NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

74 N° 10 1952

Vocabulaire biblique et vocabulaire théologique

Marie - Dominique CHENU

p. 1029 - 1041

https://www.nrt.be/fr/articles/vocabulaire-biblique-et-vocabulaire-theologique-2565

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Vocabulaire biblique et vocabulaire théologique

« Il y a des gens qui entreprennent de tirer à leur propre sens les mots des oracles divins par un mélange adultérin avec les doctrines des philosophes, — qui, dans leur ignorance, et par un détournement de leur pureté, les alient à une intelligence philosophique, — qui, semblables à la Samaritaine se livrant à l'adultère, les profanisent dans leur cœur, alors que le Christ, lui, la détourna de l'adultère et lui donna l'eau vive de la vie éternelle. Cette eau vive, c'est l'intelligence pure, simple, hors la fermentation corruptrice du langage humain; ceux qui, dans la sottise de leur cœur, tournent tout autour, et croient ainsi savoir quelque chose, ne peuvent jamais parvenir au centre de la vérité...

» C'est avec une profonde douleur, et rempli d'une amère angoisse, que, selon nos informations, nous avons appris que certains d'entre vous, enflés comme des outres de l'esprit de vanité, s'efforcent de transposer par une nouveauté profane les termes définis par nos Pères. De l'intelligence du texte céleste les limites ont été fixées par les interprétations certaines des saints Pères; les dépasser, c'est non seulement témérité, mais profanation; les incliner vers la doctrine philosophique du savoir naturel, c'est ostentation de science, non progrès pour les auditeurs. Ces gens sont des théoriciens de Dieu, et non des « théologiens », parlant Dieu, révélant Dieu.

» ...Au lieu de réduire en captivité l'intelligence au service du Christ, avec leurs théories étrangères ils tournent tête à queue; ils obligent la reine à devenir la domestique de sa servante ».

Ainsi parlait Grégoire IX, dans une bulle solennelle adressée aux maîtres de l'Université de Paris, en juillet 1228 [1]. Jeune d'une trentaine d'années, l'Université de Paris était en plein essor créateur, par l'éclatement matériel et spirituel, culturel et ecclésiastique, de l'antique école épiscopale de Notre-Dame. Il faudrait lire en entier ce texte, désordonné et passionné, pour éprouver le choc de l'adjuration du pape, dans une conjoncture où le pontife sent que se joue le va-tout de la Parole de Dieu. Tissé dans une série de thèmes allégoriques, alors accessibles à tous [2], il exprime en termes du treizième siècle la tension permanente de la théologie, qui se veut intelligible à l'intérieur du mystère. Dialectique sans repos, puisque le mystère ne se résout en intelligence que dans la pensée de Dieu.

Un siècle durant, dans une intense et profonde exigence de haute culture, la foi avait juvénilement cédé à son appétit; dans la méditation et l'élaboration des textes bibliques, elle s'était équipée d'instru-

1. Texte complet dans le *Chartularium Univ. Parisiensis*, Paris, 1889, t. I, p. 114.

2. Sur le caractère traditionnel de ces allégories bibliques (*Exode*, III, 22; XII, 35; *Deutéronome*, XXI, 12; sans parler de la Samaritaine), cfr J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, 2e édit., Bruges, 1948, p. 94-95.

ments rationnels, à commencer par ceux de l'analyse grammaticale, qui semblaient bien lui faire perdre la pudeur imposée par de tels objets. Bien plus, sa curiosité avait introduit dans son domaine sacré, outre un outillage exégétique (Hugues de Saint-Victor) ou dialectique (Abélard), la considération de la nature profane, celle de l'esprit comme celle des réalités cosmiques; la découverte des œuvres scientifiques et philosophiques de l'Antiquité avait alimenté cette recherche, et, dans une passionnante assimilation de la raison grecque, qu'elle fût de Platon ou d'Aristote, le théologien construisait désormais une « science » de Dieu et de son économie, où la nature semblait régler les impromptus de la grâce, et l'esprit découvrir les lois de l'action divine. Plusieurs fois déjà, en 1205, en 1210, en 1225, l'Eglise avait barré le flot de cette marée rationnelle; le concile du Latran (1215) avait rappelé l'inviolable transcendance de la Parole de Dieu [3].

Mais les écoles, émancipées des monastères, encadrées par les générations turbulentes des villes et de leurs corporations, institutionalisaient désormais en régime universitaire leurs audacieux programmes de science. La théologie se peuplait alors de maîtres formés aux disciplines nouvelles, arrivant en « terre sainte » avec leur équipement profane, leur vocabulaire, leurs procédés de raisonnement, leur vision de la nature, leur connaissance de l'homme. Dans pareille ivresse, les nouveautés profanes, comme dit Grégoire, ne respectaient plus les frontières du monde divin [4]. Le pontife réagit donc sur deux plans, que bloque sa rhétorique ampoulée, mais qui se distinguent opportunément, malgré leur liaison normale, tant dans l'évolution historique que dans leurs objets : premièrement, ne pas introduire indûment dans les énoncés sacrés de la Parole de Dieu le langage des hommes, mots et notions empruntés aux philosophes; deuxièmement, dans les réalités elles-mêmes, ne pas contaminer la vérité surnaturelle de la foi par les conceptions rationnelles que nous avons pu acquérir de la nature et de ses terrestres objets : non plus seulement un outillage verbal et mental, mais une philosophie.

C'est le premier des deux périls dénoncés que nous voudrions considérer ici : les catégories proprement religieuses et tout originales de l'Ecriture sont-elles susceptibles d'être élaborées par l'application, par la fermentation (*commixtio*) de termes empruntés au langage des hommes? Comment, par exemple, traduire les vocables irréductibles

3. « Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda ». Cap. 2 (Denz., 432).

4. Cette image des « frontières » entre facultés profanes et faculté de théologie, à l'Université, demeurera classique. En 1247, le légat du pape redira : « Universitatem vestram monemus et hortamur in Domino, quatinus universi et singuli terminis antiquis scientiarum et facultatum, quos posuerunt patres nostri, contenti, penamque maledictionis contra transferentem terminos proximi sui in lege positam formidantes, ita sobrie sapiatis... » (*Chart. Univ. Paris.*, I, p. 206-207). Mais, à ce moment, Albert le Grand, maître en théologie, commentait publiquement Aristote!

dans lesquels se définit l'économie de l'*alliance* de Jahwe? Le *logos* sera-t-il un *verbum*? et la *gnosis* une *science*? Le *monde* n'est-il pas tout autre chose dans la bouche de saint Jean et dans le *cosmos* d'Aristote? Et ainsi de suite. En ces questions, tout proche est évidemment le problème doctrinal de la valeur des concepts dans la connaissance de Dieu, problème qui est à la base de toute théologie, et qui alors, pendant tout le douzième siècle, surtout sous l'influence des textes recouvrés de Denys, s'énonçait sous la forme d'une théorie des « noms divins ». Mais avant ce stade métaphysique, et pour le soutenir, se présente un simple réflexe grammatical, pourrait-on dire, celui d'une extrême sensibilité à la lettre vive de l'Ecriture, et qui appréhende une transposition trop sommaire en vocables profanes. Aussi bien l'expression même de « noms divins » se tient-elle encore sur ce plan sémantique, plus que sur une critique métaphysique [5].

Depuis un demi-siècle précisément, une étonnante poussée évangélique secouait la Chrétienté : de Pierre Valdo à François d'Assise, en réaction contre un appareil institutionnel appesanti, mais aussi, plus ou moins explicitement, en opposition à l'intempérance spéculative d'une dialectique formelle, des chrétiens, un peu partout, prônaient un retour à l'Evangile, à sa lecture directe, y compris en langue vulgaire. Le goût de la lettre pure, sans la dilution des « gloses » présentant une permanente transposition où s'énerve la vigueur intransmissible du texte, est le ferment qui chez eux donne saveur, pureté, efficacité, intelligence, à leur pauvreté mendiante, à l'imitation des apôtres, à la vie fraternelle, à la prédication itinérante, à l'enseignement populaire à base de témoignage, bref alimente le réveil dans l'Eglise de toutes ces nouvelles équipes. Grégoire IX ne pouvait démentir le cardinal Ugolin [6], ni oublier de quelle faveur, en pleine communion avec son prédécesseur et cousin Innocent III, il avait patronné, contre les conservatismes opposants, le plus parfait de ces évangéliques, François d'Assise († 1228), dont la règle était l'Evangile même, *sine glossa*. Comment ne pas sentir, sous les directives du pape aux théologiens de Paris, la requête passionnée de cet évangélisme?

*
* *

Pour donner corps et contexte à cette requête, il suffira, sans s'engager dans la grande histoire, d'évoquer l'un ou l'autre des incidents.

5. Même révérence dans la théologie musulmane, elle aussi religion de la Bible. Cfr J. A. Jacobey, *Les plus beaux noms de Dieu. Contribution à l'étude de la notion de Dieu dans l'Islam*, dans *Rev. sc. ph. th.*, XVII, 1938, p. 533-555.

6. Le cardinal Ugolin avait été élu pape (1227) sous le nom de Grégoire IX.

qui, sur ce plan des vocabulaires, avaient posé le problème de la langue théologique. Tout petits épisodes, mais, à leur mesure, aussi révélateurs que le duel des grands maîtres, Abélard et saint Bernard, Pierre Lombard et Gautier de Saint-Victor.

Dans la seconde décade du siècle, une controverse violente avait secoué les écoles du nord, à la suite de la théologie qu'avaient construite Guillaume de Champeaux et Anselme de Laon († 1117) pour résoudre le problème du mal face à la providence divine[7]. Le nerf de la solution proposée était la distinction introduite dans les vouloirs de Dieu entre une *voluntas permittens (malum)* et une *voluntas approbans*. Distinction qui deviendra classique, et qui, au delà de son jeu dialectique, reposait sur une analyse des modes effectifs de la volonté humaine. Si peu technique qu'elle fût encore, cette analyse d'une volonté « permissive », appuyée sur les catégories philosophiques *agere* et *pati*, engageait nettement l'esprit dans une tout autre voie que celle du thème biblique où précisément se posait — et se résolvait — le problème du mal; l'Ecriture, le livre de Job par exemple, n'aborde nullement la question par ce biais. Rupert de Deutz, grand commentateur de l'Ecriture, déjà très défiant pour les nouvelles écoles urbaines, à Laon ou ailleurs, accourt de Liège, et, de toute la violence de son tempérament, proteste contre ce déclassement de la perspective sacrée[8]. Que vient faire cette distinction fabriquée par les maîtres ès arts, entendez la psychologie profane? Sous sa subtilité incohérente et vaine (« tam inertem divisionem », *loc. cit.*, col. 437), n'aboutit-elle pas à ce blasphème de dire que Dieu veut le mal? Ne parlez pas de *permission* de Dieu, mais bien, comme l'Ecriture, de *patience* de Dieu, d'une patience qui n'est pas une « espèce » de volonté du mal, mais bien une bonté, une longanimité, une bienveillance, tous mots synonymes et riches de sève biblique. Je n'ai pas suivi les écoles de dialectique, dit Rupert, mais, en aurais-je toute la science, je n'en userais pas, car elle aboutit à la pire des incohérences, et elle n'alimente en rien « la sainte et simple vérité divine »; mieux vaut que les arguties des philosophes la parole simple des bergers et des pêcheurs que fréquentait le Christ[9]. Et Rupert se joue, avec une ironie cinglante, de ses adversaires qui le veulent acculer par leur dilemme à nier la toute-puissance, alors que, avec toute l'Ecriture, de la Genèse à l'Apocalypse, il proclame que la main de Dieu s'étend à tout. « Quidquid extra hanc Scripturam sanctam cogitari, vel argumentando potest confingi, sicut expers rationis est, ita nullatenus per-

7. Episodes historiques et positions doctrinales en sont rapportés dans les deux traités de Rupert de Deutz, *De voluntate Dei* et *De omnipotentia Dei*, entre 1115 et 1117; *P.L.*, CLXX.

8. Rupert raconte lui-même cet épisode, *In regulam S. Benedicti*, lib. I, *P.L.*, CLXX, 481-483.

9. *De omnipotentia Dei*, c. 23; *P.L.*, CLXX, 473.

tinet ad laudem vel confessionem omnipotentiae Dei [10] ». Tel est l'absolutisme scripturaire de Rupert.

A l'autre opposé, à ce moment même, Abélard, commentateur de la Genèse, observe le décalage qui s'introduit entre le récit biblique et nos énoncés, lorsque nous interprétons la création par la théorie des deux étapes, celle de la préconception et celle de l'action, dans l'opération divine : « monde intelligible », dit-il, c'est un terme de philosophe pour dénommer la providence, évident dénivellement que les mots mêmes ressentent. Mais, à l'encontre de Rupert, Abélard dissout le problème en ne voyant là qu'une question de mot ; pour le fond, c'est la même vérité, et nous ne rompons pas avec la discipline de l'Ecriture [11]. On ne pouvait attendre une autre attitude de qui, fût-ce légitimement, soumettait les autorités, bibliques et autres, au traitement du *Sic et non*.

Honorius d'Autun, à peu près contemporain, plus philosophe d'une certaine manière qu'Abélard, ayant à commenter l'Ecriture, en classe curieusement les divers livres selon les catégories philosophiques traditionnelles. A la physique se rattache la Genèse, à la morale les épîtres de saint Paul, à la logique (entendez : au savoir théorique) les Psaumes. De même les œuvres poétiques de Salomon : les Paraboles relèvent de la morale, l'Ecclésiaste de la physique, le Cantique de la logique (au sens susdit) [12]. L'ingénuité de ces concordismes n'en diminue pas le caractère factice ; à la limite, c'est l'économie même d'une histoire, et de l'histoire sainte, qui est pulvérisée. Tous les temps ont connu de ces tempéraments de « théologiens », *theodocti*, comme dit Grégoire IX, *non theologi*.

Et ainsi fut pendant tout le cours du siècle, tantôt pour résorber une métaphore dans un concept plus manipulable, tantôt pour latiniser un sémitisme inassimilable à l'esprit occidental, tantôt pour accorder notionnellement deux termes qui s'entrechoquaient au fil de la lettre, tantôt pour définir la foi comme adhésion à une vérité plus que comme communion à une personne, tantôt — et le cas vaudrait d'être suivi de près — pour tourner en preuve d'un Dieu *cause* du monde ce que le récit sacré nous propose d'emblée comme la *présence* d'un amour providentiel.

Lorsque Grégoire IX intervient, c'est pour barrer une nouvelle et systématique invasion de ces terminologies profanes, que le déve-

10. *Ibid.*, c. 27 ; *P.L.*, CLXX, 477.

11. Abélard, *Expos. in Hexaemeron*, c. 1 (*P.L.*, CLXXVIII, 738) : la théorie des « philosophes » sur le monde intelligible, « quod nec ab evangelica dissidet disciplina, si sententiae veritatem magis quam verborum attendamus proprietatem... Quod tamen philosophi ipsum etiam divinae providentiae conceptum mundum appellant, ab ecclesiasticae locutionis usu plurimum dissentire videtur ».

12. Honorius d'Autun, *Expos. Psalm.*, prol. (*P.L.*, CLXXII, 270) ; *Expos. Cant. cant.*, prol. (*ibid.*, 348).

loppement intensif des disciplines philosophiques rendaient plus efficaces et plus prestigieuses ; elles semblaient devoir submerger l'intelligence élémentaire et purement religieuse du texte sacré. Adultération grave : Grégoire développe sans vergogne l'image de cet adultère, pour en mieux montrer la perversité [13]. Le pontife devait bientôt nuancer son verdict, et ouvrir lui-même la porte à l'instrumentation philosophique de la doctrine sacrée. L'âge d'or de l'Ecole commençait, au milieu même de cette susceptibilité évangélique.

Si nous avons évoqué, avec ses contextes, à l'aurore de ce grand siècle, cet épisode de l'histoire de la théologie et de sa méthode rationnelle ainsi mise en cause au niveau même du vocabulaire, c'est pour nous donner assurance, en nous montrant que cette tension intérieure est dans la nature même de la théologie, bien plus, qu'elle est le signe de son équilibre, bientôt de son triomphe. A toute époque, il se rencontre des théologiens qui jettent une inquiétude sur la bienfaisante mise en question, au nom d'une pure lecture biblique, d'un savoir théologique ; il ne faut point céder à cette inquiétude. L'équilibre de la « scolastique » est difficile à réaliser ; et d'en mesurer la difficulté, au XXe siècle comme au XIIIe, jusque dans les langages, est le meilleur moyen de le réaliser. L'adjuration de Grégoire IX vaut toujours.

*
* *

Que l'Ecriture soit la source première de toute théologie, ce n'est pas seulement ce principe général que pose le pape. Sa solennelle insistance se porte sur un terrain plus déterminé et plus délicat : c'est dans sa contexture même, grammaticale, littéraire, historique, psychologique, bref dans sa lettre même, qu'elle est source vive et permanente, au point que tous les apports ultérieurs de l'esprit ne peuvent avoir sens, valeur et efficacité, que dans un retour constant à ce sol nutritif. Non pas seulement contrôle d'orthodoxie pour des énoncés spéculatifs, ou matière d'argumentation pour des controverses idéologiques ; mais sève toujours montante dans les structures rationnelles à élaborer. Cette présence effective n'était-elle pas d'ailleurs, au temps de Grégoire IX et pendant ce XIIIe siècle, la loi constitutive du travail théologique, puisque l'Ecriture était le texte de base de l'enseignement.

C'est que le texte scripturaire, outre sa valeur d'authentique parole de Dieu fondant intellectuellement et juridiquement la vérité de la foi, a cette inaliénable propriété de porter avec soi, d'exprimer, d'ex-

13. Ce réalisme est courant. « Mirabile est de quibusdam hodie qui tam delectantur in amplexibus vilis pedissequae, quod non curant de domina, quamvis sit inestimabilis pulcritudinis », dit Richard Fishacre, O.P. (vers 1240), *In Sent.*, prol. (ms. Brit. Mus., 10.B.VII, fol. 2*c*).

haler, pourrait-on dire, une valeur religieuse. Parole de Dieu à l'humanité, elle revêt de ce fait la saveur et la chaleur d'une communication réelle, dont l'intensité concrète ne sera pas transmissible aux énoncés généraux qu'on en pourra tirer ultérieurement. Ces énoncés, en effet, font appel, validement et légitimement, nous le verrons, à des notions et à des formules que l'esprit a élaborées, dans son expérience humaine ou dans sa raison, mais qui, comme tels, et d'origine, sont profanes, solidaires de mentalités, de cultures, de techniques étrangères à l'Ecriture, à son dialogue divin, à son style littéraire et spirituel.

Le passage de ces catégories bibliques aux catégories « théologiques » est toujours saisissable; mais il est particulièrement sensible au chrétien à l'heure où, par sa ferveur évangélique elle-même, se lève en lui un appétit de connaître par lequel il construit en son esprit le contenu de la parole divine. De sorte qu'il éprouve à la fois la curiosité rationnelle de cet appétit et la complaisance native d'une nutrition scripturaire directe. D'où cette tension bienfaisante, mais aussi parfois cette inquiétude, telle que la manifeste Grégoire IX, lorsque la curiosité semble l'emporter, menaçant de submerger de « profanae novitates » le sol scripturaire.

De fait, les « nouveautés » de théologien ne conservent pas l'imprégnation spirituelle et le potentiel religieux que les expressions de l'Ecriture contenaient. Lorsque, hanté par le problème du mal et de la providence de Dieu, j'élabore des distinctions dans le vouloir divin pour coordonner dialectiquement la justice et l'amour, je puis satisfaire ma raison par le bon ajustage des arguments, mais je n'ai guère chance de trouver cette paix mystérieuse que me procure, dans le livre de Job et ailleurs, la contemplation savoureuse et assurée de la patience de Dieu, de sa suprême bonté, comme le demande Rupert.

Si je parle *justice* dans la langue des philosophes, je vise une vertu spéciale quant à son objet, quoique générale dans son domaine matériel, ordonnant au bien commun les actes de toutes les vertus; en langue sacrée, la justice est l'ensemble des vertus pratiquées dans l'observance de la Loi de Yahweh.

Lorsque, dans l'Ecriture, selon la perspective de l'« alliance » (*berith*) de Dieu avec l'humanité, je pèse le sens de la *fidélité*, je me réfère à la loi de Dieu comme revendication d'un ordre permanent non pas extérieur à l'histoire, mais expression de l'histoire telle que Dieu la veut. L'« alliance » est la catégorie juive correspondant à la notion grecque de « nature », en tant que loi permanente des choses établies par Dieu; passer de l'une à l'autre, réduire la loi de Moïse à un code abstrait de morale naturelle, c'est, sous l'identité des mots, changer de registre [14].

14. Cfr J. Daniélou, à propos des ouvrages d'A. Neher, dans *Etudes*,

Lorsque je soumets à l'analyse la définition paulinienne de la foi *substantia rerum sperandarum* (*Hébr.*, XI, 1), la précision conceptuelle obtenue dans une définition en forme est certes une lumière pour mon esprit ; mais je risque fort de ne plus conserver la densité originale du texte de saint Paul. Bien plus, dans la mesure même où je sauve cette densité, mon effort analytique est comme bloqué, contraint d'assouplir la structure habituelle des concepts profanes employés. Ainsi, exemple de toute l'Ecole, saint Thomas d'Aquin (II^a II^{ae}, q. 4, a. 1). C'est l'application de la traditionnelle comparaison de Grégoire : la raison, à commencer par la raison grammaticale et sémantique, est, en doctrine sacrée, la servante qui doit se plier aux désirs de sa souveraine.

Le terme *mysterium*, si prégnant de sens chez saint Paul, et, c'est le cas de le dire, de sève mystique, est expliqué conceptuellement par l'expression *non visum*. Mais ne voyons point là une définition adéquate, car le « mystère » paulinien déborde en profondeur — vraie dimension des mots — la transposition analytique scolaire, où la révélation est traitée comme un rapport de maître à élève.

La *veritas* que traite notre théologie latine de la foi, ne bloque pas sans inconvénient les valeurs très différentes de la *dikaiosunê*, vérité existentielle du juste (*pravda*, en russe) et de l'*alêtheia* intellectualiste (*istina*).

Que si nous introduisons dans l'*agapè* évangélique des traits et des motifs relevant de l'*érôs*, notre théologie court les risques séduisants d'une métaphysique de l'amour où l'originalité chrétienne de la charité sera dissoute dans une réflexion de plus en plus profane. Denys n'en est-il pas venu — et non certes sans une vraie grandeur théologique — à traiter l'*agapè* comme un succédané de l'*érôs*, qui est un « nom » plus divin [15] ?

Ame, esprit, vie ne sont religieusement intelligibles que dans le cadre de la pensée sémitique ; nos catégories occidentales ne sauvent pas cette aura essentielle [16]. Et de même *gnosis*, quand je loge son contenu dans la « science » de l'*epistèmè* grecque.

Lorsque le N.T. parle de *Dieu*, le contexte montre qu'il s'agit du *Père*, car il n'a pas recours aux catégories philosophiques de nature humaine et de nature divine, mais aux catégories trinitaires [17]. Aussi

---

mars 1951, p. 365. Et du même, *La pensée chrétienne*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 1947, p. 930-940.

15. On sait quel parti a tiré de cette opposition A. Nygren, dans son *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour*. Trad. française, Paris, 1944-1952. Il faut noter du reste que la pensée de Nygren sur l'opposition Erôs-Agapè n'est ni heureuse ni exacte sous tous rapports. Cfr *N.R.Th.*, 1952, p. 21-29.

16. Cfr A. Johnson, *The vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israël*, Cardiff, 1949.

17. Cfr K. Rahner, *« Gott » als erste trinitarische Person im N.T.*, dans *Zeit. kath. Theol.*, LXVI, 1942, p. 71-88.

bien ce n'est pas de la *deitas* d'un démiurge qu'il s'agit, mais de Dieu *sub ratione salutis*, dans le *logos sotèrias*. La basse scolastique a réduit le traité « De Deo uno » à une théodicée, vidée de Bible et nourrie de Leibniz [18].

« Dieu vit que cela était *bon* » : le récit de la création est scandé, à chacun de ses jours, par cette haute affirmation. Il ne s'agit pas, au sens grec du mot, d'une perfection abstraite, d'une perfection en soi du sujet, sans référence à rien d'autre qu'à soi-même; mais bien, au sens hébreu, de l'appropriation d'un être à son rôle, donc d'une bonté déterminée par rapport à quelque chose ou à quelqu'un. La créature témoigne de la gloire de Dieu, selon même ce qu'elle en a reçu; elle est le sanctuaire de la révélation de Dieu [19].

Des blocs entiers de l'économie chrétienne ne trouvent pas une expression adéquate dans le registre verbal de l'analyse rationnelle : tout l'ordre sacramentel relève d'une symbolique, à laquelle l'application des catégories physiques de la philosophie grecque (matière, forme, cause, etc.) fait perdre sa spécificité. Et au delà, une théologie de l'Eglise, bâtie sur la comparaison psychologique du corps et de l'âme, est gravement appauvrie des perspectives sacramentelles du « mystère » de l'Eglise, en sa totale réalité historique et eschatologique. Et ainsi de suite. C'est toute l'étoffe d'une théologie « biblique » qui se tisse ainsi, fil à fil, à même la trame évangélique.

Ajoutez que, par son génie propre, comme nous l'avons noté plusieurs fois au passage, l'esprit sémitique est spontanément ouvert au sens religieux, qui se répercute dans la langue. D'emblée il réfère à la Cause première les phénomènes terrestres de la nature et les conduites historiques des hommes, sans attention aux causes secondes, auxquelles s'attachera au contraire la science, y compris la science théologique. « L'esprit sémitique fait jaillir la lumière du choc d'expressions très absolues, sans nuances, et opposées les unes aux autres par ces couleurs très tranchées [20] ». « S. Paul ne se soucie pas toujours d'équilibrer parfaitement les formules antithétiques ou complémentaires qu'il emploie, désinvolture qui répond si parfaitement à sa trempe intellectuelle qu'on hésite à la déclarer consciente ou inconsciente [21] ». Or c'est à partir de textes bâtis selon cette « logique », immergés dans cet esprit, qu'il faut bâtir une théologie, sur le type et selon les règles de la science aristotélicienne. Quelle entreprise [22] !

18. Cfr A. Motte, *Théodicée et théologie chez S. Thomas d'Aquin*, dans *Rev. sc. phil. théol.*, XXVI, 1937, p. 5-26.
19. Cfr W. Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, t. I, p. 59.
20. M. J. Lagrange, *L'Evangile de Jésus-Christ*, Paris, 1928, p. 169.
21. L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant S. Paul*, Paris, 1942, p. 33.
22. La liturgie, dans son fond substantiel, a conservé et nous transmet des modes d'expression et de pensée en continuité avec l'Ecriture. Mais là-même nous avons un cas suggestif de transposition linguistique, dès que, très tôt,

Réduire cette entreprise à une simple collation de variantes, comme l'insinuait Abélard — lui qui trouvait là tant de matière pour son *Sic et non!* —, c'est méconnaître la puissance des mots et leur charge mystérique dans l'efficacité de la révélation; c'est donc esquiver un problème difficile et profond. La violence de Grégoire IX au contraire révèle cette difficulté et cette profondeur. Pareille réaction est saine et normale, aux heures où dans l'Eglise vaut suprêmement le *Est est, non non* de l'Evangile, hors toute glose, hors toute interprétation, hors tout opportunisme avec l'ordre établi, hors le réseau des distinctions dissolvantes. La théologie « monastique » de Rupert et des siens, qui sera déconcertée par l'évangélisme des équipes nouvelles, rencontre ici curieusement l'exigence neuve de ces évangéliques, qui, nous l'avons vu, feront du littéralisme biblique le ferment de leur pauvreté, de leur fraternité, de leur prédication itinérante. Rencontre occasionnelle cependant, car, par un dénouement qu'il nous faut maintenant éclairer, et où se révélera la loi profonde de la théologie, ces évangéliques vont être les grands constructeurs des sommes du XIIIe siècle.

*
* *

Grégoire IX en effet s'adresse à nouveau, trois ans après, et plus solennellement encore, aux maîtres de Paris, dans des termes à peu près identiques à ceux de sa première adjuration [23]. Mais la bulle *Parens scientiarum Parisius*, qui sera la charte de l'Université, présente une série de nuances grâce auxquelles sa réaction et son jugement trouvent un autre équilibre. Toujours même règle : respecter les frontières; les laisser franchir par la philosophie profane, c'est faire œuvre non de savoir divin, mais de fausse théologie; c'est dénaturer la Parole de Dieu : « Nec loquantur in lingua populi et populi linguam hebream cum Azotica confundentis... disputent ». Cependant les frontières vont s'ouvrir à des échanges, dûment contrôlés; les ouvrages suspects des philosophes seront examinés, et, une fois purgés de tout soupçon d'erreur, on les pourra enseigner à la faculté des arts; la grammaire, avec la logique linguistique qu'elle comporte, domaine propre de cette faculté, sera méthodiquement cultivée, fournissant une technique précieuse pour l'étude des « noms divins », et les lois de la signification de la parole humaine sur Dieu [24].

---

des termes profanes s'introduisent, empruntés, pour la liturgie romaine, à la langue païenne, jusque dans le canon de la messe. Les renaissances successives, à commencer par la renaissance carolingienne, provoqueront des injections, parfois massives, de termes antiques, dont la solennité d'ailleurs, dans une langue devenue plus ou moins artificielle, énerve le virus primitif. Encore sommes-nous là devant une langue religieuse, toute païenne qu'elle ait été. Cfr Chr. Mohrmann, *L'évolution stylistique du Canon romain*, dans *Vigiliae christianae*, IV, 1950, p. 3-19.

23. Bulle du 13 avril 1231. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 136 ss.

24. Sur ces textes et contextes, dans l'histoire générale, cfr F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant*, t. II, Louvain, 1942, p. 401-407.

Quelques jours plus tard, le pape institue une commission chargée de l'examen des *libri naturales* d'Aristote, car « les Hébreux doivent s'enrichir des dépouilles des Egyptiens [25] ». Guillaume d'Auxerre, maître en vedette, conseiller du pape, membre de la commission, est le type le plus représentatif de ce nouvel équilibre de la pensée chrétienne : transcendance inviolable de la foi au delà de toute « raison », mais aussi construction rationnelle du mystère à l'intérieur de la foi, jusqu'à constituer dans une somme un corps de savoir. Il avait payé d'exemple dans sa *Summa quaestionum* [26]. Le document pontifical qui ratifiait l'opération pouvait demeurer précautionneux, hérissé, saccadé, tiré au double sens; il n'en ouvrait pas moins le champ de la *doctrina sacra* à la science théologique.

Il est probable que, dans la conscience de Grégoire IX, cette ouverture ne fut qu'une concession à portée limitée; objectivement, c'était la consécration d'une haute loi de l'esprit aux prises avec la Parole de Dieu. Car il faut prendre au sérieux cette Parole à moi adressée : si Dieu, s'adressant à moi, parle ma langue, emploie mes mots et mes images, entre dans le jeu de mon humaine intelligence, c'est que et ma langue et mes mots et mon intelligence sont désormais habilités à assimiler, selon leur nature, cette Parole; c'est dans leur nature même que je trouverai le terrain et les ressources du dialogue ainsi entamé; que ce dialogue soit gracieux et gratuit, qu'il ne se puisse tenir que dans la foi et son mystère, cela ne supprime ni n'en réduit la loi, engagée par Dieu même. Dieu consent à parler la langue des hommes; les hommes, pour être vrais « théo-logiens », parleront donc la langue des hommes. Le théologien est celui qui ose parler humainement la Parole de Dieu. Ayant entendu cette Parole, il la possède, disons plus exactement : elle le possède, à ce point qu'il va penser par elle et en elle, qu'il va la penser. Tout passe par là. Selon les discernements à prévoir et avec la discrétion nécessaire, toutes les techniques de la raison seront mises en œuvre à l'intérieur et au bénéfice de la perception mystique du croyant : morcelage conceptuel, multiplicité des analyses et des jugements, définitions et divisions, comparaisons et classements, inférences, raisonnements en quête d'explicitation, déduction enfin, car, dans la foi, la raison théologique et théologale est entrée avec toutes ses ressources, y compris avec sa puissance de conclure. La même loi qui, il y a un instant, nous faisait mesurer, dans l'incarnation de la Parole de Dieu, la densité spirituelle des mots humains, nous presse maintenant d'accepter jusqu'au bout le régime de connaissance qu'implique cette incarnation : la théologie est solidaire du mystère théandrique de la Parole de Dieu, Verbe fait chair.

---

25. *Chart. Univ. Paris.*, I, p. 138. Décret instituant la commission, *ibid.*, p. 143-144.

26. Cfr M.-D. Chenu, O.P., *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris, 1943, p. 31.

Certes, la raison n'est pas installée là comme si elle était chez elle, ni la langue des philosophes : les comparaisons assez brutales de Grégoire IX nous le rappellent, et la confusion serait damnable entre la Parole de Dieu et la théologie. Mais dénoncée cette confusion, demeure l'homogénéité — à mesurer — de la science théologique avec le donné révélé. L'introduction de valeurs rationnelles dans l'élaboration de la foi n'est pas une corruption. Ni l'introduction de mots « profanes ». De cette homogénéité décroissante, la mesure est difficile à déterminer, là où, en frontière, comme disait Grégoire IX, nous passons de la « terre sainte » à un savoir où les pesées rationnelles nous éloignent de plus en plus de l'immédiate emprise de la Parole de Dieu; mais, si divers qu'en soient les niveaux, les mots humains, introduits là, seront pénétrés de lumière divine et comme transsubstantiés, fût-ce au prix d'une opération qui en modifiera la structure, fût-ce aussi au prix d'une mobilité qui manifestera leur solidarité avec les temps, les lieux, les civilisations.

Car l'Evangile, la bonne nouvelle de l'Evangile n'est pas accrochée à une langue, pas plus qu'à un peuple, ou à un territoire, ou à une idéologie. *Praedicate evangelium omni creaturae.* Et à la Pentecôte, première journée de l'Église, les hommes entendirent la Parole de Dieu chacun dans sa langue. « In omnibus linguis sum. Mea est graeca, mea est syra, mea est hebrea, mea est omnium gentium » (S. Augustin) [27]. La langue hébraïque et la langue grecque n'ont pas un privilège inaliénable, et ce fut naïveté des grammairiens médiévaux de croire que la langue sacrée était le prototype éternel de toute langue, le modèle de toute grammaire. Homère et Platon parlent un meilleur grec que l'Evangile, et les fautes de grammaire de la Bible ne déshonorent pas la Parole de Dieu.

Le premier acte du prédicateur de la Parole, au service de cet universalisme évangélique, ce sera précisément d'apprendre la langue indigène des hommes auquel il est envoyé, et son témoignage ne passera qu'à la mesure de sa « naturalisation ». Il n'y a plus de Parole de Dieu là où il n'y a plus de parole humaine. De tout temps, le missionnaire a spontanément agi de la sorte; et ce ne fut pas de sa part une tactique de surface pour de simples équivalences verbales, mais bien un engagement réel dans l'esprit en même temps que dans la langue de ses auditeurs. Or c'est déjà là labeur théologique, comme l'expérimentent ceux qui, à tous les niveaux, s'y consacrent [28]; à ce point que l'implantation de l'Evangile n'est accomplie dans un peuple, dans

27. S. Augustin, *Enarr. in Ps. 147*, n. 19, *P.L.*, XXXVII, 1929.

28. C'est la matière de l'un des plus suggestifs chapitres de la missiologie. Cfr P. W. Bühlmann, *Die christliche Terminologie als missionsmethodische Problem* (*Nouv. Revue de sc. missionnaire. Suppl.*, 1), 1950. L'expérience révèle trois procédés : introduire un mot étranger, faire évoluer sémantiquement des mots indigènes, former des mots nouveaux.

une civilisation, que si, sur leur propre terre et par leurs propres ressources, leur foi s'est élaborée en une théologie, incarnation de la Parole dans leur mentalité, dans leur logique, dans leur culture. Jusque-là elle n'est encore que produit importé. Et que serait une théologie catholique qui ne saurait pas parler allemand, ou russe, ou chinois, ou bantou?

Nous voici revenus à l'acte évangélique comme tel. C'est l'Evangile lui-même, selon la densité de sa lettre, qui suscite cet appétit et nous entraîne à ces proliférations verbales, conceptuelles, voire systématiques. En vérité, chaque fois qu'une génération, chaque fois qu'un peuple, dans l'Eglise, a été saisi par l'Evangile, chaque fois s'en est suivie une surprenante fécondité théologique. Admirable espérance! Le cas majeur est à point, par-dessus les scrupules de Grégoire IX [29], ce XIIIe siècle où les grandes constructions théologiques ont été entreprises par des générations spirituelles nées d'un réveil évangélique. Ce ne furent point les élèves de Rupert qui, dans leur trop court conservatisme, composeront les Sommes, mais bien les disciples de ces nouveaux apôtres qu'avait suscités, avec leur fraternité, leur témoignage populaire, et leur prédication itinérante, le « littéralisme » biblique.

La lettre et l'esprit : non pas opposition ruineuse, mais dialectique féconde et permanente de l'évangélisme. La revendication de la *lettre* est cela même qui procure l'*esprit*, et, avec l'esprit, cette capacité toujours neuve, par une intense curiosité, de saisir les réalités humaines dans la lumière divine et dans son dynamisme constructeur d'une théologie. Ce n'est point perdre l'originelle valeur sacrée de la Parole de Dieu, car cette Parole demeure la sève toujours montante dans les tissus rationnels des mots et des concepts; l'attention permanente à la lettre, la complaisance dans les mots divins est la garantie d'une authentique fécondité. Le théologien est d'abord un philologue; les techniques auxquelles il se livre sont l'invention de son « amour des mots », le moyen de sa fidélité à leur mystère.

Les textes sacrés sont en théologie ce qu'est l'expérience en science, dit saint Thomas d'Aquin; c'est le sol sur lequel sans cesse elle reprend vie et progresse en intelligibilité. Et plus encore qu'en science, est requis ce retour, cette *resolutio* au donné primitif dans lequel toute construction trouve fondement et sens. Malgré leur susceptibilité, les consignes sévères de Grégoire IX nous demeurent une bonne leçon au XXe siècle.

Paris. M.-D. CHENU, O.P.

29. On pourrait observer, non sans malice, que Grégoire IX lui-même emploie des expressions qui n'ont rien de la lettre biblique; ainsi quand il désigne l'Ecriture par un vocable païen, *celeste oraculum*.