NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

70 N° 10 1948

La place de la théologie dans l'enseignement de l'Écriture sainte

H. CAZELLES

p. 1009 - 1022

https://www.nrt.be/es/articulos/la-place-de-la-theologie-dans-l-enseignement-de-l-ecriture-sainte-2772

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LA PLACE DE LA THEOLOGIE DANS L'ENSEIGNEMENT DE L'ECRITURE SAINTE

C'est un des principaux soucis des professeurs de séminaires catholiques que de coordonner leurs enseignements. Or on admet communément, de par notre foi elle-même, que la théologie s'adresse à l'Ecriture Sainte à titre de source. Même si exégètes et théologiens chicanent sur la manière de citer les textes et sur la place à faire au développement de la révélation, il est clair que le professeur de théologie doit rechercher la pensée religieuse des auteurs inspirés et, en conséquence, faire appel aux opinions de ses confrères exégètes. Mais que dire des rapports inverses ? L'exégète doit-il se borner à demander à ses confrères théologiens de lui préciser purement et simplement les points de dogme définis qu'il doit respecter quand il explique le sens des livres sacrés ? N'aurait-il pas, lui aussi, à demander au théologien ses opinions, c'est-à-dire une pensée théologique vivante, dont il aurait à faire son profit pour mieux pénétrer le texte sacré et pour permettre à ses élèves d'en mieux goûter les richesses ? Poser ainsi la question, c'est, me semble-t-il, la résoudre. Mais il convient de préciser davantage, de ne pas se leurrer sur les difficultés, et de chercher à préciser à quelles conditions et sous quelles formes la théologie collabore efficacement à l'élaboration d'une exégèse sûre et féconde.

La question est en effet très délicate. Que de tempêtes au temps du Loysisme sur les rapports de la théologie et de l'exégèse ! Tout n'est pas encore apaisé, tant s'en faut, et ne peut guère l'être en ce monde, puisque c'est dans la pleine lumière de foi que le problème s'éclaire. Le professeur d'Ecriture Sainte est souvent tenté de dire *du haut de sa chaire à ses élèves : « Moi, je fais de l'exégèse, je ne* fais pas de théologie. J'explique les textes, à d'autres de vous dire ce qu'enseigne l'Eglise. » Il serait même faux de dire qu'il ne succombe jamais à la tentation. Et cependant une pareille déclaration n'est jamais reçue sans un certain malaise par ses auditeurs. Elle met en cause à leurs yeux la solidité de l'enseignement de l'Eglise,

séparant des domaines qui ne doivent pas être séparés : la parole de Dieu et la parole de l'Eglise. Elle ébranle ou les bases ou l'interprétation de cet enseignement. Comment donc un professeur d'Ecriture Sainte peut-il se laisser entraîner à une telle déclaration, comme par une pente naturelle de son esprit ? Une fois ce point éclairci, nous serons mieux à même de voir comment éviter le danger.

Certains esprits peu favorables à la corporation des exégètes expliqueraient volontiers ce réflexe par des raisons peu avouables, à tout le moins vexantes. Manque de sens théologique, diront certains. Manque de foi, diront d'autres, et c'est encore plus grave. Par contre certains psychologues atténueront la critique : « Eblouissement devant les méthodes rationnelles », diront-ils. « Devant le renouvellement prodigieux de la philologie, de la critique littéraire de l'antiquité et de son histoire, le spécialiste de l'Ancien et du Nouveau Testament se trouve comme captivé par ces disciplines au point d'en oublier le fonds religieux des livres saints. Ce fonds religieux lui paraît si connu qu'il lui en apparaît presque banal. »

Ces raisons peuvent valoir individuellement, elles n'expliquent pas la généralité du fait. La vraie raison est plus objective et plus profonde. Si l'exégète est tenté d'adopter pareille attitude de défiance envers la théologie, c'est qu'il s'y sent poussé par le souci même d'honnêteté intellectuelle. La familiarité qu'il a acquise avec la méthode exégétique lui fait redouter l'intervention d'une autre discipline de pensée, capable de troubler le jeu de la méthode adéquate. Que dirait-on d'un chimiste qui voudrait résoudre les problèmes qui lui sont posés par un recours à la psychologie ou à la biologie ? Chaque science a sa méthode et, par suite, son autonomie. C'est automatiquement fausser les résultats du travail de la pensée que de vouloir faire interférer dans les problèmes propres à l'exégèse une autre science, c'est-à-dire une autre méthode, une autre discipline. L'exégète a éprouvé la valeur des méthodes exégétiques. Il redouterait de fausser son travail, de s'exposer ainsi à des critiques redoutables de la part des incroyants s'il en appliquait d'autres. Ceux-ci se disent critiques indépendants et taxent de préjugés ceux qui font intervenir d'autres présupposés que ceux de la science elle-même. L'exégète catholique se sent le devoir, vis-à-vis d'eux et vis-à-vis de ses élèves quelquefois un peu rationalistes, de les suivre sur leur propre terrain pour établir en toute objectivité la vérité chrétienne dans le domaine qui lui incombe. Ces textes sont les sources de la foi, se dira-t-il, il y aurait cercle vicieux à supposer cette foi pour l'établissement du sens de ce message. C'est du message lui-même que sortira la foi. Retenons cette phrase : elle recèle une équivoque et requiert une distinction. Mais, pour l'instant, passons.

Insistons par contre sur la différence des méthodes. A première vue cette différence ne paraît pas si considérable. Les sources de la

théologie ne sont-elles pas l'Écriture et la tradition ? Comme dans l'exégèse, il s'agit en théologie de textes. Qu'il faille ajouter aux deux Testaments : les écrits des Pères, les définitions des conciles ; voire, tout l'*Enchiridion* de Denzinger, cela change-t-il tellement le travail ? Il y a plus : Dans sa session III, le concile du Vatican nous dit que la raison, illuminée par la foi, parvient à l'intelligence des mystères divins lorsqu'elle cherche « sedulo, pie et sobrie », soit par l'analogie de ce qu'elle connaît naturellement, soit par le rapprochement des mystères entre eux et avec la fin dernière de l'homme. La démarche exégétique n'est-elle pas quelque peu semblable, obligeant celui qui s'y adonne à chercher le lien entre les phrases divinement inspirées et s'efforçant d'en dégager le secret divin ? Et, comme le théologien, l'exégète doit procéder « sedulo, pie et sobrie », s'il veut arriver à quelques résultats.

Cela est fort juste ; mais il n'empêche que, dans le développement actuel des sciences religieuses, les choses ne se présentent pas ainsi. Le travail du théologien est dominé par une vue sur Dieu. Ce qu'on lui demande, c'est la cohérence profonde d'un système, où tout se tienne. Si, pour la clarté de son enseignement et le souci de ne pas faire dire à l'Eglise ce qu'elle n'a pas encore dit, les professeurs de théologie tendent à faire deux parts dans leurs cours : une part positive où sont exposées les données de foi, et une part spéculative où ils présentent leur synthèse personnelle, c'est vraiment cette dernière qui est l'essentiel de leur travail de théologien. C'est là qu'ils font progresser l'explicitation du dogme et c'est là qu'ils répondent aux besoins des intelligences avides d'une synthèse où transparaisse l'unité du plan divin et de la pensée divine. L'exégète contemporain, au contraire, est avant tout tributaire des textes. Sa première tâche est d'établir un texte sûr et authentique. Il déterminera ensuite soigneusement le sens des mots, précisera le rapport entre ces mots, puis entre les phrases ainsi constituées, et ne dégagera qu'avec prudence les idées de l'auteur. Parfois même il avouera, sans en trop rougir, que le texte ne paraît pas offrir de sens satisfaisant et il pourra supposer le texte détérioré. L'exégète se méfiera donc des synthèses théologiques et de leur intrusion dans ses textes.

Il sera encore plus inquiet au sujet des sens spirituels donnés à l'Ecriture, même lorsqu'ils sont très anciennement reçus. Parfois, d'autant plus qu'ils sont plus anciennement reçus. Expliquons-nous. Les Livres saints eux-mêmes nous montrent la liberté avec laquelle on reprenait d'anciens textes en leur conférant un sens nouveau (ainsi le serviteur de Yahweh). Et c'était un procédé de l'exégèse juive aux temps du Nouveau Testament. Or ce procédé, si légitime qu'il soit, ne doit pas être pris pour ce qu'il n'est pas : un procédé d'exégèse littérale. Il ne nous donne nullement le sens voulu par **l'auteur inspiré lui-même, tout prégnant de vérité divine. Le sens**

spirituel nous donne une excellente théologie, parce qu'il est voulu par Dieu et parce qu'il vient d'une excellente théologie qu'on veut retrouver dans le texte ; mais il ne peut nous donner une bonne exégèse. On sait ce qu'a dit sur ce sujet la dernière encyclique : « Que les exégètes, dans l'accomplissement de ce travail, aient toujours devant les yeux qu'il leur faut avant tout s'appliquer à discerner et à déterminer ce sens des mots bibliques qu'on appelle le sens littéral ». Or de par les Pères, sous l'influence conjuguée du judaïsme et de l'hellénisme, des sens spirituels de l'Ecriture (tout à fait autorisés d'ailleurs) circulent dans l'Eglise. Ils y ont même droit de cité : le théologien n'a qu'à les recueillir. Ils s'imposent dans sa synthèse. Sans compter le développement pris par la mystique chrétienne qui exprime souvent, par des phrases tirées de l'Ecriture, une connaissance expérimentale de Dieu. Comme la théologie est une science subalternée à la vision béatifique, il est normal que le théologien leur fasse une part. Il y a là deux raisons qui obligent le théologien à faire large la part des sens spirituels. Mais l'exégète, dont la mission première est le message scripturaire lui-même, soit pour établir plus solidement le dogme enseigné par l'Eglise, soit pour découvrir des richesses encore mal mises en valeur dans ce dépôt sacré, cet exégète donc doit se tenir en garde contre ce à quoi le théologien doit s'ouvrir.

Il existe enfin une dernière cause de mésentente qu'il est peut-être bon de souligner. Ce que l'on demande au théologien, c'est avant tout des vues sur Dieu, les éléments d'une vision d'éternité. Quelle que soit la part qu'il ait à faire aux aspects historiques de son cours il manquerait à sa tâche s'il s'y cantonnait. Notre religion nous permet de connaître Dieu, de dominer le flux du temps et des systèmes. L'évolution du dogme a ses droits, mais on peut à la rigueur s'en passer, ce n'est pas l'âme d'un cours de théologie. C'est au contraire l'âme d'un cours d'exégèse. L'exégète arrête son travail au moment où la Révélation se clôt, avec le dernier écrit du dernier apôtre. Tout son travail porte sur cette révélation progressive du mystère divin. Depuis le moment où Abraham croit à un Dieu dont il ignore encore le nom jusqu'à la descente sur terre de la Jérusalem céleste, la cité divine, il suit les progrès de cette lumière, toujours aussi pure en elle-même, mais dont l'éclat parmi les hommes subit bien des vicissitudes. Il suit, à travers les images hébraïques, l'éclosion des grands concepts chrétiens, il discerne les voies de Dieu dans cette expérience privilégiée du peuple élu. Tout est histoire pour lui : histoire des hommes, histoire des idées, histoire des textes, de leur naissance comme souvent de leur transformation, voire de leur corruption. L'exégète n'a pas, comme le théologien, à faire connaître Dieu aux hommes, mais à montrer les voies de Dieu vers l'humanité. Plongé dans l'humain d'un texte, il y discerne les préparations d'une Incarnation.

Mais c'est ici le tournant où nous attendons l'exégète. Cette recherche sur les textes peut-elle être menée abstraction faite de toute théologie ? Certes, dans le même passage de l'encyclique que nous citions, le pape ajoutait : « Ils (les exégètes) doivent mettre le plus grand soin à découvrir ce sens littéral des mots au moyen de la connaissance des langues, en s'aidant du contexte et de la comparaison avec les passages analogues ; toutes opérations qu'on a coutume de faire aussi dans l'interprétation des livres profanes, pour faire plus clairement ressortir la pensée de l'auteur. » Le pape insiste donc sur la recherche philologique, littéraire, comparative. Mais pour pénétrer la pensée de ces auteurs, peut-on faire abstraction de la théologie, des connaissances théologiques, de cette vue sur Dieu et son action sur le monde qu'elle nous confère ? N'est-ce pas se priver d'une voie d'accès indispensable pour pénétrer dans la pensée vivante et vécue, sous-jacente à ces textes ?

Regardons en effet de plus près le travail de l'exégète. Lui suffit-il d'avoir un texte, une grammaire et un dictionnaire pour mener sa tâche à bien ? Ce serait là une singulière illusion. Le travail critique ne consiste pas à donner la préférence aux travaux contemporains sur l'exégèse des Pères ; il s'agit de retrouver l'état d'esprit, ou plus exactement l'état d'âme de celui qui consignait sa pensée dans des signes graphiques chargés de la conserver ou de la transmettre au nom de Dieu. Cette définition est même trop étroite, car nos textes ont eux-mêmes une histoire. L'action inspiratrice de Dieu ne porte pas seulement sur un livre mais sur l'ensemble des livres. Elle domine les siècles et souvent n'a pas mû que l'activité d'un seul auteur. L'action inspiratrice de Dieu nous apparaît si complexe ! Que le texte actuel de Job ne soit pas celui qui jaillit sous la plume du premier auteur inspiré, cela peut tenir à deux causes. Cela peut venir évidemment des négligences humaines, de la fatigue d'un copiste ou de l'insertion involontaire d'une glose marginale. Mais les modifications du texte ne sont pas à voir qu'ex parte hominis ; il y en a ex parte Dei, la motion divine faisant concourir à la rédaction définitive du texte inspiré plusieurs instruments humains. L'Ecriture sainte prépare cette insertion de Dieu dans l'histoire humaine qu'est l'Incarnation. La Sagesse divine pouvait trouver bon que le devenir historique s'insère dans le livre sacré lui-même, la vraie pensée divine ne pouvant être bien comprise par les hommes qu'à travers cette rédaction successive. Ainsi les discours d'Elihu sont voulus par Dieu pour se faire exactement connaître. Le critique ne retrouvera alors la pensée totale et vivante de l'auteur divin de l'Ecriture qu'à travers le devenir historique lui-même du livre. Cet exemple suffit à montrer combien le terrain sur lequel se meut l'exégète est un terrain à la géographie complexe. De même qu'un voyageur doit voyager différemment suivant les pays où il se trouve (on ne voyage

pas de la même manière dans le désert de Gobi et dans la capitale de la France), de même l'exégète aura parfois à changer de procédés d'investigation pour dégager le sens d'un texte. Ou, pour prendre une autre image, il n'y a pas qu'une clé pour trouver le sens des livres saints. Comme dans le cas de certains coffres-forts perfectionnés, il faut en faire jouer plusieurs avant d'arriver au trésor. On peut se demander si la théologie n'est pas une de ces clés, qu'il faut utiliser à certains moments ou pour certains éléments de la recherche exégétique.

Voyons les différentes clés dont doit se servir l'exégète « pour faire plus clairement ressortir la pensée de l'auteur », — ce sont les termes mêmes de l'encyclique — ; cela nous permettra de déterminer la place de la théologie. Nous parlions de texte, de grammaire et de dictionnaire. Mais ces mots sont un peu un trompe l'œil. Il vaudrait mieux dire : l'exégète doit commencer son travail par la critique textuelle, l'étude du vocabulaire, la détermination de la morphologie et des rapports syntaxiques ; voilà donc trois clés dont il peut déjà se servir. Pour ce triple travail, il dispose de bons auxiliaires que sont les travaux de ses prédécesseurs : un bon Gesenius ou un bon Driver pour le sens des mots, un Joüon ou un Gesenius-Kautzsch pour la morphologie et la syntaxe, l'édition de Kittel pour la critique textuelle ; il aura là quelques outils auxquels la plupart du temps il se tiendra sans qu'aucun cependant de ces travaux lui donne une totale garantie (on s'en aperçoit par le renouvellement qu'apporte dans ces trois domaines la découverte des textes de Ras Shamra). En tout cas, à ce stade de son travail déjà, quelque inférieur qu'il soit, l'exégète doit avoir l'esprit ouvert, chercher des combinaisons qui aboutissent à quelque chose. Il peut être indifférent à l'incroyant d'aboutir à des sens bizarres ; ces incroyants ne se gênent pas pour multiplier les corrections textuelles. Le résultat en est fragile et plus surprenant encore que fragile. N'est-il pas invraisemblable que le texte se soit ainsi abâtardi ? N'est-il pas antipsychologique que, systématiquement, des scribes aient abouti à d'absurdes changements de lettres ? L'esprit scientifique demande que l'on s'accroche au donné sensible, au noir sur blanc des textes, plutôt que de supposer des modifications trop considérables. On est de plus en plus scrupuleux (même chez les incroyants) sur ces corrections qu'un progrès des connaissances philologiques rend caduques. C'est son sens théologique qui gardera l'exégète de corrections arbitraires, car il lui donne le respect du texte transmis par la tradition. C'est lui aussi qui l'empêchera d'attribuer des incohérences au texte sacré. Il ne l'admettra qu'après avoir établi le pourquoi de cette incohérence dans ce jeu de la fidélité divine et de l'infidélité humaine, fin mot de notre religion dont témoigne l'Écriture Sainte.

Ceci fait, l'exégète passe à la critique littéraire. Il doit maintenant

chercher le lien des phrases entre elles et retrouver le mouvement de la pensée de l'auteur. Notre langage procède rarement par théorèmes juxtaposés ou par aphorismes mis bout à bout sans lien interne. Ou, s'il procède ainsi, c'est quand il emploie un genre littéraire bien déterminé. Dans l'Ancien Testament c'est le genre du livre des Proverbes (et pas dans toutes les parties de ce livre). Mais il existe d'autres genres littéraires et l'encyclique y a fait allusion : « Ce que les anciens auteurs orientaux ont voulu signifier par leurs paroles ne peut pas se déterminer par les seules lois de la grammaire ou de la philologie, non plus que par le seul contexte. Il faut absolument que l'exégète... s'aidant des ressources de l'histoire, de l'archéologie, de l'ethnologie et des autres sciences, discerne et reconnaisse quels genres littéraires les auteurs de cet âge antique ont voulu employer et ont réellement employés ». Le pape énumère ici quelques-uns des moyens par lesquels l'exégète peut « remonter en quelque sorte par la pensée jusqu'au temps de la composition de ces écrits, pour revivre avec l'auteur la manière dont mots et phrases s'agençaient afin que l'œuvre ainsi composée transmette la pensée au lecteur. Les genres littéraires sont tout aussi tributaires de leur siècle que les autres modes d'expression artistique. Mais le choix du genre littéraire est déjà une certaine prise de position par l'auteur. C'est par là que s'amorce son contact avec le lecteur ; c'est par un aspect de sa psychologie qu'il le saisit pour lui faire pénétrer certaines vérités divines. Pour amener son Israélite à telle ou telle démarche religieuse, notre auteur a pu hésiter entre la formule impérative d'une loi, l'admonestation prophétique ou l'exhortation pénétrante d'un conseil. Et nous, pour le bien comprendre, nous devons retrouver cet aspect de sa pensée, ce biais par lequel il abordait son lecteur, et ceci alors que nous vivons dans des circonstances historiques toutes différentes, en ayant l'habitude de genres littéraires très différents, alors que souvent nous ignorons la date de rédaction de l'écrit inspiré ! Qu'on songe à cette difficulté et l'on sera porté à se demander si la théologie n'est pas apte à créer ce climat psychologique préalable qui nous permettra de nous retrouver avec notre lointain auteur. N'est-ce pas le même Dieu qui nous dirige, ne sont-ce pas les mêmes difficultés à obéir à Dieu dans un monde pécheur ? N'est-ce pas la même foi dans l'attente d'un secours divin ? La théologie n'est-elle pas ce qui nous permet de retrouver l'attitude religieuse des croyants et des prophètes d'Israël ? N'est-elle pas nécessaire à des gens du vingtième siècle pour retrouver cette connaturalité avec les auteurs sacrés, qui nous permettra de les comprendre et de les expliquer ? Je ne suis pas sûr qu'un esprit contemporain puisse se représenter ce qu'était pour Isaïe la présence de Dieu dans le temple de Jérusalem, si l'Eucharistie ou la théologie spirituelle ne lui ont ouvert l'esprit sur cet aspect de la réalité.

Cela sera d'autant plus nécessaire que les genres littéraires bibli-

ques ne trouvent pas automatiquement leurs correspondants dans les littératures de l'ancien Orient. Prenons, par exemple, le livre des Chroniques, qui vient de refaire l'objet d'intéressantes études du protestant Welch et du catholique Noortzij. On le rapproche volontiers du genre midraschique. Cela est d'autant plus légitime que ce livre cite des midraschîm parmi ses sources. Mais cela n'est qu'une approximation et, si l'on voulait le mettre sur le même pied que les édifiantes anecdotes de la littérature rabbinique, il me semble que l'on se fermerait à l'intelligence profonde de ce livre. A mon avis, on n'en peut comprendre toute la portée que si l'on se place au point de vue d'une théologie et d'une théologie de l'Eglise. C'est un effort pour repenser toute l'histoire d'Israël sous une lumière nouvelle. Les livres de Samuel et des Rois concevaient le Royaume de Yahweh, le peuple de Dieu, comme un royaume temporel, comme un Etat, religieux d'ailleurs. Le chroniqueur en reprend les données pour nous acheminer vers la conception d'une Eglise. Certes nous n'y sommes pas encore et l'Evangile de saint Matthieu, si ecclésiastique, ne nous est pas encore donné. Mais le Chroniqueur nous y mène. Samarie schismatique est laissée de côté, seul est envisagé le royaume davidique messianique. De même que les généalogies de la Genèse voulaient montrer la place d'Abraham au sein des nations, car c'est en lui que toutes les nations de la terre seront bénies (*Gen.*, XII, 3), les généalogies du Chroniqueur mènent à David, l'ancêtre du Roi Messie. La perspective est messianique. Et ce royaume davidique n'est plus tellement un royaume guerrier et politique qu'un royaume moral, liturgique et théocratique. Moral, d'où l'importance donnée à la rétribution. Liturgique, d'où le développement considérable donné à l'organisation cultuelle, aux chantres et à la psalmodie. A la suite des Prophètes de la fin de l'exil, cet auteur cherche autre chose dans les voies divines qu'un retour à la monarchie israélite d'autrefois. Et en accord avec Zacharie et Malachie, les livres d'Esdras et de Néhémie qui le terminaient ne sont pas satisfaits du régime sacerdotal instauré en exil, alors que le sacerdoce lévitique était le dernier cadre qui restait à la nation. C'est autre chose qu'on attend. Saint Matthieu nous donnera la réponse : « Appropinquavit enim regnum coelorum », avec la venue du Messie. Et sa généalogie de Jésus-Christ : « filii David, filii Abraham », lui permet, à la suite de la Genèse et du livre des Chroniques, de situer le roi de ce royaume dans l'humanité et dans le peuple dépositaire des promesses. Ainsi se précise le sens du livre des Chroniques dans la préparation de l'Eglise, royaume de Dieu parmi les hommes. Ainsi s'explique la contexture de ce livre, à la fois historique et prophétique, tout tourné vers le royaume messianique, sous le régime transitoire du sacerdoce sadducéen, à partir des données de l'histoire de la monarchie de Juda. Mais comment le comprendra-t-on, si l'on n'a pas dans l'esprit la notion d'un royau-

me d'ici-bas, qui n'est pas un État, d'une communauté religieuse vivant de l'obéissance au Messie mort mais ressuscité, d'un royaume où la vie collective est essentiellement liturgique ? Comment comprendre la portée de ce livre si l'on n'admet une Eglise visible avec un magistère réel ? Dans un christianisme appauvri de ces valeurs le livre des Chroniques peut-il être autre chose qu'un instrument forgé par un clergé peu scrupuleux, un midrasch plus ou moins pieux où l'histoire n'est pas respectée ? Alors qu'il s'agit de bien autre chose, et que notre auteur dessine les contours d'une société surnaturelle d'origine davidique à laquelle l'appui d'un Dieu moral ne fait pas défaut. La théologie nous donnant en clair la réalité historique que l'auteur du livre des Chroniques s'efforçait d'expliciter, elle nous permet d'entrer beaucoup plus facilement dans la psychologie de l'auteur et la compréhension de son œuvre.

Mais à un incroyant qui ne vit pas dans l'Eglise, qui n'a pas le sens de cette réalité, comment sera-t-il donné de discerner ce que discernait le Chroniqueur dans la société israélite ? Il ramènera l'œuvre à d'autres schèmes, quitte à multiplier les auteurs en voyant partout des incohérences. Ou encore il y verra de simples imaginations et fera pour le Chroniqueur ce que Loisy faisait pour la seconde partie d'Isaïe : ne voyant plus le terme final de ces promesses de restauration telles qu'elles se sont réalisées dans l'Eglise, il ironisera sur ces visions de la steppe qui refleurit et d'une Jérusalem où accourent les nations. Il avait perdu cette connaissance des réalités surnaturelles que nous donnent l'enseignement et la vie de l'Eglise, il n'était plus à même de discerner la portée des images et du mouvement littéraire par lesquels le vieil auteur sémitique traduisait la divine vision de l'histoire d'un monde racheté.

Nous sommes ainsi amenés à passer du littéraire à l'historique. La critique littéraire ne suffit pas. Les formes littéraires sont fort intéressantes à étudier et même leur évolution. Mais on attend autre chose d'un texte religieux, on en attend une vie. Ces textes doivent traduire pour nous l'âme religieuse de l'auteur inspiré, sans quoi nous ne restons qu'à la surface du message divin. L'Ecriture sainte nous mène à la révélation totale, close à la mort du dernier apôtre et l'on n'a pas attendu les théories sur l'évolution pour discerner un mouvement dans cette révélation. Dès que se posa la question des rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament — et l'on sait qu'elle se posa très vite —, dès ce moment on admettait un certain devenir dans la révélation, et l'admission d'un sens typique dans l'Ancien Testament en fut une première formulation. Ce devenir ne devait pas se borner d'ailleurs à l'Ancien Testament, car l'Evangile de saint Jean annonçait la venue d'un Paraclet qui enseignerait toute chose et saint Paul, dans l'épître aux Ephésiens, réserve la plénitude de la connaissance du mystère du Christ aux apôtres et prophètes in Spiritu (III, 5 :

c'est-à-dire ceux de la Nouvelle Alliance) : ces deux autorités admettaient donc un devenir de la révélation après la mort de Notre-Seigneur jusqu'à la mort du dernier apôtre, ce qu'a enregistré la théologie catholique.

Or l'étude de ce devenir a pris une importance capitale à notre époque, où l'on pense de plus en plus historiquement. De fait cette étude est indispensable pour situer Notre-Seigneur Jésus-Christ, donc l'Incarnation rédemptrice au sein de l'histoire du monde et de l'histoire des religions. Le christianisme n'est pas qu'une doctrine, c'est le don d'un Sauveur et d'un royaume de Dieu. Ce n'est pas une illumination tombée par hasard du ciel, un jour donnée comme aurait pu la concevoir un Marcion, c'est le résultat d'une germination lente telle que la décrit le ch. 24 de l'Ecclésiastique, germination dans laquelle, sous l'influence de la grâce surnaturelle du Dieu créateur et sauveur, les forces naturelles produisent Marie petite-fille de Juda d'où naît le Roi Messie, lequel forme le collège apostolique, premier noyau de l'Eglise. D'où l'intérêt prodigieux de cette préparation, de cette germination. Il faut préciser la place du sémitisme et de l'hellénisme par rapport aux autres foyers de civilisation : Inde, Chine, Mexique précolombien. Il faut préciser la place du peuple hébreu dans ce monde de l'ancien Orient : culture sans originalité, mais peuple très réceptif, au centre des trois grands facteurs d'épanouissement humain : Egypte, Assyro-Babylonie, Egée puis Grèce. Cela déjà nous permet de mieux comprendre l'apport chrétien dans le monde ; mais il ne nous suffirait pas d'une phrase pour définir les rapports du christianisme et de la culture ! N'insistons pas sur cet aspect de notre étude.

Nous aurons ensuite à voir le développement de cette action divine surnaturelle et rédemptrice pour tous les peuples, action divine que les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament nous permettront de découvrir. Sur le fait, tout le monde est d'accord. La difficulté commence lorsqu'il s'agit d'en retrouver les étapes et de dégager le principe même de ce développement, qui n'est autre que le surnaturel lui-même. C'est dans un travail pareil que les schémas rationalistes tendront le plus à s'imposer. Nous savons comment la philosophie de l'histoire de Hegel servit de principe directeur aux travaux, non seulement de Strauss, mais de Baur et de l'école de Tubingue et imposa l'ordre de succession supposé pour les Evangiles et les Epîtres. De nos jours les principes de Kierkegaard ne sont pas sans inspirer une certaine exégèse protestante dans le sillage de K. Barth, et le catholique ne leur donnera pas toujours raison contre l'exégèse de Goguel, ainsi que le notait le P. Bouyer à propos de « Protestantisme français ». L'exégèse libérale est plus dominée par une certaine conception linéaire du progrès des idées, qui risque de fausser certaines perspectives. Y a-t-il progrès à passer de la prophétie à l'apocalyptique ? On soutiendrait plutôt le contraire. La conception du Messie

n'est-elle pas plus profonde dans la seconde partie d'Isaïe que dans Malachie ? Job et l'Ecclésiaste ne voient-ils pas le problème du mal avec plus d'acuité que l'auteur de l'Ecclésiastique ? La vérité religieuse est plus complexe que certains schémas ne le laisseraient croire. Les auteurs rationalistes finalement admettent volontiers que le souffle religieux s'est perdu en Israël dans les aridités du légalisme ; mais un auteur catholique cherchera à voir plus loin. Si cette vue, en effet, peut contenter celui qui se borne à des aperçus sur la culture humaine, elle ne saurait satisfaire le chrétien qui voit le terme du mouvement scripturaire dans le Nouveau Testament.

Là encore les perspectives nous seront données par une recherche théologique. Nous verrons la réalité religieuse suprême dans l'Eglise, royaume de Dieu sur terre et au delà, où Dieu vit avec les hommes. Cette réalité sociale et surnaturelle avait été entrevue par le protestant Causse écrivant son livre : « Du groupe ethnique à la communauté religieuse » : il ne débouchait pas encore dans l'Eglise. Mme de Dietrich, elle aussi protestante, a été plus loin et, dans son « Dessein de Dieu », montre nettement comment l'Eglise est l'aboutissement de l'Ecriture. Elle reste protestante et n'aura donc pas la même conception que nous de l'Eglise. Que ses interprétations ne satisfassent pas toujours les exigences du texte, peut-être, mais la reconnaissance de cette ligne de la révélation est précieuse pour nous. L'Ecriture a pour fin l'établissement d'une société surnaturelle, d'un ordre surnaturel. Or la théologie nous met dans l'ordre surnaturel, qui est celui des auteurs sacrés. C'est toujours dans la même ligne de foi au surnaturel, à l'intervention de Dieu dans les affaires du monde que ces auteurs recueillent et qu'ils enrichissent le dépôt révélé. Ainsi ceux qui, après étude faite, croient devoir admettre la théorie documentaire sur le Pentateuque pourront constater le fait suivant. Le document E, avec ses songes à l'égyptienne, J avec ses anthropomorphismes, D avec son sens aigu de l'unité divine, P avec son souci de la transcendance divine, tous ont toujours le même but : il y a une loi divine informant un peuple de Dieu, et l'histoire providentielle d'Israël montre que Dieu en est l'auteur. Que la loi de E s'adresse à une société pastorale, celle de J à une société agricole, celle de D à une société monarchique sur son déclin, celle de P à une société dont le seul cadre subsistant est le sacerdoce, toutes ces lois prétendent faire vivre le peuple de Dieu d'une vie avec Dieu, jouissant de la protection et des faveurs divines. C'est là le fond théologique de la Torah mosaïque, avant que le Christ vienne fonder sa société sur l'apostolicité, son Eglise.

C'est sous la même lumière théologique que nous verrons se dessiner les traits du Messie. Roi Messie, mais obéissant à Dieu comme David, en voilà le premier trait. Roi mû par l'esprit de Dieu, à la fois divin et humain, nous dit Isaïe en dosant savamment ses substantifs :

conseiller miraculeux, héros divin. Les poèmes du Serviteur en font un rédempteur en unissant d'une part des notions tirées des rituels d'expiation, d'autre part l'expérience de l'exil. Le livre des Proverbes nous parlera alors de la Sagesse née de Dieu, suppléant à l'impuissance de la sagesse humaine. Ainsi s'amorcent les mystères : Trinité, Incarnation, Rédemption, qui nous permettent de connaître le mystère du Christ. Et cela vaut aussi pour les autres notions religieuses : elles ne sont dans l'Ancien Testament qu'à l'état d'images, mais le Prophète a mis dans cette image une vue religieuse dont il serait bien difficile, sans la théologie, de discerner toute la profondeur. Ainsi Osée, dans tout son livre, réclame la Hésed, cette qualité nouvelle du cœur de l'homme, qui seule lui permettra de pratiquer la justice réclamée par Amos. Mais cette Hésed, cette charité, c'est Dieu qui la fait naître : le livre se termine par une série d'images tirées de la végétation, au premier abord pas entièrement cohérentes, mais qui ont pour but de traduire cette réalité surnaturelle que nous nommons la grâce. « Je suis comme un cyprès verdoyant, finit-il par faire dire à Dieu, c'est de moi que procède ton fruit ». Je suis la vigne, vous êtes les sarments, reprendra Notre-Seigneur pour décrire cet influx de sève divine qui permet à l'homme de produire son fruit, son mérite. Que n'y aurait-il pas à dire sur l'image de la vigne qui apparaît elle aussi dans Osée, ainsi que celle du mariage ; sur l'image du désert, sur celle de la voie que nous appellerons la morale ! C'est toujours dans cette lumière surnaturelle que nous fait connaître la théologie que nous pouvons comprendre le fond du message des Prophètes et des auteurs sacrés. Mais les richesses de la révélation surnaturelle sont telles qu'il ne sera pas toujours facile de déterminer la ligne générale de la révélation. C'est souvent la vie de l'Eglise qui suscitera nos recherches sur tel ou tel point et le recours à l'Ecriture sera souvent la solution, avec ses méthodes tout humbles, presque matérielles parfois, de lexicographie ou de critique textuelle. Le P. Lebreton nous montrait, à son cours de l'Institut catholique, comment la crise de l'arianisme avait trouvé sa solution par un retour aux sources scripturaires dans l'esprit de l'Evangile.

En tout cas, c'est une telle recherche, exigeante, voire méticuleuse (sans excès bien entendu), qui intéresse les étudiants à l'Ecriture Sainte. Il faut que notre cours soit scientifique, mais il faut qu'il soit fait dans l'esprit théologique, c'est-à-dire comme une recherche de la pensée du Dieu vivant, dont les théologies sont une approximation, une expression en fonction de la nature raisonnable de l'homme. Nos élèves expriment souvent maladroitement cette requête : « Donnez des sens spirituels », me dit-on de temps en temps. Ils cherchent en effet Dieu souvent plutôt dans des idées que dans sa réalité propre de créateur et rédempteur du monde où nous vivons. **Mais on ne peut trouver Dieu dans la Bible que par des sens spiri-**

tuels solidement établis sur le sens littéral. Nos étudiants s'en rendent compte d'ailleurs généralement à la fin du cours, après les aridités du désert exégétique. C'est alors que l'on débouche sur les grandes lignes du message chrétien. Quand, en suivant les Prophètes, on part d'Amos, dans sa réprobation d'un Etat juif incroyant et immoral, pour aboutir aux vues messianiques de Daniel d'un royaume de luttes ici-bas mais royaume de ressuscités, en passant par l'Etat théocratique et sacerdotal d'Ezéchiel, on a alors une vue sur l'Eglise du Christ, militante ici-bas, triomphante après la mort, autrement vivante et autrement réelle, qu'en se bornant à interpréter plus ou moins justement les vues messianiques des Prophètes dans un sens dit spirituel. Mais cette demande des étudiants nous montre — et c'est tout à fait juste — que ce que les hommes attendent de l'Ecriture Sainte, c'est une connaissance de Dieu et de ses vues sur l'humanité.

Nous ne pouvons donc éviter le travail de critique textuelle, historique, littéraire, quitte à passer plus ou moins rapidement dans notre cours. C'est surtout sur la critique littéraire, qui donne le mouvement d'un texte, en dégage la structure et la portée, que l'exégète professeur d'Ecriture Sainte insistera. Mais tout ce travail doit se faire sous la lumière de la théologie catholique, qui seule nous permet de garder l'attitude religieuse d'un croyant comme Abraham, Isaïe ou saint Paul.

Pour me résumer je dirais qu'une attitude contraire :

1°) Serait une vue fausse de la méthode exégétique, laquelle doit faire appel à toutes les disciplines scientifiques et religieuses, pour revivre pour soi et pour les autres la psychologie et les intentions de l'auteur sacré. Notre foi nous fait croire qu'il y a une pensée divine dans ces textes ; il ne faut pas s'étonner que nos connaissances sur Dieu, notre théologie, nous soit utile pour découvrir cette pensée de Dieu. L'expérience prouve qu'à condition de ne jamais faire violence aux autres disciplines, philologie, etc... cette attente n'est pas déçue.

2°) Serait une vue fausse de ce que l'on attend de l'Ecriture Sainte. Les chrétiens demandent un message religieux. Nous avons à leur faire vivre l'histoire de la révélation et à les familiariser avec le texte sacré comme venant de Dieu. Cela commande la perspective de notre étude. La discussion technique est parfois nécessaire pour qu'ils sachent comment, à notre époque, on peut aborder le texte sacré, et pour qu'ils voient sur quoi portent les discussions. C'est une manière de former le jugement et de prémunir contre certaines attaques. Mais l'essentiel est de dégager dans chaque livre ou groupe ou fragment de livre, suivant la structure que révèle l'analyse littéraire, la vue de l'auteur sur l'action de Dieu et ses desseins sur l'humanité.

3°) Ce serait enfin une vue fausse des textes que nous avons à étudier. Nos auteurs sacrés ne sont pas des auteurs profanes. Admettre que des livres soient entrés par erreur dans le canon, comme

on l'a soutenu pour le Cantique des cantiques, est une vue bien peu satisfaisante pour l'esprit. C'est vraiment notre recherche de Dieu qui nous mettra dans le même climat spirituel que ces auteurs, nous donnera cette intuition sympathique qui fait chercher du bon côté, permet de se guider dans les possibilités diverses offertes par la philologie et l'histoire. On a dit de Pascal qu'en cherchant un auteur on trouvait un homme. Dans la Bible on trouvera Dieu lui-même à condition d'avoir ce sens théologique qui donne déjà certains contours de cette physionomie, qui nous permettront de le reconnaître dans ses œuvres, même littéraires.

Une seule réserve : que l'exégète, même dans cette orientation théologique, reste exégète, soumis aux méthodes propres de cette discipline. Qu'il n'essaie jamais d'imposer ses vues théologiques au texte, quelque excellentes que soient ces vues théologiques. Si elles sont bonnes, il appartiendra à son collègue de théologie de les établir ; la théologie ayant d'autres sources à sa disposition que la seule Ecriture Sainte, il sera en droit de les établir. L'exégète, lui, est le serviteur de la Bible et il ne doit faire dire de Jonas que ce que le texte en dit. Dans les systèmes théologiques il ne verra que le moyen indispensable, et proportionné à l'infirmité de la raison humaine pour atteindre une intelligence meilleure et plus affinée de la pensée divine mystérieuse. « C'est du message que sortira la foi », en ce sens que l'Ecriture est une des sources du dogme. L'explicitation du dogme chrétien exige un recours à l'Ecriture. Mais notre raison ne s'adressera à l'Ecriture et ne pénétrera le sens de l'Ecriture que si la théologie l'a assez affinée pour lui permettre de chercher dans ces textes ce que Dieu y a mis. On va au vrai avec toute son âme ; la foi d'un individu a besoin d'autres étais que l'Ecriture pour découvrir Dieu dans le monde et dans sa vie. Pour en découvrir le sens plein, à la fois naturel et surnaturel, l'un n'allant pas sans l'autre, l'individu a besoin de sa raison et c'est la théologie qui lui apprend à se servir de sa raison en tout ce qui concerne Dieu.

Henri CAZELLES, P.S.S.
professeur d'Ecriture Sainte.

Séminaire d'Issy-les-Moulineaux.