NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

71 N° 10 1949

Les limites de la preuve d'Écriture Sainte en théologie

Jean LEVIE (s.j.)

p. 1009 - 1029

https://www.nrt.be/en/articles/les-limites-de-la-preuve-d-ecriture-sainte-en-theologie-2715

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LES LIMITES DE LA PREUVE D'ECRITURE SAINTE EN THEOLOGIE

A des époques comme la nôtre, lorsque la théologie catholique cherche sa voie, ses formules précises devant des problèmes difficiles, par exemple le péché originel, la raison d'être du sacrifice sanglant de la Croix, le sens des valeurs humaines dans la conception surnaturelle de la vie, etc.. on s'adresse souvent, très légitimement du reste, à l'Ecriture Sainte et on lui demande de donner à ces questions une réponse ferme, de proposer une formulation fondée sur la parole infaillible de Dieu; de même lorsqu'il s'agit ou lorsqu'il s'est agi d'un dogme à définir : Immaculée Conception, infaillibilité pontificale, voire même Assomption de la Sainte Vierge.

Il est bien clair qu'il faut interroger d'abord « la parole de Dieu » de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Mais il nous semble qu'il y a souvent, dans la *manière de poser la question,* une faute de méthode, une erreur de point de vue. *Sous un aspect on demande trop à l'Ecriture Sainte; sous un autre aspect on lui demande trop peu.* C'est ce que nous essaierons de montrer dans cet article. Ce qui nous frappe le plus depuis que nous enseignons l'exégèse du Nouveau Testament, ce sont *les limites* du rôle de l'*exégète privé en dehors de l'intervention de l'Eglise*; on a le droit d'être stupéfait de l'assurance avec laquelle certains exégètes ou théologiens d'autrefois dégageaient rapidement telle ou telle vérité théologique comme *enseignée formellement* par l'écrivain inspiré. Nous voudrions marquer ici *la complexité de la preuve doctrinale* d'Ecriture Sainte et suggérer, par quelques exemples, tirés surtout de saint Paul, ce que l'*exégète privé,* par l'étude objective des textes sacrés, peut déduire avec plus ou moins de certitude et ce que l'Eglise seule, au delà de tous les efforts de la philologie et de l'histoire, mais en pleine conformité avec les résultats de celles-ci, peut dégager et imposer aux fidèles.

La question est vaste et toute en nuances. Nous nous proposons de l'envisager successivement sous trois aspects, plus ou moins com-

plémentaires, qui détermineront les trois parties de cet exposé. Dans la première partie nous poserons le problème *de façon générale* et chercherons à expliquer en quel sens on demande *trop* à l'exégète et en quel sens on lui demande *trop peu;* dans la seconde, partant du concept classique de « l'affirmation scripturaire », nous tâcherons de mettre en lumière la *marge très large* qui peut exister entre « l'affirmation scripturaire » interprétée historiquement et philologiquement par l'exégète privé, et la même affirmation comprise et sanctionnée dogmatiquement par l'Eglise; dans la troisième partie, nous viserons à éclairer ces constatations par *quelques traits tirés de la théologie de saint Paul,* de sa manière de penser et d'exprimer sa doctrine; restera alors à proposer en terminant *les conclusions* de cette étude.

PREMIERE PARTIE

Posons d'abord le problème en choisissant trois exemples de grandes doctrines catholiques, dans lesquelles l'Ecriture Sainte est invitée à dire tout ce qu'elle peut dire, à donner tout ce qu'elle peut donner. Remarquons que chaque fois la difficulté est la même : une question se pose aujourd'hui en fonction d'aspects de la vérité nouvellement mis en lumière, ou plus ou moins pressentis par la science contemporaine, ou parfois simplement postulés par notre mentalité d'hommes modernes. Elle se posait autrefois en termes tout différents, en fonction d'un arrière-plan doctrinal tout autre. On en arrive ainsi à demander à l'exégète de faire la transposition de deux arrière-plans de pensée à travers vingt siècles, d'interpréter non pas *ce qu'a dit* l'auteur inspiré, mais *ce qu'il aurait dit* s'il avait vécu aujourd'hui.

1er exemple : le problème du péché originel.

Nous avons devant nous un récit très ancien (*Gen.,* II-III) faisant partie des traditions d'Israël. Quelle que soit la date, très controversée, de sa rédaction, on ne peut plus penser aujourd'hui, avec ce que nous savons de l'histoire de l'homme sur la terre, que ce récit se soit transmis à travers des centaines de millénaires par la mémoire des hommes. Donc, sous l'action divine, un jour ce récit a affleuré dans la littérature d'Israël (peu importent ses origines humaines, ses antécédents historiques) pour transmettre à l'humanité une révélation de Dieu, la révélation d'un fait de portée religieuse dont elle doit vivre à jamais. L'expression est populaire, tissée d'anthropomorphismes (Dieu ne se promène pas dans un jardin à la fraîcheur du soir), de traits symboliques (symbolisme de Dieu modelant de l'argile pour faire un corps humain et soufflant pour donner la vie). Aucune philologie ne sera jamais à même de faire

ici le départ certain et définitif entre la pensée religieuse et le cadre de présentation pour la bonne raison, pensons-nous, qu'ils ne se séparaient pas nettement, qu'ils faisaient bloc dans la pensée humaine de l'auteur inspiré. Plus tard, le progrès même de la révélation en Israël a précisé et interprété certains traits de ce récit, par exemple la signification du symbole du serpent. Enfin un jour, lorsqu'il écrivait aux Romains (V, 12), Dieu éclaira saint Paul pour interpréter de nouveau ce récit primitif à la lumière du fait du Christ, nouvel Adam; Paul, selon son procédé si fréquent de l'antithèse, voulut retrouver dans Adam, dans le péché d'Adam, l'antithèse parfaite du Christ, de la grâce du Christ; toutefois ce n'était pas d'abord la misère causée par Adam, ce n'était pas d'abord l'individualité d'Adam qui formait en ce moment le centre de son intérêt; son but était, par contraste avec Adam, de magnifier l'œuvre du Christ. L'exégète privé pourra s'efforcer d'aller aussi loin que possible dans l'interprétation nuancée de la pensée de Paul, il pourra dégager ses présupposés hérités du Judaïsme et la lumière nouvelle apportée par le fait du Christ; mais lorsqu'il touchera à des traits que Paul ne pouvait même pas envisager (par exemple la position scientifique actuelle du monogénisme et du polygénisme), il s'apercevra, pensons-nous, rapidement que l'exégèse peut commencer, pousser même jusqu'à un certain point l'argumentation, mais que l'interprétation totale de la vérité religieuse définitive n'appartient qu'à l'Eglise. Nous dirons pourquoi dans un instant.

Autre exemple : la rédemption par le sacrifice sanglant de la Croix.

Lorsque, avec sa pensée de Sémite et de Juif, Paul converti contemplait le Christ crucifié (spectacle qui, avant sa conversion, avait si profondément heurté toutes ses idées sur le Messie), il voyait ce sacrifice sanglant se projeter tout naturellement sur l'arrière-plan de tous les sacrifices sanglants en Israël; pour lui l'expiation par le sang ne posait pas de problème, elle répondait naturellement à toutes ses habitudes de pensée.

Il n'en est pas de même pour nous. C'est précisément ce que Paul ne sentait pas le besoin d'expliquer ou de justifier qui a besoin à présent d'explication et de justification. On sait tout l'effort de la théologie contemporaine pour mieux pénétrer, par la raison éclairée par la foi, le sens profond du sacrifice sanglant du Christ. Faut-il rappeler tous les systèmes, depuis les plus durs et les plus juridiques, qui ont encore laissé des traces dans les sermons de Bossuet, systèmes qui mettaient l'accent sur la justice vindicative de Dieu, exigeant un châtiment proportionné du péché et l'exerçant sur le Christ, innocent substitué aux pécheurs et portant à leur place tout le poids du courroux divin, jusqu'aux systèmes les plus récents mettant l'accent sur le rôle de réparateur spontané exercé par le Christ, le Christ

venant offrir au Père l'acte d'amour total dans le renoncement douloureux à tout le créé opposé à Dieu, afin que cet acte d'amour obéissant, posé en solidarité avec toute l'humanité par son chef, homme comme nous, établisse ici-bas l'ordre définitif, réparation totale de l'ordre violé.

Qu'une exégèse plus attentive de saint Paul *puisse et doive aider pour sa part à faire un choix entre ces systèmes,* nous en tombons d'accord; mais on comprend aisément que la différence des points de vue, des présupposés, entre autrefois et aujourd'hui, interpose nécessairement entre l'exégèse de la pensée d'autrefois et la pensée religieuse d'aujourd'hui le fait considérable du progrès de la pensée chrétienne : *c'est toute la pensée de l'Eglise qui permettra le choix définitif; ce n'est pas la seule exégèse historique et philologique.*

Troisième exemple. Le problème des valeurs humaines dans la conception chrétienne de la vie.

Un humanisme chrétien n'est-il pas *exclu* par la pensée de Paul ? Sa conception de la vie ne s'oppose-t-elle pas radicalement à cette estime des valeurs humaines, tellement prônées aujourd'hui ? Ici encore n'y aurait-il pas erreur de méthode à chercher dans les formules de Paul une réponse apodictique à une question posée maintenant tout autrement qu'il ne pouvait l'envisager en cette époque de christianisme naissant et d'espoir d'une parousie prochaine ? Certes, la pensée de Paul ne part jamais de l'homme, pas même de l'homme qui monte à Dieu; *elle part toujours de Dieu, de Dieu qui descend vers l'homme.* En ce sens on ne peut trouver chez lui un *humanisme chrétien*; il n'y a jamais songé, sans toutefois poser des principes qui l'excluent. Mais si l'on consent à cheminer longuement avec lui et à ne pas s'accrocher à certaines de ses formules, nous pensons qu'on trouve chez lui tous les principes d'un *christianisme humain*; on constatera avec quelle largeur il envisage l'expansion du christianisme dans les institutions humaines, la manière dont le Christ non seulement les « rachète », les « affranchit du péché », les « remet dans l'ordre », mais aussi et surtout les élève, les surnaturalise.

Or, dans la manière de poser ces problèmes à l'exégète privé, souvent, nous semble-t-il, d'une part on lui demande trop, on attend trop de lui; d'autre part on lui demande trop peu.

On demande trop quand on veut que dans tous ces cas l'Ecriture *seule décide* et décide par *des textes* considérés comme des définitions juridiques, des décisions de Codes, à interpréter en formules absolues, définitives. On néglige de replacer ces textes dans la pensée vivante de l'auteur inspiré du Nouveau Testament. Or que sont-ils dans l'âme de l'auteur inspiré ? Des *efforts* pour exprimer, le mieux qu'il peut, avec des *mots d'hier*, avec de *vieilles formules héritées* de l'Ancien Testament, la révélation nouvelle faite à l'humanité dans

le Christ ou faite à l'apôtre en particulier. Pour dire le Christ et toute la nouveauté de son message, il n'a à sa disposition que des concepts, des mots traditionnels juifs qu'il a repris *tels quels* de son milieu, de son éducation, et qui font le point de départ de sa pensée; et cependant cette réalité nouvelle, communiquée par Dieu, est infiniment plus riche que les concepts et les mots traditionnels; il s'agit pourtant de la comprendre en partant de ces concepts et de l'exprimer en partant de ces mots. N'est-il pas clair dès lors que, si l'on veut savoir *ce qui est affirmé par l'auteur inspiré*, il faut avant tout se remettre dans le sens de cet *effort* de sa pensée, retrouver la formulation *qui se cherche* au moins autant que la formule achevée, deviner ce qui est *suggéré* au moins autant que ce qui est dit ? La vraie grandeur de l'Ecriture Sainte *n'est pas d'être un aboutissement*: l'aboutissement c'est l'Eglise croissant jusqu'à la plénitude du Christ; la vraie grandeur de l'Ecriture Sainte *c'est d'être un point de départ, mais un point de départ perpétuel*, avec lequel l'Eglise doit toujours se maintenir en contact.

Et c'est dans ce sens que, nous semble-t-il, on demande trop peu à l'Ecriture Sainte; qu'on lui demande moins qu'elle ne peut donner. L'idéal du travail théologique en ce domaine est de faire sien, de façon vivante, ce *mouvement* d'esprit, cet *effort* de pensée et d'expression des auteurs inspirés : partir avec eux de l'Ancien Testament et monter avec eux vers la réalité nouvelle qu'est le Christ; faire sienne la *direction* de leur pensée pour être à même de la *continuer* avec l'Eglise. Il importe de garder toujours le sens de ce caractère vivant de l'Ecriture Sainte, de ce *mouvement en avant* qu'elle exprime et demande de poursuivre.

Or c'est là ce que fait sans cesse l'Eglise. Le mouvement de pensée inculqué par Paul vient, dans la vie doctrinale de l'Eglise, s'insérer à côté des mouvements de pensée inculqués par Jean, par Pierre, etc., et l'Eglise prolonge ces mouvements de pensée en les harmonisant, en les unifiant. C'est dans la *synthèse* des diverses tendances de la pensée inspirée, vécue par elle selon la vie même de sa croissance dans le Christ, que l'Eglise nous conduit à une *formulation théologique de plus en plus riche, de plus en plus précise*, tout en *ayant possédé vitalement dès le début*, pour l'essentiel, la plénitude de sa doctrine. Dans la construction du Corps mystique du Christ Paul, Pierre, Jean, ne sont que des bâtisses particulières, destinées à former un vaste édifice, très unifié, *dont Dieu seul a le plan total et qu'il ne réalise que dans et que par son Eglise.*

DEUXIEME PARTIE

Tâchons de préciser ces notions en les rattachant à la formule classique, qui est la conclusion de tout traité « De Scriptura Sacra » :

« Quidquid affirmatur, quidquid docetur a scriptore sacro affirmatur, docetur a Spiritu Sancto ».

Nous savons tous que, dans notre économie présente, tout entière dominée par l'idée de l'Incarnation, la parole de Dieu, la parole inspirée se présente à nous comme un langage divino-humain, message de Dieu pensé en concepts humains, exprimé en termes humains. C'est en interprétant, en comprenant parfaitement la parole, la pensée d'un homme, à savoir de l'auteur inspiré, que nous sommes informés de ce que Dieu veut nous dire, et nous dit de façon pleinement adaptée à ce que nous sommes. C'est ce qu'exprime très bien la formule classique : « Tout ce qu'affirme l'auteur inspiré est affirmé par l'Esprit Saint ».

Cette formule, en bonne logique, n'exclut pas une possibilité ultérieure. Dieu ne peut-il affirmer plus, nous enseigner plus, dans le langage même de l'auteur inspiré, que ce que celui-ci veut affirmer, enseigner, que ce dont celui-ci a *conscience* ? C'est le problème du *sens plénier* de l'Ecriture Sainte, des sens spirituels, du sens typique. Problème très intéressant, récemment discuté au *Colloquium biblicum* de Louvain des 7 et 8 septembre derniers et qui a fait l'objet de plusieurs beaux travaux, entre autres de MM. les Professeurs Cerfaux et Coppens. Mais ce problème n'entre pas directement dans le sujet que nous traitons ici. Nous le laissons de côté pour rester exclusivement dans ce qu'on appelle le sens littéral, dans le sens qui se trouve dans la pensée consciente de l'auteur inspiré.

On nous dit : « Dieu affirme, Dieu m'enseigne, Dieu me présente comme *sa* vérité divine ce que m'affirme l'auteur inspiré ». Mais qu'est-ce que *m'affirme* l'auteur inspiré ?

On sait les nombreux problèmes posés par ce principe, en apparence si simple. Rappelons d'un mot seulement ceux qui se rapportent aux *récits historiques* et qui n'entrent pas directement dans notre sujet. Il est devenu clair aujourd'hui pour tous que l'« affirmation », le degré d'affirmation, le coefficient d'affirmation de l'écrit inspiré est essentiellement différent selon qu'il s'agit, par exemple, d'un *récit lyrique* comme le chant de Déborah (Livre des Juges, chapitre V), ou le chant tiré du Livre du Juste (Josué, X, 12-13) :

> « Soleil, arrête-toi sur Gabaon,
> et toi, lune, sur la vallée d'Ajalon !
> Et le soleil s'arrêta, et la lune se tint immobile,
> jusqu'à ce que la nation se fût vengée de ses ennemis. »

ou selon qu'il s'agit d'un *récit populaire traditionnel*, mêlant l'épopée et le folklore à un fond historique substantiel comme l'histoire des patriarches dans la Genèse, ou d'un *récit qui émane probablement* d'un homme de cour, *témoin direct* des événements, comme la plus

grande partie de la si vivante histoire de David dans les livres de Samuel.

La vérité, que Dieu m'apprend infailliblement, ne se dégage pas, dans ces divers cas, de la même façon du livre sacré. Il est vrai de dire, croyons-nous, que, *au regard divin*, la psychologie de l'affirmation, la manière d'affirmer n'apparaissait pas la même chez le narrateur jahviste de l'histoire patriarcale que chez le courtisan écrivant ses Mémoires sur David; mais il faut bien convenir que ces deux écrivains ne dominaient pas, eux, explicitement, le genre littéraire dont ils étaient tributaires et n'auraient pas été capables de doser exactement leur degré d'affirmation comme nous essayons de le faire aujourd'hui pour leur propre témoignage.

Mais cet article a comme objet *la doctrine, les affirmations doctrinales de caractère religieux ou moral.* Or c'est ici que le problème du degré d'affirmation se pose de la façon la plus aiguë, parfois même de façon troublante. Il importe de prendre nettement conscience de ces multiples modalités de l'affirmation doctrinale dans l'Ecriture.

Naturellement une distinction s'impose d'abord entre l'Ancien Testament qui n'offrait à l'homme qu'une *révélation* progressive, une *morale* en devenir, devant faire monter peu à peu le peuple choisi de la barbarie des origines à une maturité capable de recevoir le Christ, et le Nouveau Testament qui nous apporte la *révélation* définitive et la morale *absolue et perpétuelle.*

Quelle complexité en effet dans les *affirmations doctrinales* de l'Ancien Testament! Bornons-nous à deux exemples entre mille. La maxime « œil pour œil, dent pour dent » que Notre-Seigneur a opposée à sa propre doctrine et a déclarée désormais dépassée et périmée, était cependant une *parole de Dieu*, une *parole inspirée.* Elle n'en était pas pour autant une *affirmation définitive et absolue.* Que signifiait-elle alors et sur quoi portait, en elle, la responsabilité divine ? *Elle signifiait uniquement un « mieux » par rapport à une barbarie précédente*; à une vengeance sans frein, que préconisait la sauvagerie antique, Dieu opposait des limites déterminées : jamais, dans la vengeance du sang, on n'excédera le tort subi : œil pour œil, dent pour dent, pas plus.

Mais il y a plus grave. Notre-Seigneur lui-même nous apprend que, dans l'Ancien Testament, il y avait des prescriptions, des « paroles de Dieu » inspirées, qui n'avaient été portées, promulguées, que par condescendance pour la malice humaine, « *ad duritiam cordis vestri* » (Mt., XIX, 8; Mc, X, 5). La loi juive permettant en certains cas le divorce était « parole inspirée », « parole de Dieu », « affirmation engageant l'infaillibilité divine », et cependant elle n'était, au témoignage même de Jésus, qu'une condescendance, motivée par la dureté du cœur humain.

Il serait aisé de multiplier les exemples dans l'Ancien Testament.

Les deux exemples, que nous avons choisis, suffisent pour préciser la notion que nous avons à cœur de dégager : l'extrême complexité de l'*affirmation doctrinale* dans l'Ecriture Sainte, l'*erreur grave qu'il y aurait à mettre toutes les affirmations au même niveau religieux, pour le simple motif que toutes sont « paroles de Dieu »*.

Mais ces *nuances* de l'affirmation ne sont-elles pas exclues du Nouveau Testament ? Ne s'agit-il pas ici de la « parole de Dieu » définitive, absolue, sans restriction aucune ? Et cependant ici aussi, incontestablement, le problème se pose. Ici aussi on doit distinguer ce qui est *relatif*, et ce qui est *absolu* dans une affirmation du Nouveau Testament. Il y a là un aspect de l'interprétation scripturaire qu'on néglige trop souvent.

Les applications pourraient être nombreuses et dépasseraient le cadre d'un article. Nous nous bornerons à *trois cas, à titre d'exemples* : 1°) distinction à faire entre la *règle morale ou religieuse absolue* et définitive et le *cadre concret et temporaire de son application* ; 2°) distinction entre la *vérité de principe immuable* et son *expression en fonction des idées du temps* ; 3°) influence des *procédés littéraires*, de la *psychologie littéraire* de l'auteur inspiré sur le degré de ses affirmations.

1°) *Distinction entre la règle morale ou religieuse absolue et définitive et le cadre concret et temporaire de son application.*

Est-il si aisé de discerner dans les prescriptions des apôtres ce qui est décision *temporaire*, commandée par les circonstances immédiates, et ce qui est décision *définitive* valant pour tous temps et tous lieux ? Est-il si facile de dégager, dans une décision de principe, de soi définitive, ce qui constitue *le principe irrévocable* et ce qui en forme *le cadre contingent*, déterminé par les coutumes du milieu et de l'époque ?

Quand saint Paul, *I Cor.* VII, déclare (1) que le père de famille qui donne sa fille en mariage fait bien, mais que celui qui choisit pour elle la virginité perpétuelle fait mieux, nous interprétons aujourd'hui que ce que saint Paul *affirme* c'est la supériorité de la chasteté sur le mariage, mais non le droit du père de famille de décider du sort de ses filles : cela, disons-nous, c'était *le cadre de l'époque*, la jurisprudence antique, laissant toujours la femme en état d'infériorité et de dépendance. L'affirmation de Paul, cependant, portait en bloc sur la situation concrète, telle qu'elle se présentait, avec toutes ses circonstances.

Quand saint Paul exige des femmes le port du voile dans les réunions ecclésiastiques, nous n'y voyons avec raison qu'une prescription

(1) Nous continuons à croire meilleure l'interprétation comprenant ce texte du père de famille et moins probable celle qui y voit le cas d'un jeune homme et d'une jeune fille ayant décidé d'associer leurs vies tout en gardant la chasteté perpétuelle.

temporaire de décence et de respect de l'Eglise, imposée par les coutumes d'alors. Mais quand il dit (*I Cor.* XIV 34-35) « Mulieres in ecclesia taceant », quand, visiblement, dans ce passage et dans d'autres, il s'oppose à toute participation active de la femme dans la direction de la vie ecclésiastique, l'exégèse seule pourrait-elle encore discerner *de façon définitive* si Paul a voulu, de la part de Dieu, nous enseigner un principe absolu, devant valoir jusqu'à la fin des temps, ou s'il a seulement réglé d'autorité une question concrète en fonction des mœurs et des idées d'alors ? Ne constate-t-on pas que, dans certaines églises qui n'admettent que la Bible comme norme de conduite, par exemple dans l'Eglise anglicane, la question du « sacerdoce féminin » commence à être posée et discutée parfois avec insistance ? Certes l'exégèse peut ici *commencer et mener assez loin* l'argumentation, il serait facile de le montrer ; mais, à notre avis, c'est l'Eglise seule qui l'achève et consacre, d'autorité, l'interprétation définitive, commencée et préparée par l'exégèse.

Qu'on nous permette, à cette occasion, de présenter ici une remarque que nous croyons importante. S'il est très juste de dire, comme le constate l'encyclique *Divino afflante Spiritu*, que très limité est le nombre des textes scripturaires officiellement interprétés par l'Eglise, considérable est, en revanche, pensons-nous, le nombre des *décisions doctrinales de l'Eglise, nées de l'Ecriture*, où l'interprétation de l'Eglise a continué et complété l'interprétation scripturaire.

2°) *Distinction entre la vérité de principe immuable et son expression en fonction des idées du temps.*

On reconnaît assez généralement aujourd'hui, en matière d'affirmation historique, que, lorsqu'un écrivain sacré s'exprime comme suit : « David a dit... » ou « Moïse a dit... » ou « Hénoch, septième depuis Adam, a prophétisé à leur sujet » (Jude 14), semblable citation n'implique pas l'authenticité davidique ou mosaïque du passage allégué ou l'authenticité du livre d'Hénoch ; l'auteur inspiré, sans doute, ne connaissait pas mieux que ses contemporains la véritable origine des textes qu'il alléguait, mais l'attribution en était indiquée par lui selon les idées du temps ; son affirmation directe portait sur le *texte* cité, comme faisant autorité pour ses lecteurs, non sur la manière de citer.

Des cas semblables se présentent en matière d'affirmation doctrinale religieuse. Lorsque Notre-Seigneur (Luc XIII 18) nous dit de la femme, infirme depuis 18 ans, qu'il vient de guérir : « Hanc filiam Abrahae, quam alligavit Satanas, ecce decem et octo annis non oportuit solvi a vinculo isto die sabbati ? », ou lorsqu'il décrit (Mt XII 43-45) la dangereuse progression de l'incrédulité juive, au moyen de la parabole de l'esprit immonde, chassé d'une âme, errant dans les déserts et revenant, avec sept autres démons, reprendre possession de l'âme délivrée, Notre-Seigneur n'entend pas inclure dans son affirmation certaines idées juives sur les démons, qu'il semble difficile

d'écarter totalement de l'interprétation de ces textes : il faudra distinguer ici entre vérité affirmée et cadre de présentation, adapté aux idées de l'époque.

Hâtons-nous d'ajouter qu'une exégèse saine sera vite amenée à limiter soigneusement le nombre de cas semblables. Pour aller d'emblée au cas essentiel, il est clair pour tout exégète objectif que Jésus a, dans les évangiles, manifesté clairement sa croyance personnelle en la réalité de la possession diabolique et l'a manifestée d'une façon qui imposait cette vérité religieuse à la foi de ses disciples, et donc de toute son Eglise.

3°) *Influence des procédés littéraires, de la psychologie littéraire de l'auteur inspiré sur le degré de ses affirmations.*

Nous savons tous l'immense influence du *tempérament littéraire* d'un auteur sur la *modalité* de ses affirmations. Une « affirmation oratoire » d'un grand prédicateur, ramassant et simplifiant un ensemble d'idées, n'est pas la même chose qu'une formule rigoureuse savamment élaborée par un grand théologien. Il y a une marge considérable entre une déclaration lyrique et une thèse didactique.

Or, on oublie parfois que, toutes pénétrées qu'elles soient d'une profonde théologie, les épîtres de saint Paul participent, à certains moments, du genre oratoire, comme aussi, parfois, du genre lyrique. Le degré de ses affirmations peut s'en trouver profondément modifié.

Nous ne nous arrêterons ici, à titre d'exemple, qu'à un seul procédé littéraire très fréquent chez lui, très caractéristique de son mode de penser : *l'antithèse* et nous en choisirons deux exemples, entre beaucoup.

Le premier est, dans la 2e épître aux Thessaloniciens (II 3-12), l'antithèse entre le Christ et son adversaire, l'« homo peccati », le « filius perditionis ». Dans ce tableau antithétique, inspiré en grande partie de l'Ancien Testament, Paul s'est complu à opposer aussi parfaitement que possible le Christ et son adversaire des derniers jours : chacun des deux sera « révélé » (ἀποκαλυφθήσεται), chacun des deux aura sa « parousie » (παρουσία), chacun des deux opérera des signes merveilleux, disposera d'une « ἐνέργεια », l'un pour le bien, l'autre pour le mal : chacun des deux enfin est présenté comme un « individu » déterminé. Si Suarez en a conclu que le « caractère individuel de l'Antéchrist » était « de foi » (« res certissima et de fide »), le plus grand nombre des théologiens d'aujourd'hui sont autrement réservés dans leur interprétation et estiment parfaitement libre dans l'Eglise de Dieu l'opinion qui verrait dans l'Antéchrist une collectivité, voire une institution. L'interprétation de cette « affirmation antithétique » de saint Paul ne paraît donc plus aujourd'hui aussi simple qu'au temps de Suarez.

Tous connaissent l'autre antithèse, la *célèbre opposition entre Adam et le Christ* (*Rom.* V 12 suiv.), base classique de toutes les thèses théologiques sur le péché originel. Nous n'avons pas à refaire ici l'exégèse de ce passage capital, qui a exercé une telle influence sur l'histoire des idées morales et religieuses. Nous voudrions seulement attirer l'attention sur la psychologie littéraire de ce passage. Nous l'avons dit plus haut, ce qui intéresse Paul ici ce n'est pas d'abord Adam, la misère causée par Adam; c'est le Christ, l'exaltation de la grâce du Christ. Or, pour que soit mise en relief l'immensité du don du Christ, il faut que soit parfaitement exprimée l'antithèse parfaite, le contraste total avec le tort causé par Adam. C'est en cherchant à comprendre pleinement le fait du Christ que, dirait-on à première vue, Paul est arrivé, par contraste, à comprendre le fait d'Adam. D'autre part il nous semble impossible de ne pas remarquer tout ce que le développement de Paul manifeste ici d'effort pénible, d'essai laborieux; sa pensée se cherche dans un raisonnement qui, il faut bien l'avouer, reste imparfait, inachevé sous plusieurs aspects (2); sa formule se précise progressivement jusqu'à ce qu'enfin, au v. 19, elle se soit pleinement élaborée : « Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem iusti constituentur multi ». Instinctivement, s'il n'y avait pas, au delà de ce texte, vingt siècles de recherches et de décisions définitives de l'Eglise, si je restais exégète isolé, avec mon seul sens privé, sans l'Eglise, ne pourrais-je pas être tenté de conclure : « Jamais, lorsqu'il a *improvisé* cette vigoureuse antithèse (improvisation prouvée par l'anacoluthe de V 12), Paul n'aurait pu soupçonner les formidables conséquences que la pensée chrétienne allait déduire de ce développement oratoire; jamais il n'aurait pu envisager que la question du « monogénisme ou du polygénisme » allait se trouver rattachée à ce texte, dépendre de son interprétation.

Certes, nous avons parfaitement conscience de ne présenter ici qu'une objection destinée à mieux éclairer le problème, un équivalent du « videtur quod non » de saint Thomas, et nous n'ignorons pas les réponses partielles et solides qu'on peut y faire. Ce que nous voulons mettre en lumière, c'est la marge qui subsiste entre la pensée de Paul, telle que peut la comprendre historiquement l'exégète privé, et les formidables conséquences doctrinales dégagées peu à peu, à travers vingt siècles, de cette pensée. Sans doute, il y a homogénéité, continuité entre la pensée de Paul et le dogme catholique et ce n'est pas du dehors et arbitrairement que l'Eglise serait venue

(2) N'importe quel étudiant objectera, par exemple, que les péchés commis entre Adam et Moïse étaient, en vertu même des principes de Paul sur la conscience du païen, compris comme « péchés » et donc « passibles de châtiment », et auraient pu être « passibles de mort » sans aucune injustice divine. Objection qui part de nos idées sur les rapports de l'obligation et de la sanction mais qui ne rejoint pas le point de vue choisi ici par Paul.

« ajouter » au message divin transmis par Paul. Mais il n'en reste pas moins que cet exemple est significatif pour manifester le rôle essentiel de l'Eglise dans l'interprétation de l'Ecriture et en particulier de la doctrine ici en cause. L'exégète catholique, qui a pleine conscience des limites exactes de ses conclusions, s'aperçoit vite que la lumière de l'Eglise l'éclaire singulièrement pour reconnaître l'action de Dieu dans les tâtonnements humains de la pensée et du style de Paul. La thèse de l'inspiration de l'Ecriture appelle comme complément nécessaire la thèse de l'interprétation authentique de l'Eglise.

Résumons-nous. Nous sommes parti de la formule classique qui paraît si simple : « Quidquid affirmatur a scriptore sacro affirmatur a Spiritu Sancto »; cette formule, nous n'en étudions l'application que dans le domaine essentiel de l'Ecriture Sainte : l'affirmation doctrinale morale et religieuse. Tout notre effort a été de mettre en lumière l'*extrême complexité* de cette notion de l'*affirmation doctrinale* et la tâche *très difficile* qu'elle impose à l'exégète privé. La difficulté n'est pas pour lui de déceler, aussi parfaitement que possible et avec toutes les nuances discernables, ce que l'écrivain sacré, ce que saint Paul a pensé; cela c'est son métier habituel de philologue et d'historien, qu'il peut réussir plus ou moins bien, selon l'état des documents et ses propres ressources d'exégète; *la difficulté est de passer d'une constatation de fait à un jugement de valeur, à une déclaration de droit,* de passer de la *psychologie de Paul,* des convictions de Paul, s'exprimant dans ce texte, à l'*autorité de Dieu* m'imposant par Paul une doctrine, comme norme de ma pensée et de ma vie.

TROISIEME PARTIE

Nous voudrions, dans cette troisième partie, rendre plus concrètes, « réaliser » les constatations faites jusqu'ici, en en montrant l'application, particulièrement suggestive, dans le cas de saint Paul, dans sa manière de penser et d'exprimer sa doctrine.

La forte personnalité de saint Paul a profondément marqué son message. Chez lui, mieux encore que chez tout autre auteur inspiré, chaque texte réclame, pour être parfaitement compris, d'être replacé dans la synthèse de sa doctrine. Chez lui, mieux que chez tout autre, se manifeste cet *effort de pensée,* cette *tension de style,* en vue d'atteindre et d'exprimer le mieux possible des vérités qui dépassent l'entendement humain. Son effort aboutit souvent à ces admirables réussites de formules lapidaires qui sont dans toutes les mémoires chrétiennes; mais parfois aussi, à cause de la richesse même de la révélation qu'elle devait comprendre et synthétiser, *sa pensée est* ***restée inachevée sous divers aspects*** **; elle ouvrait des voies et ne fai-**

sait qu'indiquer des chemins que la théologie chrétienne aurait à suivre après elle. Le point d'aboutissement, atteint plus tard, éclaire les intuitions initiales de l'apôtre choisi par Dieu pour indiquer la route. Inachevée, sa pensée n'a pas toujours réussi à atteindre et à indiquer le point de raccord entre deux vérités affirmées. Or *c'est souvent en ces points de raccord imparfait que se sont glissées les hérésies.* Les épîtres de saint Paul, il faut bien l'avouer, ont été l'occasion très innocente d'un grand nombre d'hérésies dans l'Eglise de Dieu : luthéranisme, calvinisme, baianisme, jansénisme (3). Mais c'est, à notre avis, une des joies de l'exégèse paulinienne que de *constater* combien l'Eglise, en ces moments dangereux de l'hérésie, a jugé avec justesse pour rester fidèle à la pensée totale de Paul. Les arguments particuliers, les exégèses de textes, ont pu être souvent assez misérables en ces temps de discussions; mais la décision finale a été très sûre et très juste parce que l'Eglise avait une *vue totale* du message paulinien, pour la bonne raison qu'elle en vivait pleinement.

De la théologie de saint Paul, nous choisirons ici, à titre d'exemples, trois points faisant partie de sa doctrine de la rédemption : à savoir la pensée de Paul : 1°) sur l'initiative divine dans l'œuvre de notre salut; 2°) sur le plan divin de ce salut; 3°) sur la réponse de l'homme dans l'acte de foi. Nous les étudierons *succinctement* et d'*un seul point de vue,* celui du contact entre sa psychologie de *juif converti* et *la vérité chrétienne,* uniquement afin d'y constater ce qu'on pourrait appeler les « achèvements » et les « inachèvements » de la pensée de saint Paul dans l'expression de la doctrine révélée; notre but est de mettre en évidence ce caractère « d'effort de pensée et de style », souvent d'inchoation et de suggestion, exigeant d'être continuées, qu'il importe de reconnaître chez Paul, comme, en général, chez plusieurs auteurs inspirés.

Nous voudrions étudier ces trois points suivant une méthode qui peut être appliquée à beaucoup de points de la doctrine paulinienne : la pensée de Paul *avant* sa conversion, c'est-à-dire l'ensemble d'idées juives qui conditionne sa mentalité; la pensée de Paul *après* sa conversion, la pensée de Paul après que la révélation du Christ Jésus est venue s'établir au centre de son âme de juif converti; entre les deux le grand fait de la révélation du Christ; le Christ s'est *révélé* à Paul,

(3) Pourquoi Dieu n'a-t-il pas fait parler Paul de façon à écarter d'emblée toute possibilité de ces fléchissements, de ces hérésies qui ont fait tant de mal à l'Eglise de Dieu ? Il me semble qu'on ne se pose plus cette question dès que l'on comprend : d'une part la place formidable que Dieu veut laisser à la liberté humaine dans l'édification de son règne, ici-bas; c'est, nous, pauvres hommes, avec nos mains malhabiles d'ouvriers ignorants, que Dieu a établis comme bâtisseurs de son Eglise; d'autre part le rôle de guide nécessaire, inévitable, de par la nature même des choses, que Dieu veut donner à son Eglise; nous n'avons la totalité de la lumière — et on ne juge bien qu'en fonction de la lumière totale — que dans la grande Eglise de Dieu; Dieu veut que nous nous habituions à « voir » en union avec elle.

s'est *donné* à Paul; Paul s'est donné tout entier au Christ. Le « *Christocentrisme* » de Paul est, on le sait, la *clef* de toute sa théologie. C'est chose merveilleuse que de constater la façon dont toutes *les pensées de Paul antérieures à sa conversion* ont pris *toute leur consistance*, toute leur valeur, *autour du Christ*, dans le Christ.

Mais le Christ s'est révélé à lui dans la totalité de son existence terrestre : sa vie, sa mort sur la croix, sa résurrection. Il s'est révélé avec sa place dans l'histoire juive : il est le Messie d'Israël. Il s'est révélé avec sa place en Dieu Père : il est le Fils de Dieu. Paul n'est pas un philosophe qui construit sa doctrine selon ses propres idées. Il s'est soumis au fait concret de la venue du Christ ici-bas.

Dans cet examen de la doctrine paulinienne, il est impossible à l'interprète de prétendre distinguer historiquement la part *de la révélation* et la part de la *pensée de Paul* réfléchissant sur la révélation. Comme exégète, il ne peut que constater *le résultat* de l'action de Dieu et de l'action de l'homme étroitement unies.

1°) *L'initiative divine dans l'œuvre de notre salut.*

Paul avant sa conversion. L'idée très élevée de Dieu est la grande conquête de l'Ancien Testament. Comme tout juif du premier siècle, Paul avait le sentiment profond du *suprême pouvoir* de Dieu, de la *liberté absolue* de Dieu, de l'*initiative divine* en tout. Pas plus que les autres juifs, il n'était porté à distinguer entre « permission » divine et « volonté absolue » de Dieu. Il avait été habitué par l'Ancien Testament à envisager Dieu comme la cause consciente et volontaire, non seulement des bonheurs, mais aussi des malheurs d'Israël; si la Palestine était envahie par une armée ennemie, c'est que Jahweh, comme les prophètes tant de fois l'avaient affirmé, était allé chercher chez eux ces ennemis et leur avait mis au cœur le désir d'envahir Israël, afin d'exercer sur celui-ci les châtiments décidés par Jahweh. Si Pharaon refuse de laisser partir les Hébreux d'Egypte, c'est que Jahweh, en vue de mieux faire éclater sa gloire dans la délivrance d'Israël, a *endurci* le cœur du Pharaon. Jahweh n'est-il même pas représenté parfois comme envoyant un esprit mauvais dans l'âme de Saül, un « esprit d'erreur » dans l'intelligence des faux prophètes ?

Paul après sa conversion. Combien Paul était préparé par son sens juif des libres initiatives de Dieu à comprendre la totale gratuité de l'économie de la grâce! « Quis prior dedit illi et retribuetur ei » (*Rom.* XI 35). Paul, persécuteur, a reçu le Christ gratuitement, par une libre initiative divine. Simple cas particulier d'une immense économie de pur don, de faveur gratuite : « Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei » (*Rom.* IX 16). La priorité juive des « initiatives divines » apparaît concrétée désormais en la grande initiative divine, centre de toutes les autres : la révélation, et la réalisation dans le temps, du « mystère » caché en Dieu de toute

éternité, le mystère de son plan de récapitulation, de centralisation de toutes choses autour du Christ fils unique de Dieu. Ajoutons-le tout de suite : initiative d'amour qui précède le sacrifice rédempteur; Dieu n'avait pas besoin de la satisfaction d'abord offerte pour se retourner vers nous enfin apaisé; c'était lui (*II Cor.* V 18) qui, spontanément, nous réconciliait par le Christ en lui; c'était lui dont l'amour se manifestait le premier envers les pécheurs que nous étions : « Commendat autem caritatem suam Deus in nobis quoniam cum adhuc peccatores essemus secundum tempus Christus pro nobis mortuus est ». Aucun système de rédemption n'est vraiment paulinien, qui ne mettrait pas l'*amour avant la justice*.

Mais le même sens de la toute-puissante initiative divine, appuyé à sa mentalité sémitique, préparait beaucoup moins Paul à se poser le problème de la conciliation de la grâce et de la liberté, *qu'un apôtre de formation grecque aurait spontanément envisagé*. De là des raccords jamais établis entre les deux vérités « grâce » et « liberté », également légitimes, également admises par lui. De là des exposés franchement unilatéraux comme ce fameux chapitre IX de l'épître aux Romains (sur les vases de colère que Dieu est libre de créer), qui, lu par un logicien d'Occident, rigide et intransigeant, devait un jour donner naissance au Calvinisme. Une synthèse paulinienne plus profonde, moins accrochée au détail, a permis à l'Eglise de dépasser, et de condamner, l'étroite et unilatérale logique de Calvin.

2°) *Le plan divin de notre salut.*

Paul avant sa conversion. Comme tout juif, Paul avait le sentiment très vif de l'*élection d'Israël*, du *plan de Dieu sur Israël*.

Ce plan d'amour d'Israël se trouvait marqué, dans la pensée traditionnelle juive, par deux *événements historiques* essentiels.

D'une part la « *promesse* » faite à Abraham, renouvelée, d'après la tradition, à chacune des trois générations patriarcales et qui, au cours des siècles, s'était développée et précisée pour devenir la « *grande promesse messianique* ». Quelles qu'en aient été les péripéties, le flux et le reflux à travers les âges avant le Christ, l'espérance en la « promesse » messianique apparaît fortement ancrée en toutes les âmes juives à la veille de la venue du Christ; elle manifeste des aspects disparates, contradictoires même; mais elle est profonde, intense.

D'autre part le second événement marquant la prédilection divine est le don *de la Loi* fait à Moïse sur le mont Sinaï; Israël a le privilège unique de *connaître* la volonté de Dieu et d'être ainsi mis à même de lui plaire; mais cette Loi se présente environnée de bénédictions si elle est observée, de malédictions si elle est violée.

Il y avait là une *double économie*, l'*économie de la promesse*, l'*économie de la Loi*. Entre ces *deux aspects* de la Providence divine

sur la nation, Israël ne semble pas avoir jamais perçu de contradiction. *Promesse* et *loi* lui apparaissaient comme formant un ensemble *homogène*, dans lequel devaient s'harmoniser le bon vouloir de Dieu et la bonne volonté de la nation.

Paul après sa conversion. Ici, sous l'action de la révélation divine, s'est produit, dans l'âme de Paul juif, converti, un changement profond d'appréciation des valeurs religieuses. Les deux aspects de la pensée juive que nous venons de rappeler lui sont apparus comme deux conceptions essentiellement différentes de la religion elle-même : d'un côté la religion qui est pur don de Dieu, libre et gratuite communication par Dieu de sa propre justice, de sa propre sainteté; de l'autre la religion qui n'est qu'un contrat : la justice de l'homme, les bonnes œuvres, accomplies par les forces naturelles de l'homme, récompensées par la bienveillance de Dieu. La première conception est la seule vraie : c'est l'économie de la grâce, du don gratuit de la sainteté; la justice même de Dieu devient la nôtre dans le Christ Jésus « qui factus est nobis sapientia a Deo, et iustitia, et sanctificatio, et redemptio » (*I Cor.* I 30). Régénérés, bénéficiaires d'une nouvelle naissance dans le Christ, nous nous trouvons être saints immédiatement de la sainteté même du Christ; il suffit désormais que cette nouvelle nature mise en nous se subordonne tout notre être humain et que « cette vie que nous vivons dans la chair, nous la vivions en dépendance de notre foi au Fils de Dieu » (*Gal.* II 20). La seconde conception est désormais périmée; c'est l'économie de la Loi, du contrat mercenaire, de la suffisance de l'homme en face de Dieu. Il n'y a plus désormais de suffisance humaine, d'orgueil humain possible, puisque tout est don gratuit et que la *plus grande gloire de Dieu* consiste en ce que les hommes *reçoivent le plus possible* de la bonté de Dieu.

L'Eglise a vécu tout cela pleinement dès l'origine et toute la sainteté chrétienne en est l'admirable expression. Mais si cette doctrine est pleinement donnée dès le début, dans les épîtres de Paul, *en tant que doctrine vécue*, que de siècles il a fallu, que d'hérésies, hélas, sont intervenues jusqu'à ce qu'elle se présente enfin dans l'Eglise comme *doctrine spéculativement exprimée*, en *thèses* rationnellement formulées.

Et cela, reconnaissons-le franchement, à l'occasion des *inachèvements* des *exposés doctrinaux* de Paul. Qu'on me permette d'en énumérer rapidement l'un ou l'autre : du vivant même de Paul, la véhémence de ses attaques contre la morale de la Loi, contre la morale des œuvres, a suscité contre lui des accusations d'amoralisme, d'opposition foncière à toute Loi (« Sicut aiunt quidam nos dicere : faciamus mala ut eveniant bona ») et S. Jacques, dans son épître (II 14 suiv.), a jugé nécessaire de mettre les choses au point. — Que d'efforts ont dû être sans cesse renouvelés, à travers le pélagianisme, le semi-

pélagianisme, le luthéranisme, le baianisme, le jansénisme, jusqu'à ce que les notions d'œuvre « surnaturelle » (mot que Paul n'a jamais employé) et d'œuvre « naturelle » se soient enfin clairement dégagées pour rendre pleinement justice aux affirmations de Paul. — Paul a maintenu toujours l'une à côté de l'autre ces deux affirmations, à première vue contradictoires : « L'homme est sauvé par la foi et non par les œuvres » et « Tout homme sera jugé selon ses œuvres » ; et il ne semble pas que la clarté, quelque peu simplifiée quoique foncièrement vraie, de notre solution classique, ait été aussi explicitement perçue par son esprit que beaucoup le supposent. — La justice, la sainteté du Christ, qui devient la nôtre, est-elle une « justice » *imputée* ou une justice « *communiquée, participée* » ? Et c'est tout le protestantisme avec, en quatre siècles, des centaines de millions d'âmes arrachées à l'unité catholique !

Ce qui en outre est frappant chez Paul, c'est le contraste entre le caractère différent de l'affirmation de ces deux aspects de notre rédemption : d'une part l'élévation à l'ordre surnaturel ; d'autre part notre libération du péché, de la domination de la chair, de la mort. Le premier aspect est sans cesse reconnu implicitement, partout supposé dans les concepts de « nouvelle naissance », participation à « la justice de Dieu » ; on peut dire qu'il est *principal* et cependant il n'est nulle part explicitement formulé et développé, comme l'est sans cesse le second à travers les épîtres.

Néanmoins la vraie pensée de Paul, celle qui était dans la logique de toute sa doctrine, s'est clairement dégagée dans l'interprétation de l'Eglise. Or, ce qui est remarquable dans cette évolution de l'interprétation de Paul à travers les siècles, c'est l'*équilibre* parfait, la *sûreté* sereine des *décisions finales* de l'Eglise, après quelques hésitations, vers la droite ou vers la gauche, de ceux qui la dirigent. Que de fois on est amené à songer à la belle comparaison de von Hügel : « L'Eglise catholique romaine est comme un grand bateau qui cherche d'abord sa direction de ce côté, puis de l'autre, jusqu'à ce qu'elle trouve son équilibre : et alors combien sages sont ses jugements, combien magnifiques ses décisions » (*Letters to a niece*, Londres, 1928, *Introduction*, p. XXXVI suiv.).

3°) *La foi, réponse de l'homme au don de Dieu.*

Saint Paul avant sa conversion. Comme juif, Paul avait appris à estimer ce suprême hommage de l'homme à Dieu que constitue la foi de l'Ancien Testament : ne plus s'appuyer sur les ressources humaines, mais sur Dieu seul. « Croire, dans Isaïe, c'est accepter la direction divine, obéir, et pour tout le reste s'en remettre à Dieu, sans compter sur sa propre force ni sur sa propre habileté ». La formule la plus heureuse de *la foi* de l'Ancien Testament est peut-être celle du psaume XX (Vulg. XIX), 8 : « Illi curribus, et isti

equis, nos autem nomine Domini, Dei nostri, fortes sumus ». Cet élément *de confiance* inclus dans la foi juive ne sera certainement pas absent de la foi paulinienne.

Saint Paul après sa conversion. La foi en Dieu se précise désormais; Dieu s'est donné dans le Christ et la foi en Dieu se concrète dans la *foi au Christ.*

L'élément de confiance, d'abandon de tout appui humain, de tout titre humain pour ne s'appuyer que sur Dieu, sur le Christ, est maintenu, comme essentiel, dans la doctrine de Paul. On connaît le fameux chapitre IV de l'épître aux Romains, avec cette formule dont Luther va s'emparer : « Credenti in eum qui iustificat impium reputatur fides eius ad iustitiam » (*Rom.* IV 5). La formule est juste, mais elle n'exprime *qu'un aspect* de la pensée de Paul et ne sera complétée, précisée qu'ailleurs, par la logique de toute sa doctrine. Elle nous dit que le chrétien ne fait pas fond sur sa force, sa sagesse, sa justice *naturelle*; pour lui ne compte plus désormais qu'une seule force, une seule sagesse, une seule justice, celle qui lui arrive gratuitement d'en haut comme *pur don de Dieu,* comme participation à la justice même de Dieu dans le Christ Jésus. Toutefois, il reste une obscurité dans certaines expressions de cette doctrine, un « inachèvement », que Luther a très malheureusement interprété. Pour nous catholiques — et c'est incontestablement dans la logique de la pensée de Paul —, cette justice est, non pas « imputée » juridiquement à l'homme, elle lui est *communiquée,* elle *devient sienne*; le Christ nous est donné, il est en nous. Une simple nuance de la pensée de Paul mal comprise sous l'influence d'un texte équivoque, et c'est l'hérésie.

A cet élément de « confiance », d'« abandon total » viennent s'ajouter, s'incorporer, les autres éléments classiques, bien connus, de la foi selon saint Paul : la part de l'intelligence se donnant pleinement à la vérité du Christ (*assensus intellectualis*), la part de la volonté, offrant tout son dévouement au Christ Jésus, ne voulant plus vivre que de lui : « Mihi vivere Christus est » (*Phil.* I 21). On sait toute la richesse de cette notion de la foi selon S. Paul.

On pourrait continuer longtemps cette enquête et l'on constaterait de plus en plus combien la pensée de Paul est chose personnelle, vécue plus encore que spéculative, étroitement dépendante de sa vigoureuse individualité et en conséquence marquée de tous les traits de son tempérament. On ne comprend parfaitement ses affirmations *qu'à la lumière de l'ensemble de sa pensée* et *sa pensée ne peut se séparer de son caractère, de son âme.*

CONCLUSIONS

De toutes les constatations faites jusqu'ici se dégagent tout naturellement, nous semble-t-il, quatre conclusions. Elles n'ont aucune

prétention à la nouveauté : elles nous semblent même classiques pour l'essentiel. Mais peut-être, réunies ici, s'éclaireront-elles mutuellement pour mettre en meilleure lumière cette chose splendide et difficile qui s'appelle : la preuve dogmatique d'Ecriture Sainte.

De ces quatre conclusions, les trois premières concernent le rôle de l'exégète ou du théologien ; la quatrième s'efforce de comprendre le rôle de l'Église.

Première conclusion. Puisque, dans notre économie de l'Incarnation, la vérité divine nous est transmise par des hommes, les auteurs inspirés, c'est *en comprenant parfaitement l'homme, la pensée de l'homme,* que nous monterons jusqu'à l'*affirmation de Dieu.* On entendait dire parfois jadis : « Je prends ici l'Ecriture comme « parole de Dieu » ; je n'ai pas besoin de savoir ce qu'est l'auteur humain, ce qui peut humainement avoir déterminé son jugement, ce qui peut en être le contexte temporel et local ; peu importe tout cela ; c'est Dieu qui parle ». C'est perdre de vue l'infinie complexité de l'affirmation scripturaire ; je ne la saisirai telle qu'elle est, *telle que Dieu la veut comme expression de sa vérité divine,* que dans l'âme de l'auteur inspiré, comprise aussi parfaitement que possible, et humainement par tous les moyens historiques, et divinement par la même adhésion que lui à la foi et à l'Église.

Deuxième conclusion. Puisque l'« affirmation » scripturaire, par hypothèse, est *si complexe,* quelle est la norme qui permettra le mieux à l'exégète de comprendre, comme elle doit l'être, l'affirmation de l'auteur inspiré ? On sera d'accord, pensons-nous, pour accepter la norme suivante — banale quoique trop souvent oubliée — : toutes choses égales d'ailleurs, *la valeur d'une affirmation scripturaire se mesure à l'importance qu'elle a dans la synthèse théologique de l'auteur inspiré.* C'est dans la synthèse de toute la pensée de saint Paul que je percevrai *la valeur probante,* la force d'affirmation de chacun de ses textes fondant notre foi. Idéal sans doute qui n'est pas facilement atteint puisqu'il suppose que nous poussons notre enquête jusqu'à ce qu'il y a de plus intime dans la conscience religieuse de l'auteur inspiré, jusqu'à ce centre profond de sa pensée et de sa vie intérieure d'où tout le reste se dégage comme naturellement : mais idéal qu'il est nécessaire de se proposer d'emblée comme une limite vers laquelle on tend, pour être toujours dans la ligne de la vraie interprétation.

Ajoutons toutefois dès maintenant ce qui va se dégager des deux conclusions suivantes : cette synthèse théologique de l'auteur inspiré, *nous la formons aussi à la lumière de l'état actuel du dogme catholique, à la lumière de toute la synthèse catholique.* Certes, j'étudierai Paul en historien, avec toutes les exigences critiques de l'histoire et je ne fausserai jamais ma sincérité d'historien pour aboutir à un conformisme boiteux entre l'histoire et la foi ; mais j'étudierai Paul

en croyant, sachant bien qu'il n'est qu'un témoin accrédité par Dieu, un garant autorisé d'une *vérité divine qui le dépasse,* lui comme nous tous, d'une vérité qui est *plus grande que lui,* d'une vérité que Dieu seul pourra nous dire dans la vision béatifique et que des hommes, même les plus grands, ne peuvent que balbutier. Et ceci nous amène à notre troisième conclusion.

Troisième conclusion. La révélation divine dépasse infiniment ses interprètes inspirés; ceux-ci, choisis par Dieu dans le milieu juif du premier siècle, s'efforcent, en partant des concepts et des mots hérités de l'Ancien Testament, d'exprimer le mieux possible, avec l'aide de Dieu, la révélation qui leur est faite. L'affirmation scripturaire apparaît par le fait même, nous l'avons assez dit, comme un point de départ essentiel, immuable, auquel on doit sans cesse revenir, plutôt que comme un aboutissement, un terme; ce terme, c'est la pleine croissance du Christ dans l'Eglise. On méconnaîtrait le sens du Nouveau Testament si on y perdait de vue ce caractère d'*effort* vers l'expression parfaite d'une vérité nouvelle, de *mouvement de pensée* vers un sommet, qui doit encore se formuler demain avec plus de précision. C'est ce *mouvement de pensée,* cet *effort* vers la synthèse totale, que l'Eglise doit continuer de siècle en siècle, et chaque chrétien pour sa part dans l'Eglise. Certes, toute la révélation est donnée dès l'époque apostolique, mais elle est donnée comme elle devait l'être, dans la pédagogie divine, pour s'expliciter, se formuler, se synthétiser dans l'Eglise et par l'Eglise.

Quatrième conclusion. Au delà de tous les travaux des exégètes et des théologiens, il y a donc le travail de l'Eglise. L'Eglise, par la pensée et la vie de ses pasteurs, de ses docteurs, de ses saints, de ses théologiens, de tous ses fidèles, vit et pense synthétiquement l'Ecriture Sainte. La pensée de Paul vient, en elle, se joindre à la pensée de Pierre, à la pensée de Jean, pour se subordonner toutes ensemble à la pensée du Christ. Ces pensées réagissent l'une sur l'autre, s'éclairent l'une par l'autre. C'est légitime puisque le même Esprit Saint infaillible est l'inspirateur de toutes.

Mais il y a plus : l'Eglise, si étroitement rattachée au passé par son Ecriture et sa tradition, est perpétuellement contrainte de repenser son dogme, de relire son Ecriture Sainte *en fonction du présent.* Et c'est ici qu'intervient un principe de méthode de toute première importance, qui doit être bien compris sans exagération ni diminution. L'Ecriture Sainte du Nouveau Testament n'est jamais pour l'Eglise un livre d'un *passé révolu,* qu'on n'atteint que par l'histoire; elle reste un livre *du présent,* qui s'éclaire à la lumière des *acquisitions doctrinales,* de siècle en siècle. En un certain sens — à bien comprendre toutefois si on ne veut pas tomber dans l'arbitraire —, en un certain sens le Nouveau Testament a comme un double contexte : d'abord le contexte de l'époque de sa publication; ensuite, mais

homogène évidemment à ce contexte des origines, *le contexte de chaque époque* jusqu'à la fin des temps. Par ce charisme supérieur de l'Eglise, des conclusions dogmatiques sont tirées de textes inspirés, de textes de Paul que l'exégète ne pourrait pas *prouver* avoir été explicitement dans *la conscience* de l'auteur inspiré, dans la conscience de Paul. Mais ce qu'il voit bien, avec l'Eglise, c'est que ces conclusions sont nécessaires *aujourd'hui* pour que, dans la synthèse catholique *actuelle*, le message paulinien *authentique* garde toute sa place, toute sa signification. Le message paulinien se trouve donc ainsi *interprété* non par le contexte naturel de son époque, mais par le contexte de la pensée d'aujourd'hui (4).

C'est ce grand travail que l'Eglise accomplit de siècle en siècle, à travers et souvent à l'occasion des erreurs mêmes et des hérésies des hommes. Or, lorsqu'en ce XX^e^ siècle nous jetons un regard sur l'ensemble de ce travail de l'Eglise, un sentiment profond doit s'imposer de plus en plus à tous, c'est l'admiration pour l'intelligence supérieure que l'Eglise a et a toujours eue des écrivains inspirés, pour la façon dont elle a guidé l'esprit chrétien à travers les siècles dans la fidélité à leur message. Nous ne parlons pas de l'*exégèse individuelle* de *passages déterminés* chez les *Pères de l'Eglise*; on ferait là une moisson assez abondante d'*erreurs* d'interprétations, de contresens évidents. Nous parlons de cette *marche de l'Eglise*, tranquille, sûre et infaillible, au moment où des *textes mal compris par des hérétiques* voulaient l'entraîner dans des voies désastreuses. Le cliquetis des discussions entre exégètes orthodoxes et exégètes hérétiques a pu être alors parfois assez décevant. Mais au delà des théologiens, au delà des exégètes, qui tous font de leur mieux avec les ressources limitées de chaque époque, il y a eu l'Eglise qui par l'Esprit Saint voit clair et dirige sûrement.

De plus en plus, l'expérience de la vie chrétienne confirme cette vérité dogmatique : l'Ecriture Sainte, qui doit accompagner l'humanité à travers les siècles, ne se suffit pas à elle-même; *elle ne peut se comprendre selon Dieu que si elle est sans cesse interprétée par l'Eglise*.

Jean LEVIE, S. I.

---

(4) Il faut donc écarter nettement ici toute idée d'intervention *extrinsèque* et arbitraire de l'Eglise; il s'agit d'une interprétation plus profonde, qui se *rattache étroitement à la synthèse de la pensée inspirée*, de la pensée paulinienne, et la repense en fonction de tout le progrès de la doctrine chrétienne. Entre l'exégèse historique, rigoureusement scientifique, et l'exégèse ecclésiastique, toute rupture serait illégitime, contraire aux principes mêmes de l'Eglise. L'Eglise a besoin du travail de ses exégètes, historiens et philologues; elle ne peut se passer de leur effort, ignorer leurs conclusions; elle parfait leur œuvre, mais elle l'accepte en la complétant. Née, à un moment de l'histoire, du fait de l'Incarnation, l'Eglise doit toujours garder et **n'a jamais manqué de garder le contact étroit avec l'histoire.**