

Gérard Siegwalt

*L'EXPÉRIENCE DE L'ESPRIT SAINT*

*DANS LA LECTURE DE L'ÉCRITURE*

Le thème général de ce colloque est celui de « l'expérience de Dieu et le Saint Esprit ». Les trois conférences qui vont suivre doivent préciser ce thème dans un triple sens, en référant l'expérience du Saint Esprit à la lecture de l'Écriture Sainte, à l'eucharistie, à l'Église comme au monde. J'ai à parler de l'expérience de l'Esprit dans la lecture de l'Écriture Sainte.

Notons d'emblée l'intitulé du sujet : il n'y est pas parlé de l'expérience du Saint Esprit dans l'Écriture Sainte, mais dans la lecture de l'Écriture Sainte. La précision est d'importance, car elle détourne notre attention de l'Écriture en soi, livre fermé, vers l'Écriture dans son effectuation (im Vollzug). Il n'y a d'expérience possible du Saint Esprit en référence au lieu-source qu'est l'Écriture qu'à livre ouvert, dans l'accueil (écoute) de la Parole de Dieu qui y est attestée et donc dans sa « viva vox » (proclamation).

C'est pourquoi, je préciserai dans une première partie le rapport entre Écriture, Parole de Dieu et Saint Esprit. Ces précisions sont nécessaires pour la compréhension correcte du sujet.

Mais le sujet va plus loin : Parler d'expérience de l'Esprit dans la lecture de l'Écriture rend nécessaire de traiter de l'inspiration de l'Écriture. Dès l'abord nous comprenons le caractère ambigu et in-

suffisant de l'expression « inspiration de l'Écriture » : ambigu, parce que cette expression peut être comprise comme appliquant l'affirmation de l'inspiration — l'inspiration, mot en tion, est un nom d'action, désigne une action, un Vorgang, non un état, un Zustand — à un livre fermé ; insuffisant, parce qu'elle semble limiter le fait de l'inspiration à l'Écriture. Pour clarifier le débat, à ce propos, il me semble éminemment utile, dans le cadre de notre colloque, d'exposer l'affirmation biblique de l'inspiration dans toute son ampleur. Nous verrons ainsi le sens vrai de cette réalité qu'est l'inspiration, et qu'elle vaut aussi bien pour l'attestation écrite de la révélation de Dieu perçue comme Parole de Dieu que pour son attestation orale. Nous verrons aussi le lien entre l'inspiration liée à la constitution des écrits scripturaires et à la tradition, la transmission actualisante du message biblique d'une part, et l'inspiration liée à l'Église dans sa vie et aussi au monde d'autre part. À ce titre, cette partie introduira à sa manière également aux deux conférences qui vont suivre, en montrant par quelques touches le lien entre les différents lieux-sources de l'expérience du Saint Esprit que sont la lecture de l'Écriture Sainte, l'eucharistie, l'Église et le monde.

En conclusion, enfin, je poserais la question d'un usage de l'Écriture Sainte conforme à ce qui aura été dit précédemment.

## I. ÉCRITURE, PAROLE DE DIEU, SAINT ESPRIT

Ce que nous appelons couramment Bible ou canon biblique est l'Écriture Sainte de l'Église. Cette affirmation appelle plusieurs remarques qui introduisent au rapport entre l'Écriture Sainte et le Saint Esprit.

En premier lieu, il faut préciser le mot Bible et canon. Le canon désigne un livre ou un ensemble d'écrits réunis dans un livre, la Bible. Nous parlons de la Bible juive (Ancien Testament) ou de la Bible chrétienne (Ancien et Nouveau Testament). Le canon et donc la Bible (*le livre*) s'est constitué dans l'histoire — je considè-

re ce fait comme connu. Parler du canon biblique ou de la Bible, c'est d'abord simplement une convention : elle entérine un état de fait, à savoir que ces écrits sont considérés comme canoniques (normatifs) et désignés comme « la Bible » par les (juifs et les) chrétiens. Mais ce sens formel de « canon » qui l'apparente au sens formel de « Bible », se conjugue avec un autre, proprement théologique ou dogmatique : la Bible est « canon » (norme, règle) de la foi et de l'Église chrétienne par son contenu. Le canon au sens formel : la Bible, est le lieu du canon « matériel » : c'est ce dont rend compte la désignation du canon biblique comme « Écriture ». Certes, ce terme peut également avoir un sens purement formel : il peut alors être l'équivalent de « Bible ». Il a ce sens lorsqu'on parle, avec la tradition calvinienne, de « l'autorité souveraine des saintes Écritures ». L'Écriture n'est ici rien d'autre que la norme formelle de la foi. Mais elle l'est autrement que de manière purement extérieure, formelle ; elle l'est de manière concernée, concernée par le contenu. Si le contenu de l'Écriture appelle de son côté la distinction entre « forme » et « matière », entre le canon (ou contenu) formel et le canon (ou contenu) dans le canon, donc le canon matériel, conformément à la distinction entre l'Écriture comme principe formel de la foi et « ce qui propulse le Christ » (« was Christum treibet », Luther) comme son principe matériel, l'Écriture apparaît comme renvoyant elle-même au-delà d'elle-même, à la révélation de Dieu perçue comme Parole de Dieu (identique avec le canon dans le canon) : c'est elle que l'Écriture en tant qu'Écriture veut attester et atteste pour la foi, dans l'Église. Ainsi le canon biblique n'a pas son sens en lui-même, dans le fait d'être la Bible, mais dans le fait d'être Écriture : le canon au sens formel est au service du canon au sens matériel. Quant à celui-ci, il est au service de la Parole vivante de Dieu.

En deuxième lieu, il faut préciser ce rapport entre Parole et Écriture. Je le ferai par les brèves indications suivantes que je ne peux pas ici expliciter mais qui devraient être intelligibles à la réflexion :

— d'abord, l'Écriture ne vient pas d'abord ; elle est précédée par la révélation perçue comme Parole de Dieu.

— puis, l'Écriture n'est qu'une expression de cette révélation. Cette dernière engendre toute une tradition religieuse, une tradition de foi, beaucoup plus vaste que la simple tradition orale qui en procède aussi ; la tradition écrite — l'Écriture — n'est qu'un élément de celle-ci, l'élément écrit précisément.

— ensuite, l'Écriture n'est pas la fin, elle se poursuit au contraire dans son actualisation comme Parole de Dieu.

Nous pouvons par conséquent dire :

— Avant l'Écriture, il y a la tradition, la tradition religieuse d'une manière générale, la tradition orale d'une manière particulière.

— À côté de l'Écriture, il y a la tradition, religieuse et orale.

Les écrits scripturaires baignent dans ce milieu de vie.

— Après l'Écriture, il y a la tradition religieuse et la tradition orale.

L'Écriture est ainsi dans un double sens Écriture de la Parole de Dieu : comme attestation ou expression de la révélation perçue comme Parole de Dieu et comme fondement de l'actualisation de la Parole de Dieu.

En troisième lieu, le mot Écriture appelle encore explicitation. Son sens est indiqué par « il est écrit », étant entendu que ce qui est écrit a valeur normative. C'est ce qu'exprime l'adjectif « saint » accolé à « Écriture » (Écriture Sainte) : l'Écriture est sainte parce qu'elle atteste la révélation de Dieu entendue comme Parole de Dieu. Le sens de l'Écriture est d'être un repère sûr, c'est-à-dire norme fixée, connaissable. La Parole de Dieu n'est pas de la même manière repérable. Pour elle vaut l'affirmation du Christ johannique concernant l'Esprit qui souffle où il veut (Jn 3, 8). La Parole advient hic et nunc, ce qui signifie : occasionnellement, « là où et quand cela plaît à Dieu » ; ce qui est écrit est disponible, non certes comme Parole, mais comme Écriture. L'Écriture qui est donnée peut devenir Parole, cette Parole indisponible pour l'homme, par l'action du Saint Esprit, autrement dit par un don de Dieu. L'Église a la promesse de l'Esprit Saint, et l'Esprit œuvre (non uni-

quement, mais normativement) par l'Écriture en « libérant » pour ainsi dire la Parole de Dieu qui y est enclose, mais la promesse de l'Esprit Saint n'est pas sa possession par l'Église et l'action de l'Esprit Saint n'est pas la « pneumatisation » automatique de l'Écriture. L'Écriture est d'abord simplement un document, le document qui atteste la révélation fondatrice de Dieu à Israël et en Jésus le Christ et qui l'atteste comme Parole de Dieu. À ce titre, parce que la Parole de Dieu, aussi dans sa contingence historique, est toujours également la Parole éternelle de Dieu, à cause de la fidélité de Dieu à lui-même, l'Écriture est pour toujours, selon la formule pertinente de M. Kähler, le « document pour l'effectuation de la prédication fondatrice de l'Église », autrement dit elle est source (non unique mais) normative de la foi et de l'Église là où, d'Écriture, elle devient Parole vivante, c'est-à-dire là où elle est actualisée (par le Saint-Esprit, pour la foi, dans l'Église). La réalité « Écriture » se situe ainsi dans une constellation plus vaste marquée avant et après par la Parole vivante de Dieu et donc le Saint Esprit. Elle est la source normative de l'advenue de la Parole. Tel est le sens de l'affirmation qu'elle est, comme Écriture, le document par excellence de la foi (juive et) chrétienne.

En quatrième lieu, il n'y a pas d'opposition entre « Écriture » et Saint Esprit, ou entre la lettre et l'esprit, Saint Paul, dans 2 Co 3, opposant l'ancienne et la nouvelle alliance, attribuant à celle-là un « ministère de justice », caractérise la première par la lettre, l'autre par l'esprit, précisant (v. 6) : « la lettre tue, mais l'esprit vivifie ». Mais quelle est cette ancienne alliance évoquée ici : ce n'est pas l'ancienne alliance en tant que telle, ce ne sont pas les tables de pierre en tant que telles de la Torah qui sont dépréciées, mais c'est une certaine compréhension de l'ancienne alliance, non pas sa compréhension en tant que « promesse » de la nouvelle alliance, mais en tant que « loi » auto-suffisante, non pas la Torah en tant que commandement de Dieu de l'alliance indiquant à Israël le champ de sa liberté vraie, dans le Dieu vivant, mais en tant que loi légaliste, absolutisée et donc coupée du Dieu vivant et devenant alors un étau rigide de mort et un instrument de condamnation. On

ne peut identifier cette compréhension gauchie voire pervertie avec l'ancienne alliance véritable et d'abord avec la Torah véritable. C'est en tant que l'ancienne alliance comme Écriture ou lettre est coupée de l'esprit, et cela veut dire de l'Esprit Saint grâce auquel on peut parler d'un esprit de la lettre ou de l'Écriture, qu'elle est alliance de mort ; la même affirmation s'applique à la nouvelle alliance dans son donné scripturaire, si celui-ci est absolutisé et donc pris tel quel : on coupe alors l'Écriture (aussi l'Écriture du Nouveau Testament) de l'Esprit Saint et on fige la lettre. Affirmer une opposition de principe, tant à propos de l'Ancien que du Nouveau Testament, entre la lettre et l'esprit, étant entendu — pense-t-on alors — que c'est l'esprit qui importe et non la lettre, c'est non seulement rejeter le principe même d'une Écriture, et ce contre l'évidence de l'Écriture juive et chrétienne, mais c'est encore priver la Parole vivante de Dieu à la fois d'une expression écrite et d'une source normative écrite. Une telle position serait celle d'un illuminisme absolu : or, l'histoire le montre, un illuminisme ainsi caractérisé est tel une flambée sans durée : affirmant la continuelle nouveauté de la révélation et de la Parole de Dieu, il nie la fidélité de Dieu à lui-même et à sa Parole et est vicié dans son essence par son inconsistance. Pourtant, lettre et esprit s'appellent l'une l'autre. À propos de la formation des écrits bibliques, on peut constater que la révélation de Dieu perçue comme Parole de Dieu tend à une expression typique et cela signifie aussi toujours à nouveau écrite, en particulier « pour fins de transmission » et cela signifie aussi d'actualisation : la Parole vivante de Dieu tend vers la lettre, vers l'Écriture. À l'inverse, nous avons déjà dit que la lettre, l'Écriture tend vers la Parole, vers la viva vox. Cela renvoie alors au fait que, si la lettre absolutisée, figée, érigée en « lex » intangible, tue, l'esprit qui vivifie, apparaît dans les textes, dans, avec et sous (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 litté-

ralité de la Parole biblique dans toute la diversité de cette littéralité, 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, pour qui l'Écriture est « inspirée » dans sa littéralité. Le littéralisme, dans la forme traditionnelle qu'il a prise dans l'orthodoxie protestante du XVII<sup>e</sup> 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. 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, qui est différent du littéralisme stigmatisé à l'instant. La raison qui est à l'œuvre dans l'exégèse historique des textes scripturaires, tend à ne voir que l'historicité des textes, mais 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 de 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 dogmatiste anhistorique de l'orthodoxie théologique tout comme à l'inverse elle guette le relativisme historiste de l'exégèse historique, 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 expression et source d'une 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.

En dernier lieu, il faut dire le sens de l'expression « Écriture Sainte » au singulier par rapport au pluriel « les saintes Écritures ». La dualité du singulier et du pluriel est de nature à rendre attentif à la diversité aussi bien qu'à l'unité de ces écrits. La diversité justifie le pluriel « Écritures Saintes », l'unité le singulier. 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'ap-



proche purement historique et littéraire des textes — on n'inventorie que les différences, ou, au contraire, lorsque — et c'est le danger de l'approche dogmatique, systématique — on réduit les différences à une unité nivelée. Une exégèse purement historique 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 essentiellement, s'il est vrai que l'incarnation du Christ qui accomplit la révélation est réelle et non une simple apparence (docétisme). L'approche des textes doit être historique et théologique, l'Écriture étant, à l'image du Christ lui-même selon le dogme des deux natures, à la fois, inconfuse et indivise (sans confusion et sans séparation), au pluriel et au singulier.

Après ces clarifications premières, quant au rapport entre Écriture, révélation perçue comme Parole de Dieu et Saint-Esprit, nous pouvons maintenant nous tourner vers la partie centrale de notre réflexion.

## II. L'INSPIRATION DE L'ATTESTATION DE LA RÉVÉLATION

Cette question est tellement grevée de problèmes à cause de l'opposition entre le biblicisme (ou littéralisme ou fondamentalisme) d'un côté, l'historisme (ou approche purement historique des textes bibliques) de l'autre côté, qu'il est nécessaire, si notre réflexion doit être utile et dépasser les clivages traditionnels à ce propos, de présenter tout le champ de l'affirmation biblique au sujet de l'inspiration sans nous limiter à ce qui a trait directement à l'Écriture, mais en comprenant ce qui concerne cette dernière à l'horizon de l'action de l'Esprit, et dans ce sens à l'horizon de l'inspiration, dans la totalité de son étendue.

L'affirmation de l'inspiration de l'Écriture vise à rendre compte de son autorité spirituelle pour la foi et l'Église. Mais l'Écriture ne permet pas de limiter l'inspiration à elle-même. La question est de savoir ce que signifie l'affirmation de l'inspiration en dehors de l'Écriture Sainte pour l'affirmation de l'inspiration de l'Écriture Sainte. Il est entendu que par « inspiration de l'Écriture Sainte » nous entendons, comme déjà précisé, celle des saints écrits dans leur constitution et dans leur actualisation.

Nous pouvons faire ici plusieurs remarques.

Premièrement, le thème de l'inspiration vient de l'Ancien Testament et est lié au prophétisme : Moïse, appelé par Dieu pour conduire Israël hors d'Égypte et pour agir ainsi au nom de Dieu — c'est pourquoi Dieu lui dit : « je suis avec toi » (Ex 3, 12) — est celui qui parlera de la part de Dieu : « Va, je suis avec ta bouche et je t'enseignerai ce que tu auras à dire » (Ex 4, 12). Les prophètes sont ceux à qui la Parole de Dieu est donnée pour être dite à qui elle est destinée — « la Parole de Dieu fut adressée à ... », beaucoup de livres prophétiques commencent par cette formule ou une formule proche — ; ce don de la Parole peut être identifié avec le don de l'Esprit de Dieu qui inspire le prophète (par ex. Mi 3, 8 : « Mais moi, je suis rempli de force, de l'esprit du Seigneur, de justice et de vigueur, pour faire connaître à Jacob sa révolte et à Israël son péché. » Ez 2, 2 ; 11, 5 ; Es 42, 1 ; 61, 1 ; Za 7, 12 etc.) On peut dire que l'histoire des patriarches était déjà mue par l'Esprit de Dieu et même l'histoire universelle qui la précède, comme on peut dire la même chose de toutes les traditions historiques, celles réunies dans la Pentateuque comme les autres. L'histoire elle-même qui est l'histoire de la manifestation de l'action créatrice et rédemptrice de Dieu, est animée par l'Esprit de Dieu et est pour cette raison-là histoire du salut, mais est inspirée également par l'Esprit Saint la relation donnée de cette histoire, en tant que cette relation, cette narration, est la réponse de la foi à l'agir et au parler de Dieu. De la même manière, les autres expressions de la réponse d'Israël à la révélation de Dieu, dans la prière, dans le culte, dans la sagesse aussi, peuvent être dites motivées par l'Esprit. C'est à l'intérieur de cet horizon large que

s'inscrit l'affirmation de l'inspiration des écrits de l'Ancien Testament : elle se situe en relation à l'affirmation d'une action universelle de l'Esprit Saint et en relation à celle de son action dans les prophètes.

Deuxièmement, il s'agit dans l'attestation donnée de la révélation de Dieu comprise comme Parole de Dieu, d'écho ou de réponse faits par des hommes et, en dernier ressort, par Israël à l'action créatrice et rédemptrice de Dieu, en quoi consiste sa révélation. Dans cette attestation et d'abord dans la foi dont procède cette attestation, la révélation se pose en l'homme ; en elle, dans cette réponse qui lui est faite, il s'avère que la révélation est accueillie. On ne peut parler de révélation que dans la foi, que là où et quand cette révélation est perçue comme Parole de Dieu pro me — pour moi —, pro nobis —, pour nous —, et qu'elle touche l'homme de l'intérieur de lui-même, in me, in nobis. C'est pourquoi révélation ou Parole de Dieu et Esprit Saint sont liés. Pour comprendre cette intériorité à l'homme de la révélation venant de l'extérieur de lui, il faut rappeler que l'Esprit Saint en tant que Esprit moteur de la révélation spéciale est déjà l'Esprit créateur du cosmos, de la nature et de l'homme : le sens cosmique est affirmé dès Gn 1, 2, au début du premier récit de la création — tandis que la terre était déserte et vide et la ténèbre à la surface de l'abîme, « l'Esprit de Dieu planait à la surface des eaux » —, et il est réaffirmé ailleurs (en particuliers Ps 33, 6 ; 104, 29 ; 139, 7). Il est le principe vital de tout ce qui a vie, en particulier des animaux — selon Gn 6, 17, ils ont en eux un « esprit de vie », et cela vaut a fortiori de l'homme, même si le terme employé à son propos dans Gn 2, 7 n'est pas « ruach » (esprit, souffle), mais « neschamah » (haleine, souffle). L'Esprit Saint de la révélation spéciale est la manifestation de l'Esprit Créateur : il est à la fois l'Esprit Saint créateur et rédempteur, c'est-à-dire de la première et de la nouvelle création — dans ce dernier sens Ez 36, 26s : « Je vous donnerai un cœur nouveau et je mettrai en vous un esprit nouveau ... » ; également 37, 1ss et déjà Jr 31, 31ss. La révélation de l'action créatrice et rédemptrice de Dieu est, pour autant qu'elle soit perçue

comme Parole de Dieu et accueillie dans la foi, le fait de Dieu en tant qu'Esprit Saint, c'est-à-dire en tant qu'il communie avec l'homme, avec l'esprit de l'homme, autrement dit en tant qu'il se pose dans la conscience de l'homme comme le Je divin en face du Je humain et comme les unissant l'un avec l'autre dans la distinction même qui demeure, étant celle entre Dieu et l'homme. L'Esprit Saint est la manière d'être de Dieu en tant que présent — comme en toutes choses — en l'homme, mais en lui ultimement dans le cœur de sa conscience. L'homme en qui la révélation suscite la foi, en lui l'Esprit Saint est présent.

Troisièmement, il y a un don général et en même temps chaque fois individualisé de l'Esprit de Dieu à tous les croyants, avec la différence entre les deux Testaments de la promesse pour l'Ancien et de l'accomplissement pour le Nouveau ; et il y a un don ou des dons extraordinaires : dans l'Ancien Testament ceux qui sont préposés à la confection du sanctuaire sont « comblés de l'Esprit de Dieu » (Ex 31, 1ss) comme le sont les 70 anciens établis par Moïse en Israël (Nb 11, 16ss), Josué (Nb 27, 18), les juges (Jg 3, 10 et passim) et les rois à qui l'Esprit de Dieu est donné par l'onction (ainsi Saül, 1 S 10, 1ss ; David, 1 S 16, 13) ; la même chose vaut pour les prêtres (Ex 29, 4ss) auxquels, comme hommes comblés de l'Esprit, il faut ajouter, outre les prophètes dont il a déjà été parlé, les sages (par ex. Jb 32, 8). Pour situer ces différents dons extraordinaires les uns par rapport aux autres, le discernement à pratiquer impose de les référer à la Torah en tant que canon dans le canon de l'Ancien Testament : elle est le cœur ou le centre de la révélation spéciale de Dieu. À cause de cela, le don dit ordinaire ou général de l'Esprit de Dieu est le don essentiel : il est le don de la foi et, partant, de la vie dans la foi. Les dons extraordinaires ne dépassent pas celui-là en valeur ; ils expriment simplement des vocations spéciales à l'intérieur de la vocation générale de la foi. En tant qu'ils sont vécus comme de telles vocations particulières, ils entrent dans ce que nous avons appelé la tradition religieuse et y tiennent leur place. Celle-ci, la tradition religieuse, peut englober tout, à l'image même de la Torah qui, à côté des commandements religieux et moraux contient des lois cul-

tuelles (pour un domaine religieux particulier) et des lois ou coutumes civiles (pour un domaine social particulier). Dans la mesure où les différents dons particuliers de l'Esprit de Dieu se réfèrent à la même Torah fondamentale, ils sont, de la portée ou signification de celle-ci, des explicitations variées et complémentaires. On peut parler d'« inspiration » à propos du don général de l'Esprit Saint comme à propos des dons particuliers.

Quatrièmement, le mot « inspiration » a cependant aussi un sens plus précis ; c'est dans ce sens qu'il est utilisé concernant l'attestation orale ou écrite de la révélation de Dieu : celle-ci est attestée directement comme Parole de Dieu, et indirectement comme réponse à cette Parole. En fait, il n'y a pas d'attestation directe pure, puisque la révélation de Dieu suppose toujours, pour être Parole de Dieu, l'accueil et donc la foi de l'homme. La transmission de la Parole de Dieu met toujours à contribution l'homme : Moïse, déjà les patriarches, après lui les prophètes qui lui succèdent, y compris les historiographes de l'histoire du salut. Il n'y a de révélation de Dieu que contingente et diverse, c'est-à-dire liée à des temps et aussi à des personnes précis et différents. Ainsi dans la transmission elle-même intervient déjà la réponse des traditeurs. Néanmoins, cette forme d'attestation peut être appelée (relativement) directe par distinction d'avec l'autre qui, en tant que réponse à elle, est en tout état de cause indirecte. L'une et l'autre forme, la première s'exprimant centralement dans le Pentateuque (Torah au sens large) et dans les Nebiim (les « prophètes » comme deuxième partie du canon), la deuxième dans les autres écrits (Ketoubim) de l'Ancien Testament, sont des attestations, directe ou indirecte, de la révélation de Dieu, et le mot et la réalité de l'« inspiration » s'applique au sens propre à toutes ces formes d'attestation de la révélation.

On peut sans autre étendre au Nouveau Testament ce qui vient d'être exemplifié pour l'Ancien, concernant l'inspiration de l'attestation de la révélation. Certes, il faut parler, à propos des évangiles et de l'histoire de Jésus qu'ils attestent — tout comme

déjà à propos des traditions historiques de l'Ancien Testament —, d'histoire des traditions orales et de leurs formes préalable à leur mise par écrit et donc à la « Redaktionsgeschichte ». Luc, qui n'a pas été un disciple du vivant de Jésus, pour écrire son évangile, s'enquiert de « ce que nous ont transmis ceux qui furent dès le début témoins oculaires », s'informant « avec soin de tout à partir des origines » (Lc 1, 1ss) : il travaille comme un historien. Mais, historien, il est un évangéliste, ce qui veut dire traditeur de l'histoire de Jésus et à ce titre « valet de la Parole » (ὕπηρέτης τοῦ λόγου, Lc 1, 2) à l'instar des autres évangélistes qui racontent comme lui l'histoire de Jésus. Il n'y a pas lieu d'évoquer ici la différence de nature entre la relation de l'histoire de Jésus par les évangiles et le témoignage apostolique qui, fondé sur le kèrygma qui est au centre de la foi de l'Église et qui est raconté dans l'histoire de Jésus (même si les évangiles eux-mêmes sont postérieurs à la plupart des épîtres), est une actualisation (dans la prédication) et une fondation (dans l'enseignement) de ce kèrygma, selon lequel Jésus est le Christ de Dieu, le rédempteur. Les évangélistes sont des « valets » (ὕπηρέται), les apôtres des serviteurs de la Parole (chargés de la διακονία τοῦ λόγου, Ac 6, 4) : les premiers racontent, transmettent et sont au service des seconds qui actualisent dans la prophétie et fondent dans la doctrine. Si la différence entre les deux n'est pas absolue, puisqu'il y a aussi déjà une part de prédication et d'enseignement dans les évangiles (désignés comme « Kyrios »), tout comme il y a aussi une part de « Kyrios » ou d'histoire de Jésus chez les « apôtres » (à savoir les épîtres), elle ne l'est pas pour une autre raison encore : aussi bien l'histoire de Jésus que le témoignage apostolique peuvent être dits « inspirés », s'il est vrai que l'une et l'autre procèdent de la foi. Cela est évident pour les « apôtres », mais l'est également pour le « Kyrios ». Ce qui motive les évangélistes, c'est la foi en Jésus dont l'histoire s'accomplit dans la résurrection ; ils racontent l'histoire passée d'un Vivant et dont le sens de la vie, du ministère, de la passion et de la mort éclate précisément dans la résurrection. Ce que dit le quatrième évangile vaut pour tous les é-

vangiles : ils ont été écrits pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour que, en croyant, vous ayez la vie en son nom (Jn 20, 31 ; cf. également 1 Jn 1, 1ss). C'est Luc, le plus historien de tous les évangélistes, qui transmet le logion de Jésus (ou attribué à lui, peu importe) adressé aux disciples : « Qui vous écoute m'écoute, et qui vous repousse me repousse » (Lc 10, 16) : il va de soi que l'évangéliste fait partie de ceux qui font entendre le Christ. Évangélistes et apôtres sont, dans leur différence, également au bénéfice du Saint-Esprit en tant que témoins du Christ, conformément à la parole du Christ johannique concernant le Paraclet, l'Esprit Saint qui « vous enseignera toutes choses et vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit » (Jn 14, 26). On peut leur appliquer cette promesse faite par Jésus à ceux qui auront à témoigner de lui devant les tribunaux : « Quand on vous conduira pour vous livrer, ne soyez pas inquiets à l'avance de ce que vous direz ; mais ce qui vous sera donné à cette heure-là, dites-le ; car ce n'est pas vous qui parlerez, mais l'Esprit Saint » (Mc 13, 11).

Certes, il y a, comme déjà pour l'Ancien Testament, un don général de l'Esprit Saint à tous les croyants — outre l'événement de Pentecôte où l'Esprit Saint se répandit des quelques-uns réunis dans la chambre haute à une grande foule qui devint alors la première Église (Ac 2), il suffit de mentionner l'affirmation de Rm 8, 15 : « Vous avez reçu un Esprit d'adoption (c'est-à-dire qui fait de vous des fils adoptifs), par lequel nous crions : Abba, Père » (id. Ga 4, 6). Il y a même toutes sortes de dons particuliers du Saint Esprit, les charismes (1 Co 12 ; Rm 12, 4ss) : s'ils ne se couvrent pas pleinement avec ceux énumérés à propos de l'Ancien Testament, cette différence n'a peut-être pas de signification autre que contingente et pourrait donc n'être pas essentielle ; le Nouveau Testament reconnaît en effet aussi en principe, avec l'Ancien Testament, la réalité cosmique et communément humaine, aussi civile, de l'Esprit de Dieu (ainsi l'État est serviteur de Dieu, Rm 13, quand il n'est pas serviteur de Satan, Ap 13), et si le chrétien n'est pas de ce monde, il est néanmoins dans ce monde dans lequel il est pleinement partie-prenante, certes comme dans le domaine de

la réalité « avant-dernière » et donc à l'horizon de la réalité « dernière » du monde nouveau. La seule différence entre les affirmations correspondantes de l'Ancien Testament et celles du Nouveau pourrait être l'accent beaucoup plus fort mis par ces dernières sur la nouvelle création et l'Esprit Saint en tant que puissance de la nouvelle création. Cet accent n'est pas absent de l'Ancien Testament, et il y a de toutes façons un profond lien, affirmé dans les deux Testaments, entre première et nouvelle création. Mais par le fait du « Kairos », du temps d'accomplissement du Nouveau Testament, dû à la proximité, d'abord visible, ensuite, après sa résurrection et son élévation, invisible du Christ Jésus — c'est cette proximité qui fait du temps terrestre de Jésus et de la période apostolique l'époque fondatrice du Nouveau Testament —, l'aspect « nouvelle création » (ou création eschatologique) est plus fortement marqué à propos de l'Esprit Saint que l'aspect première création ou création protologique ; et cela est resté ainsi dans le temps de l'Église fondé dans la Pentecôte, pour autant que l'Église demeure enracinée dans son fondement toujours le même et toujours nouveau. C'est ce qui explique la plus grande charge proprement ecclésiologique — l'Église étant les prémices du royaume de Dieu, donc de la nouvelle création — des dons de l'Esprit Saint dans le Nouveau Testament, en comparaison avec l'Ancien. Mais en aucun cas on ne peut conclure à une limitation de principe des dons de l'Esprit, au plan du Nouveau Testament, à ce qui serait alors un domaine particulier, celui de l'Église, à côté d'un autre domaine particulier, le domaine « temporel ». Le plan « spirituel » n'est pas un domaine, mais une dimension du « temporel » lui-même, sa dimension spirituelle précisément, par laquelle il est orienté vers la nouvelle création et est le lieu d'advenue de celle-ci, dans les limites mêmes du temps et par-delà elles. Il est vrai que cette dimension veut se concrétiser et prendre forme dans la réalité de ce monde : elle le fait dans l'Église, mais l'Église ne peut pas, faute de se renier elle-même, se concevoir en dernier ressort comme un « domaine » particulier ; si elle est nécessairement une réalité particulière dans le monde, la différence



entre le monde et l'Église étant celle entre la non-foi et la foi, cette particularité ne saurait être exclusive du monde qui est, peut-être, eu égard à la non-foi des hommes, malgré lui, la création de Dieu et le « domaine » plénier de l'action créatrice et rédemptrice de Dieu : c'est dans ce domaine plénier que se situe l'Église comme celle qui répond par la foi à la révélation de Dieu. Potentiellement, le « domaine » des dons de l'Esprit Saint est aussi, selon le Nouveau Testament, ce domaine plénier du monde ; cela implique que la concrétisation des dons de l'Esprit dans l'Église et donc dans la tradition religieuse chrétienne porte en elle une « puissance », celle-là même du Saint Esprit, qui dépasse la particularité de l'Église et qui est proprement englobante de tout ; cela implique également que la particularité de l'Église veut, c'est-à-dire doit être transparente à l'universalité du monde en tant que champ d'action plénier de l'Esprit de Dieu.

Si on peut parler du Saint Esprit selon le Nouveau Testament, à la suite de l'Ancien, dans ces différents sens, de don de la foi et d'explicitations particulières variées de celui-ci dans le sens *des* dons de l'Esprit, si donc toute la tradition religieuse, dans son expression la plus large, est spirituelle et ainsi « inspirée », pour autant qu'elle est authentique, c'est-à-dire fondée dans la foi et donc dans l'Esprit Saint, le mot « inspiration » est utilisé ici d'une manière plus particulière en relation avec l'attestation orale ou écrite tant de l'Ancien que du Nouveau Testament. Cet emploi est pleinement justifié au regard du Nouveau Testament. Concernant l'attestation écrite de la révélation de Dieu à Israël, concernant donc les « saintes Écritures » de l'Ancien Testament, l'affirmation la plus forte est faite dans 2 Tm 3,16 : « Toute Écriture est inspirée de Dieu (Θεόπνευστος) et utile pour enseigner, pour réfuter, pour redresser, pour éduquer dans la justice » — c'est l'affirmation de la théopneustie ; elle peut sans conteste s'étendre de l'Ancien Testament aux écrits du Nouveau. Il en va de même de l'affirmation proche faite dans 2 P 1, 20s, disant qu'« aucune prophétie de l'Écriture n'est affaire d'interprétation privée, car ce

n'est pas par une volonté d'homme qu'une prophétie a jamais été apportée, mais c'est porté par l'Esprit Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu ». L'affirmation de l'inspiration des saintes Écritures vaut à la fois pour l'Ancien et pour le Nouveau Testament, aussi bien en attestant la révélation de Dieu en Christ qu'en l'actualisant (dans la prophétie) et la fondant (dans la doctrine) et en y répondant de toutes les autres manières, par des hymnes, des prières, des paroles de sagesse, etc., à l'image même des Ketoubim de l'Ancien Testament, même si ces différentes réponses sont intégrées dans le Nouveau Testament directement aux traditions historiques d'une part (évangiles et Actes), à la prédication actualisante et enseignante des apôtres d'autre part (épîtres et Apocalypse). Les critères de canonicité des écrits du Nouveau Testament — l'authenticité de l'histoire de Jésus pour les évangiles et de l'histoire de la période apostolique pour les Actes, l'apostolicité pour les autres, écrits — rejoignent ceux de l'Ancien Testament : l'antiquité, c'est-à-dire la proximité de la période fondatrice, et l'inspiration, c'est-à-dire la pulsion dans ces écrits du « souffle » même de la révélation de Dieu devenant consciente en l'homme et provoquant les auteurs bibliques (dans lesquels on peut inclure aussi ceux qui réunissent les différentes sources ou parties en un même écrit, à savoir Israël et l'Église en tant que fixant le canon des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, et également ceux qui transmettent ces écrits et même ceux qui les traduisent) à attester cette révélation et à y répondre. L'inspiration dans le sens indiqué est, pour les écrits de l'Ancien comme pour ceux du Nouveau Testament, une implication du fait qu'ils attestent, directement ou indirectement, la révélation de Dieu à Israël et en Jésus le Christ ; elle est donc une implication de leur antiquité — et cela signifie pour les écrits du Nouveau Testament de leur authenticité et de leur apostolicité, car ces deux critères ont le même sens que celui de l'antiquité pour l'Ancien Testament : ils doivent garantir la proximité par rapport à la période fondatrice, autrement dit par rapport au « kairós » de la révélation elle-même et de la foi suscitée par elle (par proximité il faut entendre une proxi-

mité il faut entendre une proximité plus essentielle que simplement chronologique).

Mais nous n'avons encore parlé de l'inspiration qu'à propos de l'attestation écrite de la révélation de Dieu. L'inspiration cependant ne se limite pas à elle, mais concerne également d'une manière particulière l'attestation orale de la révélation. Ce qui vaut déjà pour la tradition orale de l'Ancien Testament est confirmé pour celle du Nouveau. Ce que nous avons dit des évangélistes comme « valets de la Parole » dans leur fonction de conteurs de l'histoire de Jésus (et de celle de la première Église) et des apôtres comme « ministres de la Parole » dans leur fonction de prophètes (actualisant le kèrygma du Christ) et de docteurs (fondant le kèrygma dans les Écritures de l'Ancien Testament), à savoir que vaut pour eux la promesse du Christ : « Qui vous écoute, m'écoute » (Lc 10, 16), « Ne soyez pas inquiets de ce que vous direz, car ce n'est pas vous qui parlerez, mais l'Esprit Saint » (Mc 13, 11), n'est pas limité à la part prise par eux dans la tradition écrite du Nouveau Testament, mais s'étend également à la tradition orale à laquelle ils participent aussi. Car avant d'écrire, ou parallèlement à la tradition écrite, ils transmettent, prêchent et enseignent oralement, et ils le font dans la puissance du Saint-Esprit. Saint Paul peut dire de lui-même : « Ma parole et ma prédication ne consistaient pas en discours persuasifs de la sagesse, mais en une démonstration d'Esprit et de puissance » (1 Co 2, 4) ; il généralise même l'affirmation, disant (1 Co 12, 3) : « Personne, parlant sous l'influence de l'Esprit de Dieu, ne dit : Jésus est anathème ; et personne ne peut dire : Jésus est Seigneur, si ce n'est par l'Esprit Saint ». Car on ne peut parler des choses spirituelles qu'en termes spirituels (1 Co 2, 12ss) ; cette capacité vient de Dieu seul (2 Co 3, 5). C'est à cause de cela que la prédication apostolique — l'affirmation peut être étendue aux traditions historiques du Nouveau Testament — est efficace — « en recevant la Parole de Dieu que nous vous avons fait entendre, vous l'avez accueillie, non comme parole des hommes, mais comme ce qu'elle est véritablement, la parole de Dieu qui est aussi à l'œuvre en vous qui croyez » (1 Th 2, 13). Ce témoignage de Paul est exemplaire pour

tout le Nouveau Testament, concernant « l'inspiration » de l'attestation orale de l'évangile. Le livre des Actes évoque toujours à nouveau la prédication de l'évangile faite dans la puissance de l'Esprit Saint (Ac 2 ; 4, 8 ; 5, 32, etc.) et He 2, 3s parle du « salut qui commence à être annoncé par le Seigneur, puis à être confirmé pour nous par ceux qui l'avaient entendu, Dieu appuyant leur témoignage par des signes et des prodiges et divers miracles et par des dons du Saint-Esprit répartis selon sa volonté » (cf. aussi Mc 16, 17-20). Ce salut est, pour le Nouveau Testament, déjà l'objet de la prédication prophétique de l'Ancien Testament ; tout comme l'est la prédication de l'évangile, elle était déjà inspirée par l'Esprit Saint : mentionnons à ce propos simplement le locus classicus — qui pouffait être étayé par bien d'autres passages néotestamentaires — de 1 P 1, 10-12 : « Sur ce salut ont porté les recherches et les investigations des prophètes qui ont prophétisé au sujet de la grâce qui vous était destinée ; ils recherchaient à quel temps et à quelles circonstances se rapportaient les indications données par l'Esprit du Christ qui était en eux quand il attestait par avance les souffrances réservées au Christ et la gloire qui les suivrait. Il leur fut révélé que ce n'était pas pour eux-mêmes mais pour vous qu'ils transmettaient ces choses, que vous ont annoncées maintenant ceux qui vous ont prêché l'évangile par le Saint-Esprit envoyé du ciel, et dans lesquelles les anges désirent plonger leurs regards ». Toute l'attestation de la révélation de Dieu, celle de l'Ancien comme celle du Nouveau Testament, écrite et orale, est le fait de l'Esprit Saint. Nous avons par ailleurs déjà vu que l'inspiration s'étend à toute la tradition religieuse. Elle peut être affirmée également de l'actualisation du témoignage biblique par la prédication et l'enseignement de l'Église, dans la mesure où elle est fidèle et actuelle, tout comme elle peut être affirmée à propos de la tradition religieuse, y compris la tradition orale et écrite, qui résulte de la continuation de la révélation de Dieu. Il ne peut être parlé de cet aspect de la question ici ; il suffit de dire qu'elle trouve son critère dans la révélation fondatrice de Dieu, et la tradition qu'elle engendre trouve son critère dans la tradition issue de cette

révélation fondatrice et attestée normativement dans les saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament.

L'inspiration de l'attestation — orale et écrite — de la révélation fondatrice de Dieu ne peut ainsi être abstraite de celle qui concerne d'une part toute la tradition religieuse issue de cette révélation, d'autre part son actualisation à travers le temps de l'Église et aussi l'attestation de la révélation continue de Dieu, en accord avec la révélation fondatrice. C'est l'erreur du « dogme » de l'inspiration des saintes Écritures que d'isoler ces dernières de toute cette tradition plus vaste. L'affirmation de l'inspiration des Écritures n'est vraie et vivante qu'en relation avec cette dernière. Coupée d'elle, cette affirmation fait de l'Écriture une « lex » au lieu d'en faire un évangile, une annonce vivante (euangelion est d'abord simplement un nom d'action, désignant le fait d'annoncer une bonne nouvelle, avant d'être un contenu, d'être cette bonne nouvelle elle-même). L'Écriture n'est vivante que dans le fleuve de la tradition vivante qui est plus vaste qu'elle. C'est précisément dans cette tradition que sa fonction est unique : celle d'être norme, source normative. C'est à cause de cette fonction unique que s'explique aussi et se justifie l'insistance unique sur l'inspiration des saintes Écritures, à condition pourtant qu'elle n'absolutise pas celles-ci par rapport à toute la tradition plus large. L'affirmation de l'inspiration des Écritures est, par-delà sa relation à la tradition, seconde à un double titre : premièrement elle est seconde par rapport à la révélation elle-même, comme cela a été dit ; deuxièmement elle est seconde aussi, pour Israël et pour l'Église qui se réfèrent aux Écritures, par rapport à celles-ci elles-mêmes. Cette affirmation ne semble pas être vraie telle quelle pour les auteurs bibliques eux-mêmes ni pour les porteurs de la tradition religieuse : à leur propos nous avons parlé d'inspiration. Mais cette inspiration n'est pas toujours une expérience subjectivement discernable pour les intéressés eux-mêmes, et ceux qui, dans l'Ancien ou le Nouveau Testament, invoquent l'inspiration sont souvent des faux prophètes. L'attention ne porte pas, ne doit pas porter sur le phénomène sub-

jectif de l'inspiration : dans l'Ancien Testament les états de transe extatique caractérisent le prophétisme naissant, non le prophétisme arrivé à sa maturité avec les grands prophètes ; dans le Nouveau Testament, les phénomènes extraordinaires de glossolie, de prophétie sous l'inspiration de l'Esprit Saint sont clairement nommés et reconnus (cf. livre des Actes, 1 Co 12 et surtout 14), mais non absolutisés ; ils sont au contraire relativisés. L'inspiration ne porte pas sa justification en elle-même, mais seulement dans les effets spirituels authentiques qu'elle produit : que tout serve à l'édification de l'Église, dit Paul aux Corinthiens (1 Co 14). C'est seulement à partir de ces fruits de l'Esprit que l'on peut conclure à l'inspiration en vérité. Celle-ci ne peut être affirmée que de manière seconde, à partir de la puissance créatrice de foi et de vie de toute la tradition religieuse, y compris la tradition orale. Dans le même sens, l'affirmation de l'inspiration des saintes Écritures ne vaut que de manière seconde, à partir de leur puissance spirituelle avérée. Dans 2 Tm 3, 16 où se trouve l'assertion : « Toute Écriture est inspirée de Dieu », elle est faite consécutivement à la reconnaissance de ce que les saintes Écritures ont le pouvoir de « te (Timothée) rendre sage en vue du salut par la foi qui est dans le Christ Jésus » (v. 15). Par là ce texte-clé récuse lui-même toute prise en considération de l'inspiration de l'Écriture en elle-même, en dehors de ce qu'on peut appeler sa puissance inspiratrice. C'est parce que l'Écriture inspire qu'elle est inspirée. Parler de l'inspiration de l'Écriture en dehors de la manière dont elle se vérifie, c'est la postuler : elle devient un article de foi en l'air. L'induire à partir de ce que l'Écriture produit — par la puissance du Saint-Esprit ! —, c'est l'accueillir, la découvrir, l'attester d'expérience. L'inspiration de l'Écriture n'est une vérité de foi que parce qu'elle est une vérité d'expérience. Vérité de foi, elle ne l'est qu'improprement, autrement dit secondement, dans le sens qu'elle est servante de la seule vérité de foi qui soit : Dieu et son action créatrice et rédemptrice se révélant comme Parole de Dieu à l'homme. L'affirmation de l'inspiration de l'Écriture ne peut avoir qu'une place subordonnée et à vrai dire dis-

crète dans une Dogmatique de la foi. Telle est sa place véritable. L'Écriture et l'utilisation faite de l'Écriture sont plus importantes qu'elle. Elle affirme l'autorité de l'Écriture. Celle-ci n'est pas fondée sur son inspiration, mais son inspiration est affirmée à cause de son autorité ; celle-ci se manifeste à son usage. L'utilisation faite de l'Écriture, dans l'Église, donc dans la foi, et cela signifie par le Saint-Esprit, permet à l'Écriture de s'avérer comme autorité. C'est de cette écoute de l'Écriture que vit, comme de sa source normative, la foi. Le dogme de l'inspiration de l'Écriture est un garde-fou pour une bonne utilisation de l'Écriture. Il rend attentif à la nature « spirituelle » du témoignage scripturaire.

### III. L'USAGE DE L'ÉCRITURE SAINTE

Nous laissons cette partie en blanc, pour deux raisons. D'abord, la matière précédente suffit, pour ce qui peut être dit dans une communication. Ensuite, devant l'Écriture, sa lecture ou son écoute, sa proclamation, nous sommes toujours à nouveau des mendiants. Il y a des aides à la lecture et à la proclamation de l'Écriture, des aides intellectuelles comme l'exégèse et la théologie bibliques et aussi l'herméneutique, des aides spirituelles aussi comme toute la tradition vivante de l'Église. Mais l'aide dernière, qui seule rend opératoire et pertinente les autres aides, c'est celle que nous ne pouvons qu'implorer et que nous implorons en priant : Veni Creator Spiritus !