NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

88 N° 2 1966

Exégèse, théologie et pastorale (suite)

Pierre GRELOT

p. 132 - 148

https://www.nrt.be/it/articoli/exegese-theologie-et-pastorale-suite-1486

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Exégèse, théologie et pastorale

(suite)

II. — RECHERCHE D'UNE SOLUTION

1. Pour une théologie de la Parole de Dieu

Lorsqu'un problème de cette sorte, au lieu de se laisser résoudre harmonieusement, paraît conduire à une impasse, c'est le signe qu'on en a abordé l'examen en se plaçant à un point de vue trop étroit, ou en omettant de considérer une donnée fondamentale qui le commande tout entier. Dans la question présente, tout deviendrait plus clair si l'exégèse, la théologie et la pastorale étaient considérées davantage *dans leur rapport à la Parole de Dieu,* au service de laquelle elles se trouvent toutes les trois.

La théologie de la Parole est malheureusement peu développée dans les exposés courants de la doctrine catholique, même lorsqu'ils revêtent une certaine technicité. Sans partager en tous points la conception barthienne de la Parole et de la foi qui lui est corrélative, on peut penser que Karl Barth a raison de faire de la théologie de la Parole le point de départ de toute la dogmatique. Il s'agit en effet d'une notion fondamentale, également liée à l'idée biblique de révélation et à la réalisation historique du dessein de salut : « Après avoir, à maintes reprises et sous maintes formes, *parlé* jadis à nos pères par les prophètes, Dieu, en ces jours qui sont les derniers, nous a *parlé* par son Fils » (*Hb* 1, 1-2). Car la même Parole par laquelle Dieu a créé le monde au commencement s'y est manifestée comme vie et lumière des hommes, en attendant de se faire chair parmi nous (*Jn* 1, 1-14). Si nous partions de la perspective ainsi ouverte, nous serions moins tentés de donner un contenu exclusivement intellectualiste, voire abstrait, au *vérités* révélées qui font l'objet de notre foi. En effet la Parole de Dieu, telle que l'Ecriture la présente, n'est pas seulement une réalité d'ordre intelligible ; c'est une réalité dynamique, une force en action qui, d'un côté, opère dans le monde, crée toutes choses (*Ps* 33, 6 ; cfr *Jn* 1, 3), réalise les desseins de Dieu dans l'histoire humaine (cfr *Is* 55, 10-11), et, d'un autre côté, se traduit en mots humains sur les lèvres des envoyés de Dieu pour faire comprendre le sens de cette révélation par les faits. Dans le Christ, la Parole substantielle se montre à la fois agissante et parlante ; dans le temps de l'Eglise enfin, elle continue de manifester sa présence sous le voile des sacrements où elle opère et du message qui est livré.

On voit ainsi quelle place revient au fait que Dieu parle : il est premier dans tous les ordres. Dans l'ordre de la création, du gouvernement de l'histoire sainte, de l'incarnation du Fils de Dieu, de

l'histoire sacramentaire qui constitue la vie de l'Eglise, la Parole divine est au principe de tout, et c'est à travers ses effets que le dessein de Dieu nous devient perceptible. Dans l'ordre de la révélation, la manifestation sensible de ce dessein vient jusqu'à nous parce qu'une parole humaine traduit pour nous le message du Verbe : parole des prophètes, parole du Fils, parole des envoyés du Fils... On comprend dès lors dans quelle situation se trouve l'Eglise par rapport à la Parole. En tant que communauté des croyants, elle est le peuple qui écoute la Parole et y adhère par la foi. Mais elle est aussi autre chose : le lieu où la Parole continue d'agir et de se faire entendre, le signe qui manifeste actuellement au cœur du monde la présence du Verbe révélateur et rédempteur, en même temps que celle de l'Esprit sanctificateur. En conséquence, pour moi croyant, l'appartenance à l'Eglise et le partage de sa foi apparaissent comme la réponse nécessaire au Dieu qui parle. Et sans doute le mystère même de ce Dieu est-il l'objet ultime de ma foi ; mais sa manifestation ne me parvient qu'à travers le mystère de l'Eglise, où je trouve la Parole du Christ agissante et révélante.

Telle est la perspective dans laquelle il faut se placer pour comprendre le rôle exact de l'Ecriture. En tant que texte sacré écrit par des auteurs inspirés (*2 Tm* 3, 16 ; *2 Pt* 1, 21), l'Ecriture représente authentiquement la Parole de Dieu, telle qu'elle a été dispensée historiquement au cours des âges, du temps des prophètes à celui des apôtres. Les livres qui la composent ont pris place à un endroit déterminé dans la tradition vivante du peuple de Dieu, en un temps où la révélation était encore en cours de croissance : en Israël d'abord, dans l'Eglise primitive ensuite. Ce ne sont pourtant pas de simples témoignages traditionnels sur la Parole, comme peuvent l'être certaines œuvres juives et chrétiennes composées aux mêmes époques mais extérieures au Canon des livres saints. L'inspiration les hausse au même niveau que la Parole prophétique ou apostolique elle-même, proclamation directe du message venu de Dieu. Sous ce rapport, c'est avec l'autorité de Dieu lui-même qu'ils attestent la Parole de Dieu en langage humain ; bien plus, ceux du Nouveau Testament nous mettent en contact direct avec cette « tradition apostolique » qui est l'unique source de la foi de l'Eglise[13]. De ce fait, ils ont un rôle spécial, unique, irremplaçable, *dans les structures même de l'Eglise*

13. *La Bible, Parole de Dieu*, p. 21 (cfr p. 14-19). Par *tradition apostolique*, j'entends ici évidemment le *dépôt* livré par les apôtres à l'Eglise de tous les temps. Au moment où j'écrivais ces lignes, je n'avais pas encore pris connaissance de la Constitution conciliaire sur la Révélation. On constatera qu'elle insiste sur la jonction des actes et des paroles de Dieu dans la réalisation de la révélation (n. 2), sur le rôle de la tradition apostolique (n. 8), sur la notion de Parole de Dieu qui domine le double problème de l'Ecriture et de la tradition ecclésiastique (n. 9). Voir l'histoire de ce texte et sa présentation dans les *Etudes*, Janvier-Février 1966.

où la Parole de Dieu manifeste actuellement sa présence et son action ici-bas [14]. En liaison étroite avec les sacrements et l'exercice des ministères qui, sous l'égide de l'Esprit Saint, assurent la continuité de la Tradition vivante, ils sont un élément constitutif de cette Eglise, à laquelle ils permettent de retrouver à sa source le témoignage apostolique dont elle vit. Une question se pose cependant : si l'Ecriture est Parole de Dieu, faut-il en conclure que la Parole de Dieu ne se laisse atteindre qu'à travers elle, sans que les autres structures sur lesquelles la Tradition vivante s'articule aient un rôle quelconque à jouer dans l'opération ? Ici gît l'un des dissentiments essentiels entre la foi catholique et la théologie protestante ; mais certains durcissements de la théologie catholique ne contribuent guère à l'atténuer car ils entretiennent les équivoques.

Essayons rapidement de clarifier un peu ce point capital. La Parole de Dieu qui fait l'objet de la foi chrétienne, c'est celle qu'il nous a dite dans le Christ. Dans le Christ, toutes les Paroles prononcées antérieurement et tous les livres qui les avaient recueillies ont reçu leur accomplissement et pris leur portée définitive. Les textes scripturaires de l'Ancien Testament doivent donc être relus dans cette lumière, si l'on veut y faire apparaître ce que Dieu continue de dire par eux à son Eglise. Mais par ailleurs, si dans le Christ Dieu nous a dit tout ce qu'il avait à nous dire, il a fallu encore que ce message fût monnayé sous forme d'Evangile par la prédication apostolique, pour que son contenu apparaisse de façon expresse : c'est l'objet de la *tradition apostolique*, dans laquelle la révélation chrétienne se trouve mise en forme. On ne lui doit pas seulement les textes du Nouveau Testament, mais également l'interprétation authentique de l'Ancien, légué à l'Eglise comme Ecriture accomplie, et aussi ces structures fondamentales qui déterminent actuellement le mode de vie du peuple de Dieu : les sacrements de l'Eglise et toute la vie de prière qui gravite autour d'eux, les ministères de l'Eglise et toute la vie sociale qui s'articule sur eux. Lorsqu'on parle de la *Tradition vivante* de l'Eglise, c'est à l'ensemble de ce legs que l'on songe. On n'ignore pas qu'au cours des siècles l'héritage apostolique s'y est particularisé sous des formes que les circonstances changeantes ont souvent commandées dans une certaine mesure. Mais on ne peut pas perdre de vue que le même Esprit Saint qui a inspiré les auteurs sacrés et guidé le témoignage des apôtres (*Jn* 14, 26 ; 15, 13 ; *Act* 1, 8) continue d'assister l'Eglise de Jésus-Christ dans l'exercice des ministères, la pratique des sacrements, l'annonce de la Parole de Dieu. Les textes du Nouveau Testament nous font assister à la mise en place, par

14. C'est l'aspect du problème auquel s'est attaché K. RAHNER, *Über die Schriftinspiration*, Fribourg-en-Br., 1958 (cfr P. LENGSFELD, *Tradition, Ecriture et Eglise dans le dialogue œcuménique*, tr. fr., Paris, 1964, p. 213 s.).

les apôtres eux-mêmes, de ces structures qui encadreront désormais la *tradition ecclésiastique*. Ainsi, de la tradition apostolique, où la révélation acquiert sa forme et son contenu, à la tradition ecclésiastique qui la reçoit, la conserve et la fait valoir, il n'y a aucune solution de continuité [15]. Celle-ci, dans tous les aspects de sa *praxis*, constitue un mode *sui generis* de conservation du dépôt originel [16] ; l'assistance de l'Esprit Saint nous assure de sa fidélité substantielle, bien que l'Eglise ne soit pas dispensée de prendre les moyens nécessaires pour la réaliser.

C'est ici que se pose le problème du rapport entre l'Ecriture et la tradition ecclésiastique, dans cette conservation et cette mise en valeur de la Parole de Dieu [17]. Problème complexe, où il convient d'éviter deux schématisations intempestives. La première consisterait à mettre l'Ecriture et la tradition ecclésiastique sur le même plan, comme si elles constituaient *au même titre* deux sources immédiates de la doctrine. En réalité cette perspective est fausse car, par rapport à la tradition apostolique, la tradition ecclésiastique et l'Ecriture ne se trouvent absolument pas dans la même situation. L'Ecriture nous fait pénétrer directement au cœur même de la tradition apostolique ; elle nous met en contact immédiat avec la Parole de Dieu saisie à sa source. La tradition ecclésiastique nous montre la Parole de Dieu recueillie et « vécue » dans l'Eglise de tous les siècles, qui s'applique à en mettre en lumière les virtualités en même temps qu'elle en manifeste la fécondité. La théologie doit respecter cette diversité des situations, si elle veut définir correctement le rapport de la tradition et de l'Ecriture. S'ensuit-il que, pour mieux distinguer les plans, elle puisse tenir l'Ecriture pour le seul lieu où la Parole de Dieu reste accessible à l'homme d'aujourd'hui, de sorte qu'on doive réduire le contenu de la tradition apostolique aux seules assertions explicites des écrits néo-testamentaires, norme d'interprétation de tout l'Ancien Testament ? Ce serait là tomber d'un excès dans l'autre. Car on ne peut oublier que les textes du Nouveau Testament sont tous des écrits de circonstances, fixations occasionnelles et nécessairement partielles du dépôt apostolique, qui recouvrait pourtant tout l'ensemble de

15. Le langage employé ici, et notamment la distinction introduite entre *tradition apostolique* et *tradition ecclésiastique*, ne sont peut-être pas classiques en théologie ; mais ils sont indispensables si l'on veut poser correctement le problème. Le concile de Trente se place dans une perspective différente lorsqu'il distingue l'Ecriture et *les* traditions apostoliques non-écrites, témoins du legs laissé à l'Eglise par les apôtres (DENZ.-SCHÖNM., *Enchiridion symbolorum*, 1501). On notera que, dans la constitution conciliaire sur la Révélation, cette distinction domine précisément tout l'exposé consacré à la Tradition (nn. 7-8) : au point de départ de tout, il y a *« haec quae est ab apostolis Traditio »* (n. 8).

16. Ce point est excellemment mis en relief par Y. M. J. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, II. *Essai théologique*, Paris, 1965, p. 112-136. On notera que l'expression du donné révélé dans l'enseignement de l'Eglise fait partie de ce que j'appelle ici la *praxis* ; mais cette *praxis* est naturellement plus large qu'elle.

17. *Ibid.*, p. 137-178. P. LENGSFELD, *op. cit.*, 200-228. H. HOLSTEIN, *La tradition dans l'Eglise*, Paris, 1960, p. 200-228. Voir la constitution sur la Révélation, n. 9.

la vie ecclésiale : organisation des églises, vie sacramentaire et liturgique, prédication, interprétation de l'Ancien Testament, etc. S'il est exact que, pour être fidèle, la tradition ecclésiastique de tous les siècles *ne doit rien ajouter* à ce dépôt, bien qu'il lui faille en développer le contenu pour lui permettre de jouer son rôle permanent, en retour elle doit le rejoindre *dans son intégralité,* pour que rien ne soit perdu de ce que les apôtres ont légué à l'Eglise. Comment y réussir sur la base de l'Ecriture *seule ?* Il est en effet des aspects entiers de la vie de l'Eglise qui y sont à peine représentés. Or ce ne sont pas nécessairement les moins importants, mais peut-être simplement ceux qui ont fait l'objet d'une possession tranquille durant toute l'époque apostolique et n'ont suscité aucun problème particulier : saint Paul a parlé de la glossolalie plus longuement que du charisme des pasteurs, et des idolothytes, plus longuement que de l'eucharistie elle-même.

Il ne s'agit donc pas, sous prétexte de fidélité à l'Ecriture, d'aboutir en pratique à un Evangile mutilé. Il ne s'agit pas davantage, sous prétexte de confiance en l'Eglise, de regarder comme apostoliques toutes les formes qu'a pu prendre la tradition ecclésiastique au cours des âges, toutes *les* traditions qui ont pu y prendre corps. On ne saurait ignorer le lien providentiel que Dieu lui-même a voulu mettre entre l'Ecriture et l'Eglise : c'est par la jonction de l'Ecriture et de la tradition ecclésiastique, toutes deux respectées dans leur rôle propre, que l'intégralité du legs apostolique peut être rejointe dans tous les temps. Si la tradition vivante conserve ce dépôt sous un mode original, l'Ecriture n'en joue pas moins un rôle indispensable à son égard : elle est la pierre de touche, le test, de sa fidélité. Mais en revanche, l'Eglise assistée par l'Esprit Saint est seule à posséder comme par instinct le sens de la Parole de Dieu ; elle est la seule interprète authentique de l'Ecriture, qui à partir des textes peut retrouver le donné primitif sans rien en laisser perdre ni rien en corrompre. On comprend, dans cette perspective, que les Pères et les théologiens médiévaux aient pu à la fois regarder l'Ecriture comme *la* source de la doctrine, à laquelle toute la foi doit se rattacher parce qu'en un certain sens elle contient tout, et demander à la tradition de l'Eglise le moyen de comprendre cette Ecriture, puisque c'est là seulement que se sont manifestées toutes ses virtualités. Pour écouter la Parole de Dieu, ils se plaçaient donc dans la lumière de la tradition vivante afin de lire l'Ecriture avec une pleine intelligence de la foi. Tel est le cadre en fonction duquel doivent être examinés les rôles respectifs de l'exégèse, de la théologie et de la pastorale. Car ces trois fonctions exercées dans la tradition vivante de l'Eglise sont également relatives à la Parole de Dieu dont l'Ecriture constitue le témoin inspiré.

2. Exégèse, théologie et pastorale devant l'Ecriture

a) *L'exégèse.* — On ne saurait se passer de l'Ecriture pour écouter la Parole de Dieu. Encore faut-il préciser la façon dont cette Parole peut être correctement entendue, à partir des textes où elle s'est cristallisée au cours des âges en fonction des besoins pratiques de la communauté de salut : Israël, puis l'Eglise. Le problème de l'herméneutique apparaît ainsi comme primordial. Non en ce sens que chaque individu serait livré à lui-même pour interpréter l'Ecriture sous l'influx de l'Esprit Saint, et y chercher le message divin auquel il doit croire : pour beaucoup d'hommes, la proclamation de ce message par l'Eglise constituera toujours le seul moyen pratique d'en avoir connaissance ; et même pour ceux qui ont directement accès à l'Ecriture, il n'y a de fidélité authentique à l'Esprit Saint que s'ils savent *sentire cum ecclesia.* Si l'Ecriture est ainsi appelée à jouer dans l'Eglise le rôle irremplaçable que nous venons de voir, son interprétation acquiert une importance capitale ; de ce fait, l'exégèse devient une fonction de premier plan dans la communauté de salut [17a].

Or le problème de l'exégèse a vu sa position se modifier sensiblement durant les quatre derniers siècles. En soulignant plus haut le fait que la théologie moderne a pleinement intégré la notion critique du sens littéral, nous avons touché au point essentiel de la question. En effet, le sens littéral accessible à la critique, c'est-à-dire le sens que les auteurs inspirés ont intentionnellement attaché à leurs œuvres, ne répond pas exactement à la définition thomiste du *sensus litteralis* [18], sens que l'Esprit Saint, auteur principal de l'Ecriture, a déposé dans son texte (*littera*). Il est encore beaucoup plus difficile de le faire entrer dans la problématique ancienne des quatre sens de l'Ecriture, même si l'on reconnaît que les textes bibliques concernent, selon les cas, tantôt l'histoire du salut, tantôt le mystère du Christ et de l'Eglise, tantôt l'objet de l'espérance chrétienne, tantôt les règles de l'existence chrétienne, et parfois plusieurs de ces domaines à la fois. La conception moderne du sens littéral enferme celui-ci dans de strictes limites. Il n'atteste pas seulement, bien sûr, les éléments historiques et archéologiques qui nous font connaître le passé du peuple de Dieu, de la vocation d'Abraham à la fin de l'âge apostolique : quelle que soit la forme que revêtent les livres inspirés, leur sens littéral traduit un message divin qui concerne toujours la révélation du Dieu vivant et du dessein de salut. C'est par là qu'il exprime la Parole de Dieu [19]. Mais il exprime cette Parole en fonction des circonstances concrètes dans lesquelles elle a été proclamée autre-

17a. Sur l'interprétation de l'Ecriture dans l'Eglise, voir la Constitution sur la Révélation, n. 12.

18. *La Bible, Parole de Dieu,* p. 232-234.

19. *Ibid.,* p. 79-81, 109-120.

fois. Il suit ainsi pas à pas le développement de la révélation ; il épouse la problématique particulière à laquelle les auteurs sacrés ont dû eux-mêmes s'adapter pour jouer leur rôle providentiel [20]. Il renferme de ce fait bien des éléments inactuels, voire même dépassés depuis la venue du Christ ici-bas, tandis que, par rapport aux besoins d'aujourd'hui, il présente des lacunes indiscutables. Or l'exégèse ne saurait tricher avec tous ces conditionnements temporels de la Parole de Dieu, signes tangibles de son enracinement dans l'histoire. Si elle ne se pliait pas aux disciplines de la critique, non seulement elle renoncerait à tout dialogue avec les historiens incroyants, et donc à toute apologétique, mais elle s'installerait dans un cercle vicieux, puisqu'elle imposerait *a priori* aux textes le sens qu'elle a pour fonction d'y découvrir objectivement.

On aurait toutefois grand tort d'arrêter là son travail. Certes, le spécialiste peut être amené à cantonner ses propres recherches dans le domaine ainsi délimité ; mais alors il doit savoir qu'elles ne recouvrent pas tout le champ de l'herméneutique biblique. En effet, si le sens littéral atteint par la critique exprime la Parole de Dieu dans son développement historique, on peut toujours se demander si le message que Dieu nous adresse actuellement à l'aide de ces mêmes textes ne dépasse pas sur certains points les bornes de leur horizon primitif. Non certes qu'il puisse être *hétérogène* au sens littéral lui-même ; mais peut-être Dieu nous invite-t-il à découvrir dans ce sens littéral *un second degré de profondeur*, dont les auteurs sacrés ni leurs premiers lecteurs ne pouvaient avoir une claire conscience. C'est pourquoi les théologiens modernes ont soulevé avec raison le problème du sens plénier [21] (*sensus litteralis plenior ac profundior*). S'il est vrai que la révélation forme un ensemble organique, que tous les textes bibliques ont pour unique objet le mystère du salut dans le Christ dont ils dévoilent les divers aspects, il reste que chacun d'eux pris en particulier ne met pas nécessairement en pleine clarté tous les aspects du mystère auxquels il s'attache. De ce fait, il y a en lui des richesses virtuelles que l'analyse critique ne suffirait pas à tirer au clair : elles apparaissent seulement lorsqu'on projette sur lui la lumière de la révélation totale, lorsqu'on le relie organiquement non seulement au reste de l'Ecriture, mais aussi à la tradition ecclésiastique, où l'intégralité de la Parole de Dieu se dévoile par le fait même que l'Eglise en vit. Ainsi l'herméneutique chrétienne peut-elle saisir l'Ecriture à deux niveaux : celui du *sens littéral* qui correspond à la critique biblique, et celui du *sens plénier*, qui en est le complément indispensable. Telle est la perspective où le problème des sens de l'Ecriture doit être repris aujourd'hui, pour faire droit

20. *Ibid.*, p. 120-123.
21. *Ibid.*, p. 312-327.

aux exigences légitimes de la raison critique en même temps qu'à celles de la foi ecclésiale.

Il s'ensuit deux conséquences. D'une part, on doit reconnaître à la critique une autonomie analogue à celle que possède la raison en philosophie, puisque la Parole de Dieu prend dans l'Ecriture une forme authentiquement humaine qui la fait relever des méthodes littéraires et historiques applicables à tous les documents ; cette critique doit seulement se développer à l'intérieur de la foi, qui lui servira de régulateur sans nuire le moins du monde à son fonctionnement technique [22]. Mais d'autre part, l'exégète doit savoir lui-même dépasser les bornes de sa critique, d'abord en débouchant sur une théologie biblique qui suivra l'histoire de la révélation, ensuite en posant les fondements d'une étude plus approfondie qui, à partir de chaque texte, s'ouvrira sur les richesses explicites de la révélation achevée. C'est à cette double condition que l'herméneutique se mettra au niveau de l'objet auquel elle s'applique : la Parole de Dieu, que l'Ecriture nous livre en langage humain avec les particularisations que l'histoire passée lui a imposées. Si cela est fait correctement, il n'est pas douteux que le sens ainsi mis en valeur dans les textes s'avérera immédiatement apte à entrer dans le travail des théologiens ; bien plus, comme la Parole de Dieu ne se manifeste jamais dans l'Ecriture qu'au sein d'un dialogue où l'homme se trouve affronté avec elle, le rapport de cette Parole à l'existence chrétienne ne peut manquer d'apparaître aussi. L'exégèse revêtira donc nécessairement une dimension théologique et existentiale [23], si elle veut faire droit au texte qu'elle s'efforce d'interpréter.

b) *La théologie.* — Nos considérations sur l'exégèse nous ont ainsi conduit jusqu'au seuil de la théologie. Ici le problème devient plus délicat, parce que l'objet et la méthode de la théologie ne sont pas aussi faciles à définir qu'il ne semblerait de prime abord. Quelle est donc la fonction du théologien dans l'Eglise ? Et plus précisément, qui peut-on appeler de ce nom ? Faut-il en restreindre l'emploi aux seuls techniciens, héritiers de la méthode scolastique, qui usent d'un instrument philosophique pour exprimer les données de la foi sous la forme d'un savoir systématisé ? A ce compte, on se demande si les sermons de saint Léon ou de saint Bernard relèveraient de la théologie, à moins

22. *Ibid.*, p. 333-344.

23. *Existentiale*, c'est-à-dire, relative à la révélation de l'existence chrétienne, seule existence authentiquement humaine, telle que la manifestent la Parole de Dieu et le déroulement du dessein de salut. Il y a évidemment là une donnée fondamentale de la théologie elle-même. Cette interprétation existentiale de l'Ecriture (*La Bible, Parole de Dieu*, p. 229-230) se distingue des applications *existentielles* que l'herméneutique chrétienne doit en faire dans le cadre de la vie pastorale de l'Eglise ; mais celles-ci supposent l'interprétation existentiale qui les fonde.

qu'on ne les regarde comme sa vulgarisation pastorale... En fait, s'il est légitime de concevoir la tâche du théologien sur le modèle qu'ont adopté les maîtres du XIII^me siècle [24], il faut reconnaître que l'antiquité chrétienne nous présente des théologiens d'un autre type. Tout s'éclairerait sans doute si, au lieu de définir la théologie en fonction des *vérités* révélées qu'elle s'efforce de formuler en les articulant de façon systématique, on la référait à la *Parole de Dieu* qu'elle s'efforce de monnayer sous forme de *doctrina sacra*. Le théologien n'est pas un simple contemplatif qui nourrit sa vie de foi de la Parole de Dieu. Il remplit dans l'Eglise un ministère en vue du bien commun : après avoir acquis, avec autant de pénétration que possible, l'intelligence de cette Parole de Dieu, il tâche d'y faire accéder les hommes de son temps, de leur faire voir sous tous ses aspects le mystère du Christ qui est l'objet unique de la révélation, bref, d'établir une liaison vitale entre la Parole de Dieu et eux. Or ces hommes portent avec eux leurs problèmes, ils parlent leur langage particulier : autant d'éléments relatifs à un lieu, à un temps, à une civilisation, à une culture, qui déterminent leur situation propre en face de la Parole que Dieu a dite une fois pour toutes. Le théologien a conscience de cela. Il s'applique justement à y faire face, en mettant en lumière tout ce qui peut relier cette situation à celle où le message divin a jadis pris forme. Sa fonction fait de lui *un interprète de la Parole de Dieu pour ses contemporains*.

Ainsi compris, le métier de théologien a des exigences de deux ordres. Les premières concernent *la Parole de Dieu* dont il faut expliciter et faire comprendre le contenu. Où donc le théologien ira-t-il la puiser lui-même ? Ne doit-il pas respecter, dans son propre travail, cette liaison organique de l'Ecriture et de la tradition ecclésiastique que la Providence a justement disposée pour permettre de rejoindre le dépôt apostolique dans son intégralité ? S'il en venait à concevoir la théologie comme une sorte de science déductive, qui peut tirer des conclusions sûres à partir des seules données de la tradition, même définies par le magistère de l'Eglise, sans chercher leur point d'appui et leur enracinement dans les données de l'Ecriture, ne risquerait-il pas de prendre pour Parole de Dieu ce qui n'est que spéculation humaine ? Resterait-il fidèle à la tradition elle-même, qui ne transmet pas seulement *des vérités*, mais aussi *une méthode* pour accéder à la Vérité ; et cette méthode, attestée par les théologiens médiévaux aussi bien que par les Pères, cherche dans l'Ecriture le point de départ de toute réflexion théologique. Assurément, cette constatation montre que le problème de l'herméneutique est aussi capital pour le théologien que pour l'exégète. Car non seulement il lui faut suivre le déve-

24. M. D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^me siècle*, Paris, 1957 ; *La théologie est-elle une science ?*, Paris, 1957.

loppement de la révélation jusqu'au terme de l'âge apostolique en se soumettant aux exigences de la critique la plus rigoureuse, mais il doit encore faire valoir ce donné primitif en examinant sa fructification dans la tradition ultérieure. Autrement dit, son domaine ne se restreint pas au sens littéral ; il s'étend au sens plénier, dont l'établissement n'exige d'ailleurs pas moins de rigueur. Peut-être, sur ce point, la méthodologie actuelle est-elle encore déficiente, dans la mesure où l'éclairage de l'Ecriture par la tradition demeure à l'état de principe vague, au lieu d'être systématisé sous une forme raisonnée. On peut espérer que la lacune se comblera, à mesure que les exégètes verront mieux la nécessité de conduire leur étude des textes jusqu'au cœur de la théologie, et que les théologiens prendront davantage conscience de leur qualité d'exégètes. Car s'ils ont pour rôle de faire accéder les hommes à la Parole de Dieu *à partir de l'Ecriture*, leur tâche peut se définir comme une herméneutique. Cela laisse intacte la nécessité des synthèses constructives et des présentations raisonnées. Mais pour les exécuter, l'appui de l'Ecriture ne doit pas être cherché seulement au point de départ des spéculations, sous la forme classique d'un « *Probatur thesis* » : il doit accompagner l'effort de réflexion dans tous ses méandres, et la théologie aura d'autant plus de chances d'être solide que l'Ecriture y sera présente partout.

Cependant la réalisation même de cet effort présente des exigences d'un autre ordre, et par là le théologien se distingue formellement de l'exégète spécialisé. Il lui faut dévoiler les richesses de la Parole de Dieu *aux hommes de son temps* en les reliant à leurs problèmes, en leur rendant assimilable le message attesté par l'Ecriture. Comment le faire sans intégrer à la réflexion théologique la problématique humaine qui doit y trouver à la fois sa position correcte et sa solution, sans proposer le message dans un langage connexe à cette problématique et, à travers elle, à l'expérience de l'existence qui s'y trouve mise en formules ? Ici apparaît *le rôle de la technique philosophique en théologie*. Ce serait une erreur de le sous-estimer, mais encore faut-il le bien comprendre. On parle quelquefois comme si la philosophie n'avait qu'à fournir au théologien un outil spéculatif juste et précis, un langage exact et bien défini, grâce auxquels les données de la révélation pourraient être transmuées en vérités abstraites, désormais immuables comme des Idées platoniciennes. Cette canonisation d'une certaine scolastique représente en réalité sa décadence, car la théologie d'école qui prendrait cette allure ne représenterait plus une pensée vivante : ce serait une momie liée dans ses bandelettes. Elle se fermerait par principe à la problématique et au langage philosophiques de nos contemporains, sous prétexte que, depuis l'âge d'or des grands scolastiques et de leurs commentateurs du XVI^me^ siècle, les philosophes n'ont fait qu'introduire la confusion

dans les idées sans soulever aucun problème nouveau : il suffirait dès lors de tenir à la *philosophia perennis* telle que le moyen âge nous l'a léguée, puisqu'en dehors d'elle il n'y a qu'erreur, et celle-ci fournirait la seule problématique et le seul langage technique que la théologie puisse employer sans risque de déviation.

Cette vue théorique du problème a un inconvénient majeur : elle ne part pas des données concrètes qui font que le problème existe ; elle transforme la Parole de Dieu en système idéologique, et lui donne pour auditeur un homme abstrait, arraché à ses conditionnements temporels. Qui donc disait que, pour enseigner la grammaire à John, il faut d'abord connaître John — et, ajoutons-le, savoir parler son langage, quitte à le corriger à l'occasion ? Si l'on aborde la question sous ce jour, elle apparaît beaucoup plus complexe. Car, d'une part, il ne peut s'agir de transporter en théologie n'importe quel système philosophique, avec ses perspectives toutes faites et le langage particulier qui les exprime : la tentative de Loisy était de cet ordre, et l'on sait à quelle dénaturation de la doctrine elle aboutissait. D'autre part, l'élaboration philosophique effectuée dans l'Eglise au cours des siècles en liaison avec les données de la foi doit être précieusement recueillie, soit parce qu'elle permet d'entrer dans les catégories de pensée de la scolastique, soit simplement pour sa valeur universelle. Cependant, puisque le théologien s'adresse à l'homme du XX^{me} siècle, il doit d'abord prendre au sérieux les problèmes existentiaux qui le préoccupent ; il doit accepter d'en recommencer l'étude avec lui, pour lui montrer justement quelle place la Parole de Dieu peut tenir dans son existence. En projetant sur ces problèmes la lumière de la révélation, il en enrichira les données, en élargira les horizons, en redressera finalement la formulation même, sans quitter pour autant le langage commun qui lui permet de dialoguer avec son temps. Convenons que l'opération n'est pas si facile, à une époque où la réflexion philosophique fuse dans tous les sens et où les déviations idéologiques sont nombreuses. Mais *le rôle de la Parole de Dieu, saisie à partir de l'Ecriture et liée à son langage normatif, n'est-elle pas justement d'introduire une clarté décisive au cœur de toutes les problématiques humaines,* en même temps qu'elle révèle aux hommes le domaine inconnu où Dieu veut les introduire ?

Dans cette perspective, les rapports entre philosophie et théologie requièrent une interdépendance sans confusion. D'une part, il est bien vrai que le philosophe chrétien ne saurait rien construire de solide que sous l'égide de sa foi, lorsqu'il s'élève jusqu'aux problèmes fondamentaux de l'existence, puisque cette foi seule le met en rapport immédiat avec la source même de toute vérité ; le cadre de la théologie n'est donc pas pour lui un embarras, mais un soutien et un

stimulant perpétuel [25]. De ce point de vue, il ne saurait y avoir de philosophie *séparée* qui ne possède des liens organiques avec la théologie. Mais d'autre part, le théologien a absolument besoin d'avoir à sa disposition une philosophie *vraiment autonome*, étroitement reliée à la problématique et au langage de ses contemporains, s'il ne veut pas que ses discours deviennent un monologue dans le désert, parfait en lui-même peut-être et rigoureusement vrai dans son intentionnalité profonde, mais finalement étranger à la mission de l'Eglise qui est d'annoncer l'Evangile dans le temps. De ce point de vue, la fonction du théologien effectue donc une liaison organique entre l'herméneutique de l'existence humaine, qui est l'objet central de la philosophie, et l'herméneutique de la Parole de Dieu, qui est l'objet de l'exégèse. Son rôle est de montrer qu'elles se conditionnent l'une l'autre, puisque le dernier mot de la philosophie est de poser une question que seule peut résoudre l'entrée dans la foi, réponse humaine à la Parole de Dieu. Ce que la révélation fait connaître en effet, ce n'est pas un objet indépendant de l'existence concrète de l'homme ; ce n'est pas un système du monde où Dieu serait réduit à l'état de chose ou de postulat abstrait. C'est la présence vivante de Dieu qui, dans le Christ, s'introduit au cœur de l'histoire pour illuminer notre existence et nous sauver. De ce fait, la dimension *ontologique* de la révélation est indissociable de sa dimension *existentiale*, et la théologie ne peut être fidèle à son objet que si elle reste à la fois kérygmatique et réflexive. Mais par là même, elle ne constitue pas une discipline à part, en marge de l'action pastorale de l'Eglise : elle s'y intègre de plein droit.

c) *La pastorale.* — Après tout ce qu'on vient de dire, est-il besoin de parler longuement de cette *action pastorale ?* Elle aussi se particularise dans des disciplines spécialisées, répondant aux divers aspects de la vie de l'Eglise : catéchèse des enfants et des adultes, prédication, liturgie, instruction des fidèles sous toutes ses formes... C'est ici que les besoins concrets des hommes sont le plus directement atteints, sans même ce recul auquel s'astreignent le théologien professionnel et, plus encore, l'exégète versé dans la critique biblique. Mais quelles que soient les coordonnées de l'action entreprise, un seul problème se pose au fond : *comment communiquer aux hommes que voici la Parole de Dieu dont ils doivent vivre ?* Il ne s'agit donc pas seulement de transposer sous une forme plus simple et plus schématique la théologie abstraite d'un manuel quelconque. Il ne s'agit pas non plus de mettre les hommes en contact direct avec l'Ecriture, en s'imaginant qu'ils y trouveront eux-mêmes réponse à tout. Il s'agit de remplir cette fonction d'Eglise qui est d'annoncer l'Evangile aux hommes.

25. Voir sur ce point le témoignage d'E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Paris, 1960.

Comment le ferait-on sans recourir constamment à l'Ecriture, mais aussi sans raisonner en fonction des problèmes humains ? La tâche du pasteur d'âmes est ainsi à la fois celle d'un théologien et celle d'un exégète. C'est pourquoi les Pères étaient l'un et l'autre dans leur prédication la plus courante. Ils l'étaient à la manière de leur temps, dont ils partageaient la culture. En cela nous n'avons pas nécessairement à les suivre. Mais ils l'étaient réellement, comme l'est aussi n'importe quel catéchiste qui explique la parabole de l'Enfant prodigue pour initier des enfants au sacrement de pénitence.

Si l'on aborde la question par ce biais, on doit reconnaître qu'il n'y a aucune différence *de nature* entre une explication d'Evangile faite en chaire, un cours d'Ecriture sainte donné à des séminaristes et un commentaire savant. Il n'y a qu'une différence *de technicité*, commandée par les besoins et le niveau intellectuel de chaque auditoire ; mais la Parole de Dieu reste la même dans les trois cas. Ainsi les tensions relevées plus haut entre l'exégèse, la théologie et la pastorale appartenaient-elles à cette sorte de faux problèmes dont l'inanité apparaît dès qu'on en serre les données de près. Entendons-nous ! Cela ne veut pas dire que l'exercice des fonctions pastorales, où l'Ecriture devra occuper sa juste place, n'occasionnera jamais aucune difficulté. Saisir au vol les problèmes des hommes pour projeter sur eux la lumière de la Parole de Dieu et, profitant de l'occasion, leur monnayer son contenu dans un langage adapté, n'est pas une opération qui se réalise toute seule. La tentation sera toujours grande de vouloir la simplifier, en réduisant la part de la réflexion proprement rationnelle ou en ne retenant de l'Ecriture que des données assimilables sans effort. Il faut alors se rappeler que, si l'Ecriture ne redevient message vivant que sur les lèvres de l'Eglise, lorsque celle-ci enseigne l'Evangile dans la langue même des hommes d'aujourd'hui, en retour l'Eglise a besoin de l'Ecriture pour accomplir ce service de la Parole de Dieu et donner une norme à son propre langage ; son annonce de la Parole doit réaliser une éducation des hommes qui ne saurait aller sans effort, puisqu'elle implique une réflexion sur l'existence à la lumière de la révélation. L'adaptation ne se confond pas avec l'appauvrissement, ni la simplicité, avec l'indigence de la pensée. Comme en exégèse et en théologie, il convient donc ici d'être exigeant. Mais la liaison étroite entre les pasteurs, d'une part, les exégètes et les théologiens spécialisés, d'autre part, se présente maintenant comme une impérieuse nécessité.

3. Exigences pratiques d'une solution équilibrée

Il y aurait d'abord beaucoup à dire sur cette liaison entre des tâches **complémentaires qui ont au fond le même objet, bien qu'elles s'effec-**

tuent dans des conditions différentes. Elle requiert avant tout, chez ceux qui les accomplissent, une conscience nette de leur identité profonde, pour que les spécialisation n'aboutissent pas à une séparation de fait, préjudiciable à tout le monde. Si cette conscience existe, comment le pasteur ne chercherait-il pas à nourrir sa pensée d'une théologie et d'une exégèse solide ? comment le théologien ne chercherait-il pas à acquérir une compétence exégétique suffisante, et l'exégète, à compléter ses recherches techniques par une collaboration au travail théologique ? comment tous deux ne s'efforceraient-ils pas de connaître par expérience, dans les limites de leurs possibilités pratiques, cette évangélisation du monde pour laquelle ils travaillent en dernière analyse ? Sur ce point, en France tout au moins, les structures du clergé sont actuellement en voie de mutation, car on voit se multiplier sessions, journées d'étude et conférences où des théologiens et des exégètes sont appelés à aider de leur réflexion leurs confrères du ministère paroissial. Cet effort même leur est bénéfique, puisqu'il les oblige à mieux ajuster leur propre enseignement, en sortant des catégories abstraites où leur théologie et leur critique risqueraient de les enfermer. Mais il serait souhaitable qu'un effort se fasse aussi en sens inverse, pour que le nombre des prêtres compétents en théologie et en sciences bibliques aille croissant : ce serait le seul moyen de faire face raisonnablement à la situation présente. Sinon, les théologiens et les exégètes risquent de disperser par trop leurs efforts et de négliger en conséquence leur travail professionnel, au grand dam de tout le monde.

Mais il y a surtout un point où la réflexion sur les divers ministères de la Parole de Dieu met en relief certaines exigences pratiques : c'est celui des *études ecclésiastiques* qui, au niveau des séminaires, des scolasticats et des universités, préparent les hommes à ces ministères et permettent d'envisager de futures spécialisations. C'est à ce stade de la formation cléricale qu'une claire vue de la pastorale, de la théologie et de l'exégèse comme service de l'unique Parole de Dieu devrait être acquise ; c'est en fonction d'elle que la *Ratio studiorum* devrait être conçue. Des projets de réforme, on le sait, sont dans l'air depuis longtemps : un décret conciliaire [26] vient de tracer les grandes lignes d'un programme dont la mise en application demandera du temps. On s'en voudrait ici d'anticiper sur les décisions pratiques qui s'en suivront, sans avoir pour cela aucun mandat. On s'en voudrait aussi d'échafauder des plans qui relèveraient de la littérature d'utopie. Mais il reste permis de faire quelques remarques. Jusqu'à nos jours, l'organisation des études a conservé, dans son en-

26. Ces lignes étaient écrites avant que le décret conciliaire sur la formation sacerdotale fût voté et promulgué. Les nn. 13 à 18 traitent de « l'aménagement des études ecclésiastiques » dans une perspective rénovatrice.

semble, l'allure qu'elle avait prise au temps de la Contre-Réforme. Elle a reçu des additions successives, dont la plus importante fut l'introduction et le développement du cours d'Ecriture sainte. Il faut reconnaître cependant que celui-ci n'était généralement pas relié de façon organique à la théologie dogmatique et morale ; il lui était plutôt juxtaposé, son programme étant divisé en autant de tranches qu'il existait d'années d'études. A l'intérieur de ce cadre, il y avait d'ailleurs une grande variété, quant à l'ordre des matières et quant au temps qu'on y consacrait. Dans les pays de langue française, beaucoup de séminaires avaient une formule de philosophie « mixte » où l'on étudiait déjà l'Ecriture sainte et la théologie fondamentale. Les facultés universitaires étaient, si l'on peut dire, moins favorisées, puisque les étudiants devaient y suivre un premier cycle de pure philosophie (pendant deux ou trois ans), *avant* d'entrer en théologie et d'aborder du même coup l'Ecriture sainte. Cette situation n'allait pas sans poser quelques questions.

La première concerne sans doute la place réservée à l'Ecriture sainte. Sa juxtaposition à la philosophie puis à la théologie ne constitue pas, en soi, une coordination rationnelle. Assurément, les professeurs de théologie intègrent souvent à leur propre cours une base de « théologie biblique » qui renforce l'initiation à l'exégèse proprement dite. Mais un tel système garde pourtant certains inconvénients. Si la pensée théologique doit, comme on l'a dit, chercher dans l'Ecriture son point de départ constant, ne serait-il pas souhaitable qu'une initiation élémentaire à cette Ecriture *précède* l'entrée en théologie ? Pour appliquer correctement aux textes les règles de l'herméneutique chrétienne en respectant leur caractère humain, ne faut-il pas savoir au préalable *comment la Parole de Dieu s'est inscrite dans le temps*, jalonnant une histoire du salut où la révélation s'est progressivement affirmée ? On pourrait reprendre à ce sujet le principe posé jadis par Hugues de Saint-Victor : « Lege Scripturam, et disce primum quae corporaliter narrat... Neque ego te perfecte subtilem posse fieri puto in allegoriam, nisi prius fueris in historia [27] ». L'étude historique de l'Ecriture doit précéder son étude théologique et spirituelle (désignée ici sous le nom d'*allegoria*). L'étude systématique de la théologie commence en effet par la rencontre de la révélation *comme fait d'histoire*. Un rigoureux examen critique de l'histoire biblique, des livres qui nous la font connaître, du courant religieux qui s'y exprime, des signes qui permettent d'y reconnaître la trace visible de Dieu se révélant aux hommes en accomplissant leur salut : voilà le fondement sur lequel la théologie pourra se construire. On notera d'ailleurs qu'actuellement la dogmatique fondamentale répond par-

27. Hugues de Saint-Victor, *Eruditio didascalica*, *PL*, 176, 790.

tiellement à ce besoin, mais dans une perspective purement apologétique. La situation serait certainement préférable si les traités classiques *De vera religione* et *De Christo legato divino* découlaient, comme une conclusion logique, d'une étude objective de l'histoire et des textes bibliques, menée avec toute la rigueur que la critique peut y introduire. Cette étude critique — encore élémentaire, bien entendu — ne poserait-elle pas d'elle-même la question cruciale autour de laquelle tourne la foi entière : Qui est Jésus-Christ ? En outre l'étudiant acquerrait du même coup, par voie expérimentale, cette formation à l'histoire qui fait généralement défaut dans le cours actuel des études ecclésiastiques, plutôt tournées vers la philosophie abstraite, en dehors d'une initiation sommaire à l'histoire de l'Eglise. Sur cette base, il serait possible de poursuivre ensuite la formation des esprits dans deux directions complémentaires : celle de la théologie systématique, d'une part, celle de l'exégèse systématique, de l'autre. Les mêmes données s'y retrouveraient ainsi parallèlement, sous une forme synthétique en théologie, sous une forme analytique en exégèse.

Indépendamment de ce premier point, on ne peut omettre de soulever la difficile question des rapports entre philosophie et théologie. Ce qui a été dit plus haut de la fonction de la théologie montre la nécessité absolue d'une philosophie sérieuse, soit pour former les esprits à la rigueur de la réflexion rationnelle, soit pour leur faire prendre conscience des problèmes existentiaux auxquels la théologie doit être reliée, soit pour poser correctement ces mêmes problèmes en retrouvant leurs traces chez les philosophes du passé (on songe ici à saint Thomas, comme il se doit), soit pour initier à un langage technique sans lequel on ne pourrait aborder la théologie scolastique (et parfois, patristique). Ce principe général étant posé, je conviendrai sans difficulté que je n'ai pas compétence pour dire comment les études philosophiques doivent être organisées ; ce n'est pas non plus mon affaire. Je crains seulement que, dans bien des cas, la situation respective des deux disciplines, théologique et philosophique, ne soit pas exactement perçue. Il y a une manière de faire de la philosophie une simple *ancilla theologiae* qui ne respecte pas sa consistance propre, qui subordonne sa problématique aux besoins du cours de dogme et, à la limite, ne lui trouverait d'autre utilité que de fournir un certain vocabulaire technique, en usage chez les médiévaux et dans les documents ecclésiastiques. S'il en était ainsi, on pourrait pratiquement s'en passer, à condition d'intégrer à la théologie les quelques données nécessaires : la morale fondamentale des théologiens n'intègre-t-elle pas déjà une part considérable de morale naturelle ? Mais en réalité le problème se pose autrement. Si le rôle du théologien, inséparable ici du pasteur, est de *faire la liaison entre la Parole de Dieu et les hommes tels qu'ils sont,* la connaissance de ces hommes

et de leurs problèmes n'est pas un luxe mais une obligation première. La prise de conscience de certains problèmes humains, accessibles à la réflexion philosophique, doit précéder logiquement l'étude théologique qui finalement les éclairera, qu'elle soit faite en bloc durant les premières années d'études ecclésiastiques ou distribuée selon les besoins durant les années de théologie, les deux systèmes pouvant d'ailleurs se combiner. De toute façon, les problèmes en question doivent être posés, et leur traitement mené aussi loin que possible, *sous une forme strictement rationnelle.* La théologie même a besoin de cette autonomie de la raison, qu'il lui revient de placer ensuite devant la Parole de Dieu. La technicité des études philosophiques peut certes être menée plus ou moins loin : « A chacun selon sa capacité ! » comme dit la parabole des talents. Mais il serait inconcevable que, par réaction contre une scolastique décadente qui ne jouait plus son véritable rôle, on en vienne à penser que la théologie peut se suffire à elle-même pour mettre l'homme moderne en présence de la révélation du Dieu vivant, puisque l'essentiel est après tout de croire... Inversement, il ne serait pas moins dommageable à la cause même de la philosophie, pratiquée par des chrétiens en vue d'éduquer de futurs prêtres, qu'elle n'ajuste pas sa visée à sa fin et laisse l'impression de se suffire à elle-même. Le problème n'est peut-être pas facile à résoudre en pratique, mais il est impossible de ne pas le poser.

Il faudrait examiner pour finir la méthode même de l'enseignement théologique. Ici encore, l'auteur se méfie de son incompétence : *Ne sutor ultra crepidam !...* Il lui semble pourtant que le rapport organique reconnu plus haut entre la théologie, l'exégèse et la pastorale comporte certaines conséquences pratiques. Si la constitution liturgique du concile, en rénovant l'homélie, a posé le principe d'une annonce de la Parole de Dieu *à partir de l'Ecriture,* il est évident que le clergé doit s'y trouver préparé durant ses années d'études, non seulement par une initiation biblique solide, mais par une habitude constante de découvrir la théologie à partir de l'Ecriture et de voir l'exégèse déboucher dans la théologie et la spiritualité. Si l'on y songe, cela peut conduire à réformer certaines méthodes d'enseignement, encore tributaires de la Contre-Réforme en ce qu'elle avait de plus critiquable. Mais il serait outrecuidant d'insister. Il vaut mieux s'arrêter au fait que, par ce moyen, la tension entre théologie, exégèse et pastorale serait réduite dans sa source même, au moment où les esprits se forment aux diverses disciplines ecclésiastiques. Est-ce un rêve irréalisable ? N'est-ce pas plutôt un but pratique auquel l'*aggiornamento* conciliaire nous invite à tendre ?

*Paris VI^e^*
22, Rue d'Assas

Pierre GRELOT