

# Révélation et inspiration

Les options «libérale» et «fondamentaliste»  
sur l'Écriture: James Barr contre  
Benjamin B. Warfield

par Paul WELLS

Professeur de dogmatique à la Faculté de théologie  
d'Aix-en-Provence

## Les enjeux théologiques

Dans son premier ouvrage sur l'Écriture, G.C. Berkouwer, un des plus illustres représentants de la dogmatique réformée à notre époque, a parlé de l'isolement de la doctrine évangélique de l'Écriture<sup>1</sup>. Cet isolement n'est pas le résultat d'une dé-contextualisation, mais s'explique par la fonction de la doctrine de l'Écriture dans l'ensemble théologique. Car la foi évangélique a cherché à développer la doctrine de la *Sola Scriptura* à la lumière de tout le message biblique. Sa doctrine de l'Écriture est donc liée à sa conception de Dieu et des relations de celui-ci avec ses créatures. Son discours sur la révélation suppose le caractère créé de l'homme qui la reçoit. Par conséquent, l'homme ne peut s'approcher de ces questions dans un esprit d'indépendance. Il est appelé à recevoir la communication divine comme étant lui-même déjà interprété par son Créateur.

Sur ce fondement explicite, l'isolement de la conception évangélique de l'Écriture est manifeste. La Bible n'est pas un simple témoignage, humain jusque dans ses «erreurs», à la révélation divine; elle fait partie de la révélation même de Dieu. Elle est l'acte final de la révélation divine à la créature; Dieu communique avec des hommes, il parle, insistons, il parle de façon réelle et compréhensible dans le texte biblique pour

<sup>1</sup> G.C. BERKOUWER, *Het Probleem der Schriftkritiek*, Kampen 1936, ch. 8. Voir le commentaire rétrospectif de Berkouwer dans *A half Century of Theology*, Grand Rapids 1977, p. 137.

interpréter le sens du salut dont il est l'Auteur. Tout comme le Logos est humain et divin, Fils de l'homme et Fils de Dieu, l'Écriture, de façon analogique, est à la fois humaine et divine <sup>2</sup>. L'Écriture est parole d'hommes mais elle est pleinement de Dieu, qui en est l'Auteur souverain. Les paroles humaines, là, sont paroles de Dieu. Si nous pouvons légitimement dire que Jésus-Christ, un homme, est Fils de Dieu, Dieu comme le Père et l'Esprit Saint, de même nous pouvons dire légitimement que la Bible est la parole de Dieu <sup>3</sup>. Ainsi la foi évangélique se distingue-t-elle dans son « isolement » d'autres expressions de la foi chrétienne, car elle conjoint l'affirmation *formelle* que la Bible est la parole de Dieu qui nous est adressée et l'affirmation *matérielle* de son origine divine et de son autorité sur notre pensée. C'est *ici* que Dieu révèle sa pensée d'amour, interprète son acte de salut et nous demande à nous, créatures déchues, d'abandonner notre désir d'autonomie, qu'il soit métaphysique, épistémologique ou éthique. Quand nous Le reconnaissons comme le Seigneur, nous Le connaissons et Le confessons véritablement.

Si le Seigneur de la parole n'est pas reconnu dans la souveraineté de sa grâce, la parole du Seigneur est matériellement dépourvue de sens, même là où cette parole arrache au théologien une confession formelle de son autorité <sup>4</sup>.

Ainsi la théologie évangélique a cherché, comme le remarque Packer ci-dessus, à maintenir l'élément de mystère des Écritures dans une humilité tenant au fait que précisément *ici* nous sommes devant la pensée de Dieu exprimée dans notre pauvre langage. Mais n'oublions pas non plus, comme le souligne Packer, que pour confesser que l'Écriture a cette autorité sur notre pensée, il faut une certaine *audace*. Audace pour renoncer aux prétentions d'autonomie humaine, pour tourner le dos à l'idée de la souveraineté de la raison, pour refuser que notre pensée puisse être autre chose que dérivée. Il faut accepter radicalement que

<sup>2</sup> Cette analogie christologique est chère à la pensée réformée. Voir par exemple, A. KUYPER, *Principles of Sacred Theology*, Grand Rapids, sd., pp. 429, 476 s. ; W. SHEDD, *Dogmatic Theology*, 1888, I, p. 103 ; B. B. WARFIELD, *The Inspiration and Authority of the Bible*, Philadelphia 1948, p. 162, et aussi J. WENHAM, *Christ and The Bible*, London 1972, passim.

<sup>3</sup> Warfield établit également un contraste entre Christ et la Bible en indiquant pour la seconde une absence d'union hypostatique, *op. cit.*, p. 162.

<sup>4</sup> Cornelius VAN TIL, commentant le livre cité de BERKOUWER, affirme que la théologie catholique avec sa conception de la tradition, quoique confessant formellement l'autorité de l'Écriture, en reste pourtant à une conception purement formelle de la nature de l'Écriture comme parole de Dieu. De même, pour lui, la doctrine de l'Écriture de Karl BARTH reste au niveau d'une conception formelle de son autorité. Sa théologie « activiste » l'empêche de reconnaître l'Écriture comme révélation divine de façon matérielle. Voir *The Doctrine of Scripture* (In Defense of the Faith, V. I), Philadelphia 1967, pp. 133 ss.

Dieu prime sur nos démarches intellectuelles ; que Lui seul, et non pas nous, établit les critères de ce qui est vrai et faux, possible et impossible, réel et illusoire. Il faut assumer radicalement la position seconde de créature, acceptant ainsi que Dieu nous interprète avant que nous soyons tentés d'être nos propres interprètes, bref, que Dieu et non pas nous, soit le juge de la vérité. Il faut accepter radicalement que la démarche de notre raison, loin d'être ultime, est tout au plus, quand nous arrivons à nous libérer de l'emprise de notre vieille nature, analogique. Audace trop grande, exigence trop étroite, pour beaucoup de théologiens post-kantiens ! Etape qu'il faut pourtant franchir pour que notre pensée d'hommes puisse retrouver un sens autre que l'irrationalisme et la contingence qui sont l'aboutissement inéluctable de toute démarche de pensée qui prend la raison humaine pour ultime. Il vaut la peine d'affirmer encore aujourd'hui, pour « relativiser le relativisme » de notre siècle, que la démarche de la raison humaine n'est possible qu'à partir du presupposé que le Sens nous dépasse et que notre raison ne peut trouver elle-même un point d'intégration conférant une unité à l'ensemble de notre existence humaine. Toute tentative de penser notre existence sur le fondement de l'idée que l'homme peut discerner le sens de façon autonome, sans le Seigneur, est vouée à rendre irrationnel tout fait acquis par cette démarche autonome. Avec cette supposition, ce qui nous paraît rationnel ne fait que sombrer dans l'irrationalisme ultime. La raison autonome de l'homme naturel trouve son apothéose, téléologiquement inévitable, dans une déraison ultime.

C'est dans ce contexte que la pensée réformée confessante, de Calvin à Kuyper et de Kuyper à Dooyeweerd et Van Til, a cherché à situer sa doctrine de l'Écriture. Il ne s'agit pas de fonder une doctrine indépendamment des liens qui relient cette doctrine à d'autres aspects de la foi chrétienne. Il s'agit, par contre, loin de faire appel à quelques textes parlant de l'inspiration dans une attitude biblico-simpliste, de situer la doctrine de l'inspiration dans un ensemble où Dieu figure comme Souverain-Créateur toujours présent et partie prenante dans l'histoire, car il est le Seigneur. Qui plus est, ceci est rendu concret dans la révélation de Jésus-Christ. La perspective est donc lumineuse ; quand Dieu se révèle, ce n'est pas la raison autonome d'un homme qui sera capable d'interpréter le sens de cette révélation. Seul le Seigneur comprend le Seigneur. C'est donc lui qui s'explique, d'où la particularité de la théologie évangélique de l'Écriture qui insiste sur le fait que les phénomènes de l'Écriture doivent être interprétés en conformité avec le témoignage que l'Écriture rend à sa propre nature. Dieu est son propre interprète ; il n'a pas besoin de l'homme pour s'interpréter. De même, l'Écriture est son propre interprète ; ou plutôt dans l'Écriture, Dieu s'interprète. Dieu seul détient la vérité au sujet de la création et du salut, car

Créateur et Sauveur, il est le Dieu vrai ! L'homme ne peut que recevoir ; et dans l'Écriture il reçoit. Dieu interprète Dieu, Christ interprète Christ, Christ interprète l'Écriture... et les Écritures interprètent Christ ! « Ce sont elles qui rendent témoignage de moi » (Jn 5. 39). Les Écritures, parole de Dieu !

Puisqu'il en est ainsi, la totalité de notre existence humaine doit venir non sous le crible de la critique autonome, mais à la lumière pénétrante de l'Écriture, critère de vérité dans tout domaine de la vie, car révélation de Dieu. La théologie, mais aussi les autres sciences, si elles veulent faire abstraction du Seigneur dans leur recherche, rendent impossible leur position et faussent le contexte de tout fait qu'elles examinent. Car, si Dieu est Dieu, s'il se révèle et si l'Écriture est sa révélation, cette révélation est la seule source de lumière pour éclairer les faits appartenant à la science, théologique ou non. Si Dieu a parlé, nous sommes obligés, pour connaître la vérité, de l'écouter ; si Dieu ne s'est pas révélé dans l'Écriture, toute vérité est ultimement inconnaissable, Jésus-Christ nous est non seulement totalement inconnu mais aussi inutile dans notre recherche de la vérité. C'est dire les choses de manière brutale, mais finalement — toute mystification sémantique, chère à nos contemporains, écartée — l'enjeu se trouve là.

Les théologiens dits libéraux n'ont cessé depuis plus d'un siècle de s'acharner contre la doctrine évangélique de l'Écriture. Presque toujours, ils ont attaqué l'idée de l'inspiration des Écritures, directement ou indirectement (en établissant des distinctions entre différentes parties de la Bible, ou entre forme et contenu, ou en proposant l'inspiration sans l'inerrance, etc.). Cette critique commence presque toujours avec un examen « neutre » des phénomènes de l'Écriture. Une fois cet examen accompli, la doctrine de l'Écriture est formulée pour correspondre aux résultats de la critique<sup>5</sup>. Cette démarche a été remise en question par les théologiens réformés confessants qui font appel au témoignage de l'Écriture pour établir le sens de la démarche critique par rapport à l'objet étudié. On ne peut espérer, au cours d'une étude, obtenir de bons résultats si l'on ne prend pas en compte la nature de l'objet étudié ; dans ce cas, l'Écriture. Commencer par une critique des phénomènes de l'Écriture constitue un point de départ a-méthodique et fait courir le risque d'imposer au texte des *a priori* étrangers.

Certains critiques « libéraux », on s'en doute, n'ont jamais pris connaissance d'une position « orthodoxe » et s'enferment dans une orthopraxis critique qui ne se remet jamais en question. Il n'en va pas de même avec le cas que nous nous proposons d'examiner : celui de James Barr. Malgré certaines réserves que

<sup>5</sup> Un exemple de cette approche se trouve dans le livre de D.M. BEE-  
GLE, *The Inspiration of Scripture*, Philadelphia 1963.

nous aurons à formuler à propos de son livre *Le Fondamentalisme*, Barr a eu le mérite d'être un des premiers théologiens « du dehors » à entrer dans le camp des réformés confessants ou des évangéliques qu'il groupe ensemble (à mon avis à tort) sous le nom de « fondamentalistes »<sup>6</sup>. Même si Barr, dans son livre, néglige d'examiner la pensée de certains théologiens de premier ordre qui pourraient entrer en ligne de compte tels Berkouwer, Van Til, Runia et H. Ridderbos, sa documentation reste assez complète. En ce qui concerne la doctrine de l'Écriture, il examine en particulier les ouvrages de Charles Hodge, B.B. Warfield et J.I. Packer.

Avant tout, c'est la doctrine de l'Écriture de B.B. Warfield qui passe au feu du laser critique de Barr. Puisque Warfield est de loin le penseur réformé « confessant » qui a le plus et le mieux écrit sur la doctrine de l'inspiration et de l'inerrance de l'Écriture au XX<sup>e</sup> siècle, il est intéressant d'examiner comment Barr construit sa critique contre Warfield et sa doctrine de l'Écriture<sup>7</sup>.

### La position de B.B. Warfield

Nous n'allons pas examiner longuement la position de Warfield. Sa doctrine de l'Écriture est sans surprises si l'on connaît un peu la pensée calviniste sur l'Écriture. Dans son exposition, ce qui en impose, c'est son érudition dans le développement de sa thèse et dans sa défense. Nous allons pourtant esquisser les lignes principales de son argument<sup>8</sup>.

Pour Warfield, la doctrine de l'Écriture qu'il faut maintenir c'est la doctrine que l'Église chrétienne a toujours défendue ; il insiste sur la doctrine *ecclésiastique* de l'inspiration des Écritures, qui donne expression à l'enseignement de Jésus et des apôtres. Il relève le fait que l'éminent W. Sanday, dans ses conférences

<sup>6</sup> J. BARR, *Fundamentalism* (SCM Press), London 1977. Voir ma critique dans la *Revue Réformée* 1978, no 1, « James BARR et le Fondamentalisme : faiblesse du 'fondamentalisme' et faiblesse du 'libéralisme' ».

<sup>7</sup> B.B. WARFIELD (1851-1921) succéda à A.A. HODGE à la chaire de théologie didactique et polémique à Princeton. Auteur d'une vingtaine de livres, son ouvrage le plus important sur l'Écriture est le volume : *Inspiration and Authority of the Bible* (Presbyterian and Reformed Publ. Co), Philadelphia 1948.

<sup>8</sup> Voir aussi la critique de Warfield par C. VAN TIL dans son introduction à *Inspiration and Authority of the Bible* et son livre cité pp. 21 ss., 57 ss. Un article fort intéressant de J.H. GERSTNER « Warfield's Case for Biblical Inerrancy » publié dans *God's Inerrant Word*, ed. J.W. Montgomery, Minneapolis, 1974, donne une bibliographie complète d'études sur Warfield dans les notes. D'un point de vue critique voir E.R. SANDEEN, *The Roots of Fundamentalism*, Chicago 1970, ch. 5. BARR semble en certains endroits tirer avec des canons fabriqués par Sandeen. Gerstner dans son article pense que la critique de Sandeen est fondée sur une série de fautes d'interprétation.

sur l'inspiration des Ecritures<sup>9</sup>, tout en n'adhérant pas lui-même à la doctrine ecclésiastique, admet que les témoignages en faveur de cette doctrine sont multiples chez les Pères de l'Eglise, existent dès le début et indiquent même le caractère verbal de l'inspiration<sup>10</sup>. Comment expliquer ces témoignages massifs en faveur de l'inspiration des Ecritures ? Pour Warfield, la seule réponse possible à cette question c'est que la notion ecclésiastique d'une inspiration divine des Ecritures, qui garantit leur vérité dans toutes leurs parties et recouvre même les mots, correspond à la doctrine de Christ et des apôtres<sup>11</sup>. C'est la doctrine biblique avant d'être la doctrine de l'Eglise, et elle est devenue la doctrine de l'Eglise seulement à cause de la doctrine biblique.

Dans une conférence inaugurale, à l'occasion de sa première charge professorale, sur l'inspiration et la critique, Warfield définit l'inspiration de la façon suivante :

*L'inspiration est une influence extraordinaire et surnaturelle (ou passivement le résultat de cette influence), exercée par le Saint-Esprit sur les écrivains de nos livres sacrés, par laquelle leurs paroles sont devenues aussi les paroles de Dieu et sont, par conséquent, parfaitement infaillibles*<sup>12</sup>.

Warfield refuse de soutenir sa définition uniquement par référence à un certain nombre de textes-preuves. Certes, il fait l'exégèse de ces textes de façon rigoureuse<sup>13</sup>, mais pour lui ces passages ne sont que des pierres de voûte soutenues par le témoignage dominant de toute l'Ecriture. Essayer d'éviter ce témoignage global, dit Warfield, est comparable à la démarche de celui qui chercherait à éviter une avalanche en s'écartant des trajectoires de chaque pierre individuelle<sup>14</sup>.

Cependant, en parlant de l'inspiration, Warfield n'en reste pas à la défense des formules traditionnelles. Une de ses contributions importantes à ce sujet, c'est la précision qu'il a apportée au débat sur le *théopneustos* en établissant la distance entre le mot de 2 Tim 3. 16 et le sens de notre mot *inspiration*<sup>15</sup>. Selon notre théologien, le sens du grec n'est pas celui qui est rendu

<sup>9</sup> W. SANDAY, *Inspiration* (Bampton Lectures), 1893.

<sup>10</sup> WARFIELD, *op. cit.*, p. 108.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 420 « Inspiration is that extraordinary supernatural influence (or, passively, the result of it) exerted by the Holy Ghost on the writers of our Sacred Books, by which their words were rendered also the words of God, and, therefore perfectly infallible ». WARFIELD continue en donnant une analyse détaillée de sa propre définition. Cf. p. 131. Cette définition montre l'influence de l'œuvre de Charles HODGE, cf. *Systematic Theology*, I, pp. 153, 4 ; cf. aussi la définition de SHEDD, *op. cit.*, p. 88.

<sup>13</sup> Voir ses discussions de 2 Tim 3. 16, 2 Pierre 1. 19-21 et Jn 10. 34, etc., dans *op. cit.*, pp. 133 ss, 163, 237 et passim.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 119-120. Cette affirmation de WARFIELD se rapproche de l'opinion de son contemporain Abraham KUYPER, cf. *op. cit.*, pp. 428 ss.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 132 ss. ; cf. p. 277.

dans nos traductions : « Toute Ecriture est inspirée de Dieu ». Le mot *théopneustos* n'a pas le sens d'« inspiré ». Il ne parle pas de l'action de Dieu qui souffle *dans* l'Ecriture (et encore moins dans les auteurs : il s'agit ici de *graphe*) mais d'une inspiration créatrice de Dieu. L'Ecriture résulte de l'activité du souffle créateur de Dieu. Pour Warfield, le texte indique donc que l'Ecriture est la production d'une opération spécifiquement divine. *Théopneustos* indique la création de l'Esprit<sup>16</sup>. La pensée de Warfield à ce sujet est bien relayée par un de ses héritiers spirituels : « Quand Paul dit " toute Ecriture est inspirée ", il ne dit rien moins que l'Ecriture est le langage de Dieu, la voix de Dieu investie de l'autorité et de la puissance propre à son articulation<sup>17</sup>. »

Warfield milite vigoureusement contre l'idée que cette inspiration serait confinée en certaines sections de la Bible ou qu'elle toucherait les pensées des écrivains mais non leurs paroles. Sa conception de l'inspiration est globale. Si l'Ecriture dans son ensemble est désignée par l'expression *graphe* dans 2 Tim 3. 16, chaque partie est désignée par cette expression, car l'Ecriture parle en chaque passage<sup>18</sup>. Cette idée d'inspiration verbale semble reposer sur une conception de la continuité du langage avec la pensée. La pensée de l'écrivain sous l'influence de l'Esprit s'exprime dans le langage. Nier cette continuité entre pensée et langage dans l'inspiration des Ecritures obligerait à adopter une théorie de dictée mécanique toujours refusée par les théologiens réformés au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup>.

S'agit-il donc d'un docétisme bibliciste (pour employer une expression de Barth) où l'élément humain serait oblitéré par le divin ? Warfield le nie vivement. Pour lui, la pensée théologique ne doit pas tomber dans cette erreur. Même Gaussen, qui a souvent été critiqué par des théologiens libéraux pour des excès à ce sujet, n'a pas manqué, selon Warfield, d'insister sur le fait que l'élément humain n'est pas absent des Ecritures<sup>20</sup>. Warfield, pour sa part, affirme que toute l'Ecriture est à la fois divine et hu-

<sup>16</sup> WARFIELD réfute l'idée d'Ewald et de Cremer (Herzog Realencyclopaedie, 1880) que cette « inspiration » serait active et que l'Ecriture donnerait une « radiation » active de l'Esprit qui inspirerait les lecteurs (*ibid.*, pp. 247 ss.). Pour Warfield, le sens de *Theopneustos* est passif et indique non un effet de l'Ecriture mais l'œuvre créatrice de Dieu en ce qui concerne l'Ecriture (p. 277). L'Ecriture n'est pas inspirée parce que « profitable » mais « profitable » parce qu'inspirée. Cf. aussi G.C. BERKOUWER, *Holy Scripture*, Grand Rapids 1975, pp. 138 ss.

<sup>17</sup> John MURRAY, *Collected Writings*, I, Edinburgh 1976, p. 13.

<sup>18</sup> WARFIELD, *op. cit.*, p. 236. Même idée chez d'autres penseurs réformés, cf. KUYPER, *op. cit.*, pp. 544 ss. ; SHEDD, *op. cit.*, p. 72 ; C. HODGE, *op. cit.*, pp. 163 ss. ; A.A. HODGE, *Outlines of Theology*, 1879, pp. 66-67 ; A. LECERF, *Etudes Calvinistes*, Neuchâtel 1949, p. 139.

<sup>19</sup> Voir pourtant à ce sujet les remarques de LECERF, *Introduction à la Dogmatique Réformée*, II, Paris 1938, pp. 162-163.

<sup>20</sup> WARFIELD, *op. cit.*, p. 421, n. 4.

maine. L'Écriture nous vient par l'instrumentalité des hommes <sup>21</sup>. Tout en insistant sur ce fait, Warfield nie une conception atomiste de l'inspiration qui ferait de l'Écriture une collection de paroles inspirées. Pour lui, comme pour Kuyper et Bavinck, l'inspiration doit être replacée dans un contexte plus large <sup>22</sup>. Elle est organique avec le cosmos comme lieu de l'action divine ; elle ne peut donc être considérée comme un simple accident. L'inspiration des auteurs humains est donc un aspect de l'activité de Dieu et se situe à l'intérieur de structures créées par d'autres formes plus larges de l'action divine, en particulier, la providence, et la révélation. Il y a un lien étroit entre ces trois éléments : providence, révélation et inspiration. Sans la première, la deuxième est inconcevable ; sans la deuxième, l'inspiration est inutile. Van Til remarque à ce sujet que l'inspiration, telle que Warfield la décrit, ne peut être ce qu'elle est que si la providence divine, c'est-à-dire l'action souveraine de Dieu dans l'histoire et la contribution particulière de chaque homme à cette histoire, est telle qu'il la conçoit <sup>23</sup>. Ainsi l'inspiration n'est plus isolée mais retrouve un sens élargi et approfondi dans le cadre de l'action souveraine de Dieu. Il y a non seulement l'œuvre spéciale de l'Esprit dans la rédaction des textes, mais il y a la préparation des écrivains à cette tâche, Dieu les équipant ainsi pour ce travail spécial. L'inspiration est donc une *superinduction* de l'Esprit au terme d'une longue préparation en vue de la production des Écritures. « Par elle, dit Warfield, l'Esprit de Dieu coule de façon confluyente avec le travail des hommes... pour produire spontanément sous les directives divines, les écrits qui leur sont assignés, conférant au résultat une nature divine hors de la portée des seules capacités humaines <sup>24</sup>. » Si donc l'inspiration se situe dans le contexte de la providence et de la révélation, et demeure inconcevable (et inacceptable au théologien) sans elles, l'inspiration n'est pas pour autant réductible à l'une ou l'autre, mais s'en distingue.

Warfield se consacre particulièrement au problème du rapport entre la révélation et l'inspiration. Il les identifie tout en les distinguant. L'inspiration diffère de la révélation non dans le sens où un genre diffère d'un autre genre, mais comme une espèce diffère d'une autre à l'intérieur d'un même genre <sup>25</sup>. L'inspiration est un aspect de la révélation et fait partie de la révélation rédemptrice de Dieu dont elle est un mode. Elle constitue même l'acte final de Dieu dans sa révélation. D'une part donc la révélation divine ne se réduit pas à l'inspiration des Écri-

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 150, 153.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 161-162 ; cf. KUYPER, *op. cit.*, pp. 403, 404 et H. BAVINCK, *Gereformeerde Dogmatiek*, I, Kampen 1918, p. 399.

<sup>23</sup> VAN TIL, *op. cit.*, p. 25.

<sup>24</sup> WARFIELD, *op. cit.*, p. 158.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 161-162.

tures ; la révélation ne se limite pas aux seules Ecritures, mais inclut toutes les activités du Seigneur par lesquelles il se fait connaître à ses créatures. D'autre part l'Ecriture n'est pas seulement un témoignage à la révélation. Elle est partie intégrante de cette révélation et a elle-même le caractère de révélation. Le point de vue des écrivains bibliques, insiste Warfield, c'est que l'Ecriture est un acte de Dieu pour le salut de son peuple et l'établissement du royaume de Dieu. C'est le fait de l'inspiration qui marque l'Ecriture comme un des actes de Dieu. La différence que discerne Warfield entre les deux, c'est que dans la révélation Dieu se dévoile de sorte que la relation entre l'homme et Dieu reçoit un contexte nouveau, tandis que dans l'inspiration rien n'est ajouté à la connaissance que l'homme a de Dieu. L'inspiration atteste tout simplement que la parole de l'Ecriture est la parole que Dieu veut nous adresser pour sceller sa révélation et qu'elle est authentique comme communication divine. L'inspiration n'ajoute donc pas de nouvelles vérités à celles qui sont déjà révélées, mais garde l'écrivain de l'erreur dans sa transmission de la révélation <sup>26</sup>.

Quel est le mode d'opération de cette inspiration ? En réponse à cette question, tout en voyant une analogie avec la régénération <sup>27</sup>, Warfield se contente d'indiquer que l'Ecriture n'explique pas l'opération de l'Esprit. Le mode de l'inspiration est indiscutable. La théologie réformée s'appuie donc sur l'effet et le but de l'opération de l'Esprit en reconnaissant que l'action divine même est entourée d'un mystère impénétrable à notre esprit humain <sup>28</sup>. L'inspiration est donc un moyen divin en vue d'un but soteriologique. Ainsi comprenons-nous pourquoi il était important pour Warfield d'aligner sa doctrine de l'Ecriture sur ce qu'il discernait être la doctrine de Jésus à ce sujet. L'Esprit authentifie donc l'intention de l'écrivain, mais non ce qui est étranger à son intention.

A partir de cette position, soutenue par une exégèse considérable dans le cas de notre auteur, les théologiens réformés confessants ont parlé de l'inerrance de l'Ecriture. Cette inerrance est définie à la lumière de l'intention des écrivains bibliques ; elle n'implique pas l'omniscience, la perfection sur le plan de la sanctification, ni l'infaillibilité personnelle de ceux qui sont instruments de Dieu dans sa révélation. En partant d'un exemple biblique particulier pour illustrer ceci, Lecercf indique le rapport entre l'inspiration et l'inerrance. Les auteurs des Ecritures « ont

<sup>26</sup> Cette distinction entre révélation et inspiration est un des lieux communs de la doctrine réformée de l'Ecriture, cf. KUYPER, *op. cit.*, pp. 413 ss., 177 ; A.A. HODGE, *op. cit.*, pp. 68, 78 ; LECERF, *loc. cit.* ; SHEDD, *op. cit.*, pp. 70 ss. ; C. HODGE, *op. cit.*, pp. 155 ss. ; Cf. aussi C. Henry, *God, Revelation and Authority*, II, Waco 1976, p. 14.

<sup>27</sup> WARFIELD, *op. cit.*, p. 422 ; cf. SHEDD, *op. cit.*, p. 88.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 420.

joui du privilège de l'inerrance pour atteindre le but qu'ils se proposaient sous l'impulsion d'une inspiration intégrale. Cette inspiration, en effet, ne suppose l'inerrance que par rapport au but qu'elle révèle à celui qui en est l'organe <sup>29</sup>. » Si nous ne nous trompons pas, il nous semble que Warfield aurait été d'accord avec cette formulation. Nous attribuons l'inerrance à l'Écriture en fonction de notre conception de la nature de l'inspiration. Si l'inspiration biblique existe dans le but indiqué par Warfield, il est évident que l'inerrance est déjà impliquée dans cette conception de l'inspiration. En ce qui concerne les erreurs possibles dans l'Écriture, Warfield parle de la nécessité de démontrer l'impossibilité d'harmonisation comme condition pour prouver l'erreur <sup>30</sup>.

Un dernier point sur la question de l'inspiration dans l'œuvre de Warfield, qui constitue encore un lieu commun de la foi évangélique quant à l'Écriture. Dans quel texte les Écritures sont-elles inspirées ? La réponse, c'est que l'inspiration touche seulement les manuscrits autographes, les textes originels (autographa) que nous n'avons pas ! Bien sûr, les critiques ont cru discerner ici la faille qui rend tout l'argument invalide <sup>31</sup>. Quelle serait l'utilité de démontrer quoi que ce soit à propos de manuscrits que l'on n'a pas ? Mais, comme Van Til l'a maintenu, cette opinion de la foi réformée n'est ni idolâtre, ni inutile. La vraie question n'est pas de savoir si nous avons ou non les autographes, mais si ces autographes ont existé. Sans un Dieu qui se révèle, l'homme s'érige lui-même comme but de l'effort intellectuel et moral. Par contre le vrai Dieu, s'il s'est révélé, ne peut se révéler qu'infailliblement. La conclusion que Van Til tire de sa réflexion, c'est que si les autographes n'ont pas existé, nous ne pouvons pas affirmer, non plus, que Christ a existé. Sans les autographes inspirés comme corrélatifs du seul vrai Dieu, nous baignons dans un océan illimité de contingences ; notre existence est un mystère dénué de sens ultime.

Nous avons cherché à replacer la doctrine de l'Écriture de Warfield dans le contexte de l'organigramme de la foi réformée

<sup>29</sup> LECERF, *op. cit.*, p. 164.

<sup>30</sup> Ceci en tenant compte de l'intention de l'auteur et l'application de la méthode grammatico-historique. Cf. aussi à ce sujet les remarques de PACKER et FRANCE sur l'harmonisation ; cf. WARFIELD, *op. cit.*, pp. 438 ss. Dans le cas de non harmonisation, Warfield constate la présence d'une difficulté pour la doctrine de l'inspiration, mais non une objection, *ibid.*, pp. 219 ss.

<sup>31</sup> Voir, par exemple, E. BRUNNER, *Revelation and Reason*, London 1946, p. 274, qui considère l'inspiration des autographes comme un argument idolâtre, mais aussi inutile. De plus, la critique textuelle a rendu intenable cette opinion selon Brunner. Et aussi BEEGLE, *op. cit.*, p. 22, qui considère l'idée des autographes inspirés comme une simple abstraction.

confessante. Quelle est donc, pour Warfield, la *fonction* de cette doctrine dans l'ensemble des doctrines ?

La position de Warfield sur cette question comporte quelques surprises. L'inspiration des Ecritures n'est pas pour Warfield le fondement de la foi chrétienne. Cette foi existe par rapport à la révélation de Dieu qui devance l'inspiration biblique. Les faits de la foi chrétienne sont les faits de la révélation et ne dépendent pas de la doctrine de l'inspiration. Si le christianisme est une religion surnaturelle dans son origine, ceci est un fait de l'histoire indépendant de l'inspiration. Ces faits sont dignes de confiance en dehors de toute considération de l'inspiration des Ecritures. Sans l'inspiration la foi chrétienne subsisterait. Loin d'être un fondement de la foi, l'inspiration ne constitue qu'un élément dans la révélation divine. Pour cette raison, notre théologien, quand il parle comme apologiste, pense que la démarche correcte en ce qui concerne les Ecritures, c'est de démontrer en premier lieu qu'elles sont dignes de notre confiance avant de prouver leur inspiration<sup>32</sup>. C'est, principalement, cette idée que nous aurons à critiquer dans notre conclusion.

Nous sommes donc entrés dans l'édifice warfieldien, non pas pour regarder de près chaque pierre individuelle, mais pour en examiner la structure générale. Nous pouvons retenir en conclusion le jugement d'Abraham Kuyper qui aurait sans doute suscité l'accord de Warfield : « Toute la question de l'inspiration revient en pratique à ceci : dénonçons-nous ou accordons-nous à Dieu le droit souverain d'employer, si besoin est et s'il le veut, les facteurs qu'il a lui-même créés en l'homme, pour communiquer à l'homme ce qu'il a voulu lui révéler de sa propre majesté providentielle, de l'accomplissement de son dessein pour le monde, et du salut de ses élus<sup>33</sup>. »

### La réponse de James Barr

Notre deuxième théologien<sup>34</sup> prend son point de départ dans la théologie de Karl Barth. Ses premières œuvres constituent une critique approfondie de la théologie néo-orthodoxe, inspirée de la pensée de Barth, et en particulier du mouvement de « théologie biblique » considéré comme un aspect de cette néo-orthodoxie. Visant d'abord ses méthodes sémantiques, puis sa conception de l'histoire, l'idée reçue de l'unité biblique fondée sur des « con-

<sup>32</sup> WARFIELD, *op. cit.*, pp. 121, 210, 441, 442.

<sup>33</sup> KUYPER, *op. cit.*, p. 552.

<sup>34</sup> James BARR est professeur d'interprétation biblique à l'Université d'Oxford. Ses livres principaux sont *Semantics of Biblical Language*, London 1961 (traduction française : *Sémantique du langage biblique*, Paris-Neuchâtel 1971) ; *Biblical Words for Time*, London 1962 (Révisé 1969) ; *Old and New in Interpretation*, London 1966 ; *Comparative Philology and the Text of the OT*, London 1968 ; *The Bible in the Modern World*, London 1973 et *Fundamentalism*, London 1977.

cepts », Barr en arrive enfin à une critique de la nature et du rôle de l'Écriture dans un contexte plus large <sup>35</sup>. Le livre récent de Barr sur la Bible dans le monde moderne montre un progrès dans le développement de la pensée de Barr qui, laissant en arrière l'unité et l'autorité barthiennes, atteint un *terminus ad quem* pluraliste. Pourtant, en 1957 déjà, Barr se référait à une parole de Barth prônant une exégèse ouverte et une Bible libre <sup>36</sup>. Au même endroit, parlant de l'expression « parole de Dieu », Barr note que l'idée de la Bible comme divine et humaine établie selon une analogie christologique a perdu de son poids. La notion de « témoignage » non plus n'est pas apte à décrire la nature de la Bible. L'Écriture est mieux servie si on la décrit comme la réponse-dans-la-foi que Dieu suscite en son peuple et qu'il fait sienne par la suite. Plus tard, en 1973, nous voyons l'aboutissement de cette pensée : Barr considère la Bible comme la cristallisation de la tradition du peuple de Dieu, que Dieu adopte comme véhicule de sa communication aux générations à venir <sup>37</sup>.

L'intérêt de l'ouvrage de Barr n'est donc pas purement académique, mais manifeste tout le développement théologique d'une génération post-néo-orthodoxe dont l'aboutissement a des répercussions profondes sur la vie et la pratique de l'Église.

La critique barrienne contre le « fondamentalisme » de Warfield est une pièce centrale et actuelle qui doit stimuler notre réflexion théologique. Barr est fermement installé dans l'express de la liberté pluraliste, destination inconnue. En ce qui concerne sa pensée sur l'inspiration, la situation est claire. Conformément à sa formulation de la révélation en termes d'une tradition évolutive, Barr insiste sur le caractère humain du texte de l'Écriture. Le caractère humain est dans l'Écriture le porteur de la révélation ; l'Écriture est une parole faible mais authentique de l'homme à Dieu <sup>38</sup>. Il s'avère donc que si nous continuons à parler de l'inspiration, nous ne pouvons le faire que de façon immanente, au-delà de toute notion d'infailibilité ou d'inerrance. De manière conséquente, Barr parle d'une inspiration faillible de la Bible <sup>39</sup>. Survolant 2 Tim 3. 16 (selon lui un document tardif et marginal dans le Nouveau Testament), Barr propose une théorie moins « dure » de l'inspiration qui s'approche de l'inspiration poétique. Dans cette définition anthropocentrique et

<sup>35</sup> *Biblical Words for Time*, London 2 1969, p. 195, cf. *Old and New in Interpretation*, London 1966, p. 12.

<sup>36</sup> Compte rendu du livre de J.K.S. REID, *The Authority of Scripture* dans *Scottish Journal of Theology* 11 (1958), p. 93. Ces mots de Barth se trouvent dans sa *Dogmatique*, I. 1 \* (p. 102 éd. française). Barth parle de la liberté de la norme biblique par rapport à d'autres « autorités » — de l'Église ou de la critique historique. L'œuvre de Barr cherche à décrire le sens de cette ouverture exégétique.

<sup>37</sup> *The Bible in the Modern World*, p. 179.

<sup>38</sup> Compte rendu cité, pp. 88, 89.

<sup>39</sup> *The Bible in the Modern World*, p. 179 ; cf. pp. 130, 13 ss.

non théopneuste, Barr cherche à conserver la notion de l'inspiration sans l'idée d'une communication du divin à l'humain. Il admet l'existence d'« erreurs » dans l'Écriture, affirme même que Dieu aurait pu inspirer une Écriture contenant des erreurs, tout en maintenant une communication véritable avec l'homme<sup>40</sup>. On ne peut non plus limiter l'erreur à des matières périphériques; il faut admettre la possibilité d'erreurs théologiques<sup>41</sup>. Bref, éliminant de sa notion de la révélation la transcendance, Barr parle de la Bible comme d'une tradition inspirée, qui dans son humanité même comporte des erreurs, mais qui est reconnue par l'Église et, par conséquent, revêt une certaine autorité. Ainsi, Dieu « travaillant dans la tradition-production de la Bible... utilise le péché pour vaincre le péché<sup>42</sup> ».

Venons-en maintenant à la critique de Barr contre ceux qui maintiennent une position plus traditionnelle sur l'inspiration, qu'il nomme « fondamentalistes ».

Pour Barr comme pour E.R. Sandeen, c'est avant tout Warfield qui a fourni une base intellectuelle pour les fondamentalistes en recherche d'une justification de leur position<sup>43</sup>. Dans le livre de Barr sur le fondamentalisme, on s'attendrait à une réfutation détaillée de la doctrine de l'Écriture du théologien de Princeton. On est déçu ; Barr parle beaucoup de l'inspiration et de l'inerrance. Pourtant, ses critiques restent dans la généralité. Sa critique aurait été beaucoup plus percutante s'il avait directement analysé la position de Warfield. Si donc Barr réfute les doctrines « évangéliques » de l'Écriture, Warfield n'est désigné qu'indirectement comme l'instigateur et général d'armée. Barr, à notre avis, aurait dû discerner la tactique du général avant de lancer ses forces contre l'armée !<sup>44</sup>

Barr pense démythiser le fondamentalisme tout d'abord en indiquant le contexte de la doctrine de l'Écriture dans l'ensem-

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 127, 137.

<sup>42</sup> *Old and New in Interpretation*, p. 163.

<sup>43</sup> SANDEEN, *loc. cit.*, BARR, *Fundamentalism*, p. 93.

<sup>44</sup> Un point qui illustre ce fait est relevé à partir d'une comparaison de l'index et des notes dans *Fundamentalism*. WARFIELD est l'auteur le plus cité (27 fois) dans l'index. Dans les notes pour 344 pages, il n'y a que deux références au livre principal de WARFIELD, *Inspiration and Authority of the Bible*, dont une citation. Il y a trois références à un article que WARFIELD a publié en collaboration avec A.A. HODGE. Cette disparité est mystérieuse et nous laissons à chacun le soin de tirer ses conclusions. Bien sûr, BARR peut dire qu'il évalue le fondamentalisme et non l'œuvre de WARFIELD, mais, à ce moment-là, il faudrait qu'il justifie son examen du fondamentalisme sans considérer plus longuement ses origines doctrinales. D'ailleurs, il admet explicitement que c'était « avant tout une contribution de WARFIELD lui-même qui a façonné la série d'idées que nous connaissons maintenant comme le "fondamentalisme" ». P. 262 ; les fondamentalistes « pensent comme WARFIELD » p. 270.

ble des croyances de ses adeptes. On a tort de penser que la religion fondamentaliste cherche à se fonder sur la *Sola Scriptura* à l'exclusion d'autres autorités. Selon Barr, ce n'est pas du tout le cas. Le fondamentaliste croit ce qu'il croit, non pas à cause de l'Écriture comme seule autorité, mais à cause d'une tradition qui détermine même la fonction de l'Écriture. « Le Fondamentalisme, dit Barr, est fondé sur un genre de tradition religieuse très particulier, et se sert de la forme plutôt que de la réalité de l'autorité biblique pour protéger cette tradition <sup>45</sup>. » Sa doctrine de l'Écriture donc, comme toutes ses doctrines, est formulée de telle sorte que son contenu corresponde aux formes de la tradition. La conséquence de ce fait, selon Barr, c'est que l'Écriture inspirée et inerrante est utilisée pour protéger l'interprétation fondamentaliste de la foi chrétienne. La Bible a donc une valeur de référence formelle, que Barr rapproche du rôle de la Vierge dans le catholicisme <sup>46</sup>. La tradition forme le sens des doctrines de l'Écriture et l'Écriture n'est pas utilisée pour vérifier cette tradition. La tradition fondamentaliste est considérée *de facto* comme la vraie interprétation de la Bible. L'inspiration et l'inerrance coupent court à d'autres interprétations qui font dire à la Bible quelque chose d'autre que le fondamentalisme.

Cette interprétation sera inacceptable à beaucoup de ceux qui cherchent à s'inscrire dans la ligne de Warfield. S'il est vrai que la situation décrite par Barr se vérifie dans certains milieux restreints, il est impossible de généraliser une telle analyse. Packer dans son article, en parlant du cercle herméneutique, écarte explicitement la simplification qui refuse de soumettre la théologie à l'exégèse. La pensée évangélique a toujours maintenu la nécessité de définir le caractère de l'Écriture non seulement à partir de l'Écriture même dans son auto-authentification, mais aussi en tenant compte des phénomènes de l'Écriture. Avec son idée d'inspiration *organique*, il ne pouvait en être autrement. Si le caractère spécifique de la foi réformée, selon Van Til, est d'interpréter les phénomènes de l'Écriture en conformité avec ce que l'Écriture dit d'elle-même, sans aucune arrière-pensée <sup>47</sup>, il n'y a pas lieu d'avoir honte ou de penser que nous imposons une tradition sur l'Écriture. Il s'agit de poursuivre une démarche dans le respect de la matière étudiée. Ainsi Warfield affirme que ce n'est pas la critique des textes qui détruit l'idée de l'inspiration verbale, mais une idée préconçue de ce que l'inspiration doit être <sup>48</sup>.

Le problème posé par la critique de Barr sur ce point de la tradition, c'est que la théologie de Barr, ou de quiconque,

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 11 et pp. 175, 268 s.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 36 s., cf. *Old and New in Interpretation*, p. 204.

<sup>47</sup> VAN TIL, *op. cit.*, p. 40.

<sup>48</sup> WARFIELD, *op. cit.*, pp. 179 s.

n'échappe pas à cette critique. Aucun théologien non « fondamentaliste » n'oserait affirmer carrément que, dans son interprétation biblique, il fait table rase avant d'aborder les textes. Il reste à savoir quelle tradition est soutenue par la Bible et comment.

Ayant leur fonction spéciale dans la tradition « fondamentaliste », les idées de l'inerrance et de l'inspiration n'ont plus leur place centrale là où cette tradition n'est plus vénérée. Il faut donc, pense Barr, démolir ces idées malgré leur inutilité générale<sup>49</sup>. Cette démolition laisse la tradition sans protection. Dans l'analyse de Barr, l'autorité de la Bible pour la tradition fondamentaliste est fondée sur un seul point. Les déclarations des fondamentalistes au sujet de l'Écriture ne reposent que sur un seul fondement : l'idée que les Écritures fournissent leur propre authentification. Barr pense miner le système qu'il examine en ôtant ce seul pilier qui soutient la superstructure. Si l'autorité, l'inspiration et l'inerrance de l'Écriture sont discernées à partir de l'Écriture même et de son propre message, la démonstration que le témoignage de l'Écriture est réellement autre, enlèverait toute obligation de le croire<sup>50</sup>. L'intention de Barr est donc polémique ; il ne se donne même pas la peine de cacher son mépris pour ses interlocuteurs et ne se prive pas des occasions de dire que certaines positions plus extrêmes, refusées par Warfield et ses héritiers, seraient plus compréhensibles que la position qu'ils ont adoptée<sup>51</sup>. Ce n'est donc pas, bien sûr, dans les meilleures conditions que le dialogue s'instaure.

Avant de poursuivre, il est peut-être utile de nous rappeler que lorsque les interprètes « fondamentalistes » cherchent à développer leur doctrine de l'Écriture en accord avec le témoignage de l'Écriture même, ils ne font que suivre une démarche adoptée par les Réformateurs : *Sacra Scriptura sui ipsius interpres*. Ce principe constitue un refus du subjectivisme qui met le message de l'Écriture dans un carcan. Il s'oppose donc à toute réduction de l'Écriture à une seule idée, pour chercher à l'écouter dans sa plénitude. Il ne faut pas non plus faire abstraction de *sui ipsius interpres*. Si l'Écriture est son propre interprète, elle l'est par le témoignage de l'Esprit. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la pensée de ceux qui se réclament des Réformateurs<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> *Fundamentalism*, p. 289.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 260. C'est par deux passages en grande partie parallèles que BARR aborde ce point pp. 72-84 et pp. 260-299.

<sup>51</sup> Nous avons déjà vu la comparaison entre le symbolisme marial chez les catholiques et la Bible chez les fondamentalistes, avancée par BARR. Toujours à titre indicatif, mais non limitatif, une comparaison du même genre entre l'infaillibilité des Écritures et celle du Pape ! L'affirmation qu'une dictée mécanique serait plus compréhensible que l'inspiration organique, mais que les fondamentalistes la refusent parce qu'ils ne veulent pas de miracles « trop grands » (cf. pp. 289 ss.).

<sup>52</sup> Cf. G.C. BERKOUWER, *op. cit.*, ch. 4.

La question correctement posée serait donc : est-ce que l'Esprit dans l'Écriture rend témoignage à l'inspiration de l'Écriture ?

*En parlant de l'étroitesse de la position des fondamentalistes sur l'Écriture, Barr refuse de placer son évaluation de leurs propres œuvres dans le contexte qui nous semble le bon. Par contre, il insiste sur le fait que les fondamentalistes croient à l'autorité de l'Écriture « parce que la Bible le dit » et il sépare cette acceptation du témoignage de l'Esprit. Pour cette raison, il établit un contraste entre la position des fondamentalistes avec leur « seule raison » et la Confession de foi de Westminster avec ses « multiples raisons » pour lesquelles la Bible est autorité. Barr discerne également sur ce point une contradiction entre la pratique du fondamentalisme avec ses traditions qui constituent des raisons pour accepter l'autorité de la Bible et l'unique raison « parce que la Bible dit » proposée par sa doctrine.*

*Selon Barr, la différence entre C. Hodge, B.B. Warfield et la Confession de Westminster s'explique par le fait que dans la Confession les raisons sont multiples, la plus importante étant « le témoignage intérieur du Saint-Esprit » ; chez nos deux fondamentalistes, l'affirmation de l'inspiration tirée directement de l'Écriture, est élevée au niveau d'une présupposition. Par là ils veulent dire, pense Barr, que si l'on n'accepte pas ce que la Bible dit au sujet de son inspiration, on nie implicitement son enseignement sur quoi que ce soit<sup>53</sup>.*

*Nous avons de la difficulté à suivre Barr quant il parle de contraste, lequel semble reposer sur un malentendu<sup>54</sup>. Barr confond, en effet, l'évidence qui atteste le caractère divin de l'Écriture et la persuasion du Saint-Esprit par son témoignage qui est distinguée des raisons pour lesquelles nous croyons à l'Écriture<sup>55</sup>. Ces raisons ou preuves existent à la lumière du fait que, pour la Confession, Dieu est l'auteur de l'Écriture qui est sa parole, donnée par l'inspiration. Si donc les preuves et les arguments par lesquels l'Écriture est reçue comme parole de Dieu sont nombreux, la raison en est que l'Écriture est la parole de Dieu. Le témoignage intérieur de l'Esprit nous persuade de ce fait « par et avec la Parole ». Autrement dit, si cette évidence est multiple, la raison de cette évidence se trouve dans le fait que la Bible est inspirée de Dieu. Si les preuves de l'origine divine de l'Écriture sont multiples, c'est bien pour une raison. Le témoignage intérieur du Saint-Esprit n'appartient pas, ni selon Warfield ni selon la Confession, au réseau des « preuves ». Il concerne notre conviction ou foi intérieure, en ce qui touche le caractère objectif de l'Écriture. Ce témoignage est donc « par et avec la Parole » et nous donne foi en son autorité<sup>56</sup>.*

*La critique de Barr semble ici reposer sur une faute d'interprétation. Chez les théologiens de Princeton et les « fondamentalistes » qui les ont*

<sup>53</sup> BARR, *op. cit.*, p. 263.

<sup>54</sup> BARR semble être influencé ici par l'analyse de SANDEEN, un mauvais conseiller à ce sujet. Cf. la critique de GERSTNER contre SANDEEN, *art. cit.*, p. 117.

<sup>55</sup> *Westminster Confession*, I, V. Ces évidences multiples sont comprises par référence à l'art. IV qui affirme que Dieu étant l'auteur de l'Écriture, il faut la recevoir comme la parole de Dieu.

<sup>56</sup> WARFIELD, commentant ce passage, rapproche ce que dit la Confession ici et ce qu'elle dit sur la foi salvatrice (XIV, I) : « Par cette foi ... qui est l'œuvre de l'Esprit... un chrétien croit comme vrai ce qui est enseigné dans la Parole, car l'autorité de Dieu lui-même y est manifestée. » Voir « The Westminster Doctrine of Holy Scripture », *Presbyterian and Reformed Review*, IV, 1893, pp. 582-655, réimpression dans B.B. WARFIELD, *The Westminster Assembly and Its Work*, Cherry Hill NJ, 1972, pp. 210 ss.

*suivis, comme dans la Confession de foi, la raison pour laquelle nous croyons à l'autorité de la Bible et à son inspiration est que la Bible se rend ce témoignage à elle-même ; les preuves que la Bible fournit quant à son caractère sont multiples. Notre foi accepte ces preuves (témoignage de l'Esprit par et avec la Parole) comme attestant la raison donnée : la Bible dit qu'elle est inspirée. La persuasion est en rapport avec l'évidence mais l'évidence a sa valeur pour notre foi, car en conformité avec le témoignage de la Bible sur sa propre identité.*

Ayant essayé d'écartier ce malentendu, nous pouvons maintenant examiner comment Barr évalue les arguments des fondamentalistes en ce qui concerne les éléments dans l'Écriture qui soutiennent leur thèse : « L'Écriture est inspirée parce qu'elle le dit. »

Le premier élément concerne le témoignage de Jésus quant à l'Écriture. Sur la base du principe que l'Écriture doit être son propre interprète, Warfield et d'autres avec lui proposent l'argument suivant : dans l'Écriture, Jésus témoigne que l'Écriture est inspirée. Refuser ce témoignage, c'est non seulement refuser le témoignage de l'Écriture qu'elle est inspirée, c'est aussi refuser le témoignage de Jésus. Or Jésus est Dieu, donc refuser ce qu'il dit c'est désobéir à Dieu. Cette approche de la défense de l'inspiration de l'Écriture<sup>57</sup> indiquée ici trop brutalement, sans les nuances nécessaires, provoque une réaction vigoureuse de la part de notre « croque-fondamentalistes ». Barr pense que si les fondamentalistes, avec cet argument, ne faisaient qu'illustrer l'importance qu'avait l'Ancien Testament pour Jésus ou Paul, ceci ne poserait pas de problème. Ce qu'il refuse, c'est que cette approche soit utilisée comme garant de l'inspiration ou l'inerrance de l'Ancien Testament. Ainsi, le statut de Jésus et des apôtres est utilisé pour renforcer les idées fondamentalistes sur l'Écriture, jusque dans les détails historiques ou littéraires. Le sous-entendu que discerne Barr est le suivant : ne pas accepter ce témoignage spécifique de Jésus sur le caractère de l'Ancien Testament, c'est remettre en question la crédibilité de Jésus comme personne. Barr conclut que cet argument cherche à utiliser la loyauté des chrétiens en général envers la personne de Jésus comme un instrument de pression, pour imposer les dogmes fondamentalistes. Ceci constitue une distorsion de la foi chrétienne. Il ne trouve même pas « que cet argument grotesque soit digne d'une réfutation »<sup>58</sup>. Il s'agit tout bêtement d'une erreur dans la compréhension d'une fonction littéraire. Il donne un exemple : un professeur distrait, connaisseur d'Homère, donne un renseignement inexact sur le départ de mon train. Dois-je conclure que mon professeur soit menteur ou que sa réputation académi-

<sup>57</sup> Cet argument est longuement développé dans le livre de WENHAM, *op. cit.*, ch. 4 ; cf. l'article de Pierre MARCEL, « Christ expliquant les Écritures », *Revue Réformée* IX, 4, pp. 14 ss.

<sup>58</sup> BARR, *op. cit.*, pp. 75 et suivantes.

que repose sur une fraude ? Ou supposer que sa connaissance d'Homère lui confère une compétence en ce qui concerne les trains ? De même, Jésus est venu dans le monde pour être Sauveur, non pour être un expert en questions de critique biblique ! Il ne faut donc pas considérer les paroles de Jésus comme enseignement valable dans leur totalité ; une distinction entre ce que veut communiquer Jésus et les éléments de son discours est nécessaire.

Encore une fois, pense Barr, la mentalité fondamentaliste triomphe dans ce cas. Si le fondamentaliste manie ainsi l'Écriture, c'est parce que les résultats qu'il obtient correspondent au caractère global de sa religion. De plus, sa conception de la religion est très *didactique*. Dans ce schéma, Jésus devient, à l'image des chefs de file fondamentalistes, un « professeur de Bible »<sup>59</sup>. Ainsi les fondamentalistes résolvent à la fois le problème de l'inspiration de la Bible, car Jésus l'a enseignée, et de l'utilité de l'Ancien Testament, car c'était important pour Jésus. Si l'on accepte le gros morceau qu'est l'Ancien Testament, comment refuser le Nouveau Testament qui interprète l'acte central de la révélation ? Répondant à ceci, Barr remarque que les fondamentalistes n'ont même pas cherché à démontrer que Jésus ou les chrétiens primitifs s'intéressaient à des questions d'exactitude littéraire, historique ou critique en ce qui concerne l'Ancien Testament. Ceci soulève toute la question de la nature de Christ et de sa connaissance. Barr pense que, quand les fondamentalistes insistent sur la divinité de Jésus de façon exclusive, ils font de lui le dispensateur de connaissances éternelles, donc vraies. Sinon, il ne serait pas vraiment Dieu. Pour Barr, aborder ces questions avec les catégories christologiques habituelles fausse la discussion. Barr pense que l'enseignement de Jésus est limité au temps et à la situation, non pas à cause de son humanité, mais à cause de la fonction de son enseignement. Les vérités de Jésus ne sont pas éternelles, mais en rapport avec la situation et ses auditeurs. Résumons avec les paroles de Barr : « Je ne crois pas que Packer ni Warfield auraient pris leur position en ce qui concerne la personne de Christ si ce n'était à cause de la pression de l'enjeu de l'inerrance biblique... il faut définir la doctrine christologique en vue de la protection maximale de l'inerrance<sup>60</sup>. » Barr affirme donc que les fondamentalistes exposent des arguments en faveur de l'inspiration et de l'autorité de la Bible moins solides que les arguments d'autres théologies<sup>61</sup>.

Ces réflexions sur le thème « Christ et l'Écriture » évitent en quelque sorte l'enjeu. Pour reprendre l'exemple de Barr : et si notre professeur spécialiste d'Homère nous donnant l'heure de

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 76, 82, 170 ss.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 84.

notre train était aussi celui qui avait fixé l'heure du train ? Il semble donc impossible de fuir totalement la question christologique pour le domaine du fonctionnel. L'enseignement de Jésus ne peut guère revêtir sa pleine signification en dehors d'une considération de sa personne. Le problème de la position de Barr est de distinguer entre le conditionné et l'inconditionné dans l'enseignement de Jésus. Les fondamentalistes refusent de faire les distinctions de Barr car pour eux il semble tout à fait compréhensible de vouloir non seulement avoir la foi en Jésus, mais aussi la foi de Jésus. D'ailleurs, comme l'a remarqué Kuyper, s'il n'y a pas un texte où Christ déclare spécifiquement et directement l'inspiration de l'Ancien Testament, il est évident qu'il considérerait l'Ancien Testament comme un acte de révélation divine. S'il ne donne pas une théorie de l'inspiration, la nature de l'autorité que Jésus attribue à l'Ancien Testament n'admet pas d'autre solution. Pour cette raison, Kuyper insiste sur le fait qu'une attaque contre cette conception de l'Écriture devient une attaque contre le Christ, car c'est lui qui a scellé le fondement de la foi en l'Écriture <sup>62</sup>. Nous serons sages d'en rester là !

Nous sommes donc obligés de nous distancer de Barr quand il affirme que la christologie des théologiens « fondamentalistes » est définie pour protéger la doctrine de l'Écriture. C'est le contraire. Leur attitude au sujet des Écritures est une conséquence de ce qu'ils croient au sujet de Christ <sup>63</sup>.

*Un point qui fait difficulté pour Barr dans l'argument des fondamentalistes qui veulent fonder leur idée de la Bible sur ce que la Bible dit d'elle-même, c'est l'absence dans le Nouveau Testament d'une revendication sans ambiguïté de la nature de tout le corpus biblique que nous avons aujourd'hui. Il passe à côté de la description que donne Warfield des textes de 2 Tim 3.16 et 2 Pierre 1.20. Ces textes indiquent-ils toute la Bible ou uniquement l'Ancien Testament ? Cela est impossible à décider : c'est l'affaire des néo-testamentaires ! Peu importe, dit Barr, ce qui est impossible, c'est de montrer que ces passages font nettement référence aux livres qui sont maintenant dans notre canon. Et même si on pouvait montrer, dit Barr, que ces références s'appliquent à notre canon actuel, une fois encore, peu importe ! Si cela était le cas, ce n'est pas le témoignage de la Bible sur elle-même, mais l'avis d'écrivains tardifs qui expriment l'opinion de valeur limitée d'une époque où le Nouveau Testament était quasiment achevé. Parler du témoignage de la Bible sur elle-même pour assurer qu'elle est inspirée est un non-sens, selon Barr ! Il n'y a pas de Bible qui aurait une idée sur elle-même. La « Bible » dans ce sens, n'existe pas. Pour penser ainsi, il faut, selon notre critique, avoir une perspective anhistorique considérant la Bible comme un système unitaire venu de Dieu <sup>64</sup>.*

*Cet argument de Barr semble irréfutable, mais comme Barr semble en avoir conscience lui-même, il n'est valable que sur ses propres présuppositions. En particulier, si l'Écriture est l'expression historique d'une révé-*

<sup>62</sup> KUYPER, *op. cit.*, pp. 438, 550 et 456.

<sup>63</sup> Voir à ce sujet *ibid.*, p. 551 ; WENHAM, *op. cit.*, p. 9 ; WARFIELD, pp. 107, 128.

<sup>64</sup> BARR, *op. cit.*, pp. 78, 79.

Nous ajoutons à nos remarques au sujet de Christ et les Ecritures : non seulement nous ne pouvons pas interpréter l'Écriture sans Christ, mais si nous n'enracinons pas nos pensées en un Dieu qui exprime sa volonté dans l'histoire, tout est hasard ; le canon de l'Écriture, l'existence de l'Écriture, mais aussi tous nos jugements sur ces sujets. Deux conceptions différentes de Dieu sont en cause ici, non deux conceptions de l'inspiration.

Si, comme nous l'avons vu, Barr a des objections contre une conception de l'inspiration qui s'identifierait à un ensemble d'écrits, nous comprenons également ses réserves quant à la nature de l'inspiration dans ces textes. Il ne fait pas grand cas de l'idée de l'inspiration verbale des fundamentalistes selon laquelle l'action de l'Esprit de Dieu recouvre non seulement la pensée des auteurs, mais aussi leurs paroles. Dans un tel contexte, pense Barr, l'inspiration implique l'infaillibilité et l'inerrance de l'Écriture. Nous pouvons, cependant, avoir une autre inspiration verbale tout à fait légitime. L'intention de ceux qui ont distingué entre la pensée des auteurs et leurs paroles était bonne. Ils voulaient par là manifester la faillibilité de l'Écriture. On peut procéder autrement, pense Barr : en maintenant l'inspiration verbale des Ecritures, tout en ajoutant que celles-ci restent faillibles. Inspiration sans inerrance dans la pensée protestante comme chez les catholiques !<sup>65</sup> En conformité avec son livre précédent, Barr situe cette inspiration non au niveau d'une conséquence de la révélation, mais comme une expression de la tradition de l'Église. L'Écriture appartiendrait donc à la doctrine de l'Église<sup>66</sup>. La seule utilité de la notion fondamentaliste d'une inspiration verbale, c'est que l'idée puisse être reformulée dans le cadre décrit par Barr.

Barr, pour sa part, refuse toute idée d'inspiration verbale comme provenant d'un mouvement de Dieu à l'homme conférant une vérité communiquée par Dieu. Il traite à la légère une inspiration dont nous connaîtrions les effets, mais dont le mode demeurerait inconnu. L'idée d'une inspiration concurrente est inconcevable. Une dictée par le Saint-Esprit serait plus sensée. Selon Barr, l'idée d'inspiration organique proposée par Warfield et les théologiens de la même tendance est seulement recevable comme tentative d'expliquer les caractères humains de l'Écriture en rendant plus « raisonnable » l'aspect de miracle surnaturel. C'est un effort vers une forme relativement plus moderne de pensée. L'inspiration organique indique un vacillement dans la pen-

<sup>65</sup> J.T. BURTCHAEEL, *Catholic Theories of Biblical Inspiration Since 1810*, London 1969, ch. 5.

<sup>66</sup> BARR, *op. cit.*, p. 288.

sée des fondamentalistes tiraillés entre le passé surnaturaliste et une pensée plus conforme aux conceptions modernes <sup>67</sup>.

*L'inspiration verbale de Barr se situe, non au début de la réflexion de l'Eglise comme autorité, mais à sa fin comme expression du contact du peuple de Dieu avec son Dieu. Elle appartient à la tradition, et par conséquent n'implique pas l'exactitude verbale ou historique. Pour cette raison, elle valide la tentative d'une reconstruction critique de l'histoire <sup>68</sup>. Ainsi l'appareil fondamentaliste est démolit. Mais c'est très peu de chose, car enfin l'inspiration verbale n'est pas très importante, car largement disfonctionnelle par rapport aux problèmes bibliques des théologiens contemporains.*

Les pensées de Barr sur l'inspiration verbale semblent donc être construites autour de deux difficultés qu'il discerne : l'impossibilité de saisir le sens de l'idée d'inspiration organique et le manque de lien avec les méthodes critiques modernes. Ces difficultés surgissent en raison du refus de la part de Barr de voir l'inspiration dans le contexte d'un mouvement de Dieu vers l'homme. Il coupe le cordon ombilical entre révélation et inspiration et aboutit ainsi à son idée d'inspiration sans infaillibilité ni autorité. Ce qui nous retient ici, ce n'est pas tellement le résultat de cette démarche que son pourquoi. Car les mêmes raisons qui semblent faire problème pour Barr dans la doctrine warfieldienne de l'inspiration pourraient être évoquées pour tous les éléments de la foi chrétienne. Pouvons-nous trouver un sens à l'incarnation, au Christ vrai Dieu et vrai homme ? Cela a-t-il un sens pour la reconstruction historique moderne ? Si nous suivions Barr, nous pourrions légitimement répondre négativement. Il ne nous semble pas exagéré de dire que les raisons pour lesquelles Barr refuse l'inspiration, appliquées systématiquement à la foi chrétienne dans son ensemble, modifieraient totalement cette foi. Barr le veut-il ? Je ne sais, mais je ne le crois pas. Pourtant, il semble que Barr se doit de rechercher une méthodologie qui soit propre à la foi qu'il veut présenter à ses contemporains.

L'étape suivante s'enchaîne avec ce qui précède. Ayant rompu le lien entre révélation et inspiration que l'on trouve chez Warfield et ayant modifié le sens de l'inspiration verbale, il est impossible de parler de l'inerrance des Ecritures. Néanmoins, Barr veut que cette impossibilité soit reconnue non seulement sur la

<sup>67</sup> La critique de BARR *ibid.*, pp. 290-292, en ce qui concerne la dicte dans certaines parties de l'Écriture est exacte pour quelques théologiens réformés. Voir par contre les propositions de LECERF, qui accepte l'inspiration organique, mais cherche une formulation à la fois plus précise et plus générale pour faire place à ce qu'il appelle « le cas d'automatisme », *op. cit.*, p. 163.

<sup>68</sup> BARR, *op. cit.*, p. 299. En disant que cette conception de l'inspiration soutient une reconstruction critique, Barr semble confondre deux choses différentes. Une telle reconstruction n'a rien à voir avec le genre d'« inspiration » que l'on voit dans le texte, mais avec le caractère du texte même. L'« inspiration » conçue par Barr ne valide pas nécessairement les méthodes actuelles de critique historique.

base de ses propres suppositions, mais également par ses amis fondamentalistes. Ainsi, il maintient que même s'ils arrivent à proposer une sorte de conception de l'inspiration, leur idée de l'inerrance est une opinion, une simple supposition dépourvue de fondement exégétique<sup>69</sup>. Les textes cités sur l'inspiration, remarque Barr, ne sont même pas invoqués par les fondamentalistes pour confirmer leur idée de l'inerrance de l'Écriture. Nécessité oblige : ils se replient sur une défense philosophique, non biblique, telle : si la Bible est révélation de Dieu et inspirée, puisque Dieu est parfait, la Bible reflète le caractère de Dieu et se trouve donc être inerrante<sup>70</sup>. Barr, par contre, pense que cette façon même de concevoir Dieu est non biblique. Dieu est actif et personnel, il agit en séquences narratives et non de façon statique et parfaite. Le fondamentalisme a donc opté pour une conception de Dieu influencée par la pensée grecque et a écarté ainsi la possibilité d'une approche historique de la réalité.

Encore une fois ici, l'antithèse se manifeste et la question qui demeure après une lecture de Barr est la suivante : quels sont les critères d'une approche historique de la réalité ? Dans sa critique de la position de Warfield et autres, Barr ne semble pas saisir que c'est précisément ce souci de l'histoire qui a poussé les fondamentalistes à l'idée de l'inerrance des Écritures. Cependant, pour eux, l'histoire a un sens concret par rapport au Seigneur. L'idée de l'inerrance n'est pas fondée, comme le dit Barr, sur une conception tout à fait anhistorique de la perfection divine. Par contre, l'inerrance biblique n'est que la contrepartie de notre errance humaine.

Avec Barr et les fondamentalistes, ce sont deux conceptions de l'histoire qui sont en jeu, impliquant deux conceptions différentes de Dieu. Pourtant, il faut bien voir que si les fondamentalistes confessent l'inerrance des Écritures, ce n'est pas pour autant à cause d'une idée abstraite de Dieu. Cette confession provient de la conscience du fait que notre histoire est déçue, mais que Dieu agit dans *cette* histoire pour se révéler. Cette action qu'Abraham Kuyper aimait appeler une *palingenèse* comporte un renouveau du principe de notre connaissance. L'inspiration et l'inerrance constituent des aspects de l'action divine de renouveau dans l'histoire et sont en rapport organique avec cette action. Loin d'être statique, un élément eschatologique se fait jour ici<sup>71</sup>.

*Pour ce qui est de la question des autographes et de leur inspiration<sup>72</sup>, Barr considère cette hypothèse comme une tentative pour rendre impossible la démonstration d'erreurs dans l'Écriture. Les autographes ont donc une fonction apologétique, car ils maintiennent, dans le système fonda-*

<sup>69</sup> *Ibid.*, pp. 84, 277.

<sup>70</sup> BARR illustre cette idée en citant E.J. YOUNG, *Thy Word is Truth*, Grand Rapids 1957, p. 123.

<sup>71</sup> KUYPER, *op. cit.*, pp. 413 ss.

mentaliste, l'inerrance de l'Écriture. Barr établit encore une fois à ce sujet un contraste entre la confession de Westminster qui affirme l'inspiration des originaux mais aussi leur préservation dans la providence divine dans tous les âges (I, VIII), et la position de Warfield et de Hodge qui, tout en affirmant l'inspiration des autographes, admettent pourtant les variations textuelles et la présence d'erreurs dans les textes que nous avons<sup>72</sup>. Barr suggère que ce changement est dû à l'impossibilité de maintenir la doctrine de Westminster quant à la préservation providentielle du texte face à la critique textuelle du XIX<sup>e</sup> siècle. Le désir de Barr de faire entrer dans son système interprétatif global du fondamentalisme sa compréhension de la fonction des autographes rend difficile la compréhension de la pensée fondamentaliste sur ce sujet. D'ailleurs, la référence aux autographes n'a pas son origine dans l'œuvre de Hodge ou Warfield. C'est une idée qui voit son apparition avant la critique textuelle moderne<sup>74</sup>. Elle ne peut donc être expliquée comme un « tour de passe-passe » apologétique. Si elle occupe parfois une fonction apologétique, sa raison d'être demeure ailleurs, dans le contexte de la révélation de Dieu et des moyens choisis pour cette révélation. L'interprétation de Barr quant à la fonction de l'idée d'autographe chez Warfield, ainsi que le contraste qu'il établit entre ce dernier et la Confession de foi, semble être démenti par Warfield lui-même quand il dit : « Le texte autographe du Nouveau Testament est nettement à la portée de la critique dans sa plus grande partie : nous ne pouvons donc désespérer du rétablissement de son texte mot à mot puisque Dieu l'a donné par inspiration aux hommes<sup>75</sup>. »

Enfin, pour Barr, l'argument de Warfield sur l'inspiration dans son ensemble a un « air de fantaisie »<sup>76</sup>, à cause de son affirmation que la foi chrétienne serait vraie sans l'inspiration des Écritures. Barr voit bien que pour Warfield l'inspiration n'est pas essentielle au christianisme, mais que si la Bible l'enseigne, nous ne pouvons la nier qu'à condition de nier l'autorité de tous les enseignements de l'Écriture par lesquels les autres doctrines sont connues. D'autres ont discerné une contradiction profonde dans la pensée de Warfield sur ce point. Cornelius Van Til, par exemple, discerne une contradiction entre la nature que Warfield attribue à l'Écriture comme révélation et sa méthode apologétique qui cherche à montrer la crédibilité historique des documents avant leur inspiration<sup>77</sup>.

<sup>72</sup> Pp. 268, 279 ss., 293 ss.

<sup>73</sup> Ce contraste entre la Confession de Westminster et WARFIELD semble être poussé trop loin. Dans son commentaire sur ce passage (*The Westminster Assembly and Its Work*, pp. 237 ss.), WARFIELD ne pose pas d'objections à l'enseignement de la Confession. Il affirme simplement que la confession veut dire que le texte authentique a été conservé dans la multiplicité des copies. Dans un ouvrage récent, J. ROGERS propose que la Confession ne veut pas indiquer un contraste entre les autographes et les copies dans cet article mais entre les textes des langues originales et la traduction de la Vulgate. J. Rogers, *Scripture in the Westminster Confession*, Grand Rapids 1967, pp. 391-398. Cf. aussi son article « Van Til and Warfield on Scripture in the Westminster Confession » in *Jerusalem and Athens*, éd. E.R. Geehan, Philadelphia 1971, pp. 154 ss.

<sup>74</sup> Voir à ce sujet les remarques de GERSTNER, *art. cit.*, p. 137.

<sup>75</sup> WARFIELD, *An Introduction to the Textual Criticism of the New Testament*, Toronto 1887, p. 15, cité par GERSTNER, *ad. loc.*

<sup>76</sup> BARR, *op. cit.*, p. 265.

<sup>77</sup> VAN TIL, *op. cit.*, p. 60. D.H. KELSEY (*The Use of Scripture in Recent Theology*, London 1975, pp. 21, 22) ayant examiné la position de WARFIELD conclut que la doctrine de l'inspiration n'est pas une nécessité pour expliquer les doctrines du christianisme sur le plan logique. Aucune autre doctrine ne dépend d'elle de façon logique. Nous pouvons donc démontrer par l'étude académique l'authenticité, la crédibilité des

*Il est vrai que les affirmations de Warfield à ce sujet ne semblent pas bien s'accorder avec sa théorie de l'inspiration organique et avec l'insistance qu'il porte sur l'inspiration comme acte culminant de la révélation.*

### **Mais qui est le Dieu de la Bible ?**

Nous avons décrit, assez brièvement, la position théologique de Warfield et la critique de James Barr. Dans cette étude, la disparité des deux positions nous frappe. Ecriture, tradition, révélation et inspiration : les mots sont les mêmes. Le contenu en est considérablement différent. Quel serait le point de contact pour une discussion entre Warfield et Barr ? Leurs points de départ sont tellement différents qu'il est difficile de voir comment et par où une réelle discussion pourrait s'instaurer. En dehors des termes, il leur reste très peu de choses en commun. Bien sûr, Barr est navré de l'attitude des « fondamentalistes » qui, à la suite du disciple de Warfield, J.G. Machen, disent qu'il s'agit entre la foi « fondamentaliste » et la foi « libérale » de deux formes de religion différentes<sup>78</sup>. C'est pourtant là l'enjeu du débat entre Warfield et Barr, entre le « libéralisme » et le « fondamentalisme » : s'agit-il de deux formes de religion chrétienne, ou d'une forme qui serait chrétienne et l'autre pas ?

Une chose est très claire : il ne s'agit pas d'une simple différence de théologiens sur la question d'une doctrine — celle de l'Écriture. Dans le cas de Warfield, sa doctrine de l'Écriture est inséparable de sa conception de Dieu, du monde, de l'histoire et de la nature de l'action de Dieu en général. Car sa doctrine de l'Écriture est impossible sans sa compréhension de la providence. C'est pour cette raison que bon nombre des critiques de Barr portent à faux quand il s'attaque à la pensée de Warfield sur la Bible. Son inspiration organique, l'idée de témoi-

écrits du Nouveau Testament comme textes. Pourtant, accepter ces textes comme *Écriture*, veut dire les accepter comme autorité sur le plan religieux (et pas seulement sur celui de l'histoire). Cette autorité religieuse de l'Écriture comprend l'enseignement de son inspiration. Donc, si les doctrines de l'Écriture ne dépendent pas logiquement pour leur démonstration de l'inspiration, pour faire de la théologie, l'inspiration est fondamentale à la méthode. Selon KELSEY, chez Warfield elle fonctionne comme hypothèse de travail à l'intérieur de laquelle les faits trouvent leur explication. La critique de VAN TIL tombe ici juste : nous ne pouvons faire une distinction entre indispensable en méthodologie et non indispensable sur le plan de la logique apologétique. Il dit notamment que ce qui est indispensable à l'un l'est à l'autre et que l'on ne peut pas défendre les doctrines de la révélation sans supposer l'inspiration. BARR, taxant WARFIELD de « fantaisiste » semble moins bien comprendre le sens de la position de WARFIELD.

Pour BARR, sans doute, l'inspiration dans le sens de WARFIELD n'est pas indispensable logiquement, ni méthodologiquement. Il semble y avoir un accord formel ici entre WARFIELD et BARR sur le plan de la capacité de la « raison » qui démontre en quelque sorte l'équivoque dans la formulation de WARFIELD.

<sup>78</sup> BARR, *op. cit.*, p. 165 : le livre de J.G. MACHEN cité est *Christianity and Liberalism*, 1923, ch. 1.

gnage de l'Écriture à elle-même, l'importance du témoignage de Jésus sur le caractère de l'Ancien Testament, l'argument au sujet des autographes : tout est enraciné dans, et impossible sans, la prémisse d'un Dieu personnel qui mène tout pour sa gloire.

Bref, ce n'est pas la doctrine de l'Écriture de Warfield que Barr ne peut pas « avaler ». C'est sa doctrine de Dieu. Ou plus particulièrement, c'est la façon dont cette doctrine est articulée dans l'ensemble théologique que propose Warfield. Sa doctrine de l'Écriture n'est que l'expression, dans un domaine, de ce qu'est la théologie de Warfield dans un sens plus large. Cependant, d'où viennent cette théologie, cette conception de la révélation divine dans un monde qui est lui aussi révélateur de Dieu ? Elles viennent, nous répondra Warfield, de la Bible elle-même.

C'est par la révélation de Dieu que nous reconnaissons la révélation de Dieu. Dieu seul atteste Dieu. En dehors de cette approche, qui prend la donnée biblique pour la réalité, nous ne pouvons nous situer face à la révélation de Dieu, ni aborder n'importe quel problème de façon correcte. Nous ne pouvons que présupposer la Bible pour établir notre doctrine de la révélation. Warfield cherchant à fonder sa théologie bibliquement, aurait dû accepter cette circularité. Si sa doctrine de l'inspiration semble être une interprétation valable des données bibliques, le chemin qu'il suit pour y arriver nous semble tortueux. Car, tout en acceptant le fait que la Bible témoigne de sa propre inspiration, nous n'avons pas besoin, selon Warfield, de simplement présupposer que ce témoignage correspond aux faits. Nous pouvons, par un bon usage de notre raison, établir l'accréditement des faits bibliques. Warfield cherche donc à fournir une preuve de l'authenticité de la Bible pour fournir une base rationnelle à la foi. C'est ici, avec Van Til et Klaas Runia, que nous pouvons critiquer Warfield. Pour Van Til, si l'inspiration fait un avec la révélation, comme le dit Warfield, il est impossible de diviser un organisme en question pour placer l'un de ses aspects avant l'autre<sup>79</sup>. Runia critique Warfield pour avoir trop discuté de l'inspiration en la séparant de son arrière-plan décisif, celui de la révélation. Comme Van Til, Runia pense que Warfield manie le concept de l'infaillibilité de l'Écriture dans un sens neutre en établissant d'abord l'infaillibilité avant son autorité. Pour Runia, l'autorité de l'Écriture ne peut être discernée qu'en considération de son caractère de révélation et donc aussi de son message<sup>80</sup>.

L'importance de cette critique est capitale si nous voulons maintenir la *doctrine* de Warfield face aux attaques de Barr. Avec la même démarche rationnelle que Warfield, en ce qui con-

<sup>79</sup> VAN TIL, *op. cit.*, p. 56.

<sup>80</sup> K. RUNIA, *Karl Barth's Doctrine of Holy Scripture*, Grand Rapids 1962, pp. 113, 114.

cerne les phénomènes de l'Écriture, Barr arrive à des conclusions diamétralement opposées à celles du théologien de Princeton. Sa critique est utile pour démasquer la faille de la *méthode* de Warfield. Il démontre à merveille dans son livre le manque de cohérence dans la démarche théologique de certains « évangelico-fundamentalistes ». Pourtant, nous osons penser que sa critique de la doctrine de Warfield n'a rien ôté à la vérité de cette doctrine. La raison de cette affirmation réside dans la considération suivante : Warfield est incapable de prouver à Barr, par sa méthode apologétique, le bien-fondé de sa doctrine de l'Écriture. Pourtant il serait en désaccord avec Barr partout où Barr pense avoir illustré le contraire. Autrement dit, nous pensons que la raison humaine est inutile tant pour prouver que pour réfuter les témoignages de ce qui constitue la révélation de Dieu. Si Barr évalue l'Écriture et ses phénomènes comme intellectuellement pénétrables en dehors de toute considération de la révélation, il ne donne la preuve que de l'impossibilité de toute théorie qui ne considère pas ces réalités comme appartenant à la révélation divine.

Au jugement de Barr, nous préférons, en ce qui concerne Warfield, le jugement de l'Écossais T. Torrance : « Ici, nous avons un compte rendu de l'inspiration à la fois sobre et érudit, et qui se fonde sur une exposition de l'enseignement de la Bible elle-même. Présentée ainsi, elle constitue une position à prendre au sérieux, que l'on ne peut pas écarter sous une étiquette déshonorante — « fondamentalisme américain » par exemple — ce que font trop souvent des réactionnaires libéraux <sup>81</sup>. »

<sup>81</sup> T. TORRANCE, dans *Scottish Journal of Theology*, VII (1954), p. 104.