NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

85 N° 8 1963

Études sur la théologie du Livre Saint (à suivre)

Pierre GRELOT

p. 785 - 806

https://www.nrt.be/en/articles/etudes-sur-la-theologie-du-livre-saint-a-suivre-2012

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Etudes sur la théologie du Livre Saint

Tous les livres d'introduction à la Bible, après avoir étudié le fait de l'inspiration chez les auteurs sacrés, passent à l'examen de ses conséquences sur les livres qui en constituent le résultat. C'est cet ensemble de questions que nous nous proposons de traiter ici, sous une forme synthétique qui en envisagera les diverses faces [1]. Les auteurs qui l'exposent oscillent généralement entre deux méthodes, suivant leur formation d'esprit et les disciplines auxquelles ils sont accoutumés. Les uns, en théologiens déductifs, tirent de la doctrine de l'inspiration les conséquences qui leur paraissent s'imposer, en tâchant de les assouplir assez pour qu'elles s'adaptent aux divers cas à considérer [2]. Les autres, partant des livres bibliques tels qu'ils apparaissent au terme de leur travail critique, s'efforcent de retrouver sous ces mots humains le message de Dieu qui s'y exprime. Appliquées correctement, les deux méthodes devraient se rejoindre; mais elles comportent de grands risques si on les pratique isolément. La première a le grave inconvénient de ne pas intégrer suffisamment les résultats de la critique à l'élaboration de la réflexion théologique, comme si la critique était une tâche séculière dont la théologie pourrait à la rigueur se passer; du coup, le théologien risque d'être en tension perpétuelle avec l'exégète, sans compter qu'il peut aboutir à des impasses, comme l'ont montré tant de discussions sur l'inerrance biblique durant le siècle écoulé. Dans la seconde façon de faire, le danger est au contraire de s'attacher si bien à l'aspect humain de l'Ecriture que sa transcendance en soit plus ou moins masquée: au lieu d'y trouver la révélation divine comme un donné absolu, n'y verra-t-on pas d'abord l'histoire d'une pensée humaine

1. Ces pages ont été rédigées en vue d'un traité théologique « De l'Ecriture Sainte », à paraître dans la collection « Le Mystère chrétien » (Desclée et Cie, éd.).

2. En feuilletant les traités classiques, on constatera d'ailleurs que ces conséquences se réduisent ordinairement à l'inerrance. Cette problématique un peu courte est dépassée par J. Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, pp. 38-69: *But et contenu de l'Ecriture.*

où ce donné s'est, en quelque sorte, réfracté. De là les accusations opposées que critiques et théologiens se renverront mutuellement : des controverses toutes récentes montrent que l'hypothèse n'est pas chimérique.

Au fond, ces deux périls contraires sont identiques à ceux qui guettent la théologie de l'incarnation : les purs critiques retomberaient aisément dans une sorte de nestorianisme biblique, et les purs théologiens, dans un monophysisme inconscient. Or il faut obvier aux deux dangers à la fois, et il ne suffit pas pour cela de dénoncer celui d'en face. Le seul moyen est de jouer sur les deux tableaux, de faire appel conjointement aux indications de l'exégèse et aux ressources de la réflexion théologique pour en combiner les données. Nous verrons que les résultats solides d'une saine critique fournissent le moyen d'opérer cette synthèse sans difficulté majeure [3]. Deux questions nous retiendront successivement. En premier lieu, nous examinerons d'une façon très générale les conséquences de l'inspiration sur les livres saints. Cet exposé préalable nous permettra d'aborder ensuite le point le plus délicat : celui de l'inerrance, ou mieux, de la *vérité* de l'Ecriture.

§ 1. LA PAROLE DE DIEU EN LANGAGE HUMAIN

La première conséquence de l'inspiration est la nature humano-divine de l'Ecriture : celle-ci renferme la Parole de Dieu en langage humain. Gardons-nous ici des vues simplificatrices, comme si l'Ecriture relevait de la théologie en tant que Parole de Dieu, et de la critique en tant que langage humain. Une telle dichotomie méconnaîtrait la réalité des choses : dans l'Ecriture, tout est de Dieu et tout est de l'homme ; tout vient de Dieu, mais tout passe par l'homme. Qu'on y étudie la pensée ou le langage, il importe donc de prendre un angle de vision qui mette en évidence cette action commune de Dieu et de l'homme. Un aspect particulier des livres saints va nous fournir l'élément désiré qui permet de faire ici le lien entre la théologie et la critique : c'est leur place dans la vie du peuple de Dieu et les fonctions spécifiques qu'ils y remplissent. En effet, l'étude approfondie du charisme scripturaire montre qu'il se greffe toujours, chez les auteurs sacrés, sur un charisme « fonctionnel » relatif à leur mission propre [4] : prophète, apôtre, prêtre, scribe, didascale, etc. De même, les livres écrits par eux ont un rapport très étroit avec la vie de la communauté où ils naissent, qu'il

3. Cette conjonction de la critique et de la théologie est fort bien faite par G. Auzou, *La Parole de Dieu, Approches du mystère des saintes Ecritures* [2], Paris, 1960 ; mais le but et le genre de l'ouvrage en excluent l'examen technique des problèmes discutés ici.

4. Nous avons développé ce point dans notre article sur *L'inspiration scripturaire*, dans *Rech. Sc. Rel.*, juillet-septembre 1963, pp. 337-382.

s'agisse d'Israël ou de l'Eglise primitive: ils constituent pour elle une littérature « fonctionnelle », dont le contenu et les formes sont corrélatifs à ses structures, à ses besoins pratiques, à ses activités spécifiques. Pour constater ce fait capital, la critique et la théologie se rejoignent. Or ses conséquences sont de la plus haute importance.

En effet, à toute époque, la vie du peuple de Dieu est commandée par deux facteurs. 1) Le premier est la Parole de Dieu, à laquelle l'homme doit répondre par sa foi. Sous ce rapport, la vie du peuple de Dieu est, par essence, un dialogue entre Dieu et l'homme. En tant que littérature fonctionnelle de ce peuple, les livres saints sont ordonnés à fixer par écrit, sous la garantie de Dieu même, les deux faces du dialogue, en le saisissant sur le vif durant les siècles où la révélation est en cours de développement. C'est sous cette forme concrète que la Parole de Dieu s'y présente à nous, lorsqu'elle nous atteint à notre tour pour exiger notre foi. 2) Mais d'autre part, la vie du peuple de Dieu est aussi soumise constamment à des conditionnements de toutes sortes: une histoire, les structures institutionnelles d'une société qui subit plusieurs mues successives, une civilisation et une culture en perpétuelle évolution... En tant que littérature fonctionnelle de cette communauté humaine, les livres saints usent du langage qui convient, dans chaque cas particulier, aux hommes pour lesquels ils sont écrits. La Parole de Dieu y épouse ainsi toutes les variétés dont la parole humaine est susceptible, dans le cadre vivant où elle prend une forme littéraire. Ces deux points vont nous retenir tour à tour.

I. L'ECRITURE COMME PAROLE DE DIEU

L'Ecriture est la Parole de Dieu, adressée aux hommes en vue de leur salut. Il en résulte que, par-delà sa diversité de surface, elle possède une unité profonde: unité d'objet, ou plus exactement, de point de vue.

1. — L'UNIQUE OBJET DE L'ÉCRITURE.

Comme l'incarnation et comme l'Eglise, les livres saints sont un élément essentiel de l'économie du salut. Ils en traduisent en langage humain le mystère; celui-ci constitue ainsi leur unique objet, comme il est aussi l'unique objet de la révélation. Non point que ce mystère y apparaisse sous la forme d'un système idéologique, soigneusement construit et partout répété, dont les données se laisseraient déduire à partir de quelques principes et dont les articles s'enchaîneraient logiquement comme dans un traité philosophique. Son unité est d'un autre ordre: c'est celle d'un organisme surnaturel entièrement articulé, au plan de l'histoire et des institutions comme à celui de l'expression doctrinale, sur la personne du Verbe fait chair. Il est vrai que Jésus-Christ, clef de voûte de tout l'ensemble, ne s'est manifesté ici-bas que

fort tard, « à la plénitude des temps » (*Gal.*, 4, 4). Mais une fois advenue cette manifestation historique, il est apparu à bon droit comme l'unique foyer vers lequel convergeaient déjà les lignes de la révélation préparatoire [5]. Ainsi *le mystère de notre salut dans le Christ* constitue l'unique objet dont nous parlent toutes les pages des deux Testaments, même si dans l'Ancien sa formulation littéraire reste enveloppée, imparfaite et partiellement implicite.

La présentation de ce mystère ne prend pas non plus, dans l'ensemble, l'allure des exposés systématiques auxquels notre pensée théologique est accoutumée. Elle s'intègre, comme nous venons de le dire, au dialogue qui se poursuit de siècle en siècle entre Dieu et son peuple : le Verbe de Dieu parle aux hommes (par les prophètes, puis en personne, enfin par ses envoyés), et sa Parole suscite en eux une réponse de foi. Dans les livres saints, cette adresse et cette réponse se font entendre alternativement, et c'est ainsi que la révélation du mystère prend une forme littéraire. De ce fait, la Parole qui le révèle est toujours profondément engagée dans le temps. A quelque niveau qu'on la considère, c'est un message particulier destiné à tels hommes de telle époque, que Dieu appelle à former alors la communauté de salut. Les auteurs mêmes qui la transmettent ne s'adressent pas à cette communauté de l'extérieur ; tout au contraire, ils participent à sa foi, à sa vie, à son drame. Le dialogue entre Dieu et son peuple, ils le connaissent du dedans, par leur expérience personnelle ; le mystère dont ils témoignent, ils le vivent pour leur propre compte. Cela ne suffirait pas pour faire de leurs livres une Parole de Dieu, au sens fort du terme ; mais cela établit un lien très profond entre leur message et leur situation dans l'existence. Là-dessus vient se greffer le charisme scripturaire, toujours lié à un charisme fonctionnel qui correspond exactement à cette situation. Alors, sous la motion divine, les auteurs sacrés traduisent *en forme authentique* les deux faces du dialogue entre Dieu et son peuple. C'est de cette façon que le mystère du Christ se trouve progressivement dévoilé, à mesure qu'il se déploie dans l'histoire humaine. Evidemment, chez les écrivains antérieurs à l'avènement de Jésus, la connaissance de foi et la connaissance charismatique n'atteignent jamais ce mystère que sous un voile, qui le dérobe partiellement à leurs prises [6]. Mais si imparfaite que soit encore leur façon de le traduire, il n'en constitue pas moins l'unique objet de leur témoignage.

---

5. P. Grelot, *Sens chrétien de l'A.T.*, pp. 424-427.

6. Il y a lieu d'insister sur la réalité de cette foi au mystère du Christ dans l'Ancien Testament, à condition d'ajouter qu'elle renferme encore une large part d'implicite. Le Christ n'est connu que « sous le voile des figures », jusqu'au jour où sa manifestation dans l'histoire humaine permet aux figures de s'effacer devant la réalité qu'elles signifiaient. Cfr *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, pp. 149 s., 427.

II. — LE POINT DE VUE DE L'ÉCRITURE.

Précisons ce qu'il faut entendre ici par *unique objet*. Il est notoire en effet que l'Ecriture touche à une foule de domaines : comme littérature fonctionnelle du peuple de Dieu, elle reflète normalement tous les aspects de sa vie, de son expérience, de sa pensée, durant les deux millénaires que dure l'histoire de la révélation. Mais il y a un facteur qui unifie en profondeur cette diversité apparente. Aucun des éléments particuliers qui figurent dans les livres saints n'y est intégré de façon inconditionnelle. Même s'il y tient une place considérable ou en occupe le premier plan, les auteurs sacrés ne s'y intéressent jamais qu'à un seul point de vue, connexe à la vie de foi : *son rapport au mystère du salut*. En langage scolastique, utile ici pour sa précision, on dira que c'est là *l'objet formel quo* de leur témoignage, quel qu'en soit l'objet matériel. Ce fait est une conséquence directe de l'inspiration scripturaire. Celle-ci a pour effet d'élever l'auteur sacré à un angle de vision qui se subordonne à celui du Verbe lui-même, dont cet homme est devenu l'instrument. En conséquence, les jugements de vérité et les jugements de valeur qu'il porte en vue du livre à écrire, son choix de matériaux et finalement ses assertions positives, s'effectuent dans cette perspective unique qui définit leur formalité. Or ici encore, le raisonnement théologique rejoint sans difficulté les données de la critique. Car la vie de la communauté de salut dont les livres bibliques sont la littérature fonctionnelle n'a, elle aussi, qu'un seul centre d'intérêt : la relation des hommes avec le Dieu vivant, dans l'économie religieuse définie par les deux alliances ; leur participation au mystère du salut, suivant la mesure et sous le mode qui conviennent à chaque temps.

En considérant l'Ecriture comme Parole de Dieu, nous voyons ainsi apparaître un principe fondamental qui trouvera plus loin des applications importantes. Quand nous examinerons les discussions soulevées par la critique au sujet de la vérité de l'Ecriture, il nous permettra d'écarter les questions mal posées et les solutions sophistiques.

II. LA PAROLE DE DIEU DANS SON EXPRESSION HUMAINE

Venons-en à l'autre face des choses. Pour atteindre les esprits des hommes, la Parole de Dieu a assumé les particularités du langage humain, telles qu'elles étaient dans le milieu où vivaient ses dépositaires [7]. Cette donnée de bon sens soulève deux sortes de questions. 1) Etant donnée l'originalité de la révélation par rapport à tout autre courant de pensée, même et surtout dans l'ordre religieux, ne doit-on

7. Quelques indications dans J. Levie, *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, pp. 241-275. Analyse plus serrée du problème dans G. Auzou, *op. cit.*, pp. 88-163.

pas dire qu'elle s'est créé un langage et des formes littéraires spécifiques? 2) Mais par ailleurs, étant donnée l'insertion de la révélation dans une communauté historique déterminée, ce langage et ces formes littéraires n'ont-ils pas été soumis à toutes sortes de conditionnements culturels, qui les mettaient en rapport étroit avec ceux des civilisations d'alentour?

I. — CARACTÈRES SPÉCIFIQUES DE LA LITTÉRATURE BIBLIQUE.

A. *Le problème du langage* [8].

a) *Du langage commun au langage religieux.* Le langage humain, moyen de communication sociale, est directement ordonné à l'expression de l'expérience sensible, en fonction de laquelle il a été élaboré. Quel que soit le degré d'abstraction qu'il atteigne, on peut lui appliquer un adage parallèle au principe bien connu: *nihil in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.* Si donc on veut lui faire traduire cette expérience originale qu'est le rapport religieux des hommes avec Dieu, il faut en opérer une véritable transmutation: après avoir sélectionné des mots, des associations d'images, etc., on les transpose, on les surcharge, on leur confère finalement une portée qu'ils n'avaient pas à l'origine. On crée ainsi un langage technique adapté aux besoins d'un domaine spécial, qui est celui de l'expérience religieuse. Cette création n'est pas laissée au hasard ou à l'arbitraire. Elle repose sur la perception, plus ou moins nette et consciente, des connexions et analogies qui existent entre les deux ordres d'expérience où la vie nous introduit: l'expérience extérieure de nos rapports avec le monde et avec les autres hommes, l'expérience intime de nos rapports avec Dieu. Telle est la base symbolique sur laquelle deviennent possibles, d'une part, une représentation du monde divin, d'autre part, une expression de nos rapports avec lui [9]. Pour penser au Créateur ou parler de lui, on prend pour point de départ le reflet qu'il a lui-même laissé dans ses créatures (*Rom.*, 1, 20); pour lui parler, on utilise le langage gestuel ou articulé qui sert communément à traduire les rapports humains.

En pratique, la question n'est cependant pas si simple. Car la révélation naturelle de Dieu demeure ambiguë pour l'humanité pécheresse. Elle risque en plus d'un cas d'être comprise de travers. Alors les symbolismes objectifs auxquels le langage religieux fait spontanément appel se dégradent et se remplissent d'un contenu erroné. C'est le drame commun des mythes et des rites, dans le cadre de toutes les

8. P. Grelot, *Sens chrétien de l'A.T.*, pp. 427-430; X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique*, pp. XVI-XIX.

9. Nous n'avons pas à examiner ici les divers rôles de la parole dans la religion (cfr G. Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, tr. fr., Paris, 1955, pp. 394-438). Sur le rôle des symboles dans l'expression de la pensée religieuse et dans le domaine rituel, voir M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949 (répertoire systématique des symboles généraux utilisés dans les divers courants religieux).

religions païennes. L'un des aspects majeurs de la révélation biblique consiste en une remise en ordre de ces symbolismes, en vue de la création d'un langage religieux correct. Comme on le voit à chaque page de l'Ecriture, beaucoup de symboles communs à tous les langages religieux et consacrés par un long usage dans le milieu oriental, y sont repris et exploités. Replacés dans une perspective exacte, ils expriment de façon authentique la connaissance du Dieu vivant et les rapports que son peuple entretient avec lui. Par exemple, on donne à Dieu les titres de roi, de père, d'époux, etc. Ces expressions sont accessibles à tout le monde, puisqu'elles se réfèrent à l'expérience humaine la plus commune; mais elles ont été dépouillées des résonances particulières qu'elles avaient prises dans les mythes polythéistes. De même l'usage des symboles cultuels comporte, dans l'Ancien Testament, une reprise des oblations sacrificielles, des lieux et temps sacrés, etc. ; mais ces rites communs à tous les courants religieux ont été purifiés des ambiguïtés ou des déviations qu'ils comportaient dans les cultes naturistes de l'ancien Orient.

b) *Le langage spécifique de la révélation biblique.* La purification du langage religieux commun n'est pourtant pas le point essentiel de la révélation biblique. Celle-ci a pour but principal de notifier aux hommes le mystère du salut dont le Christ est le centre. Elle ne saurait le faire sans trouver un langage adéquat, symbolique lui aussi, mais différent de celui qui se base sur les expériences humaines de caractère universel. Les symboles à utiliser devront ici s'enraciner dans une expérience particulière, intrinsèquement liée au mystère du salut lui-même. Cette expérience, c'est avant tout celle dont les apôtres ont eu le privilège: le contact immédiat avec le Verbe fait chair (cfr *I Jo.*, 1, 1-3). L'humanité de Jésus n'était pas en effet un symbole quelconque des réalités divines; elle en était le signe parfait, le sacrement. Encore fallait-il que Jésus eût lui-même un moyen de communication avec ses contemporains, pour leur faire comprendre ce qu'il faisait et ce qu'il était; il fallait que ses témoins eussent ensuite à leur disposition un langage susceptible d'exprimer correctement leur expérience. L'Ancien Testament a pourvu à la formation de ce langage spécifique, préadapté à la traduction du mystère du Christ. Dès cette époque, il servit d'ailleurs à traduire une révélation anticipée de ce mystère, considéré en certains de ses aspects constitutifs. Or il avait un point de départ très précis: l'expérience originale du peuple auquel la révélation était apportée.

En effet, la révélation n'a pas eu pour seul véhicule la parole des envoyés divins. Les événements de l'histoire d'Israël, ses institutions religieuses et civiles, les personnages qui donnaient à son destin une orientation décisive, furent aussi disposés par Dieu *en vue du mystère du salut;* non seulement parce qu'ils en préparaient l'avènement futur, mais aussi parce qu'ils en préfiguraient les traits à des titres

divers [10]. Du même coup, l'expérience humaine la plus concrète et la plus engagée dans le monde visible, mais aussi la plus particulière qui soit, revêtit la valeur d'une expérience de foi, dont les envoyés divins éclairaient progressivement la signification. C'est ainsi que naquit une symbolique nouvelle, sans analogue dans les autres religions puisqu'elle était liée à ce qui, ailleurs, ne parvient jamais à s'intégrer à la pensée religieuse: l'*histoire* humaine, dans son processus irréversible et ses événements singuliers. Dans ce cadre, les symboles les plus communs du langage religieux prirent une coloration spécifique. Par exemple, les notions du Dieu-père et du Dieu-époux acquirent un sens tout nouveau par leur liaison avec l'expérience de l'exode et de l'alliance au Sinaï [11]. Bref, l'expérience propre d'Israël comme peuple de Dieu a forgé les catégories de pensée dans lesquelles le mystère du salut allait devenir exprimable. Effectivement, pour en parler, le Nouveau Testament s'est toujours référé à ces catégories de pensée: Jésus lui-même, en naissant en Israël et en recevant une éducation juive, a commencé par les assumer; après lui, ses témoins les ont reprises pour annoncer son Evangile *à partir des Ecritures*.

c) *Caractère normatif du langage biblique*. Il y a donc dans les livres saints un langage spécifique, qui n'est réductible à aucun autre et qui reste normatif pour la théologie de tous les temps. L'histoire des deux Testaments est en effet le seul point de l'espace et du temps où une expérience humaine ait joué cette fonction révélatrice, que les symbolismes fondamentaux du langage biblique ont consacrée pour jamais. Elle est le seul endroit où les catégories de pensée de l'homme aient été ainsi refondues sous la pression directe de la révélation, en fonction du mystère du Christ dont elles devaient permettre la traduction authentique. Le fait que les deux Testaments aient usé successivement de la langue hébraïque (ou araméenne) et de la langue grecque ne signifie pas que les catégories de pensée connaturelles à ces langues se soient vu élever par elles-mêmes à l'état de normes [12]. Bien plutôt, elles ont été les premières à subir cette refonte qui les conformait aux exigences d'une expérience *sui generis*: celle de la vie dans le Christ, anticipée de façon incomplète dans l'Ancien Testament, réalisée en plénitude dans le Nouveau. C'est ainsi que les mots, la phraséologie, les associations d'images, etc., y ont acquis une densité particulière qui se retrouve, substantiellement identique, sous leur double vêtement sémitique et grec. Dans ce langage spécifique, l'abstraction n'apparaît presque nulle part. Ce fait a l'avantage inappréciable de ne le solidariser

10. *Sens chrétien de l'A.T.*, pp. 290-296. G. Auzou, *La Parole de Dieu*, p. 167 ss. (L'histoire qui est révélation).

11. P. Grelot, *Le couple humain dans l'Ecriture*, Paris, 1961, p. 50 ss.

12. C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, 1953, identifie de façon excessive pensée hébraïque et pensée biblique, en utilisant la pensée grecque comme repoussoir. Il ne faudrait pas majorer cette façon de voir, comme on le dira plus loin.

avec aucun système philosophique particulier. Mais quand la théologie chrétienne recourra au langage des philosophies pour mettre la révélation à la portée des esprits accoutumés à cette forme de pensée, c'est au langage spécifique de l'Ecriture qu'elle devra se référer, pour les refondre à leur tour et leur imposer un poids de pensée que les philosophes païens n'avaient pas pu prévoir. Les mots humains ont acquis une sorte de valeur normative depuis que le Verbe de Dieu les a employés pour parler aux hommes, soit en personne, soit par l'intermédiaire de ses prophètes ou de ses apôtres.

B. *Le problème des formes littéraires* [13].

a) *Principe général.* Dans toute œuvre littéraire, quelle qu'elle soit, le langage humain se coule dans des moules généraux qui y commandent la portée des mots, des phrases et de tous les éléments composants. Il ne s'agit pas seulement ici des formes stylistiques, mais des genres littéraires où ces formes prennent place. Or ceux-ci ne sont jamais laissés à l'arbitraire de chaque auteur. Ils lui sont imposés par son milieu social, même lorsqu'il en fait un usage original qui influera sur leur évolution ultérieure. Ils définissent, peut-on dire, les conventions de langage à l'intérieur desquelles la communication devient possible entre un écrivain et son public. Aussi correspondent-ils à la mentalité, à la culture, aux habitudes, de tel groupe social déterminé dont l'écrivain veut combler les besoins ou les désirs. Les livres saints ne sauraient échapper à cette loi, et l'on comprend que l'encyclique *Divino afflante Spiritu* y ait fortement insisté [14], développant une suggestion élémentaire de *Spiritus Paraclitus* [15]. Cependant la position même de ce problème demeure fréquemment équivoque, car on y mélange deux questions qui sont effectivement liées, mais qu'il faudrait soigneusement distinguer. La première, à laquelle tout le monde pense d'emblée, est la différence qui existe entre les genres littéraires modernes et ceux que les anciens orientaux avaient coutume d'utiliser, par exemple en racontant l'histoire. C'est là une question de culture, sur laquelle l'encyclique a d'ailleurs mis l'accent [16]. Ce n'est pourtant pas la plus importante; car une autre se pose, qui touche bien plus intimement à la nature des livres saints. Ceux-ci constituent, nous l'avons dit, la littérature fonctionnelle du peuple de Dieu; on doit donc se

13. A. Robert, art. *Littéraires (Genres)*, dans *DBS*, t. 5, col. 405-421. Tout en utilisant ici les données fournies par la critique, nous nous en tenons à des vues générales. L'essentiel est en effet de voir quelle place les genres littéraires occupent dans la théologie du livre inspiré.

14. *Ench. B.*, 556-561. Cfr P. Eufrasio di Cristo Re, *I generi letterari e l'enciclica « Divino afflante Spiritu »*, dans *Questioni bibliche alla luce dell' enciclica*, I, Rome, 1949, pp. 1-30 (avec historique de la question depuis l'encyclique *Providentissimus*). Volume collectif: *Los generos literarios de la S. Escritura*, Barcelone, 1957.

15. *Ench. B.*, 448.

16. *Ibid.*, 558-559.

demander si, à ce titre, ils n'emploieraient pas des genres littéraires spécifiques, ou ne conféreraient pas une détermination spécifique à des genres plus largement utilisés.

a) *La Bible comme littérature fonctionnelle.* Nous retrouvons ici cet aspect de l'Ecriture qui nous a déjà fourni de précieux renseignements. Ecrits par des hommes qui remplissaient certaines fonctions dans le peuple de Dieu, les livres saints ont été composés pour répondre aux besoins de sa vie en y jouant des rôles déterminés. Cette finalité éclaire le but, l'allure générale et les procédés d'expression de chacun d'eux, puisque la place qu'ils occupaient respectivement dans la vie communautaire commandait en pratique leur structure littéraire [17]. On resterait donc à la surface des choses et l'on compromettrait l'intelligence correcte des livres saints, si on se contentait de les répartir artificiellement entre les grandes classes auxquelles nos littératures modernes nous ont accoutumés. D'un tel point de vue, on aurait dans l'Ancien Testament des livres historiques, des livres prophétiques, des livres poétiques ou sapientiaux; dans le Nouveau Testament, des livres historiques (les évangiles et les Actes), des épîtres et un livre prophétique (l'Apocalypse). Le résultat de ce reclassement pragmatique serait d'assimiler complètement le genre historique pratiqué dans les deux Testaments à celui de nos historiens modernes, mises à part quelques conventions d'écriture sans importance réelle. Or en fait, cette vue des choses est erronée, car elle oublie de demander d'abord à la communauté de chaque Testament ce qu'elle pensait de sa propre littérature, quelles fonctions elle conférait à chacun des livres en cause, dans quel but et dans quel esprit ils ont été rédigés.

Le problème doit être abordé par l'autre bout, sans préjugé d'aucune sorte. On constate alors que ni nos littératures modernes, ni celles de l'antiquité classique ou orientale, ne nous fournissent *tous* les éléments nécessaires pour apprécier les genres littéraires de la Bible en ce qu'ils ont d'original et d'irréductible. La raison en est simple: ni la communauté d'Israël aux divers stades de son développement, ni l'Eglise primitive, ne sont des groupements religieux identiques *en tous points* à ceux qui les entourent. Leur foi a des caractères propres, d'où découlent certains besoins particuliers: sa relation à la Parole de Dieu commande la structure de la tradition qui la conserve, et elle explique la place accordée à la littérature prophétique; sa relation à l'expérience historique, comprise comme une expérience du dessein de salut, commande l'attention apportée aux événements, et elle explique la place

17. On a reconnu l'un des principes fondamentaux de la *Formgeschichtliche Methode*, axée sur la recherche du *Sitz im Leben* des textes et de la forme qui est commandée par lui. Si les utilisateurs de cette méthode ont commis des erreurs d'application, cela n'empêche pas qu'elle réponde à une requête essentielle de la théologie de l'inspiration, comme nous le constatons ici. Ceux qui l'attaquent par principe montrent qu'ils n'en ont compris ni la nature, ni la valeur.

accordée au témoignage historique dans les ensembles littéraires les plus divers. De même, la communauté israélite et la communauté chrétienne comportent des formes de culte et d'enseignement, s'articulent sur des ministères, etc., qui déterminent encore plus directement les formes d'expression prises par la littérature. Nous en donnerons deux exemples, empruntés à chacun des deux Testaments.

De grands ensembles littéraires comme le Deutéronome et les livres imprégnés de son esprit, de Josué au II[e] livre des Rois, ne peuvent être compris correctement que si l'on découvre leur rapport exact à la communauté israélite de telle époque[18], avec ses problèmes (religieux, moraux et sociaux), son culte, ses milieux influents, ses personnalités dominantes, etc. En effet, les genres littéraires qu'on y rencontre (juridique, rituel, parénétique, historique, etc.) n'ont pas seulement dans l'Ancien Testament une existence générale qui les ramènerait partout à un patron uniforme; toutes leurs réalisations particulières portent la marque du temps où elles sont nées. Autrement dit, les formes que revêt la Parole de Dieu dans la littérature deutéronomique sont conditionnées par une sociologie religieuse déterminée, qui en éclaire le détail et en justifie le contenu. Ce n'est pourtant là qu'une première étape du travail à faire. Car après avoir établi le point d'insertion du Deutéronome et des ouvrages connexes dans la vie et l'histoire d'Israël au niveau de leur édition finale, il faut refaire la même recherche à propos de tous leurs matériaux constitutifs. Par exemple, s'il existe des affinités littéraires entre la profession de foi de *Deut.*, 26, 5-10, la catéchèse familiale de *Deut.*, 6, 20-25 et le discours sacerdotal de *Jos.*, 24, 1-15 suivi d'une profession de foi rituelle (*Jos.*, 24, 16-24), ce n'est pas l'effet d'un hasard, mais le signe d'une commune relation de tous ces morceaux avec une certaine forme de culte[19]. Et si ces divers morceaux ne se laissent finalement ramener à aucun des patrons classiques attestés dans les littératures de l'ancien Orient, cette originalité littéraire est l'indice d'une originalité plus profonde, qui atteint le plan de la pensée et qui met la religion de l'Ancien Testament dans une situation à part: quel que soit le genre des textes, ils attestent les liens étroits que garde le culte avec une certaine expérience historique, qui fut en Israël médiatrice de révélation. L'analyse de la forme littéraire va donc permettre d'apprécier à sa juste valeur le témoignage des textes en question, à tous les plans où il se situe: historique, dogmatique, cultuel... C'est ainsi que l'on pourra comprendre leur portée comme Parole de Dieu. Le même travail est à faire pour tous les écrits de l'Ancien Testament, soit au niveau de leur édition définitive, soit à celui de leurs rédactions plus anciennes ou de leurs sources.

Dans le Nouveau Testament, la vie de l'Eglise primitive conditionne de la même manière la rédaction des livres saints. Prenons l'exemple des évangiles. Ces livrets ne sont pas des *Vies de Jésus*, écrites avec les soucis et la méthode des historiens modernes, ou même des historiens grecs[20]. Chacun d'eux, pris globalement, présente concrètement la *Bonne Nouvelle* du Royaume de Dieu et du salut, réalisés en Jésus-Christ selon les promesses des Ecritures. Comme tel, le genre *Evangile* n'a aucun équivalent dans aucune autre religion, pas même dans

18. Sur ces problèmes voir H. Cazelles, *Introduction à la Bible*, t. I[2], pp. 367-371; J. Delorme, *ibid.*, pp. 389-392, 407-410, 424-427, 455 s.

19. Ce point a été mis en évidence par G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart, 1938, pp. 23-30 (repris dans *Gesammelte Studien zum Pentateuch*, pp. 33-41).

20. J. Huby-X. Léon-Dufour, *L'Evangile et les évangiles*, Paris, 1954 (notamment le chap. 1) ; X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, dans *Etudes*, 1963, p. 147; D. M. Stanley, *Les évangiles, histoire du salut*, dans *Catholiques et protestants, confrontations théologiques*, pp. 115-148.

le Judaïsme, dont il suppose pourtant connue la littérature. C'est une forme littéraire spécifiquement chrétienne, qui ne se comprend qu'en fonction de la prédication chrétienne, telle qu'on la trouve dans les discours des Actes ou dans les épîtres pauliniennes. Les livrets qui l'emploient ont ainsi une place bien établie dans la vie des communautés chrétiennes : ils répondent à leurs besoins catéchétiques les plus fondamentaux. On peut cependant, et on doit, remonter plus haut que ce stade final de leur composition littéraire et poser les mêmes questions à propos de chacun des matériaux qui les constituent. Dans chaque cas particulier, on retrouvera ainsi à l'arrière-plan des textes les centres d'intérêt de l'Eglise apostolique, les divers aspects de sa vie communautaire, les fonctions hiérarchiques qui la structuraient, etc.[21]. Autrement dit, à l'intérieur du genre *Evangile*, les matériaux intégrés dans nos livrets se diversifient et se répartissent entre un certain nombre de genres plus spécialisés, qui répondent tous à des buts pratiques assez faciles à établir. L'étude de ces genres ne saurait se faire sans une étude parallèle du milieu où les traditions évangéliques ont pris forme, puisque leur forme a été imposée pratiquement par les exigences de ce milieu. C'est ainsi que l'on mettra en évidence la valeur propre de tous les éléments renfermés par les textes et leur portée exacte comme Parole de Dieu.

On voit de quelle manière doit être conduite l'étude des genres littéraires dans les livres bibliques, et comment le rapport de cette littérature fonctionnelle au milieu religieux où elle naît constitue la clef du problème.

II. — LES CONDITIONNEMENTS HUMAINS DE LA PAROLE DE DIEU.

Après avoir insisté sur le caractère spécifique du langage et des formes littéraires employés dans la Bible, il faut considérer maintenant l'autre aspect de la question. En prenant forme dans telle société déterminée, la Parole de Dieu s'est soumise à toutes sortes de conditionnements humains, impossibles à éviter : ceux de la structure d'esprit et de la mentalité, du degré et des formes de la culture. Le fait pourrait être étudié dans le cas du Christ lui-même. Jésus a parlé hébreu ou araméen ; il a proportionné l'expression de son message et la présentation de son mystère à la mentalité de ses auditeurs et à leur degré de culture ; il a usé des formes littéraires qui leur étaient familières, même s'il l'a fait avec originalité ; il a repris les termes-clefs de la théologie juive, même s'il y a mis un contenu inédit ; il s'est adapté à une vue du monde, de l'homme, de la société, de l'histoire, qui était alors courante, ne la rectifiant que là où elle aurait trahi la réalité mystérieuse qu'il avait à révéler. En se faisant chair, en assumant une humanité individuelle, le Verbe n'a donc pas seulement limité son contact avec les sociétés et les cultures qui se succèdent au cours des temps ; il s'est encore astreint à prendre le langage et les habitudes du milieu assez étroit où il avait choisi de naître, à un point qui peut nous sembler déroutant. Cette condescendance[22], liée à l'incarnation, est

21. X. Léon-Dufour, dans *Introduction à la Bible*, t. II, pp. 310-315 ; dans *L'Evangile et les évangiles*, pp. 58-75.

22. Encyclique *Divino afflante Spiritu*, dans *Ench. B.*, 559 (avec référence à saint Jean Chrysostome).

un aspect essentiel de la pédagogie divine. On la retrouve *a fortiori* dans le cas des écrivains sacrés, dont l'activité fut assumée par le Verbe à un degré évidemment moindre que dans le cas de l'union hypostatique : l'inspiration a pleinement respecté les singularités individuelles de ces instruments humains, forcément limités, imparfaits, voire même déficients sur certains points. On en notera ici deux conséquences, qui concernent le problème du langage de l'Ecriture et celui des genres littéraires.

A. *Le problème du langage.*

a) *Langage et mentalité dans la condition actuelle de l'homme.* Une langue n'est pas un simple système de références sonores, interchangeable avec tous les systèmes parallèles. Elle reflète une certaine structure mentale, qui suppose une saisie originale du monde et de l'existence, intimement liée aux couches profondes de la vie psychique. Cette vue des choses paraît toute naturelle à ceux qui parlent la langue en question, car ils manquent de recul pour en faire la critique. Elle ne saurait pourtant prétendre à l'universel, ni se confondre avec l'Absolu de l'esprit humain ; elle n'en est jamais qu'une actuation particulière, plus ou moins riche, plus ou moins étendue, plus ou moins apte à en percevoir et à en traduire les valeurs, qu'elle ordonne spontanément suivant un mode qui lui est propre. Aucun homme ne peut dissocier sa pensée du système de références mentales qu'il doit au milieu où il a été éduqué. Même s'il est amené à en faire craquer les limites pour traduire des idées ou des expériences nouvelles, il n'y réussira qu'en respectant d'abord le génie propre de la langue qu'il parle. Entre les langues, la communication reste possible, parce que l'esprit humain est fondamentalement le même partout. Mais les langues n'en sont pas moins irréductibles les unes aux autres, car les divers aspects de l'expérience humaine y sont sentis et rendus différemment ; si bien que pour s'entendre de l'une à l'autre, il faut toujours un difficile effort de détachement de soi et de compréhension d'autrui. Cette fragmentation spirituelle du genre humain, indice certain de sa condition pécheresse (*Gen.*, 11, 1-9), ne sera surmontée que dans la consommation eschatologique du salut (*Is.*, 66, 18 ; *Apoc.*, 7, 9). D'ici là, les richesses concrètes de l'esprit humain ne peuvent être mises à jour que par le dialogue des langues et des cultures, dans un effort d'intégration toujours repris mais jamais achevé [23].

A cette diversité des langues se mêle intimement celle des mentalités, qui affecte une couche moins profonde de la vie mentale et ne recouvre pas exactement la première. Le fait a été analysé maintes fois par J. Guitton, et justement à propos des livres

23. J. Daniélou, *La division des langues,* dans *Essai sur le mystère de l'histoire,* Paris, 1953, pp. 46-60.

saints [24]. Jamais en effet l'expression de la pensée humaine ne peut s'abstraire d'un certain *enveloppement* qui, comme le langage, est un donné social et correspond à une expérience particulière de la vie. Variable suivant les temps et les milieux, il vient colorer de façon spéciale cette saisie de l'existence que, selon son genre propre, toute œuvre littéraire vise toujours à traduire. Lui aussi fait corps avec l'esprit, si bien que tout homme est sensible à la mentalité d'autrui sans pouvoir déterminer exactement les particularités de la sienne. Ce n'en serait pas moins une erreur grave que d'hypostasier celle-ci en lui conférant une valeur universelle et absolue.

b) *Langage et mentalité dans l'Ecriture.* L'Ecriture ne saurait échapper à ces lois fondamentales de la psychologie humaine. Il est vrai que, pour traduire la révélation divine, le langage humain a dû se prêter à une refonte. Mais il ne s'ensuit pas qu'on puisse mettre sur le même plan le mystère surnaturel révélé par la Parole de Dieu et les moyens d'expression, nécessairement particuliers et limités, dont elle a fait usage. La connaissance *réelle* du mystère de foi a pris forme d'*idées* dans l'esprit des auteurs sacrés, et elle s'est coulée dans des *mots* pour atteindre l'esprit des autres hommes et y éveiller l'expérience de la foi. Mais pour garder leur pleine valeur signifiante, ces idées et ces mots doivent être entendus *selon leur intentionnalité* [25]. De la sorte, ce qui revêt en eux un caractère relatif sera tout à la fois compris et dépassé.

En ce qui concerne les langues, la révélation a assumé d'abord les catégories mentales des langues sémitiques (hébreu et araméen), non sans les refondre pour les ordonner à ses fins. Il est donc impossible de savoir exactement ce que Dieu nous dit dans l'Ecriture sans les connaître avec précision [26]. Cela ne veut pas dire que ces catégories mentales aient été canonisées en elles-mêmes, mais qu'elles ont servi d'instrument providentiel pour permettre la première prise de conscience des réalités révélées. Ensuite le passage de l'hébreu au grec

24. J. Guitton, *Esprit et mentalité,* IX[e] congrès de philosophie (1937), reproduit dans *Jean Guitton,* Revue Montalembert, numéro spécial, 1962, pp. 339-344; *Portrait de Monsieur Pouget,* Paris, 1941, pp. 107-137; *Le développement des idées dans l'Ancien Testament,* Aix-en-Provence, 1947, pp. 33-36, 85-88; *Difficultés de croire,* Paris, 1948, pp. 76-82.

25. Ce point sera contesté par les théologiens qui tendent à admettre une équivalence totale entre la connaissance de foi et son énoncé conceptuel, confondant ainsi la connaissance concrète des réalités révélées avec l'effort d'expression qui tente d'en rendre compte. Mais plus la connaissance de foi est riche, et plus celui qui la possède a conscience de l'impuissance de ses concepts et de son langage à en traduire tout le contenu. Il ne peut qu'y viser par diverses voies, et *c'est cette visée intentionnelle qui détermine le sens de ses concepts et de ses mots.* Ceux-ci ne peuvent donc être compris exactement qu'en tenant compte de son intention subjective. On doit faire le même effort en face des énoncés scripturaires: en tant que langage humain, ils ne doivent pas être dissociés de l'intention expressive qui les a dictés, car c'est la pensée profonde des auteurs sacrés qu'il s'agit de rejoindre objectivement dans toute sa richesse, par la médiation du langage.

26. G. Auzou, *La Parole de Dieu,* pp. 151-163.

montra que le mystère du salut était susceptible d'être traduit dans toutes les langues, pourvu qu'elles subissent l'opération de refonte qu'impose toujours la révélation. En devenant ainsi le véhicule de la Parole de Dieu, le grec de la Septante [27] et du Nouveau Testament la revêtit de ses colorations propres. En retour, la vérité divine s'implanta solidement dans la culture grecque. C'était le premier pas vers l'état final du peuple de Dieu, où la Bonne Nouvelle doit être annoncée et la louange divine proclamée en toute langue (cfr *Act.*, 2, 6-11). Effectivement, dans l'Eglise, l'unité de tous les esprits dans une même foi n'est pas réalisée par la canonisation d'une langue particulière, mais par un dialogue concerté des langues et des cultures, refondues au contact du langage normatif de l'Ecriture.

Quant aux mentalités qui, à tous les stades de la révélation, conditionnèrent son expression littéraire, il importe plus encore de ne pas les confondre avec l'absolu de la Parole de Dieu, dont elles constituaient les enveloppes. Mais si l'on veut en apprécier correctement la relativité et les limites, il ne faut pas prendre pour norme la mentalité occidentale du XX[e] siècle [28]. Il faut au contraire s'en approcher avec une sympathie compréhensive, afin de voir les problèmes, en quelque sorte, avec les yeux des écrivains sacrés. Alors les particularismes de leur esprit ne feront plus écran entre la Parole de Dieu et l'homme d'aujourd'hui.

B. *Le problème des genres littéraires.*

a) *La Bible et les littératures anciennes.* Nous avons souligné plus haut les caractères spécifiques des genres littéraires employés dans la Bible. Cela ne veut pas dire qu'ils aient été créés de toutes pièces. Dans l'Ancien Testament, ils se sont développés à partir de formules courantes, qu'ils ont refondues pour les adapter aux besoins et aux exigences de la religion d'Israël. Il existait des lois et des rituels avant la rédaction des codes mosaïques, des textes divinatoires avant les oracles des prophètes, des hymnes liturgiques avant la composition des psaumes, des recueils sapientiels avant l'édition des Proverbes, etc. Il y a donc toujours lieu de chercher dans le milieu oriental ce qui a servi de point de départ aux genres littéraires bibliques, ou encore ce qui a pu influer latéralement sur leur développement [29]. Il faut seulement se garder d'exagérer les ressemblances, au point d'en oublier les traits spécifiques qui distinguent les textes bibliques de leurs homologues orientaux.

27. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, Londres, 1935, pp. 1-95.

28. N'arrive-t-il jamais aux théologiens chrétiens de juger trop rudimentaire et trop peu précis le langage des livres saints, ou trop sommaires les conceptions qu'il suppose? Par exemple, on estimera très primitive l'anthropologie des auteurs sacrés, en la comparant implicitement à celle des philosophes grecs ou des modernes. Que faut-il penser de ce complexe de supériorité ?

29. H. Cazelles et P. Grelot, dans *Introduction à la Bible*, t. I², pp. 126-131.

Par exemple, il existe effectivement des parallélismes de formules et de phraséologie entre les réponses oraculaires données par les devins mésopotamiens ou syriens et les oracles des prophètes israélites. Mais ces derniers n'appartiennent plus à la littérature de divination: s'ils apportent aux hommes une parole de Dieu, ce n'est plus pour mettre la science divine au service de leurs intérêts quotidiens grâce à une technique de consultation secrète, mais pour leur révéler le dessein de Dieu dans l'histoire humaine avec tous les éléments qu'il implique. Dans ces conditions, le genre est complètement transformé [30].

Dans le Nouveau Testament, la position du problème se modifie. Car, bien que l'Eglise primitive se développe surtout en milieu grec, c'est dans le Judaïsme (de langue grecque ou de langue hébréo-araméenne) que ses textes littéraires ont leurs racines, même si une influence latérale de l'hellénisme est perceptible ici ou là [31]. Il faut donc chercher dans la littérature juive tout ce qui peut éclairer l'origine des genres néo-testamentaires: anecdotes biographiques relatives aux rabbins célèbres, apocalypses, sentences et paraboles rabbiniques, lettres échangées entre communautés (cfr *II Macc.*, 1), exégèses de type rabbinique, qumrânien ou philonien, etc. On devra seulement se garder de conclure, sur la base des parallélismes découverts, à une identité d'esprit et de pensée: les genres néotestamentaires comportent des traits spécifiques, liés à l'originalité de la doctrine qu'ils traduisent. On voit quel service peut rendre le comparatisme littéraire: en éclairant de l'extérieur les textes bibliques, il permet d'en mieux reconnaître les caractères propres et d'en apprécier plus exactement la portée [32].

b) *Les genres littéraires et l'évolution de la culture.* De l'époque des patriarches à la fin de l'âge apostolique, le peuple de Dieu s'est trouvé constamment en état d'évolution culturelle, comme toutes les communautés humaines de l'histoire [33]. Il a été successivement en contact avec les civilisations les plus diverses (égyptienne, mycénienne, cananéenne, mésopotamienne, perse, grecque, romaine) et il en a assimilé de multiples éléments. Il a passé d'une culture orale (dans toute la Genèse, l'écriture n'est pas mentionnée une seule fois [34] !) à une culture

30. Voir les enquêtes de A. Néher, *L'essence du prophétisme*, Paris, 1955, et J. Lindbolm, *Prophecy in Ancient Israël*, Oxford, 1962.

31. A. Feuillet et P. Grelot, dans *Introduction à la Bible*, t. I², pp. 142-151. Cfr L. Cerfaux, *ibid.*, t. 2, pp. 345-348 (Actes); J. Cambier, *ibid.*, p. 387 s. (épîtres); M. E. Boismard, *ibid.*, p. 711 ss. (Apocalypse). La dette de saint Paul envers l'hellénisme est fermement maintenue par L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962, p. 22.

32. Plus on prêtera attention à cet enracinement des textes dans la vie religieuse du peuple de Dieu, et moins on sera tenté de chercher dans la Bible des genres purement profanes, comme seraient la poésie érotique sans référence spécifiquement morale (problème du Cantique des cantiques), la réflexion de sagesse sans référence religieuse (problème de certains proverbes), l'histoire-science uniquement préoccupée du visage externe des faits, etc. Il n'est pas exclu qu'on trouve des traces indirectes de ces genres, à titre de citations ou d'imitations (cfr A. Bentzen, *Introduction to the Old Testament*, Copenhague, 1948, t. I, p. 124 ss; O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*², Tübingen, 1958, p. 101 ss). Mais à ce point de vue, le lyrisme de Prudence se laisserait aussi rapprocher de celui d'Ausone ou d'Horace!

33. Cfr P. Grelot, *La formation de l'Ancien Testament*, dans *Introduction à la Bible*, t. I², pp. 783-836 (cette évolution culturelle est retracée à grands traits, comme cadre de l'histoire littéraire de l'Ancien Testament).

34. De ce point de vue, les héros de l'Iliade sont dans la même situation que les patriarches bibliques. La seule mention de l'écriture qui figure dans le poème se trouve dans l'épisode marginal de Bellérophon: accusé faussement par Antée,

où l'écrit jouait un rôle de plus en plus important. Tous ces facteurs ont eu sur la littérature des répercussions évidentes. Les moyens d'expression adaptés aux besoins et à la mentalité de l'Israël ancien devinrent passablement surannés à l'époque royale, et ceux qu'avaient employés les scribes juifs au temps de l'exil et de la restauration post-exilienne ne furent plus de mise aux temps hellénistiques et à l'époque romaine. La continuité des formes littéraires d'une époque à l'autre ne s'est jamais maintenue qu'au prix de métamorphoses souvent très profondes, comme celle qui transforma l'oracle prophétique en apocalypse. L'intelligence des textes exige donc une attention constante à cette évolution des formes où la Parole de Dieu s'est coulée.

C'est peut-être en matière d'histoire que cette évolution et cette diversité sont les plus sensibles; nous les remarquons d'autant mieux que notre culture a, sur ce point, des conceptions toutes différentes de celles de l'antiquité [35]. D'une façon générale, on appellera *historique* tout texte qui conserve le souvenir du passé, soit à titre de document, soit à titre de reconstruction systématique. Or il y a mille manières de le faire, toutes liées à la mentalité et au degré de culture qui caractérisent un groupe social donné. Quand l'intention didactique des auteurs bibliques se rapporte de quelque façon à l'histoire, on ne peut jamais dire *a priori* à quelles conventions d'écriture obéissent les textes qu'ils ont composés ou les sources qu'ils ont utilisées ou reproduites. Il y a autant de problèmes que de cas particuliers, si bien que le genre *historique* est en réalité polymorphe, dans la Bible comme partout ailleurs. L'oublier sous prétexte que l'Ecriture est la Parole de Dieu, ce serait retomber dans ce monophysisme biblique dont nous avons dit le danger. Ce n'est pas à notre aune d'européens du XX[e] siècle que nous devons mesurer les instruments humains dont le Verbe s'est servi pour parler aux hommes d'autrefois, en visant derrière eux ceux de tous les temps. En assumant la psychologie normale de chaque auteur sacré, l'inspiration a respecté sa manière propre de s'exprimer. Quelle que soit la difficulté des problèmes posés par cette diversité des formes littéraires, il faut la regarder en face pour comprendre exactement le message de Dieu. Décider *a priori* que tous les récits de l'*histoire sainte* appartiennent à la même catégorie, ce serait projeter arbitrai-

femme de Prœtos, celui-ci est envoyé en Lycie par Prœtos, porteur de tablettes sur lesquelles celui-ci a écrit « des signes funestes », c'est-à-dire un ordre de mise à mort (chant 6, 168-169). La conduite d'Antée est curieusement parallèle à celle de la femme de Putiphar envers Joseph; mais là s'arrête la ressemblance, car les exploits de Bellérophon semblent inspirés lointainement par ceux de Gilgamesh. En ce qui concerne l'écriture, on ne peut en conclure que les Achéens d'Agamemnon l'ignoraient, puisque les tablettes mycéniennes en linéaire B contiennent du grec archaïque. Mais l'usage qui en était fait demeurait restreint, comme ce devait être aussi le cas en Canaan à l'époque des patriarches (en *Gen.*, 38, 18, Juda possède un sceau qui doit servir à sceller les contrats). Pour le reste, c'est la tradition orale qui sert de véhicule à la culture.

35. Nous reviendrons sur ce point avec plus de détails à propos de la *vérité* de l'Ecriture. Il nous suffira pour l'instant de l'avoir signalé.

rement dans le passé biblique une uniformité que contredit l'histoire de toutes les cultures humaines.

§ II. LA VERITE DE L'ECRITURE

I. BREVE HISTOIRE DU PROBLEME

Le problème que nous abordons maintenant est généralement traité sous le titre d'*inerrance* biblique [36]. Mais cette formulation a un double défaut. 1) Elle présente sous un jour négatif (l'absence d'erreur) ce qui est un privilège positif de l'Ecriture: en tant que Parole de Dieu et fixation écrite de la révélation, celle-ci participe à la vérité même de Dieu. 2) En second lieu, le souci de défendre la Bible contre les rationalistes qui prétendent y découvrir des erreurs n'est pas sans danger, car il risque d'enfermer l'apologiste dans une problématique étroite dont il devrait d'abord faire la critique; sans compter que l'étude théologique d'un mystère surnaturel comme l'Ecriture ne doit pas se laisser restreindre aux questions d'actualité que l'apologétique est obligée d'examiner en détail. Cette vue des choses va être confirmée par une brève histoire du problème, qui constituera la meilleure introduction à sa formulation correcte.

1. — DES ORIGINES CHRÉTIENNES AU XVI[e] SIÈCLE.

La croyance à la vérité de l'Ecriture est sous-jacente à toute la littérature théologique de l'Eglise; elle est incluse dans la définition même de l'Ecriture comme Parole de Dieu. Sur ce point, il est inutile de multiplier les citations. Mais c'est en défendant cette croyance contre les attaques venues de divers côtés qu'on a entrevu peu à peu les problèmes soulevés par elle. La première allusion se rencontre dans le *Dialogue avec Tryphon* de saint Justin [37]. L'apologiste chrétien pressent chez son adversaire juif l'intention de l'embarrasser en lui faisant dire que les Ecritures se contredisent; il proteste avec force, et il montre dans l'interprétation chrétienne des promesses prophétiques le moyen de les accorder entre elles. La controverse se fait plus dure à partir du moment où la critique païenne entre en lice avec Celse, Porphyre et Julien l'Apostat [38]. Ceux-ci relèvent notam-

36. E. Mangenot, art. *Inspiration, DTC,* t. 7/2, col. 2207-2266 (paru en 1926, mais la bibliographie et la discussion des questions reflètent l'horizon de 1910/12); G. Courtade, art. *Inspiration-Inerrance, DBS,* t. 4, col. 520-550; P. Benoit, dans *La prophétie,* pp. 340-353; dans *Initiation biblique*[3], pp. 34-44; cfr *RB,* 1956, pp. 418-421. A. Bea, dans *Institutiones biblicae*[6], pp. 85-98. J. Schildenberger, *Das Geheimnis des Gotteswortes,* pp. 70-86; *Inspiration und Irrtumlosigkeit der Heiligen Schrift,* dans *Fragen der Theologie heute,* Einsiedeln, 1957, pp. 109-121. G. Castellino, *L'inerranza della S. Scrittura,* Turin, 1949. H. Höpfl-L. Leloir, *Introductio generalis in Sacram Scripturam*[6], pp. 79-118. Schildenberger est le seul qui intitule son exposé: « La vérité de l'Ecriture »; mais il revient aussitôt à la problématique classique de l'inerrance.

37. *Dialogue avec Tryphon,* 65, 2; éd. G. Archambault, coll. Textes et documents, Paris, 1909, pp. 309-311.

38. Cette connaissance de la critique païenne nous est fournie surtout par les apologistes chrétiens qui la réfutent: Origène, *Contra Celsum, PG,* 11, 641-

ment des contradictions entre les deux Testaments ou entre les quatre évangélistes. C'est en fonction de cette problématique que saint Jérôme et saint Augustin sont amenés à formuler quelques principes. Saint Jérôme [39] distingue l'erreur proprement dite des inexactitudes de pure forme, qu'il accepte de reconnaître dans certains passages évangéliques. Saint Augustin pense qu'en cas d'apparente contradiction, « vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam [40] ». Durant très longtemps l'exégèse catholique s'en tiendra à ces généralités.

Notons cependant chez saint Thomas une position du problème sensiblement plus précise. Abordant les difficultés du chap. I de la Genèse [41], il observe après saint Augustin : 1) il faut tenir fermement à la *vérité* de l'Ecriture ; 2) quand l'Ecriture a fait l'objet de plusieurs interprétations, il faut écarter celles que la raison montrerait inexactes, pour ne point la livrer aux moqueries des incroyants et fermer à ceux-ci le chemin de la foi. Autant dire que cette *vérité* doit faire l'objet d'une appréciation critique. Elle n'est pourtant pas une simple question de fait, mais une question de droit, car elle découle de la connaissance prophétique dont les auteurs sacrés ont bénéficié sous une forme ou sous une autre [42]. Il faut certes distinguer ce que les prophètes ont pu dire d'eux-mêmes et ce qu'ils ont dit sous l'emprise de leur charisme ; mais cela concédé, il faut tenir que « quidquid in sacra Scriptura continetur, verum est [43] » ; penser le contraire serait hérétique [44]. Cette doctrine sera reprise, pratiquement sans retouche, par les théologiens du XVI[e] siècle ; par exemple, Suarez déclare au sujet de l'auteur inspiré « quod Spiritus illi specialiter assistat et custodiat illum ab omni errore et falsitate et ab omnibus verbis, quae non expediunt vel decent talem Scripturam [45]. »

II. — DU XVII[e] AU XX[e] SIÈCLE.

A. *Contestations critiques.* Le conflit n'allait pas tarder à éclater entre cette doctrine, tranquillement possédée par les théologiens, et la science naissante. Le premier terrain d'affrontement fut celui des sciences de la nature. Le fond de l'affaire Galilée, par exemple, était une discussion sur l'inerrance de l'Ecriture : la Bible contient une erreur, disait Galilée, puisqu'elle fait tourner le soleil autour de la terre, contrairement à la réalité ; il est erroné de prétendre que la terre tourne autour du soleil, pensaient les juges de l'Inquisition, puisque l'Ecriture

---

1632 ; Saint Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum, PG,* 76, 509-1064. Voir les exposés de J. Bareille, art. *Celse, DTC,* t. 2/2, col. 2090-2100. L. Vaganay, art. *Porphyre, DTC,* t. 12/2, col. 2555-2590 ; P. Benoit, *Un adversaire du christianisme au III[e] siècle,* dans *Exégèse et théologie,* t. 2, pp. 428-435. J. Viteau, art. *Julien l'Apostat, DTC,* t. 8/2, col. 1959 s.

39. Exposé de la doctrine de saint Jérôme dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus, Ench. B.,* 450-453. Voir G. Courtade, dans *DBS,* t. 4, col. 527.

40. *Lettre* 62, *1,* 3 (PL, 33, 277 ; il s'agit d'une longue lettre à saint Jérôme). On notera que saint Augustin a appliqué son ingéniosité aux questions soulevées par les contradictions apparentes des évangiles dans le *De consensu evangelistarum, PL,* 34, 1041-1230.

41. I[a], q. 68, art. 1.

42. II[a] II[ae], q. 171, art. 6, in corp.

43. *Quodl.* 7, q. 17, art. 26, ad 1. Ce principe une fois posé, saint Thomas s'empresse d'ajouter que les interprètes de l'Ecriture ne sont évidemment pas couverts par son infaillibilité.

44. *In Joannis evangelium,* 13, lect. 1 (éd. de Turin, 1919, p. 349). En cet endroit, le commentaire s'efforce de résoudre le problème chronologique de la date de la Cène, où les Synoptiques et saint Jean semblent se contredire.

45. Tract. *De fide, De regulis fidei,* Disp. 5, *3,* 3 (cité dans les *Institutiones biblicae,* n° 26).

dit le contraire[46]. Au XIX[e] siècle, l'antinomie devint telle que les théologiens durent chercher un moyen pour accorder entre elles une science de moins en moins hypothétique et une Ecriture qui devenait embarrassante. Les divers systèmes concordistes tentèrent la conciliation, avec d'autant moins de chances d'y parvenir qu'ils devaient suivre l'évolution des systèmes scientifiques[47]. Le conflit tendait d'ailleurs à changer de terrain, car le développement des disciplines historiques mettait maintenant en question l'inerrance de l'Ecriture sur ce point précis. Le problème des contradictions internes entre les évangiles était dépassé; c'est la valeur documentaire de tous les livres « historiques » qui se voyait de plus en plus contestée, au moins sous la forme où l'interprétation traditionnelle avait coutume de l'entendre. Il en résultait chez les esprits critiques un refus d'admettre l'inspiration de l'Ecriture, comme Renan l'a fort bien expliqué: « Les doctrines catholiques les plus mitigées ne permettent d'admettre dans le texte sacré aucune erreur caractérisée, aucune contradiction, même en des choses qui ne concernent ni la foi, ni les mœurs. Or, mettons que, parmi les mille escarmouches que se livrent la critique et l'apologétique sur les détails du texte prétendu sacré, il y en ait quelques-uns où, par rencontre fortuite et contrairement aux apparences, l'apologétique ait raison, il est impossible qu'elle ait raison mille fois dans sa gageure, et il suffit qu'elle ait tort une seule fois pour que la thèse de l'inspiration soit mise à néant[48]. » Là encore, le rationalisme critique et l'apologétique traditionaliste, tout en raisonnant à partir de prémisses opposées, se plaçaient sur le même terrain.

B. *Positions catholiques.* Ceux des théologiens et des exégètes qui étaient correctement renseignés sur les données objectives de la science moderne ne pouvaient pas ne pas ressentir un malaise. Au fond, l'exégèse catholique était dans une impasse, et il fallait trouver le moyen de l'en tirer. Les premiers essais dans ce sens s'avérèrent discutables, voire même tout à fait fâcheux, faute de distinguer suffisamment la question de l'inspiration et celle de l'inerrance, ou d'employer un vocabulaire dénué d'équivoque. On proposait de restreindre l'inspiration aux seules matières de foi et de mœurs[49], ou encore de lui soustraire les *obiter dicta*[50] ou les citations implicites[51]. Le P. Zanecchia parlait de la « vérité relative » de l'Ecriture en un sens fondamentalement orthodoxe[52], mais Loisy usait de la même terminologie pour exposer une des thèses fondamentales du modernisme[53]. Les prises de position de l'autorité ecclésiastique visèrent à écarter ces erreurs ou ces mauvaises positions du problème. Dans l'encyclique *Providentissimus,* le passage essentiel consacré à l'inspiration se rattachait en réalité à une affirmation de l'inerrance biblique, nuancée mais très ferme[54]. Le décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi* écartaient toute restriction au domaine de l'inspiration[55], toute théorie équivoque sur la « vérité relative »[56]. Dans le même temps,

46. Voir *Institutiones biblicae,* p. 476 s.
47. G. Courtade, dans *DBS,* t. 4, col. 544 s.
48. E. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse,* 5, 4 (*in fine*).
49. L'inspiration « garantirait l'écrit de toute erreur dans les matières de foi et de morale, mais on admettrait que la préservation ne va pas au-delà; elle aurait alors les mêmes limites que l'infaillibilité de l'Eglise » (Mgr d'Hulst, *La question biblique,* dans *Le Correspondant,* janvier 1893; voir G. Courtade, *art. cit.,* col. 522).
50. Formule de Newman, voir G. Courtade, *art. cit.,* p. 498.
51. A. Lemonnyer, art. *Citations implicites, DBS,* t. 2, col. 51-55.
52. *Scriptor sacer sub divina inspiratione,* Rome, 1903, pp. 84-91. Sur cette doctrine de Zanecchia, voir G. Courtade, *art. cit.,* col. 323 s.
53. *Ibid.,* col. 322 s. (avec les indications bibliographiques nécessaires).
54. *Ench. B.,* 120-125.
55. *Ibid.,* 202, 273, 280.
56. *Ibid.,* 279.

les décrets de la Commission Biblique freinaient l'engouement pour des hypothèses critiques nouvelles qui eussent risqué de mettre en péril la vérité des livres saints [57]. Des mises en garde identiques se retrouvent ensuite dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus,* fort sévère pour l'abus de la théorie des genres littéraires [58].

III. — DÉVELOPPEMENT DE LA QUESTION AU XX[e] SIÈCLE.

A. *De « Providentissimus » à « Divino afflante Spiritu ».* Quand on compare l'encyclique *Providentissimus* et l'encyclique *Divino afflante Spiritu,* on voit tout le chemin parcouru durant les cinquante années qui les séparent. Léon XIII dissipait déjà l'équivoque, maintenue par les apologistes conservateurs, relativement à l'accord entre la Bible et les sciences de la nature. Il rappelait que, sur ce point, suivant le mot de saint Augustin, « Spiritum Dei, qui per (Scriptores sacros) loquebatur, noluisse ista (videlicet intimam adspectabilium rerum constitutionem) docere homines, nulli saluti profutura [59]. » De ces choses sensibles, les auteurs sacrés parlent « en fonction des apparences », comme a dit saint Thomas [60]. C'était poser correctement le problème et dirimer la controverse du concordisme. Mais pouvait-on appliquer le même principe à l'histoire, comme une phrase de l'encyclique semblait l'insinuer [61], suivant l'avis du P. Lagrange [62] ? Que serait une histoire « selon les apparences [63] » ? L'encyclique *Spiritus Paraclitus* rejeta fermement cette interprétation [64], coupant court à la théorie des « apparences historiques » [65]. C'est donc par une autre voie que l'encyclique *Divino afflante Spiritu* aborde l'examen de la question. Rappelant que les écrivains de jadis ne concevaient pas comme nous l'art d'exposer les faits et n'usaient pas du même langage, elle dit clairement : « Quand on se plaît à objecter que les auteurs sacrés se sont écartés de la fidélité historique ou qu'ils ont parlé avec peu d'exactitude, on constate qu'il s'agit seulement de manières de dire ou de raconter habituelles chez les anciens, dont les hommes usaient couramment dans leurs relations mutuelles et qu'on employait en fait licitement et communément. L'équité requiert donc... qu'on ne les taxe pas plus d'erreur que lorsqu'on les rencontre dans l'usage quotidien de la vie [66]. » Tout revient ainsi à un problème de critique littéraire bien comprise, puisque ce sont les variétés du genre « historique » qui se trouvent en cause. Cette ouverture sur la critique, explicitement invitée à clarifier la question lorsque surgissent des difficultés de détail, montre la voie dans laquelle la théologie doit s'engager pour sortir des impasses où elle s'était autrefois fourvoyée.

B. *Depuis « Divino afflante Spiritu ».* Ces principes généraux ne laissent pas de poser des questions difficiles quand on veut passer à leur application. Les exposés

---

57. Les textes sont reproduits dans *Ench. B.* On en trouvera la traduction dans *Initiation biblique* [3], pp. 506-520. Pour en mesurer la portée exacte, voir les explications données par le secrétaire de la C.B. lors de la réédition de cet enchiridion (1954) : J. Levie, *La Bible, parole humaine et message de Dieu,* Paris-Louvain, 1958, pp. 215-218.

58. *Ench. B.,* 461.

59. *Ibid.,* 121.

60. I[a], q. 70, art. 1, ad 3.

61. « Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim, juvabit transferri » (*Ibid.,* 123).

62. M. J. Lagrange, *La méthode historique,* p. 104. Dans les pages suivantes, le P. Lagrange cite, après le P. Cornely, des textes de saint Augustin et de saint Jérôme qui semblent parler dans le même sens.

63. Expression du P. De Hummelhauer, *Exegetische zur Inspirationsfrage,* Fribourg, 1904 (cfr G. Courtade, *art. cit., DBS,* t. 4, col. 546 s.).

64. *Ench. B.,* 457.

65. Cette théorie était déjà visée par le décret 2 de la C.B. (23 juin 1905), *ibid.,* 161. Voir la critique de la théorie par G. Courtade, *art. cit.,* col. 547 s.

66. *Ench. B.,* 560.

postérieurs à 1943 sont cependant bien plus satisfaisants qu'ils ne l'étaient au début de ce siècle. Le card. Bea, dans les *Institutiones biblicae,* examine longuement le problème des « assertions des auteurs sacrés [67] », puisque c'est là qu'on doit chercher l'élément formel de leur enseignement; il cherche ensuite à appliquer le principe de l'inerrance aux divers genres littéraires [68]. Plus classique, l'*Introductio generalis* de Höpfl-Leloir [69] part de la « question biblique » et étudie les rapports de la Bible avec les sciences et avec l'histoire, en reprenant les trois problèmes de l'histoire selon les apparences, des genres littéraires en histoire et des citations implicites. L'analyse est beaucoup plus détaillée chez G. Courtade, qui pose une série de principes directeurs, axés pour la plus large part sur l'étude littéraire des textes bibliques [70]. Malgré l'effort accompli, on sent à travers son texte que le point de rencontre est difficile à trouver entre les exigences concrètes de la critique et les données abstraites de la théologie: leur accord fondamental risque bien de laisser subsister de multiples points de friction. Le P. Benoit [71] se tient plus près de la psychologie thomiste lorsqu'il s'efforce de marquer les limites exactes de l'inerrance en fonction de trois éléments: l'objet formel du jugement de l'écrivain, son degré d'affirmation, sa proposition de la vérité à l'assentiment du lecteur, compte tenu du genre littéraire qu'il emploie. Si cet exposé est pratiquement suivi par beaucoup de théologiens [72], il a pourtant subi les critiques de J. Coppens [73], et plus récemment du P. Zerafa [74], qui conteste les critères retenus et ne garde que celui des genres littéraires, lorsque le sens des textes n'est pas encore établi par l'interprétation authentique de l'Eglise. C'est dire que, sur bien des points, la question est encore à l'étude. En dépit des réserves du P. Zerafa, on peut croire qu'un examen théologique plus attentif de ses données fondamentales est susceptible de lui apporter quelque lumière.

(à suivre)

*Paris VI^e^* P. GRELOT
21, rue d'Assas

67. *Institutiones biblicae* [6], pp. 75-84.
68. *Ibid.*, pp. 90-97.
69. H. Höpfl-L. Leloir, *Introductio generalis* [6], pp. 79-118.
70. *DBS, art. cit.*, col. 530-558.
71. P. Benoit, *La prophétie*, pp. 340-353; *Initiation biblique* [3], pp. 36-44; cfr *RB*, 1956, pp. 418-421.
72. A. Barucq et H. Cazelles, dans *Introduction à la Bible* [2], Tournai-Paris, 1959, pp. 58-68. J. T. Forestell, *The Limitations of Inerrancy, CBQ*, 1958, pp. 9-18.
73. J. Coppens, dans *ETL*, 1956, p. 715 s. (réponse du P. Benoit, dans *RB*, 1956, pp. 416-422); *L'inspiration et l'inerrance bibliques, ETL*, 1957, pp. 36-57.
74. P. Zerafa, *The Limits of Biblical Inerrancy*, dans *Angelicum*, 1962, pp. 92-119.