson ne vient qu'à la fin. L'exégèse pour laquelle ce passage est premièrement un récit de miracle est à côté de la question ; il s'agit d'une discussion sur une question pratique, significative pour l'Eglise en relation avec le judaïsme et comprenant des principes de grande importance pour le chrétien vis-à-vis de la société dont il fait partie.

Que la pièce de monnaie se soit trouvée dans la bouche du poisson, voilà qui est contestable, car des récits similaires de trésors trouvés dans un poisson, tant dans la littérature juive que païenne⁶, suggèrent que c'était un motif de récit populaire, auquel Jésus aurait fait allusion avec humour, plutôt que d'avoir donné un solennel commandement. Il n'est pas dit explicitement que Pierre ait mis à exécution la proposition. Nous trancherons cette question (qui est de toute façon un thème secondaire de la péricope) non sur la base de l'exégèse traditionnelle, mais en évaluant le sens de l'humour ou le sobre littéralisme de Matthieu (ou de Jésus) que l'étude de l'Evangile nous révélera. C'est une question littéraire et non-théologique, et notre décision n'affectera pas nos vues sur l'inerrance de l'Ecriture, de même qu'aucune de ces deux interprétations ne jette un doute sur ce que dit réellement ce passage.

Mais le problème commence quand notre jugement littéraire semble nous détourner du sens littéral des paroles de l'auteur. Ici se pose la question de l'inerrance. Elle ne surgit pas d'abord à cause du conflit entre les déclarations du Nouveau Testament et les sources externes (comme c'est le cas pour le recensement de Luc) mais bien à cause des désaccords apparents entre les auteurs du Nouveau Testament eux-mêmes. L'étudiant bute très fortement contre cette difficulté en étudiant les évangiles ; là, la plupart des problèmes relèvent de la chronologie. On rapporte des événements dans un ordre apparemment chronologique, avec des mots de liaison tels que « ensuite » et « immédiatement », et pourtant l'ordre de ces mêmes événements varie selon les évangiles. La plupart des savants en concluent soit qu'un ou plusieurs évangélistes se sont trompés, soit que l'ordre des événements n'était pas censé être strictement chronologique, en dépit

⁶ Hérodote III, 41-42 (l'anneau de Polycrate) ; *Shabbath* 119a ; *Genesis Rabbah* 11,4, cité par Strack-Billerbeck I, 614 (cf. *Peshta Rabbati* 23,6).

de l'apparence chronologique superficielle du récit. La première conclusion est incompatible avec la foi en l'inerrance ; mais la dernière est-elle moins sujette à caution ?

Ceci nous ramène à la question de l'intention de l'auteur. Le vrai champ de l'exégèse grammatico-historique, c'est de savoir quelle sorte d'arrangement un évangile était censé recevoir. On n'en décidera pas au moyen des canons modernes de l'historiographie, mais par une étude des conventions littéraires du temps et, le plus important, par une étude de la nature réelle des évangiles eux-mêmes et de leurs relations mutuelles. Si une telle étude nous conduit à la conclusion que l'intention de l'auteur était de présenter sa matière dans un ordre logique auquel la chronologie stricte peut quelquefois céder le pas, alors ces « ensuite » n'impliquent pas nécessairement une séquence chronologique exacte. Dès lors, il n'y a plus lieu de postuler une « erreur » dans les cas où l'ordre des événements diffère selon les évangiles.

Quelques exemples vont clarifier ce point.

Commençons avec un cas simple. Matthieu et Luc rapportent les trois tentations de Jésus dans un ordre différent. Les évangélistes n'ont jamais eu aucune difficulté à accepter qu'il y ait un motif littéraire ou théologique derrière ce changement et peu ont considéré cette « inconsistance chronologique » comme un problème pour la foi en l'inerrance.

Mais le problème de l'inerrance se corse quand les évangélistes diffèrent sur l'ordre dans lequel des événements séparés se produisent. Prenons l'ordre des événements après l'entrée de Jésus à Jérusalem. Matthieu considère apparemment que la purification du Temple a lieu immédiatement après l'entrée de Jésus dans la cité, après quoi il sort pour passer la nuit à Béthanie (21,10-12.17). Marc au contraire nous dit que la purification du Temple a lieu le jour suivant, après la nuit passée à Béthanie (11,11-12.15). Jusqu'ici il n'y a pas d'incohérence non-harmonisable : Matthieu a omis de mentionner un délai de vingt-quatre heures qu'il ne considérait pas comme important ; en fait il ne dit pas que la purification a lieu le même jour. Il est bien dans le caractère de Matthieu d'omettre des détails non-significatifs qui apparaissent chez Marc. Mais la situation se complique avec l'épisode du figuier. Selon Marc, Jésus maudit le figuier en faisant route vers la ville après la nuit passée à Béthanie et avant la purification, mais on ne découvre pas le figuier sec avant le lendemain matin, au moment où la leçon est tirée (11,12-14.20ss) ; selon Matthieu, la malédiction, le dessèchement du figuier et les leçons

tirées ont tous lieu le matin, après la purification (21,18ss). Une stricte harmonisation chronologique semble ici impossible. Tout s'est passé en une seule fois, comme le met en évidence le *parachrèma* répété de Matthieu, ou alors en deux étapes à un jour d'intervalle, comme le rapporte indubitablement Marc. Dans ce cas, Matthieu ne semble pas comprimer dans le même paragraphe le récit d'un incident en deux épisodes en passant sous silence le délai d'un jour comme il le fait pour celui qui sépare l'entrée dans la ville et la purification du Temple. Il souligne explicitement l'immédiateté du résultat de la malédiction de Jésus et la surprise des disciples. Ici donc, Matthieu pourrait bien subordonner le strict ordre chronologique à la visée homilétique qui est de souligner la leçon du figuier stérile : l'effet dramatique de la foi. Ou alors, selon une autre conception des origines synoptiques, Marc a pour quelque raison inconnue séparé en deux étapes un événement qui s'est en réalité produit en une seule fois.

Dans cet incident c'est une différence de seulement vingt-quatre heures qui est en jeu. Ce qui est beaucoup plus frappant, c'est la divergence entre Jean et les synoptiques sur la date de la purification du Temple. Cette fois, c'est tout le ministère de Jésus qui sépare les deux dates. Comme dans le cas ci-dessus, le réflexe des évangélistes, à bon droit, c'est d'essayer d'harmoniser la chronologie. Jésus n'aurait-il pas purifié deux fois le Temple ? Cette suggestion ne soulève pas d'objection de principe, et bien souvent, la meilleure explication des « doublets », c'est qu'ils sont les récits d'incidents originellement distincts mais comparables, qu'on a racontés en termes de plus en plus semblables à mesure que ces récits se retransmettaient. Cette explication convient bien par exemple aux deux épisodes de la multiplication des pains, aux divers récits d'onctions ou, probablement, aux deux pêches miraculeuses qui ont lieu dans des circonstances historiques totalement différentes. Piètre historien, évangélique ou pas, que celui qui accuse immédiatement ses sources d'erreur et de distorsion, présumant que des incidents semblables ne peuvent se produire, plutôt que d'évaluer quelle est l'explication la plus réaliste des récits tels qu'on les possède. Mais certains événements sont, dans leur nature même, impropres à être répétés, et la purification du Temple semble en faire partie : action dramatique et publique, forte démonstration de la prétention messianique de Jésus après laquelle ses relations avec « l'establishement » juif ne pourront jamais plus être les mêmes. Aucun évangéliste ne suggère un autre épisode similaire ; ils se bornent à le localiser différemment dans le développement du ministère de Jésus. Quel est le moment le plus adéquat pour

le situer ? Voilà qui reste une question. Je trouve cependant difficile d'envisager une démonstration publique si provocante juste au début du ministère de Jésus, alors que le reste du temps il répugne tant à proclamer ouvertement qu'il est le Messie ; à mon avis, dans la trame de la confrontation finale avec « l'establishment », cela s'allie naturellement avec cette autre manifestation publique et irrévocable : Jésus pénétrant dans Jérusalem monté sur un ânon.

Si tel est le cas, la place qu'elle occupe chez Jean ne s'explique guère autrement qu'en disant qu'il l'a placée au début de son évangile comme une déclaration appropriée de qui est Jésus (comme l'épisode de Cana, juste avant, où Jésus « manifeste sa gloire »), sans affirmer que cela s'est réellement passé à ce moment-là ; en d'autres termes, la précision chronologique, dans cet exemple, cède le pas à un arrangement thématique destiné par Jean à mettre en œuvre son propos : « Pour que vous croyiez que Jésus est le Christ ». Sans doute bien des raffinements devraient-ils être apportés au traitement rapide de ces quelques points problématiques, mais j'espère en avoir dit assez pour illustrer le fait que l'étude des textes mêmes de l'Évangile indique que la chronologie n'est pas le facteur directeur dans l'arrangement des matériaux⁷. S'il en est ainsi, notre compréhension de l'inerrance va certainement être informée par l'intention avec laquelle les évangiles ont été écrits. Un arrangement non-chronologique n'est une « erreur » que là où l'intention était de présenter un récit strictement chronologique. Nous ne devons pas poser au texte biblique des questions auxquelles il n'est pas destiné à répondre puis lui reprocher de mal les traiter.

Je ne prétends pas que c'est la formule magique qui va résoudre tous les problèmes de la Bible, pas même les problèmes chronologiques. Mais notre engagement à appliquer rigoureusement la méthode grammatico-historique exige que nous déterminions d'abord de quelle sorte de texte nous nous occupons et quel était le but de l'auteur en le composant ; et l'on trouvera de fait que bien des « erreurs » et des « divergences » qui troublent l'étudiant quand il entreprend une étude critique de la Bible sont dues à notre tentative arrogante d'imposer les canons modernes de notre historiographie

⁷ Je ne suggère pas, bien sûr, qu'ils n'ont jamais disposé leur matériau de façon chronologique et que tout effort de dresser une chronologie du Nouveau Testament soit futile. L'harmonisation doit toujours être notre premier but, pour la chronologie comme pour d'autres domaines de divergence. Dans la plupart des cas, on peut le faire de façon très satisfaisante. Je ne fais que relever qu'il y a quelques cas où ça ne semble pas fonctionner.

aux auteurs bibliques plutôt que de les écouter dans le contexte de leurs propres conventions culturelles et littéraires. En d'autres termes, bien des difficultés qui troublent l'étudiant évangélique quant à la validité de la prétention à l'inerrance sont en réalité créées par nous quand nous ne pratiquons pas assez soigneusement l'exégèse grammatico-historique à laquelle nous lie notre herméneutique évangélique. Bien sûr, il y aura encore des problèmes dont certains n'ont pas de réponses, mais il n'est pas nécessaire de les multiplier par une exégèse mal conduite.

2. Le principe d'harmonie

Les exemples discutés plus haut ont soulevé de différentes façons la question de l'harmonisation. Ce que j'ai dit sur les deux derniers exemples pouvait suggérer que je suis hostile à l'harmonisation en tant que telle. Laissez-moi donc répéter que même l'historien profane, s'occupant de sources anciennes (ou même modernes), se doit de chercher d'abord des façons réalistes d'harmoniser les apparentes incongruités (en y incluant la possibilité que son interprétation du texte soit erronée) avant d'envisager qu'une ou davantage de ses sources puissent être fausses ou délibérément fallacieuses. Evidemment, le bibliste pour qui les textes bibliques sont donnés par Dieu sera encore plus enclin à chercher l'harmonisation et il reculera instinctivement devant la suggestion que la Parole de Dieu est erronée ou fallacieuse. Il n'y a rien d'obscurantiste dans cette attitude ; c'est le corollaire de notre double engagement d'historien et de chrétien.

Toutefois, les tendances de notre instinct d'harmonisation doivent être contrôlées par au moins deux mises en garde.

i) Il faut chercher une harmonie qui s'accorde avec l'intention de l'auteur biblique, déterminée par une soigneuse exégèse grammatico-historique. C'est ce que nous avons déjà établi plus haut. Il est faux de chercher une harmonie chronologique pour des récits qui n'ont pas été organisés chronologiquement ou de chercher une concordance littérale pour un langage figuratif. Il nous faut de plus être sûr qu'une incohérence est réelle, et non le produit d'une exégèse superficielle, avant d'harmoniser.

ii) Nous devons nous méfier d'avoir tellement à cœur l'harmonisation que nous en oublions de relever les différents accents propres aux auteurs bibliques.

Par exemple, est-ce que le centurion a envoyé ses amis juifs demander à Jésus de guérir son serviteur (Lc 7,1-10) ou est-il venu lui-même (Mt 8,5-13) ? Une manière classique d'harmoniser se trouve représentée par J.N. Geldenhuis dans son commentaire sur Luc⁸ : les deux sont vrais. D'abord il envoie ses amis, ensuite il vient lui-même ; Luc n'a rapporté que la première scène et Matthieu la seconde.

Vraisemblablement, si l'on pousse cette méthode jusqu'à sa conclusion logique, tout le dialogue s'est répété pratiquement mot pour mot. Mis à part que c'est peu probable, la méthode introduit un nouveau problème en faisant déclarer à un homme qu'il est indigne d'approcher Jésus personnellement, ce qu'il fait immédiatement après. Est-ce là la façon la plus *réaliste* d'expliquer les deux récits ? Le récit de Luc laisse-t-il vraiment envisager que le centurion puisse rencontrer personnellement Jésus ?

Une meilleure exégèse des deux récits nous révèle que chacun a un propos différent en nous présentant cet épisode⁹. Matthieu met fortement l'accent sur la foi du centurion et la portée de cette foi chez un Gentil. Luc, bien que soulignant la foi de l'homme, est plus intéressé par son caractère, surtout son humilité, plus que par sa nationalité. Voici une interprétation plus prometteuse de la divergence qui concerne les amis. Pour Luc, leur présence est importante pour mettre en évidence l'humilité et la modestie du centurion ; pour Matthieu, ils sont sans importance, et même en tant que Juifs, ils détournent l'attention du point central de l'histoire : la réponse du Gentil à Jésus. Ainsi Matthieu a fait ce qu'il fait souvent ailleurs (comme mentionné plus haut) : il a écarté un détail insignifiant pour son propos, de façon à concentrer son effet sur ce qui est pour lui le centre de gravité du récit. Il n'y a pas lieu d'accuser Matthieu de falsification ou d'erreur s'il suggère que les deux se sont rencontrés face à face ; son omission des *moyens* par lesquels le centurion s'est approché de Jésus est un procédé littéraire valable pour mettre en lumière le message tel qu'il le voit dans cet épisode (sur la base, commune à la littérature biblique et contemporaine, qu'un messenger ou un serviteur représente celui qui l'envoie par une identité quasi virtuelle).

Une harmonisation trop hâtive et mécanique court le risque dans ce cas, de manquer l'essentiel de l'épisode en ignorant les contributions théologiques propres aux deux évangélistes. A moins que l'on croie que les évangélistes étaient de sots compilateurs d'histoires et

⁸ Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1950.

⁹ Pour une exégèse détaillée de ce passage, voir ma contribution à *New Testament Interpretation*, eds. I. Howard Marshall, Exeter, The Paternoster Press, 1977.

de paroles, nous devons prendre garde qu'un désir exclusif d'harmonisation ne nous détourne des messages réels qu'ils ont écrits au travers de leurs évangiles. Si Dieu nous a donné une histoire sous deux formes différentes, chacune avec un accent théologique particulier, il nous siéra mal d'essayer de les réduire à un dénominateur commun. De plus, cet exemple nous rappelle que prendre au sérieux l'intention de l'auteur nous conduit parfois à une harmonisation plus plausible que celle qu'on obtient souvent par un ajustement mécanique des différents éléments.

On appliquera des principes semblables aux différentes façons dont les évangiles rapportent les paroles de Jésus. Ici, comme dans le cas des « doublets », il est souvent très réaliste de concevoir que Jésus a dit des choses similaires en plus d'une occasion ; il n'y a rien d'improbable dans cette supposition, comme tous ceux qui parlent beaucoup en public le savent. Je trouve vraiment difficile, par exemple de croire que les bénédictions et les malédictions de Luc 6,20-26 et les Béatitudes de Matthieu 5,3-12 sont les variantes d'un seul discours originel, et je ne vois pas la raison pour laquelle on devrait les considérer comme telles. Le désir de leur faire dire la même chose est peut-être l'une des causes pour lesquelles nous ne sommes pas confrontés aussi souvent qu'il le faudrait au fort anti-matérialisme du passage lucanien ; on le spiritualise en pauvreté « en esprit », et l'on évite ainsi commodément une pointe inconfortable. Jésus dit : « Vous les pauvres », et il n'y a pas de raison dans le contexte de penser qu'il entendait autre chose que cela. Dans ce cas, harmoniser ce qui était originellement distinct serait désastreux.

D'autre part, il est évident pour quiconque s'est déjà servi d'une synopse des évangiles que les évangélistes, si préoccupés qu'ils soient de préserver le contenu des paroles de Jésus, sont prêts à modifier la *formulation* d'une parole qu'ils ont reçue, de façon à accentuer le message qu'ils y ont trouvé. C'est ainsi qu'apparaissent les différentes formes d'une même parole¹⁰. On ne peut décider sans autre si une variation particulière doit être expliquée comme reflétant des paroles à l'origine séparées, ou si les évangélistes (ou ceux dont ils ont reçu la tradition) ont adopté la formulation d'une seule parole originelle. Les deux sont possibles et seule une exégèse approfondie peut décider quelle est l'explication qui convient le mieux dans chaque

¹⁰ Ce sujet est traité de façon approfondie dans mon article sur « L'authenticité des paroles de Jésus », in *History, Criticism and Faith*, eds. C. Brown, Leicester, Inter-University Press, 1976. Traduction française : *Vérité historique et critique biblique*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1982.

cas. Lorsqu'on adopte la dernière explication, nous ne devons pas regarder la différence de formulation comme une « erreur », et l'évangélique n'a pas besoin d'être embarrassé par cela. Comme Leon Morris l'a écrit, « nous ne devons pas imposer à la Bible une inerrance de notre propre fabrication, mais plutôt accepter l'inerrance telle qu'elle nous l'enseigne. C'est une inerrance qui est compatible avec des façons différentes de rapporter les paroles prononcées en une occasion quelconque¹¹. La foi de l'évangélique en l'inspiration des Ecritures l'assure qu'une différence de formulation n'est pas une erreur, mais sert à mettre en évidence différentes facettes du message de Jésus. Le principe d'harmonie nous interdit d'interpréter de façon contradictoire deux versions d'une même parole, mais il ne nous empêche pas du tout d'explorer les différentes nuances que les évangélistes expriment. Bien plus, l'évangélique, fort de sa doctrine de l'inspiration, devrait être en première ligne de ceux qui essaient, par une étude serrée de la formulation d'un évangile, de présenter les accents particuliers de chaque auteur inspiré. En d'autres termes, il a toutes les bonnes raisons d'accueillir la critique rédactionnelle en tant qu'outil exégétique, même s'il déplore par ailleurs les présupposés critiques qui ont motivé quelques-uns de ses plus illustres praticiens.

Ainsi l'harmonisation ne doit pas être recherchée mécaniquement, car de cette façon elle obscurcit les diverses nuances des auteurs bibliques. Cela revient à dire qu'il faut chercher l'harmonisation en se livrant à l'exégèse grammatico-historique, au lieu de s'en méfier. Les deux engagements méthodologiques formulés par Packer et liés à l'herméneutique évangélique ne sont pas en conflit mais complémentaires. Ce sont les principes qui devraient guider *tout* historien attentif dans son approche des sources anciennes. La différence, pour l'évangélique, c'est qu'il est engagé dans la plus patiente et rigoureuse application de ces principes. Il ne renoncera pas facilement dans la quête d'une réelle harmonie entre les textes écrits que Dieu a suscités.

Revenons maintenant à notre propos premier : est-ce que l'évangélique qui souscrit à une haute idée de l'Écriture, qui inclut l'inerrance, se prive automatiquement de l'usage des méthodes critiques qui sont de règle dans l'étude académique de l'Écriture ? Bien au

¹¹ *The Churchman* 81 (1967), p. 36. La citation est tirée d'un article sur « L'autorité de la Bible et le concept d'inerrance » qui suivait l'article de M. Packer reproduit ci-dessus.

contraire, c'est lui qui est motivé plus que quiconque pour pratiquer d'arrache-pied une exégèse critique, car il a foi que ce qu'il interprète, c'est la Parole de Dieu et qu'il doit donc ne négliger aucun effort pour découvrir ce qu'elle signifie réellement. Si quelqu'un est obligé de mener la plus rigoureuse des exégèses grammatico-historiques, sans prendre de raccourcis ni piper les dés, c'est bien l'évangélique. Sa position doctrinale l'oblige à faire minutieusement ce que les spécialistes exigent : étudier le texte de l'Écriture de façon critique, à la lumière de toutes les connaissances utiles. Il peut, et même doit, apporter une contribution réellement positive à une exégèse responsable, ce que toute étude biblique académique recherche, ou devrait rechercher.

En cours de route, il se trouvera en conflit avec bien des théories fantaisistes et des présuppositions sceptiques qu'il ne pourra accepter. Si son étude est suffisamment approfondie, elle lui fournira ample motif de remettre en question, sur la base de solides fondements académiques, la valeur de bien des positions courantes. Il va bien vite se rendre compte que si quelqu'un ne joue pas selon les règles du jeu, ce n'est pas nécessairement lui, mais parfois ces savants, souvent très respectés, qui introduisent subrepticement dans l'étude de la Bible des présupposés anti-surnaturalistes modernes, et développent des procédés critiques bornés qui font des études du Nouveau Testament la risée des savants travaillant dans des branches historiques ou littéraires parentes. Si s'engager dans l'étude académique de la Bible lui permet de restaurer une rectitude critique à une discipline déformée, il rendra service à tout étudiant de la Bible sérieux, évangélique ou non.

En sciences bibliques, comme dans bien des zones d'études (et de la vie), c'est l'indécis qui perd à tout coup. Le savant évangélique qui ne craint pas de s'engager complètement dans l'étude critique de la Bible verra bien vite que ce ne sont pas les règles du jeu qui découragent un engagement évangélique, mais une interprétation unilatérale de ces règles qu'il a d'ailleurs tous les droits de mettre en question, sur la base de la méthode grammatico-historique elle-même. Les règles doivent être observées soigneusement, mais ce sont les joueurs et non les spectateurs qui sont à même de les faire respecter¹².



¹² Cet article a paru dans *Themelios*, vol. 1, N° 1 (automne 1975). Il a été traduit par Jean-Michel Sordet, étudiant à Lausanne.