

par Klaus  
HAACKER

Docteur en théologie  
de l'Université  
J. Gutenberg de  
Mayence, Allemagne  
Professeur de Nou-  
veau Testament à la  
Faculté Libre de Théo-  
logie Protestante de  
Wuppertal

## PAR LA FOI OU PAR LA VUE ? UNE ALTERNATIVE FONDAMENTALE POUR LA MÉTHODOLOGIE DES SCIENCES BIBLIQUES\*

### 1. Remarque préliminaire

Cet exposé n'est pas une évaluation critique de quelques méthodes historiques particulières, et encore moins de toutes les méthodes historiques utilisées en sciences bibliques. Dans les limites de cette étude, une telle entreprise serait d'emblée vouée à l'échec<sup>1</sup>. Il s'agit plutôt de distinguer et d'évaluer différents présupposés, à l'origine de positions divergentes en ce qui concerne les méthodes d'exégèse.

L'attitude des théologiens évangéliques (au sens étroit, selon l'anglais *evangelical*, comme dans le reste de cet article) à l'égard des sciences bibliques n'est pas monolithique. L'éventail des positions est très large et nuancé quant à la légitimité et aux limites de la méthode historico-critique. Les critères qui amènent les théologiens évangéliques à s'aligner sur la tradition, sur les résultats de la recherche scientifique, ou encore à chercher une troisième voie, semblent dépendre de beaucoup de facteurs, et pas seulement de présupposés.

Je tenterai de présenter trois attitudes de base qui caractérisent l'utilisation (ou le rejet) des méthodes scientifiques ; trois attitudes vis-

\* Exposé présenté à la conférence de l'Association Européenne des Théologiens Évangéliques (F.E.E.T.) à Wölmersen en 1982, publié dans : Klaus Haacker, *Biblische Theologie als engagierte Exegese, Theologische Grundfragen und thematische Studien* (TVG), Wuppertal et Zurich, Brockhaus, 1993, pp. 43-54. Traduction : Pierre-Alain Jacot. Nous remercions l'auteur de nous avoir autorisés à le publier dans *Hokhma*.

<sup>1</sup> Pour une présentation et une évaluation des principaux domaines de travail de l'exégèse du Nouveau Testament, voir ma *Neutestamentliche Wissenschaft. Eine Einführung in Fragestellungen und Methoden* (Monographien und Studienbücher), Wuppertal, Brockhaus, 1981, 1985<sup>2</sup> ; en ce qui concerne particulièrement la critique des formes, voir mon étude « Leistung und Grenzen der Formkritik », *Theologische Beiträge*, 12, 1981, pp. 53-71.

à-vis desquelles il convient, à mon avis, de se positionner. La première, que je nommerai *criticiste*, n'est, à ma connaissance, ni soutenue ni soutenable dans les milieux évangéliques. Son refus y est unanime. Les deux autres positions coexistent dans les milieux évangéliques et chacune d'elles s'efforce d'élargir son influence.

Je décrirai la première comme *fondamentaliste*, conscient cependant que tous les tenants de cette position ne sont pas prêts à se reconnaître dans cette appellation. Ils ont tendance, en outre, à défendre leur position comme la seule véritablement évangélique.

On sait que la notion de fondamentalisme est connotée de façon négative, et c'est pourquoi J.I. Packer a récusé l'emploi de ce terme pour désigner les évangéliques<sup>2</sup>. Cependant, on ne peut nier le fait que les évangéliques, jusqu'à aujourd'hui, se rallient volontiers à l'idée forte de fondement (en grec, *themelios* !). Personnellement, je suis tout à fait ouvert à une autre appellation sur laquelle on pourrait s'accorder, car ce n'est pas une question de termes et de définitions, mais d'a-priori dogmatiques.

J'appellerai *réformatrice* l'autre position représentée également par des théologiens évangéliques. Ceux qui s'y opposent la décrivent probablement le plus souvent comme une forme modérée de la position critique. On lui reproche de ne pas se distinguer fondamentalement de la critique biblique libérale ; elle ne fait que l'atténuer ou la freiner, par une certaine loyauté envers la tradition dogmatique. Les tenants radicaux de l'approche fondamentaliste tiennent cette critique qu'ils appellent modérée pour particulièrement pernicieuse, car elle parvient, dans son exégèse de la Bible, à des résultats spirituellement édifiants, donnant ainsi l'impression de s'écarter des présupposés libéraux, alors qu'en réalité elle ne contribue qu'à les minimiser.

Pour ma part, je voudrais montrer qu'il existe une parenté structurelle entre les positions critique et fondamentaliste. Parenté qui, à mon sens, pose problème. J'ai l'impression que les théologiens évangéliques, en s'opposant à la théologie libérale, se sont souvent laissé entraîner à la reproduire en miroir. Une théologie véritablement fidèle à l'Écriture doit se structurer autrement que le libéralisme ou le rationalisme, et non pas symétriquement.

## **2. Un point de repère spirituel de la Réforme : la distinction entre conviction et garantie**

La différence entre les trois positions de base que je viens d'évoquer correspond, appliquée au domaine de l'exégèse et des sciences bibliques, à la distinction opérée par les Réformateurs entre *certitudo*

<sup>2</sup> James I. Packer, *Fundamentalism and the Word of God*, Londres, Inter Varsity Press, 1958, p. 24ss.

(« certitude », « conviction », « confiance ») et *securitas* (« sûreté », « garantie »). Je rejoins ici l'évaluation de J. Schniewind, formulée dans plusieurs articles, notamment celui de 1935 : « Conviction sans garantie. Sur la différence réformatrice entre *certitudo* et *securitas* »<sup>3</sup>.

La grande découverte de Luther a été que l'Évangile nous offre l'assurance du salut. Il a cependant souligné que cette conviction n'est pas à l'abri du doute, mais qu'elle reste au contraire toujours dépendante d'assurances nouvelles. Notre conviction ne s'enracine pas en nous-mêmes, mais dans la fidélité de Dieu. En revanche, la recherche de garanties revient à présumer faussement de soi. Par exemple à se confier en sa propre théologie ou méthode scientifique. La conviction procède de l'écoute de la Parole, au moyen de la consolation que procure l'Évangile. La garantie croit posséder ce qu'elle tient en main ou voit de ses yeux. La différence entre conviction et garantie correspond à la différence entre la foi et la vue.

La prétendue garantie ne prend pas en compte nos limites historiques et créationnelles. Malgré toute confiance, la foi concède : « Notre connaissance est limitée » (1 Co 13,9). Chercher des garanties, c'est se sentir déjà détenteur d'une connaissance étendue et définitive. Schniewind écrit au sujet de la recherche d'une fausse sécurité dans la prédication :

« Quand la *prédication chrétienne* tombe dans le piège de *garantir*, elle se détruit elle-même. Toute prédication qui verrait son salut dans une méthode, dans une technique, dans une organisation, un appareil, ou dans une forme traditionnelle fixe, ou encore dans la recherche d'une nouvelle forme, voire dans un enseignement orthodoxe indubitable, serait en danger de ne plus parler de Dieu, mais de choses humaines, de choses mortes. Nous penserions dès lors que la connaissance de Dieu irait de soi, que nous en serions nous-mêmes la caution, car elle ne dépendrait que de notre savoir, de nos méthodes et de nos règles. Mais la connaissance de Dieu ne va jamais de soi »<sup>4</sup>.

La recherche d'une fausse sécurité guette particulièrement ceux qui font de la théologie leur profession. Qui dit « profession » dit précisément un savoir-faire qui peut s'apprendre. La formation doit garantir que celui qui en a bénéficié possède son métier. Cette notion de savoir-faire s'est étendue progressivement à tous les métiers, essentiellement à partir des professions techniques ; la notion s'est diffusée parallèlement

<sup>3</sup> Julius Schniewind, « Gewißheit – nicht Sicherheit. Zur reformatorischen Unterscheidung von *certitudo* und *securitas* », *Die Furche*, 21/1935, pp. 467-480 ; plus tard dans : J. Schniewind, *Zur Erneuerung des Christenstandes*, éd. Hans Joachim Kraus et Otto Michel, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1966, pp. 33-44 ; reproduit dans : J. Schniewind, *Geistliche Erneuerung* (Lese-Zeichen), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1981, pp. 93-104, référence d'où proviennent les citations qui suivent.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 99.

à l'avancée des techniques dans des métiers qui en étaient auparavant moins caractérisés, comme par exemple l'agriculture.

Si l'on regarde l'évolution récente de la théologie (limitons-nous aux dernières décennies), le besoin de garantie semble être passé plus ou moins du domaine du savoir en soi à celui du savoir-faire. Alors qu'auparavant, c'était la pureté ou la justesse de la doctrine qui comptait, l'intérêt s'est reporté sur les méthodes. Dans un premier temps, sur les méthodes exégétiques et en arrière-plan les principes herméneutiques. Aujourd'hui il est question en priorité des méthodes en cure d'âme, dans l'édification de la communauté et, pour ce qui concerne la prédication, de la rhétorique.

Si, dans ce qui suit, j'utilise cette distinction entre conviction et garantie comme « thermomètre critique » ou « pierre de touche » des différents types de relations avec la Bible ou la recherche biblique, c'est qu'il s'agit d'une alternative spirituelle fondamentale qui entraîne des suites dans ce domaine *comme dans d'autres*.

### 3. L'approche criticiste

L'aspiration à la connaissance parfaite semble, au premier abord, appartenir à l'essence même du travail scientifique. En vérité, il s'agit là d'une exigence qui, dans bien des domaines, n'est pas réalisable à la lettre. C'est un postulat positiviste de la théorie scientifique. Selon lui, seuls les faits dont on peut prouver la véracité peuvent être reconnus comme scientifiques. La vérité est « fabriquée » (« véri-fiée ! »), processus par lequel toute source d'erreur est éliminée. Ainsi parvient-on à des résultats assurés.

Appliqué aux questions historiques, ce postulat s'avère incroyablement réducteur ; car on ne peut ni reproduire ni réfuter les événements du passé par une expérience en laboratoire. Ses effets dévastateurs se sont fait sentir dans la critique des traditions bibliques, bien au-delà de ce qu'avait mis en cause, sur le plan historique, le rationalisme « naïf », aux débuts des sciences bibliques modernes. Alors que le rationalisme primitif ne protestait en principe que contre les aspects miraculeux de la tradition biblique, l'approche positiviste eut pour conséquence un scepticisme *méthodologique*, de principe. On ne peut pas, selon elle, invoquer la simple présence d'une tradition particulière comme argument suffisant pour accepter la réalité des faits rapportés. On demande des preuves additionnelles, venant de sources supplémentaires. Ainsi la charge de la preuve (*onus probandi*) incombe à celui qui s'appuie sur une tradition donnée. C'est pourquoi on cherche à confirmer le message biblique par des sources extrabibliques. Par principe, on donne plus de poids à la possibilité théorique d'erreurs qu'aux faits relatés par la tradition en question.

L'emploi le plus connu de cette approche concerne la tradition des paroles de Jésus : selon le critère de la dissemblance, ce sont les paroles qui se distinguent le plus des anciennes traditions judaïques, aussi bien que de la théologie de l'Église primitive, qu'il faut considérer comme authentiques. Autrement on ne peut être sûr d'éliminer l'erreur dans les cas où a été placée de manière secondaire sur la bouche de Jésus, par négligence ou volontairement, une parole d'une autre origine. Dans la reformulation programmatique d'E. Käsemann transparaît à nouveau le critère de R. Bultmann (exprimant la quête d'une connaissance assurée) : « En quelque sorte, nous n'avons de sol sûr sous nos pas que dans un unique cas : lorsqu'une tradition, pour des motifs quelconques, ne peut être ni déduite du Judaïsme, ni attribuée à la chrétienté primitive »<sup>5</sup>. Dans cet ordre d'idée, Käsemann se reconnaît expressément partisan du doute méthodologique, quand il affirme que « ce n'est plus l'éventuelle inauthenticité, mais inversement l'authenticité de chaque passage que nous avons à examiner et à rendre plausible »<sup>6</sup>.

Le propos est clair : l'authenticité doit d'abord être démontrée, et ce au cas par cas. Par principe, et généralement, la tradition biblique n'est pas à considérer comme digne de foi, mais au contraire comme inauthentique. C'est le fruit d'un présupposé qui ne veut pas se satisfaire de vraisemblances, mais au contraire exige des garanties.

Ce scepticisme méthodologique se rencontre aussi dans d'autres domaines relatifs à l'étude de la Bible, par exemple en ce qui concerne les traditions des paroles prophétiques (de plus en plus, à mon avis, dans les milieux théologiques germaniques). Cette attitude est toutefois à récuser catégoriquement, non seulement du point de vue épistémologique en général, mais aussi pour des raisons éthiques et théologiques.

Premièrement, ce présupposé rend pratiquement impossible l'établissement d'affirmations scientifiques sur des causalités historiques. L'histoire se segmente en un certain nombre de faits isolés tenus pour assurés, entrecoupés de larges lacunes où l'on dépend d'interpolations et de conjectures. Ce sont justement les rapports de cause à effet entre deux événements saillants qui s'éclairent le moins facilement. Or le travail de l'historien vise, à partir de ces liens de causalité, à comprendre l'histoire. La chasse aux résultats indubitables compromet ainsi la compréhension de l'histoire comme processus continu. Les faits isolés, établis sans doute possible, sont dépouillés de leur pertinence pour le cours de l'histoire, car toutes leurs interprétations, qui se chevauchent, n'ont

---

<sup>5</sup> Ernst Käsemann, « Le problème du Jésus historique », in *Essais Exégétiques*, Le Monde de la Bible, Delachaux & Nieslé, Neuchâtel, 1972, p. 164 (Trad. Denise Appia). Texte original : « Das Problem des historischen Jesus », *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 51, 1954, pp. 125-153, reproduit in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Band I, Göttingen, 1960, pp. 187-214 ; cf. p. 205.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 162.

plus de fondement. Leur plausibilité ne peut se fonder de manière positiviste, car il s'agit de plausibilités uniques en leur genre<sup>7</sup>.

Deuxièmement, le scepticisme méthodologique des sciences bibliques criticistes doit être mis en question du point de vue éthique. Il aborde les traditions bibliques avec une méfiance que, dans nos relations personnelles, nous considérerions à la fois comme pathologique et asociale. Accueillir d'emblée une nouvelle avec scepticisme, d'où qu'elle vienne, jusqu'à ce qu'elle soit établie par des preuves écrasantes ou qu'elle soit recoupée par plusieurs sources concordantes, c'est une attitude à réserver aux menteurs impénitents. Les traditions du passé, bibliques ou extrabibliques, sont des témoignages d'hommes comme nous, auxquels nous devons de prime abord autant de respect et de confiance que nous en attendons nous-mêmes dans nos relations avec nos semblables. Il n'y a pas de raisons d'exclure cette règle d'or du domaine de la recherche historique. La vérité ne doit pas être recherchée au détriment de l'équité. Le doute méthodologique est, sur le plan de la méthode, injuste et orgueilleux, c'est pourquoi il ne peut, en fin de compte, rendre justice aux textes.

Il touche donc aussi forcément l'appréciation de la fiabilité du message biblique dans son ensemble. La Parole de Dieu ne nous est pas donnée autrement que sous la forme d'un langage humain, transmis de génération en génération. Une perte de confiance mutuelle entre les hommes rend moins enclin à accueillir la Parole de Dieu, parce qu'elle ne nous rencontre qu'au travers d'un langage humain. La tentative de ne s'appuyer que sur des résultats indubitables cache un refus de s'engager dans un processus encore ouvert et inachevé. C'est un essai de mainmise. Celui qui en revanche découvre la Parole de Dieu dans des paroles humaines *particulières* entend en elles et trouve en elles son Seigneur, qui l'appelle hors de sa prétendue sécurité et le place sur un chemin dont l'issue n'est pas encore sûre. Le grand chapitre de la foi, en He 11, souligne particulièrement ce cheminement fondamental de l'existence croyante. En rencontrant la sagesse de Dieu dans la parole de la croix, il ressent l'impuissance de la sagesse humaine à suivre la trace des chemins de Dieu ainsi que des secrets de l'histoire (cf. 1 Co 1). La construction d'une explication du monde en dehors du Dieu vivant comme Créateur et Seigneur devient pour lui folie et aveuglement inexcusables (cf. Rm 1,18ss).

Ce renversement existentiel de la pensée (*metanoia*) veut et doit s'effectuer par un renoncement aux prétentions absolutistes dans les relations interpersonnelles, y compris dans le domaine scientifique. Alors que la rupture d'avec Dieu détruit aussi la communion entre les personnes humaines, et obstrue ainsi l'accès à la vérité (cf. Rm 1,20), la réconciliation avec Dieu crée une disposition à l'humilité qui rend

<sup>7</sup> *Neutestamentliche Wissenschaft, op. cit.*, p. 77s.

justice à autrui, en prenant aussi sa parole au sérieux. Ce renversement de la pensée fait disparaître la « propre justice » dont peut faire preuve un chercheur qui s'imagine, avec son doute moderne, être plus près de la vérité de l'histoire que ne le sont les traditions formées à proximité temporelle des événements. L'attitude criticiste se refuse à ce renversement de pensée et contredit ainsi l'essence de la foi.

#### 4. L'approche fondamentaliste

Les sciences bibliques criticistes ne veulent laisser à la moindre erreur de la tradition biblique aucune chance de corrompre notre vision de l'histoire. Pour le fondamentalisme, c'est la ligne de conduite exactement contraire qui prévaut : il faut éviter à tout prix de donner tort à la Bible sur quelque point que ce soit. Le fondamentalisme au sens étroit soutient ce point de vue dans tous les domaines de vérité dont il est fait mention dans la Bible, y compris pour des questions relatives aux connaissances naturelles. Le fondamentalisme classique a tenté, à partir de cette position, d'entraver la propagation de la théorie de l'évolution, et s'est largement discrédité auprès du public par ce combat. Les discussions les plus récentes sur la théorie de l'évolution ont été provoquées par de nouvelles connaissances ou hypothèses dans la recherche relative aux sciences de la nature. Cependant l'intensité des débats s'explique, à mon sens, par le désir de pouvoir désormais résoudre le vieux conflit au profit du récit biblique de la création. C'est pourquoi à l'intérieur de l'Eglise, on veut rappeler à l'ordre tous ceux qui sont prêts à résoudre le conflit entre science moderne, humaine, et Ecriture Sainte, à l'avantage de la première.

Cette position offre un exemple remarquable de constance humaine ! Elle implique même d'être prêt à s'exposer, parfois pour des décennies, à la risée, voire au soupçon de malhonnêteté intellectuelle, jusqu'à ce que des avancées scientifiques ou un ébranlement de l'autorité scientifique en tant que telle donnent raison aux lecteurs de la Bible. La phrase « la Bible a dit vrai », que l'on a pu prononcer avec une satisfaction rétrospective, face à la résolution certaine de problèmes particuliers, se transforme ici en protestation opiniâtre de confiance, alors même que beaucoup de données viennent démentir la justesse d'une affirmation biblique précise. Que le courage de cette confession puisse aussi discréditer le témoignage public, c'est une autre question. Ce n'est pas là un argument de poids contre une telle attitude, aussi longtemps que cette attitude se définit comme une expression de la foi. Il en existe en effet bien d'autres qui paraissent étranges aux gens extérieurs ; et même les expressions les plus directes et immédiates de la vie spirituelle sont souvent particulièrement bizarres ou sujettes à malentendu (cf. Ac 2,13).

Mais cette position est-elle justement à comprendre comme une expression et une conséquence de la foi ? L'interrogation renvoie, incontestablement, à la question de l'assurance du salut. On n'invoque pas l'inerrance de l'Ecriture sur toutes les questions possibles pour en retirer un savoir sur la nature, ou sur l'histoire profane de l'Antiquité, ni même pour surpasser les connaissances scientifiques dans ces domaines. L'autorité de la Bible n'est plutôt ressentie comme un besoin, à proprement parler, que dans les domaines de l'enseignement théologique, et particulièrement en ce qui concerne son contenu central, l'Evangile. La Bible est la source à partir de laquelle nous connaissons l'Evangile, ainsi que la norme d'évaluation de toutes les théologies. Remettre l'autorité de la Bible en question serait livrer la théologie à un arbitraire subjectif. Mais surtout, on saperait l'assurance chrétienne du salut en limitant la fiabilité de l'Ecriture et en précisant ces limites par la critique rationnelle. C'est pourquoi l'approche fondamentaliste ne connaît pas d'autre alternative que la fidélité à l'Ecriture ou la critique biblique.

Parfois, cette alternative est étayée de l'argument de l'expérience. Il y a quelques années, je suis tombé sur un article où l'auteur rapportait comment la confrontation avec la critique textuelle avait été pour lui le début d'un processus irrésistible de dissolution de l'autorité de la Bible, et finalement de sa propre assurance du salut. Un raffermissement de sa foi n'avait été atteint qu'au prix d'un refus radical de toute critique biblique.

Il y a là un déplacement du terrain des convictions vers celui des garanties, déplacement perçu comme le but et le désir d'une existence croyante. Les convictions, chancelantes et toujours seulement relatives et personnelles, sont opposées à une instance objective – la Bible – laquelle offre une garantie absolue, et qui se tient de manière intemporelle en face de tous les développements historiques. Pour le fondamentalisme aussi, il est vrai, la compréhension humaine de la Bible reste toujours limitée et variable ; sa vérité n'est pas toujours accessible à la raison. Mais celui qui donne systématiquement raison à la Bible, en faisant au besoin abstraction de tout examen et de toute compréhension, celui-là a part, dans ses convictions de foi et sa vision du monde, à la vérité supratemporelle et absolue.

Lorsque cette attitude reste en deçà de la raison, elle consiste en une décision de la volonté pour reconnaître, contre tout examen et malgré beaucoup de problèmes, l'autorité de la Bible. L'assurance de la foi, protégée de cette manière, cesse d'être elle-même un fruit de la Parole biblique. Elle devient dépendante d'un effort de la volonté, nécessaire dès que l'on se trouve en présence de la Bible. Elle se répartit donc entre une instance extérieure sûre, et une décision de la volonté. Ici apparaît un principe des œuvres qui supplante le principe de la foi.

Les réflexions pastorales qui mettent en garde contre toute critique vis-à-vis des affirmations bibliques sous prétexte qu'ainsi l'assurance

du salut elle-même risque d'être ébranlée, se révèlent, à y regarder de plus près, comme des pensées de peur qui ne sont pas issues de la foi. Qui me dit, quand je donne la préférence à une théorie des sciences naturelles ou à un résultat de la recherche historique sur un récit biblique, que l'Évangile cesse d'éveiller en moi la foi et de la garder vivante ? L'Évangile est-il efficace et crédible parce qu'il se trouve dans la Bible, ou bien notre confiance vis-à-vis de la Bible n'est-elle pas, bien plus, le reflet de l'impact que l'Évangile a produit en nous ? Combien malheureux, sinon, auraient été autrefois les chrétiens de la première génération qui ne pouvaient s'appuyer que sur l'Évangile prêché et pas encore sur le Nouveau Testament canonisé, ni sur l'enseignement de son inspiration divine !

La peur qui veut élever un mur protecteur autour de l'assurance du salut est en fait déjà un désaveu de cette assurance. Elle enlève à la foi son caractère de confiance joyeuse et à la vie sa disposition à affronter le risque. Il faut ici prendre une décision claire et nette, comparable à celle d'A. Schlatter quand il se décida à entreprendre des études de théologie. Il avait tout d'abord refusé ce projet, car il tenait les études théologiques pour dangereuses. Il craignait pour sa foi. Lors d'un entretien avec sa sœur, l'incohérence de cette position lui apparut cependant ; il écrit à ce sujet :

« J'éprouvais alors que quand je me dérobaï lâchement aux études, je ne sauvais pas ma foi, mais au contraire je la sacrifiais. Je ne vois dans mon existence pas d'autre occasion d'un choix décisif pour ma vie intérieure, que cet instant où j'ai rejeté comme hypocrite mon refus des études de théologie, pour une prétendue sûreté de ma foi. A ceux qui m'interrogent au sujet du jour de ma conversion, je suis enclin à répondre qu'il fut celui où je décidai d'étudier la théologie »<sup>8</sup>.

Le ton est certainement impétueux. Mais ce qu'il faut en retenir vaut autant pour les rapports des sciences avec la Bible : quand nous nous refusons au travail critique par peur que tout le message de la Bible puisse devenir de ce fait incertain, nous ne croyons déjà ainsi plus à la puissance qu'a la Parole biblique de réveiller notre foi et de nous garder dans la foi au travers de l'instabilité de nos connaissances.

## 5. L'approche réformatrice

Le refus de l'aspiration à la sécurité ne doit pas être mal compris, notamment dans le sens où l'on se gargariserait de l'insécurité. C'est déjà contre ce malentendu que Schniewind s'est dressé dans son article<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Adolf Schlatter, *Rückblick auf meine Lebensarbeit*, Stuttgart, 1977<sup>2</sup>, p. 36s.

<sup>9</sup> *Op. cit.* (cf. n. 3), p. 100. « Il y a dans les théologies et les philosophies nouvelles un discours du risque, de la 'désécurisation', dont le résultat n'est encore

Une caractéristique de la foi, parce qu'elle est espérance dans son essence (cf. He 11,1), est qu'elle doit maintenir la tension entre la Parole proclamée, consignée dans l'Écriture, et la réalité visible. Cependant, la foi ne se complaît pas dans cette opposition, mais elle ne l'accepte que comme le prix à payer pour suivre Jésus. La foi se projette en espérance dans le temps de l'accomplissement, où la vérité de Dieu ne sera voilée par rien, ni remise en question. Cependant, dans la foi, nous respectons notre place dans le temps, notre cheminement vers le but.

L'aveu que notre savoir est fragmentaire et passager alors que la foi « demeure » (1 Co 13,9-13) nous fait prendre une certaine distance intérieure vis-à-vis de chaque connaissance que nous acquérons. Mais cela ne nous délie pas du devoir de tendre à une connaissance véritable, et ainsi de faire usage de nos capacités rationnelles. Le fait de remettre à plus tard des problèmes pour le moment insolubles procède de la même démarche. Cela, Schniewind l'a relié à une juste distinction entre conviction et garantie, dans une conférence de 1935 qui portait pour titre : « Le travail scientifique néotestamentaire et la pratique ecclésiale »<sup>10</sup>.

La lutte pour la crédibilité des traditions bibliques ne perd aucune pertinence, car une tradition historique appartient au cœur de l'Évangile comme témoignage (*martyria*) et comme transmission (*paradosis* ; cf. entre autres 1 Co 15,1ss). Partant de cette notion, Otto Michel a souligné la nécessité de la recherche scientifique sur le Jésus historique. Il l'a fait plus énergiquement, si je vois juste, que Julius Schniewind, et en tout cas de manière critique vis-à-vis de Martin Kähler, en s'opposant à la thèse bultmannienne<sup>11</sup> du manque de pertinence théologique de cette question. Et ce n'était pas en réponse au revirement des disciples

---

qu'une nouvelle forme de garantie. On peut être très fier de démanteler toutes les sécurités. »

<sup>10</sup> Julius Schniewind, « Die wissenschaftliche Arbeit am Neuen Testament und die kirchliche Praxis », dans : Günther Bornkamm et K. von Grot (éds.), *Gottes Herrschaft. Flugschriften für die Evangelische Kirche im Osten*, Heft 1, Königsberg, 1935, pp. 14-24. Otto Michel, « Grundfragen der Pastoralbriefen », dans : Max Loeser (éd.), *Auf dem Grunde der Apostel und Propheten, Festgabe für Landesbischof D. Theophil Wurm zum 80. Geburtstag am 7. Dezember 1948*, (Quell-Verlag), Stuttgart, 1948, pp. 83-99, s'exprime dans le même sens.

<sup>11</sup> Rudolf Bultmann (1884-1976) : Théologien et exégète allemand, professeur à Marbourg de 1921 à 1950. Influencé par Martin Heidegger, il est connu pour ses travaux de « démythologisation » du Nouveau Testament. L'ouvrage de Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* a, avant Bultmann, cherché à montrer que le Jésus de l'histoire (c'est-à-dire les résultats limités et variables des recherches historico-critiques) n'est pas si pertinent pour la théologie que le Christ proclamé par l'Église primitive, qui a régné dans l'histoire de la foi.

de Bultmann sur ce sujet (Käsemann et Bornkamm). Il écrit entre autres<sup>12</sup> :

« La théologie ne peut s'affranchir des questions historiques. De même, la relégation de l'enquête historique au rang des prolégomènes de la théologie ne rend pas justice au caractère historique de la théologie... Si nous faisons véritablement droit au témoignage johannique selon lequel la Parole s'est faite chair (Jn 1,14), nous ne devons plus essayer de séparer la chair de la Parole ».

« Il en a toujours été ainsi : l'incertitude liée à l'enquête historique, mais aussi les attaques répétées contre l'image dogmatique de Jésus, ne sont en aucun cas sans raison ni sans profonde signification ; la communauté chrétienne n'a pas la possibilité de se réfugier dans une zone à l'abri des tempêtes. Suivre Jésus, croire au Ressuscité et à celui qui est présent dans son Eglise ne sont possibles qu'à la condition d'assumer tout le poids de la discussion historique. »

Dans cette prise au sérieux des questions historiques, il n'est pas possible de distinguer entre les questions théologiquement pertinentes et celles qui ne le semblent pas. Toute tradition biblique qui ne se laisse pas appréhender de manière historique jette une ombre sur le témoignage biblique en tant que tel. Si Luc, par exemple, s'était trop avancé et, au lieu d'une présentation historique consciencieuse (voir son prologue, Lc 1,1-4), avait compilé un ouvrage tendancieux et sans valeur, alors il serait aussi un témoin douteux de l'Evangile. C'est pourquoi le principe du scepticisme méthodologique est, du point de vue de l'approche réformatrice, à rejeter résolument.

Ce ne sont pourtant pas seulement des questions historiques que l'on doit débattre, mais également de l'interprétation. L'unité de la Bible, notamment, n'est pas traitée de la même façon dans l'approche réformatrice et dans la sphère du criticisme. Ici encore, la distinction entre conviction (ou confiance) et garantie est fondamentale. Le fait que les différents rédacteurs des écrits bibliques aient chacun leurs propres mondes d'idées et manières de s'exprimer ne peut être contesté. Jean n'aborde nulle part la question de la justification des impies et, de son côté, Paul ne mentionne jamais le *Logos*<sup>13</sup>, ni le Paraclet<sup>14</sup>. On

<sup>12</sup> Otto Michel, « Gewissensproblem », *EvTh*, 15, 1955, pp. 349-363 ; et « Der historische Jesus und das theologische Gewissensproblem » in : *Dienst am Wort, Gesammelte Aufsätze*, Neukirchen-Vluyn, 1986, pp. 142s, 146.

<sup>13</sup> *Logos* : nom donné au Christ en Jn 1,1-14, qu'on pourrait traduire par Parole, mais qu'il faut sans doute attribuer aux manières de dire de la littérature sapientielle et du judaïsme hellénistique, notamment de Philon d'Alexandrie (ndlr).

<sup>14</sup> Paraclet : l'expression qui, dans le Nouveau Testament, n'apparaît que dans l'œuvre de Jean, désigne tantôt l'Esprit, tantôt le Christ. Emprunté au vocabulaire juridique, ce mot désigne celui qui est appelé auprès d'un accusé pour l'aider à se défendre : le sens premier est donc celui d'avocat, d'auxiliaire,

ne peut *démontrer* (au sens d'une vérification sûre) l'unité du message derrière ses différents modes d'expression. C'est par un jugement parfois risqué mais néanmoins légitime que nous interprétons des notions diverses comme exprimant, chacune à sa façon, le même objet ; ou que nous affirmons que la justification, le pardon des péchés et la nouvelle naissance décrivent le même événement du salut sous des angles distincts. Pour le positiviste, cette vue des réalités spirituelles à travers les expressions divergentes est hors d'atteinte. Il ne peut que se cramponner aux mots, qui eux sont différents.

Pour l'approche réformatrice, la quête d'un message cohérent sous la surface complexe de la Bible est une nécessité. Que l'Écriture Sainte soit disséquée par le scalpel de la recherche analytique, et le *Sola scriptura* perd son sens. Dès lors, les différentes confessions chrétiennes pourraient se replier derrière un passage de la Bible qui leur conviendrait, comme Ernst Käsemann l'a prétendu dans son article : « Est-ce que le canon néotestamentaire fonde l'unité de l'Église ? »<sup>15</sup>. La fidélité aux positions réformatrices, qui importe à Käsemann dans plusieurs domaines, serait alors seulement une fidélité à sa propre origine confessionnelle, et non pas une affaire de conformité à l'Écriture. Les Réformateurs n'auraient pas été prêts à cette relativisation de leur propre théologie. En tout cas sur cette question, les théologiens évangéliques doivent se démarquer du reste du protestantisme. Il leur faut en outre, assurément, s'efforcer de faire ressortir de manière plausible l'unité dans la diversité des témoignages bibliques. Ici aussi, les affirmations gratuites ne remplacent pas les recherches et le discours théologique.

Tant dans le domaine historique que théologique, la conviction de la foi constitue un *paradigme* au sens que la nouvelle épistémologie donne à ce terme ; c'est-à-dire un point de départ et un cadre pour l'interprétation et l'ordonnement des données divers, littéraires et historiques, que la Bible nous présente. La conviction que donne la foi se rapporte au message de la Bible dans son ensemble. L'ensemble est, ici aussi, plus que les parties ou leur somme. La confiance fondamentale que le message de la Bible, dans sa globalité, a suscitée en nous, nous incite à en examiner les différentes composantes avec bienveillance. La résolution d'un problème vient toujours confirmer le bien-fondé de cette confiance ; il en est de même quand la théologie apprend à viser l'unité de la Bible à travers sa diversité historique et littéraire, ce qui se passe depuis peu sous l'appellation *théologie biblique*. Mais il faut savoir attendre jusqu'à ce que l'on ait trouvé des solutions vraiment

---

de défenseur. A partir de là, on voit apparaître soit le sens de consolateur, soit le sens d'intercesseur (ndlr).

<sup>15</sup> Ernst Käsemann, « Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche ? », *EvTh*, 11, 1951/52, p. 13ss, et aussi dans : *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Band I, Göttingen, 1960, pp. 214-223.

convaincantes. Et nous devons apprendre à accepter qu'aussi bien la Bible que nos facultés de comprendre et de connaître contiennent des problèmes qui restent insolubles pour nous.

Dieu aurait pu créer une Bible au-dessus de tout soupçon. Peut-être existe-t-elle au ciel, cette Bible merveilleuse et parfaite, où tout est clair et limpide. Si elle existe, elle ne s'adresse pas à nous. Dieu nous a donné la Bible que nous avons sur terre. Elle contient parfois des traditions incertaines, rédigées dans des langues anciennes que peu comprennent, plus ou moins bien traduites ; sur le plan historique, elle n'est de fait que plus ou moins convaincante, et sur le plan théologique, plus ou moins claire dans son message. C'est de cette Bible-là que nous sommes redevables, ce sont ses richesses que nous avons à sonder et à diffuser. C'est à nous de la prendre telle qu'elle est, et de partager ce qu'elle nous donne. ■

### **Bibliographie de Klaus Haacker**

*Die Autorität der Heiligen Schrift* (Calwer Hefte 125), Stuttgart 1972, 44 p.  
*Die Stiftung des Heils : Untersuchungen zur Struktur der johanneischen Theologie*, Stuttgart, 1972.

*Biblische Theologie heute : Einführung, Beispiele, Kontroversen* (Biblich-theologische Studien 1), Neukirchen-Vluyn, 1977.

*Lernen und leben : Ansprachen an Theologiestudenten/Klaus Haacker (Hrsg.). Texte von Karl Barth...* – Wuppertal, 1981.

*Neutestamentliche Wissenschaft : eine Einführung in Fragestellungen und Methoden*, 1<sup>re</sup> édition, Wuppertal 1981, 2<sup>e</sup> édition, 1985.

*Aus der Freiheit leben : kleinere Paulusbriefe 1 ; Galater – Thessalonicher – Philemon* (Bibelauslegung für die Praxis 23), Stuttgart 1982.

*Mit Geist beschenkt, avec Gerhard Hörster etc.* – 1<sup>re</sup> édition, Witten, 1983.

*Wege des Wortes : Apostelgeschichte* (Bibelauslegung für die Praxis 20), Stuttgart 1984.

*Hebraica veritas : die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe*, avec Heinzpeter Hempelmann, Wuppertal et Zurich, 1989.

*Biblische Theologie als engagierte Exegese, Theologische Grundfragen und thematische Studien*, Wuppertal et Zurich, 1993.

*Paulus : der Werdegang eines Apostels*, Stuttgart, 1997.

*Der Brief des Paulus an die Römer* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 6), Leipzig 1999.

Editeur de *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, neubearbeitete Ausgabe*, herausgegeben von Lothar Coenen und Klaus Haacker in Verbindung mit Jürgen Kabiersch, Siegfried Kreuzer, Hermann Lichtenberger, Günter Mayer und Horst Seebass, Wuppertal/Neukirchen-Vluyn, vol. I, 1997, II 2001.

Une publication en français : « Justification, salut et foi. Etude sur les rapports entre Paul, Jacques et Pierre », *ETR*, 73 (1998), p. 177-188.

Dès 1977, éditeur du périodique *Theologische Beiträge*.