

LA REVUE RÉFORMÉE

SOLI DEO GLORIA



COMPRÉHENSION ET USAGE DE LA BIBLE

DANS QUEL SENS LA BIBLE EST-ELLE LA PAROLE DE DIEU ?

Rapport de la Commission biblique
désignée par l'Episcopat Luthérien Suédois

1970

Traduction : M^{me} Georgette HOFFMANN-SIGEL

LA REVUE RÉFORMÉE

REVUE THEOLOGIQUE ET PRATIQUE

à l'usage des fidèles, des conseillers presbytéraux et des pasteurs

publiée par la

SOCIÉTÉ CALVINISTE DE FRANCE

Avec la collaboration de pasteurs, docteurs et professeurs
des Eglises réformées françaises et étrangères.

COMITÉ DE RÉDACTION

Jean CADIER — Pierre COURTHIAL

Pierre MARCEL — André SCHLEMMER — Richard STAUFFER

Avec la collaboration de Klaus BOCKMÜHL, J. G. H. HOFFMANN,

A.-G. MARTIN, Pierre PETIT, etc...

Directeur : Pierre MARCEL, D. Th.

Président de l'Association Internationale Réformée

Rédaction et commandes : 10, rue de Villars

78 - SAINT-GERMAIN-EN-LAYE (France)

ABONNEMENTS, ENVOIS DE FONDS ET DONNS
se référer page 3 de la couverture

Franco de port et 15 % de réduction sur toute commande de numéros spéciaux
de « La Revue Réformée ». — Voir pages 3 et 4 de la couverture

Prix de ce numéro : **spécial 10 F.**

Nous serions reconnaissants à nos abonnés de bien vouloir régler sans tarder le
montant de l'abonnement 1970. Ils nous épargneront ainsi temps et argent. Merci.

— Les abonnements partent toujours du premier numéro de chaque
tome (année ordinaire).

— Tout abonnement qui n'est pas résilié au 31 décembre (par lettre
adressée à l'Administration de la Revue) est considéré comme valable
pour l'année suivante.

— Les abonnements doivent être réglés dans les trois premiers mois
de l'année. Les frais de rappel (1 F) sont à la charge des abonnés.

NOTE DE L'ÉDITEUR

« En 1964, l'épiscopat luthérien suédois a appointé une commission chargée de préciser « dans quel sens il peut être dit que la Bible est la Parole de Dieu ». Lors de la session de janvier 1970, le même épiscopat a reçu le rapport de cette commission intitulé : « Compréhension et usage de la Bible ». L'étude préliminaire de ce texte le fit présenter comme étant « le document ecclésiastique le plus hautement significatif au plan théologique qui ait été rédigé en Suède depuis la Réforme ».

« Venant au jour moins de dix-huit mois après Upsal 68, et alors que tant de questions sont formulées sur la valeur de la Bible et son autorité, ce rapport est extraordinaire déjà en ce qu'il se trouve être la première « synthèse d'une doctrine de l'Eglise portant sur un point central de la foi » présentée en Suède. Il est non moins extraordinaire en ce qu'il se présente comme ayant atteint l'unité des points de vue sur toutes les questions abordées à la seule exception du pastorat féminin.

« La Commission est partie de deux principes : 1) « la compréhension de ce qu'est la Bible ne provient que de ce que la Bible déclare » et non de théories sur la Bible ; 2) l'usage de la Bible procède du sens accordé à l'affirmation qu'elle est « la Parole de Dieu »¹.

C'est la troisième partie de ce rapport que nous publions dans ce fascicule spécial. Organe de recherche, tout autant que d'affirmation persévérante de la foi réformée, La Revue Réformée est heureuse de mettre à la disposition du protestantisme français ce texte capital. Elle le doit, d'une part, à l'obligeance de M. Sven INGEBRAND, Doyen de la Cathédrale de Linköping, Secrétaire de la Commission qui nous en a donné l'autorisation, à qui nous exprimons notre profonde gratitude, et d'autre part à la diligence de Madame Georgette HOFFMANN-SIGEL qui a consenti — dans un délai très bref — à nous en donner une élégante traduction.

¹ J. G. H. HOFFMANN, *Parole humaine ou parole de Dieu*, La Revue Réformée, N° 81, p. 30.

Il est évident que certains grands thèmes de la théologie luthérienne orientent quelques passages de ce rapport sur des points importants. Une commission « réformée » n'aurait pas traité certaines parties du sujet de la même manière, et aurait apporté des affirmations plus accentuées, notamment sur le « canon ». Nous espérons que nos lecteurs « réformés » n'en seront pas ici et là quelque peu déroutés. L'immense mérite de ce texte, c'est son effort de réflexion pour circonscrire le sens d'une affirmation énoncée trop souvent de façon globale : « La Bible est la Parole de Dieu », sans discerner les problèmes qu'elle soulève aujourd'hui et sans chercher à y répondre.

Au temps d'apostasie que l'Eglise chrétienne vit aujourd'hui, dans le tourbillon négateur qui cherche à nous séduire et à nous emporter, le Rapport de la Commission de l'Episcopat luthérien suédois apporte une aide immense à tous ceux qui éprouvent intensément le besoin de directives claires et les aidera à maintenir — contre vents et marées — au prix d'un bienfaisant effort de pensée, les fondements de notre foi chrétienne. Car enfin, qu'on le veuille ou non, pour l'Eglise chrétienne de tous les temps, la Bible est bien « La Parole de Dieu ».

Nous avons, pour nos lecteurs, cherché à aérer le texte suédois. De nombreux alinéas, et la totalité des petits sous-titres en italiques qui, sans aller à la ligne, ouvrent de nombreux paragraphes pour mettre en évidence le cheminement de la pensée, sont dûs à l'éditeur français.

De même, à la page 43 de notre traduction, nous avons supprimé un très long paragraphe sur l'accession de la femme au ministère pastoral. Ainsi que le remarquent les rédacteurs, ce paragraphe « déséquilibre » ce chapitre et rompt le fil général du sujet. Toutefois, en raison de son intérêt, le débat suédois concernant le ministère pastoral féminin présente un très grand intérêt, et nous aurons plaisir à le publier à part dans un prochain numéro de notre Revue ².

² Titre suédois du rapport : *Bibelsyn och biblebruk*, Editeur : Hakan Ohlssons Förlag, Lund.

Membres de la Commission : Président : Evêque Gert BORGSTIERN (Karlstad); Secrétaire : le Doyen de la Cathédrale de Linköping, Sven INGEBRAND. Membres : Evêque Sven SILEN (Västerås), Professeur Bertil ALBREKTSON (Åbo), Professeur Hans HOF (Upsala), Professeur Ragnar HOLTE (Upsala), Recteur Tors-ten NILSSON (Stockholm), Lecteur Erik PETREN (Gävle), Professeur Gustaf WINGREN (Lund).

A) POINT DE DÉPART : L'ÉGLISE TIENT LA BIBLE POUR PAROLE DE DIEU

Les deux Testaments. La Bible est le livre saint des chrétiens. Lorsqu'elle est lue et expliquée devant la communauté chrétienne ou étudiée par un chrétien, la parole biblique est accueillie comme un message de délivrance et d'exhortation adressé par Dieu lui-même.

Ce n'est qu'une partie de l'humanité qui reconnaît à la Bible cette situation privilégiée à l'égard de tout autre livre. Bien des « sécularisés » admirent la Bible en tant qu'œuvre littéraire de valeur et abrégé de la sagesse humaine, tout en refusant d'y voir la parole de Dieu. Dans certaines religions non-chrétiennes, l'Islam par exemple, on respecte le livre saint des chrétiens, sans lui accorder la valeur de canon. Pour l'Islam, c'est le Coran qui tient cette place.

Même le judaïsme ne reconnaît pas la Bible d'une manière aussi étendue que l'Eglise chrétienne. Déjà, en divisant la Bible en deux parties principales et en les appelant *Ancien* et *Nouveau Testament*, en souvenir de l'ancienne et de la nouvelle alliance, l'Eglise a manifesté à la fois son lien et sa rupture avec le judaïsme. Les livres qui forment la première partie du canon de l'Eglise représentent seuls — sans adjonction — le canon juif. Pour les Juifs, ces écrits ne sont pas l'« Ancien Testament », ils ne sont pas des textes concernant une ancienne alliance remplacée maintenant par la nouvelle alliance ; ce sont des écrits concernant une alliance restée en vigueur. Pour l'Eglise chrétienne, au contraire, il est essentiel que l'alliance du Sinaï soit reconnue vraiment ancienne et remplacée par une nouvelle alliance scellée par la mort et la résurrection de Jésus-Christ.

C'est la reconnaissance de Jésus comme Messie et Seigneur -- et par là comme « médiateur d'une nouvelle alliance » (Hébr. 9 : 15) — qui est finalement à la base des groupements des livres bibliques aussi bien que des interprétations et explications des deux

parties principales de la Bible de l'Eglise. Mais c'est aussi à cause de cette reconnaissance, exprimée pour la première fois par Pierre devant les disciples que Jésus avait réunis autour de lui de son vivant, qu'un groupe de chrétiens (ekkleisia) commença à devenir indépendant et rompit avec la synagogue juive après la première Pentecôte. Toutes les Eglises chrétiennes actuelles se considèrent comme héritières de ce premier groupe de chrétiens.

L'Eglise et la Bible ont donc été dès le début intimement associées l'une à l'autre. La foi qui est à la base de l'Eglise chrétienne, fut de même à la base de la rédaction des textes du Nouveau Testament et de la compréhension et de l'interprétation des textes de l'Ancien Testament. C'est précisément ce message, celui qui créa les premières communautés chrétiennes, qui fut concrétisé en des textes par des chefs du christianisme primitif. Ainsi la fidélité au Christ impliqua dans la suite tout naturellement la fidélité aux textes qui conservaient le message original. Preuve en est le fait que lorsqu'on veut, dans l'Eglise, résumer sa foi en quelques mots, en une confession de foi, on considère ces mots comme rien de moins qu'un concentré du contenu de la Bible.

Deux points de départ. Un premier point de départ pour la suite de notre développement est donc ce simple fait : tous les groupements de chrétiens actuels croient et reconnaissent que, d'une manière ou d'une autre, la Bible est ou contient la parole de Dieu. Un autre point de départ est nettement plus compliqué : dès qu'il s'agit de déclarer *en quel sens* la Bible est ou contient la parole de Dieu, les chrétiens actuels donnent des réponses qui diffèrent sur de nombreux points. Le plus souvent, d'ailleurs, ces réponses différentes ne sont de loin pas celles de leurs Eglises respectives, elles les contredisent même.

Pour mieux comprendre ces deux attitudes fondamentales, il convient de les décrire et de les analyser. Mais notre exposé ne pourra se limiter à cela. En tant que *Commission Biblique de l'Eglise Suédoise*, nous devons chercher à guider ceux qui demandent comment la Bible doit être interprétée et expliquée aujourd'hui. Ceci implique que nous n'avons pas seulement à décrire une série de possibilités d'interprétation, mais aussi à prendre position à leur égard et à recommander les interprétations qui se présentent avec le plus d'autorité. Ainsi notre exposé pourra répondre à la question posée : *Dans quel sens la Bible est-elle parole de Dieu ?*

Nous entendons cette question en ces termes : comment les intentions et les exigences de la Bible peuvent-elles être exprimées d'une manière adéquate et réaliste, afin d'être aujourd'hui une parole vivante et faisant autorité pour nous et pour les autres ? Nous croyons en effet que la révélation de Dieu dans la Bible — aujourd'hui comme autrefois — apparaît le plus clairement et le plus fortement lorsque la Bible est comprise et expliquée selon ses intentions et exigences propres. Mais en même temps il nous semble que dans le temps présent la portée et l'application de ces

intentions et exigences ne peuvent pas être saisies par un simple exposé de ce qu'il y a dans les textes, mais qu'au contraire ils ne deviendront sensibles que par la confrontation avec les hommes et les problèmes de l'Eglise et du monde d'aujourd'hui. C'est finalement une mission prophétique que de bien interpréter et expliquer à nos contemporains la Bible en tant que parole de Dieu. Il n'en découle pourtant pas que cette mission doive éviter la critique théologique.

Notre méthode et notre but. Nous n'avons pas l'intention d'user d'un raisonnement métaphysique compliqué pour essayer de rendre visibles les relations existant entre la volonté et la nature de Dieu d'une part, et la parole biblique de l'autre. Notre but n'est pas non plus de présenter une conception de la Bible « fixe et définitive » sous forme d'une doctrine biblique dogmatiquement arrêtée. Nous nous limiterons à la mission plus modeste, mais aussi plus abordable et adéquate, consistant à exposer une série de faits et de réflexions sur ce qu'est la Bible et sur la manière dont, selon nous, elle peut être comprise et expliquée actuellement d'une manière pratique.

Le premier point de notre exposé sera l'étude de ce qu'on pourrait appeler *les raisons historiques* qui font que l'Eglise considère la Bible comme la parole de Dieu : comment s'est-il fait que la Bible ait acquis cette position dans l'Eglise et qu'elle l'ait conservée ? Puis, dans la partie principale de ce chapitre nous chercherons à discuter d'une manière plus approfondie le sens de cette situation. C'est surtout là que, parfois par un choix parmi diverses explications, nous donnerons notre réponse à la question de savoir dans quel sens la Bible doit être comprise comme la parole de Dieu. Finalement nous indiquerons certains des motifs qu'a un chrétien d'être convaincu que la Bible est bien la parole de Dieu.

B) COMMENT LA BIBLE EST DEVENUE, POUR L'ÉGLISE, LA PAROLE DE DIEU

La théologie de l'inspiration. Aux premiers temps du luthéranisme on partait volontiers d'une théorie de l'inspiration biblique pour étudier comment s'était formée la Bible, et comment elle en était venue à faire autorité en tant que parole de Dieu. Les divers livres de la Bible, disait-on, avaient été rédigés sous l'inspiration du Saint-Esprit. Celui-ci avait appelé leurs divers auteurs à les écrire, il leur avait inspiré ce qu'ils devaient écrire et les avait dirigés pendant toute la rédaction afin qu'aucune erreur ne puisse se produire. C'est en partant de cette théorie — ou d'autres à peu près semblables — qu'on tirait des conclusions très étendues sur ce qu'est la Bible et comment on doit l'interpréter.

Même pour un chrétien de notre temps, il est naturel de penser que l'Esprit de Dieu a agi d'une manière spéciale lors de la rédaction de la Bible. Nous sommes aussi tentés, tout comme autrefois, de nous faire des images faciles à saisir de la manière dont ceci s'est réalisé. Mais ce n'est pas cette doctrine de l'inspiration, héritière de l'orthodoxie, qui peut nous les donner. En effet cette doctrine ne prend pas en considération tout ce que nous savons de nos jours du processus compliqué auquel l'Eglise doit d'avoir sa Bible. Elle ne met pas non plus en juste place ce que nous savons maintenant sur le genre des livres de la Bible et leurs intentions. Enfin il semble, aujourd'hui, bien moins naturel de partir d'une théorie dogmatique sur la Bible, que de commencer par quelques données essentielles relatives à ce qu'est la Bible et tenant compte de ses particularités textuelles.

Les textes saints en général. Le christianisme n'est pas seul à avoir ses textes saints. En étudiant les diverses religions nous trouvons partout des paroles sacrées. Les expériences et les connaissances religieuses peuvent évidemment aussi se transmettre sans mots — par des sons, des gestes, des rites, etc. — mais l'expression au moyen du mot y a quand même une place spéciale, comme d'ailleurs dans la plupart des branches de la vie culturelle de l'homme.

Bien des raisons peuvent expliquer pourquoi certains mots, textes ou écrits sont considérés comme « saints ». L'histoire des religions nous l'apprend. Rien que le fait d'être anciens et respectés joue un grand rôle. Que certains mots soient transmis de géné-

ration en génération, qu'ils remontent aux ancêtres vénérés ou à un âge d'or où l'homme était plus près du ciel que maintenant, suffit souvent à les faire considérer comme sacrés et ayant autorité. Il s'y ajoute que par leur longue utilisation ils ont prouvé leur résistance et leur valeur. Bien souvent de tels mots tirent leur autorité de ce qu'ils viennent d'une haute personnalité ou ont été rédigés pendant une période de crise religieuse; ils apparaissent comme des expressions pures des révélations et expériences fondamentales qui ont créé ou renouvelé la religion au sein de laquelle on les conserve ensuite. Il est alors évident que ces documents fondamentaux doivent continuer à jouer le rôle qui a été le leur dès le début.

L'Ancien Testament. Si partant de ces considérations relatives à l'histoire des religions, nous passons aux écrits de l'Ancien Testament, il nous faut d'abord constater que dans bien des cas leur origine se perd dans un passé que la science n'a que partiellement réussi à pénétrer. Les matériaux des divers livres sont d'origines très différentes et ont souvent eu une préhistoire orale difficile à reconstituer avant d'avoir été remaniés de manière à composer un « Livre ». Les livres eux-mêmes sont nés de diverses façons. La manière dont le canon de l'Ancien Testament s'est formé est elle-même difficile à saisir avec certitude. Les Juifs divisaient leur canon en trois points : la « *Loi* » (Les cinq Livres de Moïse), les « *Prophètes* » et les « *Ecrits* » (les autres Livres), (cette division se rencontre pour la première fois dans la préface de la traduction grecque du Syracide, environ 130 avant Jésus-Christ). C'est certainement dans ce même ordre que les trois groupes de livres ont acquis leur valeur canonique. Il est probable que certains écrits après avoir été utilisés pendant un certain temps pour les services religieux, pour l'enseignement et pour rendre la justice, ont acquis une telle autorité qu'ils ont été acceptés officiellement, puis étudiés théoriquement. Du temps de Jésus, cette élaboration du canon était en fait terminée. On ne discutait plus que certains « écrits périphériques », en particulier le Livre d'Esther, l'Ecclesiaste et le Cantique des Cantiques.

Les diverses parties du canon n'avaient pas du tout la même valeur pour les Juifs. La « *Loi* » était l'essentiel; venaient ensuite les « *Prophètes* » et en troisième place les « *Ecrits* ». En plus de cette différence d'appréciation entre les trois groupes de textes, on trouvait, souvent sur un plan plus inconscient, des degrés dans le respect qu'on portait à l'un ou l'autre prophète, à certaines pages de la Loi, etc... Dans cette intense vie religieuse, les livres saints n'étaient pas un ensemble compact de textes dont les déclarations avaient toutes même autorité et même fonction. Selon la conception rabbinique chaque mot, chaque consonne, et même chaque « trait de lettre » avaient au bout du compte la même importance, mais ceci n'est qu'une théorie qui n'a jamais pu, dans la pratique, supprimer une appréciation plus nuancée des paroles des livres saints.

La genèse du christianisme primitif ne repose sur l'apport d'aucun nouveau texte sacré. Ceux-ci apparaîtront au sein de ce même christianisme, mais seulement peu à peu. Jésus a donné un enseignement verbal et la prédication de l'Eglise primitive est d'abord un message oral. Les livres saints sur lesquels s'appuient Jésus et les premiers chrétiens sont exactement les mêmes que ceux dont disposaient les autres juifs pieux. Il est très important de ne pas oublier que Jésus et les premiers chrétiens ne se considéraient pas comme un nouvel élément du peuple élu d'Israël et ne voyaient pas en leur foi une nouvelle religion. Pour eux, ils étaient le vrai Israël, le « cœur » de ce peuple de l'alliance, héritier spécifique des pères et des prophètes ; mais en même temps ils croyaient qu'une ère nouvelle commençait : le temps de l'accomplissement. Leur prédication était à leurs yeux l'accomplissement de ce qui avait été promis dans les livres anciens, comme leur saine interprétation.

Au sein du christianisme primitif se développe de plus en plus une nouvelle manière de voir les textes anciens. C'est sous un tout nouvel angle que l'ensemble des textes sacrés devient valable pour lui : ce sont des paroles prophétiques d'une ancienne alliance, cette alliance qui doit maintenant laisser la place à une alliance nouvelle (littéralement : *nouvellement créée*). Ces livres deviennent « *Les livres de l'ancienne alliance* », en abrégé, « *l'Ancienne Alliance* (Testament) » (cf. déjà 2 Cor. 3 : 14).

La formation du Nouveau Testament. Mais la nouvelle vision religieuse des choses se revêt de paroles, paroles que reprend la tradition orale et qu'on se met ensuite à rédiger. Une procédure compliquée de transmission de la tradition est à l'origine de nos Evangiles écrits. Ces nouveaux textes ont une autorité divine et constituent « *la parole de Dieu* » (Jean 6 : 68 ; I Tess. 2 : 13, etc.). Mais les livres dans lesquels ces paroles sont consignées n'ont pas eu dès le début le rang de « textes sacrés ». Un seul des livres du Nouveau Testament se qualifie lui-même, de « livre saint » : *l'Apocalypse*. Les autres livres, les évangiles et les épîtres, ont une autorité religieuse qui va de soi sans pour cela être déjà classés parmi les « textes sacrés »¹. Ce n'est que petit à petit, au cours de la deuxième moitié du deuxième siècle, que l'Eglise commence à considérer les évangiles et les épîtres comme « textes sacrés » au même titre que les textes sacrés du temps de l'Ancienne Alliance.

Une évolution longue et compliquée a finalement abouti à la délimitation du canon de l'Eglise chrétienne. Sur certains points,

¹ Ce que nous venons de dire peut être mis en lumière en considérant la genèse des évangiles de Matthieu et de Luc. Chaque ligne de ces textes montre que, pour les évangélistes, les traditions sur Jésus sont des paroles saintes, qui révèlent finalement la volonté de Dieu. Nous voyons en même temps avec quelle relative liberté tous deux traitent l'évangile de Marc. Ils le « transposent » et le fondent dans les leurs. Ceci aurait été impensable s'ils avaient considéré l'évangile de Marc comme un texte sacré au même sens que les livres de l'Ancien Testament.

cela a été fort simple : il n'y a jamais eu, au sein de l'Eglise primitive, de discussion en ce qui concerne les trois premiers évangiles. Leur autorité a été indiscutable dès le début. Si des objections se sont élevées contre l'Evangile de Jean, ce fut moins à cause de son contenu que par ce qu'il fut compromis par l'usage qu'en firent certains hérétiques gnostiques. Paul a été, lui, discuté de son vivant, mais lorsque, peu après sa mort, ses écrits furent rassemblés, ils ont joui d'une autorité évidente dans toute l'Eglise. Ce sont les « écrits périphériques », dont certains ont été finalement abandonnés alors que d'autres (Hébreux - 2 Pierre - 8 Jean - Jacques - Jude - Apocalypse) furent retenus, qui ont donné lieu aux discussions pendant ce processus d'élaboration du canon qui se termine vers la fin du quatrième siècle.

Nous voudrions ici attirer l'attention sur certains faits qui nous semblent essentiels.

(I) Le christianisme primitif n'aime pas à se limiter à une brève confession de foi, ni à concentrer sa position religieuse et éthique en une courte formule. Il conserve avec un profond respect les anciens textes sacrés, mais reprend aussi l'essentiel des paroles et des textes nouveaux, ceux qui lui ont été donnés par Jésus, les apôtres et les prophètes de l'Eglise. L'attitude de Dieu envers son peuple n'est donc pas considérée comme un don unique d'un principe ou d'une idée fondamentale, mais bien plus comme une révélation et un enseignement riches et variés, donnés « à plusieurs reprises et de plusieurs manières » (Hébr. 1 : 1).

(II) Les limites entre la Loi, les Prophètes et les Ecrits deviennent alors accessoires ; la frontière importante et essentielle est celle qui sépare les deux alliances. Les nouveaux écrits ne sont pas considérés comme formant un quatrième groupe adjoint aux trois autres existants déjà (la Loi, les Prophètes, les Ecrits). Ceux-ci sont conservés comme une collection de textes définitivement close — les textes sacrés d'une alliance périmée — mais les nouveaux textes constituent un groupe particulier : « *les écrits de la Nouvelle Alliance* » (le Nouveau Testament).

(III) Pour être reconnus comme canoniques les textes néo-testamentaires doivent répondre à trois exigences si une ou deux d'entre elles seulement sont remplies, l'écrit en question n'est pas reconnu. Le texte doit avoir une origine apostolique (directe ou indirecte), il doit être d'un usage général dans toute l'Eglise, et il doit contenir la vraie doctrine, c'est-à-dire que son contenu doit être en accord avec les textes de base indiscutables et avec la « règle de la vérité » ou les « règles de la foi » (un condensé de l'essentiel de la tradition orale relative au contenu de la foi chrétienne). Nous voyons nettement ici combien l'Eglise primitive a trouvé naturel de s'incliner devant les textes qui provenaient d'un héritage direct et intact du Christ et de ses apôtres. La limitation du canon — qui en fait participe au processus appelé institutionnalisation de l'Eglise — avait pour but de faire apparaître claire-

ment l'autorité souveraine de Jésus-Christ dans l'Eglise chrétienne.

Nous avons dit que ce processus était pratiquement terminé à la fin du quatrième siècle. Il a cependant fallu attendre bien plus longtemps pour avoir un décret ecclésiastique faisant véritablement autorité quant à l'étendue du canon. Pour l'Eglise catholique romaine ce n'est que le Concile de Trente (donc après la Réforme) qui a définitivement fixé les limites du canon. C'est à peu près au même moment que l'orthodoxie protestante élaborait des théories qui marquèrent très fermement les limites entre les textes canoniques et les autres.

Il n'est donc pas sans intérêt de constater que cette question du canon est restée, si l'on peut dire, ouverte pendant tout le Moyen Age et l'époque de la Réforme. On ne mettait pas sérieusement en question l'étendue formelle du canon traditionnel, mais on était pourtant conscient de ce que les « textes périphériques », discutés par l'Eglise primitive, n'avaient pas vraiment la même valeur que les autres.

Pour illustrer ceci, rappelons un épisode de la discussion dogmatique que notre réformateur suédois, Olavus PETRI, eut avec le théologien catholique Paulus ELIAE. Ce dernier s'étant servi dans son argumentation d'une citation de l'Apocalypse, comme Paulus ELIAE doit bien le savoir, ce n'est pas un texte qui puisse fournir des « armes » ! Et Olavus PETRI continua en disant qu'il était unanimement reconnu que les textes discutés du Nouveau Testament ne pouvaient servir d'arguments dans une discussion dogmatique que s'ils s'accordaient avec des écrits indiscutables. Lorsque LUTHER critique l'épître de Jacques comme n'étant pas « centrée sur Jésus » au même point que les textes néo-testamentaires centraux, il nous donne un autre exemple d'une conception canonique plus ouverte qui disparut après le Concile de Trente et dans l'orthodoxie protestante.

Bible et tradition. La question d'un canon ouvert ou fermé est un des aspects du problème des relations de la Bible avec la tradition extra-canonique. Déjà dans l'Eglise primitive la formation du canon entraîna de nombreux décalages dans les relations entre la Bible d'une part et l'interprétation orale et la prédication dans l'Eglise, d'autre part, relations qui poseront de plus en plus de problèmes.

Tant qu'il s'agissait de tradition vivante concernant le Christ, la différence entre forme orale ou écrite n'avait que peu d'importance. La « règle de vérité » qu'on opposait aux hérésies reposait essentiellement dans les commentaires sur un enseignement et une explication faisant appel à la tradition. Ce n'est pas vraiment dans ce but que le canon fut formé. Mais, au fur et à mesure qu'on s'éloigna des temps apostoliques et qu'on entra dans le temps actuel de l'Eglise, le besoin se fit de plus en plus sentir de pouvoir dis-

poser de textes définitivement fixés concernant l'authentique contenu de la révélation. La preuve en est qu'au Moyen Age on en vient de plus en plus souvent à faire appel à la Bible comme contenant de vérité. THOMAS d'AQUIN (décédé en 1274) peut dire expressément que l'Ecriture seule (*sola scriptura*) est la règle de vérité ; il exige en outre que les décrets et ordonnances de l'Eglise soient « extirpés » au cas où ils se trouveraient en opposition avec l'Ecriture. En même temps THOMAS, et avec lui les grands théologiens du Moyen Age, affirme que seule l'Eglise peut correctement expliquer la Bible et que les commentaires des docteurs de l'Eglise ont autorité contraignante. On n'envisageait pas vraiment la possibilité d'un conflit entre la Bible et la tradition. Bien au contraire pendant tout le Moyen Age il est présumé que la Bible ou la tradition ecclésiale nous transmettent la même révélation.

A la Réforme la situation se transforme tout à fait. Les Réformateurs invoquent la Bible contre une tradition qui, selon eux, a dévié ; les théologiens catholiques romains, de leur côté, sentent le besoin de donner à la tradition une légitimation plus indépendante. Le Concile de Trente promulgue une définition que l'on peut interpréter ainsi : l'Ecriture et la tradition sont deux sources de révélation indépendantes mais complémentaires. Par contre les Eglises de la Réforme ne reconnurent que l'Ecriture comme source de la révélation et comme autorité et juge suprême face à toute la tradition ecclésiale.

Ecriture et Tradition aujourd'hui. Actuellement nous vivons une troisième phase de la discussion quant aux relations Ecriture - Tradition. Du côté catholique-romain on ne considère plus la tradition comme une source indépendante de révélation ; on y voit plutôt un moyen de transmission et de développement de la vérité biblique. En même temps apparaît une tendance à soumettre toute tradition tardive à la lumière critique de la parole biblique, et ceci se manifeste entre autres par un « règlement de compte » avec toute cette théologie du Moyen Age considérée si longtemps comme sacro-sainte.

Du côté évangélique, par contre, on a ouvert les yeux sur le problème de l'inévitabilité de la tradition ; et ceci en particulier en étudiant le fait que même ceux qui ont le plus énergiquement lutté pour l'« obéissance formelle claire et simple » à l'Ecriture en opposition à toute « interprétation » postérieure, ont en pratique donné naissance à une nouvelle série de traditions d'interprétation dont les contenus s'opposent. A ce sujet, les théologiens luthériens ont souligné que la Réforme luthérienne n'a jamais été marquée par un anti-traditionalisme aussi conséquent que celui de l'aile gauche de la Réforme. LUTHER ne critique la tradition que dans la mesure où elle masque ce qui dans la Bible est pour lui l'essentiel et où elle va à l'encontre de paroles bibliques précises.

De nos jours, on trouve chez les protestants trois éléments essentiels au sujet de l'Ecriture et de la tradition :

(I) On insiste sur le fait que la Bible est primordiale dans l'Eglise; on s'intéressera donc moins à un livre isolé de la Bible qu'à l'interprétation adéquate de la parole biblique et à son explication par la prédication et l'enseignement dans l'Eglise actuelle.

(II) On reconnaît que l'Evangile est évidemment une part de « tradition », mais aussi que l'Evangile, du fait qu'il est de tous les temps, doit se trouver de nouvelles formes d'expression qui, à leur tour, formeront (à titre secondaire) des traditions.

(III) Quant aux interprétations traditionnelles qui semblent actuellement démodées ou inadéquates, on s'inspire d'une part de l'authentique tradition néo-testamentaire, et d'autre part de la situation actuelle, afin de trouver pour l'Evangile de nouvelles formes plus en rapport avec notre temps.

La direction de notre recherche. Les discussions auxquelles nous faisons allusion ne concernent pas la position de la Bible en tant que parole de Dieu adressée à l'Eglise. Un point essentiel est justement le fait que cette prise de position ait toujours été reconnue par toutes les parties. La reconnaissance d'un canon délimité comme étant la parole de Dieu ne résout pas, en elle-même, la question de savoir comment la parole écrite doit être comprise et commentée aujourd'hui. Il reste encore à déterminer dans *quel sens* la Bible doit être entendue comme parole de Dieu adressée aux hommes dans l'Eglise et le monde actuels. Notre présentation de l'histoire du canon et des problèmes qui en découlent n'avait pour but que de donner un fond historique à l'analyse qui va suivre. Toutefois nous pouvons peut-être encore poser la question suivante : cet aperçu ne nous a-t-il pas déjà donné quelques indications sur la direction dans laquelle il faut chercher la solution de notre problème ?

Au début de cette partie nous avons fait remarquer que ce n'est pas à l'aide de la théorie orthodoxe de l'inspiration que l'Eglise actuelle peut élaborer sa conception de la Bible en tant que parole de Dieu. Cette théorie présuppose que la Bible ait vu le jour d'une manière tout autre que ce que les textes en disent ou laissent entendre. L'argument décisif est tout autre. La théorie de l'inspiration ne concerne que le canon fermé et elle ne rend pas justice aux façons de voir et d'apprécier de l'Eglise primitive. On attache une importance disproportionnée au dernier acte du processus d'élaboration du canon — le partage définitif des livres en canoniques et non canoniques — lorsqu'on se limite à discuter théoriquement sur la Bible telle qu'elle se présente actuellement ².

² Le texte de 2 Tim. 3 : 16, si fréquemment cité, est souvent utilisé pour prouver que notre canon est un texte inspiré. Mais on donne par là à ce texte une fonction qu'il lui est difficile de remplir. Lorsque la deuxième épître de Timothée fut écrite, un bon nombre, — peut-être même la plupart —, des textes qui ont trouvé plus tard place dans le Nouveau Testament étaient déjà répandus dans les diverses communautés du monde de la Méditerranée Orientale. Le christianisme primitif utilisait aussi d'autres écrits. Mais aucun n'avait encore

En « théorisant » sur le canon fermé, on court d'une part le risque de tracer une frontière trop nette entre la révélation chrétienne qui se trouve écrite sur les feuillets de la Bible et toute autre pure révélation sur Jésus-Christ, et d'autre part de mettre tous les Livres de la Bible — et en tous cas ceux du Nouveau Testament — « dans le même sac », en leur attribuant même poids et même autorité. Car si chacun des Livres du Nouveau Testament est inspiré par le Saint-Esprit, chacun à sa manière propre, alors ils n'auront plus simplement la même valeur : chaque pensée, chaque mot en seront alors si importants qu'ils devront être conservés. On en viendra alors facilement à considérer que le sujet essentiel du Nouveau Testament n'est plus qu'un thème parmi d'autres dans la Bible. Il n'est plus possible de le mettre en avant avec toute sa force ; il faut lui mettre une sourdine, l'harmoniser avec tous les autres thèmes de la masse des textes.

En agissant ainsi on traite la parole divine d'une tout autre manière que ne l'ont fait Jésus, les apôtres et la première Eglise. Eux, ils brûlaient pour une affaire qui leur était plus importante que toute autre. Ils voyaient la différence entre l'essentiel et l'accessoire. Et ils faisaient la différence entre les divers Livres. Au cours des premiers siècles de l'Eglise on ne mettait pas au même niveau tous les ouvrages que nous avons maintenant dans le Nouveau Testament. Celui qui, de nos jours, mettrait sur pied égal l'Evangile de Matthieu et l'Epître de Jacques — car tous deux sont canoniques — comme celui qui tracerait une limite absolue entre les deux Epîtres de Pierre d'une part et le Pasteur d'Hermas d'autre part — seules les premières appartiennent au canon — ne verrait pas la Bible avec les mêmes yeux que l'Eglise ancienne. Pour être d'accord avec Jésus et le christianisme primitif en ce qui concerne notre façon de considérer les paroles saintes de la Bible et de les « utiliser », il nous faut donc maintenir des limites élastiques autour du canon, donner des valeurs différentes aux divers livres et voir où en est l'essentiel et où en est l'accessoire.

reçu la qualification de textes saints, et on n'avait pas encore réuni ni limité un Nouveau Testament. Les « Ecrits Saints » (v. 15) auxquels se réfère le rédacteur de la deuxième épître de Timothée sont les livres de l'Ancien Testament (remarquez que Timothée les connaît « depuis son enfance »). Il doit s'agir plus exactement de ce qu'on appelait le Canon d'Alexandrie, c'est-à-dire la collection ouverte d'écrits saints dont disposaient les Juifs de langue grecque et qui contenait aussi les livres qui ont été qualifiés plus tard d'apocryphes. Il est d'abord dit ici de ces textes (v. 15) qu'ils « peuvent te rendre sage à salut par la foi en Jésus-Christ » et puis : « tout passage de l'Ecriture (ou même tout Ecrit) est inspiré de Dieu et utile pour enseigner, convaincre, corriger, instruire dans la justice, etc... ». Ce passage concerne donc surtout les fonctions des textes de l'Ancien Testament, au temps de la nouvelle alliance. Il peut être légitime de se demander dans quelle mesure on a le droit de l'utiliser à propos du Nouveau Testament (que l'Eglise a, en réalité, réuni et limité bien plus tard). Mais à ce moment-là nous quittons le plan *exégétique* de notre argumentation.

C) QUE SIGNIFIE POUR L'ÉGLISE QUE LA BIBLE SOIT LA PAROLE DE DIEU ?

Après avoir indiqué rapidement comment l'Eglise en est venue à considérer la Bible comme parole de Dieu, nous chercherons à mettre en lumière ce que cela implique. Nos observations seront groupées sous trois chefs :

I — Fonction de la Bible.

II — Contenu de la Bible.

III — Interprétation et application de la Bible.

I. - Fonction de la Bible

Lorsqu'on discute du sens dans lequel la Bible est parole de Dieu, on pense en général à un problème précis, une question d'interprétation sur laquelle on n'est pas d'accord. L'intérêt se porte alors *sur une fonction spéciale*, délimitée, de la Bible, qui n'est plus mise alors à sa juste place dans la somme de la foi chrétienne ; parfois même sur une de ces fonctions qui n'est pas réellement centrale. Il peut s'agir, par exemple, de demander au message de la Bible un moyen de lutter contre la « déchristianisation » croissante et l'absence de normes. La fonction de la Bible à laquelle il est alors fait appel est celle de « fournisseur » de règles morales. A une autre occasion, il peut y avoir contestation à propos d'une proposition de loi concernant la qualification de la femme au ministère pastoral : ce qu'on demande alors à la Bible, c'est de servir de norme pour l'organisation actuelle de l'Eglise.

Au cours de telles discussions, on perd souvent le sens des perspectives. Il n'est donc pas inutile de nous arrêter un moment à chercher quelles sont, du point de vue de l'Eglise, les fonctions *centrales* et *fondamentales* de la Bible. Il n'est pas non plus dénué d'intérêt de rappeler que si la Bible est utilisée de bien des manières différentes et en des circonstances variées, son message, lui, se répand de mille manières et agit même souvent dans le silence.

L'influence de la Bible. Dans les vieux pays chrétiens, la Bible a été, pendant de longs siècles, le *Livre* : le livre fondamental et décisif, le livre classique avant tout autre, où se reflètent toutes les formes de la vie humaine. Son influence s'est exercée de manières très diverses. La Bible a agi sur la morale et sur le sentiment du droit dans la société. Ses estimations — sans parler des commandements concrets de la Loi exprimés dans les livres de l'Ancien Testament — ont eu une grande influence sur l'élaboration du droit et des lois. La Bible a influencé d'une façon incommensurable la littérature occidentale, lui donnant modèles et motifs, idées et impulsions. Elle a fourni à l'art tant de matériaux qu'il est à peu près impossible de les énumérer tous. Dans le domaine musical, elle a été une source d'inspiration exceptionnelle. Enfin, d'une manière générale, elle a influencé, plus que tout autre livre, le mode de pensée, les habitudes et les usages de l'Occident. Ceci nous rappelle que la Bible agit sur nous directement et indirectement et de toutes les manières imaginables.

Sa fonction centrale. C'est pourtant dans les questions religieuses, au vrai sens de ces mots, c'est-à-dire les services religieux et les méditations, les études bibliques et les « entretiens d'homme à homme », que la Bible remplit sa fonction centrale et fondamentale. Il n'en découle naturellement pas que l'action de la Bible doive se limiter à ces domaines-là : cette fonction centrale ne serait alors plus ce qu'elle doit être. Mais cela implique que c'est là que les hommes sont d'abord atteints par la parole biblique en tant que parole de Dieu et que c'est par là que devient possible leur accès à la parole de la Bible et leur croissance en cette parole.

Remarquons en passant que nous surestimons en général le rôle qu'a joué dans l'histoire de l'Eglise l'étude individuelle de la Bible. Dans les anciens temps, il y avait en effet beaucoup trop d'illettrés et, d'autre part, une Bible coûtait fort cher ! Le message de la Bible a été en grande partie transmis *indirectement* à l'homme du peuple. Ce n'est qu'au cours des derniers siècles que, grâce au développement de l'alphabétisation et de la culture générale, on a pu demander à chacun de lire sa Bible.

Les diverses fonctions de la Bible se trouvent mises en lumière dans l'ordre d'un service religieux chrétien. Les psaumes chantés sont saturés de contenu biblique. Les prières, les invocations, les bénédictions liturgiques — chantées, psalmodiées ou lues — sont

en grande partie composées de paroles et de thèmes bibliques. Lors de la lecture des textes la parole biblique apparaît d'une manière directe. Dans certaines Eglises, les textes sont lus ou psalmodiés dans une langue désuète que les fidèles ne comprennent plus. Ils deviennent alors une sorte de respectable mélopée, pleine de mystère, un appel au sentiment et non plus à la raison de l'homme. Dans la plupart des Eglises, c'est pourtant dans la langue des paroissiens que les textes sont lus; ils ne sont alors plus seulement écoutés, mais aussi compris. La prédication, elle, est l'explication et l'application du contenu du texte biblique. Selon la vieille règle homilétique, le même texte peut répondre à plusieurs buts différents et agir de diverses manières : il peut consoler, enseigner, exhorter et mettre en garde (voire punir). Enfin, il vaut la peine de rappeler l'enseignement visuel donné par les gestes liturgiques devant l'autel, ainsi que la symbolique de l'église en tant que bâtiment, par les peintures murales, les sculptures des retables, etc...

Soit dit entre parenthèses, tout ceci peut servir à stimuler les chrétiens à élaborer de nouvelles fonctions de la parole biblique, non pour remplacer les anciennes mais pour les compléter. Il y a dans notre société mécanisée beaucoup de situations nouvelles qu'on ne peut atteindre par les anciens modes d'expression.

Son but unique. Les diverses fonctions de la parole biblique ont finalement toutes un but unique : faire que les hommes soient si dépendants de cette parole et élevés en elle, qu'elle les inspire entièrement et détermine tout le style de leur vie. Déjà dans l'Ancien Testament se dessine un idéal qui ne se réalise complètement qu'au temps de la nouvelle alliance : que la parole de Dieu ne soit pas écrite sur des tables de pierre mais dans le cœur des hommes. Le Nouveau Testament fait la différence entre le mot en tant que « lettre » et qu'« esprit » vivificateur. Selon la pure foi biblique, le contenu de la Bible sera le plus sensible et effectif là où son message est mis en pratique dans la façon de vivre et les actions d'hommes qui ont la parole biblique « gravée dans leur cœur », avec toutes les conséquences que cela implique dans les relations humaines.

Nous allons maintenant traiter de quelques-une des catégories formelles dans lesquelles on a essayé d'exprimer le contenu des fonctions de la Bible en tant que Parole de Dieu. Nous en étudierons quatre :

- (a) la parole biblique comme moyen de grâce,
- (b) la parole biblique en tant que Loi et Evangile,
- (c) la valeur normative de la Bible,
- (d) l'autorité de la Bible.

(A) LA PAROLE BIBLIQUE COMME MOYEN DE GRACE.

Parmi ces diverses catégories c'est certainement celle-ci qui est la plus fondamentale. Il découle clairement des termes employés que la fonction première de la Bible est de communiquer aux hommes la grâce de Dieu, cette grâce qui condamne et sauve en même temps, et d'être en elle-même l'instrument dont Dieu se sert pour nous sauver.

Ce n'est évidemment pas en tant que livre que la Bible est un tel moyen de grâce. Pour l'être, la parole biblique doit devenir agissante et se manifester par la lecture des textes, la prédication, le témoignage. L'Eglise professe que, quand la parole de la Bible est ainsi « mise en branle », le Saint-Esprit exerce son action par l'intermédiaire de cette parole.

Nous trouvons dans la Bible de nombreux témoignages du caractère actif et créateur de la parole de Dieu. La parole est suivie de l'action et est, elle-même, action : ce que Dieu commande ou promet, arrive. Il faut cependant souligner que, dans notre tradition luthérienne, nous avons tendance à lire ces déclarations trop rapidement et sans en voir les problèmes, comme si elles *visaient* la parole biblique écrite ainsi que son explication orale dans la prédication. Si nous examinons certaines des déclarations de ce type le plus souvent citées, nous trouvons qu'elles sont toutes dans un contexte précis où elles visent, la plupart du temps, une parole de révélation concrète, transmise verbalement.

Dieu dit : « Que la lumière soit, et la lumière fut » (Genèse 1 : 3). Ma parole « ne retourne point à moi sans effet, sans avoir exécuté ma volonté, et accompli mes desseins » (Esaïe 55 : 11). « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie » (Jean 6 : 68). « La parole de Dieu est vivante et efficace » (Hébr. 4 : 12). L'Evangile « est une puissance de Dieu pour le salut de quiconque croit » (Rom. 1 : 16).

Parmi tous ces textes, il n'y a que celui tiré de l'Épître aux Hébreux qui, dans les termes « parole de Dieu » entend véritablement une parole écrite (de l'Ancien Testament), et devenue vivante par une application concrète actuelle. Le récit de la création témoigne d'une parole divine mystérieuse, précédant toute vie et intervention humaine. Le texte d'Esaïe concerne l'une des révélations transmises jusqu'à lui par tradition orale. Jean 6 : 68 reproduit un enseignement oral de Jésus; alors que Romains 1 : 16 (qui emploie le terme *Evangile*) concerne la prédication apostolique relative à la mort et à la résurrection de Jésus-Christ assurant le salut de l'humanité.

Il en résulte qu'en utilisant ce genre de textes comme nous avons l'habitude de le faire dans la tradition luthérienne, on en a déjà fait une adaptation et une transposition. Qu'une telle adaptation soit justifiée, découle de la place de l'Eglise dans l'histoire du salut et de la promesse de Jésus d'être avec ses disciples jusqu'à

la fin des temps. C'est à la Parole et au Sacrement qu'il a rattaché cette promesse de présence. Mais on ne peut trouver d'appuis acceptables, exégétiques ou herméneutiques³ à la tendance, pourtant assez fréquente, de qualifier le livre-même de la Bible « en bloc », de « Parole de Dieu » sans se préoccuper de savoir à qui elle s'adresse actuellement.

Le fait que la parole soit un moyen de grâce implique que sa fonction et sa force agissante peuvent être mises sur le même pied que celles du Baptême et de la Sainte Cène. LUTHER a bien mis ceci en lumière en définissant les sacrements : « *une parole visible* ». C'est d'ailleurs à LUTHER que nous devons d'avoir à nouveau insisté sur ce caractère du moyen de grâce qui au Moyen Age avait été relégué au deuxième plan par une théologie de la grâce où les sacrements jouaient le rôle essentiel. Le catholicisme romain moderne a d'ailleurs aussi redécouvert la Parole comme moyen de grâce. Nous y trouvons comme pendant des termes de « parole visible », employés par LUTHER, la qualification bien significative de « *sacrement audible* » appliquée à la parole.

Que la parole biblique soit considérée comme moyen de grâce n'exclut naturellement pas qu'elle ait en même temps une fonction de transmission des connaissances. Mais il s'agit là de connaissances qui visent toute la situation existentielle de l'homme. Du fait que la parole est moyen de grâce, se déduit quel genre de questions il est normal de poser à la Bible si l'on veut en obtenir une réponse valable. Dans la tradition luthérienne tardive ceci est exprimé en ces termes : la Bible doit servir au salut des hommes, thèse toujours en vigueur ; il ne faut cependant pas lui donner un sens individualiste et limité. LUTHER l'a exprimé d'une manière encore plus frappante ; en lisant les textes bibliques, on doit sans cesse sous-entendre : « *pour nous* », « *pour moi* », « *pour vous* », « *pour toi* ». Ces pronoms personnels, avec leurs formes au singulier et au pluriel, peuvent à eux seuls souligner que la grâce est offerte à la fois universellement et individuellement.

(B) LA PAROLE BIBLIQUE EN TANT QUE LOI ET EVANGILE.

La distinction Loi - Evangile se base sur les contrastes entre les deux alliances et leurs textes institutionnels, mais ne coïncide pas avec eux. Jean 1 : 17 l'exprime ainsi : « *car la loi a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ* ». Il met, en ce qui concerne l'ancienne alliance, l'accent sur la Loi du Sinaï, c'est-à-dire sur les règles nombreuses et détaillées que, selon le Pentateuque, Dieu a données à son peuple. Quant à la nouvelle alliance, il la caractérise par la grâce, le don de Dieu en Jésus-Christ.

³ Pour des raisons pratiques nous faisons ici la différence entre les problèmes exégétiques et herméneutiques. Les premiers sont ceux qui concernent la détermination du sens primitif des textes, les deuxièmes se préoccupant de leur adaptation actuelle. Les termes exégétique et herméneutique s'emploient aussi souvent dans d'autres sens.

Lorsqu'on entend — spécialement dans la tradition luthérienne — la parole de Dieu comme Loi et Evangile, on entend en même temps que l'Ancien Testament a des aspects évangéliques et que le Nouveau Testament a des aspects légalistes. Selon cette tradition, l'art suprême consiste à bien départager la Loi et l'Evangile dans toute explication de la Bible. En d'autres termes, de rendre sensibles aussi bien les exigences que les dons de Dieu et de mettre en lumière leurs justes relations.

Ce n'est pas ici le lieu de reprendre le problème herméneutique et dogmatique concernant la distinction Loi-Evangile, et la discussion des divers « usages » de la Loi. Nous nous limitons ici aux aspects fonctionnels de la parole biblique, ce qui implique que nous étudions aussi la distinction Loi-Evangile sous un aspect limité. Pour éviter tout malentendu, nous tenons à souligner que la « Loi » n'agit de loin pas seulement lorsque la parole biblique est exprimée. Si l'on veut utiliser la Bible à bon escient, il est essentiel de se souvenir à quel point la « Loi » agit dans le monde créé par Dieu avant même que l'homme soit en contact avec la parole biblique (cf. ci-dessus aux § 2c et 3a).

Un des buts essentiels de cette distinction Loi-Evangile est, au contraire et justement, d'attirer l'attention sur deux fonctions ou façons d'agir de la parole biblique. La première doit surtout démasquer l'homme et le placer, chargé de sa faute, devant Dieu. L'autre tend à apporter le pardon et à donner à l'homme de nouvelles possibilités de vie. Une telle utilisation des termes Loi et Evangile ne découle pas en soi de la Bible. C'est plutôt une systématisation et le développement d'une série de déclarations qui reposent essentiellement sur la constatation que Jésus parle expressément des exigences de Dieu et de son pardon, sans en appeler de l'un contre les autres. La distinction Loi-Evangile remplit indiscutablement une fonction légitime en tant qu'argument herméneutique. C'est surtout en matière de cure d'âme qu'elle s'est révélée une aide pratique et utile dans l'explication de la Bible.

Dans celle-ci l'emploi du mot Loi est d'ailleurs très différent de celui qu'en fait la langue moderne. De nos jours le mot « loi » nous fait penser à une série de règles et de décrets qui sont d'une part très détaillés (« casuistique ») et d'autre part juridiquement contraignants. Ces deux éléments se trouvaient indiscutablement aussi dans la Loi mosaïque telle qu'elle est exprimée dans l'Ancien Testament et telle qu'elle fut comprise à l'origine. Mais lorsqu'on invoque aujourd'hui la « Loi » (de la Bible), elle n'a qu'une fonction morale, sans aucun caractère juridique contraignant et, en fait, on ne la considère plus comme valable sous l'aspect casuistique qu'elle avait dans l'Ancien Testament. Toute explication de la « Loi », dans la Nouvelle Alliance, ne doit pas perdre de vue la nette tendance du Nouveau Testament à concentrer cette exigence morale dans le Sommaire de la Loi : le double commandement d'amour. (Nous y reviendrons au § 2c).

(C) LA VALEUR NORMATIVE DE LA BIBLE.

Dans bien des discussions sur l'interprétation de la Bible, la question de sa valeur normative joue un rôle prédominant. Mais, selon nous, cette fonction normative de la Bible doit être soumise à celle de moyen de grâce et mise à son service.

Il paraît difficile d'exprimer, dans le langage parlé actuel, ce qu'on entend par *valeur normative de la Bible*. Par normes, nous comprenons, en général, toutes sortes de prescriptions réglant notre activité. Ce peuvent être des ordres (à la forme impérative) ou des règles (il faut que..., tu dois..., tu ne dois pas...); on peut éventuellement aussi parler de normes techniques (ou de nécessité pratique : tu dois..., si tu veux atteindre le but que tu t'es prescrit) ⁴. Le plus souvent, lorsqu'on parle de normes, on pense à des prescriptions d'ordre moral. Il est indiscutable qu'un grand nombre de ces règles morales se retrouvent dans la Bible. Mais, d'une part, ce rappel ne suffit pas à expliquer comment la Bible elle-même, en tant que collection de témoignages sur la volonté et l'action de Dieu, peut être qualifiée de normative, et d'autre part la question de cette valeur normative ne concerne pas seulement, et même peut-être pas essentiellement, le domaine de la morale.

La prédication. Si nous nous demandons d'abord dans quel domaine peut s'appliquer cette valeur normative de la Bible, il nous apparaît évident qu'il s'agit d'abord des différentes formes de prédication du message chrétien et de l'enseignement de la foi et de la doctrine de l'Eglise. Le rôle normatif de la Bible est donc surtout de servir de modèle ou de paradigme. Pour bien saisir ceci, pensons à un mentor qui donne une leçon-modèle devant un groupe d'élèves-instituteurs. Celle-ci n'est naturellement pas censée être reproduite dans chaque détail, mais pour une ou plusieurs des leçons que donneront ces élèves-instituteurs, elle servira de « norme » dans le choix des matériaux, la manière de les présenter, leur rôle pédagogique, etc... Nous pouvons aussi prendre comme exemple le programme que le professeur doit suivre dans son enseignement. Il sert indiscutablement de « norme », en ce qu'il indique expressément une série de sujets qui doivent figurer dans cet enseignement, tout en laissant à chaque professeur toute liberté quant à la présentation de son contenu.

Lorsque la prédication chrétienne est confrontée à la Bible en tant que norme, se pose la question de « vraie doctrine ». L'ère de la prédication présuppose que l'Eglise d'aujourd'hui est marquée d'une manière décisive par l'action du Christ — dont témoi-

⁴ On trouve une étude plus approfondie de ces diverses sortes de normes dans G.H. von WRIGHT : « The Varieties of Goodness », 1963, chapitre VIII.

gne la Bible —. L'ordre d'annoncer la Parole a, en fait, été donné par le Christ lui-même. La Bible nous donne l'action du Christ pour modèle. Le critère de « vraie doctrine » réside donc dans l'accord de la prédication avec le vrai modèle. Si cet accord n'est pas réalisé, la prédication actuelle sera alors condamnée comme hérétique et ne répondant pas à l'ordre du Christ. Il est important de remarquer que la Bible est considérée comme le seul moyen de connaître l'acte salvateur qui doit être au premier plan de la prédication, et ceci rend encore plus nécessaire de s'en tenir fidèlement au modèle donné.

En approfondissant la question, il apparaît pourtant très problématique qu'un livre, ou plutôt une collection de livres, aussi étendue, aussi variée et aussi peu systématique que l'est la Bible, puisse nous fournir un tel exemple. Peut-on vraiment en tirer un modèle avant d'avoir essayé de systématiser d'une certaine façon les pensées bibliques ? Mais si l'on se livre à une telle systématisation, peut-on être certain que c'est bien la Bible que l'on garde comme seule norme ? Cette systématisation ne risque-t-elle pas d'introduire dans la Bible des catégories par lesquelles ce sera l'homme qui la normalisera et la restructurera ?

La doctrine. Dans les questions concernant la doctrine, les hommes de l'Eglise primitive ne se présentaient jamais avec une Bible « nue ». Ils s'en rapportaient aux « règles de vérité », qui constituaient justement une sorte de systématisation du contenu de la foi chrétienne. Et pourtant, au début, ce n'était qu'une partie de la tradition orale, qui ne découlait pas directement de la Bible, même si on la considérait comme un concentré du contenu de celle-ci. Même au sein de l'orthodoxie luthérienne, où l'on affirme si nettement la valeur normative suprême de l'Ecriture, on part de la nécessité d'une systématisation du contenu de la Bible pour établir cette fonction normative. Là aussi, on parle de « règles de vérité » ou d'« analogie de la foi », et l'on reconnaît alors à la doctrine de la justification un rôle certain, mais en affirmant que ces règles d'interprétation se trouvent dans la Bible elle-même.

L'action et l'éthique. Il ne faut pas oublier que la Bible contient aussi, à côté de ce modèle qu'elle nous présente, une longue liste de normes qui concernent surtout le domaine de l'action. En outre y figurent une série de prescriptions concernant la prédication et l'administration des sacrements, l'organisation de l'Eglise, etc... Une confrontation des normes d'ordre éthique de la Bible avec les divers types d'éthiques normatives des divers systèmes philosophiques nous donnera quelques éclaircissements à ce sujet. En effet, l'interprétation des commandements du Nouveau Testament pris chacun pour soi, sera, par exemple, tout autre selon qu'on y voit des règles absolument contraignantes ou qu'on

considère que leur but essentiel est de mettre l'accent sur certaines valeurs ⁵. Dans ce dernier cas on peut envisager que, dans une situation nouvelle, elles puissent être remplacées par de nouvelles normes, si celles-ci sont mieux à même de mettre l'accent sur les valeurs en question.

Comme exemple concret, prenons l'ordre, qui se retrouve souvent dans le Nouveau Testament, de donner des aumônes aux pauvres. Si on considère cet ordre comme règle contraignante, le don des aumônes restera notre réponse au paupérisme actuel. Mais, de nos jours, il y a bien des cas où les aumônes sont considérées comme déshonorantes par ceux qui les reçoivent : on demande « non la charité, mais la justice ». Lorsqu'il s'agit de lutter contre la pauvreté et la faim, les aumônes font figure d'insulte, surtout si la cause de cette misère réside, par exemple, dans le chômage, la main-d'œuvre ou les produits mal payés. Si, au contraire, nous nous demandons quelles *valeurs* le don des aumônes veut mettre en lumière dans le Nouveau Testament, — aider nos frères à pouvoir mener une vie vraiment humaine — nous pourrions alors formuler de nouveaux commandements qui seront plus adéquats et efficaces dans la situation actuelle : aide ton prochain à trouver un travail qui lui convient, paie-lui le juste prix de son labeur, etc... (afin d'éviter ici tout malentendu, il faut pourtant rappeler que, même de nos jours, il y a des situations exceptionnelles où les « aumônes » sont encore nécessaires).

Les normes éthiques que nous trouvons dans la Bible ont un caractère spécial du fait qu'elles se trouvent insérées dans une histoire de salut, et qu'elles tirent donc leur motivation de l'idée d'alliance elle-même ainsi que de la manière d'agir de Dieu à l'égard du peuple élu. Dans l'Ancien Testament, le don de la Loi sur le Sinaï se détache sur le fond de la sortie d'Égypte. L'enseignement moral de Jésus est en relation directe avec l'irruption du règne de Dieu. Paul base ses exhortations sur ce qui, selon lui, arrive au chrétien lors de son baptême : il est mort au péché et ressuscité à une vie nouvelle, une vie sainte : — il s'agit maintenant pour lui de vivre ce qu'il « est ». Pour certains théologiens, c'est un fait unique que la morale biblique soit placée sous un signe plutôt « indicatif » que « impératif et « obligatoire ». Mais c'est une erreur de prétendre qu'on ne peut trouver d'autres structures éthiques du même type. La manière dont les sociologues étudient ce problème nous éclaire d'une façon fort intéressante à ce sujet. Ils insistent en effet sur les évolutions des systèmes normatifs dans les divers groupements sociaux. Appliqué à la morale

⁵ En terminologie de morale philosophique on parle dans le premier cas de *déontologie* ; dans le second d'*éthique théologique* (éthique conséquente). Pour une morale strictement déontologique, le critère de l'action juste réside (en quelque sorte) dans l'action elle-même ; pour la morale religieuse, il se trouve au contraire dans les valeurs que l'action en question est censée mettre en avant.

chrétienne cela nous donne ceci : être citoyen du peuple de Dieu implique l'acceptation d'un certain style de vie ⁶.

Les normes éthiques masquées sous des phrases « indicatives » sont très fréquentes. Pensez, par exemple, au slogan lancé pendant la deuxième guerre mondiale (en Suède) : « un Suédois se tait ». En étudiant cette phrase on y trouve ceci : « si tu es Suédois, tu te tais », et nous pouvons logiquement en tirer : « si tu ne te tais pas, tu n'es pas (sous-entendu, un bon) Suédois ». Sous la formulation indicative, il y a indiscutablement un « devoir » sous-entendu ; bon exemple du fait que la citoyenneté suédoise entraîne à certains devoirs à l'égard de la patrie ! Mais cette formulation « indicative » a l'avantage de présenter ces devoirs comme une caractéristique générale d'une collectivité dont on est fier de faire partie et dont on désire l'approbation, ou parce que ce slogan laisse deviner une menace de sanction, peut-être l'exclusion de la société, s'il n'est pas respecté. Nous pouvons faire les mêmes constatations formelles en ce qui concerne l'éthique biblique : remarquons à ce sujet que le sarment qui ne porte pas de fruit sera retranché (Jean 15 : 2) et que ceux qui marchent selon la chair et non selon l'esprit n'hériteront pas du Royaume de Dieu (Gal. 5 : 22).

Une autre caractéristique de cette morale biblique est l'importance qu'elle donne à l'exemple personnel, spécialement lorsqu'il s'agit de Jésus — le modèle. Nous y reviendrons aux § 2c et 3c.

Conclusion. Dans cette partie de notre étude, nous avons seulement voulu exposer, avec plus de précisions qu'on ne le fait en général, ce qu'on peut à juste titre entendre par l'expression plutôt vague de *valeur normative de la Bible*, et ceci spécialement en comparant la langue théologique à celle d'autres domaines où l'on cherche aussi à analyser des normes. Par contre nous n'avons pas essayé de donner une présentation du contenu de l'éthique de la Bible ; ceci se fera plus loin au § 2c. (comp. 3c).

Reprenons, pour nous résumer, la thèse exposée dans l'introduction à cette partie : *la fonction normative de la Bible doit être soumise à sa fonction en tant que moyen de grâce et mise à son service.* En d'autres termes : la fonction essentielle de la parole biblique doit apparaître, dans son étude et sa prédication, comme moyen de grâce, être à la fois Loi et Evangile. Dans cette fonction, son rôle de norme sera limité au moment où la Parole agit

⁶ On peut dire plus exactement qu'il y a une relation logique d'implication entre la phrase « je suis membre du peuple de Dieu » et différentes phrases indicatives qui décrivent une façon de vivre concrète. L'implication exprime une relation logique entre deux membres de phrases, x et y, telle que l'on puisse dire : « si x est juste, y l'est aussi » ou « si y n'est pas juste, x ne l'est pas non plus ». Et en l'espèce : « Si je suis membre du peuple de Dieu, je vis de telle et telle manière » et dans l'autre sens : « Si je ne vis pas de telle et telle manière, je ne suis pas membre du peuple de Dieu ». Le point vraiment central de cette relation apparaît dans la suite du texte.

en tant que Loi; en tant qu'Évangile son rôle sera par contre caractérisé par le fait que — au sens précis de ces mots — elle tend à libérer les hommes de l'asservissement aux normes. Si, au contraire, nous parlons de la Bible comme norme paradigmatique, elle règlera alors elle-même sa fonction comme moyen de grâce sans y faire entrer d'élément normatif — (comme le professeur, dont l'enseignement est réglé par un programme, n'est pas obligé dans celui-ci d'inculquer des règles). Il en résulte que nous nous trouvons sur deux plans différents lorsque d'une part nous parlons de la Bible comme norme (paradigmatique) et que d'autre part nous tirons des textes de la Bible des règles concrètes — surtout d'ordre moral.

(D) L'AUTORITÉ DE LA BIBLE.

De nos jours le mot *autorité* ne sonne pas bien. A toutes les occasions, on se dresse contre les autorités et on invoque le droit de l'individu de prendre des positions indépendantes. En matière de religion, la foi autoritaire a été longtemps considérée comme quelque chose d'inférieur, d'opposé à une action personnelle et à une foi vivante. Il est donc fort utile de tâcher de voir s'il y a vraiment de bonnes raisons d'accepter le concept d'*autorité de la Bible* ou s'il ne vaut pas mieux abandonner cette terminologie.

Lorsque, dans l'Écriture primitive, le terme latin *auctoritas* (autorité) est utilisé dans des questions bibliques, c'est surtout en relation avec le Christ. Nous trouvons ce terme dans les traductions de la Bible en latin, et il correspond alors au mot *exousia* (autorités). Matthieu 7 : 28-29 dit à propos des réactions de la foule devant le Sermon sur la Montagne : « *La foule fut frappée de sa doctrine; car il enseignait avec force et autorité et non pas comme leurs scribes* ». De même dans Matthieu 21 : 18 et suiv., où, les pharisiens demandant à Jésus par quelle autorité il fait ses actes de puissance et qui lui a donné une telle autorité, Jésus se refuse en fait à leur donner une réponse directe, alors qu'indirectement il laisse entendre que cette autorité vient « *du ciel* », c'est-à-dire de Dieu.

Dans ces deux passages, nous pouvons saisir deux aspects de cette notion d'autorité, telle que le Christ l'a comprise : il parle avec autorité, parce qu'il a procuration de Dieu lui-même mais, d'un autre côté, ce fait de parler avec autorité signifie aussi qu'il parle de manière à vraiment convaincre l'auditoire. Il ne peut jamais être question ici d'une foi autoritaire au sens péjoratif : on accepte ce message parce qu'on a été profondément conscient de sa vérité.

Lorsque cette autorité du Christ est reportée sur la Bible, nous devons comprendre que celle-ci fait autorité en sa qualité de message de Christ et sur lui. Ce qui, avant tout, confère à la Bible

cette autorité, c'est qu'elle est la source première de toute prédication chrétienne (cf. ce qui a été dit au § 1c de la valeur normative de la Bible).

Nous nous rendons bien compte que dans ce bref exposé nous n'avons pas pu donner une étude complète du contenu du concept d'autorité de la Bible. En un certain sens c'est tout le présent chapitre qui en traite. Nous nous sommes limités, ici, à indiquer quelques idées qui peuvent être associées au terme *autorité*, lorsqu'on veut en faire usage. Ce que nous avons dit d'une autorité interne opposée à une autorité externe peut se retrouver dans de nombreuses relations humaines ordinaires. Il nous reste finalement à souligner que dans notre situation entre un facteur qui a un sens déterminant pour l'établissement de l'autorité interne de la Bible mais qu'on ne retrouve dans aucun autre contexte humain : *l'action du Saint-Esprit*.

Nous reviendrons en D à la question de savoir s'il est juste de reconnaître le Christ et, secondairement, la Bible comme autorité religieuse.

II - Contenu de la Bible

Au cours de notre exposé nous avons plus d'une fois constaté que la Bible était une collection de textes. L'Écriture Sainte de l'Eglise n'est pas un livre, une unique réalisation d'un seul tenant. On y trouve de nombreux livres : 66 en tout. Aucun d'entre eux, surtout lorsqu'on considère la collection en entier, ne se présente comme réellement dogmatique, comme contenant des matériaux organisés en un système bien ordonné. Ces livres sont de genres différents et ont été écrits dans des buts variés. Leur matière est très différenciée : commandements, déclarations prophétiques, paroles de sagesse, récits, etc... Après avoir été réunis, ils ont formé un ensemble et fonctionné à ce titre, mais ils n'ont été soumis à aucun processus d'égalisation qui les aurait uniformisés quant à la forme et au fond. C'est en gardant toutes leurs particularités qu'ils ont acquis leur valeur normative et se trouvent les uns à côté des autres dans le canon.

Et pourtant, malgré leurs différences, ils forment un tout et ceci même quant à leur contenu. Il serait faux de dire que ce n'est qu'à la suite d'une série de hasards historiques qu'ils ont été réunis. La Synagogue, en délimitant la « *Loi* », les « *Prophètes* » et les « (autres) *Ecrits* », ainsi que l'Eglise en délimitant les « textes de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance », n'ont pas manqué de motifs.

Que cette collection de livres disparates avec toutes ses variations et sa diversité ait pu être utilisée comme une œuvre homogène, « l'Écriture Sainte », provient d'une part de ce qu'elle n'a pas été un livre parmi d'autres, mais *le Livre* par excellence, faisant corps avec d'autres institutions essentielles de la vie sociale de l'humanité (services religieux, enseignement, justice) où elle a eu autorité, et d'autre part de ce qu'elle a été suivie par une tradition qui l'expliquait et la complétait, tradition à laquelle certains spécialistes ont donné son orientation. Insistons encore une fois sur la fonction essentielle que ses condensés ont joué : la « *règle de vérité* » et surtout la *Confession de Foi*. C'est à l'aide de ces condensés précis et de ces modèles stylisés qu'il a été possible d'ordonner ce contenu si varié et de faire la différence entre ce qui est essentiel et ce qui est périphérique. Rappelons aussi ce que nous avons dit précédemment de certaines catégorisations au moyen desquelles on a voulu mettre en avant les aspects et les fonctions essentielles de la parole biblique : la distinction Loi-Evangile, en est la principale.

Dans l'exposé qui va suivre nous ne soulèverons pas dans toute son étendue la question de la *diversité* et de l'*unité* de la Bible. Nous nous préoccupons surtout des questions suivantes :

(a) Que signifie le fait que la Bible de l'Eglise contienne deux parties liées entre elles, sans avoir la même valeur, et quelles en sont les conséquences pratiques ? Comment peut-on distinguer entre l'essentiel et l'accessoire dans ce contenu disparate ? L'étude de cette dernière question nous amènera à considérer :

(b) le concept de l'unité religieuse de la Bible,

(c) l'éthique biblique et

(d) les prescriptions bibliques présidant à l'organisation de l'Eglise.

(A) LES DEUX TESTAMENTS

La valeur de l'Ancien Testament. Souvenons-nous à quel point, dans la vie de l'Eglise, l'Ancien Testament a été mis à l'ombre au cours des deux derniers siècles et quelles conséquences négatives cela a entraîné aussi bien quant à la compréhension générale de la Bible que quant à son utilisation. Il est donc essentiel que l'Eglise prenne aujourd'hui des dispositions tendant à renforcer la position de l'Ancien Testament. Et ceci pour bien des raisons. Nous allons, en quatre points, montrer en quoi nous avons besoin de l'Ancien Testament et ce que celui-ci peut apporter lorsqu'il est mis en rapport avec le Nouveau Testament.

En premier lieu, notons qu'il est indispensable pour bien comprendre les nuances de la terminologie du Nouveau Testament et la valeur de ses expressions de ne les considérer que par rapport

à l'Ancien Testament. Les textes néo-testamentaires sont saturés de citations et d'allusions à des déclarations et récits de l'Ancien Testament. Presque tous les termes religieux riches de sens et les images essentielles des évangiles et des épîtres sont tirés, directement, — au travers de la tradition juive — des écrits les plus anciens (l'Ancien Testament). Il est donc indiscutable que l'Ancien Testament nous fournit une aide des plus utiles pour comprendre le monde des images et des associations d'idées, la symbolique, les manières de penser et surtout l'atmosphère spirituelle du Nouveau Testament.

En second lieu, c'est un fait que le Nouveau Testament à lui seul ne peut pas donner une image d'ensemble de la conception existentielle contenue dans la Bible. Les écrits néo-testamentaires sont en général nettement centrés sur le message du salut et ses conséquences immédiates pour la vie de l'Eglise et de chaque chrétien. Ainsi de nombreux aspects de la vue d'ensemble n'y sont touchés qu'en passant; par exemple, la conception de base de l'existence et des problèmes humains élémentaires : ce qu'implique le fait d'être homme. L'Ancien Testament, lui, met en lumière avec beaucoup plus de détails que le Nouveau, le rôle de l'homme dans le monde créé par Dieu et les relations humaines qui y interviennent. Il est cependant bien clair que, dans le Nouveau Testament — même si c'est avec quelques modifications ou accentuations — se prolonge la conception de base qui se dégage de nombreux textes de l'Ancien Testament. Nous y trouverons donc le matériel qui, en toute justice, devra compléter la vision que nous donne le Nouveau Testament. Dans notre exposé sur l'éthique biblique, § 2c, nous en donnerons des exemples concrets.

En troisième lieu, constatons qu'il faut lire le Nouveau Testament en même temps que l'Ancien si l'on veut pouvoir saisir d'une manière claire et concrète la perspective de l'histoire du salut dans la Bible. Un des traits caractéristiques de la notion néo-testamentaire est de voir les actes salvateurs actuels comme les chaînons d'une évolution historique religieuse. Ils sont « indissolublement liés » avec les œuvres de Dieu dans la préhistoire, puis dans l'histoire de l'élection du peuple juif et celle de l'alliance, et sont aussi considérés comme un pas décisif vers l'accomplissement qui viendra un jour : lorsque l'accomplissement et la fin se laissent entrevoir, l'origine et les commencements deviennent actuels, et lorsque l'accomplissement se réalise, les promesses et les prophéties en tirent une nouvelle force. Pour éviter d'utiliser la Bible d'une manière non-historique et dépourvue de perspective, il est essentiel de lire les textes néo-testamentaires en les rapprochant de ceux de l'Ancien Testament, de telle manière que leur aspect en tant qu'histoire du salut et tout son contenu si varié et vivant, soient clairement saisis et bien pris en considération.

En quatrième lieu, notons que l'Ancien Testament complète considérablement le Nouveau par sa richesse en textes diversifiés avec précision, en particulier ceux qui aident l'homme à interpré-

ter et exprimer sa souffrance et sa douleur, son péché et ses manquements, son repentir et son espérance, sa confiance et sa sainteté : plaintes, prières, actions de grâces ! Des livres tels que les Psaumes et le livre de Job, occupent ici une place à part, mais les autres livres de l'Ancien Testament contiennent aussi des passages de ce genre.

Conceptions dépassées de l'Ancien Testament. Tout en désirant une renaissance de l'Ancien Testament, nous tenons pourtant à insister très nettement sur le fait que ses textes, en bien des passages, expriment une façon de voir qui n'a plus sa place au temps de la nouvelle alliance, et qu'ils exigent du lecteur beaucoup de discernement et de sagesse. Insistons un moment sur ce point.

Alors que les livres du Nouveau Testament sont apparus au cours d'une période relativement courte et dans un milieu religieux relativement homogène, ceux de l'Ancien reflètent un long processus de création et d'évolution et sont beaucoup plus variés. Cette richesse s'est révélée fort utile. Mais, dans cette masse incohérente, il y a aussi des textes et des images que l'Eglise doit considérer comme très problématiques : des manières d'affirmer et d'évaluer que l'Ancien Testament abandonnera déjà progressivement et qui n'étaient plus reconnues au temps du Nouveau Testament, surtout pas par Jésus et ses disciples. Les rabbins juifs trouvèrent petit-à-petit que certaines péripécies et déclarations des anciens textes sacrés choquaient le goût religieux et esthétique de leur époque ; ils les passèrent sous silence ou les interprétèrent autrement. Ce fut aussi un peu l'attitude de Jésus et de ses apôtres à l'égard de l'Ancien Testament. Certaines images et certains textes ne sont plus relevés et ne pouvaient d'ailleurs plus l'être, car ils se trouvaient en opposition avec les points essentiels de la foi et de la conception existentielle de Jésus et du christianisme primitif. D'autres sont l'objet d'une nouvelle interprétation, et c'est ce qui se passe le plus souvent. Enfin, à d'autres encore, il est fait directement opposition mais c'est plutôt rare. Nous pouvons en donner pour exemple le changement de la conception morale-religieuse concernant la vengeance. Il est difficile d'harmoniser les déclarations radicales de Jésus contre toute haine entre les hommes avec les passages de l'Ancien Testament où l'exercice de la vengeance et sa nécessité absolue sont présentés comme tout-à-fait légitimes.

Développement progressif de l'Ancien Testament. Rien qu'en comparant entre eux les divers textes de l'Ancien Testament, nous voyons à quel point les représentations et les évaluations religieuses et éthiques y sont vivantes et constamment en train de se développer par l'abandon de positions anciennes. Cette évolution n'est pas un simple développement du plus bas vers le plus haut. Il s'agit d'un processus multilatéral et complexe, où de nombreuses lignes courent parallèlement, se croisent, se nouent ou se dé-

nouent. Mais, tout en reconnaissant cette variété, on peut pourtant discerner les contours de quelques tendances essentielles de ce développement, comme, par exemple, la manière dont la piété s'approfondit : on entend de plus en plus la volonté de Dieu à l'égard de l'homme comme ne concernant plus seulement des choses extérieures à lui-même, des actes et des attitudes, mais une foi solidement ancrée dans l'homme, au centre de sa personnalité, de son « cœur ». A côté de cela, l'Ancien Testament contient de nombreux textes et formulations désuets qui ne semblent nullement marqués par cette évolution.

Lorsque les textes de l'Ancien Testament sont utilisés dans la nouvelle alliance il est par conséquent nécessaire de prendre en considération le caractère vivant, en voie de développement, « *progressant en avant* », des représentations de la foi. La formation scientifique de celui qui étudie ces textes peut ici l'influencer inconsciemment. Dans les recherches exégétiques fondamentales, il faut fixer d'une manière très précise les dires de la Bible dans leurs relations premières et saisir leurs représentations au stade de développement qu'elles avaient à ce moment. Mais, si l'on en fait de même lorsqu'on explique la Bible à l'église, il peut alors facilement arriver qu'on ne présente plus aux fidèles que des « fleurs séchées » au lieu de « fleurs fraîches ». En d'autres termes : on revient à un stade que le peuple de Dieu a depuis longtemps dépassé.

Il n'y a guère de formule simple par laquelle on puisse indiquer comment l'Ancien Testament doit être traité afin de pouvoir saisir les textes, pour ainsi dire, « à la volée ». Mais si ceci est difficile à exprimer théoriquement, c'est en tout cas plus facile à mettre en pratique. Le lecteur de la Bible dont la foi, les appréciations morales et les aspirations spirituelles ont tiré leur nourriture et leur évolution essentiellement du Nouveau Testament — et il reste évident que c'est celui-ci qui doit être le plus utilisé — ce lecteur a en lui une baguette magique qui le rend capable d'apprécier et d'utiliser l'Ancien Testament sainement. L'histoire montre comment les commentateurs ont pu laisser certains textes et images en friche tout en interprétant d'une manière nouvelle d'autres textes à la lumière du Nouveau Testament. Enfin, devant d'autres textes de l'Ancien Testament — et ils sont nombreux — ils ont ressenti ce que nous éprouvons devant le classique : « c'est ainsi » !

On doit pouvoir parfois critiquer directement certaines représentations et déclarations de l'Ancien Testament afin d'éviter des malentendus. Mais il faut le faire avec tact ! Une polémique arrogante menée contre certaines idées et certains textes du canon apparaîtrait, même aujourd'hui, à la plupart des chrétiens comme blessante et de mauvais goût. En général il est possible de faire une nouvelle interprétation positive suffisamment claire sans recourir à une polémique négative contre des façons de voir périmées.

Supériorité du Nouveau Testament. Tout ceci vaut, mais d'une manière plus limitée, pour le Nouveau Testament. Ses 27 livres constituent une mosaïque d'expressions variées d'une foi vivante, d'une religiosité active. Ce qui a été dit de l'Ancien Testament est donc aussi valable pour le Nouveau. Pourtant la position de principe de l'Eglise à l'égard de ce dernier n'est pas la même que celle se rapportant à l'Ancien Testament. En tant qu'« Eglise », elle « appartient au Seigneur », elle est donc christocentrique. Les documents de base concernant Jésus-Christ sont les sources de la révélation et leur valeur normative est décisive, ce que ne sont pas les écrits de l'Ancien Testament. C'est pourquoi chaque développement d'une pensée néo-testamentaire ou chaque nouvelle interprétation de la manière de voir du Nouveau Testament doit pouvoir supporter une confrontation critique avec le cœur même de ce Livre.

Il en résulte aussi que l'Ancien Testament doit être rangé à un niveau inférieur à celui du Nouveau. Lorsque les textes de la plus ancienne partie du canon sont utilisés dans la prédication de l'Eglise, il ne faut pas que ce soit d'une manière telle que le contenu et les intentions du message central néo-testamentaire soient émoussés ou obscurcis. Chaque fois que l'Ancien Testament est ainsi utilisé, il faut qu'il soit mentionné clairement que ces écrits appartiennent à l'*ancienne* alliance et que l'Eglise a par conséquent de tout autres relations avec eux qu'avec les écrits de la *nouvelle* alliance, le Nouveau Testament.

La différence décisive entre les deux Testaments procède de l'histoire du salut : en et par Jésus-Christ, l'ancienne alliance a été remplacée par la nouvelle. Dans celle-ci les conditions du salut et de la communion avec Dieu apparaissent sous un jour nouveau. La règle essentielle pour l'utilisation de l'Ancien Testament dans l'Eglise doit finalement être de ne pas émousser la pointe des formulations radicales des textes néo-testamentaires relatives aux conditions du salut dans la nouvelle alliance.

Pour l'Eglise en effet, c'est, par la révélation en Jésus-Christ que s'atteint la plénitude et elle est couronnée par ce qui est écrit dans l'Ancien Testament. Ceci signifie que l'Eglise doit laisser aux déclarations néo-testamentaires un rôle nettement prédominant et déterminant lorsqu'il s'agit d'exprimer son image de Dieu, de présenter le Christ-Messie, de donner un enseignement sur le Saint-Esprit, etc... Dans la prédication de la conception biblique de l'être et des problèmes existentiels, l'Eglise doit rendre pleine justice à l'accent que le Nouveau Testament — par rapport à l'Ancien — met plus intensément sur le rôle du péché et du mal (Satan) dans le monde de Dieu. Lorsqu'il s'agit d'expliquer et d'adapter la notion de l'histoire du salut, il faut prendre en considération la manière dont le Nouveau Testament met l'accent sur les perspectives eschatologiques, etc... En disant, ci-dessus, que l'Ancien Testament devait servir à compléter les écrits du Nouveau, nous n'avons

donc jamais voulu laisser entendre qu'aucun point de la pure doctrine néo-testamentaire ne pourrait être invalidé par ce qui est écrit dans l'Ancien Testament.

(B) LE CONCEPT DE L'UNITÉ RELIGIEUSE DE LA BIBLE : CENTRE ET PÉRIPHÉRIE.

Nous avons dit que l'Eglise doit utiliser le canon tout entier — les deux Testaments réunis — tout en réservant au Nouveau le rôle essentiel. Il reste encore à étudier comment celui-ci doit être interprété lui-même et mis en pratique. En effet, il nous offre aussi un contenu très varié. Comment lire ces écrits de manière à saisir les différences entre l'essentiel et l'accessoire, l'important et l'insignifiant ?

Il semble y avoir du vrai dans la foi très audacieuse de l'Eglise luthérienne selon laquelle la Bible s'interprète elle-même : ce qui revient à dire que, dans la mesure où celui qui lit les écrits bibliques, le fait dans un juste but, il peut lui-même, sans aide autoritaire, tirer des textes l'essentiel. Mais l'expérience nous montre que le lecteur individuel de la Bible peut, d'une part, facilement se laisser prendre par certains thèmes et, d'autre part, que ces thèmes peuvent devenir essentiels pour lui sans l'être objectivement parlant. Il en est de même pour une collectivité : un thème précis peut, à un moment donné, et pour des raisons non moins précises, attirer l'attention à un tel point que toute la conception religieuse globale peut en être faussée. C'est pourquoi il doit y avoir dans l'Eglise une sorte de « *service de garde* » idéologique chargé d'analyser les idées et la pensée religieuse. Ce « service » — en s'appuyant sur les recherches exégétiques (de base — doit maintenir vivant le sens original « objectif » des textes. Il doit aussi aider le simple lecteur à faire la différence entre l'essentiel et l'accessoire dans la Bible. La manière la plus effective d'y arriver est de proposer à ce lecteur — comme autrefois — un condensé de l'essentiel de la Bible, un modèle simplifié qui lui indique les traits essentiels de l'image d'ensemble. La *Confession de Foi* et l'enseignement catéchétique y trouvent une fonction importante à remplir.

La mission propre des écrits du Nouveau Testament apparaît très clairement quand on compare ces livres à ceux des documents du monde contemporain au christianisme primitif parvenus jusqu'à nous. Un rapprochement avec les textes de l'Ancien Testament rend ceci encore plus sensible : « *l'oint de Dieu* » (le Messie) y joue évidemment déjà un rôle non dénué d'importance, mais c'est dans le Nouveau Testament que la foi messianique culmine. Dans chacun des livres néo-testamentaires — avec peut-être des réserves quant à l'épître de Jacques, si discutée — Jésus-Christ est au centre de la conception religieuse globale : tous les fils sont réunis en la personne et l'œuvre du Christ. Il est considéré comme

une personnalité-clé cosmique : c'est de lui que dépend le destin du monde entier. C'est en plus une notion exclusive : « *le salut ne se trouve en aucun autre* ».

Les limites du pluralisme. Il est donc très facile de démontrer que le Christ est « le noyau et l'étoile » du Nouveau Testament, et par là de toute la Bible.

La question qui se pose alors est de savoir *comment* la personne du Christ doit être comprise. Sa position en tant que « *Seigneur* » de toutes choses et partout actif, implique qu'il joue des rôles variés dans le monde de représentations de l'Eglise. Ceci apparaît dans tout le Nouveau Testament. L'image du Christ et ses actes y sont relatés avec de nombreuses variantes. L'histoire de l'Eglise montre aussi que cette variété se retrouve dans les façons de comprendre le Christ et d'interpréter le sens de ses actes. Des théologiens pensent que nous avons déjà dans le Nouveau Testament des conceptions si variées du Christ et de ses actes, qu'on ne peut en faire une synthèse et qu'il faut purement et simplement en choisir une au détriment des autres. Ce pluralisme est-il vraiment si inéluctable et définitif ?

Un certain pluralisme est inévitable et même nécessaire dans une Eglise qui reconnaît tous les récits néo-testamentaires avec leurs divers témoignages sur le Christ — et en plus, l'Ancien Testament ! Ce point de vue doit être répété et souligné lorsqu'on pense au dialogue œcuménique : l'Eglise qui a accepté les 27 livres du canon néo-testamentaire, et l'Ancien Testament par-dessus le marché, avait une remarquable ouverture d'esprit à l'égard des différences et des variations dans la conception religieuse globale — une absence frappante de stricte uniformité !

D'un autre côté, l'Eglise primitive et celle des premiers siècles ne reconnaissaient absolument pas n'importe quel message, n'importe quelle doctrine ou n'importe quels textes. A l'intérieur du Nouveau Testament, les nombreuses représentations ne se différenciaient pas au hasard. La marge de tolérance avait ses limites, le pluralisme aussi.

Une des raisons de l'accord fondamental, au sein de la variété, des nombreux témoignages sur le Christ qui se trouvent dans le Nouveau Testament, est le fait que le christianisme primitif n'a jamais oublié que Jésus de Nazareth a été crucifié. Aucun des grands christologues n'a pu négliger ce fait scandaleux⁷. Une autre raison est que ces chrétiens avaient la certitude que le Sauveur crucifié avait été ressuscité des morts par Dieu et élevé à la

⁷ On appelle christologie l'interprétation du mystère de la personne et des actions du Christ. En parlant des « grandes christologies du Nouveau Testament », nous pensons aux manières de voir un peu différentes selon lesquelles Jésus est considéré comme : « Christ-Messie », « Fils de l'Homme » ; « Serviteur souffrant du Seigneur », « Seigneur-Kyrios », « Fils de Dieu », ou « Parole faite Chair ».

qualité de « Maître » (*Kyrios*). Ces deux faits essentiels — la crucifixion et la résurrection — ont donné aux diverses interprétations une solide structure de base et ont maintenu les variations dans des limites certaines.

On retrouve à travers tout le Nouveau Testament cette manière de voir dans le Christ « le Crucifié » élevé au rang de « Maître ». On voit en lui une figure unique, qui, en étant ce qu'il est et en faisant ce qu'il fait, « sauve » le monde, rétablit la relation, qui avait été détruite, entre les hommes et Dieu, et ouvre les portes de la vie éternelle. La nouvelle situation qu'il crée se manifeste par le fait que la rémission des péchés et la grâce sont maintenant offertes à tout homme qui les accepte et suit Jésus (« croit »). La nouvelle alliance conclue en et par l'œuvre du Christ est caractérisée en ce que Dieu pardonne maintenant les péchés, reçoit dans sa communion des hommes indignes et leur envoie son Esprit. L'absolu de cette générosité s'exprime le plus clairement lorsqu'elle s'adresse à ceux qui sont les plus criminels et le plus sérieusement condamnés par les hommes. L'expérience du péché et de l'éloignement de Dieu nous fait aussi comprendre ce que l'annonce de cette offre implique pour nous.

De tout exposé pratique et religieux du Nouveau Testament doit ressortir clairement que c'est là le point crucial de tous les témoignages épars dans ces écrits. On ne peut arriver à comprendre vraiment la figure du Christ révélée par le Nouveau Testament si l'on considère que sa mission « *de chercher et de sauver ce qui était perdu* » et « *de donner sa vie en rançon pour beaucoup* » est quelque chose de secondaire, tandis que d'autres points comme son enseignement ou son intérêt pour les questions sociales seraient mis au premier plan. Ces autres questions ne sont certes pas dépourvues de valeur, mais elles doivent être mises à leur juste place. Ce n'est pas une interprétation spécifiquement néo-testamentaire que de faire du message sur le pardon radical des péchés, le salut et la vie éternelle, un point au milieu d'autres, un point qui n'aurait pas plus de poids et de portée que d'autres. C'est avec raison que l'on peut donc dire que celui qui n'est pas capable d'entendre « *ce* » thème, risque fort, et définitivement, de mal comprendre la foi créatrice du Nouveau Testament. Les textes néo-testamentaires en témoignent, non seulement avec clarté, mais exclusivement : le message fondamental de l'Eglise (*kerygme*) est annoncé unanimement par tous les apôtres du Christ, et il a donné une fois pour toutes les assises de l'histoire du salut (« *...que Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures; qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Ecritures...* » I Cor. 15 : 1 - 11) ; toute prédication opposée à ceci devient inéluctablement autre chose que l'annonce de l'Evangile, au sens chrétien de ce mot. (Gal. 1 : 6-9.)

Principe fondamental d'interprétation. En tout ceci nous avons formulé un principe important pour l'application et l'interpréta-

tion du Nouveau Testament. Lorsqu'on étudie un texte précis il ne faut pas oublier le but essentiel commun à l'ensemble des textes. Aucun passage particulier ne doit être accentué au point de mettre à l'ombre ce but essentiel. Aucun thème ne doit recevoir une importance telle que le thème central du Nouveau Testament en soit exclu. Dans la prédication et l'enseignement de l'Eglise, la place centrale doit toujours rester réservée au Christ, c'est lui qui a pitié, qui pardonne les péchés, donne vie et sainteté. La vue d'ensemble des textes doit être présentée de telle sorte que l'amour de Dieu, manifesté en Jésus-Christ, se trouve au centre et domine tout.

En ayant ce but essentiel et si clair en soi, on peut respecter avec justesse et objectivité les diverses particularités du témoignage du Christ. Malheureusement l'histoire de l'Eglise présente d'innombrables exemples de la manière dont on en est venu à uniformiser et harmoniser les textes bibliques entre eux, au point d'en maquiller les caractères propres. Même si, psychologiquement parlant, on peut facilement y être entraîné, cela n'en est pas moins erroné. Bien des voix du chœur biblique sont ainsi réduites au silence ! Le respect élémentaire des textes exige que l'on accepte la réalité de leur contenu, même lorsque celui-ci se révèle être autre que ce qu'on admet traditionnellement comme étant la « juste » interprétation !

Il faut de même rester toujours conscient de ce qui est au centre du Nouveau Testament, lors de la lecture de l'Ancien. Nous avons déjà dit qu'un chrétien ne doit pas étudier l'Ancien Testament comme si l'histoire du salut s'était limitée à l'ancienne alliance. Il n'y a aucune raison de laisser de côté la suite des événements. Le christianisme primitif était convaincu que Dieu avait donné à son peuple, en et par Jésus-Christ, des lumières lui permettant de pénétrer plus profondément dans l'Ancien Testament qu'il ne pouvait le faire auparavant. Les chrétiens se considéraient même comme plus aptes à comprendre ses prophéties que ne l'avaient été les prophètes eux-mêmes. C'est avec cette assurance spirituelle qu'un chrétien doit pouvoir lire l'Ancien Testament dont les textes concernant l'avenir peuvent être compris maintenant à la lumière de leur accomplissement. Mais il faut pourtant garder à l'esprit la distinction entre ce qui est central et ce qui est périphérique dans la révélation néo-testamentaire.

La typologie. Il nous faut encore ajouter quelques mots concernant les explications dites typologiques de la Bible. Cette manière d'utiliser la partie « ancienne » du canon se rencontrait déjà à l'époque néo-testamentaire et devint très vite habituelle dans l'Eglise. On cherchait dans les écrits de l'ancienne alliance des modèles (des « types ») de ce qu'on vivait maintenant dans la nouvelle. Des personnes, des institutions et des événements de l'Ancien Testament, étaient considérés comme des *prototypes* du Christ, de l'Eglise ou de l'événement présent.

L'exposé typologique n'est souvent qu'un concept pédagogique : on se sert des modèles et patrons bibliques pour illustrer d'une manière active et pour graver dans la mémoire des auditeurs ce qu'on veut dire. La présentation de Paul dans I Corinthiens 10 : 1-11 en est un exemple. L'apôtre utilise ici typologiquement le récit du séjour au désert ; son but réel est de mettre ses auditeurs en garde et de les exhorter : les modèles remplissent ici une fonction pédagogique.

En général l'exposé typologique est basé sur une conception déterminée de l'histoire du salut et des Ecritures : c'est-à-dire que Dieu a laissé se dérouler le passé d'une certaine manière, et ses récits prendre une certaine forme afin de donner une vision prophétique de ce qui allait venir. L'histoire des commentaires bibliques montre quelles analogies fascinantes les commentateurs de la Bible ont pu trouver entre les personnes, les institutions et les événements de l'ancienne et de la nouvelle alliances. Mais ils ont aussi laissé derrière eux des traces qui nous effrayent, des dires absolument fantaisistes et des fabulations sans aucun fondement. L'explication typologique court le même risque que l'allégorique : celui de voir dans les textes des pensées qui n'y sont pas. Celui qui veut « monter la garde » autour du sens réel des textes bibliques, doit étudier les typologies qu'on lui présente avec le même esprit de saine critique que lorsqu'il s'agit d'étudier une prophétie (I Tim. 5 : 19-21). Ce devrait être une règle absolue que chaque typologie soit présentée avec le nom de celui qui l'a avancée, ce que soulignerait une expression du genre de « je crois que », ou quelque chose d'analogue.

(C) L'ETHIQUE BIBLIQUE.

Nous avons dit que le Nouveau Testament nous présente d'abord et surtout le Christ en tant que sauveur et réconciliateur. L'élément essentiel en est la prédication de l'annonce du pardon des péchés, du salut et de la vie éternelle en Christ. Nous sommes maintenant à même de passer à un autre aspect important de cette conception néo-testamentaire du Christ. Jésus-Christ y est présenté comme l'homme agréable à Dieu, celui qui révèle la vraie manière de vivre. Ceci nous amène maintenant à la distinction entre le central et le périphérique dans l'éthique biblique.

Simplifications pédagogiques. Dans l'Ancien Testament nous trouvons déjà des tendances à simplifier, dans un but pédagogique, la présentation du devoir moral de l'homme en des sentences courtes et condensées : « *Et ce que l'Eternel demande de toi, c'est que tu pratiques la justice, que tu aimes la miséricorde et que tu marches humblement avec ton Dieu* » (Michée 6 : 8). Dans le Nouveau Testament cette façon de mettre l'accent sur ce qui est le plus important devant Dieu est encore plus poussée. Nous trou-

vons plus d'une de ces formulations condensées : « *Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux, car c'est la Loi et les Prophètes* » (Matt. 7 : 12). Les commandements de la loi « *se résument dans cette parole : tu aimeras ton prochain comme toi-même* » (Rom. 13 : 9 ; cf. Gal. 5 : 14). Le condensé qui exprime le mieux la conception éthique du Nouveau Testament est pourtant celui donné par Jésus en Matthieu 22 : 37ss. et parallèles. Il y est dit que le commandement essentiel est celui de l'amour porté à Dieu (Deutéronome 6 : 5) et que vient ensuite un commandement « *qui lui est semblable* », celui d'aimer son prochain (Lévit. 19 : 18). L'étude de ces textes nous amène à constater qu'ils expriment exactement le point de vue néo-testamentaire sur l'éthique. Dieu attend de l'homme qu'il l'aime avec tout ce qu'il est et ce qu'il a, ainsi que son prochain comme lui-même. Le Décalogue (les dix commandements) passe alors au deuxième plan. Mais il n'a aucunement été abrogé. Dans les Evangiles synoptiques, bien des paroles de Jésus se rapportent à l'un des dix commandements. Mais c'est parce que Jésus insiste tellement sur les deux commandements d'amour que le Décalogue passe au deuxième plan. Il n'y a à cela aucune raison intrinsèque. Il garde sa valeur d'expression concrète de ce que l'amour pour Dieu et le prochain exige de nous en de nombreuses circonstances de la vie humaine⁸. Il semble bien que Martin LUTHER soit en accord profond avec la manière dont le Nouveau Testament interprète le Décalogue, lorsqu'il dit à son sujet dans l'introduction à ses explications : « Nous devons craindre et aimer Dieu au point de... ».

Il est cependant difficile d'évaluer la prédominance fondamentale des deux commandements d'amour sur les autres règles de morale essentielles de la Bible, d'une manière qui emporte l'assentiment de tous les chrétiens. Certains, en effet, tendent à ne reconnaître que ces deux-là et à ne voir dans tous les ordres concrets donnés par la Bible, y compris le Décalogue, que des exemples de leurs exigences. Pour d'autres, les règles morales essentielles de la Bible, et en tous cas le Décalogue, sont des formulations va-

⁸ On trouve souvent dans l'enseignement de l'Eglise une tendance à isoler les « Dix commandements de Dieu » de leur contexte et à les considérer d'une manière absolue. Ceci peut arriver facilement à quiconque les prend seulement dans la catéchèse sans se reporter à la Bible. Le texte du Décalogue n'est pas exempt de problèmes. On en trouve deux formulations un peu différentes dans l'Ancien Testament (Exode 20 : 1-17) et (Deutéronome 5 : 6-18). Les avis sont partagés sur la manière de compter les commandements. Les traditions romaine et luthérienne considèrent l'interdiction des images comme une extension de l'interdiction d'avoir d'autres dieux. Dans la tradition de l'église grecque-orthodoxe et les réformées l'interdiction des images compte comme un commandement indépendant (le second) et les dernières interdictions (notre neuvième et dixième commandement) sont réunies dans un seul. Le Nouveau Testament ne cite nulle part « les dix commandements de Dieu » d'un seul trait, du premier au dernier. Il est donc impossible de savoir comment Jésus et le christianisme primitif les répartissaient. Mais du fait que tant de paroles de Jésus, qui ont été conservées, ont un quelconque rapport avec l'un de ces dix commandements résulte, comme nous l'avons déjà dit, qu'il leur attribuait une importance décisive.

lables éternellement et les commandements d'amour ne les surpassent que dans la mesure où ils peuvent mettre en lumière les intentions et les buts internes des autres. Il est difficile de prendre, sans plus, position à l'égard de ces deux façons de voir (nous y reviendrons au § 3 c). En étudiant le Nouveau Testament, on ne peut pas ne pas constater que les commandements qui ne concernent qu'une observance *extérieure* — même le respect du sabbat — y ont été refoulés au deuxième plan au point de n'être plus valables. Par contre ceux qui ont un caractère *moral* ont été renforcés et ont acquis une valeur plutôt plus importante qu'avant. Nous ne pouvons ici développer cette constatation et devons nous contenter d'en esquisser les principes fondamentaux.

Imitation de Jésus-Christ. En d'autres termes ; on peut exprimer ainsi l'idéal moral du Nouveau Testament : être un imitateur de Jésus-Christ. Ceci est évidemment basé sur le fait que Jésus est considéré comme l'homme idéal, qui « fait le poids » devant Dieu et vit comme Dieu le veut. Son attitude devant la vie met en lumière ce qu'implique cet amour pour Dieu et les frères. En tant qu'idéal moral, le fait de vouloir suivre Jésus, a donné des résultats remarquables. Il a donné naissance à une éthique d'inspiration exceptionnelle (la communion vivante avec le Christ, l'« Esprit »). Malheureusement, cette morale a aussi pu tourner en caricature et adultération. Pour bien des gens cette imitation de Jésus a consisté en une copie purement extérieure de sa manière de vivre et de ses attitudes : c'était un moyen de fuir les conditions de fait où ils se trouvaient placés.

Pour éviter ce genre de malentendus, il faut nous demander ce que signifie l'attitude propre de Jésus devant la vie. Les textes nous le disent clairement. Jésus était « *placé sous la Loi* » et son attitude devant la vie est une obéissance agissante et sensible à ce qui est l'essentiel de la Loi, le double commandement d'amour. Ceci l'amène à se préoccuper de la situation de fait du prochain, de tout ce qui lui est indispensable. Ce n'est donc que si elle reste fidèle à ce double commandement d'amour que l'imitation de Jésus peut éviter de partir sur une fausse voie.

Lorsque l'idéal chrétien est décrit comme étant une vie consacrée à Dieu et au prochain, cela n'implique pourtant pas une attitude toujours positive devant les buts, les habitudes et les institutions établies de ceux-ci. Là où il y a imitation du Christ, la vie chrétienne acquiert un profil propre et positif. Cette imitation totale se différencie parfois tellement du style de vie de l'entourage, que bien des gens réagissent contre elle avec incompréhension, réserve et même pure et simple hostilité. Jésus a dit que pour le suivre il faut « *se charger de sa croix* » et supporter le mépris et la haine promis à ses vrais disciples — parfois même jusqu'au martyre — (Matth. 16 : 24 et paral.). Il ne faudra pas que ceux qui veulent l'imiter s'étonnent si ces choses leur arrivent ni qu'ils en perdent courage. Ils devront supporter leur sort avec sérénité.

même avec joie ! (Matth. 5 : 10-12, Jean 15 : 18-25, I Pier. 4 : 12-19, etc.). Mais en même temps, il est recommandé aux chrétiens de ne pas chercher volontairement la souffrance et de ne pas attirer les disgrâces et les attaques sur eux par leur manque de sagesse, leur faiblesse ou leur imperfection (p. ex. Matth. 10 : 16-39 et paral. et I Pier. 2 : 19-23).

Un style de vie. Il n'est pas possible de décrire à fond en quelques mots le style de vie que prêche le Nouveau Testament. En tous cas on ne peut se contenter des deux commandements d'amour si on les isole de leurs matérialisations bibliques. Le message éthique du Nouveau Testament doit être lu et commenté largement et pleinement ; et manifesté par une certaine manière de vivre et d'agir, si son idéal moral doit pouvoir former l'homme d'aujourd'hui. Ce sur quoi nous avons voulu insister, c'est que, dans cet enseignement, il faut rester conscient de ce qui est l'essentiel et de ce qui est l'accessoire. Dans le domaine moral c'est le double commandement d'amour qui doit être la règle de base, supérieure à tous les autres ordres et prescriptions. A son tour, cette règle doit être concrétisée par l'enseignement du Nouveau Testament sur les différentes questions d'ordre moral, et surtout par des références à la manière dont agissait Jésus lui-même, et après lui ses apôtres.

Indiquons encore que les exemples de vie chrétienne ne nous viennent en général pas directement du Nouveau Testament. Là où fonctionne la communauté chrétienne et dans la famille chrétienne, l'idéal et les évaluations morales sont présentés à l'individu par la communion chrétienne dans laquelle il est né ou entré. Ce groupe fermé lui fournit des modèles, des espérances, des « rôles », etc..., pour sa vie en tant que chrétien. C'est ainsi que fonctionne l'éducation morale chrétienne et c'est bien ainsi. Il est pourtant indispensable que toute éthique chrétienne établie — dans la paroisse aussi bien que dans la famille — soit constamment remise sous une lumière critique, au moyen d'une permanente confrontation avec la Bible. Ce n'est pas *tout* ce qui est traditionnellement considéré comme « style chrétien » qui peut supporter une telle confrontation !

Il est impossible, sans faire violence aux textes, de présenter l'enseignement moral du Nouveau Testament comme un tout bien cohérent. Les Synoptiques mettent l'accent sur d'autres points que Jean, Paul sur d'autres que Jacques. Mais il est permis de respecter cette variété. L'essentiel est que dans toutes ses formes d'enseignement l'Eglise garde présent à l'esprit ce qui est le devoir le plus important de l'homme, selon le Nouveau Testament. Ce n'est qu'alors que cet enseignement peut acquérir sa juste valeur.

L'usage éthique de l'Ancien Testament. Comment faut-il alors utiliser l'Ancien Testament dans l'enseignement éthique de l'Egli-

se ? Dans quel mesure est-il contraignant ? Un point est clair : dans la nouvelle alliance, l'Ancien Testament n'est plus un *code* contenant des lois utilisables telles quelles. « La loi a reçu son esprit en Christ ». Comment cet Ancien Testament peut-il donc subsister en tant que parole de Dieu, révélation divine, ayant autorité en matière d'enseignement, même pour les questions d'ordre éthique ? Cela découle de la position du Nouveau Testament à l'égard de l'idéal moral proclamé dans l'Ancien. Jésus et les premiers chrétiens étaient convaincus que même au temps de l'accomplissement — même si c'était d'une façon nouvelle — Dieu voulait encore enseigner, exhorter et mettre en garde son peuple à travers les paroles des textes de l'Ancien Testament. Mais, au temps de la nouvelle alliance, c'est dans le Nouveau que nous devons chercher les critères nous permettant d'utiliser légitimement ces déclarations. Pour l'explication d'un thème moral de l'Ancien Testament, une bonne règle pratique est d'avoir toujours à l'esprit ce que le Nouveau dit à propos de cette même question.

L'Ancien Testament complète aussi souvent très utilement l'enseignement moral du Nouveau. Beaucoup ont rappelé, à juste titre, à propos du réveil actuel de la chrétienté aux questions de responsabilité sociale et d'amour fraternel, que les prophètes anciens avaient déjà, en bien des textes énergiques, insisté en détail et concrètement sur la nécessité de la justice sociale. Ce n'est naturellement pas du tout aller contre l'esprit du Nouveau Testament que de laisser encore de nos jours ces aspirations de l'Ancien Testament devenir source d'inspiration pour un engagement social chrétien. Le Nouveau Testament contient d'ailleurs des indices précis d'un tel engagement : s'il n'y s'agit en général que de prémisses cela pourrait s'expliquer du fait que son message s'adresse à des minorités qui n'avaient pratiquement pas la possibilité d'agir sur les conditions sociales de leur temps. La situation actuelle est tout autre.

La notion de Création est aussi une des perspectives essentielles de l'Ancien Testament, sous entendue dans tout le Nouveau, sans y être ouvertement traitée. Or toute la présentation néo-testamentaire du salut en Christ devient incompréhensible si on ne tient pas compte du fait que, dès avant de rencontrer le Christ, l'homme est en relation avec Dieu : il est lié à son Créateur et à sa volonté manifestée dans la Loi : c'est pour cela qu'il se trouve être coupable et qu'il a besoin d'être sauvé. Mais qu'en est-il alors, lorsque le christianisme est prêché en milieu non juif, où les hommes n'ont pas été élevés dans le respect de la Loi ? Paul en tire une occasion exceptionnelle de montrer que Dieu s'est aussi révélé aux païens (à savoir, par ses œuvres) et que par conséquent ceux-ci ont aussi une dette à son égard et besoin d'être sauvés (cf. spécialement Rom. 1 et 2).

La « Loi naturelle ». Nous trouvons ici les premiers éléments d'une doctrine qui va être nécessaire lors du transfert du christia-

nisme du milieu juif au milieu grec : la doctrine d'une « loi naturelle », c'est-à-dire d'une possibilité donnée à l'intelligence humaine de comprendre la volonté de Dieu au travers de sa création. Cette doctrine se trouve déjà presque définitivement formulée au troisième siècle. Comme son étendue est universelle, on en est venu rapidement à considérer aussi la Loi de l'Ancien Testament — tout au moins dans sa partie centrale — comme une sorte de matérialisation de cette loi naturelle. Cette interprétation ne peut cependant s'appuyer sur aucun argument exégétique direct. Le récit de la réception de la Loi divine par Moïse sur le Sinaï, Loi écrite par Dieu sur des tables de pierre, implique la foi en une révélation aussi massive que possible, et nous paraît avoir peu de rapports avec la manière dont le Décalogue a été généralement compris par la suite; la présentation de Paul dans Romains 1 et 2 ne dit rien à ce sujet. Cependant, cette interprétation peut avec raison être utilisée comme moyen pédagogique, en aidant à expliquer comment ce qui, historiquement parlant, a été la foi des Juifs, peut avoir un intérêt pour les pagano-chrétiens. Elle peut aussi servir à mettre en lumière les relations entre la morale biblico-chrétienne et toutes les éthiques « humaines », non chrétiennes. Nous y reviendrons au chapitre III, a) et d).

(D) LES PRESCRIPTIONS CONCERNANT L'ORGANISATION DE L'EGLISE.

Dans les deux parties précédentes, nous avons cherché à montrer, comment l'enseignement d'ensemble de la Bible et son éthique sont déterminés par la foi en Christ exprimée dans le Nouveau Testament. Mais il est évident qu'en plus des déclarations morales, nous devons aussi en discuter d'un autre groupe : celui des prescriptions concrètes concernant *l'organisation de l'Eglise*.

Distinguer entre ces deux groupes n'est ni artificiel ni tiré par les cheveux; cette distinction est nécessaire et facile à faire. Les déclarations d'ordre moral s'adressent à l'individu et exigent l'obéissance « du cœur », un engagement intérieur, qui s'exprime par des actes. Cette exigence est totale et pour ainsi dire perpétuelle. (Beaucoup de théologiens la qualifient d'« irréalisable », mais ceci peut prêter à malentendu. En effet cela peut donner à croire que tout effort tendant à accomplir ces commandements est condamné à l'avance et qu'il est donc dénué de sens. L'expression « ought implies can » (où *pourrait* sous-entend *peut*) peut s'appliquer, en un certain sens, même à l'éthique biblique.) Les prescriptions présidant à l'organisation de l'Eglise, par contre, sont adressées à l'Eglise ou à la paroisse locale en son ensemble, et exigent seulement que l'organisation extérieure soit réglée d'une certaine manière. Ici l'exigence n'est ni totale, ni perpétuelle; la règle est externe.

La question de leur autorité doit être résolue en partant de ce que nous avons dit précédemment sur l'essentiel du message

religieux et moral du Nouveau Testament. Demandons-nous d'abord de quelle autorité et de quelle liberté disposent l'Eglise et le chrétien en tant qu'individu en face de telles prescriptions et dans quelle mesure on peut les considérer comme intouchables, définitivement contraignantes pour l'Eglise de tous les temps et dans tous les milieux ?

Notre commission a fait établir une liste détaillée de toutes les déclarations du Nouveau Testament ayant caractère d'ordre ou de prescription. Elles ont été classées en diverses catégories. Ce travail nous a révélé que la plupart sont de larges perspectives générales d'ordre moral, alors qu'il n'y en a que peu qui soient des règles précises, concrètes, destinées à l'organisation de l'Eglise et de l'activité chrétienne (de la vie courante).

Ceci en dit déjà long. La morale néo-testamentaire est peu casuistique. L'idéal du christianisme primitif ne semble visiblement pas avoir été la possession d'une règle stricte (*Halaka*)⁹ s'appliquant à chaque situation, à chaque activité. Cette attitude eut pour résultat que l'enseignement eut une valeur plus générale. Ce qui était dit pouvait aussi bien être observé dans d'autres milieux que ceux auxquels cet ordre avait été adressé primitivement, et cela parce que diverses applications pratiques en étaient possibles. Une autre conséquence fut que l'organisation de l'Eglise se développa en grande partie par la pratique et non selon un ordre juridique réglé par un document autoritaire. Concernant cette pratique dans l'Eglise primitive nous constatons, d'une part, qu'elle se forma par l'imitation de ce qui se faisait dans les toutes premières communautés, spécialement dans l'Eglise-mère de Jérusalem, et son application aux nouveaux lieux où se développait l'Eglise, et, d'autre part qu'elle s'épanouit naturellement selon les circonstance et les habitudes des lieux en question.

L'« institutionalisation ». Un développement de ce genre crée des problèmes d'un type spécial. Lorsque l'Eglise doit s'organiser et s'établir dans un milieu historique précis, on ne peut s'en tenir à des lignes générales ; il faut prendre en considération les circonstances locales. Sur le plan de l'organisation locale, l'Eglise sera donc liée au milieu où elle se développe, et ceci entraînera des complications. Nous retrouvons ce problème dans toute l'histoire des religions. A la longue, une communauté religieuse ne peut subsister sans organisation ; ce qu'on peut appeler l'« institutionalisation » est un processus inévitable. Mais, d'autre part, on peut dire de tout ordre propre au sacré, dès qu'il est bien stabilisé, qu'il a la vie terriblement dure. Il subsiste longtemps après que les raisons primitives sur lesquelles il s'appuyait aient disparu ; on

⁹ Le terme juif *halaka* s'emploie avec des sens différents, nous en citons ici deux. Il signifie parfois la constitution religieuse normative considérée comme un tout, parfois les articles particuliers en provenant.

pourrait donner des exemples de réglementations qui se sont maintenues longtemps sans la moindre motivation.

Le manque d'intérêt général dans les écrits néo-testamentaires concernant l'organisation extérieure de l'Eglise doit être interprété comme prouvant qu'on ne la considérait pas comme importante. Il serait tout à fait en harmonie avec les conceptions du Nouveau Testament de laisser à la paroisse chrétienne une grande liberté dans son organisation extérieure, et d'insister sur la nécessité pour elle de se réformer en tout temps à la lumière de sa mission d'évangélisation. Parmi les rares prescriptions concrètes que nous trouvons dans le Nouveau Testament, sur cette organisation, il y en a sur lesquelles il n'est pas insisté spécialement : celles-ci ne doivent donc pas être comprises comme contraignantes en d'autres temps ou milieux.

Les prescriptions fondamentales. Pourtant un certain nombre d'entre elles forment une catégorie à part : les paroles qui prescrivent la prédication et l'enseignement sur Jésus-Christ, le pardon des péchés, le baptême et la célébration de la Sainte Cène. Il s'agit ici de paroles institutionnelles directes du Christ : ce qui y est ordonné doit se réaliser partout où l'Eglise existe ; en ces paroles, se crée une organisation qui, par elle-même, fait prospérer, positivement et directement, l'essentiel de l'œuvre du Christ. Au sein des Eglises on ne discute guère ce genre de prescriptions — en tous cas pas en Suède.

Les règles d'organisation de l'Eglise qui ont été discutées le plus vivement dans l'Eglise suédoise pendant les deux dernières décennies, concernent la défense faite à la femme de « *prendre la parole* » (' *lalein* ') lors des réunions de la communauté chrétienne (I Cor. 14 : 34-38) et de la variante encore un peu plus restrictive de I Timothée 2 : 11-15, qui interdit à la femme d'y « *enseigner* » (*didaskein*). Ces prescriptions relatives à la situation de la femme dans la paroisse sont absolument différentes des paroles institutionnelles dont nous avons parlé ci-dessus. Celles-ci prescrivaient un ordre positif donnant à l'Eglise chrétienne son profil caractéristique et nécessaire pour que puisse être exposée aux hommes sa raison d'être essentielle.

Par contre les textes concernant le silence de la femme dans l'Eglise n'indiquent qu'une restriction et ne décident donc rien qui puisse séparer l'Eglise de son milieu originel. Au contraire, ces interdictions reflètent une façon de voir et une organisation qui étaient admises partout dans le milieu juif où furent créées les premières paroisses chrétiennes. La formulation même de cette interdiction, ses termes juridiques, révèlent son lien avec l'organisation, religieusement normative (*halakan*), présidant à la société juive à laquelle appartenaient les premiers chrétiens. D'un autre côté, ces prescriptions sont données avec beaucoup plus d'emphasis que celles concernant l'organisation générale de l'Eglise. Paul si-

gnale que cet ordre relatif au silence de la femme dans l'Eglise vaut « *pour toutes les paroisses des saints* » (toute l'Eglise de l'époque) et lorsqu'il l'actualise dans les cas que nous avons cités, il le fait en exposant ses motifs et avec une force exceptionnelle : un prophète ou un autre « *inspiré* » devra pouvoir en déduire que ce que Paul écrit là est « *commandement du Seigneur* » (I Cor. 14 : 37)¹⁰.

.....

III. - Interprétation et application de la Bible

Ce qu'on appelle *herméneutique* s'occupe de la question de savoir comment cette parole de la Bible, apparue au cours d'une longue période de temps et s'adressant au début à des hommes appartenant à des époques et des milieux depuis longtemps révolus, peut être, au moyen d'une présentation et d'un « changement de destinataire » adéquate, comprise comme un message actuel pour les hommes de l'Eglise et du monde d'aujourd'hui. Cette question a été sous-entendue au cours de tout notre exposé antérieur. Mais si dans notre deuxième partie nous nous préoccupons surtout de donner une vue d'ensemble des matériaux bibliques eux-mêmes, nous tournerons maintenant notre attention sur

- (a) les destinataires actuels de la parole de Dieu et
- (b) le problème que ce « changement de destinataires » pose. Puis
- (c) nous étudierons les diverses catégories herméneutiques, telles que doctrines, principes, modèles et enfin
- (d) nous laisserons notre exposé aboutir à quelques réflexions sur ce qui arrive lorsque la parole biblique est interprétée de manière à donner réponse aux problèmes d'actualité.

(A) LES DESTINATAIRES DU MESSAGE BIBLIQUE.

Nous avons présenté le pardon des péchés et la grâce, en Jésus-Christ, comme formant l'un des aspects essentiels de l'Evangile.

¹⁰ Ici s'intercale un très long paragraphe sur l'accession de la femme au ministère pastoral. Ainsi que le remarquent les rédacteurs, ce paragraphe « déséquilibré » ce chapitre, et rompt le fil général du sujet.

Toutefois, en raison de son intérêt, le débat suédois, concernant le ministère pastoral féminin, présente un très grand intérêt. Ce paragraphe sera publié à part dans un prochain numéro de La Revue Réformée.

Ceci implique que celui-ci libère l'homme de l'esclavage, de la captivité. L'Eglise ne peut, en effet, avoir un sens réel que pour les hommes qui sont en de telles situations. En milieu juif, les difficultés qu'il y avait à observer toutes les prescriptions de la tradition légaliste ont joué un rôle décisif. En milieu hellénistique, c'est la peur de la mort qui a été le motif déterminant. Dans le premier cas, c'était surtout le message de la rémission des péchés qui était écouté, dans le second, la promesse de vie éternelle.

On prétend parfois aujourd'hui que l'homme de notre temps est devenu « majeur » et a appris à dominer aussi bien le problème de la culpabilité que celui de la mort, ce qui rendrait très problématique son contact avec l'Evangile. Selon d'autres, l'expérience de l'absurdité de la vie serait le nouveau dilemme dont l'Evangile serait appelé à libérer. Quelque justes que puissent être certains éléments de ces affirmations, nous nous permettons pourtant de douter que la question de la culpabilité, par exemple, puisse être ainsi traitée à la légère.

Y a-t-il un plus petit commun dénominateur pour les destinataires de la parole biblique à travers les temps ? Il y en a certainement un, si on descend au fond des expériences élémentaires des hommes devant la vie. Dès sa naissance, chacun est poussé par un désir de protéger et développer son existence. Mais cette aspiration rencontre sans cesse une opposition. En effet, on ne peut pas traiter son prochain, l'autre sexe, les animaux, les plantes etc... n'importe comment si l'on ne veut pas meurtrir une autre vie qui veut, elle aussi, se développer et qui, par sa propre présence, ne se contente pas de donner et d'aider mais constitue aussi un obstacle, une résistance. Cette résistance est l'auto-défense de l'autre être et fonctionne donc comme une protection de la vie de cet « autre ». Dans cette auto-défense, que chaque être vivant met en avant en cas de conflit, réside une exigence à l'égard de l'autre, une exigence qui n'est peut-être pas encore formulée, mais qui contient en elle-même un appel au respect de l'être. Répondant à celui-ci, chaque individu est l'objet d'un appel qui lui est adressé de l'extérieur et qui serait, s'il était exprimé en mots et formulé en règle morale (nous nous limitons ici aux relations humaines) : tu dois respecter la vie de ton prochain et permettre (de préférence, même favoriser) son complet épanouissement. En fait cette exigence et cette règle concernent une série d'éléments vitaux tels que la nourriture, la « place au soleil », le logement, etc... mais en plus elles en viennent vite à comprendre des facteurs plus subtils du développement de la personnalité, tels que l'instruction et d'autres activités intellectuelles.

Sur ce plan moral élémentaire apparaît déjà le péché. Le péché est cette « opposition » qui est en nous-mêmes et qui suscite le « jugement » de l'individu, qui veut faire ce qui lui plaît et entre ainsi en collision avec d'autres vies. Le péché est le fait de considérer toutes les autres vies comme des limites et des obstacles à sa propre vie. Pris en ce sens le péché se retrouve à tous les âges,

à tous les niveaux intellectuels, chez les hommes du dix-neuvième siècle aussi que bien chez ceux du premier ou du quinzième siècles. C'est pourquoi il est juste de prétendre qu'il existe, au-dessus de toutes les frontières entre les peuples et les générations, une unité de base dans l'action de l'Evangile.

En même temps, il est évident que le contenu concret de cette règle fondamentale, aussi bien que la force avec laquelle elle se manifeste, sont aussi variés que la vie elle-même. Il y a des variations entre les âges différents d'un même individu, entre divers individus pendant une même époque, et enfin entre différentes époques et milieux sociaux. Au cours des graves conflits actuels entre les générations, les classes sociales, les pays riches ou pauvres, cette exigence essentielle de respect pour la vie du prochain et d'aide à son développement a pris, entre autres, la forme d'une exigence d'une étendue gigantesque de solidarité humaine à tous les niveaux, et cela surtout dans le domaine international. Il s'agit d'interpréter concrètement l'Evangile afin qu'il apparaisse comme un message libérateur qui soit justement en relation avec ces formes de troubles de conscience qui caractérisent la situation actuelle. Alors seulement, cet Evangile sera une parole vivante de Dieu adressée à des destinataires actuels.

La personne qui sera atteinte ainsi par le message libérateur de l'Evangile n'est pas un homme sans relations avec Dieu. Ce n'est pas d'abord l'Evangile qui le met dans cette situation : il s'y trouve déjà, d'après la foi chrétienne classique, du fait qu'il est un être créé et cela, qu'il « *confesse de bouche* » ou non l'existence de Dieu. C'est justement par les expériences élémentaires de sa propre vie en relation, ou en conflit, avec celle des autres, qu'il est en contact avec Dieu, le Créateur de toute vie, Celui qui la maintient et l'organise. C'est justement dans cette exigence fondamentale de respect et de protection de la vie du prochain qu'il rencontre la volonté du Créateur, confrontée existentiellement avec le commandement : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*. L'homme se trouve alors « *sous la loi* ». L'explication de la Bible, en tant que Loi et Evangile, fait apparaître, parallèlement à la libération, un renforcement du contenu de l'exigence. Cette présentation est aussi nécessaire du fait qu'il existe de faux sentiments de culpabilité, scrupuleux. Un tel « *péché* » n'a pas besoin d'être pardonné, étant donné qu'il ne s'agit que d'une faute fictive et non pas réelle. La libération se réalisera alors par une juste utilisation de la Bible qui fera ressortir que ce péché n'en est pas un et supprimera ainsi ce sentiment de culpabilité.

(B) CHANGEMENT DE DESTINATION DE LA PAROLE DE DIEU.

Ce que nous avons dit plus haut de l'unité limitée mais fondamentale de l'action de la Loi et de celle de l'Evangile, et ce à certaines conditions, implique la possibilité de changer la destina-

tion de la parole de Dieu et de la faire passer des premiers destinataires aux actuels. Mais si nous cherchons à adapter ceci au matériel biblique concret, les difficultés apparaissent aussitôt. *Toutes* les paroles de la Bible peuvent-elles être adressées directement à nos contemporains ? Visiblement, non. Il y a dans la Bible des textes qui ont une destination très étendue et à long terme, qui sont formulés en vue d'un usage général et permanent, par exemple le *Notre Père* (Matth. 6 : 9-13 et parall.). Mais il n'en est pas ainsi pour tous et même pas pour le plus grand nombre. Quels critères employer pour déterminer quelles sont les paroles bibliques qui contiennent un message valable pour notre époque ? Une vieille règle d'interprétation des textes bibliques dit qu'il faut toujours avoir à l'esprit à *qui* le texte étudié s'adresse. C'est une règle importante, destinée à éviter les fausses interprétations et généralisations du message d'un texte. Mais elle peut aussi aboutir à une utilisation trop étroite du texte.

Lorsqu'un homme de science cherche à retrouver le sens et l'intention originales d'une parole biblique, il se donne beaucoup de peine pour établir, si possible, dans quelle situation cette déclaration a été faite et à quelle personne, ou groupe de personnes, elle a été adressée. Pour un tel travail il est nécessaire de prendre en considération tout ce qui a influencé ces circonstances historiques.

Il en est autrement lors d'une explication pratique, religieuse d'un texte biblique. Si l'on charge alors le texte de toutes les particularités dues à sa propre situation historique originaire, il devient à peu près inutilisable. L'événement historique concret ne se produit jamais deux fois. Ce n'est pas ainsi que l'histoire se reproduit.

En réalité, il semble qu'une déclaration se détache, en un certain sens, de sa situation d'origine et de sa destination primitive, simplement du fait qu'on la cite, qu'on la traduit, qu'on l'étudie. Elle change de destinataire et ceci parce qu'on la généralise. Il semble découler des lois sur le développement de toute tradition spirituelle vivante que l'occasionnel et l'unique, cède le pas au général. Une des raisons pour lesquelles une certaine déclaration est recueillie et gardée est qu'elle est considérée comme plus valable et plus « éternelle » que les autres qu'on a sous la main. On s'en souviendra et on l'expliquera en mettant l'accent non pas sur ses ouvrages avancés mais sur son noyau, « sa pointe ». Cette dernière peut parfois être similaire à une « intention » abstraite, mais elle peut aussi s'identifier à un modèle représentatif symbolique plus difficile à définir. (Voir la constatation de John LANDFURST qui dit que « le symbole artistique » a une valeur générale sans pour cela en être moins concret.) Par cette concentration, les frontières mises à la destination originale éclatent. La déclaration devient valable pour tous ceux qui « *ont des oreilles pour entendre* ».

Nous pouvons saisir cette tendance au changement de destination dans le processus qui a amené la genèse des Ecritures Saintes. Au fur et à mesure qu'elles ont été plus généralement utilisées, lues et expliquées, leur destination primitive a perdu de son importance. Ce qui compta, ce fut leur contenu. La distance et les frontières dans le temps et l'espace ont disparu.

Nous pouvons voir comment cette tendance s'est déjà fait sentir lors de la fixation dans les Evangiles des déclarations de Jésus. En général les renseignements sur les destinataires d'un certain mot ou d'une certaine parabole sont très généraux (« *les disciples* », « *le peuple* »). Parfois ils ont même été omis lors de la rédaction. Certaines paroles de Jésus, ce qu'on appelle les « *logia* », ont été rédigées sans aucun renseignement sur leurs destinataires. L'occasionnel et le spécial ont dû reculer entièrement devant l'éternel et le général.

Nous constatons même dans les Epîtres que ce changement de destination est déjà en cours lors de leur rédaction. Certaines Epîtres (celles qu'on appelle Catholiques) ont eu dès le début une destination très générale. D'autres sont bien adressées à un destinataire précis, mais il est caractéristique qu'il arrive aussi à l'expéditeur d'indiquer que le contenu vaut aussi pour tous ceux qui voudront écouter le message chrétien (cf. par ex. I Cor. I : 1-2) ou de conseiller aux Eglises de se communiquer les unes aux autres les lettres des apôtres (Col. 4 : 16). L'Eglise sera tout à fait dans cette ligne lorsque, plus tard, elle groupera ces Epîtres qui étaient originairement adressées à des communautés précises et les considérera comme valables pour toute Eglise voulant être « *édifiée sur le fondement des apôtres* ». L'aboutissement de ce développement détermine la délimitation du canon. Les Ecritures ont alors leur unité : elles forment la collection de textes sacrés de l'Eglise, ayant comme destinataires tous ceux auxquels elle sera adressée. La Bible a dès lors une destination totale et homogène, ce qui n'empêche pas que, dans ce cadre homogène, et d'une manière sensible et nuancée, on puisse et doive prendre en considération les différences de destination et d'étendue de ces textes.

La cause est en effet extrêmement complexe. On entend assez souvent dire que c'est de son propre contexte qu'on doit pouvoir déduire si une parole biblique a une portée limitée (par ex. une certaine période, un individu ou un groupe déterminé). Mais en pratique ceci n'est pas réalisable. Il est évident qu'on peut parfois se baser sur de telles observations. Certaines déclarations de la Bible ont leur étendue nettement limitée par les textes. Dans Luc 22 : 35 et suivants, il est dit, par exemple que les ordres donnés dans le passé par Jésus à ses disciples quant à l'équipement des missionnaires (9 : 3) sont maintenant abrogés. Dans d'autres cas la limitation ressort facilement de la nature du texte. L'ordre donné à Abraham de sacrifier son fils Isaac est visiblement tout à fait personnel ; nul n'aurait l'idée de lui donner d'autres destinataires. Quand Jésus donne aux disciples l'ordre d'aller évangéliser

le monde entier et de faire de tous les peuples des disciples, il s'adresse aussi, cela va de soi, à toutes les futures générations de disciples « *jusqu'à la fin des temps* ». Mais qu'en est-il, par exemple, des paroles dites au jeune homme riche ? Certains prétendent qu'on peut leur donner de nouveaux destinataires, d'autres s'y opposent. Faire valoir que cet ordre s'adresse en fait à une personne précise, ne nous mène pas loin si nous pensons aux tendances générales à étendre la destination des textes du canon. D'autre part, le contraire vaut aussi : des paroles bibliques qui semblent avoir une étendue générale d'après leur propre contenu, n'ont pas nécessairement quelque chose à dire à notre époque. Certaines paroles bibliques voient l'étendue de leur portée s'étendre par rapport à ce qu'elle était au début, d'autres peuvent être mises de côté parce que trop nettement liées à une façon de penser désuète qui sort de l'orbite des intentions essentielles de la Bible. Il est aussi bien connu qu'une parole biblique restée muette pendant un certain temps, peut tout-à-coup réapparaître en d'autres temps comme très actuelle.

Dans tous les cas où surgit un doute sur la question de savoir si un texte peut apporter un message actuel en s'adressant à de nouveaux destinataires, le critère le plus sûr serait de se demander si une telle utilisation de ce texte favoriserait les buts essentiels de la Bible ou s'y opposerait.

(C) DOCTRINE, PRINCIPES ET MODÈLES, EN TANT QUE MOYENS DE FAIRE ENTENDRE LA BIBLE.

Lorsqu'on veut adresser la parole biblique à des destinataires de notre temps, un élément prépondérant réside, nous l'avons dit, dans la tendance à généraliser certains aspects des matériaux et à expliquer les textes en insistant sur leur valeur générale. Il est en même temps essentiel que ces aspects soient détachés de leur situation d'origine et de leur forme de présentation liées à une époque précise, et qu'ils soient reformulés eu égard à la situation des nouveaux destinataires. Mais comment déterminer où passe la frontière entre ce qui, dans la Bible, est général et ce qui est lié à une certaine époque ?

Nous avons déjà indiqué quelques lignes générales concernant les distinctions entre l'essentiel et l'accessoire, entre le central et le périphérique, dans la matière biblique. Nous allons maintenant étudier de plus près quelques catégories qui ont servi de moyen d'adresse, en ce sens qu'elles ont tenté, de différentes manières, d'exprimer la relation entre ce qui, dans la Bible, est général et ce qui est limité par le temps.

La « doctrine ». La doctrine a joué un rôle fondamental dans la conception orthodoxe de la Bible et est, par là-même, tombée

ensuite en discrédit. Mais il ne faut pas oublier que nous la trouvons dans la Bible elle-même et qu'elle peut remplir une mission utile par sa manière d'étendre la destination de certaines déclarations bibliques et, par là, de nous montrer comment elles peuvent aussi s'appliquer à une situation individuelle à un moment déterminé.

Prenons, par exemple, la doctrine paulinienne de la justification telle qu'elle est formulée dans les *Épîtres aux Romains* et aux *Galates*, et réfléchissons un moment sur ce qui est à la base de cette doctrine. Paul a certainement pensé à une série de situations évangéliques, par exemple à celles où Jésus s'adresse à un pécheur et déclare : *Tes péchés te sont pardonnés*. Il a évidemment aussi eu à l'esprit son expérience personnelle sur le chemin de Damas — comme un cas parmi d'autres du même genre. Chacun de ces épisodes pris isolément ne témoigne que de la manière dont le message de pardon est adressé à un destinataire concret de ce temps-là ; il n'est en général rien dit, dans ces écrits, qui nous donne le droit de changer leur destination et de les adresser à nos contemporains. La doctrine de Paul, sur la justification, implique une généralisation et une concentration de ce qui se passe dans ces cas individuels et pose ainsi un fondement herméneutique au fait d'adresser à de nouveaux destinataires tout un groupe de péricopes de la Bible.

Nous trouvons des situations semblables dans les *Évangiles*. On y rencontre des formulations concentrées, à caractère doctrinal, des paroles de Jésus (par exemple Matth. 6 : 1, exprimant à l'avance la pointe de 6 : 2-18) et des formulations écrites des évangélistes (par exemple Luc 18 : 1), qui disent quelle doctrine générale on doit tirer d'une ou plusieurs péricopes.

Les théologiens du type existentialiste insistent parfois tellement sur le caractère d'apostrophe personnelle des paroles de la Bible, que la doctrine en est totalement rejetée. Selon eux, du fait que la parole implique toujours une relation « moi-toi », il n'est pas permis de faire des généralisations et des matérialisations du genre de celles qui se produisent lorsque la parole biblique est considérée comme doctrinaire. Mais cette interprétation doit être rejetée comme nettement exagérée. S'ils ne la généralisaient pas, les porte-parole de la doctrine n'auraient aucun critère pour exposer la Bible et il n'y aurait aucune continuité entre les différentes situations où cette explication biblique est faite, ni entre les formes variées du message appliquées à ces divers moments. Si une prédication existentialiste peut, en fait, exister, cela ne peut s'expliquer que parce que, là aussi, on se sert de généralisations et de critères, tout au plus sont-ils plus ou moins inconscients.

D'un autre côté il est aussi impossible d'accepter la notion doctrinaire sclérosée de l'orthodoxie. Il y a là une tendance à considérer le livre de la Bible en lui-même comme étant un document d'archive, contenant une doctrine objectivement révélée, alors que

le sort de l'homme paraît soumis à une donnée tenue à la fois pour vraie ou hypothétique. On commet ici une double erreur : d'une part les généralisations sont poussées trop loin, en ce que l'on considère bien trop de choses comme générales, d'autre part la doctrine en arrive à trouver son but en elle-même et perd son caractère de réflexion sur le message, faite avec l'intention de bâtir en vue de nouveaux champs de prédication. Contre cette notion, il faut retenir qu'en fait la mission de la doctrine ne doit jamais être de se substituer à la parole comme moyen de grâce, car elle n'est elle-même que le canal du message de celle-ci. Il lui appartient de guider et d'aider à ce que le message soit justement prêché et reçu.

L'orthodoxie oublie aussi que la doctrine contient un élément lié au temps. La doctrine paulinienne de la justification est un essai d'explication claire du message de pardon et ceci à l'aide de la terminologie de l'Ancien Testament et de celle des rabbins ; elle doit être considérée comme une prise de position contre les pharisiens et un règlement de comptes avec eux. Le renouvellement de cette doctrine par LUTHER sous-entend qu'elle doit être comprise en rapport avec une nouvelle situation, et devenir un règlement de comptes avec la piété légaliste du bas-Moyen Age. Si elle doit redevenir actuelle, cela sous-entend de même que cette doctrine soit comprise en relation avec les situations où les hommes d'aujourd'hui ploient sous mille exigences.

Les principes. Considérons maintenant le fait que pour nous servir actuellement de la Bible il nous faut, avant tout, chercher des principes fondamentaux auxquels on prête ensuite un contenu concret. Nous avons déclaré précédemment que la Bible ne prétend pas apporter des principes abstraits, mais au contraire donner quelque chose de riche et de varié, enseigner « *de bien des manières* ». Il s'y trouve cependant aussi une tendance, spécialement en ce qui concerne l'éthique, à raccrocher le tout à un principe fondamental. « *De ces deux commandements dépendent toute la Loi et les Prophètes* », est-il dit des deux commandements d'amour (Matth. 22 : 37-40).

Nous avons déjà étudié les relations de ces deux commandements avec le Décalogue et donné diverses possibilités de les interpréter. En ce qui concerne le deuxième, et ses rapports avec la seconde table du Décalogue (du quatrième au neuvième commandements) nous voulons encore exposer une tentative d'interprétation qui met l'accent sur une analyse de la conception de la nature humaine. Pour pouvoir matérialiser ce commandement-là, il est en effet nécessaire de savoir un peu qui est notre prochain ; ce n'est qu'alors qu'on peut comprendre ce qui, dans nos attitudes et nos actes à son égard, mérite le nom d'amour. On pourrait peut-être dire du but profond de l'amour du prochain qu'il est la volonté de protéger et de développer ce qui est le meilleur pour lui. Il faut alors savoir ce qui est ce « meilleur pour lui », et cela exige alors

la connaissance des intentions du Créateur quant à sa vie, sa position dans son milieu social ainsi que de ses véritables besoins et désirs. La portée de commandements concrets, comme ceux du Décalogue, peut alors se comprendre comme étant de « monter la garde » autour de certaines valeurs. Pour protéger et développer ces mêmes valeurs en un nouveau milieu, on devrait pouvoir — comme LUTHER le dit audacieusement — « créer de nouveaux décalogues » en tous temps.

L'avantage de posséder des instruments, tels que ceux dont nous parlons, permettant ce changement de destination, apparaît vite si l'on pense à la manière dont se développe l'interprétation spontanée de la Bible. Lors de la lecture spontanée, intuitive, de la Bible, la distance entre le texte et le lecteur est franchie en grande partie inconsciemment. Le texte s'adresse lui-même à chaque nouveau destinataire. Le lecteur « tire » quelque chose du texte et le comprend comme étant ce que le texte lui apporte à lui. Mais si l'on compare ce que les divers lecteurs ont saisi spontanément de ce que le texte biblique leur dit, il apparaît à quel point cette lecture spontanée est subjective (surtout pour ceux qui n'ont qu'une faible connaissance du contenu et de l'arrière plan généraux des textes bibliques). Ce que le lecteur « tire » du texte est grandement influencé par ses conditions de vie personnelles et sociales (ses « cadres de références »). Il y a ici une attitude psychologique bien connue. Ce que nous comprenons, nous le saisissons d'une manière transformée : cela est coloré et formé par nos instruments personnels de réception. Cette manière subjective de lire la Bible était en général très prisée dans la tradition judéo-chrétienne. Il est arrivé que l'Esprit s'en serve pour faire dire de toutes nouvelles choses aux textes sacrés, et ceci à des destinataires précis.

Cependant le danger d'une telle lecture tout à fait libre et spontanée est facile à voir. Dans ce cas, le texte fonctionne plutôt comme un catalyseur que comme véhicule d'un message précis. Au lieu de transmettre son propre contenu, d'une manière consciente, au lecteur, il ne fait que déclencher une réaction chez lui et ce peut être la source de bien des erreurs. S'il est intuitif, le changement de destinataire, spécialement lors d'une explication plus générale de la Bible pour tout un groupe de personnes, une paroisse, une église, doit être dirigé et contrôlé d'une certaine manière. Il faut donc que tout interprète de la Bible, et très spécialement l'enseignant, soit compétent en la matière, qu'il ait une bonne connaissance du contenu de la Bible, de l'arrière-plan historique des textes, etc. ; qu'il apprenne comment déterminer quelle était à l'origine la « pointe » du texte, et s'exerce enfin à se servir de ces moyens de changer la destination d'un texte, dont nous avons parlé plus haut. Ceci n'implique pas que l'on doive soumettre l'Esprit au contrôle de la raison, mais simplement qu'il faut « éprouver les esprits » : voir où est vraiment l'Esprit du Christ et le traduire en paroles à l'aide de ce que ce même Esprit a déjà dit dans le passé.

Rôles et modèles. Soulignons encore un autre point de vue. Celui qui voit dans la Bible un livre ayant autorité et qui la connaît bien — en d'autres termes, un « chrétien biblique » — a présent à l'esprit, grâce à elle, une série de descriptions de différentes situations de la vie qu'il utilise spontanément et souvent inconsciemment pour comprendre et dominer sa propre situation. Il connaît aussi bon nombre de récits sur l'attitude et la façon d'agir de personnalités bibliques, qui lui fournissent des modèles, des « rôles », auxquels il peut s'identifier. Ces derniers — même s'ils n'ont pas encore été suffisamment étudiés — sont d'importants mécanismes psychologiques : c'est ainsi qu'agit celui qui est fidèle à la Bible et qui est « chargé de sa dynamite » ! Mais même celui qui connaît moins bien le monde de la Bible peut y trouver un « rôle » qui s'adaptera d'une certaine manière à sa situation vitale.

Nous avons ici insisté sur le sens du rôle, comme moyen inconscient, de changer la destination d'un texte. Comme tel, il exprime le côté subjectif et expérimental de la religion alors que doctrine et principes suivent une ligne plus objective. Il est vital pour l'Eglise de prendre en considération l'expérience religieuse personnelle et de n'être pas trop prompte à l'abattre d'un « coup de pure doctrine » mal dirigé. D'un autre côté, il est certain que la religiosité subjective doit pouvoir disposer de certains principes directeurs comme moyens de contrôle. Sinon, il est possible qu'un grouillement de situations et d'attitudes modèles apparaissent tout à fait arbitrairement.

Le rôle ou le modèle peuvent aussi être utilisés comme moyen conscient de changer la destination des textes, et nous en trouvons des exemples déjà dans la Bible elle-même. Le cas type en est naturellement le Christ, lorsqu'il nous est proposé comme modèle. C'est surtout lorsqu'il s'agit de provoquer à l'action que le modèle prend une grande importance : il doit alors servir de contre-poids à la doctrine et aux principes pour éviter que le christianisme ne soit compris trop intellectuellement. D'autre part, comme les hommes ont des aptitudes variées — certains ont surtout besoin de clarté intellectuelle, d'autres d'action et de précision — il est précieux de pouvoir disposer de ces moyens, variés et complémentaires, pour modifier la destination des textes. Il ne s'agit pas de les faire jouer les uns contre les autres, par exemple d'opposer les modèles aux deux autres groupes. Nous avons dit plus haut que même l'imitation du Christ peut être faussée. Il nous faut des critères nous précisant de quelle manière cette imitation peut se faire.

(D) QUESTIONS D'ACTUALITÉ ET RÉPONSES BIBLIQUES.

Nous avons dit qu'il était nécessaire d'avoir un « service de garde » idéologique destiné à surveiller les tendances aux désaxages complets des relations entre l'essentiel et l'accessoire dans le

matériel biblique. On peut cependant aussi se demander si, actuellement, il ne serait pas juste que de tels décalages aient lieu en considération des problèmes qui deviennent actuels à chaque nouvelle époque. Pour pouvoir donner une réponse aux questions d'actualité, on pourrait penser qu'il faille accepter une évolution qui impliquerait, entre autres, que certains thèmes qui, dans la Bible, ne sont qu'indiqués, soient développés, alors que d'autres qui y jouent un grand rôle, soient laissés de côté.

On ne peut, de but en blanc, rejeter de tels points de vue, et nous arrivons ici à de cauteleuses questions de dosage où il est impossible d'espérer atteindre des interprétations acceptables par tous les chrétiens. Il apparaît nécessaire que la foi des chrétiens devienne plus consciente, qu'elle se développe et surtout s'attaque d'une manière vivante aux problèmes inhérents à chaque époque. Cependant, il faut en même temps — nous l'avons déjà dit — maintenir un équilibre tel que les proportions ne soient pas faussées, sinon il ne sera plus question d'explication de la parole biblique, mais de manipulation.

Il est facile de faire la distinction entre deux motifs essentiels de tels décalages et rebondissements dans l'utilisation de la Bible : le fait que, d'une part, certains textes peuvent apparaître comme désuets, « fermés », ne semblant plus apporter de réponse à des problèmes importants et que, d'autre part, chaque époque a de nouveaux problèmes pour lesquels la Bible n'apporte pas de réponse, ou en tous cas pas de réponse directement formulée comme telle.

Démythologisation et sécularisation. La première de ces raisons est celle qui crée la problématique des débats sur la démythologisation et la sécularisation. Ce qu'on a voulu mettre en relief dans ces discussions-là, c'est la peine qu'a l'homme du vingtième siècle à se représenter un Dieu transcendant. On essaie donc, soit d'appliquer autrement soit d'abandonner complètement la transcendance. Au cours de notre étude, nous avons déjà plusieurs fois essayé de prendre position sur les différents aspects de ce problème. En gros, il nous semble que ces questions seront moins difficiles à dominer si l'on évite de se laisser lier par une ou plusieurs expressions fortement figées et qu'on garde, au contraire, à l'esprit toute la richesse d'images et de symboles bibliques, en laissant les textes se compléter et s'éclairer mutuellement. De plus, il est très important que dans l'enseignement le caractère symbolique de la langue soit mis en lumière. L'Eglise a dû se rendre coupable de bien des omissions dans ce domaine; autrement il serait bien difficile d'expliquer l'écho incroyable qu'a éveillé l'évêque anglican ROBINSON par sa proposition de supprimer l'image d'un Dieu « d'en haut » et « du dehors » et de le remplacer par un Dieu « des profondeurs ». Le raisonnement de ROBINSON met clairement en lumière les risques qu'il y a à se fixer sur quelques formes d'expressions interprétées trop littéralement, et montre aussi qu'on ne

peut résoudre un problème en s'en dégageant complètement, pour ensuite se laisser lier tout aussi fortement par une nouvelle manière de s'exprimer ! Un psychologue professionnel a tiré du débat autour de ROBINSON un aspect inattendu : il fait remarquer que les symboles de « profondeur » expriment l'égoïsme de l'homme, la peur d'un engagement social, son « désir de rentrer dans le sein de sa mère », tandis que des symboles tels que « d'en haut » et « du dehors » expriment son désir de sortir de lui-même, son besoin d'une communion agissante.

Une autre tendance actuelle consiste à remplacer la relation transcendante par une relation avec le prochain, la ligne verticale par l'horizontale. Que Dieu nous rencontre dans le prochain est en soi une pensée légitime et il est indiscutable qu'elle soit pour beaucoup de nos contemporains une aide véritable pour trouver le chemin qui mène à la foi en Dieu. Mais on va bien plus loin que cela lorsqu'on identifie les relations avec Dieu à celles avec le prochain. Si on prend ceci à la lettre (et certains le font) on en arrive à une variante moderne de la divinisation de l'homme de FEUERBACH.

Justice sociale et solidarité internationale. Comme dernière cause de décalage dans l'utilisation de la Bible nous avons mentionné le problème de l'actualisation de nouvelles questions, auxquelles elle ne nous apporte pas de réponses nettement exprimées. Prenons à nouveau l'exemple de l'éveil actuel de l'Eglise aux problèmes sociaux. Les questions posées actuellement à la Bible concernent surtout les problèmes de justice sociale et de solidarité internationale. Qu'est-ce que la Bible nous dit à ce sujet ? On y trouve certainement des thèmes auxquels se référer, mais on peut tirer de la Bible des arguments divers en matière sociale. Comparons entre elles deux de ces argumentations :

— 1 - En développant le principe de la fraternité humaine et de la valeur égale des hommes dans un sens social et politique, et en combinant ceci avec le commandement d'amour du prochain on peut en arriver, par exemple, à dire que travailler à établir des structures économiques et politiques équitables est dans le prolongement des conceptions religieuses d'égalité et est nécessaire si l'on veut que l'amour du prochain ne soit pas une illusion : l'amour radical du prochain ne peut supporter une charité douçâtre ; il ne peut se contenter de moins que d'un changement des conditions de base de l'existence du prochain.

— 2 - Mais c'est une bien autre chose que de commencer à dire — comme le font certains — que le royaume de Dieu se manifeste le mieux par des révolutions sociales et politiques, et que l'essentiel de l'œuvre réconciliatrice du Christ a été sa victoire sur les structures sociales, économiques et politiques qui emprisonnaient les hommes. Nous sommes ici en présence d'une manipulation de la parole biblique, une manière anachronique de transposer

la problématique révolutionnaire de notre époque au temps où vivait Jésus, et d'interpréter dans un sens mythologique l'histoire du salut contenue dans la Bible d'une manière qui rend en fait totalement incompréhensible le développement historique de l'Eglise après la Pentecôte.

Voyons d'un peu plus près comment ces deux interprétations ont pu apparaître, quelles sont leurs conséquences quant à la conception globale chrétienne et leurs justifications.

Dans chaque exposé de la Bible s'établit une relation entre la parole biblique et ceux à qui elle s'adresse. Mais l'accentuation peut varier. On peut partir du message biblique lui-même, après en avoir exposé le contenu, chercher ensuite à trouver des points de contacts pour ce message chez ceux à qui il s'adresse, et chercher à formuler tout cela de manière à ce que les auditeurs puissent bien le comprendre et en soient influencés dans la direction pratique désirée. On peut aussi partir des problèmes concrets qui se posent aux destinataires de la parole et que ceux-ci cherchent à résoudre et se tourner ensuite vers la Bible pour y trouver des solutions, des réponses et des impulsions qui peuvent les aider à venir à bout de ces problèmes. En soi, les deux méthodes sont légitimes. Mais la deuxième court spécialement le risque d'utiliser arbitrairement la Bible, par exemple en détachant certaines déclarations de leur contexte et en faussant leur portée.

Les deux exemples, donnés plus haut, d'argumentation éthico-sociale partant de la Bible, se rattachent plutôt à la dernière de ces méthodes qui consiste à partir des problèmes concrets pour en demander ensuite la solution aux textes. Dans aucun de ces cas la réponse ne consiste en une restitution de pensées bibliques.

Dans le premier cas, il a été fait une nouvelle interprétation extensive de la notion de fraternité et d'égalité. Alors que dans le Nouveau Testament ces notions concernent une situation religieuse, on les a transposées en relations sociales et politiques. Quant à l'accommodation du commandement d'amour du prochain, il est présumé ici que dans chaque situation il faut évaluer de quelle façon le prochain sera aidé de la manière la plus adéquate et effective.

Dans le deuxième cas, on part d'une déclaration obscure sur les « *puissances* » de ce monde (Col. 2 : 8), on développe ce passage comme visant les structures sociales, politiques et sociales du monde (ce qui, exégétiquement parlant, est pur non-sens) et on interprète enfin les textes centraux du Nouveau Testament sur l'œuvre réconciliatrice du Christ à la lumière (peut-être plutôt à l'obscurité) de cela.

Dans le premier cas, la nouvelle interprétation extensive de certaines pensées n'a pas besoin de détruire l'équilibre de la conception chrétienne totale ou de déranger les relations entre le centre et la périphérie dans l'utilisation de la Bible. Quelle ait une

influence sur la transposition de la foi dans l'action est en soi tout à fait biblique. Mais il en est tout autrement dans le second cas. Les proportions entre essentiel et périphérique sont complètement faussées du fait que ce qui est central a été rendu méconnaissable. Il peut être utile de faire remarquer qu'un des arguments avancés en faveur de cette interprétation réside certainement dans l'illusion très généralement répandue, que l'éthique sociale doit en premier lieu être motivée par le deuxième article de la confession de foi.

Nous avons déjà parlé d'utilisation objective de la Bible. L'objectivité, dont l'opposé est la manipulation, doit être exigée lors de toute utilisation de la Bible. Dans cette même ligne, nous trouvons encore un autre critère, mentionné d'ailleurs déjà plusieurs fois au cours de cette étude : la mise au premier plan des motifs bibliques principaux. On peut finalement y ajouter un dernier critère plus existentiel : l'aide pratique fournie en vue de la solution des problèmes demandant l'aide de la Bible.

D) EST-IL RAISONNABLE DE TENIR LA BIBLE POUR PAROLE DE DIEU ?

Nous avons trouvé le point de départ de cette dernière partie de notre rapport dans le fait que l'Eglise (quelles qu'en soient les dénominations) considère, en un certain sens, la Bible comme la parole de Dieu et que, simultanément, les avis sont partagés quant à savoir ce que cela implique. Dans tout ce chapitre notre but essentiel a été de chercher à mettre en lumière la portée qu'a pour l'Eglise la Bible en tant que parole de Dieu et à préciser en quel sens elle l'est. Nous avons souvent eu à choisir entre des interprétations divergentes et nous avons ainsi fondé notre propre opinion sur divers motifs et arguments. En conséquence, nous avons exposé une série de raisons de donner un sens précis à ces mots : *la Bible est la parole de Dieu*. Par contre, nous n'avons encore présenté aucune argumentation pour ou contre cette phrase en elle-même. (Cela n'aurait pas eu beaucoup de sens de discuter du maintien de cette expression avant d'avoir précisé sous quelle interprétation nous sommes prêts à l'accepter.) En d'autres termes, nous ne nous sommes pas encore demandé s'il est vraiment juste pour l'Eglise de reconnaître à la Bible une situation privilégiée par rapport à toute autre œuvre littéraire : quels motifs l'Eglise et les chrétiens en tant qu'individus, ont-ils d'être convaincus que la Bible est parole de Dieu ? Nous tenons à faire remarquer que c'est consciemment que nous employons ici, pour analyser certains de ces motifs, ce style sobre et, pour certains, peut-être trop tiède, caractéristique des débats intellectuels. A celui qui trouverait que notre exposé manque de la flamme convaincante de la foi qui a sa place dans toute prédication religieuse inspirée, et réagirait un peu négativement devant le fait de discuter ces questions sur ce plan, nous répondrons seulement qu'il existe encore des hommes exigeant de la clarté en toute matière concernant les conditions intellectuelles de la foi.

Apporter des arguments en faveur d'un point de vue, signifie tout simplement raisonner d'une manière large et rationnelle dans le but de prouver qu'il est vrai, juste ou raisonnable. Que l'on cherche à formuler de telles raisons, peut découler de ce qu'on y

a été obligé par d'autres qui ou bien doutent ou critiquent le point de vue que l'on a adopté, ou bien cherchent une aide en vue de leur propre prise de position. Cela peut aussi découler de ce qu'on ressent le besoin intellectuel d'éprouver critiquement la valeur du point de vue adopté. De tels motifs peuvent avoir été une raison décisive qui nous a, dès le début, poussés à être de l'avis en question ; mais bien souvent ce motif primitif est tout autre que celui que l'on aura de garder ce même point de vue après une étude critique. Argumenter d'une façon large et rationnelle signifie que nous acceptons un peu plus de critères d'exactitude que ceux qui sont purement logiques et empiriques. Lorsqu'il s'agit de la certitude de l'Eglise que la Bible est parole de Dieu, il faut pouvoir reconnaître, par exemple, l'expérience chrétienne générale de la valeur agissante de la parole de Dieu, comme un motif favorable à cette certitude. Cela ne veut pas dire que l'on puisse se contenter de ce seul motif, car quel que soit le nombre des témoignages personnels, cela n'exclut pas la possibilité que toutes ces expériences aient été illusoire (en ce sens qu'elles n'auraient pas été provoquées par une réalité extérieure à l'homme).

Les anciens théologiens, aussi bien catholiques que protestants, se servaient parfois d'argumentations rationnelles très prolixes pour démontrer la véracité de la révélation biblique et ceci sans faire intervenir au même degré l'expérience chrétienne, comme élément de discussion. On commençait par prouver l'existence partant de la bonté de Dieu et de l'existence du péché, on en déduisait logiquement que Dieu, que sa bonté empêche de laisser l'humanité déchu dans le péché et l'ignorance, devait faire connaître sa volonté par une révélation spéciale. A l'aide de preuves essentiellement historiques on estimait alors pouvoir démontrer que la Bible contenait cette pure révélation divine. Ce genre d'argumentation paraît maintenant bien désuet : et cela, peut-être, surtout du fait que les anciennes preuves de l'existence de Dieu ne peuvent plus être retenues comme preuves, au sens strict de ce mot. De nos jours, celui qui pose des questions sur la Bible ne s'est guère assuré d'abord, d'une façon rationnelle, de l'existence de Dieu — tout au plus se demande-t-il si l'usage de la Bible lui ouvrirait un chemin vers la foi en Dieu et il désire qu'on lui prouve s'il est intellectuellement acceptable de prendre la Bible au sérieux.

Certaines nouvelles tendances de la théologie protestante s'opposent, au contraire, totalement à toute forme d'argumentation rationnelle au bénéfice de la Bible. On considère l'homme déchu totalement dépourvu de connaissances sur Dieu : la révélation biblique est le seul chemin par lequel Dieu se communique aux hommes et cette révélation ne peut être reçue que par la foi. Si l'on pouvait prouver rationnellement la véracité de la révélation, cela supposerait que l'on aurait déjà — indépendamment de la révélation — une connaissance rationnelle de Dieu, à partir de laquelle on pourrait juger cette révélation biblique ; or, à priori,

voilà qui est exclu. Cette manière exclusive d'isoler la foi religieuse de la vie intellectuelle courante de l'homme est contredite par les paroles de la Bible elle-même : *« Soyez toujours prêts à vous défendre devant quiconque vous demande raison de l'espérance qui est en vous »* (I Pierre 3 : 15).

La manière dont on exprime la motivation d'une opinion dépend naturellement en grande partie du but pour lequel et de la mesure où cette opinion a été mise en cause. Dans le milieu juif où Jésus apparaît, il n'y avait, par exemple, aucune raison d'argumenter sur l'existence de Dieu ou la véracité de la révélation de l'Ancien Testament : toutes deux étaient unanimement reconnues. Ce pour quoi on avait besoin d'arguments c'était l'affirmation que Jésus était le Fils de Dieu et le Messie promis par les prophètes.

Nous pourrions peut-être essayer de résumer l'essentiel des doutes de nos contemporains devant la Bible et de leurs critiques dans les trois questions suivantes qui, pour divers motifs mettent en doute que la Bible soit parole de Dieu.

(1) — Pourquoi le christianisme ne peut-il pas se libérer de la foi biblique et être ainsi moins lié à une autorité ?

(2) — Quelles raisons y a-t-il de donner à la Bible une position privilégiée par rapport aux documents de base des autres religions ?

(3) — Comment peut-on être sûr que ce que les auteurs de la Bible disent d'une vérité divine, n'est pas une pure illusion, née du désir de l'homme ?

Reprenons ces trois questions :

(1) — Pour celui qui pose cette question-là, le problème essentiel ne semble pas être celui de la foi à proprement parler, et nous pouvons supposer qu'il a une position positive à l'égard de la personne et de l'enseignement de Jésus. Par contre, il est choqué par la foi en la Bible car elle lui semble exiger que l'on sacrifie aveuglément son propre jugement intellectuel à une autorité extérieure.

Deux choses peuvent lui être répondues : d'une part que celui qui est positif à l'égard de Jésus et de son enseignement ne peut se passer de la Bible, car ce n'est que par elle que la personne de Jésus nous est présentée d'une manière authentiquement historique et d'autre part que le fait de prendre la Bible comme source et norme de vie chrétienne n'implique pas une foi « aveugle et autoritaire ». Il est probable que la personne en question a eu à faire à une forme fort peu nuancée de foi en la Bible. Il suffira alors peut-être de lui montrer, comme nous l'avons fait plus haut, ce que, selon nous, signifie le fait de dire que la Bible est parole de Dieu et spécialement de lui rappeler la distinction entre ce qui est central et ce qui est périphérique dans le message religieux et

moral du Nouveau Testament ; enfin, d'attirer son attention sur le fait que la Bible ne fait autorité que dans la mesure où elle est message du Christ et sur le Christ.

(2) — Ici il n'est pas non plus question du problème de la foi comme telle, mais seulement de cette prétention à l'exclusivité de la Bible, élevée par le christianisme. On ne peut guère répondre autrement à cette objection qu'en renvoyant à Jésus-Christ. Que Dieu lui-même se soit fait homme, est le message exceptionnel du christianisme. Du fait que Dieu se soit entièrement identifié à la vie humaine et à ses problèmes, résultent des présomptions spéciales que justement le christianisme puisse être une force dans la vie journalière de l'homme, en même temps que cette vie est ainsi placée sous une perspective d'éternité. C'est pour cela que la Bible est plus fortement ancrée à des faits historiques que les documents à la base de la plupart des autres religions.

(3) — Dans la troisième question, nous trouvons le scepticisme devant la Bible allié à un scepticisme à l'égard de la foi en Dieu. Il est évident que nous sortirions du cadre de ce que notre Commission est chargée de mettre au clair, si nous nous mettions à discuter ici d'une manière générale le statut théologique de la connaissance de la foi en Dieu. Nous devons donc nous limiter à apporter une argumentation sur l'authenticité du témoignage chrétien total sur la manière dont la Bible a mis les hommes en contact avec une vérité divine.

Commençons par rappeler que, dans toute notre étude, nous avons considéré la parole biblique surtout en tant que moyen de grâce et message de et sur le Christ. Si c'est en tant que moyen de grâce que la parole biblique est justement parole de Dieu, chaque action salvatrice constatée sera une confirmation de la certitude que la parole de la Bible est parole de Dieu. Si c'est en tant que message de et sur le Christ qu'elle l'est, alors la reconnaissance (transmise par la parole biblique) de Christ comme Seigneur vivant sera une confirmation indirecte de ce fait. Bon nombre de témoignages rendus sur le Christ pourraient se résumer ainsi : « Notre temps éprouve très fortement le fait que l'humanité reste pécheresse » (cf. C, 3, (a)), ou encore : « Je vois maintenant que le Christ prêche et met en pratique une façon de vivre supérieure : une vie de service, d'amour et de sacrifice. Je réalise que Lui, celui qui est sans péché, a résolu, par sa vie et par sa mort, mon problème vital et celui du monde, mais aussi qu'il faut que je sois « sauvé » en vue de cette nouvelle vie. L'expérience de l'action de cette conviction dans ma vie et dans celle des autres garantit que Christ est bien celui qu'Il dit être : le Fils de Dieu, le ressuscité, le vivant. Je sais que je ne peux pas le « prouver » et que tout cela peut être considéré comme une illusion. Mais alors expliquez-moi pourquoi cette illusion a réussi à résoudre mes problèmes vitaux et ceux d'une multitude d'autres » ?

Réunissons maintenant trois facteurs :

— a - La prétention du Christ lui-même d'être le Fils de Dieu, le Seigneur ressuscité et le Sauveur qui a « puissance de pardonner les péchés » ;

— b - l'expérience existentielle des hommes du fait que le Christ résout leurs problèmes vitaux (deux points transmis par la parole biblique) :

— c - nos possibilités de confirmer la véracité des déclarations de la Bible au moyen de la critique historique.

Quand nous étudions la Bible ou que nous l'entendons expliquer nous ne pouvons éviter d'être sans cesse confrontés avec la première prétentions (a). Avec l'aide de la critique historique, (c), il peut nous être prouvé que la personne mentionnée, Jésus, a réellement vécu à un moment donné sur cette terre et qu'il y a toutes les chances qu'il ait prononcé de telles déclarations sur le sens de sa propre personne. Ceci ne prouve évidemment pas en soi la véracité de la prétention de Jésus d'être le Fils de Dieu. Mais C. S. LEWIS semble avoir raison lorsqu'il dit que, en face de Jésus, nous avons finalement à choisir entre deux possibilités : *ou bien* cet homme était et est celui qu'il a prétendu être, *ou bien* il était un fanatique religieux déconcertant, atteint de folie des grandeurs. Si nous sommes convaincus qu'il n'était pas fou, il ne reste que la première possibilité, quelque déraisonnable qu'elle puisse paraître. Si nous choisissons finalement le second thème de l'alternative, c'est certainement en grande partie à cause de l'importance que nous attribuons à b) : l'expérience existentielle du fait que Christ a résolu les problèmes vitaux des autres, et tout spécialement quand c'est aussi notre expérience personnelle.

Lorsqu'on discute des conditions intellectuelles de la foi en la Bible, la question de son historicité et par dessus tout la position adoptée à l'égard de ce qu'actualise la recherche historico-critique biblique, (c), sont d'une importance essentielle. C'est là qu'on trouve la possibilité d'un certain contrôle objectif de l'expérience subjective.

L'autorité religieuse du Christ. En C 1 (d), nous avons montré comment l'autorité de la Bible doit être ramenée à celle du Christ, et nous avons essayé d'indiquer son caractère « interne », basé sur une conviction. Nous pouvons maintenant ajouter quelques précisions sur le fait de savoir s'il est juste de reconnaître au Christ une autorité religieuse. D'une manière générale, on peut dire à ce sujet, et malgré l'opposition actuelle à toute autorité, qu'il est généralement admis que des personnes, qui sont spécialistes dans des domaines difficiles à aborder, soient considérées, par ceux qui n'ont pas la possibilité de pénétrer par leurs propres moyens dans ce domaine, comme y ayant autorité. Si la connaissance de la foi religieuse est à prendre aux sérieux, il est alors juste d'accepter

l'autorité de Jésus dans ce domaine. Et lorsqu'il s'agit de son autorité sur le mode d'existence à adopter, on peut faire remarquer que son enseignement moral est éminemment convainquant et très pratique en même temps. On peut ajouter que si nous reconnaissons l'autorité de Jésus dans ces questions du mode d'existence, et si nous nous appuyons sur une longue série d'expériences de situations passées où nous avons été aidés et dirigés, pour espérer être encore aidés à l'avenir, nous édifions notre prise de position sur un juste raisonnement inductif du type inévitable dans tous les domaines existentiels.

Nous avons déjà dit qu'une juste utilisation de la Bible aurait de grandes chances de pouvoir, aujourd'hui comme hier, conduire tous ces hommes qui doutent et qui hésitent à une foi vivante en Dieu ; à cela peut s'ajouter qu'une telle utilisation devrait inclure une volonté d'obéissance et l'effort de la réaliser. Jésus lui-même a dit, dans les paroles bien souvent citées « *Si quelqu'un veut faire Sa (celle de Dieu) volonté, il connaîtra si ma doctrine est de Dieu, ou si je parle de mon chef* » (Jean 7 : 17). C'est là qu'est la grande mission de l'Eglise : aider les hommes à utiliser la Bible de manière à en arriver là.

Conclusion

L'Eglise suédoise, beaucoup plus que d'autres, s'est figée sur des problèmes résolus à coups de marteaux présidentiels au cours d'assemblées délibératives. Au dix-neuvième siècle, le réveil provoqua une scission donnant naissance aux Eglises libres, parce qu'il fut traité comme une question d'organisation alors que les Eglises luthériennes voisines de Scandinavie — même lorsque le chaos y régna — réussirent à éviter ce danger légiférant et destructif. Cela les sauva de la division et les conduisit au contraire sur le chemin recommandé par l'amour et le bon sens : celui de l'échange de pensées aboutissant au besoin en disputes, mais surtout pas en votes et décisions administratives.

C'est là que réside notre faiblesse, à nous Suédois : ce besoin interne, en cas de conflits sur le sens des paroles bibliques, de nous lancer dans des voies aboutissant à des votes et des procès-verbaux. Nous sommes exceptionnellement faibles dans l'art de raisonner avec ceux qui ne pensent pas comme nous ; tant que le conflit est verbal, nous ne supportons pas la tension provoquée par les répliques que s'envoient deux partenaires opposés. Quand s'élève un conflit, le silence s'établit généralement, un silence voulu, doublé d'un embrigadement sectaire de partisans des deux camps, tout cela emporté vers le coup de marteau fatal de quelque assemblée légiférante !

Dans un tel milieu spirituel, le risque est grand que l'imagination soit portée sur des groupements de forces et des questions de

majorité. A-t-on obtenu une majorité pour une certaine interprétation de la Bible ? Le problème en est résolu ! L'argumentation et les entretiens ont pour but d'atteindre le résultat en question au cours de la procédure finale ; il en découle que toute discussion cesse avec ce coup de marteau. La mission consistant à « *gagner son frère* » par des paroles et des relations humaines disparaît. Mais cela signifie aussi que ce coup de marteau a pris la place de la parole biblique et s'est arrogé une partie de l'autorité qui doit revenir à cette parole seule.

Ces périodes de crise, traditionnelles chez nous, n'ont pas diminué au cours du vingtième siècle, bien au contraire. Au dix-neuvième siècle les deux camps bouillonnaient encore de luttes spirituelles. Il était alors plus difficile que maintenant d'être victime de la conception que les événements de l'histoire de l'Eglise se jouaient en fait au Parlement, dans les synodes et les chapitres. Au présent siècle, alors que les milieux périphériques ont été vidés de toute participation originale, l'idée que les autorités centrales constituent l'instance où se prennent les décisions définitives a acquis une telle importance, que même ceux qui sont compétents et instruits en la matière perdent le sens des proportions : ils sont tentés de se taire alors que les opinions se forment dans les paroisses et essayent plutôt de « *parlementer avec le ministère* ».

Ce n'est pas un effet du hasard si ce genre de calcul rusé n'existait pas aux époques d'ardentes études bibliques. La parole de la Bible agit surtout dans les lieux et les relations où l'autorité extérieure fait défaut. La vraie place de la Parole est le service religieux où la conscience écoute en vue d'une décision ; c'est aussi la cure d'âme, le tête-à-tête où l'individu révèle sa vie intérieure dans l'intention de recevoir lumière et clarté. C'est là que réside la vocation première de l'Evangile. Sa force régénératrice s'est réalisée au cours de l'histoire de l'Europe au moyen de ces événements invisibles accomplis dans la conscience individuelle.

Une conception biblique se justifie par sa capacité de rendre le contenu de la Bible accessible aux individus se trouvant dans de telles situations : le centre auquel la parole s'adresse se trouve à la périphérie, sur les pourtours. Si là, il ne se produit rien, il n'y a pas de questions sur lesquelles voter. Ce qui se produit là-bas, dans les paroisses, est toujours primordial. La parole est administrée dans ces paroisses et non dans les Directions ecclésiastiques. Dans une Eglise qui est vraiment dirigée par la Parole, la Direction est sous-ordonnée à ce qui se passe dans ces pourtours de l'Eglise.

Bien des sujets, qui ont excité les esprits dans l'Eglise suédoise au milieu du vingtième siècle, ont menacé de faire négliger cette déclaration sur le champ d'action périphérique de la parole sur laquelle la Réforme avait tellement insisté. Si l'on considère les grands problèmes de ces dernières décennies, l'ordination de la femme, les relations Eglise-Etat, le sens des structures économiques pour les pays en voie de développement, on voit de suite qu'ils

sont tous du type où la décision est prise par le coup de marteau présidentiel au synode, au Parlement ou lors d'un traité commercial. Si l'on discute au contraire des fruits de la conversion dans la vie de l'individu, de la sanctification, etc., la question est résolue tout autrement et, en général, sans faire le compte des majorités et des minorités, sans rédaction de procès-verbaux. Il est bien dangereux pour l'Eglise suédoise de discuter pendant des dizaines d'années sur des problèmes de la première de ces catégories, et de ne se occuper presque jamais de ceux de la seconde espèce, bien plus personnelle et individuelle.

Il y a là deux risques, mutuellement solidaires. Rien que la façon dont on pose les problèmes donne déjà à la parole biblique un coup de barre dans une direction légaliste. Et lorsque la décision est prise, l'appel personnel de l'individu vers Dieu peut rester inaccessible à la Parole. On modifie les structures — du ministère, des relations avec l'Etat, des transactions commerciales — mais l'individu reste en dehors des transformations.

Il serait injuste de dire que ces modifications de structure n'ont aucune valeur spirituelle. L'action de l'Evangile en Europe ne se manifeste pas seulement par la prédication de la Parole et l'administration des Sacrements, mais aussi par les hôpitaux, les aides familiales, etc... Même dans l'avenir, les effets de l'Evangile se manifesteront par des modifications de structures, parfois même des changements à l'échelle mondiale du type social collectif, obtenus par des votes d'assemblées délibératives. Mais actuellement, c'est justement le dédain pour l'invisible combat que, dans sa « chambre haute », l'individu mène à la recherche de la foi et du rôle de la Parole, qui menace d'étrangler les processus individuels dont dépend, au bout du compte toute organisation d'Eglise.

Car la fonction primordiale de la Parole est d'atteindre les hommes, l'un après l'autre. Notre époque, qui parle tant d'engagement, est probablement plus pauvre en individus qui mettent leur propre vie au service de la bonne cause, que ne l'était l'ancienne, apparemment non engagée. On peut se demander si ce n'est pas justement la partie du service divin qu'on a le plus décriée, à savoir le sermon, qui est actuellement la plus importante. Prêcher est un art si difficile que ce n'est qu'exceptionnellement que les auditeurs ont le courage d'écouter jusqu'à la fin sans s'ennuyer ou être déçus. Mais justement cette déception et cette colère peuvent aussi témoigner que l'on attend beaucoup de la prédication. Cette attente est d'ailleurs justifiée. Une Eglise qui prend la Parole au sérieux n'a jamais le droit d'orienter le critique déçu vers des formes d'activité plus faciles à digérer ou plus récréatives. Un renouvellement dans le domaine de l'homilétique est actuellement plus important que des débats sur les autres questions.

C'est par là que nous atteindrons la périphérie, les paroisses, les lieux cachés où la Parole prend racine dans le cœur des individus. Quoi qu'il en soit des relations de l'Eglise et de l'Etat, l'ac-

tion de la Parole reste essentiellement la même, indépendamment des réformes de structures. Mais, de nos jours, les difficultés que la prédication soulève aussi bien pour celui qui doit parler que pour celui qui doit écouter, sont plus grandes qu'elles ne l'ont été depuis longtemps. Si l'effort se porte sur un essai d'atteindre l'homme par la prédication, et même si l'on n'arrive à ne toucher par la Parole qu'une seule personne assistant au service, cet effort est justifié et a un sens. Ce sont de tels processus internes, invisibles, qui ont toujours servi à construire l'Eglise. Lorsqu'ils s'arrêtent, elle meurt.

Il y a un sens profond dans le fait que la Confession d'Aug-sbourg, après avoir fixé dans le quatrième article son motif essentiel, la doctrine sur la justification, continue ainsi : « *Les ministères de la prédication de l'Evangile et de l'administration des sacrements ont été établis afin que nous puissions avoir cette foi. Car c'est au travers de la Parole et des sacrements que nous est donné le Saint-Esprit qui engendre la foi chez ceux qui écoutent l'Evangile ; là où et quand cela plaît à Dieu.* » (§ V.) C'est là le seul article de cette Confession qui traite de la parole biblique. On estimait par là en avoir manifestement tant dit qu'il ne restait rien d'essentiel à ajouter. Ces courtes phrases couvrent ce que les quatre-vingt quinze thèses avaient appris sur la richesse de l'Eglise : « *le vrai trésor de l'Eglise, c'est le Saint Evangile* ».

DANS QUEL SENS LA BIBLE EST-ELLE PAROLE DE DIEU ?

TABLE DES MATIÈRES

A. POINT DE DEPART : L'EGLISE TIENT LA BIBLE POUR PAROLE DE DIEU.

Les deux Testaments	3
Deux points de départ	4
Notre méthode et notre but	5

B. COMMENT LA BIBLE EST DEVENUE, POUR L'EGLISE, LA PAROLE DE DIEU.

La théologie de l'inspiration	6
Les textes saints en général	6
L'Ancien Testament	7
La formation du Nouveau Testament	8
Bible et Tradition	10
Ecriture et Tradition aujourd'hui	11
La direction de notre recherche	12

C. QUE SIGNIFIE POUR L'EGLISE QUE LA BIBLE SOIT LA PAROLE DE DIEU ?

I. <i>Fonction de la Bible</i>	14
L'influence et la fonction centrale de la Bible	15
Son but Unique	16
a) La Parole biblique comme moyen de grâce	17
b) La Parole biblique en tant que Loi et Evangile	18
c) La valeur normative de la Bible	20
La prédication	20
La doctrine, l'action et l'éthique	21
Conclusion	23
d) L'autorité de la Bible	24

II. <i>Contenu de la Bible</i>	25
a) Les deux Testaments	26
Conceptions dépassées de l'A.T.	28
Développement progressif de l'A.T.	28
Supériorité du Nouveau Testament	30
b) Le concept de l'unité religieuse de la Bible :	
Centre et périphérie	31
Les limites du pluralisme	32
La typologie	34
c) L'Ethique biblique	
Simplifications pédagogiques	35
Imitation de Jésus-Christ	37
Un style de vie	38
L'usage éthique de l'Ancien Testament	38
La « Loi naturelle »	39
d) Les prescriptions concernant l'organisation	
de l'Eglise	40
L'« institutionnalisation »	41
Les prescriptions fondamentales	42
III. <i>Interprétation et application de la Bible.</i>	
a) Les destinataires du message biblique	43
b) Changement de destination de la Parole de Dieu	45
c) Doctrine, principes et modèles, en tant que moyens de faire	
entendre la Bible	48
Les principes	50
Rôles et modèles	52
d) Questions d'actualité et réponses bibliques	52
Démithologisation et sécularisation	53
Justice sociale et solidarité internationale	54
D. EST-IL RAISONNABLE DE TENIR LA BIBLE POUR PAROLE DE DIEU ?	57
L'autorité religieuse du Christ	61
CONCLUSION	62

LA REVUE RÉFORMÉE

Abonnements, envois de fonds et dons

Les abonnements de **solidarité** permettent d'assurer le service de la Revue :

- a) à *prix réduit*, aux pasteurs (ou assimilés) et aux étudiants ;
- b) *gratuitement* aux bibliothèques d'hôpitaux, de sanas, de prisons, etc... ;
- c) aux bibliothèques d'étudiants et de divers Facultés, afin d'y faire connaître nos publications et en vue d'une raisonnable propagande.

Pour soutenir notre œuvre et faciliter nos publications, des *dons* peuvent être adressés soit par des coreligionnaires français qui désirent s'associer à notre travail, soit par des protestants étrangers qui, sans vouloir s'abonner à la *Revue Réformée*, sont cependant heureux de participer à notre effort.

FRANCE : *Commandes* : 10, rue de Villars, 78-Saint-Germain-en-Laye.

Abonnements, envois de fonds et dons : M. Jean MARCEL, 23, rue de Tourville, 78-Saint-Germain-en-Laye (Yvelines). C.C.P. Paris 7284.62.

Abonnement : 19 F. *Abonnement de solidarité* : 35 F ou plus.

Pasteurs et assimilés, étudiants : *prix réduit*, 12 F. 50.

ALLEMAGNE : Pastor Wilhelm LANGENOHL, 407, Rheydt, in der Aue, 11. Konto Nr. 48 54. Städt. Sparkasse, Rheydt. Postcheckamt : Köln 7275.

Abonnement D.M. 16 ; *Etudiants* : D.M. 11.

BELGIQUE : M. le pasteur Paulo MENDES, rue Daussoigne Méhul, 4000. Liège. Compte courant postal 3776.05.

Abonnement : 160 francs belges, *Abonnement de solidarité* : 300 francs belges ou plus.

Pasteurs et étudiants : 110 francs belges.

ETATS-UNIS, CANADA : STECHERT-HAFNER Inc., 31 East 10th Street, New-York 3, N.Y. (U.S.A.).

Abonnement : \$ 4, — *Abonnement de solidarité* : \$ 8 ou plus.

GRANDE-BRETAGNE : Dr David HANSON, 44, Arden Road, Finchley, London, N. 3.

Abonnement : £ 1.6, *Student sub.* £ 1.

ITALIE : Libreria di Cultura Religiosa, Piazza Cavour 32, Roma, C.C. Postale 1/26922.

Abonnement : lires 1.500.

Pasteurs et assimilés, étudiants : lire : 1.000.

PAYS-BAS : Mme F. J. A. de ROO-PANCHAUD, 128, Cort Van der Lindenstraat, « Loide Vue », Hoogezand (Groningue). Giro : 1.3765.60.

Abonnement : Fl. 14. *Abonnement de solidarité* : Fl. 30 ou plus.

Etudiants : *prix réduit* : Fl. 10.

PORTUGAL : Rui Antonio RODRIGUES, Avenida Dr Augusto da Silva Martins 17. Rossio ao sul do Telo.

Abonnement : 60 \$ 00.

Pasteurs et assimilés, étudiants : 43 \$ 50.

SUISSE : M. R. BURNER, Beauséjour, 16. 1003, Lausanne. Compte postal : 10.6345.

Abonnement : 16 francs suisses. *Abonnement de solidarité* : 30 francs suisses ou plus.

Pasteurs et assimilés, étudiants : *prix réduit* : 11 francs suisses.

AUTRES PAYS : 22 F.

PUBLICATIONS DISPONIBLES

1° Au siège de *La Revue Réformée*, 10, rue de Villars, 78-Saint-Germain-en-Laye, (France). C.C.P. Pierre MARCEL, 3456.23, Paris. 15 % de réduction, franco, pour commandes adressées au siège de la Revue

	F
<i>Ta Parole est la Vérité</i> , Conférences du Congrès de Théologie Evangélique de Paris 1968	12,—
Rudolf Grob, <i>Introduction à l'Evangile selon saint Marc</i> , Présentation de J.G.H. Hoffmann	6,—
Birger GERHARDSSON, <i>Mémoire et Manuscrits dans le Judaïsme rabbinique et le christianisme primitif</i>	4,50
<i>Canons du Synode de Dordrecht (1618-1619)</i>	4,50
Jean de SISMONDI (1773-1842). Précurseur de l'Economie Sociale	6,—
Jean CALVIN, <i>Sermons sur la mort et passion du Christ</i> (Esaié LIII)	5,—
<i>La Nativité :</i>	
1. L'Annonce faite à Marie et à Joseph	4,—
2. Le Cantique de Marie	4,—
3. Le Cantique de Zacharie	4,—
4. La Naissance du Sauveur	4,—
Les quatre fascicules ensemble	12,—
G. C. BERKOUWER, <i>Incertitude moderne et Foi chrétienne</i>	4,50
Théodore DE BÈZE, <i>La Confession de Foi du Chrétien</i> , Texte modernisé, Introduction, préface et notes de Michel Réveillaud	12,—
Herman DOOYEWEERD, <i>La nouvelle tâche d'une philosophie chrétienne</i> ..	6,—
John MURRAY, <i>Le Divorce</i>	6,—
Arthur PFENNINGER, <i>Pour l'Honneur de Dieu</i> (Le drame de la vie de Calvin), Pièce en trois actes, adaptation française d'Edmond Duméril ..	4,50
<i>Auguste LECERF :</i>	
<i>La Prière</i>	5,—
<i>Des moyens de la Grâce</i>	6,50
<i>Le Péché et la Grâce</i>	5,—
<i>Pierre MARCEL :</i>	
<i>La Confirmation doit-elle subsister? Théologie Réformée de la confirmation</i>	9,—
<i>Le Baptême, Sacrement de l'Alliance de Grâce</i>	12,—
<i>L'Actualité de la Prédication</i>	6,—
<i>Christ expliquant les Ecritures</i>	3,—
<i>L'Humilité d'après Calvin</i>	3,—
 2° A la Librairie Protestante, 140, Bd Saint-Germain, Paris, 6° (Tarif Librairie)	
<i>Pierre MARCEL :</i>	
<i>A l'Ecole de Dieu, Catéchisme réformé</i>	10,50
<i>A l'Ecole de Dieu, Manuel de direction spirituelle</i>	8,—
<i>Catholicisme et Protestantisme</i> , Lettre pastorale du Synode général de l'Eglise réformée des Pays-Bas sur l'Eglise catholique-romaine. 4° éd., « Les Bergers et les Mages »	7,—
<i>La Confession de Foi des Eglises réformées en France</i> , ou Confession de La Rochelle. Format de poche, « Les Bergers et les Mages »	3,20
<i>Jean CALVIN :</i>	
<i>La vraie façon de réformer l'Eglise</i>	10,—
<i>Petit Traité de la Sainte Cène</i> , Adaptation en français moderne, « Les Bergers et les Mages »	4,20
<i>Institution de la Religion Chrétienne</i> , 4 volumes, « Labor et Fides », brochés	144,—
<i>Commentaire sur le livre de la Genèse</i> , « Labor et Fides »	80,—
<i>Commentaire sur l'Evangile de Jean</i> , « Labor et Fides »	84,—
<i>Commentaire sur l'Epître aux Romains</i> , « Labor et Fides »	43,—
<i>Commentaires sur les Epîtres aux Galates, Ephésiens, Philippiens, Colossiens</i> , « Labor et Fides »	49,—
Jean CADIER, Calvin, P.U.F.	10,—
Jean CADIER, Calvin, collection philosophes, P.U.F.	7,—