Revue de réflexion théologique

8

1978

Bible et interprétation

חִלַּת חֵכְמָה
LIDKAMA

La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

חִלַּת חֵכְמָה יְרֵאת יְהוָה

AVANT-PROPOS

Pourquoi un numéro spécial sur l'Écriture?

Parce que notre attitude vis-à-vis de la Bible est le fondement et souvent la pierre de touche de toute théologie.

L'article de J. Packer traite le sujet sous son aspect herméneutique. R.T.France en donnera une illustration exégétique. Enfin, l'article de P. Wells, nous introduisant à un débat d'actualité, apportera une contribution dogmatique.

Sans avoir l'intention de faire le tour d'un aussi vaste problème, nous vous proposons ces trois travaux pour poser des jalons et suggérer une démarche. Ils sont ensemble une pièce (que nous pensons positive) à verser au dossier d'un débat complexe mais essentiel.

L'herméneutique et l'autorité de la Bible

par James PACKER

Professeur de Systématique au Trinity College (Bristol)

L'importance de notre sujet saute aux yeux dès qu'on s'aperçoit que l'autorité de la Bible est une notion très vague à moins qu'on sache comment déterminer ce que la Bible veut dire. Conscient de cela, j'ai été surpris de constater que ceux qui affirment l'autorité de la Bible à la façon des Réformateurs explorent très rarement la relation entre ce thème et l'herméneutique. Il y a un demi-siècle, Karl Barth disait déjà que toute théologie est une herméneutique et que toute herméneutique implique une théologie mais, dans le monde anglophone en tout cas, ceux qui adhèrent de façon classique à la théologie de la Réforme ne semblent pas avoir vu les implications de cette vérité. Je suis convaincu que c'est là un domaine où les chrétiens évangéliques¹, dont je reconnais faire partie, ont du retard et doivent se livrer à une étude très approfondie, faute de quoi ils seront toujours désavantagés, de deux manières au moins.

Tout d'abord, nous serons forcés de rester (où nous avons longtemps été !) en marge du débat protestant moderne concernant l'Écriture sainte. Dans ce débat, le thème de mon étude demeure central, comme il l'a toujours été. Depuis l'époque du rationalisme au XVIII^e, de Schleiermacher au XIX^e, et surtout depuis les études de Kähler, Barth et Bultmann² au XX^e siècle, la relation entre l'her-

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

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

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

ménéutique et l'autorité de la Bible, de même que la signification de ces deux concepts à la lumière l'un de l'autre, ont été une préoccupation constante. La seule mention, à la suite de Bultmann, de penseurs comme Fuchs et Ebeling nous rendra conscients que cet état de choses a de fortes chances de durer encore longtemps. C'est pourquoi, si nous voulons prendre part à ce débat de manière valable, nous devons nous préoccuper sérieusement du problème qui est à son centre, faute de quoi rien de ce que nous apporterons au débat ne paraîtra approprié. Une des raisons pour lesquelles la théologie d'un Barth, Bultmann ou Tillich (sans parler de J.A.T. Robinson !) a suscité un tel écho dans la théologie protestante, ce qu'aucune dogmatique évangélique contemporaine n'a su faire, c'est que leurs systèmes sont expressément conçus et présentés comme des réponses à la question herméneutique, la question qui consiste à savoir comment le message réel et essentiel de la Bible peut être saisi par l'homme d'aujourd'hui. Une des raisons pour lesquelles la théologie évangélique est incapable de donner aux autres protestants l'impression d'avoir plus qu'un rapport marginal avec le débat théologique dont nous avons parlé, c'est qu'elle ne semble pas se préoccuper du problème herméneutique. Or, on ne peut nier que cet intérêt doit être celui des évangéliques ; ce n'est pas à notre avantage de donner l'impression que nous le négligeons.

Deuxièmement, en négligeant de réfléchir sérieusement à l'herméneutique, nous nous exposons à des contradictions internes, dues à des simplifications démesurées (*oversimplifications*) sur plus d'un point. Qu'il me soit permis d'expliquer la chose telle que je la vois.

Il n'est pas nécessaire de passer beaucoup de temps à prouver qu'un excès de simplification est une dangereuse forme de laisser-aller intellectuel, conduisant à une façon de penser creuse, dénaturée et inhibée. Je suis sûr que mes lecteurs ont tous fait de nombreuses expériences dans ce domaine. Dans la discussion relative à l'Écriture, la conception évangélique en particulier a souvent été simplifiée à l'extrême par ses adversaires, par l'antithèse facile entre une révélation verbale ou personnelle (alors qu'il faut qu'elle soit la première pour pouvoir être la seconde), ou par la fausse question qui consiste à savoir si la Bible est ou devient la Parole de Dieu (alors que les deux formules, quand elles sont justement comprises, sont correctes), ou encore par l'alternative entre la théorie de la dictée mécanique et la présence d'erreurs humaines dans la Bible (alors qu'en réalité nous ne sommes pas limités à ces deux seules possibilités). Qu'il est difficile d'expliquer la con-

ception évangélique des Ecritures à des personnes qui ont accepté ces simplifications excessives comme concepts-clés ! Avertis par ces expériences, nous veillerons à ne pas laisser de tels excès de simplification paralyser notre propre pensée.

A mon avis, le « simplisme » fondamental qui nous menace dans ce domaine, c'est de considérer la relation entre l'autorité de la Bible et l'herméneutique comme étant à sens unique, alors qu'en réalité c'est une relation qui va dans les deux sens mais qui s'opère dans un système à sens unique (comme une spirale). Définissons les termes et nous verrons de quoi il s'agit.

L'autorité de la Bible

Telle qu'elle a été historiquement comprise par les évangéliques (à mon avis avec raison), l'autorité de la Bible est une construction dogmatique complexe, constituée des sept éléments suivants.

Le premier considère l'*inspiration*³ comme une activité par laquelle Dieu qui, dans sa Providence, contrôle toute expression humaine, amène certains hommes choisis à parler et à écrire de telle manière que leurs propos aient été et demeurent Ses paroles, établissant par là des normes de foi et de conduite. Dans le cas des messages écrits qui constituent les Ecritures canoniques, le résultat de l'inspiration est d'en faire la norme, non seulement pour un nombre limité de gens auxquels les messagers de Dieu ont adressé directement ces écrits, mais pour tous les hommes de tous les temps. Ceci est, à mon avis, exactement ce que Paul exprime dans 2 Tim 3. 16 où il décrit « toute Ecriture » comme *théopneustos* (litt. « soufflée par Dieu ») et par conséquent « utile » comme étalon de la perfection intellectuelle et morale de quiconque entend être un « homme de Dieu ».

La base théologique de l'inspiration de la Bible est la bonté gratuite de Dieu qui, ayant créé des hommes capables de recevoir et de répondre à des communications d'autres êtres rationnels, daigne encore les instruire et s'adresser à eux dans un langage humain. Le paradigme de l'inspiration de la Bible (non du point de vue de ses types littéraires ni de ses modalités psychologiques, qui furent variées, mais simplement du point de vue de l'identité qu'elle réalise entre la Parole de Dieu et celle de l'homme) est l'oracle prophétique, avec sa formule d'introduction : « Ainsi parle le SEIGNEUR ». La conséquence de l'inspiration,

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

c'est que le *corpus* inspiré est valable pour tous les temps comme expression définitive de la pensée et de la volonté de Dieu, de sa connaissance de la réalité et de ses pensées, désirs et intentions à son égard. L'inspiration permet ainsi la réalité que Warfield (se faisant l'écho de saint Augustin) résume dans la phrase : « Ce que l'Écriture dit, Dieu le dit ». Tout ce que l'Écriture enseigne explicitement doit être reçu comme une instruction divine. C'est ce qu'on veut dire avant tout lorsqu'on l'appelle la Parole de Dieu.

Il est quasiment impossible de nier que ce que Dieu dit soit vrai, pas plus qu'il n'est possible de nier que ce qu'Il commande soit obligatoire. L'Écriture fait ainsi autorité en tant que règle de foi et de comportement. Son autorité est divine dans ces deux domaines, celui des faits comme celui des obligations. En raison de son inspiration, l'autorité de l'Écriture est fondée non pas sur les compétences historiques, éthiques ou religieuses de ses auteurs humains (quelque grandes qu'elles aient été) mais sur la véracité et la droiture de Dieu lui-même qui parle, enseigne et prêche.

Le deuxième élément de la présentation évangélique de l'autorité de la Bible est une conception du principe de *canonicité*, qui est — objectivement — le fait et — subjectivement — la reconnaissance de l'inspiration. Ceci découle de ce que nous venons de dire. Toute l'Écriture a été donnée pour être une règle utile de foi et d'action. On ne suggère par là que tous les écrits inspirés que Dieu ait donnés l'aient été pour le canon de l'Église ; les Écritures elles-mêmes montrent que certains livres contenant des oracles prophétiques et quelques épîtres de Paul (sans chercher plus loin !) ont disparu. Ce qu'on veut dire par là, ce n'est pas que tous les écrits inspirés soient canoniques mais que tous ceux qui sont canoniques sont inspirés et que Dieu fait en sorte que son peuple les reconnaisse comme tels. Les présentations de la canonicité qui font reposer les revendications de l'Écriture sur une base autre que l'intervention de Dieu — qui désire que l'Église entende ce que l'Écriture dit comme ce qu'Il dit et qui confirme son intention en s'assurant que son peuple l'entende bien ainsi — déforment à la fois la véritable situation théologique et l'expérience des chrétiens. Ceci nous amène au point suivant.

Le troisième élément de la position évangélique est la conviction que les Écritures *s'authentifient elles-mêmes* auprès des croyants grâce à l'action convaincante de l'Esprit Saint, qui nous aide à reconnaître les réalités divines et à nous y soumettre. C'est Lui qui nous éclaire pour que nous recevions l'homme Jésus comme le Fils incarné

de Dieu et comme notre Sauveur ; de même, c'est Lui qui nous amène à recevoir soixante-six écrits d'auteurs humains et à les considérer comme la Parole écrite de Dieu, donnée pour nous « rendre sages à salut par la foi en Jésus-Christ » (2 Tim 3. 15). Dans les deux cas, cette illumination n'est pas la révélation privée de quelque chose qui n'a pas été rendu public, mais c'est l'ouverture d'esprits fermés par le péché, pour qu'ils acceptent ce à quoi ils étaient imperméables jusqu'alors. La manifestation de la divinité est là devant nous, dans les paroles et les actes de Jésus dans le premier cas ; dans les paroles et les qualités de l'Écriture dans le second. Elle ne consiste pas en indications offertes pour servir de base aux déductions de ceux qui sont assez malins pour y discerner Dieu (comme dans un roman policier) mais dans la force unique que, par le Saint-Esprit, l'histoire de Jésus et la connaissance de l'Écriture contiennent pour frapper quiconque entre en contact avec elles. Pour Jésus comme pour l'Écriture, cependant, nos intelligences marquées par le péché ne reçoivent cette manifestation que grâce à l'illumination du Saint-Esprit. L'Église rend témoignage mais l'Esprit crée la conviction. C'est ainsi que, contrairement à Rome, les évangéliques insistent sur le fait que c'est le témoignage de l'Esprit, et non celui de l'Église, qui authentifie pour nous le canon. C'est dans ce sens que la quatrième réponse du *Westminster Larger Catechism* déclare : « Les Écritures manifestent qu'elles sont la Parole de Dieu, par leur majesté et leur pureté ; ... par leur lumière et par leur puissance qui convainquent et convertissent les pécheurs et qui réconfortent et fortifient les croyants en vue du salut. Mais seul l'Esprit de Dieu, qui rend témoignage avec et par les Écritures au cœur de l'homme, est capable de le persuader complètement qu'elles sont la Parole-même de Dieu. »

Quatrièmement, les évangéliques affirment que les Écritures sont pleinement *suffisantes* pour le chrétien et pour l'Église, pour être une lampe à nos pieds et une lumière sur notre sentier, c'est-à-dire un guide sur les pas duquel nous devrions marcher pour tout ce qui concerne la foi et le comportement. Cela ne signifie pas qu'elles nous disent tout ce que nous aimerions savoir au sujet de Dieu et de ses voies, pas plus qu'au sujet d'autres questions, ni qu'elles répondent à toutes les questions qu'il pourrait nous arriver de poser. Le sens de cette affirmation est simplement que, comme le dit l'article VI de l'Église anglicane : « L'Écriture sainte contient tout ce qui est nécessaire au salut. » Il n'y a pas besoin de lui adjoindre d'autres sources de connaissance (la raison, l'expérience, la tradition

ou d'autres religions) mais elle est en elle-même un organisme de vérité complet et approprié à son but explicite. Les fondements de cette affirmation sont : a) le fait que Jésus-Christ est pleinement suffisant pour notre salut ; b) la cohérence interne des données bibliques concernant le salut en Jésus-Christ ; c) l'impossibilité de valider quelque tradition ou spéculation non scripturaires concernant le Christ en faisant appel à une source inspirée.

Cinquièmement, les évangéliques affirment que les Ecritures sont *claires* et s'interprètent elles-mêmes de l'intérieur. Par conséquent, en tant que Parole écrite de Dieu, elles sont au-dessus de l'Eglise et du chrétien comme la norme qui corrige et comme l'instruction qui donne la santé spirituelle. Cela va de pair avec la conviction que le ministère de l'Esprit en tant que pédagogue de l'Eglise est précisément d'amener les Ecritures à remplir ce ministère en faveur de l'Eglise, pour la réformer, elle et ses traditions, selon le modèle biblique. Le ministère d'interprète qu'exerce l'Esprit garantit que tout chrétien qui se sert des moyens de grâce institués pour comprendre la Bible (dont le culte et l'instruction, formels et informels, qui ont lieu dans l'Eglise, car il n'y a pas place ici pour un individualisme atomisant) pourra connaître tout ce dont il a besoin pour sa vie spirituelle. Non pas que le chrétien ou l'Eglise connaîtront un jour tout ce que l'Ecriture contient, ni qu'ils résoudre tous les problèmes bibliques, mais nous confessons simplement que le peuple de Dieu en saura toujours assez pour être conduit à la vie éternelle en partant de là où il se trouve.

Sixièmement, les évangéliques insistent sur le fait que l'Ecriture est un mystère dans le même sens que l'Incarnation, elle aussi, est un *mystère*. Cela signifie que l'identification de la parole humaine et divine dans la Bible, de même que l'identification de la nature humaine et divine en Jésus, ont été un acte créateur de Dieu dont nous ne saurions saisir pleinement ni la nature, ni le mode, ni les implications dynamiques. L'Ecriture est aussi authentiquement et pleinement humaine que divine. Elle est plus qu'un recueil de littérature religieuse judéo-chrétienne, mais pas moins, de même que Jésus était plus qu'un rabbin juif, mais pas moins. Il y a une véritable analogie entre la Parole écrite et la Parole incarnée. Dans les deux cas, le divin coïncide avec l'humain et l'absolu apparaît sous la forme du relatif. Dans les deux cas, le divin se manifeste dans l'humain par la lumière et le pouvoir qui en émanent, mais il n'est cependant pas reconnu, sinon par ceux que le Saint-Esprit illumine. Si l'on doit reconnaître qu'il y a des problèmes relatifs à cette réalité divino-humaine dont on n'a

pas la solution, ou qu'il y a des questions dans ce domaine auxquelles on ne sait pas répondre, ou des aspects de ce phénomène qui donnent l'impression de ne pas s'ajuster exactement à d'autres aspects, ou à des catégories globales que revendique pourtant cette réalité dans son ensemble (l'absence de péché, par exemple, dans le cas de Jésus ; la véracité, par exemple, dans le cas de l'Écriture), ce n'est pas une raison de jeter le discrédit sur le croyant, ni de perdre la foi. Quand on a affaire aux mystères divins, il faut s'attendre à ce genre de choses et, quand cela se produit, il importe de reconnaître que la cause est à rechercher dans la faiblesse de l'entendement humain et non dans une quelconque incapacité de Dieu à se conformer à ses propres qualités.

Septièmement, les évangéliques professent que l'obéissance, tant du chrétien pris individuellement que de l'Église en tant que corps constitué, consiste précisément dans une *soumission consciente*, à la fois intellectuelle et éthique, à l'enseignement de la Parole de Dieu, interprétée par elle-même et appliquée par l'Esprit Saint selon les principes énumérés ci-dessus. La soumission à l'autorité du Christ implique — consiste même, en un sens, en — la soumission à l'autorité de l'Écriture. Le Christ manifeste son autorité par l'Écriture et l'Écriture manifeste l'autorité du Christ.

L'herméneutique

Voilà définie l'autorité de la Bible ; que faut-il entendre maintenant par herméneutique ? Au sens strict, l'herméneutique est la théorie qui vise à expliciter comment nous parvenons à la compréhension ; en tant que telle, elle porte son attention sur le sujet humain. Mais on utilise communément le terme d'herméneutique pour désigner la *théorie de l'interprétation des textes bibliques* ; en tant que telle, elle porte son attention sur les Écritures elles-mêmes. Pour notre propos, nous suivrons l'utilisation commune de ce terme. On a défini l'*interprétation* comme une façon de lire un livre ancien de façon à en faire apparaître la pertinence pour l'homme moderne. Nous définissons donc l'herméneutique biblique comme l'étude des principes théoriques impliqués dans cette mise en lumière de la pertinence de la Bible et de son langage à notre époque (comme cela a été nécessaire à toute époque). La pratique évangélique au cours des siècles a adopté un processus d'interprétation comprenant trois étapes : l'exégèse, la synthèse et l'application.

Par l'*exégèse*, nous faisons sortir du texte tout ce qu'il contient : pensées, attitudes, présupposés, bref, tout ce qui

a été exprimé par l'auteur humain. C'est le sens « littéral », au nom duquel les Réformateurs ont rejeté les sens allégoriques si chers aux exégètes médiévaux. Nous l'appellerons sens « naturel », c'est-à-dire le sens qu'entendait transmettre l'auteur. La méthode dite « grammatico-historique », par laquelle l'exégète cherche à se mettre « dans la peau » linguistique, culturelle, historique et religieuse de l'auteur, a été la méthode évangélique d'exégèse à laquelle on est resté plus ou moins fidèle, et avec plus ou moins de succès, depuis l'époque des Réformateurs. Ce procédé exégétique reconnaît la pleine humanité des écrits bibliques inspirés.

Par la *synthèse*, nous cherchons à rassembler et à structurer (en tenant compte de la perspective historique) les résultats de l'exégèse. C'est le travail qui, d'un certain point de vue et à un certain niveau, est appelé « théologie biblique » dans les cours, et à d'autres moments et à un autre niveau est appelé « exposition » depuis la chaire. Cette opération de synthèse présuppose le caractère organique de l'Écriture.

Par l'*application*, nous cherchons à répondre à la question : « Si Dieu a dit et fait ce que le texte nous dit qu'Il fit dans les circonstances mentionnées, que dirait-il ou que ferait-il pour nous dans les circonstances actuelles ? » Cette opération postule la permanence de Dieu d'âge en âge et le fait que « Jésus-Christ est le même, hier, aujourd'hui et éternellement » (Hb 13. 8).

De ce qui vient d'être dit, il apparaît déjà clairement que le principe de l'autorité de la Bible sous-tend et contrôle l'herméneutique évangélique. On peut aisément montrer la nature de ce contrôle en adaptant le concept bultmannien de « cercle herméneutique », qui met en évidence le fait que nos présuppositions (ou notre « précompréhension », pour utiliser le terme de Bultmann) contrôlent notre approche des données bibliques en déterminant les questions que nous posons — ou ne posons pas — au texte. Ce concept provient d'une prise de conscience de la vérité suivante : l'exégèse présuppose une herméneutique qui, à son tour, est tirée d'une théologie globale qui, elle aussi, repose sur et se justifie par une exégèse. Naturellement, ce n'est pas un cercle vicieux, du point de vue logique, car ce n'est pas un système qui permet de présupposer ce qui serait à prouver, mais une suite d'approximations successives, méthode fondamentale à toutes les sciences. Nous utilisons ce concept de « cercle herméneutique » pour clarifier la méthode que le théologien évangélique utilise pour parvenir à son herméneutique. Il va tout d'abord au texte de l'Écriture pour en tirer ce qu'elle dit sur elle-

même. A ce stade, il prend avec lui une certaine précompréhension ; non pas, comme Bultmann, une anthropologie heideggerienne, mais une vue d'ensemble de la vérité chrétienne et de la façon d'approcher la Bible. Il tire cette précompréhension du *Credo*, des confessions de foi, de la prédication et de toute la vie de l'Eglise, ainsi que de ses expériences antérieures en exégèse et en théologie. C'est ainsi qu'il s'approche de l'Ecriture et qu'à la lumière de cette compréhension préalable, il discerne en elle le matériau nécessaire pour édifier une doctrine cohérente de la nature, de la fonction et de l'utilisation de la Bible. De cette doctrine de la Bible et de son autorité, il fait ensuite dériver, par une stricte analyse théologique, une série de principes herméneutiques. Puis, armé de cette herméneutique, il retourne au texte de l'Ecriture pour l'expliquer plus scientifiquement qu'il n'avait pu le faire auparavant. Il fait ainsi le tour du cercle herméneutique. Si sa méthode exégétique est mise en cause, il la défend par son herméneutique ; si son herméneutique est mise en doute, il en assure la valeur en partant de sa doctrine de l'autorité biblique ; enfin, si sa doctrine de l'autorité biblique est attaquée, il peut la défendre par les textes bibliques. Le cercle se présente ainsi comme un système à sens unique : du texte à la doctrine, de la doctrine à l'herméneutique, puis de l'herméneutique au texte.

Quel contrôle l'herméneutique découlant de la doctrine évangélique de l'Ecriture exerce-t-elle sur l'exégèse ? Premièrement, elle nous oblige à continuer d'employer la méthode grammatico-historique ; deuxièmement, elle nous oblige à respecter le principe d'harmonie. Parlons maintenant de ces deux exigences, en étant bien conscients qu'une brève discussion à leur propos (c'est tout ce que l'espace qui nous est dévolu nous permet de faire) peut difficilement donner une idée de l'importance qu'elles ont réellement.

L'emploi de la **méthode grammatico-historique** est dicté non seulement par le bon sens mais par la doctrine de l'inspiration, qui nous dit que Dieu a mis sa Parole dans la bouche d'hommes et les a poussés à la mettre par écrit. Leur individualité, en tant qu'hommes de leur temps, n'a été diminuée en aucune manière par le fait de leur inspiration. Ils ont parlé et écrit pour être compris de leurs contemporains.

Puisque Dieu a fait en sorte qu'il y ait identité entre leurs paroles et la sienne, le moyen de pénétrer sa pensée, si nous pouvons nous exprimer ainsi, est de passer par la leur. Leurs pensées et leur discours sur Dieu constituent le témoignage que Dieu se rend à lui-même. C'est possible (en un sens, c'est même invariablement le cas) que le sens

que Dieu donnait à son message dans un texte donné, une fois placé dans son contexte biblique total, dépasse ce que l'auteur humain avait en vue. Ce sens ultérieur est simplement une extension et un développement de ce qu'il voulait dire, la déduction d'implications et l'établissement de relations entre sa parole et d'autres déclarations bibliques, peut-être postérieures ; relations que, dans certains cas, l'auteur biblique ne pouvait pas faire lui-même. Voyez, par exemple, comme la prophétie messianique est déclarée accomplie dans le Nouveau Testament, ou comme le système sacrificiel du Lévitique est expliqué typologiquement dans Hébreux. Ce qu'il faut souligner, c'est que le « *sensus plenior* » que les textes acquièrent dans leur contexte biblique élargi reste une extrapolation sur le plan grammatico-historique et non une nouvelle projection sur celui de l'allégorie. Quoique Dieu puisse avoir *plus* à nous dire par un texte donné que ce que l'homme qui l'a écrit avait à l'esprit, Il n'entend pas nous dire *moins* que lui. Ce que cet homme a voulu dire, c'est aussi ce que Dieu a voulu dire. C'est pourquoi la première responsabilité de l'exégète est de chercher à entrer dans la pensée de l'écrivain sacré. Il le fera au moyen d'une exégèse grammatico-historique, la plus consciencieuse et la plus sérieuse possible, en se souvenant toujours, comme Calvin, que l'auteur biblique n'est pas censé avoir eu en tête le système théologique de l'exégète actuel.

En ce qui concerne le **principe d'harmonie**, il est, lui aussi, dicté par la doctrine de l'inspiration, qui nous rappelle que les Ecritures sont le produit d'un Esprit divin unique. Il s'agit ici en fait de trois principes.

Le premier, c'est que l'Ecriture doit toujours être interprétée par l'Ecriture, tout comme un fragment du message d'un maître humain peut et devrait être interprété à la lumière de l'ensemble de son enseignement : *Scriptura scripturae interpres* ! Cela ne signifie pas, bien entendu, que le sens de tous les textes puisse être établi simplement par la comparaison avec d'autres textes, sans se soucier de leur arrière-plan littéraire, culturel et historique, ni de nos connaissances extra-bibliques portant sur les matières en question. Par exemple, on ne peut vraiment comprendre le texte : « Tu ne feras pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère » (Ex 23. 19 ; 34. 26 ; Dt 14. 21) tant qu'on ne sait pas que c'était une partie des rites de fertilité cananéens, et cela on ne l'apprend pas par la comparaison avec d'autres textes bibliques, mais par l'archéologie. De même, ce principe ne permet pas de lire la Bible indistinctement, sans tenir compte de la progression historique à la fois de la révélation et de la religion, ni des différences d'arrière-

plan et de conceptions des divers auteurs humains. De telles erreurs prouveraient qu'on n'a pas vraiment compris ce que l'exégèse grammatico-historique implique. Mais le principe selon lequel l'Écriture interprète l'Écriture exige de nous que nous traitions la Bible comme un organisme complet et que nous recherchions toujours ses liens internes, qui existent à profusion si l'on sait ouvrir l'œil.

Le second principe, c'est qu'on ne devrait pas dresser l'Écriture contre l'Écriture. « L'Église, dit l'article XX de l'Église anglicane, ne peut donner une interprétation d'un passage des Écritures qui serait incompatible avec un autre passage » ; le prédicateur individuel non plus ! Le fondement de ce principe, c'est que l'on peut s'attendre à ce que l'enseignement donné par le Dieu de vérité s'avère être cohérent.

Le troisième principe, c'est qu'on doit étudier ce qui semble être secondaire et obscur dans l'Écriture à la lumière de ce qui apparaît comme essentiel et clair. Ce principe nous oblige à faire écho aux accentuations principales du Nouveau Testament et à développer une exégèse christocentrique, kérygmaticque et centrée sur l'alliance pour les deux Testaments. Il nous amène également à garder un sens affiné des proportions, en ce qui concerne les questions secondaires, pour ne pas les laisser obscurcir ce que Dieu a révélé comme étant plus important.

Ces trois principes constituent ensemble ce que les Réformateurs ont appelé *analogia Scripturae* et ce que nous avons nommé principe d'harmonie. C'est un principe dont le but essentiel est une interprétation adéquate de chaque passage. Le fait d'avoir un tel but ne garantit naturellement pas que l'interprète parvienne à réaliser ce à quoi il tend, mais cela le maintient en tout cas le regard fixé dans la bonne direction et l'aide à poser des questions appropriées.

Voilà donc les deux axiomes de l'herméneutique évangélique, que nous pouvons appeler principes « déductifs », bien que, comme nous l'avons vu, ils découlent en premier lieu d'une induction exégétique. Ce sont des présuppositions, obtenues par l'exégèse de certains textes, dont dépend à son tour le contrôle de l'exégèse de tous les textes. Ils ont été et ils demeurent, à mon avis, essentiels à une interprétation évangélique de l'Écriture.

Danger de « simplisme »

C'est ici, à mon sens, que surgissent les dangers de simplification. Je ne pense pas, en disant cela, au simplisme populaire piétiste qui suppose que, si l'on approche l'Écriture à la lumière de ces axiomes évangéliques, l'interprétation deviendra magiquement facile et qu'une telle exé-

gèse sera infailliblement juste. Il n'est pas nécessaire de discuter ici de telles affirmations ; nous savons bien que nous ne pouvons pas nous attendre à ce que l'interprétation soit toujours facile. Nous savons également qu'il n'existe pas d'interprète infaillible, et certainement pas nous-mêmes. Non, les simplifications auxquelles je pense sont autres.

La première consiste simplement à oublier que, de même que notre conception de l'autorité biblique détermine notre herméneutique, comme nous venons de le voir, cette conception est elle-même nécessairement ouverte au contrôle des textes bibliques sur lesquels nous faisons reposer notre herméneutique. Car notre conception de l'autorité biblique est une construction théologique, l'une de celles qui constituent notre dogmatique, et toutes les théories, même en science naturelle, doivent être vérifiées. En théologie, la vérification consiste à voir si elles sont conformes à toutes les données bibliques qui s'y rapportent (pensons à la doctrine de la Trinité, qui est un bon exemple d'une construction théologique réussie). Si les données semblent ne pas s'ajuster convenablement à la théorie, leur relation doit alors être conçue comme une relation d'interrogation réciproque : chacune met l'autre en question. Ainsi, si certains textes paraissent ne pas s'accorder l'un l'autre, malgré tous nos efforts, ou encore semblent affirmer ce qui n'est pas vrai, il nous reste alors, en bonne méthode, à ré-examiner nos conceptions de l'autorité biblique et de l'herméneutique que nous en avons tirées. Mais nous devons le faire en invoquant les données appropriées, c'est-à-dire les déclarations de l'Écriture sur elle-même, et non le phénomène qui a exigé cette vérification. Une erreur de méthode sur ce point serait désastreuse. C'est ce que montre Roger Nicole en commentant une des thèses du livre de D. Beegle, *L'inspiration de l'Écriture*⁴ : « M. Beegle affirme très vigoureusement qu'une juste approche de la doctrine de l'inspiration consiste à opérer par induction, à partir de ce qu'il appelle " les phénomènes de l'Écriture ", plutôt que par déduction, en partant de certaines affirmations bibliques concernant l'Écriture. (...) Cette affirmation doit être mise en doute. Si la Bible présente un certain nombre de déclarations précises concernant sa nature, elles doivent manifestement avoir la priorité dans tout essai de formuler une doctrine de l'Écriture. Bien entendu, des inductions à partir de phénomènes bibliques auront ici leur place, car elles peuvent nous aider à corriger certaines inexactitudes qui auraient pu prendre place dans l'opéra-

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

tion déductive, Cependant, les affirmations de l'Écriture restent prioritaires. Si l'on appliquait la méthode recommandée par M. Beegle à d'autres questions, on aboutirait certainement à des résultats sérieusement erronés. Si nous essayions, par exemple, de fonder notre conception des relations du Christ avec le péché, sur la seule base des données des quatre évangiles concernant sa vie, sans nous soucier de certaines déclarations précises du Nouveau Testament affirmant qu'il a été sans péché, nous pourrions en conclure faussement que le Christ n'a pas été sans péché. Si nous essayions de développer notre doctrine de la création en partant des données de la nature, sans nous référer aux déclarations de l'Écriture, nous nous trouverions dans une situation embarrassante. Cette dernière remarque n'a pas pour but de nier que le principe de l'induction soit un élément légitime, mais elle lui refuse toute priorité dans les questions religieuses. Il faut tenir compte en premier lieu des déclarations de la révélation. Ce n'est qu'ensuite qu'on peut introduire l'induction pour qu'elle confirme et, dans certains cas, qu'elle corrige nos conceptions, dans les domaines où notre interprétation des déclarations bibliques et de leurs implications peut être erronée. » (*Gordon Review*, Hiver 1964-1965, p. 106.)

Quand nous vérifions notre conception de la nature et de l'autorité de l'Écriture (basée sur les affirmations bibliques qui s'y rapportent) à la lumière des questions précises soulevées par des textes difficiles, il se peut que nous découvriions que notre interprétation antérieure a besoin d'être modifiée ; il se peut également que ce ne soit pas le cas. Dans cette dernière éventualité, nous sommes méthodologiquement obligés de prendre pour hypothèse de travail la possibilité que la contradiction entre les phénomènes et la doctrine biblique soit apparente et non réelle. Le seul fait d'accepter cette hypothèse n'est cependant pas une solution du problème et il subsiste une tension réelle entre nos principes déductifs et les phénomènes. Quand — et c'est ce qui arrive dans la plupart des cas sinon dans tous les cas — les phénomènes embarrassants sont minimes, les principes de l'analogie de l'Écriture, comme nous l'avons vu, nous conseillera de ne pas leur donner une importance disproportionnée. Mais, tant qu'ils demeurent, ils seront pour nous un défi continu, nous obligeant à vérifier et à révéifier notre doctrine de l'Écriture et les principes herméneutiques que nous y puisons, au même titre que notre doctrine de l'Écriture nous oblige à chercher des explications harmonieuses des phénomènes qui nous embarrassent. Il serait simpliste et dangereux d'ignorer le fait que nous risquons de devoir faire le tour du cercle exégétique de

nombreuses fois, en révisant sans cesse notre conception de l'Écriture et de l'herméneutique à la lumière des diverses questions soulevées par les divers phénomènes. Cette question peut être illustrée par la citation de deux documents évangéliques qui ont joué un rôle important. Dans son *Introduction à la théologie systématique*⁵, Berkhof affirme hardiment (comme Warfield avant lui) que « une des tâches de l'interprète consiste à ajuster les phénomènes de l'Écriture à la doctrine biblique de l'inspiration ». De son côté, un memorandum destiné aux étudiants en théologie (composé sous les auspices de l'IFES en 1961) se terminait par un appel à « développer une herméneutique réellement biblique » et à « dériver de cette herméneutique une compréhension adéquate de la nature de l'autorité biblique ». A mon avis, c'est simplifier la question à outrance que d'affirmer l'une de ces deux choses sans l'autre. La première déclaration n'est guère plus qu'une demi-vérité, tant qu'on n'ajoute pas que notre compréhension de « la doctrine biblique de l'inspiration » doit elle-même être constamment vérifiée au vu des questions que les phénomènes posent. La seconde n'est elle aussi qu'une demi-vérité, tant qu'on n'y ajoute pas qu'un certain degré de précompréhension de la nature de l'Écriture et de son autorité fait nécessairement partie de tout essai de formulation d'une « herméneutique déterminée bibliquement ». La vérité, c'est que ni notre doctrine de l'Écriture, ni notre exégèse, ne peuvent être saines à moins qu'elles agissent constamment l'une sur l'autre et que chacune subisse un constant affinement à la lumière de l'autre.

C'est pourquoi, si nous nous permettons de considérer une formule emballée, congelée et étiquetée « doctrine évangélique de l'Écriture » comme une vache sacrée à laquelle on ne saurait toucher, nous manifestons non seulement que nous sommes plus intéressés à notre propre tradition qu'à la vérité de Dieu (et il n'est pas nécessaire que je vous rappelle à quel point c'est dangereux) mais nous mettons en danger la qualité de notre recherche biblique. Si, cependant, nous reconnaissons et acceptons les principes dont il vient d'être question, nous resterons très conscients de l'élément de *mystère* que nous rencontrons dans les Écritures, de l'*audace* de notre confession de l'autorité biblique alors que nous sommes en présence de tant de problèmes qui, bien que petits, ne sont pas encore résolus. Nous éprouverons le besoin de faire cette confession avec *humilité* et dans la dépendance totale de

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

Dieu. Cela sera certainement profitable à la fois pour nous et pour notre manière de traiter le texte sacré.

Le débat moderne

Considérons maintenant le débat herméneutique contemporain et examinons à quel point les évangéliques sont équipés pour y participer.

Le débat, à sa source, jaillit de l'embarras qui s'est fait sentir dans trois domaines. Il y a premièrement les questions concernant la Parole de Dieu. Depuis Barth, la Bible a été reconnue à nouveau comme le moyen par lequel Dieu se révèle à l'homme. Mais une question brûlante se pose alors. Comment cela peut-il se faire, puisque la Bible, considérée comme un livre humain, est par principe faillible et sujette à caution ? Comment Dieu se communique-t-Il par la Bible ? Quelle est la véritable nature de la Parole de Dieu ? Quelle est sa relation avec les paroles du livre (la Bible) ?

Puis, en second lieu, se posent des questions concernant le Nouveau Testament. Certains spécialistes contemporains, préoccupés par la complexité de son environnement historique, et travaillant sans tenir compte de la notion de vérité révélée, ont l'impression que c'est un livre très insaisissable. Quelle est sa véritable nature ? Quelle est sa relation réelle avec l'Ancien Testament ? Quelle est la signification de son eschatologie ? Comment faire pour rendre clair son message à l'homme moderne ?

Et troisièmement, en relation avec ce qui précède, surgissent les problèmes relatifs à la prédication. Le Nouveau Testament est kérygmétique ; il consiste en proclamation du Christ. Mais le monde auquel il proclame Jésus est totalement différent du nôtre. Quelles sont les transpositions de la forme du message qui s'imposent pour que nous puissions le prêcher aujourd'hui ?

On a donné différentes réponses à ces questions. Il ne sera pas inutile de rappeler brièvement trois des principales.

1. Karl Barth estime que Dieu communique avec l'homme par le moyen des Ecritures, en choisissant librement de les utiliser pour faire connaître Jésus-Christ, la véritable Parole de Dieu. Affirmer que l'Ecriture est la Parole de Dieu, c'est dire simplement que Dieu s'en sert constamment de cette manière. Jésus-Christ est la réalité à laquelle toute l'Ecriture, quand elle est ainsi utilisée par Dieu, rend témoignage. En conséquence, la méthode herméneutique de Barth consiste à appliquer la « méthode christologique » de sa *Dogmatique*, en posant à chaque texte une seule question : « Qu'as-tu à dire de Jésus-Christ ? » Selon l'on-

tologie de Barth, ce n'est que lorsqu'on lit Christ dans les textes qu'ils nous disent quelque chose sur Dieu ou sur l'homme. Ceci paraît de prime abord prometteur aux oreilles évangéliques. Nous découvrons cependant que l'ontologie de Barth s'écarte par la tangente de ce que les auteurs bibliques voulaient nous dire sur Dieu et le monde, et qu'elle impose à sa pensée une préoccupation excessive pour les problèmes de connaissance théorique. Son « christomonisme », comme l'a appelé Althaus, qui absorbe toute vérité sur la création et l'ordre créé dans sa doctrine christologique, le conduit à des conceptions discutables de l'élection, de la réprobation et de la rédemption. Ces conceptions conduisent à leur tour à une exégèse discutable et donnent un caractère également discutable à toute prédication qui touche à ces thèmes centraux. Voir Christ, avec Barth, à la fois comme l'homme réprouvé et l'élus, représentant toute la race humaine d'abord comme notre substitut sous le jugement de Dieu, puis comme notre précurseur victorieux entrant dans la gloire de la résurrection, est une conception implicitement universaliste. Déclarer avec Barth que Christ a sauvé la race humaine, c'est empêcher notre prédication d'évangéliser de façon apostolique : appeler l'homme à reconnaître que Christ l'a sauvé ou l'appeler à la foi en vue du salut représentent deux perspectives différentes. Or la prédication des Ecritures aux incroyants semble sans conteste adopter la deuxième perspective plutôt que la première. L'exégèse et la prédication de Barth manifestent donc une certaine distorsion sur ce point, sous la pression de ses notions christologiques fondamentales.

2. Les mouvements de la « théologie biblique » et de la *Heilsgeschichte*, représentée par des hommes comme Sir Edwyn Hoskyns, Gabriel Hebert et Oscar Cullmann, nous disent que Dieu s'est révélé dans une suite d'événements rédempteurs qui est parvenue à son apogée dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ. L'écriture est le témoignage humain qui interprète cette série d'événements historiques. L'écriture est certes le résultat d'une illumination et d'une compréhension très fine, mais pas de l'inspiration telle que nous l'avons définie ci-dessus. Il n'y a aucune identité entre la Parole de Dieu et celle de l'homme. La méthode herméneutique de ces mouvements consiste donc à demander aux textes ce qu'ils disent, quels témoignages ils rendent aux actions de Dieu, et à intégrer leur témoignage dans un ensemble christocentrique complexe, organisé selon les catégories de prospective et d'accomplissement (le terme de prospective convient ici mieux que celui de promesse, car le Dieu de la « théologie biblique »

ne parle pas et, par conséquent, ne peut faire des promesses). Conclusion étrange : les théologiens de cette école semblent être beaucoup plus sûrs de ce schéma dans son ensemble que de chaque partie prise séparément ! Cela apparaît très clairement dans l'œuvre d'Alan Richardson. La prédication qui est inspirée par ce mouvement est un appel à se confier au Dieu et au Christ de cette histoire, ce qui est très bien. Mais, puisque cet enseignement ne présente aucune base pour établir une corrélation directe entre la foi et l'Écriture, en général, ou les promesses bibliques, en particulier (puisque'il n'y est pas question que Dieu ait jamais réellement employé des mots pour parler aux hommes), la prédication y est nécessairement insuffisante.

3. Bultmann estime que Dieu agit dans la conscience de l'homme au travers des *mythes* du kérygme néotestamentaire, c'est-à-dire la naissance virginale de Jésus, sa divinité, ses miracles, sa mort qui nous rachète et nous réconcilie avec Dieu, sa résurrection corporelle et son ascension, son règne présent et son retour imminent. L'action de Dieu consiste à faire surgir dans l'expérience l'événement dynamique qu'est la « Parole de Dieu ». Cette dernière est un appel à la décision, un appel à vivre dans l'ouverture à l'avenir sans plus être lié par le passé. Pour Bultmann, rien ne dépend du fait que le Christ du mythe ait ou non son fondement dans les faits concernant le Jésus de l'histoire. Pour lui, la foi n'est pas liée à des faits historiques particuliers, pas plus qu'à des paroles divines précises. De toute façon, nous ne pouvons que parler indirectement de Dieu, en nous référant à la façon dont notre vie — notre existence, dirait Bultmann — est déterminée par Lui. C'est même la nature de la foi que de savoir que notre décision existentielle sera toujours un saut dans l'obscurité. Les seules déclarations que nous puissions faire sur Dieu sont des déclarations indirectes, *a posteriori*, dans la mesure où notre expérience l'a reflété.

Par conséquent, la méthode herméneutique de Bultmann consiste à demander comment les textes font apparaître les soucis de l'existence humaine selon Heidegger (dont l'analyse phénoménologique est pour Bultmann une « précompréhension » fondamentale à l'interprétation biblique et à la communication chrétienne pour aujourd'hui), et comment ils nous appellent à la décision de la foi, décrite ci-dessus.

Il n'est pas nécessaire de poursuivre notre énumération. Ces trois positions sont ensemble la source de toutes les principales tendances herméneutiques de notre temps. (La nouvelle herméneutique est « nouvelle » seulement dans ce sens qu'elle est un prolongement de celle de Bultmann.)

Toutes, elles apparaissent comme le produit d'une pensée chrétienne plus ou moins détournée de la pensée biblique par le kantisme et l'héritage post-kantien de la philosophie occidentale. La « révolution copernicienne » de Kant dans la philosophie de l'esprit et de la nature s'est opérée juste au moment critique où l'Europe sortait du rationalisme pour entrer dans le romantisme. Elle a détourné l'intérêt pour le monde connu sur le sujet connaissant. Elle a décrété qu'il était impossible que Dieu s'adresse verbalement à l'homme et a permis au spectre du solipsisme⁶ sceptique et nihiliste de menacer ses successeurs. L'idéalisme, le positivisme et l'existentialisme, les trois courants philosophiques principaux depuis Kant, doivent être considérés comme des tentatives de neutraliser ce spectre par de nouvelles réponses au problème du sujet connaissant. De même, les trois types d'herméneutique décrits plus haut doivent être considérés eux aussi comme des tentatives de bannir le spectre en défendant l'idée que les chrétiens connaissent vraiment Dieu, même s'il ne nous parle pas vraiment. Mais l'évangélique insistera pour dire que c'est précisément ce que fait le Dieu de la Bible ! Et, pour justifier cette affirmation, il fera appel à l'incarnation : Dieu le Fils s'est adressé aux hommes comme un prophète et un rabbin, prononçant les paroles que le Père lui donnait et attestant le vrai sens des paroles de l'Écriture, qu'il a invariablement traitée comme le témoignage venant de son Père et révélant l'œuvre et la volonté de ce dernier. Et, si quelqu'un cherche à discréditer la conception que Jésus avait de l'Écriture, en disant qu'il s'est conformé aux préjugés de ses auditeurs ou qu'il s'est trompé, manifestant son ignorance, l'évangélique répliquera que cette attitude est aussi irresponsable qu'arbitraire. La conception de l'Écriture qu'avait Jésus, sur laquelle il n'est pas exagéré de dire qu'il a fondé tout son ministère, doit revêtir autant d'importance dogmatique que sa conception de quelque autre sujet (la nature de la repentance, par exemple, ou l'amour de Dieu). Par conséquent, la première affirmation de l'évangélique, lorsqu'il entre dans le débat herméneutique moderne, est de dire que, dans la mesure où un théologien nie ou néglige le fait que Dieu a parlé, dans la même mesure il n'ouvre pas les Écritures ni ne confesse leur Dieu, mais il fausse celles-là et renie celui-ci.

Aucune des positions dont il vient d'être question ne prend au sérieux le témoignage scripturaire à un Dieu qui

⁶ Solipsisme : attitude ou doctrine philosophique selon laquelle rien n'existe en dehors de la pensée individuelle, le monde extérieur n'étant qu'une sorte de rêve du sujet pensant. (Dict. Larousse en trois volumes.) (NdIR.)

parle, ni l'auto-présentation de la Bible comme la Parole révélée de Dieu. Chacune d'elles, en effet, se soustrait à l'autorité de la Bible en refusant d'accepter vraiment soit ce qu'elle dit de sa propre nature, soit l'herméneutique qui en découle. Chacune est par conséquent incapable de répondre valablement aux questions dont elles partent. Pareil arbitraire engendre son lot d'instabilité, voire de contre-vérité. En fait, la solution des problèmes qui ont provoqué le débat herméneutique moderne, c'est de prendre très au sérieux le témoignage que la Bible se rend à elle-même. Il faut donc accorder pleine créance à la vérité (pour le dire de façon aussi vivante que possible) que *Dieu a parlé*. Les Ecritures sont le recueil de ce qu'Il a dit ; et ce qu'Il a dit dans les Ecritures, il y a bien longtemps, Il le dit encore en nous l'appliquant par son Esprit.

On a dit parfois que cette conception de la révélation était, elle aussi, arbitraire, puisque les textes sur lesquels nous nous appuyons n'affirment pas réellement tout cela. Mais Warfield a répondu à cette accusation voici deux générations ⁷, et rien, à ma connaissance, n'est venu battre en brèche sa réponse. On a dit aussi que cette position était rationaliste. Voilà une grave accusation, mais que signifie-t-elle dans ce contexte ? En théologie, « rationaliste » peut signifier 1) réduire la réalité, c'est-à-dire Dieu et le monde, aux limites d'un système intelligible exhaustif, sans reconnaître le caractère fragmentaire de la connaissance que nous avons de Dieu en ce monde, en comparaison avec celle qui doit venir (1 Co. 13. 13) ; ou 2) contredire l'Écriture sur certains points au nom de la raison ; ou 3) spéculer au-delà des limites bibliques ; ou encore 4) chercher à baser sur des preuves logiques ou historiques des vérités relatives à Dieu que nous devrions simplement recevoir par la foi, en nous basant sur le fait que c'est Dieu qui nous les a dites. Dans quel sens peut-on alors accuser la conception évangélique de la révélation d'être rationaliste ? En aucun sens ! La vérité, c'est qu'elle n'est pas « rationaliste » mais simplement *rationnelle*. C'est une confession de foi en un Dieu rationnel, qui a parlé rationnellement aux créatures qu'Il a créées rationnelles et qu'Il se refuse à traiter autrement que comme telles.

L'herméneutique évangélique est une herméneutique rationnelle, basée sur la reconnaissance du fait que les affirmations des écrivains bibliques sont les affirmations de Dieu lui-même. Elle cherche à bien les comprendre par

⁷ Voir les articles réunis dans : Benjamin B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, Londres, Marshall, Morgan and Scott ; et Philadelphie, Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1948, ⁸ 1970.

l'exégèse afin qu'elles puissent être fraîchement appliquées aux hommes d'aujourd'hui et à leurs problèmes, de telle manière que le message de Dieu nous parvienne clairement. D'habitude, quand nous formulons notre herméneutique, nous évangeliques, nous limitons le sujet aux questions d'exégèse et de synthèse⁸ et nous laissons de côté ce qui concerne l'application de la vérité pour en parler dans les disciplines comme l'homilétique ou la théologie pastorale. Mais il est très souhaitable que nous puissions reformuler notre herméneutique en corrélation explicite avec le concept d'un Dieu *qui communique*, Dieu parlant à l'homme. Cela impliquerait qu'on ajoute un chapitre à la fin des manuels ou des cours sur la possibilité, le but et les modalités de la communication de Dieu aux hommes au moyen de la Bible. La discussion traiterait de sujets comme l'*imago Dei* en l'homme comme présupposition à la communication ; le péché, qui rend l'homme sourd aux appels de Dieu ; la grâce qui débouche ses oreilles ; tout l'ensemble de relations qui existent entre l'Esprit révélateur et la Parole révélée ; la prédication en tant que Parole de Dieu ; et pour finir l'Eglise en tant que communauté qui écoute la Parole de Dieu et qui en vit.

Le concept d'un Dieu actif dans la communication au centre de l'intérêt et du débat herméneutique en théologie moderne. Lorsqu'on se rend compte à quel point la problématique post-kantienne est encore influente, on comprend pourquoi il en est ainsi. Mais cela ne signifie pas qu'il y ait quoi que ce soit de faux dans le concept lui-même, au contraire. La pensée d'un Dieu actif dans la communication n'est-elle pas le concept herméneutique central et déterminant vers lequel la Bible elle-même nous conduit ? Si tel est le cas, et je pense qu'il en est ainsi, notre présentation traditionnelle de l'herméneutique devrait être repensée et réorientée de telle manière qu'elle exprime ce fait. Tant que nous ne nous serons pas montrés capables de nous atteler sérieusement à cette tâche, nous ne serons pas prêts à prendre part aux discussions herméneutiques contemporaines ; car non seulement nous ne serons pas sur la bonne « longueur d'ondes » mais nous ferons remarquer à tout le monde que nous n'avons pas encore appris, théologiquement parlant, à prendre vraiment au sérieux nos propres principes herméneutiques⁹.

⁸ Pour s'en persuader, voir n'importe quel manuel, par exemple Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation*, Grand Rapids, Baker, 1950.

⁹ Des livres comme celui de Gustav Wingren, *The Living Word*, ou le petit livre de poche, sans prétention scientifique mais cependant d'une richesse extraordinaire, d'Alan Stibbs, *Understanding*

La question de l'inerrance

On suppose dans certains milieux que l'herméneutique évangélique est nécessairement viciée par l'adhésion au concept de l'inerrance de la Bible. Pour une raison qui, pour le moins, n'est pas évidente, on estime que cette adhésion trahit une détermination anachronique à vouloir que la Bible enseigne la science, au sens moderne de ce terme et avec une précision moderne. On l'accuse ainsi de se séparer de la méthode grammatico-historique, ce qui ne peut que fausser radicalement toute interprétation. Cela donnerait aussi l'impression qu'on « a la réponse » à toutes les contradictions apparentes et à toutes les difficultés du texte biblique. A cause de ces impressions erronées, il est bon de terminer cette étude en esquissant ce que signifie — et ce que ne signifie pas ! — l'inerrance.

« Inerrance » est un terme dont on ne s'est communément servi que depuis le siècle dernier, bien que l'idée elle-même remonte, par delà l'orthodoxie du XVII^e, les Réformateurs et les scolastiques, jusqu'aux Pères et, plus loin encore, jusqu'à notre Seigneur qui a dit : « L'Écriture ne peut être anéantie » (Jn 10. 35) et « ta Parole est la vérité » (Jn 17. 17). C'est un terme qui a une forme négative mais une fonction positive. Il est comparable aux quatre adverbess négatifs par lesquels la définition donnée par le Concile de Chalcédoine a protégé la vérité de l'incarnation. Sa fonction, comme la leur, n'était pas de tout expliquer positivement mais de sauvegarder un mystère en excluant certaines erreurs courantes au sujet de cette vérité. Les adverbess utilisés à Chalcédoine comme le terme d'inerrance n'ont une signification très claire que dans le contexte de la controverse spéciale qui en motiva la formulation. En dehors de ce contexte, ils peuvent sembler ésotériques et inutiles. Le terme « inerrance » a permis d'exprimer un double engagement : un engagement préalable à recevoir comme vérité de Dieu tout ce que l'Écriture enseigne explicitement ; et un engagement méthodologique à interpréter l'Écriture selon le principe d'harmonie que nous avons analysé ci-dessus. Il ne représentait donc pas tant un glissement vers le rationalisme qu'un rempart contre le rationalisme — à savoir cette sorte de rationalisme qui jette par-dessus bord le principe d'harmonie. Il n'exprime donc pas une préoccupation profane pour une précision scientifique, comme certains l'ont suggéré, mais une attitude de respect pour le texte sacré que d'aucuns interprétaient irrévérencieusement, comme s'il

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

était à certains endroits faux et en contradiction avec lui-même.

Les évangéliques continueront-ils à parler de l'inerrance biblique ? Cela dépendra de plusieurs facteurs. L'avantage d'avoir une mention explicite de l'inerrance sera peut-être contre-balançé par le désavantage d'être encombré d'un terme qui est régulièrement, et à tort, compris comme la prétention simpliste que nous avons des solutions à tous les problèmes que pose la Bible. La prédominance de cette conception erronée a une influence désastreuse car l'avance scientifique, dans le domaine des sciences bibliques comme dans toutes les sciences, a pour effet non seulement d'étendre de larges régions de certitude, mais aussi d'augmenter le nombre de questions de détail qui doivent être considérées comme ouvertes, en attendant d'autres recherches ou la découverte d'éléments nouveaux. Notons que certaines de ces questions sont des questions dont les générations pensaient avoir trouvé la réponse. Or si nous, évangéliques, donnons l'impression que non seulement nous ne sommes pas conscients de ce fait mais que nous avons un intérêt dogmatique à le nier, il sera difficile de convaincre les autres que notre approche de l'Écriture n'est pas fondamentalement a-scientifique et malsaine. On peut y voir un fort argument pour renoncer tant que possible à parler d'inerrance. Mais, que nous en parlions ou non, l'important n'est pas là. Ce qui compte, c'est que, dans notre exégèse, nous restions fidèles au principe d'harmonie ; en d'autres termes, que nous soyons d'accord au niveau méthodologique. Si nous consentons à recevoir comme vérité venant de Dieu tout ce que les auteurs bibliques ont explicitement affirmé et que nous continuons à chercher des harmonisations convaincantes pour les passages difficiles, en nous refusant à trancher la question par l'affirmation catégorique que la Bible se trompe, peu importe que nous parlions d'inerrance ou pas. L'essentiel n'est jamais le terme utilisé, mais la chose qu'il exprime.

Ce que je dis présuppose que la portée de chaque passage biblique, son genre littéraire, l'importance et le contenu de ses déclarations, sera déterminé de façon inductive, par la méthode grammatico-historique. Il faut constamment insister sur le fait que le concept d'inerrance ne fournit aucune aide directe pour répondre à de telles questions. Ce n'est pas — répétons-le — un raccourci exégétique. Nous constaterons sans doute que de nombreux problèmes d'exégèse et d'harmonisation devront rester ouverts à chaque étape de notre pèlerinage dans l'étude de la Bible. Quelle est la signification de ce fait ? Je me permets de suggérer qu'il n'en a aucune qui doit nous alar-

mer. C'est au contraire un stimulant à poursuivre nos recherches exégétiques. Il n'a pas d'importance dogmatique, sinon qu'il nous pousse à préciser constamment notre conception de l'Écriture. Et ce n'est un handicap pour notre apologétique que dans la mesure où notre méthode apologétique est de type rationaliste, exigeant la réponse à tous les problèmes d'un domaine donné avant qu'on puisse faire une déclaration positive dans ce domaine, même lorsqu'une telle déclaration n'est que l'écho d'une déclaration biblique. On peut alors se demander si ce n'est pas une bénédiction que d'être retenu de pratiquer une apologétique de cette espèce.¹⁰

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

L'inerrance et l'exégèse du Nouveau Testament

par R.T. FRANCE

Dr en Nouveau Testament, résident de la Tyndale House
for Biblical Research, Cambridge

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

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

Prenons comme canevas la déclaration de Packer sur les exigences exégétiques de l'herméneutique évangélique : « Premièrement, nous devons continuer à utiliser la mé-

thode grammatico-historique ; secondement, nous sommes tenus d'observer le principe d'harmonie. »

1. L'exégèse grammatico-historique

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

a) *L'usage des données externes*

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

Mais certains « conservateurs » sont par trop timides lorsqu'il s'agit d'admettre l'influence possible d'écrits non canoniques sur les auteurs du Nouveau Testament. Même si les références claires à des livres non canoniques sont peu nombreuses dans le Nouveau Testament, il y en a indubitablement quelques-unes. Jude, dans ses quelques versets, cite explicitement le livre d'Hénoch et l'Assomption de Moïse. Il utilise clairement la tradition non biblique de l'emprisonnement des anges déchus attendant leur punition finale qui tient une place centrale dans la littérature d'Hénoch et apparaît souvent dans d'autres écrits juifs tardifs. Et quiconque s'est attaché à l'exégèse de 1 Pi 3. 19-20 aura découvert (s'il a bien travaillé) que cette même tradition est la condition préalable pour comprendre ce passage, si bien que chercher à l'interpréter sans référence au livre d'Hénoch est une garantie de chaos permettant de glaner dans ce passage des idées étrangères telles que le purgatoire ou les tourments de l'enfer pour lesquelles il ne donne en fait aucun appui. Ce passage est obscur pour le lecteur moderne parce que nous ne sommes pas familiarisés avec un ensemble de traditions qui étaient de toute évidence communes à Pierre et à ses lecteurs. Qu'on lise ce passage à la lumière de ces traditions et le

sens devient clair et net : le Christ ressuscité est souverain, y compris sur les esprits qui, même dans leur emprisonnement, sont le centre de la rébellion du monde contre Dieu (et qui étaient par conséquent derrière la persécution qui s'abattait sur les lecteurs de Pierre ; cela forme le contexte élargi de ces versets) ¹.

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

Mais il faut aussi de la prudence. La pensée d'un auteur du Nouveau Testament n'est pas *confinée* au milieu dans lequel il écrit. Pierre n'est pas le simple écho de la tradition des anges déchus, mais il l'utilise et la transforme en un véhicule pour proclamer la victoire du Christ. C'est le contexte de sa propre œuvre qui fournit la clé d'interprétation, dès l'instant où les concepts qu'il utilise sont identifiés. Ici entre en jeu le principe d'harmonie : nous ne pouvons interpréter un passage de manière telle qu'il fasse se contredire l'auteur ou qu'il rompe le fil de sa pensée. Notre donnée *première*, c'est le contexte du Nouveau Testament ; l'élucidation de l'arrière-fond culturel et historique doit illuminer les termes et les concepts utilisés, mais ne détermine jamais à elle seule l'exégèse d'un passage. Prenons Paul et sa référence au « rocher qui les suivait »

¹ J'ai travaillé cette exégèse en détail dans ma contribution à : *New Testament Interpretation*, éd. I. Howard Marshall, Exeter, The Paternoster Press, 1977.

(1 Co 10. 4). Une étude de ce thème dans la littérature juive révèle très vite un ensemble de traditions fascinantes à propos de ce rocher ou plutôt de « cette fontaine en forme de rocher, comme une sorte de ruche » qui roulait aux côtés des Israélites dans leur voyage au désert, leur fournissant l'eau à boire et irriguait le sol. En une certaine occasion, elle prit l'offensive contre leurs ennemis et inonda les gorges de l'Arnon pour les noyer et surgit hors de la vallée en charriant « des crânes, des bras et des jambes innombrables ». Pour finir elle roula dans le lac de Galilée où l'on peut encore l'apercevoir sous l'eau, « de la taille d'un four »². Assurément, si Paul n'était pas familiarisé avec les bizarres détails du dernier midrash, il l'était du moins avec l'idée d'un rocher/fontaine mobile. Et il a trouvé dans cette source constante de matériel une bonne illustration du Christ. On peut discuter pour savoir s'il considérait la tradition comme un fait historique, mais il la cite non pour sa valeur historique, mais pour sa signification spirituelle : ici, *pneumatikès* indique sûrement qu'il interprète la tradition de façon typologique. Essayer de *confiner* la pensée de Paul au matériel traditionnel duquel il tire son illustration serait faire violence à l'intention explicite de son allusion. Il ne s'y réfère pas pour elle-même, mais pour sa valeur illustrative. Le centre de sa pensée, c'est le Christ.

L'exégèse grammatico-historique demande, ensuite, que nous découvriions tout ce que nous pouvons sur l'arrière-fond des expressions et des concepts utilisés par un auteur du Nouveau Testament, mais elle nous interdit de les interpréter comme de simples échos des idées de leurs contemporains non chrétiens. Ils utilisent ces idées non chrétiennes comme véhicules pour exprimer un message radicalement neuf, et c'est à la lumière de cette nouvelle proclamation que leur usage du langage contemporain doit être interprété. Dans ce processus, aucune pierre d'achoppement pour l'évangélique : lui plus que tous est motivé pour pratiquer correctement son exégèse.

Une question pourrait surgir ici au sujet de cette insistance, mentionnée par Packer, selon laquelle « les Ecritures sont *claires* et s'interprètent elles-mêmes de l'intérieur ». Est-ce que notre discussion sur Hénoch et le midrash ne place pas l'Ecriture hors d'atteinte de tous, excepté le spécialiste en sciences bibliques ? Ne nous sommes-nous pas penchés sur des passages de l'Ecriture qui sont tout ce

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

clairs pour le lecteur ordinaire de la Bible ? En un sens, c'est vrai. Mais c'est le travail des biblistes de faire la lumière sur ces passages difficiles, et mieux il fera son travail, plus l'Eglise en profitera. Sans son aide, le chrétien ordinaire, et même plus d'un prédicateur, continuera de commettre des fautes d'exégèse, parce qu'il n'est pas pleinement conscient du contexte culturel de l'auteur biblique. Néanmoins, un chrétien pourra ne pas comprendre 1 Pi 3. 19-20 ou avoir une réticence instinctive pour les allusions non canoniques de Jude, et se voir ainsi privé d'un saine enseignement biblique parfois passionnant, mais cela ne lui barrera pas le chemin du salut. Si les passages obscurs de l'Écriture sont considérés dans de justes proportions, les difficultés que nous avons vues ne sont pas suffisamment centrales dans le message de l'Écriture pour nous faire douter que « le peuple de Dieu en saura toujours assez pour être conduit au salut, partant de là où il est ».

b) *Déterminer l'intention de l'auteur*

C'est une partie cruciale de l'exégèse grammatico-historique. Tant que nous ne savons pas quelle est l'intention de l'auteur biblique quand il rédige tel passage, nous risquons de méconnaître sa signification. Il est aussi dangereux d'interpréter littéralement un passage métaphorique que d'évaporer une narration historique en symbolisme. Les critères pour déterminer l'intention de l'auteur ne sont pas nécessairement les conventions exégétiques de notre groupe théologique particulier, mais une étude serrée de l'écrit lui-même à la lumière des conventions littéraires et historiques de l'époque. Non pas que les auteurs bibliques aient été nécessairement liés aux canons de l'historiographie gréco-romaine ou de la littérature intertestamentaire juive ; mais si nous concluons qu'ils ont rompu avec les normes de leur temps, ce sera sur l'évidence de leurs propres écrits, non sur la base de nos conventions du 20e siècle.

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

judaïsme et comprenant des principes de grande importance pour le chrétien vis-à-vis de la société dont il fait partie. Que la pièce de monnaie se soit trouvée dans la bouche du poisson, voilà qui est contestable, car des récits similaires de trésors trouvés dans un poisson, tant dans la littérature juive que païenne³, suggèrent que c'était un motif de récit populaire, auquel Jésus aurait fait allusion avec humour, plutôt que d'avoir donné un solennel commandement. Il n'est pas dit explicitement que Pierre mit à exécution la proposition. Nous trancherons cette question (qui est de toute façon un thème secondaire de la péricope) non sur la base de l'exégèse traditionnelle, mais en évaluant le sens de l'humour ou le sobre littéralisme de Matthieu (ou de Jésus) que l'étude de l'Évangile nous révélera. C'est une question littéraire et non théologique, et notre décision n'affectera pas nos vues sur l'inerrance de l'Écriture, de même qu'aucune de ces deux interprétations ne jette un doute sur ce que dit réellement ce passage.

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

Ceci nous ramène à la question de l'intention de l'auteur. Le vrai champ de l'exégèse grammatico-historique, c'est de savoir quelle sorte d'arrangement un évangile était censé recevoir. On n'en décidera pas au moyen des canons modernes de l'historiographie, mais par une étude des conventions littéraires du temps, et, le plus important, par

³ Hérodote III, 41-42 (l'anneau de Polycrate) ; *Shabbath* 119a ; *Genesis Rabbah* 11, 4, cité par Strack-Billerbeck I, 614 (cf. *Peshta Rabbati* 23, 6).

une étude de la nature réelle des évangiles eux-mêmes et de leurs relations mutuelles. Si une telle étude nous conduit à la conclusion que l'intention de l'auteur était de présenter sa matière dans un ordre logique auquel la chronologie stricte peut quelquefois céder le pas, alors ces « ensuite » n'impliquent pas nécessairement une séquence chronologique exacte. Dès lors, il n'y a plus lieu de postuler une « erreur » dans les cas où l'ordre des événements diffère selon les évangiles.

Quelques exemples vont clarifier ce point.

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

Mais le problème de l'inerrance se corse quand les évangélistes diffèrent sur l'ordre dans lequel des événements séparés se produisent. Prenons l'ordre des événements après l'entrée de Jésus à Jérusalem. Matthieu considère apparemment que la purification du Temple a lieu immédiatement après l'entrée de Jésus dans la cité, après quoi il sort pour passer la nuit à Béthanie (21. 10 - 12. 17). Marc au contraire nous dit que la purification du Temple a lieu le jour suivant, *après* la nuit passée à Béthanie (11. 11-12. 15). Jusqu'ici il n'y a pas d'incohérence non harmonisable : Matthieu a omis de mentionner un délai de vingt-quatre heures qu'il ne considérait pas comme important ; en fait il ne *dit* pas que la purification a lieu le même jour. Il est bien dans le caractère de Matthieu d'omettre des détails non significatifs qui apparaissent chez Marc. Mais la situation se complique avec l'épisode du figuier. Selon Marc, Jésus maudit le figuier en faisant route vers la ville après la nuit passée à Béthanie et avant la purification, mais on ne découvre pas le figuier sec avant le lendemain matin, au moment où la leçon est tirée (11. 12 - 14. 20 ss.) ; selon Matthieu, la malédiction, le dessèchement du figuier et les leçons tirées ont tous lieu le matin, *après* la purification (21. 18 ss.). Une stricte harmonisation chronologique semble ici impossible. Tout s'est passé en une seule fois, comme le met en évidence le *parachrèma* répété de Matthieu, ou alors en deux étapes à un jour d'intervalle, comme le rapporte indubitablement Marc. Dans ce cas, Matthieu ne semble pas comprimer dans le même paragraphe le récit d'un incident en deux épisodes en passant sous silence le délai d'un jour comme il le fait pour celui qui sépare l'entrée dans la ville et la purifica-

tion du Temple. Il souligne explicitement l'immédiateté du résultat de la malédiction de Jésus, et la surprise des disciples. Ici donc, Matthieu pourrait bien subordonner le strict ordre chronologique à la visée homilétique qui est de souligner la leçon du figuier stérile : l'effet dramatique de la foi (ou alors, selon les conceptions des origines synoptiques, Marc a pour quelque raison inconnue séparé en deux étapes un événement qui s'est en réalité produit en une seule fois.)

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

irrévocable : Jésus pénétrant dans Jérusalem monté sur un ânon.

Si tel est le cas, la place qu'elle occupe chez Jean ne s'explique guère autrement qu'en disant qu'il l'a placée au début de son évangile comme une déclaration appropriée de qui est Jésus (comme l'épisode de Cana, juste avant, où Jésus « manifeste sa gloire »), sans affirmer que cela s'est réellement passé à ce moment-là ; en d'autres termes, la précision chronologique, dans cet exemple, cède le pas à un arrangement thématique destiné par Jean à mettre en œuvre son propos : « pour que vous croyiez que Jésus est le Christ ». Sans doute bien des raffinements devraient être apportés au traitement rapide de ces quelques points problématiques, mais j'espère en avoir dit assez pour illustrer le fait que l'étude des textes mêmes de l'Évangile indique que la chronologie n'est pas le facteur directeur dans l'arrangement des matériaux. (Je ne suggère pas, bien sûr, qu'ils n'ont jamais disposé leur matériau de façon chronologique et que tout effort de dresser une chronologie du Nouveau Testament soit futile. L'harmonisation doit toujours être notre premier but, pour la chronologie comme pour d'autres domaines de divergence. Dans la plupart des cas, on peut le faire de façon très satisfaisante. Je ne fais que relever qu'il y a quelques cas où ça ne semble pas jouer.) S'il en est ainsi, notre compréhension de l'inerrance va certainement être informée par l'intention avec laquelle les évangiles ont été écrits. Un arrangement non chronologique n'est une « erreur » que là où l'intention était de présenter un récit strictement chronologique. Nous ne devons pas poser au texte biblique des questions auxquelles il n'est pas destiné à répondre, puis lui reprocher de mal les traiter.

Je ne prétends pas que c'est la formule magique qui va résoudre tous les problèmes de la Bible, pas même les problèmes chronologiques. Mais notre engagement à appliquer rigoureusement la méthode grammatico-historique exige que nous déterminions d'abord de quelle sorte de texte nous nous occupons et quel était le but de l'auteur en le composant ; et l'on trouvera de fait que bien des « erreurs » et des « divergences » qui troublent l'étudiant quand il entreprend une étude critique de la Bible sont dues à notre tentative arrogante d'imposer les canons modernes de notre historiographie aux auteurs bibliques plutôt que de les écouter dans le contexte de leurs propres conventions culturelles et littéraires. En d'autres termes, bien des difficultés qui troublent l'étudiant évangélique quant à la validité de la prétention à l'inerrance sont en réalité créées par nous quand nous ne pratiquons pas assez soigneusement l'exé-

gèse grammatico-historique à laquelle nous lie notre herméneutique évangélique. Bien sûr, il y aura encore des problèmes dont certains n'ont pas de réponses, mais il n'est pas nécessaire de les multiplier par une exégèse mal conduite.

2. Le principe d'harmonie

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

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

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

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

Par exemple, est-ce que le centurion a envoyé ses amis juifs demander à Jésus de guérir son serviteur (Lc 7. 1-10) ou est-il venu lui-même (Mt 8. 5-13) ? Une manière classique d'harmoniser se trouve représentée par J.N. Geldenhuys dans son commentaire sur Luc ⁴ : les deux sont vrais. D'abord il envoie ses amis, ensuite il vient lui-même ; Luc n'a rapporté que la première scène et Matthieu la seconde.

⁴ Londres : Marshall, Morgan & Scott, 1950.

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

Une meilleure exégèse des deux récits nous révèle que chacun a un propos différent en nous présentant cet épisode⁵. Matthieu met fortement l'accent sur la foi du centurion et la portée de cette foi chez un Gentil. Luc, bien que soulignant la foi de l'homme, est plus intéressé par son caractère, surtout son humilité, plus que par sa nationalité. Voici une interprétation plus prometteuse de la divergence qui concerne les amis. Pour Luc, leur présence est importante pour mettre en évidence l'humilité et la modestie du centurion ; pour Matthieu, ils sont sans importance, et même, en tant que Juifs, ils détournent l'attention du point central de l'histoire : la réponse du Gentil à Jésus. Ainsi Matthieu a fait ce qu'il fait souvent ailleurs (comme mentionné plus haut) : il a écarté un détail insignifiant pour son propos, de façon à concentrer son effet sur ce qui est pour lui le centre de gravité du récit. Il n'y a pas lieu d'accuser Matthieu de falsification ou d'erreur s'il suggère que les deux se sont rencontrés face à face ; son omission des *moyens* par lesquels le centurion s'est approché de Jésus est un procédé littéraire valable pour mettre en lumière le message tel qu'il le voit dans cet épisode (sur la base, commune à la littérature biblique et contemporaine, qu'un messager ou un serviteur représente celui qui l'envoie par une identité quasi virtuelle).

Une harmonisation trop hâtive et mécanique court le risque, dans ce cas, de manquer l'essentiel de l'épisode en ignorant les contributions théologiques propres aux deux évangélistes. A moins que l'on croie que les évangélistes étaient de sots compilateurs d'histoires et de paroles, nous devons prendre garde qu'un désir exclusif d'harmonisation ne nous détourne des messages réels qu'ils ont écrits au travers de leurs évangiles. Si Dieu nous a donné une histoire sous deux formes différentes, chacune avec un accent théologique particulier, il nous siéra mal d'essayer de les réduire à un dénominateur commun. De plus, cet exemple

⁵ Pour une exégèse détaillée de ce passage, voir ma contribution à : *New Testament Interpretation*, éd. I. Howard Marshall, Exeter. The Paternoster Press, 1977.

nous rappelle que prendre au sérieux l'intention de l'auteur nous conduit parfois à une harmonisation plus plausible que celle qu'on obtient souvent par un ajustement mécanique des différents éléments.

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

D'autre part, il est évident pour quiconque s'est déjà servi d'une synopse des évangiles que les évangélistes, si préoccupés qu'ils soient de préserver le *contenu* des paroles de Jésus, sont prêts à modifier la *formulation* d'une parole qu'ils ont reçue, de façon à accentuer le message qu'ils y ont trouvé. C'est ainsi qu'apparaissent les différentes formes d'une même parole⁶. On ne peut décider sans autre si une variation particulière doit être expliquée comme reflétant des paroles à l'origine séparées, ou si les évangélistes (ou ceux dont ils ont reçu la tradition) ont adopté la formulation d'une seule parole originelle, les deux sont possibles et seule une exégèse approfondie peut décider quelle est l'explication qui convient le mieux dans chaque cas. Lorsqu'on adopte la dernière explication, nous ne devons pas regarder la différence de formulation comme une « erreur », et l'évangélique n'a pas besoin d'être embarrassé par cela. Comme Leon Morris l'a écrit, « nous ne devons pas imposer à la Bible une inerrance de notre propre fabrication, mais plutôt accepter l'inerrance telle qu'elle nous l'enseigne. C'est une inerrance qui est compa-

⁶ Ce sujet est traité de façon approfondie dans mon article sur « L'authenticité des paroles de Jésus », in *History, Criticism and Faith*, éd. C. Brown, Leicester. Intervarsity Press, 1976.

tible avec des façons différentes de rapporter les paroles prononcées en une occasion quelconque.»⁷ La foi de l'évangélique en l'inspiration des Ecritures l'assure qu'une différence de formulation n'est pas une erreur, mais sert à mettre en évidence différentes facettes du message de Jésus. Le principe d'harmonie nous interdit d'interpréter de façon contradictoire deux versions d'une même parole, mais il ne nous empêche pas du tout d'explorer les différentes nuances que les évangélistes expriment. Bien plus, l'évangélique, fort de sa doctrine de l'inspiration, devrait être en première ligne de ceux qui essaient, par une étude serrée de la formulation d'un évangile, de présenter les accents particuliers de chaque auteur inspiré. En d'autres termes, il a toutes les bonnes raisons d'accueillir la critique rédactionnelle en tant qu'outil exégétique, même s'il déplore par ailleurs les présupposés critiques qui ont motivé quelques-uns de ses plus illustres praticiens.

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

Revenons maintenant à notre propos premier : est-ce que l'évangélique qui souscrit à une haute idée de l'Ecriture, qui inclut l'inerrance, se prive automatiquement de l'usage des méthodes critiques qui sont de règle dans l'étude académique de l'Ecriture ? Bien au contraire, c'est lui qui est motivé plus que quiconque pour pratiquer d'arrache-pied une exégèse critique, car il a foi que ce qu'il interprète, c'est la Parole de Dieu et qu'il doit donc ne négliger aucun effort pour découvrir ce qu'elle signifie réellement. Si quelqu'un est obligé de mener la plus rigoureuse des exégèses grammatico-historiques, sans prendre de raccourcis ni piper les dés, c'est bien l'évangélique. Sa position doctrinale l'oblige à faire minutieusement ce que

⁷ *The Churchman* 81 (1967), 36. La citation est tirée d'un article sur « L'autorité de la Bible et le concept d'inerrance » qui suivait l'article de M. Packer reproduit ci-dessus.

les spécialistes exigent : étudier le texte de l'Écriture de façon critique, à la lumière de toutes les connaissances utiles. Il peut, et même doit, apporter une contribution réellement positive à une exégèse responsable, ce que toute étude biblique académique recherche, ou devrait rechercher.

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

En sciences bibliques, comme dans bien des zones d'études (et de la vie), c'est l'indécis qui perd à tout coup. Le savant évangélique qui ne craint pas de s'engager complètement dans l'étude critique de la Bible verra bien vite que ce ne sont pas les règles du jeu qui découragent un engagement évangélique, mais une interprétation unilatérale de ces règles qu'il a d'ailleurs tous les droits de mettre en question, sur la base de la méthode grammatico-historique elle-même. Les règles doivent être observées soigneusement, mais ce sont les joueurs et non les spectateurs qui sont à même de les faire respecter ⁸.

⁸ Cet article a paru dans *Themelios*, vol. 1, No 1 (automne 1975). Il a été traduit par Jean-Michel Sordet, étudiant à Lausanne.

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'Écriture¹. 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

¹ 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 ². 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 ³. 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 ⁴.

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

² 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.

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

⁴ 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 critique⁵. 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

⁵ 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 »⁶. 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^e siècle, il est intéressant d'examiner comment Barr construit sa critique contre Warfield et sa doctrine de l'Écriture⁷.

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 argument⁸.

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

⁶ 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' ».

⁷ 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.

⁸ 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 Ecritures⁹, tout en n'adhérant pas lui-même à la doctrine ecclésiale, 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'inspiration¹⁰. 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 ecclésiale 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 apôtres¹¹. 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*¹².

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 rigoureuse¹³, mais pour lui ces passages ne sont que des pierres de voûte soutenues par le témoignage dominant de toute l'écriture. 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 individuelle¹⁴.

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*¹⁵. Selon notre théologien, le sens du grec n'est pas celui qui est rendu

⁹ W. SANDAY, *Inspiration* (Bampton Lectures), 1893.

¹⁰ WARFIELD, *op. cit.*, p. 108.

¹¹ *Ibid.*, p. 114.

¹² *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.

¹³ 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.

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

¹⁵ *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'Esprit¹⁶. 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 articulation¹⁷. »

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 passage¹⁸. 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^e siècle¹⁹.

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 Ecritures²⁰. Warfield, pour sa part, affirme que toute l'Ecriture est à la fois divine et hu-

¹⁶ 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.

¹⁷ John MURRAY, *Collected Writings*, I, Edinburgh 1976, p. 13.

¹⁸ 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.

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

²⁰ WARFIELD, *op. cit.*, p. 421, n. 4.

maine. L'Écriture nous vient par l'instrumentalité des hommes ²¹. 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 ²². 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 ²³. 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 ²⁴. » 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 ²⁵. 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-

²¹ *Ibid.*, pp. 150, 153.

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

²³ VAN TIL, *op. cit.*, p. 25.

²⁴ WARFIELD, *op. cit.*, p. 158.

²⁵ *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'écriture 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'écriture 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'écriture 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'écriture 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 ²⁶.

Quel est le mode d'opération de cette inspiration ? En réponse à cette question, tout en voyant une analogie avec la régénération ²⁷, Warfield se contente d'indiquer que l'écriture 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 ²⁸. 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'écriture 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'écriture. 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, Lecerf indique le rapport entre l'inspiration et l'inerrance. Les auteurs des Ecritures «ont

²⁶ Cette distinction entre révélation et inspiration est un des lieux communs de la doctrine réformée de l'écriture, 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.

²⁷ WARFIELD, *op. cit.*, p. 422 ; cf. SHEDD, *op. cit.*, p. 88.

²⁸ *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 ²⁹. » 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 ³⁰.

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 ³¹. 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

²⁹ LECERF, *op. cit.*, p. 164.

³⁰ 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.

³¹ 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 inspiration³². 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 élus³³. »

La réponse de James Barr

Notre deuxième théologien³⁴ 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-

³² WARFIELD, *op. cit.*, pp. 121, 210, 441, 442.

³³ KUYPER, *op. cit.*, p. 552.

³⁴ 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 large³⁵. 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 libre³⁶. 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 venir³⁷.

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 Dieu³⁸. 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 Bible³⁹. 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

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

³⁶ 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.

³⁷ *The Bible in the Modern World*, p. 179.

³⁸ Compte rendu cité, pp. 88, 89.

³⁹ *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'homme⁴⁰. On ne peut non plus limiter l'erreur à des matières périphériques; il faut admettre la possibilité d'erreurs théologiques⁴¹. 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 péché⁴² ».

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 position⁴³. 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 !⁴⁴

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

⁴⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 127, 137.

⁴² *Old and New in Interpretation*, p. 163.

⁴³ SANDEEN, *loc. cit.*, BARR, *Fundamentalism*, p. 93.

⁴⁴ 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 ⁴⁵. » 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 ⁴⁶. 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 ⁴⁷, 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 ⁴⁸.

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

⁴⁵ *Ibid.*, p. 11 et pp. 175, 268 s.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 36 s., cf. *Old and New in Interpretation*, p. 204.

⁴⁷ VAN TIL, *op. cit.*, p. 40.

⁴⁸ 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 ⁴⁹. 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 ⁵⁰. 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 ⁵¹. 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 ⁵².

⁴⁹ *Fundamentalism*, p. 289.

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

⁵¹ 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.).

⁵² 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 le 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 soit⁵³.

Nous avons de la difficulté à suivre Barr quant il parle de contraste, lequel semble reposer sur un malentendu⁵⁴. 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'Écriture⁵⁵. 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 autorité⁵⁶.

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

⁵³ BARR, *op. cit.*, p. 263.

⁵⁴ 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.

⁵⁵ *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.

⁵⁶ 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'écarter 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'Écriture⁵⁷ 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 »⁵⁸. 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-

⁵⁷ 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.

⁵⁸ 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 »⁵⁹. 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'inerrance⁶⁰. » 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 théologies⁶¹.

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

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 76, 82, 170 ss.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 72.

⁶¹ *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'Écriture⁶². 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 Christ⁶³.

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'écrits 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 Dieu⁶⁴.

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-

⁶² KUYPER, *op. cit.*, pp. 438, 550 et 456.

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

⁶⁴ 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 !⁶⁵ 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'Église⁶⁶. 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-

⁶⁵ J.T. BURTCHAELL, *Catholic Theories of Biblical Inspiration Since 1810*, London 1969, ch. 5.

⁶⁶ BARR, *op. cit.*, p. 288.

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

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 ⁶⁸. 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 infailibilité 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

⁶⁷ 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.

⁶⁸ 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 exégétique⁶⁹. 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 inerrante⁷⁰. 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 ici⁷¹.

Pour ce qui est de la question des autographes et de leur inspiration⁷², Barr considère cette hypothèse comme une tentative pour rendre impossible la démonstration d'erreurs dans l'Écriture. Les autographes ont donc une fonction apologetique, car ils maintiennent, dans le système fonda-

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 84, 277.

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

⁷¹ 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 avons⁷³. 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^e 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 moderne⁷⁴. 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 hommes⁷⁵. »

Finalement, pour Barr, l'argument de Warfield sur l'inspiration dans son ensemble a un « air de fantaisie »⁷⁶, 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 inspiration⁷⁷.

⁷² Pp. 268, 279 ss., 293 ss.

⁷³ 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.

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

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

⁷⁶ BARR, *op. cit.*, p. 265.

⁷⁷ 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 différentes⁷⁸. 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.

⁷⁸ 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'autre⁷⁹. 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'infailibilité de l'Écriture dans un sens neutre en établissant d'abord l'infailibilité 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 message⁸⁰.

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-

⁷⁹ VAN TIL, *op. cit.*, p. 56.

⁸⁰ 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 ⁸¹. »

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

Avant-propos

page 1

L'herméneutique et l'autorité de la Bible

par James PACKER

page 2

L'inerrance et l'exégèse du Nouveau Testament

par R. T. FRANCE

page 25

Révélation et inspiration

par Paul WELLS

page 39