

L'AUTORITÉ FONDATRICE DE LA PAROLE BIBLIQUE

Statut théologique et
usage scientifique de la Bible

par Gérard SIEGWALT

La Bible est, pour l'Église chrétienne, cet ensemble d'écrits auxquels elle se réfère comme à son fondement et sa norme de foi. Sans doute cela n'est-il pas vrai dans un sens absolu, puisque seul le Dieu de la Bible est, à proprement parler, l'« auteur, » et le juge de la foi et de l'Église. Aussi la théologie distingue-t-elle entre le principe formel, la Bible, et le principe matériel, Dieu dans sa révélation. Les deux sont indissolublement liés ; si toute bibliolâtrie est une aberration, le Dieu révélé n'est connu spécifiquement que par la Bible. Non qu'il n'y aurait en dehors de la sphère de l'Église chrétienne quelque connaissance de Dieu. La Bible le reconnaît expressément, et elle-même reprend pour les intégrer à la foi au Dieu qu'elle atteste, des éléments de connaissance et de sagesse religieuses qui ne lui sont pas particuliers. Mais la Bible atteste une révélation « spéciale » de Dieu qui se fait dans l'élection d'Israël, et à travers des actes historiques de jugement et de salut qui sont interprétés comme actes du Dieu de l'élection par des témoins parlant en son nom ; cette révélation s'accomplit en Christ. Si le Dieu de la révélation spéciale précède et transcende le témoignage qui lui est rendu de manière multiforme dans la Bible, il n'est connu que par elle. On peut ainsi parler, dans un sens non absolu mais second, de l'autorité fondatrice de la Bible. Celle-ci participe, en l'attestant, à l'autorité du Dieu révélé lui-même.

1. Le statut théologique de la Bible

1. La dignité de la Bible s'exprime dans sa désignation comme « *Écriture Sainte* ».

À vrai dire, cette appellation n'est pas sans être problématique, et ceci pour trois raisons.

Premièrement, la Bible chrétienne se compose de deux parties bien distinctes : l'Ancien Testament qui est la Bible commune aux juifs et aux chrétiens, et le Nouveau Testament, propre à l'Église chrétienne. Le rapport entre les deux Testaments est celui de la promesse (Ancien Testament) et de l'accomplissement (Nouveau Testament) : c'est ainsi que le Nouveau Testament, centré sur l'événement du Christ, voit fondamentalement ce rapport. S'il y a bien une unité dialectique entre les deux Testaments, la promesse annonçant l'accomplissement, l'accomplissement se référant à la promesse, l'unité ne supprime pas la dualité des Testaments. Parler de l'Écriture Sainte au singulier risque d'oblitérer ce fait.

En deuxième lieu, chaque Testament se compose d'un ensemble d'écrits, très différents selon leur genre et selon leur contenu. Ils rendent compte de l'historicité de la révélation de Dieu qui s'étend sur une longue durée de temps et qui est marquée par les situations historiques très variables et aussi les conceptions religieuses variables dans lesquelles les auteurs bibliques, aussi bien les premiers témoins que les rédacteurs des écrits bibliques (qui ne sont pas toujours les mêmes), s'expriment. L'unité de ces écrits a été affirmée par leur réunion dans le canon de l'Ancien Testament d'une part, le canon du Nouveau Testament d'autre part. S'il n'est pas toujours facile de rendre compte de cette unité des écrits de chaque Testament et des deux réunis, elle ne peut conduire à niveler la riche polyphonie des écrits bibliques. La Bible n'est pas réductible à une voix. Même si c'est la « Parole de Dieu » qui retentit, peu ou prou, en et à travers elle, elle retentit dans une richesse qui seule la constitue en Parole de **Dieu**. Le Dieu qui se révèle est en effet toujours plus grand que tout témoignage particulier qui lui est rendu, même s'il n'est pas absent mais présent dans tout témoignage, aussi partiel soit-il. À cause de la richesse de la Bible, le pluriel d'**écrits saints** ou canoniques doit toujours corriger le singulier nivellateur d'Écriture Sainte.

Finalement, la Bible n'est « Écriture » que secondement. Fondamentalement, elle n'est pas Écriture, mais Parole, **viva vox**. Pour le Nouveau Testament, l'Écriture (*graphè* ou *graphai*), c'est l'Ancien Testament, et la prédication apostolique se réfère constamment à ce dernier pour fonder dans la promesse l'Évangile du Christ. La pré dica-

tion apostolique, même si elle prend occasionnellement la forme d'écrits, est orale : **euaggelion** est d'ailleurs d'abord un nom d'action et désigne la proclamation ; si celle-ci a un contenu, et si on peut appeler ce contenu aussi évangile, il appelle une transmission orale. Qu'on se rappelle ici l'insistance constante de Luther sur le fait que l'évangile est « *ein mündlich Wort* ». Mais cela est vrai aussi de l'Ancien Testament. Celui-ci est lui-même proclamation orale avant d'être « Écriture ». La loi elle-même, la Torah au sens spécifique, et jusqu'au Décalogue, n'est pas d'abord un texte, mais une parole ou des paroles. À l'intérieur de l'Ancien Testament, la loi est continuellement actualisée — le Deutéronome est une de ces actualisations —, et les prophètes, pour citer encore Luther, ne sont rien d'autre que des interprètes de la loi, en particulier du premier commandement. Le Nouveau Testament, et donc l'accomplissement, ne sont pas tant fondés dans une Écriture ou des écrits que dans une parole ou des paroles. Tout comme le Nouveau Testament, l'Ancien n'est Écriture que parce que toute proclamation orale conduit toujours à nouveau à des expressions écrites. Mais celles-ci veulent toujours être « lues » comme Parole vivante et non comme texte figé.

2. Si l'appellation de la Bible comme Écriture est ainsi problématique, elle n'est cependant pas sans contenir une profonde vérité. Deux choses doivent être dites ici.

D'une part, ce singulier renvoie à l'unité de Dieu et de sa révélation. Si la révélation de Dieu est multiforme et s'accomplit dans une longue histoire, comme indiqué, c'est le même Dieu qui se révèle : Dieu est un. Les écrits bibliques rendent témoignage au Dieu qui a élu Israël et qui est le Dieu de Jésus-Christ. La richesse de la révélation de Dieu dont il a été question est la richesse du Dieu un ! Les écrits saints constituent l'Écriture Sainte. Le pluriel est vrai tout comme le singulier, et il faut tenir les deux en même temps. On renie cette nécessité lorsque — c'est le danger de l'exégèse critique, littéraire et historique — on n'inventorie que les différences, ou, au contraire — et c'est le danger de l'approche dogmatique, systématique des textes —, lorsqu'on réduit les différences à une unité nivelée. Une exégèse purement analytique dissout l'unité et une exégèse purement systématique aplatit la diversité. La première fait l'économie de la théologie, c'est-à-dire ne rend pas compte du fait que les écrits bibliques sont « saints », attestant la révélation de Dieu ; la seconde quant à elle tend à faire l'économie de l'histoire et à être ainsi a-temporelle ou supranaturaliste, reniant l'historicité de la révélation ; cette dernière, en effet, n'est pas historique accidentellement mais es-

sentielle, s'il est vrai que l'incarnation du Christ qui accomplit la révélation est réelle et non une simple apparence (docétisme). Affirmer uniquement le pluriel conduit au pluralisme qui exacerbe les différences en contradictions et les instaure en système ; affirmer uniquement le singulier conduit à l'uniformisme qui nie la vie, aussi bien la vie de Dieu que la vie de sa création. Peut-on dire que l'exégèse analytique d'une part, l'exégèse systématique d'autre part sont toujours conscientes de leur respectifs reniements potentiels et quelquefois réels ? Lorsque l'historien renvoie au systématiseur pour la portée révélatrice des textes, lorsque le systématiseur renvoie à l'historien pour la forme et le contenu historiquement conditionnés des textes, ils stérilisent l'un et l'autre la Bible dont la spécificité tient à ce qu'elle est à la fois, **inconfuse et indivise** en même temps, tout comme le Christ lui-même (cf. dogme de Chalcédoine), au pluriel et au singulier.

D'autre part, parler d'Écriture à propos de la Bible qui est essentiellement le témoignage vivant, oral, continuellement actualisé — et voulant être actualisé — de la révélation de Dieu qui s'accomplit en Christ, c'est reconnaître l'importance de la « lettre » dans la Parole biblique. L'opposition, à propos de la Bible, entre l'esprit et la lettre, étant entendu que c'est l'esprit qui importe et non la lettre, est mortelle pour le témoignage vivant lui-même. Certes, la lettre absolutisée, figée, érigée en loi intangible, tue, mais l'esprit qui vivifie, cet esprit des textes apparaît **in, cum et sub** la lettre. La parole vivante, la **viva vox evangelii** est prise dans la lettre de l'Écriture ; on peut risquer la formule, en rapprochant lettre et loi : l'évangile est **dans** la loi. La foi vivante, précisément la foi qui est **creatura verbi**, fruit de la Parole vivante, est attachée à la littéralité de la Parole biblique dans toute la diversité de cette littéralité dont il a été parlé, et elle se nourrit de cette littéralité, de l'esprit dans la lettre. On flairera dans cette affirmation quelque relent de littéralisme, de biblicisme ou de fondamentalisme comme on dit aujourd'hui : pour lui, l'Écriture est « inspirée » dans sa littéralité. Le littéralisme, dans la forme traditionnelle qu'il a prise dans l'orthodoxie du 17^e siècle, est un supranaturalisme, c'est-à-dire que, plaçant tous les écrits sur le même plan, il renie l'historicité de l'Écriture. Ce littéralisme doit être récusé, pour la raison déjà signalée plus haut. Mais lorsqu'on voit que lettre et histoire vont ensemble, que l'historicité de la révélation apparaît dans la lettre, comment ne pas affirmer la vérité du littéralisme ainsi compris, mais qui est bien différent du littéralisme traditionnel stigmatisé à l'instant ! La raison qui est à l'œuvre dans l'exégèse dite scientifique des textes scripturaires, tend à ne voir que l'historicité des textes, de la lettre, sans

voir l'historicité de l'esprit dans la lettre : au nom de la raison historique, on perd alors l'esprit et on n'a pas la lettre, car la lettre est celle de l'esprit, c'est-à-dire de l'Esprit Saint du Dieu présent dans l'histoire et attesté comme tel dans la lettre de l'Écriture. Seul l'attachement à la littéralité de l'Écriture préserve sa « spiritualité », et celle-ci est liée à celle-là. Un littéralisme coupé de l'esprit, comme c'est la tentation qui guette le légalisme dogmatique anhistorique de l'orthodoxie théologique tout comme à l'inverse le relativisme historiste ou scientiste de l'exégèse critique, est aussi faux qu'un spiritualisme coupé de la lettre : celui-ci n'est que l'autre extrême, appelé par le premier. Lettre et esprit sont, dans l'Écriture prise comme Parole vivante, inséparables : on ne peut avoir l'un sans l'autre, même si l'un n'est pas en lui-même déjà l'autre. C'est là le sens des affirmations scripturaires concernant l'inspiration de l'Écriture (cf. en particulier 2 Tim. 3 : 16 et 2 Pierre 1 : 19-21). Ces textes n'affirment pas que l'Écriture procède mécaniquement de la dictée de l'Esprit Saint ; ils ne parlent pas de dictée, mais ils disent que la Parole biblique et cela signifie : la lettre biblique, est une parole, une lettre chargée d'esprit, ce qui veut dire : d'Esprit Saint. C'est à cause de cela précisément qu'on commet un contre-sens en la figeant en code. L'Esprit Saint en effet est Esprit de vie qui s'actualise lui-même à travers la lettre en libérant des sens toujours nouveaux. La richesse de l'Écriture apparaît dans la lettre elle-même, non seulement dans la diversité des lettres, des écrits. La lettre biblique est essentiellement « polysémique », pour employer le langage de la linguistique, c'est-à-dire qu'elle est essentiellement plénitude, à l'image de l'Esprit qui est Esprit de plénitude. L'inspiration de l'Écriture n'est pas un dogme, mais un fait d'expérience pour la foi, pour la lecture croyante de l'Écriture, c'est-à-dire pour une lecture qui lit l'Écriture avec la foi qu'elle produit en tant que Parole d'Esprit. L'inspiration de l'Écriture s'avère lorsque l'Écriture est saisie comme Parole.

Ce qui vient d'être dit à propos de la Bible comme Écriture au singulier, et en particulier à propos de l'inspiration de l'Écriture qui se manifeste dans l'acte de l'écoute, c'est-à-dire de la réception croyante de la Parole biblique (et donc aussi dans l'acte de sa proclamation), est une manière d'exprimer l'autorité de la Bible. La Bible, là où elle est perçue comme Parole, crée la foi — « *la foi vient de l'écoute* », dit Paul Rom. 10 : 17. La Bible démontre sa qualité d'Écriture Sainte et donc son autorité spirituelle, l'autorité qui lui vient de l'Esprit Saint, par le fait qu'elle crée la foi et l'Église. À vrai dire, c'est l'Esprit Saint qui est l'« auteur, » de la foi et de l'Église. Mais l'Esprit Saint de la révéla-

tion spéciale, c'est-à-dire l'Esprit lié à l'histoire du salut s'accomplissant en Christ, agit par l'Écriture et la constitue en Parole.

3. Ce fondement pneumatologique de la Bible, c'est-à-dire le fait qu'elle tient son autorité du Saint-Esprit, doit être précisé dans un triple sens.

Premièrement, par rapport à la Bible elle-même. Nous avons affirmé le lien entre lettre et esprit (Esprit). Ce lien exprime le fait qu'il y a un témoignage « autorisé » de la révélation de Dieu. C'est le sens de la constitution, par l'Église, du canon biblique, avec ses deux parties, l'Ancien et le Nouveau Testament. Le témoignage néotestamentaire rendu au Christ, témoignage « apostolique », présuppose, nous l'avons dit, la Bible d'Israël. L'apostolicité de l'Église et de la foi tient à jamais à la fidélité au témoignage apostolique fondateur de l'Ancien et du Nouveau Testament. Mais ce témoignage n'est pas un code. La Bible reste lettre si elle ne devient pas Parole vivante, elle reste loi si elle ne devient pas Évangile. Le Saint-Esprit qui inspire la Parole biblique inspire également l'actualisation de ce témoignage fondateur. L'actualisation ne vient pas s'ajouter au témoignage initial comme « accident », mais le témoignage initial vient seulement à lui-même, est lui-même seulement en tant qu'actualisé ; le texte écrit n'est en effet que la condensation, la cristallisation écrite d'une tradition, d'une transmission orale, et l'actualisation lui est essentielle, s'il est vrai que l'Esprit Saint s'atteste lui-même dans et à travers le texte comme Esprit présent. Or, cet Esprit n'est pas prisonnier du texte, il n'y est pas enfermé ; il est Esprit de liberté (2 Cor. 3 : 17). L'Esprit lié au texte, c'est l'Esprit libre et qui rend libre. Nous parlons bien de l'Esprit Saint de l'Écriture, témoignage rendu à la révélation spéciale de Dieu. Cet Esprit Saint est Esprit de liberté, c'est-à-dire qu'il n'asservit pas l'homme à l'Écriture, mais à travers elle il le fait vivre dans la liberté de l'Esprit. Si l'Écriture est, en tant que témoignage apostolique, la source et la norme de la foi, elle l'est comme source vivante et norme vivante par l'Esprit Saint qui fonde l'autorité de l'Écriture, c'est dire à la fois que celle-ci n'est qu'**in actu**, et qu'elle tient dans le fait de manifester l'autorité de l'Esprit de liberté.

Deuxièmement, le fondement pneumatologique de la Bible doit être précisé par rapport au Christ. C'est lui, en tant que la révélation de Dieu s'accomplit en lui, qui est le contenu central de la Bible. Le Saint-Esprit et le témoignage biblique l'attestent, lui. L'Esprit dans la lettre de la Parole biblique est la puissance présente de la Parole qu'est le Christ : c'est là l'affirmation du Christ johannique, selon les discours

d'adieu. « *Le Paraclet, l'Esprit de vérité rendra témoignage de moi* » (Jean 15 : 26; cf. aussi 14 : 26 ; 16 : 7ss). C'est pourquoi l'affirmation que l'autorité de la Bible tient à l'autorité du Christ (Rom. 10 : 17), ou l'affirmation qu'elle tient à l'autorité du Saint-Esprit, ces affirmations se rejoignent. Si le Christ est fondamentalement la révélation de Dieu, le Saint-Esprit est la puissance d'actualité, de présence de cette révélation.

Troisièmement, le fondement pneumatologique de la Bible doit être précisé par rapport à l'Esprit Saint **cosmique**. Le Saint-Esprit, en effet, est le **Spiritus Creator**, et cette puissance créatrice l'est de la première création (protologique) tout comme de la nouvelle création (eschatologique). La nouvelle création, voilà le but de toute l'histoire du salut qui est celle de la révélation spéciale de Dieu dont nous avons parlé. L'histoire du salut est la présence, déjà dans le temps, de la nouvelle création dont la manifestation pleine est encore à venir, et l'auteur de cette histoire, c'est Dieu qui se révèle. C'est pour cela que l'Esprit Saint est lié à la fois à l'Écriture comme attestation de cette révélation et au Christ comme son contenu central. Mais l'Esprit Saint n'est pas seulement la puissance de la révélation spéciale dans une histoire particulière ; il est la puissance créatrice **ab origine** et universelle : tout le réel créé et toute vie procède de lui et est animé par lui (cf. en particulier Gen. 1 : 2 ; 2 : 7 ; Ps, 104 : 27-29). Aussi l'Esprit Saint n'est-il pas seulement à l'œuvre par la révélation spéciale, dans cette réalité que nous désignons par le terme d'histoire du salut et qui est la réalité de la communauté de la foi suscitée par l'Esprit (l'Esprit Saint lui-même) et la lettre de l'Écriture Sainte, mais son champ d'action est universel : toute la création tend vers son accomplissement dans la nouvelle création. C'est ainsi que la première création est « récapitulée » (Éph. 1 : 10) par la révélation spéciale : elle trouve dans cette dernière son révélateur, ce qui la révèle à elle-même par-delà l'obscurcissement de sa vérité dû à la chute, et donc aussi ce qui active cette vérité pour la faire éclater. C'est ce qu'atteste le Nouveau Testament quand, à propos du Christ, il affirme qu'il est le médiateur non seulement de l'amour rédempteur de Dieu et donc de la nouvelle création, mais déjà de la création originelle (1 Cor. 8 : 6 ; Col. 1 : 15ss ; Hébr. 1 : 1ss ; Jean 1 : 1ss). En tant que celle-ci, tout comme la rédemption, est l'œuvre du Père par le Fils dans le Saint-Esprit, l'Esprit Saint précède en l'homme la révélation spéciale, ou autrement dit : la Parole de Dieu qui est intérieure à l'homme, du fait qu'il est animé de l'Esprit de Dieu dans sa qualité de créature, précède en l'homme la Parole extérieure de la révélation spéciale qui a pour fonction de libérer la première et de l'accomplir. La Parole extérieure

la révélation spéciale, à savoir « matériellement » le Christ et « formellement » l'Écriture Sainte, conformément à la distinction entre le principe matériel et le principe formel de la foi, manifeste concrètement et de manière vérifiable son autorité en ce qu'elle éclaire et renouvelle et ouvre à son accomplissement eschatologique, un état de choses donné. La réalité dans laquelle la Parole extérieure n'est donc pas seulement qualifiée théologiquement par la Parole extérieure elle-même, mais est toujours déjà qualifiée théologiquement par la Parole intérieure qui précède depuis le commencement la Parole extérieure. Elle est la même Parole, prise ici protologiquement (Parole intérieure), là eschatologiquement (Parole extérieure de la rédemption).

4. Ce qui apparaît ainsi, c'est l'universalité, la portée englobante de la Parole biblique ou de la révélation spéciale qu'elle atteste. Celle-ci est universelle à la fois dans son fondement, le Dieu créateur de la première création, et dans sa finalité, le Dieu rédempteur, créateur de la nouvelle création. Il en résulte une importante conséquence pour la méthodologie théologique. C'est qu'en raison du fait que la Parole extérieure de la révélation spéciale est toujours déjà précédée en l'homme par la Parole intérieure de Dieu qui tient à la qualité de créature de l'homme, la démarche théologique est toujours nécessairement double. Les deux démarches sont corrélatives, c'est-à-dire nécessairement référées l'une à l'autre, la première éclairant et jugeant la deuxième et réciproquement. Le caractère corrélatif, dialectique des deux démarches, tient à ce que l'une et l'autre sont fondées dans une action de Dieu en Christ par le Saint-Esprit : l'une dans son action créatrice protologique et l'autre dans son action créatrice eschatologique.

En raison de l'action créatrice originelle de Dieu, la théologie partira du réel, c'est-à-dire du plan de l'expérience. Sa démarche sera « de bas en haut », allant de la première création, du réel créé, vers Dieu. Nous pouvons appeler cette démarche sapientiale.

En raison de la révélation spéciale, la théologie partira de l'Écriture Sainte, son attestation autorisée, c'est-à-dire du « *novum* » que représente l'histoire du salut dans l'expérience humaine. La démarche sera ici « de haut en bas », allant du Dieu révélé à l'homme et à tout le réel créé, appelés à la nouvelle création. Nous parlons ici de démarche prophétique.

Ce n'est pas le lieu ici de développer ce point. Il fallait pourtant le signaler, pour éviter l'impression que la Parole biblique se situe dans quelque ghetto, quelque monde à part. Elle est toujours déjà préparée

dans le monde dans lequel elle retentit du fait que, Parole extérieure, elle s'y précède elle-même dans la Parole intérieure, et elle vaut pour tout le réel qui est ainsi déjà qualifié par la Parole depuis l'origine. Seule la Parole de la révélation spéciale comprise ainsi, comme liée dialectiquement à la Parole créatrice de l'origine qui porte l'homme comme sa Parole intérieure, a une autorité non simplement de prétention, mais de vérité, c'est-à-dire aussi de vérifiabilité. L'autorité de la Parole biblique, témoignage de la révélation spéciale, se vérifie par l'écho qu'elle rencontre dans l'homme et la Parole intérieure qui l'anime. C'est pourquoi Paul, dans sa prédication de l'Évangile, peut en appeler à la conscience de l'homme (2 Cor. 4 : 2 ; cf. aussi Act. 14 : 15ss ; 17 : 22ss ; Rom. 1 : 18ss ; 2 : 14ss).

5. Le statut théologique de la Bible apparaît ainsi clairement. Nous avons parlé du fondement de l'autorité de la Parole biblique et de son autorité fondatrice de foi et d'Église. Son fondement : Dieu en Christ par le Saint-Esprit, dépasse la Bible en tant qu'attestation de la révélation spéciale, Dieu étant le Dieu de toutes choses avant et en même temps qu'il est le Dieu de l'histoire particulière du salut qui est celle d'Israël et de l'Église. L'apostolicité de la foi et de l'Église, leur fidélité au témoignage apostolique consiste, dans la proclamation vivante du témoignage apostolique multiforme rendu au Dieu un, à reconnaître l'extension universelle de la présence et de l'action créatrices de Dieu dont le sens, à la fois la réalité et la direction, apparaît dans l'action rédemptrice, créatrice de la nouvelle création qui caractérise la révélation spéciale de Dieu.

Il faut cependant ajouter ici une précision concernant l'apostolicité de la foi et de l'Église. Nous avons dit qu'elle se réfère au témoignage apostolique de l'Écriture Sainte dans la diversité et l'unité de ses écrits, et cela signifie : au Dieu créateur et rédempteur proclamé par les témoins autorisés de l'Ancien et du Nouveau Testament, au Dieu agissant depuis toujours dans tout ce qui est, et se révélant d'une manière particulière dans l'histoire de l'élection d'Israël et de l'Église, histoire dont le centre est le Christ. Mais cette définition de l'apostolicité reste insuffisante : l'Église et la foi ne sont apostoliques que si elles se réfèrent à, et procèdent de la pratique apostolique dans toutes ses dimensions. Cette pratique, c'est celle non seulement du témoignage (*martyria*), mais également de la vie ecclésiale comme communion fraternelle (*koinonia*), comme prière et « liturgie » à la fois de la Parole et des sacrements (*leitourgia*), et comme service en particulier des pauvres (*diaconia*). On ne peut isoler la Bible ni la proclamation de l'Évangile de ce « *Sitz im Leben* » qui est le leur, faute de rabaisser l'autorité fondatrice de la Parole biblique à une autorité

créatrice d'idées et non pas de vie.

II. L'usage « scientifique » de la Bible

Au regard du statut théologique de la Bible, comment juger l'usage scientifique qui est fait de celle-ci, et qui est essentiellement défini par la méthode historique et critique ?

Disons d'abord que la méthode historique et critique apparaît avec la naissance de la conscience historique à la fin du 17^e et au 18^e siècles, mais se développe surtout à partir du 19^e siècle. Elle a toujours à nouveau été utilisée dans un sens polémique, contre une conception anhistorique, supranaturaliste, dogmatiste de la Bible. Nous avons parlé de la légitimité de cette critique. Aussi l'Église et la théologie ont-elles d'une manière générale résisté à la tentation de se fermer devant le défi de la lecture historique des textes, conscientes qu'elles étaient de l'historicité de la Parole biblique. Il était donc normal que la foi se soumette au tribunal de la raison historique et donc de la révélation spéciale attestée par l'Écriture Sainte, dans son historicité.

1. Cependant, dans la pratique de la méthode historique et critique, il y avait deux dangers immédiats, faisant apparaître que la méthode pourrait rester étrangère, extérieure au statut théologique de la Parole biblique et constituer ainsi une approche seulement superficielle de la Bible.

Le premier danger tenait au fait que la naissance de la conscience historique allait de pair avec ce que nous appelons la crise de la transcendance ou la crise de la foi. Non que la méthode historique et critique soit simplement le produit de cette crise — elle l'est, sans doute, de la crise de la foi dogmatiste, anhistorique du 17^e siècle, mais comme volonté, en tout cas **aussi**, de retrouver la foi véritable, originelle —, mais devant l'incapacité de retrouver par l'approche historique seule telle qu'elle était conçue, la foi biblique vivante, elle devait être atteinte elle-même, à la fois comme sa cause et comme son effet, par la crise théologique de l'époque contemporaine. Cette crise devait cependant largement dépasser les compétences de l'exégèse historique et critique, et pour éviter d'être confrontés directement avec elle, les tenants de l'approche historique et critique des textes bibliques avaient tendance à chercher refuge dans une lecture purement historique et à vrai dire historiciste des textes. Ils travaillaient bien sur des textes ayant une portée théologique, mais ils y échappaient en se retranchant derrière l'histoire. Cette approche qui était en fait un aveu d'impuissance théologique, se targuait de scientificité historique, se

plaçant ainsi sous une norme dont la légitimité n'était pas questionnée. La portée théologique des textes n'était pas pour autant niée en principe : elle était simplement mise entre parenthèses, ce qui équivalait à une négation pratique sans explicitation théorique. Mais la négation théorique était dans la logique de la direction choisie, comme cela apparaît avec le structuralisme : l'approche structuraliste des textes nie carrément leur portée théologique en affirmant que le sens des signes qui constituent les textes n'est pas au-delà de ces signes.

Le deuxième danger de la méthode historique et critique était une variante de celui dont il vient d'être parlé. Loin d'être destructrice de foi, l'approche historique et critique des textes bibliques est ici distinguée de l'approche croyante pour cause de clarté. On sépare ici simplement, sans aller jusqu'à la négation indiquée, ce que peut dire l'historien et ce qu'affirme le croyant, le théologien, étant entendu que le croyant peut cohabiter avec l'historien et cohabite de fait, généralement, avec lui. La distinction des plans est faite par concession à la mentalité scientifique dominante, mais on reconnaît clairement un surcroît de sens au texte qui échappe à l'approche historique et critique. Cependant, si celle-ci n'est pas considérée comme sa propre fin, on s'y limite pratiquement, le reste relevant déjà d'une démarche différente, celle de la méditation croyante du texte. Il y a ici un compartimentage des approches, dont chacune relève d'un plan différent, étant entendu que la deuxième, l'écoute et la proclamation croyantes de la Parole biblique, doit récapituler la première qui, elle, est à vrai dire autonome. L'exégèse scientifique se conçoit comme mise en œuvre d'une technique, et l'exégète scientifique devient un technicien.

Les deux dangers stigmatisés sont les deux faces d'une même **captivitas babylonica, i. e. exegetica historica theologiae**. L'exégèse des textes bibliques est ici prisonnière d'un schéma qu'on lui applique et que l'on ne questionne pas quant à sa légitimité. On ne questionne ni l'absolutisation de la méthode historique et critique dans sa forme consécutive, ni le compartimentage qui assigne à l'approche historique des textes son domaine soi-disant « neutre » par, rapport à la portée théologique de la Parole biblique.

2. Ce qui vient d'être dit à propos de la méthode historique et critique relève partiellement du passé. L'absolutisation de la méthode, par exemple aujourd'hui dans le structuralisme, hier dans le psychologisme et le sociologisme, ne résiste jamais longtemps à l'évidence, qui s'impose toujours à nouveau, de l'autorité **théologique** des textes bibliques. Comme la solution du compartimentage préserve

cette dernière, c'est elle qui sort toujours victorieuse de la pesée des deux dangers indiqués ci-dessus : elle ne nie pas l'évidence. Mais comme par ailleurs l'approche historique critique des textes pratiquée dans le respect du surcroît de sens auquel cependant elle ne touche pas elle-même, est une approche partielle, elle appelle une approche nouvelle : c'est l'herméneutique. L'herméneutique est le dépassement de la méthode historique et critique par la substitution à la notion scientifique, historiste d'histoire — une histoire purement factuelle, la tâche de l'histoire scientifique étant l'établissement des faits repérables par cette méthode — de la notion philosophique existentielle d'histoire : les faits historiques valent par leur signification, leur portée pour l'homme dans sa vocation à l'historicité, à une existence historique dont lui-même est le sujet.

Il ne s'agit pas ici de retracer l'historique, pas plus que nous ne l'avons fait à propos de la méthode historique et critique, de l'approche herméneutique des textes. Disons seulement que celle-ci est née, comme la première, en réaction contre l'exégèse dogmatiste, supranaturaliste de l'orthodoxie du 17^e siècle et que, comme celle-là, elle s'est surtout développée à partir du 19^e siècle. Si on peut dire que la méthode historique et critique était, tout comme l'historisme dont elle relève, l'extension, au plan de l'histoire, du scientisme valant au plan de la nature, si l'historisme est donc l'enfant du naturalisme et la raison historique l'enfant de la raison naturelle, les sciences de l'histoire n'étant par conséquent qu'une application, au domaine de l'histoire humaine, des sciences de la nature, le principe de l'herméneutique n'est pas la raison naturelle s'appliquant à la **res extensa**, à la réalité objective de Descartes, mais la pensée de l'**ego cogito**, du sujet. Dans son principe, la méthode historique et critique relève des sciences de la nature, l'herméneutique dans son principe relève des sciences de l'esprit. La dualité de l'exégèse historique et critique et de l'herméneutique est la manifestation, jusque dans l'approche des textes bibliques, du partage moderne — typiquement cartésien — de la réalité en deux domaines, le domaine objet et le domaine sujet. Dans la mesure où la solution du compartimentage prévaut, qui distingue entre les deux approches pour les constituer en deux approches **différentes**, la théologie est déterminée jusque dans son fondement par la **Spaltung**, le dualisme ou la schizophrénie caractéristiques de l'ère moderne.

On peut préciser que le 20^e siècle marque sous ce rapport, avec la **Formgeschichte** et Bultmann, un certain dépassement du dualisme signalé. Car la *Formgeschichte* consiste dans l'affirmation qu'il n'y a

pas d'un côté l'histoire factuelle, de l'autre côté une interprétation des faits, mais que dès l'origine — qu'on pense par exemple aux récits évangéliques — les faits et leur interprétation sont liés, que l'interprétation porte les faits comme les faits portent l'interprétation : les faits en effet sont signifiants. Nous assistons ici à une intégration et à un dépassement — une véritable *Aufhebung* — de la méthode historique et critique dans l'herméneutique, par quoi le dualisme est surmonté. Mais outre que, comme nous le verrons, la conception qu'a l'herméneutique de l'histoire ou de l'esprit est problématique, il ne semble pas que le mariage entre la méthode historique et critique et l'herméneutique doive être considéré comme indissoluble. Le principe dualiste y demeure présent, préparant sans doute des développements nouveaux. L'opposition entre l'approche structuraliste des textes et l'approche politique révolutionnaire, la première relevant du principe historique et critique, la seconde du principe herméneutique dans sa particularité, en est un premier signe.

3. On peut alors faire une double constatation.

Premièrement, la raison historique de la méthode historique et critique réduit l'histoire à ses données factuelles dans un sens naturaliste. Sans nier que l'histoire comporte des aspects « objectifs » dans le sens indiqué, ils ne représentent qu'une dimension de l'histoire. Lorsque nous disons que la révélation de Dieu est historique, nous dépassons dès l'abord cette compréhension naturaliste de l'histoire, du simple fait que la révélation de Dieu, sans nécessairement être étrangère à la nature — qu'on se souvienne de ce que nous avons dit à propos de la Parole intérieure —, dépasse la nature et donc aussi l'histoire naturalistes du scientisme et suppose une conception beaucoup plus riche de la nature, plus riche aussi de l'histoire : celles-ci ne sont pas réduites à ce que la raison objective en saisit. La méthode historique et critique soumet l'Écriture, la Parole biblique, à un critère unidimensionnel qui nie non seulement l'histoire — et la nature ! — dans leur pluridimensionnalité, mais encore la révélation de Dieu. Elle nie, pour rappeler ce que nous disions au plan de la méthodologie en théologie, non seulement la démarche sapientiale — déjà elle-même beaucoup plus riche que la démarche scientifique —, mais également la démarche prophétique, non seulement la Parole intérieure basée sur l'expérience des choses dans leur totalité et unité, mais également la Parole extérieure de la révélation spéciale. Dire que la foi doit se soumettre au tribunal de la raison historique à cause de l'historicité de la révélation, suppose que la raison tout comme l'histoire soient définies dans un sens bien différent de celui de la mé-

thode historique et critique. Si on ne saurait en aucun cas négliger l'apport de celle-ci — aussi l'apport du structuralisme —, la dimension objective de l'histoire étant bel et bien *une* dimension et sa négation, pratique ou théorique, par le dogmatisme supranaturaliste étant l'expression d'un objectivisme de signe opposé, celui-ci objectivant la transcendance, celui-là l'immanence, il faut reconnaître que la place de la méthode historique et critique dans l'approche des textes ne saurait être que modeste. Le gigantisme, voire quelquefois l'exclusivisme, de l'emploi de cette méthode exprime sans conteste une aberration qui, comme la séparation entre l'esprit et la lettre, est mortelle pour la théologie, mettant en cause la hiérarchie des vérités telle qu'elle est donnée par le statut théologique de la Parole biblique. Une méthode historique et critique dogmatisée, pratiquement ou théoriquement, manifeste l'oubli d'elle-même de la théologie.

Deuxièmement, le principe de l'herméneutique, ce n'est pas la nature et l'histoire positivistes, mais le sujet spirituel, historique au sens de l'historicité existentielle. La raison sujet de l'herméneutique est différente de la raison objet de la méthode historique et critique (la première correspond à la **Vernunft**, la seconde au **Verstand**), mais elle est aussi partielle que celle-là en ce sens qu'elle est définie indépendamment d'elle, tout comme la raison objet est définie indépendamment de la raison sujet. Il ne faut pas alors s'étonner que l'herméneutique tende inévitablement vers l'anthropologisation de la théologie et de la Parole biblique, puisque le principe de l'herméneutique c'est le sujet humain : ce fait est frappant chez Bultmann. Il tient précisément à la dichotomie sujet-objet dont Descartes est le théoricien moderne. Si la méthode historique et critique prend appui sur le pôle objet, l'herméneutique prend appui sur le pôle sujet. Mais comme la séparation entre le sujet et l'objet, entre la nature et l'esprit conduit à un appauvrissement de la nature, à sa réduction à son « objectivité », elle conduit à une exacerbation du sujet déraciné par rapport à la nature. L'herméneutique est elle-même au service de cette exacerbation du sujet humain. Et de même que le critère de la raison objective qui prévaut dans la méthode historique et critique excluait la révélation de Dieu, révélation aussi bien par la Parole intérieure que par la Parole extérieure, le critère de la raison subjective qui préside à l'herméneutique exclut, outre la nature dans sa plénitude, Dieu qui est le Dieu à la fois de la nature et de l'homme. Descartes, certes, n'était pas négateur de Dieu et l'idée de Dieu lui semblait s'imposer au sujet humain. Mais la négation de Dieu précède chez lui son affirmation, car le doute méthodologique est le principe fondamental : Dieu devient

alors une création de l'homme. Il est clair qu'un tel Dieu ne résiste pas à la critique. L'athéisme cartésien fondamental est à l'origine de la séparation instaurée entre nature et sujet, tout comme cette séparation une fois instaurée est à l'origine, malgré le théisme (déisme) cartésien, de l'athéisme contemporain. L'herméneutique anthropologique dans l'approche des textes bibliques n'est pas nécessairement athée, mais son théisme est toujours, comme dans le cas de Descartes, une construction de l'esprit de l'homme, transparent peut-être à la Parole intérieure, mais non à la Parole extérieure de Dieu qui est irréductible à l'homme tout comme d'ailleurs la Parole intérieure elle-même selon sa plénitude.

La **captivitas babylonica theologiae** n'est pas seulement **exegetica historica**, mais aussi **hermeneutica** ! La reconnaissance de la portée théologique de la Parole biblique permet seule de surmonter le dualisme cartésien et de conquérir, avec la foi en Dieu, la plénitude pluridimensionnelle de la nature et de l'homme, tous deux création une de Dieu.

4. On peut considérer que ce qui, du fait de la compréhension dogmatiste de la Parole biblique, avait été omis en matière d'approche historique des textes, a été rattrapé depuis lors par la méthode historique et critique et que celle-ci a, pour l'essentiel, fait son travail. Le besoin de rattrapage historique de la théologie est sans doute largement assouvi. Il ne faut plus attendre de la part de la méthode historique et critique des découvertes qui renouvelleraient beaucoup la compréhension des textes : peut-être encore quelques « *Fündlein* », comme aimait à dire Luther ironiquement à l'adresse de ceux qui confondaient l'essentiel et l'accessoire, des trouvailles de détails ; elles donneront lieu à des tempêtes, mais de l'ordre de celles dans un verre d'eau. L'exacerbation qui caractérise la mise en œuvre de la méthode historique et critique et qui se manifeste dans les écoles différentes entre lesquelles se répartissent ses tenants et dans la relative insignifiance des « résultats » nouveaux auxquels on parvient, montre suffisamment qu'on est arrivé ici à une certaine fin. La théologie ayant entendu ce que la méthode historique et critique avait à lui dire, s'étant donc mise à son école, pour autant que cela lui était nécessaire, doit certes maintenir l'acquis et l'entretenir voire, si elle le peut, le renouveler, mais elle se stériliserait si elle investissait son énergie unilatéralement dans une démarche qui, au demeurant, est partielle.

La partialité de la démarche herméneutique anthropologique est à l'égal de celle de la méthode historique et critique. Il faut dépasser l'une et l'autre, en gardant leur apport limité mais en le situant dans un

tout plus large. Car deux choses sont en cause.

Premièrement, le concept de **science**. Celui qui détermine la méthode historique et critique est celui du scientisme objectiviste. Une science ainsi conçue ne permet de percevoir du réel que ce qui lui correspond, à elle. Ce n'est pas ici le réel qui est le maître à penser de l'homme, mais c'est l'homme qui impose sa manière de voir préconçue au réel. On peut certes dire que le scientisme part de la perception étriquée d'un réel par conséquent étriqué, lui aussi. Le scientisme est le fait d'un rétrécissement de la faculté de voir de l'homme. Or, ce concept de science qui se veut critique, ne résiste pas à la critique. La science véritable ne peut jamais être autre chose que la perception non réductrice du réel. Autrement, elle constitue une violation de ce dernier, comme la problématique écologique actuelle le montre à l'évidence, qui est le rappel de ce qui n'est pas pris en compte par la science moderne. La science véritable se réfère au réel et le réel se forge dans la science véritable l'instrument de connaissance adéquat. Appliqué au réel que constitue la Parole biblique, cela signifie qu'il faut dépasser la méthode historique et critique en raison du concept de science qui la porte, et mettre en œuvre un concept de science qui soit déterminé par l'« objet » considéré, à savoir la Parole biblique, et qui s'élargit à ses dimensions. La même chose vaut pour le concept d'histoire selon l'acception scientiste de ce terme.

Deuxièmement, c'est le concept philosophique d'**esprit** qui est en cause. L'herméneutique anthropologique le réduit au sujet humain, opposé à la nature objective. Mais l'homme dont l'herméneutique se fait l'interprète, est nature et esprit, et la nature est dans l'esprit comme l'esprit est dans la nature (matière). Il n'est pas possible ici de développer cette affirmation qui pourtant devrait apparaître comme évidente. Cela fait que l'homme n'est pas situé dans son isolement par rapport à et sur la nature, mais qu'avec la nature et en tant que son couronnement il est situé en face de Dieu. L'exacerbation de l'homme dans l'herméneutique anthropologique est le fait de l'oubli de Dieu. Le concept d'esprit de l'herméneutique absolutise l'esprit, l'homme, comme s'il n'était pas enraciné dans la nature et comme s'il n'était pas dépendant de Dieu. Parler de l'esprit sans parler de l'Esprit Saint, parler de l'homme sans parler de Dieu, c'est renier l'homme dans sa vérité de créature, et parler de la Parole biblique sans dire qu'elle est Parole de Dieu, dans le sens que nous avons dit, c'est renier Dieu. Il faut définir un concept d'esprit de sujet, qui n'absolutise pas ce dernier, mais le situe dans une relation dialectique à l'Esprit créateur.

L'approche théologique de la Parole biblique présuppose à la fois

la reconnaissance du réel dans toute son ampleur, nature et esprit, et la reconnaissance, qui s'impose à la perception pensante des choses, de l'ouverture de ce réel à une transcendance ; c'est ce que j'ai nommé la démarche sapientiale de la théologie. La Parole biblique en tant que prophétique prépare d'ailleurs elle-même l'homme à cette démarche sapientiale et en même temps dépasse cette dernière. Il n'y a de **science théologique** que sapientiale et prophétique.