NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

85 Nº 9 1963

Études sur la théologie du Livre Saint (suite)

Pierre GRELOT

p. 897 - 925

https://www.nrt.be/en/articles/etudes-sur-la-theologie-du-livre-saint-suite-2016

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Etudes sur la théologie du Livre Saint

(suite)

II. PRINCIPES FONDAMENTAUX

Plutôt que de partir, comme fait le P. Benoit, de la psychologie de l'auteur sacré, nous reprendrons sous deux aspects différents la définition de l'Ecriture comme *Parole de Dieu adressée aux hommes par l'intermédiaire des inspirés*. Dieu ne parle aux hommes que pour leur donner sa révélation : la vérité de l'Ecriture est donc du même ordre que celle de cette révélation. Dieu ne parle aux hommes que par d'autres hommes : dans l'Ecriture, son enseignement passe donc par celui des écrivains sacrés pour nous atteindre. Pour clarifier le problème présent, il faut ainsi réfléchir sur deux points : la *vérité* de la révélation divine, et l'*enseignement* des auteurs sacrés.

I. — LA VÉRITÉ DE LA RÉVÉLATION.

A. *L'objet formel de la révélation.*

En étudiant précédemment l'Ecriture comme Parole de Dieu, nous avons vu que ce caractère lui conférait une profonde unité d'objet et de point de vue [75]. Dieu, au fond, n'y révèle qu'une seule chose : *le mystère du salut réalisé dans le Christ*. Il est entendu que ce mystère comporte des aspects divers, dans la mesure même où tous les aspects de l'expérience humaine y sont impliqués ou possèdent des connexions avec lui. Le ramener à des *vérités* religieuses et morales, dissociables des réalités cosmiques, sociales ou historiques, ce serait entendre de travers l'idée même du *salut* humain telle que la révélation biblique la présente. Mais cela posé, il reste vrai qu'aucune

75. *Supra*, p. 787-788.

réalité de ce monde-ci ne fait l'objet d'un enseignement divin, donné par mode de révélation, que sous l'angle particulier de son rapport avec le mystère du salut. En formulant ce principe, on n'entend nullement revenir aux théories défectueuses qui restreignaient soit le champ de l'inspiration, soit celui de l'inerrance. On constate seulement que la révélation divine a un domaine propre, ou mieux (pour employer le langage scolastique) un *objet formel quo* qui spécifie tous les objets matériels auxquels peut toucher la Parole de Dieu [76]. Les enseignements que l'on doit chercher dans l'Ecriture relèvent exactement du même domaine. Il n'y a en elle de *vérité* divinement garantie que sur les points qui s'y rapportent, puisqu'en dehors de là elle ne comporte aucun *enseignement positif* qui exige de notre part une adhésion de foi. Nous verrons plus loin comment le principe s'applique aux divers aspects du savoir humain. Il suffit pour l'instant de le poser clairement.

B. *Le caractère progressif de la révélation.*

Cet objet unique de la révélation n'a pas été enseigné aux hommes d'un seul coup. Il a été mis en lumière progressivement par la conjonction de deux facteurs : des événements significatifs, où la Parole de Dieu se manifestait comme agissante ; des paroles prophétiques, qui expliquaient le sens de ces événements ou qui trouvaient en eux des signes capables de les accréditer. L'insertion de la révélation dans l'histoire humaine est ainsi soulignée, mais en même temps sa croissance au cours des temps. La révélation totale a été donnée aux hommes dans le Christ, par la conjonction de ses paroles et de ses actes ; c'est pourquoi les dépositaires de cette révélation en ont perçu le contenu avec d'autant plus de précision qu'ils furent plus proches du Christ, soit avant, soit après, comme dit saint Thomas à plusieurs reprises [77]. La croissance de la révélation ne s'est cependant pas effectuée de la même manière avant le Christ et après lui. Avant lui, dans l'Ancien Testament, les divers aspects de son mystère ne se sont révélés que de façon inchoative, émergeant à un moment donné d'une

76. Saint Thomas recourt à ce même critère pour déterminer ce qui peut être « matière à prophétie » : « Omnia illa quorum cognitio potest esse utilis ad salutem sunt materia prophetiae, sive sint praeterita, sive futura, sive aeterna, sive necessaria, sive contingentia. Illa vero quae ad salutem pertinere non possunt, sunt extranea a materia prophetiae ... Dico autem necessaria ad salutem, sive sunt necessaria ad instructionem fidei, sive ad informationem morum. Multa autem quae sunt in scientiis demonstrata ad hoc possunt esse utilia ; ... unde et de his invenimus in sacra Scriptura fieri mentionem » (*De veritate*, q. 12, art. 2, in corp.). On notera qu'il y a ici équivalence pratique entre la prophétie et l'Ecriture sainte. Mais ce que saint Thomas appelle *materia prophetiae* est évidemment considéré *sub respectu salutis* pour pouvoir faire l'objet d'un enseignement dans l'Ecriture.

77. II^{a} II^{aa}, q. 174, art. 6, in corp. ; cfr q. 1, art. 7, ad 1.

ombre presque totale, et demeurant toujours tendus vers un éclairage à venir. C'était là un accroissement substantiel des articles de foi, même si le fond du mystère demeurait identique à lui-même en son essence [78]. Mais une fois le Christ advenu ici-bas, lorsqu'il eut parlé et agi, accompli son sacrifice par sa mort et sa résurrection, la révélation fut virtuellement achevée, puisqu'il n'y avait plus à attendre aucun *acte révélateur* de la part de Dieu. Encore fallait-il que les témoins choisis par Jésus et guidés par son Esprit Saint explicitent chacun à sa façon le sens de ses paroles, de ses actes, de son destin final. C'est sous ce rapport qu'on doit encore parler d'une croissance de la révélation entre la Pentecôte et la mort du dernier apôtre. Après cela, dans la tradition ecclésiastique, le progrès dogmatique ne portera plus sur l'essence de la révélation, il ne fera qu'en expliciter le contenu.

Les livres saints s'étagent sur tout le laps de temps où la révélation fut en cours de croissance, et ils fixent la Parole de Dieu aux niveaux successifs par lesquels a passé la pédagogie divine [79]. C'est dire que leur contenu positif doit être apprécié dans une perspective dynamique, en tenant compte de leur situation dans le temps. Décomposer ceux de l'Ancien Testament en propositions formelles auxquelles on attribuerait le même caractère de *vérité* qu'à l'épître aux Romains ou au IVme évangile, ce serait oublier que le Christ, par ses paroles et ses actes, a *accompli* l'Ancien Testament et achevé de dévoiler le sens de sa Loi, de son histoire et de ses Ecritures. La vérité enclose dans les textes qui en proviennent réside essentiellement dans cet *accomplissement*. Elle dépasse donc nécessairement l'intelligence que les auteurs inspirés pouvaient en avoir eux-mêmes ; si l'on prétendait s'en tenir à celle-ci, on mutilerait la portée *réelle* de leur témoignage. Quand l'Eglise apostolique a légué la Bible juive aux âges futurs, ce ne fut pas comme une *Lettre* figée, mais comme une *Ecriture accomplie*.

Quant aux textes du Nouveau Testament, ils expriment tous, selon l'intention explicite de leurs auteurs, la révélation achevée en Jésus-Christ. Est-ce à dire que tous la traduisent avec la même perfection ? En réalité, la révélation *totale* du mystère du Christ résulte de la conjonction de *tous* les témoignages apostoliques, qui s'éclairent les uns par les autres. Il est donc possible que certains textes ne livrent sur lui qu'une lumière partielle, et qu'il faille les rapprocher des textes parallèles et complémentaires pour en apercevoir la vraie portée. La doctrine du Nouveau Testament ne doit donc pas non plus être réduite à une certaine *lettre* établie par voie critique, qui limiterait le

78. Voir *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, p. 143-150.

79. Saint Thomas note excellemment ce rapport de la croissance de la foi et de la pédagogie divine : « Sicut magister, qui novit totam artem, non statim a principio tradit eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim, condescendens ejus capacitati ; et hac ratione profecerunt in cognitione fidei per temporum successionem » (II^a^ II^ae^, q. 1, art. 7, ad 2).

témoignage apostolique aux assertions explicites de tel auteur particulier. Même les paroles de Jésus durant sa vie terrestre ont parfois besoin d'une lumière complémentaire pour être correctement entendues. Par exemple, résoudra-t-on la question de la science du Christ sur la seule base du logion synoptique [80] où Jésus déclare ignorer le jour et l'heure de la fin (*Mc.*, 13, 32 par.) ? En fait, ce logion doit être intégré à la théologie chrétienne, et il ne faut certes pas tricher avec lui. Mais le témoignage apostolique sur Jésus dans sa condition mortelle ne doit pas être réduit à cela. Il ne se réduit même pas au seul contenu de la tradition synoptique. Quels que soient les problèmes posés par la tradition johannique, son témoignage doit être recueilli, lui aussi, et alors le problème change de face [81]. Ce simple exemple montre que la *vérité* de chaque texte doit être comprise en tenant compte de l'ensemble de la révélation et de son caractère progressif.

II. — L'ENSEIGNEMENT DES AUTEURS INSPIRÉS.

A. *Opinions privées et enseignements charismatiques.*

Dans le cas des écrivains sacrés aussi bien que dans celui des prophètes, la connaissance charismatique ne porte pas au même titre sur tous les domaines du savoir et n'éclaire pas également tous les aspects du mystère de foi. Elle s'applique exclusivement au message particulier que tel prophète ou tel écrivain doit transmettre au peuple de Dieu dans telles circonstances déterminées. Même chez les prophètes, saint Thomas pose en principe [82] qu'il faut distinguer entre les opinions personnelles, exprimées par l'homme sous sa propre responsabilité, et le message transmis sous l'emprise du charisme prophétique. Un exemple concret vient illustrer cette distinction : c'est la contradiction entre les deux déclarations successives de Nathan à David (*II Sam.*, 7, 3 et 5 ss), la première faite de son propre chef, et la seconde, après la réception d'une Parole de Dieu. L'indication est éclairante, car elle nous détourne d'accorder aux écrivains sacrés une sorte d'infaillibilité universelle, comme si l'on pouvait déduire une doctrine révélée de tous les détails où se reflètent les idées qu'ils

---

80. Voir le commentaire de M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, p. 350 s. Discussions patristiques autour de ce logion : J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. I, p. 559-590. On sait le sort fait par Loisy à ce texte, autour duquel il reconstruit la psychologie humaine de Jésus (*Les évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1908, t. II, p. 437-440).

81. Pour Loisy, le dicton réaliste de *Mc.*, 13, 32 représente l'histoire ; les textes johanniques cristallisent une idéologie chrétienne tardive. Voir son échange de lettres avec M. Blondel, dans *Au cœur de la crise moderniste, Le dossier d'une controverse*, présenté par R. Marlé, Paris, 1960, p. 81-111.

82. *Quodl.* 12, q. 26, art. 17, ad 1.

avaient dans la tête[83]. Lorsque saint Thomas déclare : *Quidquid in sacra Scriptura continetur, verum est,* il l'entend évidemment dans les limites qu'on vient de dire.

Il est donc important de mettre en lumière, pour chaque livre ou fragment de livre, le genre d'enseignement qui y est effectivement proposé par l'auteur à l'assentiment des lecteurs. Cela exige qu'on prenne du recul avec lui et qu'on en apprécie correctement l'*intention didactique.* L'analyse littéraire entre ici en jeu, car chaque genre a sa vérité propre ; ou plutôt, chaque genre est apte à transmettre des enseignements de tel ou tel ordre. En outre, l'utilisation particulière de n'importe quel genre, faite par un auteur dans un cas déterminé, est susceptible de variétés nombreuses ; il faut donc établir avec soin le point sur lequel l'accent se trouve mis, l'élément central autour duquel tous les matériaux se regroupent. Une simple comparaison de *Mt.*, 8, 5-13 avec *Lc.*, 7, 1-10 montre, par exemple, que dans ces deux passages le poids de l'assertion ne porte pas sur le fait que le centurion aurait imploré *lui-même* la guérison de son serviteur (Matthieu), ou qu'il l'aurait fait demander *par des notables juifs* (Luc). Sur ce point précis, les deux présentations de l'épisode sont irréductibles[84]. Mais il ne faut pas s'hypnotiser sur le détail en question, car il fait corps avec un ensemble plus large qui constitue l'objet essentiel de l'affirmation ; on ne doit donc pas l'en séparer si l'on veut en mesurer exactement la valeur. Bref, quand on dit que l'enseignement divin passe par celui des écrivains inspirés, il faut entendre que, par le charisme de l'inspiration, le Verbe *assume leur intention didactique,* sans changer pour autant ni les lois de leur psychologie, ni les conditions d'expression littéraire qui sont reçues dans leur milieu.

B. *Les degrés d'affirmation.*

Ceci nous amène à considérer un dernier point. L'Ecriture n'est pas un assemblage de théorèmes abstraits à sujet religieux. Littérature fonctionnelle du peuple de Dieu, elle fait entendre alternativement la voix de Dieu qui parle à l'homme et celle de l'homme qui répond à Dieu par sa vie de foi[85]. Le mystère du salut qui fait l'objet de l'enseignement divin peut donc s'y présenter de deux façons : tantôt sous la forme d'un *message,* énoncé au nom de Dieu ; tantôt sous

83. Voir les exemples donnés par P. Benoit, *Initiation biblique*[3], p. 39.
84. On peut toujours tenter une conciliation harmonisante. Celle de saint Augustin, *De consensu evangelistarum,* 2, 20 (*PL*, 34, 1100-1101) a les préférences du P. Lagrange, *Evangile selon saint Matthieu,* p. 164. Mais en tentant de cerner ainsi les détails du fait, on s'éloigne de l'enseignement intentionnel donné par les évangélistes, même s'il est avéré que l'un d'eux fournit une représentation du passé plus réaliste et plus précise.
85. *Supra,* p. 788.

la forme d'une *réalité vécue,* qui est intégrée à l'expérience humaine et qui suscite la prière. On doit tenir compte de cette dualité pour tirer de chaque texte les données qu'il peut fournir ; et malgré cela, le poids de l'affirmation inspirée ne sera pas toujours facile à définir. Le cas le plus simple est évidemment celui où l'auteur propose de lui-même un enseignement au nom de Dieu. Or même alors, le degré auquel il s'engage peut varier : « Tout ce que l'hagiographe affirme, énonce, insinue, doit être tenu pour affirmé, énoncé, insinué par l'Esprit Saint », déclarait en 1915 la Commission Biblique [86]. Le P. Benoit commente fort justement : « A côté de l'affirmation catégorique, il y a la proposition d'une probabilité, d'une possibilité, voire d'une simple conjecture ou même d'un doute [87]. » C'est là un point important qui, dans chaque cas particulier, peut faire varier beaucoup le coefficient de certitude. La situation est bien plus complexe encore quand l'auteur décrit une certaine expérience humaine (historique, ou sociale, ou psychologique) et formule en fonction d'elle une réponse de foi ou une prière. Où se trouve alors l'enseignement proposé ? Quand l'auteur du livre de Job expose l'angoisse que cause à l'homme le problème du mal, lorsqu'il fait dialoguer sur ce thème Job et ses trois amis, attachés à des thèses contradictoires, qu'enseigne-t-il au juste ? Le C^al Bea, dans les *Institutiones biblicae,* faisait remarquer avec raison qu'à côté des enseignements positifs, on trouve aussi dans l'Ecriture l'expression de doutes ou de sentiments qui ne constituent pas des enseignements à proprement parler [88]. Ici encore, l'analyse psychologique et littéraire interviendra nécessairement si l'on veut que la dogmatique puisse exploiter correctement les textes.

III. QUESTIONS SOULEVEES PAR L'APPLICATION DES PRINCIPES

Les principes qu'on vient de formuler demeurent très généraux. Leur application aux textes bibliques soulève une série de questions, dont les plus importantes doivent au moins être signalées. En laissant de côté la distinction faite entre l'opinion privée des auteurs

86. *Ench. B.,* 433.

87. *Initiation biblique* [3], p. 37 s. C'est à cette remarque que le P. Benoit rattache le problème des citations implicites. Cfr A. Moretti, *De scripturarum inerrantia et de hagiographis opinantibus,* dans *Divus Thomas,* 1959, p. 32-68.

88. Ce point est à apprécier concrètement dans chaque cas particulier. Par exemple, il est incontestable que, pour l'auteur du Psaume 88, Dieu ne se souvient plus des morts et ils sont retranchés de sa main (v. 6 ; cfr 11-13). Cette doctrine est manifestement incorrecte, si on la compare à la révélation complète. Mais la grâce propre du psalmiste est d'exprimer, de façon charismatique, l'angoisse des hommes en face d'une telle perspective. Il serait donc absurde de tirer de sa phrase une conclusion théologique, comme si elle exprimait le message qu'il est chargé de transmettre. Nul n'y songe d'ailleurs !

sacrés, qui peut transparaître à travers leurs livres, et leur enseignement formel [89], on les rangera autour des trois facteurs qui conditionnent l'expression de cet enseignement : l'objet formel de la révélation, son caractère progressif, la variété du langage et des genres qui servent à la traduire.

I. — L'OBJET FORMEL DE LA RÉVÉLATION.

Puisque l'objet formel de la révélation définit celui des enseignements donnés par l'Ecriture, il faut se demander dans quelle mesure les divers domaines du savoir entrent dans sa mouvance. Pour le dogme, révélation des mystères surnaturels, et la morale, révélation des voies à suivre pour y parvenir et y vivre, la question ne se pose pas : ils en relèvent de plein droit. Mais il est bien rare que l'Ecriture en traite à l'état pur, et c'est à ce propos que plusieurs problèmes se posent : enseigne-t-elle aussi la métaphysique, les sciences de la nature, l'histoire ?

A. *L'Ecriture et la métaphysique.*

En ce qui concerne la métaphysique, il faut s'entendre sur le sens du mot. Si l'on entend par là un essai d'explication rationnelle des choses, élaboré par voie de réflexion abstraite et aboutissant à la construction d'un système cohérent (comme ceux de Platon ou d'Aristote, de Descartes ou de Hegel), on dira que la Bible n'en contient pas. C'est à peine si, dans le livre de la Sagesse ou dans certaines épîtres, on en trouve des traces occasionnelles ; de ce point de vue, le langage de la révélation et son substrat mental sont pré-philosophiques [90]. Mais si l'on entend par métaphysique l'affirmation de certaines réalités ou de certaines valeurs qui ne tombent pas sous les sens bien que leur connaissance éclaire la nature profonde de l'expérience humaine, alors l'Ecriture en contient, explicitement ou implicitement [91], si bien que la philosophie trouvera en elle un point de départ pour se développer d'une façon nouvelle et inédite. De ce point de vue, il est parfaitement juste de parler d'une métaphysique biblique, qui a marqué pour jamais la pensée des Pères de l'Eglise et des philosophes chrétiens [92]. Donnons quelques exemples.

La conception de Dieu comme l'Unique, comme « Celui qui est, qui était et qui vient », comme l'Absolu personnel dont nous dépendons totalement, comme

---

89. *Institutiones biblicae,* n°s 77-78.
90. *Supra,* p. 798 s.
91. Voir les exemples donnés par saint Thomas, *De veritate,* q. 12, art. 2.
92. C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne,* Paris, 1962 ; *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne,* Paris, 1962.

le Seul auquel doive s'adresser l'hommage religieux de l'homme, renferme une donnée de théodicée naturelle. Or celle-ci n'est pleinement entrée dans le champ de la réflexion humaine que par la révélation du Dieu de l'alliance, avec lequel Israël a noué ses rapports au Sinaï et qui s'est manifesté finalement dans son Fils. De même, la définition des rapports entre Dieu et le monde en termes de création fournit un élément essentiel de cosmologie rationnelle, soit en écartant les tentations du panthéisme, du polythéisme ou du dualisme, soit en conférant aux êtres créés un sens et des fonctions d'ordre religieux. Il est vrai qu'à cette affirmation est associée la révélation progressive du mystère intime de Dieu : dans l'Ancien Testament, Dieu crée par sa Parole et son Esprit (*Ps.*, 33, 6), par l'activité de sa Sagesse (*Prov.*, 8) ; dans le Nouveau, il crée par son Fils, qui est son image visible (*Col.*, 1, 15-16) et son Verbe (*Jo.*, 1, 3). Ce second niveau de profondeur ne relève plus de la philosophie ; mais il n'empêche pas la notion de création de posséder une intelligibilité rationnelle, qui permettra aux philosophes chrétiens de réordonner en fonction d'elle l'exemplarisme platonicien ou la cosmologie aristotélicienne[93]. En ce qui concerne l'anthropologie, on trouve dans l'Ecriture une conception de l'homme qui marque fortement l'unité de son être, à l'exclusion de tout dualisme métaphysique ; une affirmation de son caractère d'image de Dieu (*Gen.*, 1, 27) qui fonde sa dignité et sa souveraineté sur le monde ; une affirmation de la bonté des sexes qui fonde la valeur propre du couple (*Gen.*, 1, 27-28 ; 2, 21-24), etc. Or tous ces points mettent en lumière des vérités naturelles qui, une fois connues, satisfont pleinement la raison humaine ; mais il a fallu une révélation surnaturelle pour en rectifier la compréhension dans l'esprit enténébré de l'humanité pécheresse (cf. *Rom.*, 1, 21-22).

On voit en quel sens une métaphysique doit être cherchée dans l'Ecriture : non sous la forme d'un système particulier, défini une fois pour toutes, mais comme une perception concrète de certaines réalités fondamentales, qui doivent servir de pivot à tous les systèmes, quels qu'ils soient. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer, et non à celui des techniques philosophiques, pour apprécier correctement la *philosophia perennis* inhérente à la pensée chrétienne.

B. *L'Ecriture et les sciences de la nature.*

La conception du monde partagée par tous les auteurs bibliques nous apparaît totalement désuète, autant et plus que la *Physique* d'Aristote. Ce point a constitué pendant longtemps une source de difficultés[94]. Pour le clarifier, il a suffi de retourner aux sains principes augustiniens et thomistes : dans l'Ecriture, Dieu ne nous enseigne pas la constitution intime des choses de la nature ; les auteurs sacrés en parlent suivant la représentation qui était en usage à leur époque[95]. Il est donc normal que l'enquête scientifique dépasse cette représentation archaïque et atteigne une image plus objective des choses, jusque dans leur constitution intime. Le résultat obtenu n'entrera jamais en

93. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*[2], Paris, 1944, p. 33-37.
94. *Supra*, notes 46-47.
95. *Ench. B.*, 120-122.

conflit avec les affirmations de l'Ecriture, pourvu que celles-ci soient bien comprises et que l'hypothèse scientifique n'introduise pas subrepticement quelque assertion métaphysique erronée. Par exemple, l'idée de création, correctement entendue, laisse intacte la question de savoir comment Dieu crée, quel rôle il confère aux causes secondes dans la production des effets dus à son acte créateur, par quelles étapes a passé l'histoire du monde créé [96], etc. Les points sur lesquels la révélation recoupe exactement le plan des sciences de la nature sont, au total, fort rares. Citons l'affirmation de l'unité du genre humain et de sa solidarité « en Adam », qui ne s'entendrait guère sans une certaine base biologique ; en ce point, la théologie fondée sur l'Ecriture rencontre la paléontologie humaine [97]. La maternité virginale de Marie, qui en toute hypothèse demeure un miracle de grâce scientifiquement invérifiable, n'en est pas moins une assertion formelle du Nouveau Testament [98].

C. *L'Ecriture et l'histoire.*

La question est bien plus complexe quand on passe à l'histoire. On ne peut la régler que par étapes, en se demandant d'abord ce qui constitue en général l'objet de la connaissance historique, ensuite ce qui dans ce domaine fait l'objet d'une affirmation de l'Ecriture.

a) *L'objet de la connaissance historique.* Le problème que nous rencontrons ici relève de la logique des sciences. En effet, au XIXme siècle et au début du XXme, la dénonciation des erreurs historiques

96. Voir la position de l'encyclique *Humani Generis, Ench. B.*, 616.

97. *Ibid.*, 617. Notons ici que les expressions employées par l'encyclique doivent elles-mêmes être comprises en fonction de leur intentionnalité et de leur genre propre. En rappelant l'essentiel d'un dogme auquel le chrétien doit tenir, le document ne prétend pas *tout dire* sur ce dogme. Deux faits le montrent à l'évidence. Au point de vue scientifique, aucune distinction n'est faite entre le *monophylétisme* et le *monogénisme*, qui se présentent pourtant dans des conditions assez différentes et posent à la théologie des problèmes distincts. Au point de vue exégétique, les assertions globales de Gen., 2-3 et de Rom., 5 sont rappelées sous une forme générale, sans que soit soulevée la question des conventions littéraires auxquelles recourt Gen., 2-3 pour parler des origines, et plus spécialement d'Adam ; or cette question doit être prise en considération par le théologien, quand il veut préciser la manière dont l'Ecriture enseigne l'unité concrète du genre humain, supposée par la théologie du péché originel et de la rédemption. Il y a donc place pour une recherche positive, difficile sans doute, mais très importante pour l'intelligence correcte du témoignage scripturaire et du dogme lui-même (cfr *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, p. 98, note 3). Sur l'aspect scientifique du problème, voir E. Boné, *Un siècle d'anthropologie préhistorique. Compatibilité ou incompatibilité du monogénisme, N.R.Th.*, 1962, p. 622-631, 709-734. Sur le problème exégétique, voir J. De Fraine, *La Bible et l'origine de l'homme*, Bruges-Paris, 1960.

98. Sur ce point, qui fit récemment l'objet d'une controverse, voir la position nuancée de K. Rahner, *Marie, mère du Seigneur*, tr. fr., Paris, 1960, p. 21-22, qui respecte le mystère en évitant de soulever des questions insolubles.

de la Bible par les critiques rationalistes était liée une certaine conception de l'histoire, que les apologistes ne songeaient pas à discuter et dont certains théologiens sont encore victimes à leur insu. On avait cru pouvoir donner à l'histoire un statut de science en concevant son objet et sa méthode sur le modèle des sciences de la nature [99]. Il était donc demandé à l'historien de faire un tableau parfaitement *objectif* du passé, c'est-à-dire pratiquement une photographie des événements, considérés comme des *choses* en soi, observables impartialement et descriptibles avec exactitude dans leurs détails juxtaposés. Histoire *vraie* voulait dire histoire *exacte*. La critique des sources d'information était réglée en conséquence : écartant impitoyablement tous les éléments subjectifs que les témoins et les narrateurs anciens avaient pu mêler à leurs récits, l'historien ne devait en retenir qu'un résidu qui constituerait à ses yeux le fait objectif, réduit peut-être à un squelette, mais du moins critiquement assuré. Conception chimérique et même partiellement fausse, dont les historiens récents ont su faire la critique [100]. Qu'est-ce en effet qu'un *événement* ? Est-ce simplement une collection de *détails* juxtaposés, qui auraient existé indépendamment de toute subjectivité humaine ? N'est-ce pas plutôt ce qui constitue le principe unificateur de ces détails, c'est-à-dire finalement une *expérience humaine,* vécue par un individu ou un groupe plus ou moins large (à la limite, par le genre humain tout entier), observé par l'historien à une échelle plus ou moins grande, suivant l'épaisseur de la couche humaine dont il analyse les réactions ? Certes, il y a dans cette expérience humaine une part d'éléments objectifs observables du dehors et matériellement vérifiables ; mais leur sens et leur portée, qui en constituent l'intérêt humain, dépassent cette simple matérialité. Du même coup, dans la connaissance historique, l'exactitude des détails en question se subordonne à la valeur propre de cette expérience vécue où ils s'intégrèrent ; c'est la saisie de celle-ci qui constitue formellement la *vérité objective* de l'histoire [101]. Ainsi le subjectif ne saurait en être éliminé sans que l'histoire soit du même coup vidée de son contenu.

---

99. Voir l'ouvrage classique de V. Langlois et C. Seignobos, *L'histoire et ses méthodes,* Paris, 1898.

100. R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire, Essai sur les limites de l'objectivité historique,* Paris, 1938 ; *De l'objet de l'histoire,* dans *Dimensions de la conscience historique,* Paris, 1961, p. 93-123. H. I. Marrou, *De la connaissance historique* [4], Paris, 1959 ; *Qu'est-ce que l'histoire ?* dans *L'histoire et ses méthodes,* sous la direction de C. Samaran, Paris, 1961, p. 1-33. Une critique pertinente du positivisme historique avait déjà été esquissée par M. Blondel, *Histoire et dogme,* dans *Premiers écrits,* Paris, 1956, p. 161-200 ; cfr les lettres à Loisy, dans *Au cœur de la crise moderniste,* p. 72-113. Mais ces remarques étaient faites dans le cadre d'une controverse théologique.

101. Pour compléter cette définition, il faudrait y ajouter l'étude des conséquences du fait, qui se sont manifestées dans l'expérience humaine ultérieure. On se limite ici à l'examen du point de départ pour tâcher d'en préciser la nature exacte.

Le travail de l'historien sur les sources qu'il utilise ne saurait donc avoir la forme d'une réduction critique visant à les expurger de leurs éléments subjectifs. Il s'agit au contraire de comprendre en profondeur ces subjectivités humaines dont la rencontre et le recoupement, en telles circonstances déterminées, constituèrent l'essentiel de l'*événement,* par-delà les phénomènes sensibles que celui-ci intégrait. Par conséquent, on peut soutenir sans paradoxe qu'un témoignage est d'autant plus intéressant que son auteur a davantage été engagé dans l'événement rapporté. Il faudra seulement prendre garde à l'interpréter correctement, en comprenant le point de vue du témoin, en mesurant au besoin ses limites, en le confrontant surtout avec celui des autres participants [102]. La méthode ainsi tracée diffère profondément de celle des sciences de la nature. D'abord, elle porte avant tout sur des faits singuliers, qui ne se répètent jamais exactement, qui ne peuvent être ramenés totalement à des lois générales, même quand certains mécanismes psychologiques ou sociaux y jouent un rôle évident [103]. Ensuite, l'objet à connaître n'appartient pas à l'ordre des choses mesurables et réductibles en formules : il s'agit de l'homme lui-même, non point considéré dans sa généralité comme en physiologie ou en métaphysique, mais dans les particularités de son existence individuelle et sociale. L'étude historique va donc exiger beaucoup d'intuition psychologique, une sympathie compréhensive envers les hommes du passé, dont il faut revivre en pensée l'expérience pour en communiquer la connaissance à des lecteurs d'aujourd'hui. Sous ce dernier aspect, le travail de l'historien relève moins de la science que de l'art, au sens noble de ce mot.

Dans une telle perspective, que devient l'exactitude des détails matériels, des phénomènes sensibles qui forment le visage externe des faits ? Il ne s'agit pas de la sacrifier, mais de la mettre à sa vraie place. Car ce qui prime en histoire, c'est la *vérité globale des ensembles* où ces phénomènes s'intègrent et prennent un sens, autrement dit, de l'*expérience humaine* où ils ont jadis figuré. Certes, pour rester vrai, le tableau d'ensemble ne doit pas être reconstruit arbitrairement, au gré des fantaisies individuelles [104]. Mais, d'une part, on peut lui donner pour centre une expérience humaine plus ou moins large (celle d'un individu, d'un groupe restreint, d'un état, du monde entier), et cela

---

102. Il faudrait y ajouter sa confrontation avec les conséquences manifestées plus tard, car celles-ci existaient en germe dans l'événement, et il n'est pas impossible qu'un participant clairvoyant ait senti jusqu'à un certain point la présence cachée de ces virtualités.

103. C'est en ce sens qu'on peut parler des lois de l'histoire. Le mot *loi* prend une autre acception quand il est employé dans le cadre d'une réflexion philosophique sur l'histoire, par exemple chez J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire,* Paris, 1957, p. 57-127 (lois fonctionnelles et lois vectorielles).

104. Parmi les détails, il en est qui devront nécessairement être retenus par l'historien, mais ce n'est pas nécessairement d'eux que les témoins auront gardé le souvenir le plus précis.

modifiera sensiblement la signification des détails qui y entreront en jeu. D'autre part, à mesure qu'on s'éloigne de ce centre, la vérité du tableau s'accommode d'une certaine marge d'approximation, de schématisme, de représentation conventionnelle. Comment d'ailleurs pourrait-il en être autrement, puisque la récupération intégrale de *tous* les détails est impossible à réaliser, à plus forte raison leur restitution dans un récit ? On voit par là que, dans le récit d'un témoin comme dans celui d'un historien de métier, tous les détails n'ont pas le même poids ; ils ne ressortissent pas au même degré d'affirmation. L'histoire *vraie* ne se confond pas avec l'histoire *exacte*. D'un côté, elle peut être vraie en s'accommodant d'inexactitudes de détail, si les détails en question ne sont pas centraux dans l'événement ; une exactitude absolue dépasserait d'ailleurs les possibilités humaines. A l'inverse, l'histoire critique pourra accumuler les détails exacts sans être vraie si, en évoquant une expérience humaine passée et en l'appréciant qualitativement, elle passe à côté de l'essentiel ou impose aux détails une interprétation que démentent les témoignages des participants. Nous voilà aux antipodes du positivisme historique.

b) *Le témoignage historique de l'Ecriture.* Par rapport au dessein de salut, objet unique des enseignements de l'Ecriture, l'histoire humaine se trouve dans une situation très différente de celle des sciences de la nature. D'une part, la Parole de Dieu est un événement qui survient dans le temps, et les signes qui l'accréditent sont également des événements. D'autre part, c'est dans une série d'événements enchaînés que le salut des hommes se réalise, non seulement parce qu'il se consomme dans la mort et la résurrection de Jésus-Christ, mais parce qu'il comporte l'institution progressive, au milieu des sociétés humaines, d'une société *sui generis* où l'homme entre en communion avec Dieu. C'est pourquoi le dogme chrétien, à l'inverse de toutes les mystiques d'évasion qui cherchent le moyen d'échapper à l'histoire, se construit autour d'un mystère qui s'est rendu présent à nous en s'insérant dans l'histoire : l'incarnation du Verbe de Dieu « né de la vierge Marie, crucifié sous Ponce Pilate, ressuscité des morts le troisième jour. » Ce lien intime de la révélation avec l'expérience historique des hommes explique que l'histoire occupe dans l'Ecriture une place si importante [105]. Il est donc hors de question de l'exclure de ses enseignements ; mais il faut voir exactement de quelle manière elle y entre.

En premier lieu, l'Ecriture ne considère jamais l'histoire humaine que *sous l'angle des rapports entre les hommes et Dieu.* Ces rapports se nouent à l'intérieur d'une collectivité historique : Israël puis l'Eglise. En conséquence, l'expérience vécue de cette collectivité, qui com-

105. Cfr *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, p. 257-258.

porte des aspects phénoménaux très semblables à ceux qu'on rencontre ailleurs, prend néanmoins une signification dont la Parole de Dieu révèle progressivement le contenu. Les événements qui la constituent manifestent *les actes de Dieu dans le temps* ; c'est à ce titre que les livres saints en témoignent, moins pour retenir la part que le peuple de Dieu a prise à l'aventure générale de l'humanité, que pour y faire apercevoir l'expérimentation pratique et la révélation des voies de Dieu, par lesquelles l'homme est conduit au salut. Par là en effet l'histoire humaine devient *histoire sainte,* et c'est formellement comme histoire sainte qu'elle fait l'objet d'un enseignement.

Du même coup, l'importance respective de tous les éléments qui la composent (personnages, conjonctures, détails concrets de toutes sortes) échappe aux barêmes en usage chez les historiens profanes ; d'une façon intentionnelle, les historiens sacrés en jugent en fonction du dessein de salut qu'ils se proposent d'évoquer. Aussi serait-il absurde de mettre sur le même pied tous les épisodes que renferment les récits bibliques, des aventures de David proscrit à la mise à mort de Jésus, comme si cette juxtaposition sans relief suffisait à faire connaître le genre d'enseignement qu'ils contiennent. En réalité, le témoignage des auteurs sacrés porte moins sur la *matérialité* de ces faits bruts que sur leur *rapport* au mystère du salut, sur la *signification* qui en découle [106]. S'il est vrai que tout récit historique vise à rejoindre, à partir des témoignages, l'expérience vécue des hommes d'autrefois, les historiens inspirés cherchent à l'atteindre à un second niveau de profondeur, car ils y voient l'enveloppe et le support d'une expérience spirituelle, plus importante que le faisceau de phénomènes qui la soutenait puisque le dessein de Dieu s'y révèle concrètement. Telle est la *réalité objective* qu'ils s'efforcent d'y faire voir ; mais il s'agit d'une *objectivité surnaturelle* qui échappe par définition aux prises de l'histoire-science !

Pour évoquer cette présence du mystère du salut dans le temps, les auteurs sacrés portent — au moins implicitement — un jugement de valeur sur les faits humains qu'ils rapportent. Or, en plus d'un cas, il faut prendre du recul avec leur récit pour le découvrir, car la place allouée par eux aux détails phénoménaux n'est pas toujours proportionnelle à leur importance respective.

Le récit des aventures de David proscrit et de la révolution de Jéhu est plus circonstancié et souvent plus précis que celui des apparitions du Christ ressuscité [107]. Est-ce à dire que l'enseignement donné y soit plus abondant ou de meilleure

106. *Ibid.*, p. 273-274.

107. Il est vrai que les apparitions du Christ ressuscité se concentrent dans un temps plus bref et que leur souvenir nous parvient par plusieurs voies, visiblement indépendantes puisque leurs détails ne concordent pas toujours. C'est assez pour assurer leur réalité historique, en tant qu'expérience faite par un certain nombre de témoins. Mais en outre, dans les récits évangéliques, les gestes

qualité ? Non point, car la portée et la signification des épisodes en cause n'apparaît qu'en fonction d'ensembles plus vastes : la vie de David, élu de Dieu, et le drame d'Israël, peuple pécheur. A quel niveau se situe donc l'*enseignement positif* que les auteurs sacrés entendaient donner et qui appelle une adhésion de foi ? Est-ce au niveau de ces ensembles, où les épisodes s'intègrent à un rang proportionné à leur rôle, ou bien au niveau des détails eux-mêmes, matériellement exacts dans les cas envisagés ici, mais dénués de portée religieuse en dehors du cadre plus large où ils ont pris place ? La réponse n'est pas douteuse : il faut étudier les détails en se plaçant au niveau des ensembles. De même, il serait sophistique de dire que la documentation édomite reproduite en *Gen.*, 36, 9-43 devient *ipso facto* objet de foi parce qu'elle est reprise dans l'Ecriture. Pour voir en quoi elle intéresse la foi, il faut faire un détour assez long. En effet, son rapport à l'histoire sainte ne se comprend qu'en fonction de deux autres faits : la conquête d'Edom par David (*II Sam.*, 8, 13-14 ; cf. *Nomb.*, 24, 17 s.), manifestation de la puissance conférée par Dieu à son élu ; le mystère des choix divins, qui se sont arrêtés sur Israël plutôt que sur le peuple-frère (cf. *Gen.*, 25, 19-34 ; 27-33 ; 35-36 ; *Mal.*, 1, 2 ; *Rom.*, 9, 13). Cette méditation sur le sens de l'histoire, qui reste au niveau d'une révélation fort incomplète, avait besoin d'une représentation concrète du passé édomite pour pouvoir se développer, et c'est à ce titre qu'elle utilise le petit dossier issu des archives d'Edom. Est-ce à dire qu'elle mette l'accent sur les détails de ce dossier pour les transformer en objet de foi ? Non point, car elle les utilise pour ce qu'ils valent, sans en changer la nature, afin de faire entendre ce qui fait l'objet de la foi israélite : l'élection d'Israël et le sens religieux des victoires de David.

Bref, le témoignage des auteurs sacrés porte sur l'histoire *comme mystère,* quelle que soit la nature des matériaux utilisés par eux pour en évoquer l'aspect phénoménal. Nous retrouverons ce dernier point en examinant les variétés du genre historique dans la Bible ; mais c'est déjà déterminer l'orientation fondamentale du genre que de définir son objet religieux.

Ces remarques ne signifient pas que les phénomènes historiques comme tels échapperaient aux intentions des auteurs inspirés, mais que leur peinture se subordonne à un élément plus important. Qui niera, par exemple, que le mystère du Christ roi des nations, constitué dans cette fonction dès sa naissance, soit l'affirmation essentielle à laquelle se trouve ordonnée la tradition de la visite des Mages à Bethléem, dans le récit de *Mt.*, 2, 1-12 ? Ce mystère est en effet l'objet direct de la foi chrétienne, tandis que l'épisode des Mages n'y entre par lui-même que de façon détournée [108]. Il faut cependant se rappeler que toute réflexion sur le *sens* de l'histoire suppose la *réalité* des faits auxquels on l'applique. On pourra, dans tel cas particulier, se

---

et les paroles du Christ ressuscité sont tous riches de signification religieuse, même quand le détail de l'histoire reste assez flou. A ce point de vue, leur cas diffère profondément des faits d'Ancien Testament auxquels nous faisons ici allusion.

108. Pour l'exégèse de ce chapitre, voir S. Muñoz Iglesias, *El genero literario del Evangelio de la Infancia en San Mateo,* dans *Estudios Bíblicos,* 1958, p. 243-273. M. M. Bourke, *The Literary Genus of Matthew* 1-2, dans *Cath. Bib. Quart.*, 1960, p. 160-175.

demander à quoi elle s'applique exactement (*Mt.*, 2, 1-12 est-il une réflexion sur l'enfance du Christ ou sur la démarche des Mages ?). Mais de toute façon, on ne saurait voir dans les récits bibliques de pures constructions de l'esprit, uniquement destinées à traduire des idées religieuses et à illustrer une foi. Il existe bien des récits de ce genre (Job ou Jonas, par exemple) ; mais ce ne peut être le cas pour ceux qui entendent rapporter les *actes de Dieu* ici-bas : ceux-là ont une intention historique qu'on ne peut mettre en doute, sous peine de travestir la nature de la foi juive et chrétienne [109].

Sur ce point, l'exégèse non-catholique, influencée par la conception positiviste de l'histoire-science et par des préjugés métaphysiques hostiles au surnaturel, a souvent sous-estimé les exigences de connaissance historique qui, en contexte biblique, s'attachèrent de tout temps à la foi [110]. Il ne saurait être question d'y emboîter le pas et d'adopter des opinions qui « in discrimen adducunt germanam veritatem historicam et objectivam Scripturae Sacrae », comme disait un récent *Monitum* du Saint-Office [111]. Ce serait toutefois une erreur aussi dangereuse que de tomber dans l'excès inverse et de refaire, au nom d'une foi mal comprise et d'une conception de l'histoire-science parfaitement criticable, la même confusion entre histoire *vraie* et histoire *exacte* dont nous venons de dénoncer les équivoques. En rappelant la « germana veritas historica et objectiva » de l'Ecriture, le Saint-Office a écarté deux erreurs graves : 1) celle qui verrait dans les récits bibliques relatant l'histoire du salut de pures constructions légendaires, uniquement commandées par les idées qu'elles traduisent, sans enracinement réel dans l'expérience humaine qu'elles prétendent rapporter ; 2) celle qui tiendrait les réalités surnaturelles où ces récits voient le principe explicatif des faits pour des interprétations toutes subjectives de la foi, sans fondement dans le domaine divin où celle-ci introduit l'homme. Cela dit, il serait injurieux d'attribuer au Saint-Office une conception de l'*objectivité* qui reprendrait celle des historiens positivistes. Il est possible que des théologiens et des apologistes

---

109. Pour l'Ancien Testament, voir *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, p. 258 s. Pour les évangiles, voir les remarques de X. Léon-Dufour, dans *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 314 s.

110. Exemples caractéristiques : A. Loisy, *La naissance du christianisme*, Paris, 1933, p. 7-8. C. Guignebert, *Jésus*, Paris, 1933, p. 46-47 : « Le mythe de salut qu'ils ont substitué à la réalité de l'existence et de la prédication de Jésus les intéresse exclusivement, et ce qu'ils ont laissé subsister peut-être de la tradition première, des souvenirs exacts sur le maître galiléen, c'est seulement ce que la conception du Seigneur en a pu accepter, à quelques inadvertances près » (p. 47). Il est difficile de commettre un contresens pire, au sujet de l'intérêt que portaient au Jésus de l'histoire ceux qui voyaient en lui le Seigneur de la foi. Voir les remarques de X. Léon-Dufour, *Jésus-Christ et l'historien*, dans *Bulletin du Comité des Etudes* (Compagnie de Saint-Sulpice), 1961, p. 357-360.

111. Texte dans *L'Osservatore Romano*, 22 Juin 1961.

se soient laissé prendre à ce piège par inadvertance [112]. Ce n'est pas une raison pour les suivre dans cette voie.

Tirons une conclusion provisoire. L'histoire *vécue* par le peuple de Dieu a toujours comporté, en tant qu'expérience humaine, une signification surnaturelle qui lui donnait toute sa valeur. La connaissance de cette signification ne fut jamais une perception spontanée du génie humain, encore moins la création artificielle d'une croyance sans fondement objectif, mais le fruit d'une révélation apportée par les envoyés de Dieu. C'est pour la mettre en évidence, avec une profondeur croissante, que les écrivains sacrés ont consigné le souvenir des événements correspondants puis en ont repris inlassablement le récit, sous des formes qui suffisaient à leur visée doctrinale bien qu'elles ne correspondissent pas à notre conception moderne de l'histoire. Ce dernier point méritera un examen détaillé. Notons seulement ici que les auteurs bibliques, pour souligner la signification d'un fait dans le dessein de salut, ont souvent recouru à des procédés littéraires très différents de ceux qu'emploierait un théologien moderne. Si l'on trouve ici et là des chapitres entiers de théologie (*Jud.*, 2, 10-23 ;

---

112. Cette conception de l'objectivité historique reste, semble-t-il, à l'arrière-plan d'un certain nombre d'articles écrits, durant ces dernières années, pour réagir contre les engouements excessifs de la critique, par exemple : A. Romeo, *L'enciclica 'Divino afflante Spiritu' e le 'opiniones novae'*, dans *Divinitas*, 1960, p. 385-456 (la controverse ouverte par cet article est résumée par J. A. Fitzmyer, *A Recent Scriptural Roman Controversy*, dans *Theological Studies*, 1961, p. 426-444). C^el E. Ruffini, *Literary Genres and Working Hypotheses in Recent Biblical Studies*, dans *American Ecclesiastical Review*, 1961, p. 362-365 (traduction d'un article paru dans l'*Osservatore Romano* d'Août 1961) ; *The Bible and its Genuine Historical and Objectival Truth, ibid.*, 1962, p. 361-368. G. T. Kennedy, *The Holy Office Monitum and the Teaching of Scripture, ibid.*, 1961, p. 145-151 (suivi d'une controverse dans la même revue : W. L. Moran, *Father Kennedy's Exegesis of the Monitum*, 1962, p. 174-180 ; G. T. Kennedy, *A Reply to Fr. Moran*, p. 181-191 ; J. C. Fenton, *Father Moran's Prediction*, p. 192-201). F. Spadafora, *Razionalismo, esegesi cattolica e magisterio*, Rovigo, 1962. Dans tous ces textes, le problème méthodologique de l'*objet formel* de l'histoire en général, et de l'histoire sainte en particulier, *n'est jamais examiné sur le fond*. Il est supposé résolu, comme s'il s'agissait d'une évidence. Le fait qu'il soit difficile à définir et que le positivisme historique s'y soit partiellement trompé devrait obliger à plus de circonspection. Il y aurait lieu, en particulier, de critiquer une conception étroite de l'histoire-science dont beaucoup de nos contemporains sont inconsciemment victimes, soit qu'ils en partent pour attaquer la véracité de la Bible, soit qu'ils l'admettent tacitement en défendant cette historicité. Peut-être la difficulté vient-elle, en théologie, de ce que nos études ecclésiastiques se fondent encore sur une culture humaine trop abstraite, où le problème particulier de la connaissance historique n'est pas étudié d'assez près, et où l'initiation aux méthodes propres de l'histoire n'est pas au niveau de l'initiation métaphysique. Il en résulte que, pour beaucoup de prêtres, la *vérité* en matière d'histoire est conçue sous une forme identique à la *vérité* en matière de métaphysique ou de dogme. Or la *vérité* n'est pas une notion univoque mais analogue, qui se spécifie suivant les domaines auxquels on l'applique, suivant l'objet sur lequel porte le jugement humain. Contentons-nous de signaler l'existence de ce problème général, qui nous paraît expliquer pour une part les controverses présentes où exégètes et théologiens ne parlent pas le même langage.

II Rg., 17, 7-23), le plus souvent la réflexion religieuse s'intègre aux récits eux-mêmes sous les formes les plus variées. C'est dire déjà que l'enseignement de l'Ecriture en matière d'histoire est étonnamment complexe.

II. — LE CARACTÈRE PROGRESSIF DE LA RÉVÉLATION.

A. *L'éducation de la foi.*

Puisque l'Ecriture est le livre de la pédagogie divine, l'affirmation des vérités révélées y croît avec le temps. On ne peut donc trouver dans les textes de l'Ancien Testament une base suffisante pour la théologie chrétienne, si on ne dépasse pas les limites que leur imposa leur situation dans le temps : entendus au pied de la lettre, ils dénotent constamment ces limites. Jésus lui-même, durant sa vie terrestre, a laissé dans la pénombre certains points de doctrine que sa résurrection pouvait seule éclairer pleinement et que les apôtres ne devaient comprendre que sous l'influx de l'Esprit Saint (*Jo.*, 14, 26 ; 16, 13) ; ainsi pour le mystère du Royaume de Dieu dans ses rapports avec l'Eglise, ou pour le mystère du Messie « qui devait souffrir avant d'entrer dans sa gloire ». Pour nous en tenir à l'Ancien Testament, le progrès dogmatique s'y manifeste par une maturation constante des problèmes, auxquels la Parole de Dieu apporte une solution de plus en plus complète. Il s'agit moins d'ajouter des *vérités* nouvelles à celles qui étaient déjà tenues, que de projeter un nouvel éclairage sur les vérités déjà tenues pour y faire apparaître des aspects insoupçonnés, en attendant que dans le Christ tout finisse par s'élucider parfaitement.

Tant que la révélation chemine ainsi vers sa fin, les textes ne se bornent pas à exposer les vérités de la foi ; ils traduisent aussi les ignorances humaines et parfois les angoisses dont elles sont cause. Ainsi pour le problème de la rétribution individuelle, qui tourmente les psalmistes (*Ps.*, 39, 6-7. 11-14 ; 49 ; 73), l'auteur de Job et l'Ecclésiaste (*Eccl.*, 7, 15 ; 8, 10) : aucune lumière, durant longtemps, sur une survie bienheureuse[113] (*Ps.*, 88 ; *Is.*, 38, 18-19) ! En outre, la transformation des perspectives amène parfois une modification radicale dans l'expression de la croyance. Par exemple, le messianisme dynastique de *II Sam.*, 7, 12-16 fait place, à partir d'Isaïe (*Is.*, 9, 1-6 ; 11, 1-7), à l'attente d'un Roi futur dont on décrit avec complaisance les gloires temporelles[114] (*Zac.*, 9, 9-10 ; cf. *Ps.*, 2 ; 72 ; 110, interprétés messianiquement). Quelle est exactement la *vérité* de ces textes, que Jésus n'accomplira qu'en les faisant changer de plan ? Même dans les cas où la mutation interne des Ecritures est moins patente, l'expression des mystères de foi y demeure longtemps enveloppée, inchoative. On chercherait en vain dans l'Ancien Testament une doctrine *achevée* du péché originel[115] : la portée exacte de *Gen.*, 3 n'apparaîtra avec clarté qu'une fois la

113. Voir *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, p. 344-346 (avec bibliographie).
114. *Ibid.*, p. 375 s. (avec bibliographie).
115. A. M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Ecriture*, Paris, 1958.

rédemption effectuée, dans *Rom.*, 5, 1-19 ou *Apoc.*, 12. Et ainsi de suite pour tous les dogmes.

Il ne s'agit pas de revenir ici à une théorie de la *vérité relative,* telle que la théologie moderniste la proposait, ou même telle qu'elle fut entendue par certains théologiens catholiques, dans une formulation tâtonnante et maladroite [116]. Il faut seulement rendre compte d'un fait : dans les livres inspirés, le dogme a fait l'objet d'approches successives qui recouvraient à leur façon l'ensemble des problèmes. Les divers aspects du mystère du salut n'y apparaissaient d'abord qu'à l'état d'ébauches, progressivement mieux dessinées mais jamais définitives avant le Nouveau Testament. Témoignages véridiques sans doute, pour la part d'enseignement positif qu'ils renfermaient ; mais leur *vérité* était proportionnelle à la mesure de lumière que Dieu avait départie à leurs auteurs, en fonction de la situation où se trouvait à leur époque la communauté du salut et du rôle qu'ils avaient à jouer dans la pédagogie divine [117].

B. *L'éducation morale.*

On constate une progression du même genre quand on envisage le problème au point de vue de la conduite humaine et des règles qui la dirigent [118]. L'Ancien Testament n'est pas un recueil d'histoires édifiantes, au sens où l'opinion populaire l'entendrait volontiers. Livre d'une éducation, il montre les hommes tels qu'ils sont et non tels qu'ils devraient être ; il fait assister à leurs réactions en face de la Parole de Dieu, au drame spirituel qui naît de leur *cœur mauvais* et met leur liberté aux prises avec la grâce. Ce genre de témoignage vise bien à l'édification, mais c'est en qualifiant le péché comme péché et en manifestant ses conséquences. Dans la pédagogie biblique, le péché lui-même sert aux fins de Dieu, en révélant chez l'homme un besoin de grâce que le Christ seul satisfera [119]. En face des personnages qu'on voit vivre dans l'Ecriture, aussi bien dans le Nouveau Testament que dans l'Ancien, il faudra donc toujours opérer un *discernement des esprits,* car ils représentent suivant les cas la fidélité authentique ou la conduite à éviter. Il y a un autre facteur dont il

116. *Supra,* note 52.

117. A propos de la croissance des articles de foi à travers le temps, saint Thomas écrit lumineusement : « Licet in hominibus quidam se habuerunt per modum causae agentis, quia fuerunt fidei doctores, tamen manifestatio Spiritus datur talibus ad utilitatem communem, ut dicitur I Cor. 12 ; et ideo dabatur patribus, qui erant institutores fidei, de cognitione fidei, *quantum oportebat pro tempore illo populo tradi,* vel nude, vel in figura » (IIa IIae, q. 1, art. 7, ad 3).

118. A. Gelin, *Morale et Ancien Testament,* dans *Problèmes d'Ancien Testament,* Paris, 1952, p. 71-92. J. Levie, *L'Ecriture sainte, parole humaine et message de Dieu,* p. 261-275.

119. *Sens chrétien de l'Ancien Testament,* p. 205 s.

faut aussi tenir compte pour apprécier les enseignements moraux contenus dans les textes. La révélation de la loi de perfection n'est venue qu'avec Jésus-Christ (*Mt.*, 5, 48), en même temps qu'était donné l'Esprit Saint grâce auquel la justice de la Loi peut s'accomplir en nous (*Rom.*, 8, 3-11). Avant cela, les commandements n'apparaissent donc jamais en situation parfaite, puisqu'ils demeurent extérieurs à l'homme (*Rom.*, 7, 1-13). Dans leur formulation même, ils portent les traces de l'état de déchéance spirituelle où était alors tombé le genre humain : certaines prescriptions de la Loi mosaïque sont données *ad duritiam cordis* (*Mt.*, 19, 8) et Jésus devra les rectifier (*Mt.*, 5, 20-48), afin d'*accomplir* la Loi et les prophètes (*Mt.*, 5, 17-19). Il en résulte une conséquence évidente : en matière de morale comme en matière de dogme, le contenu positif des textes doit être recherché à la lumière d'un critère que le Nouveau Testament est seul à fournir [120].

Ainsi la *vérité* de l'Ecriture résulte-t-elle de sa *totalité* ; elle ne réside en chaque texte, pris en particulier, que si on ne le sépare pas de cet ensemble. La théologie biblique, c'est-à-dire cette part de la théologie positive qui examine les sources scripturaires de la doctrine, est historique par nature. Elle ne peut se contenter de faire appel à quelques *auctoritates* extraites de leur contexte. Il lui faut suivre d'un bout à l'autre le développement des idées et des thèmes à l'intérieur de la révélation [121].

III. — LES VARIÉTÉS DU LANGAGE HUMAIN.

A. *Problèmes généraux.*

a) *Les formes littéraires et la vérité de l'Ecriture.* En parlant des formes littéraires dans la Bible, nous avons souligné leur relation étroite avec la vie et les structures du peuple de Dieu [122]. Ce point ne peut soulever aucune difficulté en ce qui concerne la vérité de l'Ecriture. Tout au contraire, il éclaire la portée du témoignage donné par chaque texte et, par conséquent, le genre de vérité qu'il faut y chercher, puisqu'il y a toujours une corrélation entre l'enseignement donné par lui et sa situation dans la vie de la communauté, qu'il s'agisse d'Israël ou de l'Eglise primitive. Mais nous avons vu aussi qu'à chaque époque la culture humaine du milieu biblique conditionnait le langage et les formes littéraires employés dans l'Ecriture [123]. Ici la vérité de l'Ecriture est en cause ; non point en ce sens qu'elle se ver-

120. *Ibid.*, p. 198-200.
121. *Ibid.*, p. 439 s.
122. *Supra*, p. 794 ss.
123. *Supra*, p. 796-802.

rait relativisée, mais en ce sens que sa formulation se proportionne à la mentalité et à la civilisation des milieux où les livres saints ont vu le jour. L'encyclique *Divino afflante Spiritu* a insisté sur ce point avec une parfaite netteté : « Des façons de parler et d'écrire dont le langage humain avait coutume d'user chez les peuples anciens, en particulier chez les orientaux, aucune n'est étrangère aux livres saints, pourvu toutefois que le genre employé ne répugne en rien à la sainteté ni à la vérité de Dieu... [124]. Que l'exégète catholique, en exposant l'Ecriture Sainte, en prouvant et en défendant son absolue inerrance, use prudemment de cette ressource ; qu'il recherche comment la manière de parler ou le genre littéraire employé par l'hagiographe peut amener à la vraie et exacte interprétation... Grâce à la connaissance et à la juste appréciation des façons de parler et d'écrire des anciens, bien des objections soulevées contre la vérité et la valeur des divines lettres pourront être résolues [125]. » Dans ces déclarations, le contexte de l'apologétique défensive est encore perceptible, mais les principes énoncés n'en ont pas moins une valeur positive : pour apprécier correctement la vérité des livres saints, il faut tenir compte de leur genre littéraire puisque chaque genre a sa vérité propre [126].

b) *Le problème du mythe.* Le caractère inspiré des livres saints est-il cependant compatible avec n'importe quel genre ? Notons que la question ne se pose pas exactement en ces termes, car le caractère fonctionnel de l'Ecriture et son rapport à la vie religieuse du peuple de Dieu en exclut déjà les genres purement profanes [127]. Parmi ceux qui restent, lequel pourrait être regardé *a priori* comme indigne de la Parole de Dieu ? Mis à part le problème de l'histoire, sur lequel nous allons revenir, un seul requiert une discussion : le mythe, genre religieux par excellence dans toutes les civilisations anciennes [128].

L'Ecriture a-t-elle pu s'en servir pour exprimer la révélation du Dieu vivant [129] ? Tout dépend de la définition qu'on en donne. Si le mythe est la traduction d'une *doctrine* où le divin se mêle aux choses du cosmos et de la société, en sorte que la cosmogonie s'enracine dans

---

124. *Ench. B.*, 559.
125. *Ibid.*, 560.
126. Ce principe général n'est contesté par personne. Voir par exemple les expressions de G. T. Kennedy, *art. cit.* dans *American Ecclesiastical Review*, 1962, p. 189 (reprenant un texte déjà paru en 1961) : « Each literary form has a species of truth proper to it and must be considered closely to determine the author's purpose in employing it ».
127. *Supra*, note 32.
128. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 350-372. P. Grimal, *L'homme et le mythe*, dans *Mythologies*, t. 1, Paris, 1963, p. 4-13.
129. J. Henninger, H. Cazelles, R. Marlé, art. *Mythe*, DBS, t. 6, col. 225-268. J. L. McKenzie, *Myth and the Old Testament*, CBQ, 1959, p. 265-282. B. S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, Londres, 1960.

une théogonie ; s'il lui est essentiel de raconter une histoire exemplaire des dieux où notre expérience de l'existence trouverait son explication ultime, alors la pensée et la littérature biblique sont en rupture évidente avec lui. Mais s'il s'agit d'une pure *forme littéraire* où, pour parler de Dieu, le symbole joue le même rôle que le langage abstrait en métaphysique [130], où les rapports entre Dieu et l'homme font l'objet d'une mise en scène dramatique, alors la Bible y recourt volontiers, car elle y trouve un procédé d'expression bien adapté aux goûts et aux exigences du milieu israélite. Elle est assez forte dans son affirmation du Dieu unique pour l'évoquer impunément en usant d'anthropomorphismes (procédé mythique s'il en est !) ou même en employant de vieux thèmes mythologiques dépouillés de leur venin. En face des mythes polythéistes, si séduisants pour l'homme de l'antiquité, elle oppose donc doctrine à doctrine, niant un contenu de pensée erroné. Mais pour le faire efficacement, elle reprend en plus d'un cas les mêmes symboles, qu'elle remplit par là d'un contenu nouveau (par exemple : *Ps.*, 18, 8-16 ; 74, 12-15 ; 89, 10-11, etc.).

Compris en ce sens restreint, le mythe est un genre littéraire comme les autres, qui possède sa vérité propre et n'est pas indigne de la Parole de Dieu, puisqu'il suggère sous le voile du symbole ce qui ne saurait se dire clairement en langage abstrait [131]. Les textes du magistère relatifs à la question (décisions de la Commission Biblique [132] sur les premiers chapitres de la Genèse, et encyclique *Humani Generis* [133]) ne se placent jamais dans la perspective de cette réévaluation du mythe, commune actuellement chez les ethnologues et les historiens des religions. Ils laissent au mot son acception plus ancienne, qui demeure celle du langage courant [134]. Or à ce point de vue, il est incontestable qu'aux *histoires divines* des anciennes mythologies, la révélation a substitué une *histoire sainte* totalement différente, qui ne se déroule plus dans l'univers des dieux et le temps primordial, mais à l'intérieur du monde créé, dans le temps cosmique et humain. C'est là que se noue le drame de l'existence humaine, et c'est uniquement pour évoquer la dimension religieuse de ce drame que l'Ecriture

---

130. Sur la parenté de ce langage symbolique avec l'exemplarisme platonicien, voir M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949, p. 63-65.

131. L'expression mythique de la pensée religieuse est en effet plus proche de l'expérience existentielle que son expression abstraite, qui représente un premier effort de dé-mythisation. Nous n'entrons pas ici dans la discussion soulevée par Bultmann, dont la définition du mythe ne correspond d'ailleurs pas à celle que nous venons de donner (voir R. Marlé, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 1956, p. 41-71).

132. *Ench. B.*, 337 (et déjà l'encyclique *Providentissimus*, *ibid.*, 100).

133. *Ibid.*, 618.

134. Voir J. Henninger, *art. cit.*, DBS, t. 6, col. 245-256, où l'on voit l'évolution du sens du terme, jadis entièrement dévalué, aujourd'hui employé avec un contenu positif.

utilise une représentation concrète de Dieu qui lui fait courir le risque de la mythologie [135] (cf. *Gen.*, 2, 8-9 ; 3, 8 ss ; 7, 16 b, etc.).

B. *Le problème de l'histoire dans la Bible* [136].

Nous avons vu pourquoi les livres saints s'intéressent nécessairement à l'histoire et sous quel angle ils en traitent [137]. Il en résulte, dans les deux Testaments, une valorisation du genre historique qui n'a pas d'équivalent dans les autres littératures religieuses, comme l'encyclique *Divino afflante Spiritu* l'a justement souligné [138]. Mais une fois ces points acquis, le problème des formes littéraires où le témoignage historique s'y coule demeure entier ; car à toutes les époques et dans toutes les civilisations, il n'est pas de genre qui soit plus complexe que l'histoire. Il serait naïf d'imaginer que les auteurs inspirés se sont soumis d'avance aux normes scientifiques auxquelles nous sommes accoutumés, soit en ce qui concerne l'objectivité des témoignages et des sources, soit en ce qui concerne l'impartialité des récits ; d'abord parce qu'il ne faut pas transporter dans l'antiquité orientale les préoccupations particulières qui sont les nôtres, ensuite parce qu'il s'agit là d'une théorie de l'histoire-science fort sujette à caution [139]. C'est en partant de là que, depuis le XIXme siècle, certains critiques à tendance rationaliste tendaient à vider l'histoire biblique de son contenu. Tout en les combattant, beaucoup d'apologistes leur ont fait la part trop belle en les suivant sur leur terrain, classant globalement les textes en *historiques* et *non-historiques*, ne se posant aucune question sur la nature et les formes de l'histoire [140]. Position simpliste, qui embrouille le problème au lieu d'en clarifier les données.

a) *Les formes de l'histoire.* Le but du genre historique considéré sous son aspect le plus général est de conserver vivant le souvenir de l'expérience humaine passée, par voie orale ou par voie écrite, au plan de la documentation rudimentaire ou des synthèses savantes. Mais il y a mille façons de le faire, toutes liées à la mentalité et au degré de culture d'un groupe social déterminé. Tous les procédés employés dans ce but sont recevables, dès lors qu'ils sont communément admis.

Quelques exemples choisis parmi les grandes œuvres des littératures occidentales suffiront pour donner une idée de la diversité de ces procédés. Ils vont, suivant les cas, de la légende populaire où la réalité s'enrobe d'un manteau

135. H. Duesberg, *Les valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament*, Maredsous, 1948, p. 98.
136. G. Courtade, *art. cit.*, DBS, t. 4, col. 550-557. A. Bea, *Institutiones biblicae*, n°s 95-97. H. Höpfl-L. Leloir, *Introductio generalis*, p. 101-118.
137. *Supra*, p. 908-913.
138. *Ench. B.*, 558-559.
139. *Supra*, notes 99 et 100.
140. *Supra*, note 112.

de fiction (l'histoire de Lucrèce expliquant la chute du dernier roi étrusque de Rome) au tableau minutieux dont tous les détails ont été vérifiés[141] (*La cité antique* de Fustel de Coulanges), de l'amplification épique où le merveilleux a sa place (la mort de Roland à Roncevaux, comparée à la chronique d'Eginhard) au récit qui débrouille l'écheveau des responsabilités humaines (*Histoire de la guerre du Péloponèse,* par Thucidyde[142]). A un certain niveau de civilisation et pour certaines catégories de faits, la légende[143] et l'épopée sont donc les conservatoires normaux du souvenir, comme on en a de multiples exemples dans l'antiquité orientale ou classique et au moyen âge. Entre ces cas et celui de la chronique écrite par un témoin immédiat des faits rapportés (cas de Joinville évoquant la figure de saint Louis), il existe une multitude de formes intermédiaires : histoire moralisante qui retient un seul aspect des faits pour en tirer des leçons, histoire des héros éponymes qui transpose celle des groupes sociaux, etc. ; sans compter que beaucoup de facteurs interviennent, qui modifient dans chaque cas particulier la précision et la valeur des détails qui étoffent les récits. Il est d'ailleurs rare que ceux-ci aient uniquement une portée historique ; il faut généralement les analyser à plusieurs points de vue pour en épuiser le contenu.

Puisque ces façons d'écrire avaient droit de cité dans les littératures anciennes, il n'y a aucune raison pour que la littérature biblique les ait rejetées. Il suffisait qu'elles s'adaptassent au but didactique, toujours religieux, des auteurs sacrés, en leur permettant de donner du passé une représentation qui convenait à leur propos. Cette constatation ne met pas en cause la *véracité* de ces auteurs ; mais elle laisse ouverte la question des formes littéraires employées par eux. Celles-ci sont à examiner de près dans chaque cas particulier.

b) *Les formes de l'histoire dans l'Ancien Testament*[144]. Dans l'Ancien Testament, le genre historique est essentiellement plural, suivant la nature des événements à raconter, des matériaux utilisables pour le faire, des leçons à introduire dans les récits, des conventions littéraires utilisées.

Voici quelques exemples pris dans le Pentateuque[145]. Les narrations de celui-ci entendent bien rapporter une histoire réelle : celle du dessein de salut qui sort de l'ombre grâce à l'histoire d'Israël. Mais leurs matériaux constitutifs sont

---

141. Il subsiste naturellement dans le tableau une part d'hypothèse, puisque les données brutes ont dû être interprétées pour entrer dans la synthèse finale. Mais c'est le sort de toute connaissance historique.

142. Voir R. Aron, *Thucidyde et le récit historique,* dans *Dimensions de la conscience historique,* p. 126-167.

143. Il faut donc revaloriser la *légende* comme genre littéraire. Le mépris dans lequel le XIXme siècle l'a tenue (comme d'ailleurs le mythe) provenait de ce positivisme prétentieux qui faisait régner partout sa naïve conception de l'histoire-science. On remarquera seulement que le problème des légendes n'est pas simple, car elles peuvent avoir plusieurs sources. Les unes s'enracinent dans l'histoire, d'autres ne sont que d'anciens mythes dégradés à l'état de contes, d'autres mêlent les éléments des deux sortes. Il faut juger sur pièces dans chaque cas particulier.

144. A. Robert, art. *Historique (Genre),* dans *DBS,* t. 4, col. 7-23.

145. Pour tous les exemples donnés, on se référera aux commentaires des livres saints, notamment A. Clamer, *La Genèse,* Paris, 1953 ; *L'Exode,* Paris, 1956.

puisés à des sources (orales ou écrites) qui s'échelonnent tout au long de la gradation signalée plus haut. Or les narrateurs inspirés n'ont pas changé la nature et la forme littéraire de ces sources quand ils en ont intégré le contenu à la révélation. Certes, en les subordonnant et en les adaptant à leur message propre, ils ont été guidés par l'infaillible instinct de leur charisme[146] ; mais cela ne veut pas dire qu'ils nous aient livré des récits immédiatement utilisables dans une histoire critique d'Israël[147]. De l'épopée légendaire du Déluge, nos historiens tirent un exemple-type de catastrophe qui montre l'actualisation du Jugement de Dieu dans l'histoire humaine ; c'est une réinterprétation religieuse, qui laisse subsister tous les problèmes posés par la tradition mésopotamienne correspondante. L'éponyme Caïn, ancêtre conventionnel des Qénites, sert à évoquer la barbarie du désert aux temps préhistoriques et les querelles fratricides qui sont un fait général dans l'histoire humaine (*Gen.*, 4, 1-16). L'aventure des éponymes Siméon et Lévi (*Gen.*, 34) conserve la mémoire d'un épisode obscur où furent engagées les deux tribus correspondantes vers la fin de l'âge patriarcal ; donnée historique précieuse, véhiculée sous une forme littéraire qui se retrouve, moins achevée, en *Jug.*, 1, 3 ss. L'histoire de Joseph a pris la forme d'un récit didactique, apparenté à la littérature de sagesse par sa visée moralisante et ses procédés rédactionnels[148] ; il faut en tenir compte pour en extraire les éléments utilisables dans une histoire critique, moyennant une discussion où les avis se partageront sûrement[149]. *Jos.*, 10, 12-13 a préservé, par chance, un fragment du poème épique utilisé par le narrateur dans son évocation du combat de Gabaon ; cela nous éclaire sur le genre exact du récit en prose (10, 10-14) qui en imite les procédés. En partant de là, on comprend mieux la grande épopée en prose de la sortie d'Egypte, visiblement composite[150] (*Ex.*, 5-14) : Yahveh en est le héros central, et tout y est calculé pour exalter sa victoire sur le Pharaon, exactement comme dans les pièces lyriques qui la célèbrent sur un autre mode (*Ex.*, 15, 2-17 ; *Ps.*, 77, 14-21 ; 78, 12-31. 43-54 ; 106, 7 ss ; 114 ; *Is.*, 63, 8-13, etc.).

Tous ces textes relèvent de l'histoire à un certain point de vue ; ils fournissent même une bonne documentation, injustement rejetée par une critique radicale qui est d'ailleurs en voie de régression. Mais leur *vérité historique* ne se situe pas au niveau des détails anecdotiques juxtaposés ; elle ne se confond pas avec une exactitude matérielle appréciée au seul plan des phénomènes sensibles. Pour la saisir, il faut tenir compte de deux éléments : les conventions d'écriture propres à chaque récit, et l'intention didactique qui rapporte l'événement en cause au dessein de salut où il s'intègre. Opération complexe, qui exclut toute définition *a priori* du genre historique, mais aussi toute généralisation indue. Ce n'est point parce que Siméon et Lévi personnifient des collectivités en *Gen.*, 34 qu'on peut dire la même chose d'Abraham, Isaac et Jacob[151] ; et ainsi de suite. En se plaçant dans cette perspective, il devient bien plus aisé de préciser

---

146. Voir l'encyclique *Humani Generis*, dans *Ench. B.*, 618.

147. De ce point de vue, l'*Histoire d'Israël* de G. Ricciotti (tr. fr. Paris, 1939) n'est pas complètement satisfaisante, mais celle de M. Noth (tr. fr. Paris, 1954) comporte une réserve excessive et des options critiques discutables. On trouvera un jugement plus équilibré dans celle de J. Bright, *A History of Israel*, Londres, 1960.

148. G. von Rad, *Josephgeschichte und die ältere Chokma*, dans VT, Supplement 1, Leiden, 1953, p. 120-127 (reproduit dans *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich, 1958, p. 272-280).

149. J. Vergote, *Joseph en Egypte*, Louvain, 1959. P. Montet, *L'Egypte et la Bible*, Neuchâtel-Paris, 1959, p. 15-23. H. Cazelles, art. *Patriarches*, dans *DBS*, t. 7, col. 114 ss, 137.

150. A. Clamer, *L'Exode*, p. 16-18.

151. H. Cazelles, art. *Patriarches*, dans *DBS*, t. 7, col. 120-135.

le rapport de *Gen.*, 3 à l'histoire[152]. Il ne s'agit en aucune façon d'une représentation réaliste du péché des origines, envisagé d'un point de vue externe, mais d'une évocation substantielle où la psychologie de la tentation interfère avec une floraison de symboles judicieusement choisis. Placée au point de départ de l'histoire humaine, cette image du péché-type (la prétention de « connaître le bien et le mal » sans se référer à la Loi de Dieu) amorce en style sapientiel une réflexion théologique que le Nouveau Testament conduira à son terme : le premier usage de la liberté humaine, le premier choix de l'homme en face de Dieu, a donc été un refus ! Tel est en substance le *fait*, connexe à la présence du péché dans l'histoire, que le récit permet d'atteindre ; mais, de ce fait, il ne fournit qu'une *représentation* conventionnelle, d'autant plus pleine de sens qu'elle vise à exprimer ce qui fait l'essence du péché.

Il ne faudrait pas restreindre aux seuls textes anciens le polymorphisme du genre historique, comme si les compositions d'âge plus tardif se rapprochaient nécessairement de notre façon d'écrire. Cela est vrai pour un document comme l'histoire intérieure du règne de David et de sa succession[153], chef-d'œuvre composé par un témoin oculaire des faits, dont les intentions théologiques gardent une discrétion remarquable. Mais à côté de cela, on voit persister les formes narratives qui utilisent le merveilleux pour rendre le surnaturel sensible aux lecteurs : le midrash de l'exode que renferme *Sap.*, 16-19 renchérit encore à ce point de vue sur les récits archaïques. On voit aussi le genre narratif se développer en direction de la fiction didactique[154], où le réalisme historique est perdu de vue (Judith, Esther, quel que soit leur point de départ traditionnel). Même dans les livres des Rois et des Chroniques, les matériaux se diversifient, et ceux qui les mettent en œuvre ne comprennent pas de la même façon leur métier d'historien[155]. Tout le monde connaît les difficultés chronologiques que soulèvent les livres d'Esdras et de Néhémie[156] : en ordonnant comme il l'a fait le contenu de ses dossiers, le Chroniste entendait-il engager sa responsabilité dans un problème de dates ? La comparaison des deux livres des Maccabées, quand elle est possible, permet de saisir sur le vif la manière propre des deux auteurs[157]. Or au point de vue de la critique moderne, ni l'histoire apologétique du 1er livre des Maccabées, influencée par les vieux récits bibliques en même temps que par l'historiographie grecque, ni l'histoire pathétique du IIme livre, qui vise à l'édification et recourt parfois au merveilleux, ne sont exemptes de faiblesses. Le tout est d'entendre correctement le témoignage porté par chaque

---

152. Outre les commentaires de la Genèse, voir G. Lambert, *Le drame du jardin d'Eden*, dans *N.R.Th.*, 1954, p. 917-948, 1044-1072. A. M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Ecriture*, p. 39-74. L. Ligier, *Péché d'Adam, péché du monde*, t. 1, Paris, 1960, p. 171-286. L. Alonso-Schökel, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, dans *Biblica*, 1962, p. 295-316.

153. J. Delorme, dans *Introduction à la Bible*, t. 1², p. 418-420, 441 s.

154. A. Lefèvre, *ibid.*, p. 745-747 (Judith). H. Lusseau, *ibid.*, p. 690-693 (Esther). A. Robert, *Art. cit.*, dans *DBS*, t. 4, col. 20-22 (Esther). A. Barucq, *Judith, Esther, BJ*, p. 13-15, 77-80. H. Cazelles, *Note sur la composition du rouleau d'Esther*, dans *Festschrift H. Junker*, Trèves, 1961, p. 17-29.

155. J. Delorme, dans *Introduction à la Bible*, t. 1, p. 440-455 (Rois). H. Lusseau, *ibid.*, p. 719-726 (Chroniques). A. M. Brunet, *Le Chroniste et ses sources, RB*, 1953, p. 481-508 ; 1954, p. 349-386.

156. Exposé du problème par R. de Vaux, art. *Israël*, dans *DBS*, t. 4, col. 765-769. H. Lusseau, dans *Introduction à la Bible*, t. I, p. 712-714. V. Pavlovsky, *Die Chronologie der Tätigkeit Esdras*, dans *Biblica*, 1957, p. 275-305, 428-456.

157. Voir l'introduction de J. Starcky, *Les livres des Maccabées*², *BJ*, Paris, 1961, p. 13-34.

auteur, à l'intérieur de ses limites et suivant ses conventions d'écriture (comparer *I Mac.*, 4, 28-35 et *II Mac.*, 11, 5-12).

Ce ne sont là que quelques exemples. Ils suffisent à montrer que la simple juxtaposition des récits tirés de la Bible dans nos *Histoires saintes* classiques, plus respectueuses d'une lettre figée que soucieuse d'en comprendre la portée réelle, est un trompe-l'œil que les critiques modernes ont beau jeu de dénoncer.

c) *Les formes de l'histoire dans le Nouveau Testament* [158]. Le milieu social et culturel dans lequel l'histoire néo-testamentaire a pris forme n'est assimilable ni à l'Israël du temps des Juges, ni à celui de la cour salomonienne, ni à celui de la captivité de Babylone, ni finalement à aucun des milieux où sont nés les livres de l'Ancien Testament. C'est dire que les formes de l'histoire vont y être assez différentes. Les souvenirs conservés s'y regroupent en deux catégories bien distinctes : ceux qui concernent Jésus-Christ, objet central de la foi chrétienne, et ceux qui sont relatifs aux origines de l'Eglise (Actes et allusions épisodiques des épîtres). Ces deux catégories posent des problèmes différents, car leur rapport au mystère de foi n'est pas le même.

Les souvenirs relatifs aux origines chrétiennes sont rapportés, pour une part, dans des documents de première main (épîtres pauliniennes ; *fragments-Nous* des Actes [159]). Cela ne veut pas dire que les passages en question n'exigent aucun examen critique, car le point de vue particulier d'un homme ne traduit pas nécessairement toute la complexité d'une situation, surtout si cet homme est entraîné dans une polémique (cas de l'épître aux Galates, par exemple). Quant à la documentation de seconde main (par exemple, dans *Act.*, 1-15), elle requiert une sympathie compréhensive, mais n'en possède pas moins un caractère très varié [160]. La valeur de ses détails varie donc dans la même mesure, car le degré d'affirmation de l'historien inspiré est commandée par deux éléments : son point de vue spécifiquement religieux, et la nature des matériaux qu'il peut utiliser. Si en *Act.*, 10, 1 — 11, 18, la conversion de Corneille prend place avant la fondation de l'église d'Antioche (11, 19-21), ce n'est pas pour une raison de chronologie (11, 19 s'enchaîne avec 8, 3), mais pour un motif d'un autre ordre : Pierre et l'église-mère de Jérusalem gardent leur préséance, quand il s'agit d'introduire un païen dans l'Eglise sans le faire passer par le Judaïsme. Il faut respecter en ce point l'intention de Luc, si claire à la lecture du ch. 15.

Quant au problème des récits évangéliques [161], il doit être examiné

158. Exposé trop succinct et, pour une part, dépassé par la critique plus récente dans L. Vénard, art. *Historique (Genre)*, dans *DBS*, t. 4, col. 23-32.

159. J. Dupont, *Les sources du livre des Actes*, Bruges-Paris, 1960, p. 73-107.

160. L. Cerfaux, dans *Introduction à la Bible*, t. II, p. 350-354. L. Trocmé, *Le livre des Actes et l'histoire*, Paris, 1957, p. 154-214.

161. X. Léon-Dufour, dans *Introduction à la Bible*, t. II, p. 329-334 ; *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, dans *Etudes*, 1963, p. 145-159. Nous n'entrons pas ici dans le détail des divers genres auxquels peuvent se ramener les récits

sans passion si l'on ne veut pas aboutir à des impasses. Il est entendu que, globalement, ils entendent conserver le souvenir d'un personnage historique réel, de ses actes et de ses paroles, de ses gestes significatifs et du destin final qui a consommé sa vie. Le point central de la prédication apostolique (chez saint Paul comme dans les Actes) est en effet l'*identité* du Seigneur de la foi et de Jésus de Nazareth, connu par la tradition de ses témoins [162]. Toute la question est de savoir *comment* ces témoins, et la tradition orale après eux, et finalement les auteurs des synthèses évangéliques, ont conservé ce souvenir, *sous quelles formes* ils en ont fixé littérairement les traits, à des dates qui s'échelonnent sans doute tout au long du 1er siècle [163]. En posant cette question, on ne met pas en doute la véracité des récits en cause ; on s'efforce seulement de les comprendre intelligemment. En effet, la cristallisation des souvenirs n'a pas eu comme fonction essentielle de raconter l'histoire de Jésus pour satisfaire la curiosité des fidèles [164], mais de nourrir leur foi en leur donnant une connaissance concrète de sa personne. Aussi n'y a-t-il aucun récit évangélique où l'on ne discerne une intention didactique d'un autre ordre que l'histoire : dogmatique, moral, apologétique, liturgique, etc.

Il serait étrange que cela ne se marque pas en quelque façon dans sa texture littéraire, car les conventions d'écriture s'y coordonnent sûrement avec les enseignements donnés. Histoire et doctrine ne s'excluent pas, elles s'imbriquent ; mais il s'ensuit que tous les récits ne relèvent pas des mêmes lois. Il ne s'agit ni de les soupçonner de déformer l'histoire pour les plier à des thèses idéologiques, ni de défendre à tout prix l'exactitude matérielle de tous les détails qu'ils renferment. *Il s'agit de repérer leurs conventions d'écriture.* En opérant cette analyse, on mesurera sans doute mieux les limites de la con-

---

évangéliques. C'est un problème de critique littéraire qui exigerait de trop longs développements.

162. X. Léon-Dufour, *Jésus-Christ et l'historien,* dans *Bulletin du Comité des Etudes* (Compagnie de S. Sulpice), 1961, p. 357-360. Ainsi se trouve dépassée la problématique de l'époque moderniste, qui opposait le Jésus de l'histoire au Christ de la foi (cfr *supra,* notes 80-81).

163. La question de date est importante, car la longue transmission d'une tradition par voie orale influe évidemment sur sa forme littéraire et sur la précision de ses détails. Autre est le problème du récit de la Cène, fixé très tôt dans sa substance (*I Cor.,* 11, 23-25 y montre une tradition reçue par Paul, sans doute dans le milieu où il fut baptisé) ; autre le problème des récits matthéens de l'enfance, liés à la dernière couche rédactionnelle de l'évangile et transmis jusque là par voie orale (L. Vaganay, *Le problème synoptique,* Tournai-Paris, 1954, p. 234-237) ; autre le problème des récits johanniques, tardivement arrêtés, même si la tradition dont ils dépendent manifeste plus tôt ses traces (cf. J. A. Bailey, *The traditions common to the Gospels of Luke and John,* Leiden, 1963).

164. Ce point de vue est celui des évangiles apocryphes. On sait le peu de valeur de ces œuvres (cfr J. Bonsirven et C. Bigaré, dans *Introduction à la Bible,* t. II, p. 749-757. E. Amann, art. *Apocryphes du Nouveau Testament,* dans *DBS,* t. 1, col. 470-488).

naissance historique qu'on peut avoir de Jésus. Qu'importe, si cette connaissance demeure authentique, sous les diverses formes qui en véhiculent la substance, et si, par-delà le drame visible dont les apôtres furent les acteurs et les témoins, on atteint le *mystère* sous-jacent à cette expérience humaine chargée de sens ? Au fond, il est peu de péricopes qui posent exactement les mêmes problèmes. La visite des Mages à Bethléem, le récit de l'annonciation, celui du baptême de Jésus, celui de sa triple tentation, la guérison de la fille de Jaïre selon saint Marc et celle de l'aveugle-né selon saint Jean, le récit de la Cène, etc., ne relèvent pas des mêmes lois littéraires. L'Evangile, là même où il vise à donner une connaissance de Jésus-Christ *comme personnage de l'histoire humaine,* est un genre multiforme. Pour en comprendre correctement le témoignage, notre esprit doit épouser avec souplesse cette extrême variété. L'Ecriture n'enseigne pas l'histoire comme les conciles enseignent le dogme ou édictent le droit canonique : une telle constatation est affaire de bon sens. Gardons-nous donc de transporter dans ce domaine particulier les méthodes de raisonnement qui conviennent à d'autres : en interprétant dogmatiquement le témoignage historique des textes inspirés, on s'expose à de redoutables contresens. L'esprit géomètre des logiciens doit ici céder le pas à l'esprit de finesse.

CONCLUSION

On voit quelle portée il faut donner à l'adage thomiste : *Quidquid in sacra Scriptura continetur, verum est.* Dans ce contexte, *continetur* ne signifie pas la simple présence matérielle d'une proposition dans les livres saints, même en excluant celles que l'auteur ne prend visiblement pas à son compte (« Il n'y a pas de Dieu », dit l'impie dans son cœur...). Saint Thomas songe là aux *enseignements formels* donnés par les écrivains inspirés sous l'emprise de leur charisme. Cela ne réduit ni le champ de l'inspiration, ni celui de l'inerrance ; mais cela invite à apprécier correctement celui des enseignements formels. En effet, ceux-ci ne résultent pas seulement de l'analyse des phrases contenues dans les textes ; ils dépendent des trois facteurs qu'on vient d'énumérer : objet formel de la révélation, qui détermine le point de vue de toutes les assertions bibliques ; développement de la révélation, qui introduit un coefficient de relativité dans la formulation des doctrines ; diversité des genres littéraires, qui spécifie la teneur de chaque texte. Dans cette perspective, nettement plus précise qu'elle ne l'était au XIIIme siècle ou même au début du XXme, le scandale de Renan, heurté de front par le principe de l'inerrance [165],

165. *Supra,* note 48.

apparaît fondé sur un large malentendu. Il est vrai que, chez Renan, le malentendu se doublait de l'adhésion implicite à un autre genre de foi : l'acceptation des thèmes philosophiques en vogue dans l'Allemagne d'alors accompagnait son accès à la critique biblique [166]. En se dégageant du malentendu, la théologie et l'apologétique ont amplement gagné au change. Libérées des faux problèmes et des questions mal posées, elles peuvent se consacrer sereinement à leurs tâches propres : exposer à partir de l'Ecriture le contenu de la révélation, et jalonner à l'aide de l'Ecriture le chemin de la foi.

*Paris VI*e
21, Rue d'Assas

P. GRELOT

166. Cette adhésion à un *Credo* philosophique est constamment sensible dans les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse,* bien que Renan y impute sa perte de la foi à la seule critique historique. Mais on sait qu'ayant quitté le séminaire en 1845, Renan commença *L'œuvre de la science* en 1848-49 (J. Pommier, *Renan d'après des documents inédits,* Paris, 1943, p. 73 ss). Sur la philosophie religieuse de Renan, voir J. Pommier, *La pensée religieuse d'Ernest Renan,* Paris, 1925 (cf. seulement le chapitre sur Dieu, p. 15-22). Une semblable métaphysique implicite constitue l'arrière-plan de la pensée de Loisy, là même où il se défend de faire autre chose que de l'histoire. Voir par exemple sa lettre à M. Blondel, dans *Au cœur de la crise moderniste,* p. 84.