NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

93 Nº 1 1971

Conception et usage de la Bible d'après une commission de théologiens suédois

L.-M. DEWAILLY (op)

p. 78 - 94

https://www.nrt.be/es/articulos/conception-et-usage-de-la-bible-d-apres-une-commission-de-theologiens-suedois-1298

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Conception et usage de la Bible d'après une commission de théologiens suédois

En son assemblée de janvier 1964, le Conseil des évêques (*biskopsmöte*) de l'Eglise Suédoise a approuvé le projet qui lui était présenté d'instituer une commission en vue de reprendre par la base les grands problèmes de la Bible. La tâche qui incomberait à cette commission fut précisée sans retard et ses membres furent désignés avant l'hiver : deux évêques et dix théologiens, prêtres [1] ou laïcs, dont un exégète de l'A.T. et un du N.T., chacun très qualifié en son domaine, et dont le groupement atteste le souci d'une représentativité assez large. Après quoi la commission a tenu treize sessions de travail qui viennent d'aboutir, en janvier dernier, à la publication d'un rapport intitulé *Conception et usage de la Bible* [1bis].

Le rapport en son entier est publié sous la responsabilité de tous, et le lecteur qui se sent des dons de sourcier peut bien s'efforcer de détecter ici ou là l'influence, voire l'apport rédactionnel, de l'un ou l'autre des membres de la commission, mais le jeu ne va pas sans risque. Tout au plus est-il permis de dire que si le rapport en sa forme dernière a été rédigé par les exégètes, ils n'ont pas voulu faire montre de leur spécialisation [2].

---

1. Ce mot désigne ici, selon l'usage du pays, les ministres qui ont reçu la « consécration sacerdotale » (*prästvigning*) dans l'Eglise Suédoise.

1bis. Biskopsmötets bibelkommission, *Bibelsyn och bibelbruk*. Lund, H. Ohlsson, 1970 ; 158 pp. Voici comment la commission définit la « bibelsyn » : « la manière de concevoir la Bible comme Parole de Dieu » (p. 11 ; mais voir note 4 ci-dessous), et comment elle a conçu sa tâche : « chercher à guider ceux qui demandent comment la Bible doit aujourd'hui être interprétée et expliquée » (p. 82). Le lien entre conception et usage de la Bible se trouve bien souligné aux premières lignes d'un article de Hj. Lindroth, qui portait le même titre : « Les deux sont intimement liés, si bien qu'une certaine conception de la Bible conduit à un certain usage, et que l'usage que nous faisons de la Bible manifeste la vue et la conception que nous en avons », dans *Filosofiska och teologiska essayer*, pp. 176-194 (la conférence date de 1963). — Je crois utile de consigner ici les noms des membres de la Commission, par ordre alphabétique, et leurs fonctions actuelles : Gert Borgenstierna, évêque de Karlstad, président ; Bertil Albrektson, prof. d'exégèse de l'A.T. à Åbo ; Birger Gerhardsson, prof. d'exégèse du N.T. à Lund ; Karl Gustaf Hildebrand, professeur d'histoire économique à Upsal ; Hans Hof, prof. de philosophie de la religion à Upsal ; Ragnar Holte, prof. de théologie dogmatique à Upsal ; Torsten Nilsson, directeur de l'Institut Théologique de Johannelund ; Erik Petrén, lecteur de psychologie et pédagogie à Gävle ; Sven Silén, évêque de Västerås, qui fut observateur à Vatican II ; Gustaf Wingren, prof. d'éthique à Lund ; Sven Ingebrand, doyen de la cathédrale de Linköping, secrétaire.

2. En fait deux passages seulement échappent à la responsabilité collective. L'un, dans le texte, est une déclaration de K. G. Hildebrand sur le Jésus de

Le rapport évite tout jargon de technicien et tout appareil érudit. Il vise un public plus large que les théologiens de profession et même que le clergé de l'Eglise Suédoise. Il n'est ni une déclaration quasi confessionnelle de cette Eglise et de ses évêques, ni un mémoire exprimant la pensée d'un groupe déterminé, supposons les professeurs des deux Facultés d'Upsal et de Lund. Il est le fruit de l'effort sincère de douze hommes estimés dans leur Eglise et fort divers entre eux pour poser ensemble, en termes corrects et simples, quelques grandes questions intéressant la Bible. Il prend son point de départ, nous ne devons l'oublier en aucun instant, dans une situation proprement suédoise. Les échanges qu'il désirait stimuler ont tout aussitôt commencé en Suède. Se transporteront-ils ensuite en d'autres pays ?

La formation d'une telle commission et donc l'existence du présent rapport font figure d'événements, et il faut lire ce rapport comme le premier pas dans une direction nouvelle, bien que la commission ait été dissoute dès sa publication. Il est très substantiel, mais personne ne s'étonnera de n'y voir pas tous les problèmes abordés, encore moins résolus à tout jamais. Avant de gémir sur ce qu'il ne nous donne pas, remercions-le de ce qu'il nous donne. Mon intention n'est d'ailleurs pas de l'examiner ici en détail, ni davantage les réactions qu'il a suscitées, ni de composer à ce propos un Tractatus de Sacra scriptura. J'indique d'abord les principaux sujets qu'il aborde, en une composition très claire et même serrée. Ensuite je noterai quelques remarques générales qu'a éveillées en moi une lecture fraternelle.

Une première partie (pp. 21-46) constate l'existence de différentes « vues » sur la Bible et en propose une explication. Il s'agit de conceptions de la Bible comme ensemble, au-delà donc de la diversité des livres et de leurs aspects, conceptions qui se forment spontanément ou à la suite d'une réflexion méthodique. En fait, beaucoup ne connaissent qu'une partie de la Bible (certains livres, certains passages, peut-être quelques péricopes liturgiques, voire quelques anecdotes ou réminiscences verbales). Même ceux-là se font de la Bible une certaine idée. Laquelle ? Cela dépend en grande partie de conditionnements personnels, philosophiques ou psychologiques (y compris religieux), ou encore d'une ambiance éthique et sociale.

Le rapport s'attarde ensuite (pp. 47-79) à la situation actuelle, dont il dégage une distinction entre étude critico-historique et vue religieuse de la Bible, en vue de leur « rencontre ». Il se fraie une

---

l'histoire et l'historicité des évangiles (pp. 71-72) ; l'autre est une déclaration d'E. Petrén qui critique le rapport sur plusieurs points (en appendice, pp. 153-158 ; voir n. 35).

voie entre plusieurs manières d'éluder le problème en rendant le conflit impossible : aux deux extrêmes, le fondamentalisme et l'existentialisme bultmannien, auxquels sont joints au passage deux maîtres réputés, A. Fridrichsen et son « exégèse réaliste », A. Nygren et sa philosophie religieuse [3].

« En quel sens enfin, la Bible est-elle (la) parole de Dieu ? » (pp. 81-148)[4]. De fait, l'Eglise la tient pour telle depuis toujours et lui réserve à ce titre un rôle dans sa vie. Mais qu'entendre par là ? La commission analyse les fonctions de la Bible, à l'aide des catégories de « moyen de grâce », de loi-et-évangile, de norme, d'autorité [5]. Puis son contenu est étudié sous quatre aspects assez ouverts pour ne pas souffrir de la diversité des vues sur la Bible : les deux Testaments, le centre et la périphérie, l'éthique, les prescriptions d'ordre ecclésiastique. Ce dernier paragraphe est le plus développé (pp. 116-130) : les rédacteurs y tentent d'élargir un problème passionnément débattu en Suède depuis quelque vingt ans, l'accession des femmes au ministère sacerdotal [6]. Le reste du chapitre (pp. 130-143) parle de l'explication de la Bible (à qui s'adressait-elle ? c'est l'affaire de l'exégèse) et de son application (à qui s'adresse-t-elle ? c'est l'affaire de l'herméneutique), et dit comment assurer le « changement d'adresse » (*omadressering*) du message, puis montre qu'il

---

3. Il entre fatalement un certain schématisme dans de tels exposés. Le nom de fondamentalisme, d'origine américaine, couvre d'autres choses que l'« inspiration verbale », et celle-ci n'est pas nécessairement fondamentaliste. Que l'existentialisme soit pris pour l'extrême opposé, représenté par Bultmann et traité en moins de deux pages, c'est aussi une simplification pédagogique. Les deux dernières critiques pouvaient également être plus nuancées.

4. La construction du génitif suédois *Guds ord* ne permet pas de savoir s'il faut entendre la forme définie ou indéfinie (*la* parole de Dieu, ou *une* parole de Dieu).

5. Un excursus (pp. 27-31) traite aussi de la « clarté » de la Bible (*perspicuitas*). C'est à ce sujet que le rapport distingue le « modèle » luthérien (disons un « type »), un type réformé, et un type œcuménique, celui-ci s'efforçant de dépasser les traditions confessionnelles en les confrontant avec les résultats de l'exégèse. Cette catégorie de *perspicuitas Scripturae* nous est mal connue. On peut lui trouver des antécédents patristiques, quant à la chose sinon quant au mot, par ex. chez S. Augustin. Luther lui a fait une place dans sa pensée sur la Bible, surtout au début du *de servo arbitrio* : la Bible n'étant pas soumise au magistère devait offrir elle-même au croyant assez de lumière sur l'essentiel. Plus tard la catégorie a été systématisée dans l'orthodoxie luthérienne. Pour la problématique récente, voir U. DUCHROW, *Die Klarheit der Schrift und die Vernunft*, dans *Kerygma und Dogma*, 15, 1969, pp. 1-17.

6. En dehors des pages qui sont consacrées à ce problème, le rapport y fait plus d'une fois allusion. Il ne cache pas (p. 119) que la commission a été instituée et donc le rapport rédigé en vue de surmonter et élucider cette difficulté. En conclusion de son chapitre (p. 130), il laisse ouverte la question dans le N.T., mais regrette la méthode suivie par le gouvernement pour imposer la décision législative de 1958 à une Eglise qui n'était pas prête à l'accepter. Je n'ai aucune raison d'entrer ici dans cette discussion : voir R. REFOULÉ, *Le problème des « femmes-prêtres » en Suède*, dans *Lumière et Vie*, 43, 1959, pp. 65-99.

est raisonnable (*rimligt*) de tenir la Bible pour la parole de Dieu. La conclusion du rapport (pp. 149-152) esquisse la tâche de l'Eglise pour en développer les ressources et exigences en face de l'homme et de la société d'aujourd'hui.

*
* *

Je crains de surprendre mon lecteur en posant d'emblée une question délicate, mais il verra en quel esprit je la pose. Ce rapport est-il protestant, et plus précisément luthérien ? Sans hésiter je réponds oui, quitte à motiver aussitôt et nuancer ce oui.

Il ne veut pas être une profession de foi luthérienne. Il ne s'appuie pas souvent en termes explicites sur Luther et les Ecrits Confessionnels [7], et il ne le fait jamais dans une intention polémique. Il lui arrive même de préconiser une attitude « œcuménique » pour compléter l'attitude « luthérienne » qu'il vient d'exposer [8].

Cependant, lorsqu'il cherche à concentrer sa pensée en une formule juste et précise, la citation survient tout naturellement, au moins un renvoi général à la tradition luthérienne [9]. Et les catégories qui servent d'instruments à la réflexion ne sont pas celles qui sont familières à un théologien catholique venu du continent, même quand il croit comprendre les mots qui les désignent. Souvent, en tout cas, ces catégories ne sont pas tirées de la Bible elle-même [10].

Cela s'explique par le fait qu'on vise des lecteurs suédois, d'abord ceux de l'Eglise Suédoise, qu'on les prend tels qu'ils sont, avec leurs catégories, conditionnements et présupposés. C'est d'une indispensable pédagogie. Il semble néanmoins que les rédacteurs partagent ces présupposés et conditionnements, même s'ils souhaitent y échapper. C'est la *dura lex* de nos Eglises. Et par la force des choses il y a là quelque appauvrissement pour eux comme pour leurs lecteurs suédois. Sans parler des réactions qui se sont manifestées déjà dans l'Eglise Suédoise ou dans d'autres communautés protestantes de Suède, il sera du plus haut intérêt, si le rapport est traduit et répandu en d'autres pays, d'observer avec soin comment

---

7. LUTHER, *Petit catéchisme*, p. 113 (cfr p. 77) ; *thèse 62* de 1517, p. 148 ; *Conf. Aug.*, art. 16, p. 43 ; art. 5, p. 148 ; *Formule de Concorde*, p. 53 ; Résolution du Synode d'Upsal 1593 (qui adopta définitivement les Ecrits de Confession en Suède), p. 47.

8. Les pp. 28-31 (citées n. 5) sont préparées par une réflexion de la p. 23, à propos de la diversité des vues sur la Bible : « Les différentes traditions confessionnelles se rencontrent dans des entretiens œcuméniques et par là même se trouvent mises en question ».

9. Pas souvent, à vrai dire : pp. 28, 83, 95, 107.

10. Même certaines d'entre elles qui sont tirées littéralement de la Bible sont teintées d'une tradition particulière, p.ex. loi-évangile.

réagiront les lecteurs étrangers, protestants ou non. Alors seulement l'on pourra apprécier la vraie portée œcuménique du rapport. Pour l'instant je me permets de réagir en tant que théologien catholique établi en Suède, conditionné moi aussi par d'autres présupposés et catégories, bibliques ou non [11].

Personne ne soupçonnera des rapporteurs de cette classe d'ignorer la pensée catholique. De-ci de-là ils comparent la pensée qu'ils exposent à celle d'autres chrétiens, et donc il leur arrive de mentionner l'Eglise « catholique-romaine » [12], parfois en termes assez larges où l'on voit mal s'il s'agit de l'Eglise catholique de nos jours ou de celle du passé, parfois, avec plus de précision, quand ils évoquent le moyen âge et, par contraste, la nécessité et l'originalité de la Réforme. Admettons que toutes ces allusions soient exactes [13].

Mais j'avoue être étonné qu'on tienne si peu compte de l'Eglise catholique d'aujourd'hui (oui, celle de la « Contre-Réforme » qui est en train de faire peau neuve), du courant de pensée qui s'y est affirmé et imposé jusqu'à ce que le récent Concile le clarifie et en présente les fruits avec toute la netteté et l'autorité désirables, surtout mais pas uniquement dans la Constitution *Dei Verbum* [14]. Quelques allusions furtives à une récente théologie catholique, mais aucune mention du Concile. La prétérition est d'autant plus étonnante que l'unique traduction suédoise de ce texte a été fort bien éditée, avec

---

11. Nous ne sommes pas encore en état de considérer cette difficulté comme vaincue. Nous devons du moins en prendre clairement conscience afin d'en être victimes le moins possible.

12. En particulier, mention est faite (p. 27) de la *Traduction œcuménique de la Bible* comme exemple d'accord entre exégètes de différentes confessions sur la traduction et l'annotation d'un texte difficile.

13. Il y a au moins une phrase maladroite (p. 87), où le canon n'aurait été « définitivement fixé » dans l'Eglise romaine qu'au concile de Trente. C'est matériellement exact, si l'on veut. Mais les Pères du concile de Trente (IV^e^ session, fév.-avril 1546, DENZ.-SCHÖNM. [33], 1501-1505) ont voulu éviter de remettre en discussion les proto- et deutérocanoniques, et ont simplement rappelé la liste déjà rappelée par Florence en 1442 (Décret pour les Jacobites, DENZ.-SCHÖNM., 1334-1335) comme étant reçue depuis toujours. Je crois impossible de « dater » le canon. Autre chose est la canonicité réelle (liée à l'apostolicité, comme le rapport le dit bien, pp. 86-87, supposant l'inspiration, et par là normative dans l'usage des Eglises), autre chose la fixation littéraire de la liste (avec ses flottements, mais où jamais une admission nouvelle ne s'impose à toutes les Eglises, ni une hésitation n'exclut de partout un livre déjà reconnu).

14. Le même mouvement de pensée s'est affirmé dans tous les travaux du Concile. Il a trouvé une expression vigoureuse, d'usage (*bibelbruk !*) quotidien et universel, dans la refonte de la liturgie. Et d'une façon plus large, le Concile a voulu user partout d'un langage biblique, qui du même coup fût œcuménique. Cet effort a été apprécié récemment encore à Evian par le Dr K. KNUTSON, le 15 juillet 1970 (trad. fr. dans *La Doc. Cath.* 67, n. 1569, 6-9-70, p. 770). — Pour les problèmes touchés par le rapport, il faudrait mentionner aussi l'instruction de la Commission Biblique sur la vérité historique des évangiles, 21-4-64.

notes et plans d'étude, par Per Erik Persson, professeur de dogmatique à Lund [15].

Un tel silence, je le répète, n'est dû ni à l'ignorance ni à la mésestime. Il dénote plutôt un souci de rédiger nerveux et concentré, sans s'engager dans des citations, exposés et discussions où le lecteur s'embrouillerait. Cependant je crois qu'on pouvait sans dommage faire état de cet enseignement conciliaire en le citant au passage, ne serait-ce qu'une seule fois, et même en tirer plus de profit quant au fond. Je ne suis pas sûr que le lecteur suédois moyen s'informera de son côté. On lui en donne à peine l'envie. Par endroits il se verra conduit au seuil, par exemple lorsqu'il entendra parler d'un « modèle œcuménique » [16], mais il ne saura à quelle porte frapper et comment mener la comparaison qui lui est suggérée. En une époque où nous avons tous à la bouche le mot de dialogue, on a manqué ici (de peu) l'occasion d'en amorcer un qui aurait pu intéresser un cercle de lecteurs pratiquement très mal informés.

*
* *

Si d'autres travaux naissent de ce rapport, je souhaiterais qu'on continue de chercher plus de clarté sur trois points.

a) Souvent le rapport parle de « l'église » (avec une minuscule, selon l'usage suédois) sans qu'on voie bien ce que le mot désigne. Cette confusion a été fréquente dans l'histoire de la pensée chrétienne. Elle le reste, sans aucun doute, dans toutes les Eglises. Raison de plus pour s'en garder.

S'agit-il, donc, de l'Eglise ancienne ou même primitive, de l'Eglise du moyen âge (l'Eglise latine d'Occident, après les premières sécessions orientales), de l'Eglise de nos jours ? Et s'il s'agit de cette dernière, est-ce l'Eglise universelle (supposée une pour tous les chrétiens, au-dessus de toutes les divisions), ou une Eglise particulière, telle que l'Eglise Suédoise ou simplement, à l'intérieur de celle-ci, la communauté locale du diocèse ou de la paroisse ?

Je suis porté à croire qu'en règle générale l'ambiguïté a été voulue. Elle peut se réclamer de nobles antécédents, à commencer par saint Paul. Quand celui-ci parle de l'Eglise qui est à Corinthe, par exemple, il pense à la fois à l'Eglise locale de Corinthe et à l'Eglise du Christ telle qu'elle est présente et vivante à Corinthe dans les assemblées

15. P. E. PERSSON, *Skriften och Kyrkan*, Studieplan till Andra Vatikankonciliets dogmatiska konstitution Om den gudomliga uppenbarelsen, Stockholm, 1967 (la traduction de la Constitution est aux pp. 63-86). On notera le changement de titre, qui ne couvre plus toute la matière traitée dans la Constitution.
16. Voir supra, n. 5.

cultuelles [17]. Dans le même sens on peut garder un concept d'Eglise assez simple et entendre, aujourd'hui, que l'Eglise tout court est présente et actuelle dans une Eglise donnée, l'Eglise Suédoise entre autres, ou dans l'une de ses assemblées [18]. Pourtant je ne suis pas sûr que dans tous les cas l'ambiguïté ait été consciente, encore moins qu'elle soit toujours heureuse pour la clarté de l'exposé [19].

b) D'autre part le rapport consacre de longues pages à une étude de la Bible qu'il nomme « critico-historique » (*historisk-kritisk*) et qu'il définit en contraste avec une conception « religieuse » éclairée par la foi. Après quoi il s'emploie à surmonter l'opposition pour résoudre le conflit : il le fait même méthodiquement, en rejetant plusieurs approches du problème qui l'éludent plus qu'elles ne le résolvent. Il veut toucher en son centre la difficulté d'accorder la foi et la critique sans faire tort à l'une ni à l'autre, soit chez le croyant soit aux yeux de ceux du dehors.

Poser ce problème, déjà, inspire sympathie et intérêt, même si la solution esquissée ne peut satisfaire tout le monde. Dans plus d'une Eglise, certains se contentent de fermer les yeux, de juxtaposer deux ordres de connaissance destinés de soi à s'entre-détruire, l'un scientifique et l'autre religieux (ou supposés tels), d'obtenir d'eux peut-être un cessez-le-feu, mais non la conciliation et la paix. Le lecteur a l'impression que la commission n'a pas joui sur ce terrain de toute sa liberté d'esprit, qu'elle s'efforce de vaincre une résistance défiante chez les « orthodoxes » ou « conservateurs », nommément cités plusieurs fois. Ceux-là refusent de « rencontrer » et intégrer les acquisitions de la science biblique. La commission, elle, refuse ce refus. Elle n'accepte pas l'impossibilité de principe de concevoir l'unité vivante de ces deux attitudes, elle n'accepte pas que le critique-croyant soit une sorte de monstre. On devine que ses membres tiennent à réaliser cette unité pour leur propre compte, avant de la recommander à leurs lecteurs en vue de rendre la Bible accessible

17. Ce flottement entre sens local et universel est bien connu des commentateurs. Parmi les derniers, voir entre autres L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*[3], Paris, 1965, pp. 164-171.

18. Cette pensée de la *folkkyrka* a été florissante en Suède depuis les années 1900 chez les théologiens de la « Jeune Eglise », et l'évêque de Västerås Einar Billing aimait la formuler ainsi : « la grâce prévenante de Dieu..., le pardon des péchés offert au peuple de Suède ». En français le lecteur peut se reporter à H. CAVALLIN, *L'Eglise de Suède à la croisée des chemins*, dans *Istina*, 12, 1967 (pp. 111-128), aux pp. 113-115. Sur Einar Billing, voir le résumé allemand à la fin de la thèse de G. WREDE, *Kyrkosynen i Einar Billings teologi*, Stockholm, 1966 (pp. 273-307), ou la récente traduction de l'ouvrage de G. WINGREN, *Gestalt einer Kirche von morgen. Der theologische Entwurf des Schweden Einar Billing*, München, 1969.

19. Il faudrait relever des phrases un peu partout. Un cas marquant est le titre du chap. II (p. 47) : « Historisk-kritisk bibelforskning och kyrkans bibelsyn ».

à l'homme d'aujourd'hui, nourri de logique analytique et d'observations mesurables. Ils nient qu'on doive regarder la foi (à propos de la Bible comme de tout autre mystère) comme ce qui est déraisonnable. En effet, disons-le, c'est au contraire la foi et son absolu qui contestent le prétendu absolu du savoir et de la technique, et si de fait la liberté du croyant en sa recherche ne saurait être illimitée, elle n'en est pas moins réelle. Il reste que le croyant qui raisonne ainsi aura toujours l'air de se défendre contre quelqu'un, de craindre de passer pour plus sot ou moins croyant que les autres. Le sport, en de telles conditions, est passablement inconfortable [20].

De toute façon une imprécision subsiste dans la manière de poser le problème. Quand on parle d'une étude « *historisk-kritisk* », parle-t-on de la Bible comme histoire, comme témoin d'une histoire menée par Dieu, d'un long déroulement dramatique de paroles et d'actions du Dieu vivant qui intervient dans l'histoire de son peuple et de l'humanité (tout ce qu'on entend par histoire du salut, où l'histoire et l'historicité se trouvent, comme eût dit la scolastique, *ex parte obiecti*), — ou bien s'agit-il d'une étude critique de la Bible telle qu'elle se présente à nous et à tous en n'importe quelle bibliothèque, d'une méthode d'investigation, d'une manière de lire et d'interroger ce livre en tant que document, qu'il soit ou non « historique », au sens que je viens de dire ou au sens ordinaire du mot (l'historicité est prise alors *ex parte subiecti*) ? Ou bien plutôt ne s'agirait-il pas des deux choses ensemble, commandées ensemble par la foi ? La manière dont le rapport pose le problème fait penser, au mieux, à une heureuse juxtaposition, où la « vue religieuse de l'Eglise » sur la Bible affrontera sans peur la recherche critique. Comment ira-t-elle jusqu'à en intégrer les acquisitions, de manière que cette recherche critico-historique elle-même se fasse sous la lumière de la foi ? Peut-on espérer plus qu'un extrinsésisme ouvert et bienveillant ? Plusieurs passages seraient plus clairs, semble-t-il, si l'on usait explicitement de la distinction ici proposée, qui est au cœur d'une lecture à la fois religieuse et historique de la Bible [21]. Elle n'est d'ail-

20. Je ne puis reprendre ici la discussion de tous les problèmes abordés. Le rapport use du mot de *meta-teori* pour désigner « la reconnaissance de principe d'une possibilité d'intervention divine en paroles et actes » (p. 65 ; cfr pp. 57, 73, mais p. 83 on se défend de verser dans la métaphysique). La question de la fin : « Est-il raisonnable de tenir la Bible pour parole de Dieu ? » (p. 143) s'adresse-t-elle aux croyants ou aux autres ? Ceux-ci peuvent admettre que le croyant est dans son droit quand il s'incline devant l'autorité du Christ et de Dieu, mais aucune apologétique ne le leur démontrera. Cette difficulté est sous-jacente à tout le travail de l'exégète et de l'herméneute (voir n. 37).

21. Nous avons cité (n. 1) la définition de *bibelsyn*. Le rapport observe que le concept de « critique historique » est loin d'être unifié (p. 60 bas, voir pp. 60-65). De fait, des oscillations se font sentir en tout ce chap. II, pp. 47-79, dès son titre, cité n. 19, et surtout p. 65, où l'on revient à la *meta-teori* pour prendre position face à l'orthodoxie.

leurs qu'un aspect d'une difficulté beaucoup plus ample, celle qu'éprouve le chrétien à penser sa foi.

c) Enfin, comment entendre la distinction préconisée entre le centre et la périphérie [22] ? Et surtout comment en user ? Certes le Christ est au centre de la Bible, à la jointure des deux Alliances, son mystère est le cœur du message biblique tout entier. L'affirmer est toujours à propos, si l'on veut éviter de prêcher n'importe quoi sans le mettre en relation avec ce centre. Mais si tel est le centre, où commence la périphérie ? C'est difficile à déterminer, et le rapport s'en abstient. Vatican II de son côté a rappelé que toutes les vérités chrétiennes n'étaient pas liées de même façon au fondement de la foi [23]. Il s'est borné lui aussi à affirmer le fait. La difficulté n'est pas là. Elle se dresse seulement quand on cherche où passe la circonférence. Une métaphore spatiale est ici de peu de secours. Comment n'aura-t-on pas l'air de choisir entre ce qui est important et le reste ? Quels critères adopter pour délimiter le « pluralisme » légitime sans tomber dans l'arbitraire, tant sur le contenu de la foi que sur ses exigences éthiques ou ses prescriptions ecclésiastiques ? Ne sera-t-on pas amené à ne s'intéresser qu'à certains passages de certains livres, voire à retrouver, même si on en écarte l'idée, une sorte de « canon dans le canon » [24] ? Voilà bien un point où la conception et l'usage de la Bible sont nécessairement corrélatifs.

*
* *

Je voudrais noter encore deux domaines où la recherche pourrait être creusée davantage.

---

22. Au centre de la Bible se trouve Jésus-Christ et son œuvre salvatrice. L'idée apparaît dès les pp. 24-26. Puis on distingue centre et périphérie pour en tirer diverses conséquences pp. 70-72, 87 (à propos du canon, voir n. 13), 107-111 sur l'unité de la vue religieuse de la Bible, avec la suite sur l'éthique (pp. 111-116) et les structures ecclésiastiques (pp. 116-130), 133-135 (rôle dans le « changement d'adresse »). Chez Luther, l'idée est liée à celle de la « clarté » de la Bible (voir n. 5).

23. La phrase a été remarquée et souvent citée comme sensationnelle. Elle est au Décret sur l'Oecuménisme, *Unitatis redintegratio* (21-11-1964), 11 : « In comparandis doctrinis meminerint (theologi catholici) exsistere ordinem seu 'hierarchiam' veritatum doctrinae catholicae, cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae ». Où *diversus* ne doit pas être traduit par « inégal ».

24. Je vois poindre le danger p. 87, où, en référence au réformateur suédois Olaus Petri, le critère luthérien classique (« was Christum treibt ») semble toucher l'Apocalypse et l'épître de Jacques, en rapport avec les hésitations qui ont marqué leur inclusion au canon et même avec leur contenu. Cependant on **maintient le « pluralisme » dans les limites des 27 Livres canoniques.**

a) Ne peut-on émettre le vœu que des travaux de ce genre fassent toujours une place à un historien des doctrines, ou à plusieurs dont l'un au moins serait bon patrologue ?

Celui-ci aurait souvent son mot à dire. Ce qui est dit par exemple (pp. 12-15) de l'histoire et de l'allégorie ne vise qu'à présenter deux spécimens de *bibelsyn,* non à donner un tableau complet de l'exégèse ancienne. Ce n'est pas inexact, mais c'est assez schématisé [25]. Il ne serait pas difficile de nuancer davantage le contraste bien connu entre esprit-allégorie et lettre-histoire, entre Alexandrie et Antioche personnifiées par Origène et Théodore de Mopsueste. Chez tous les Anciens l'allégorie (qui provient, pour le N.T., de *Ga 4,* 24) et la typologie (*Rm 5,* 14 ; *1 Co 10,* 6. 11 ; cfr *1 P 3,* 21) sont très vivantes mais très souples et peu élaborées. S'agissant de l'A.T., personne chez les chrétiens ne l'entend sans référence au Christ, même si les uns s'attachent de plus près aux textes, tandis que les autres (suivant la pensée de *Rm 2,* 29 ou *2 Co 3,* 3) tentent de pénétrer davantage les récits ou descriptions pour y retrouver les intentions de l'Esprit. Une profonde communauté de visée laisse place à deux tournures de pensée et deux manières de lire [26].

De même les recours à la « règle de la foi » sont justes mais trop rapides [27]. La théologie devrait exploiter plus souvent et plus à fond ce vieux trésor, point de convergence de tant de pensées dont la connexion vitale apparaît là mieux que dans bien des systématisations postérieures. Il faut nous défaire de cette idée que le κανών-*regula* serait d'abord une liste des livres saints ou même une autorité qu'on aurait définie pour la leur attribuer [28]. Quand on parle de κανὼν τῆς ἀληθείας ou τῆς πίστεως, c'est la foi elle-même ou la vérité qui

---

25. Le rapport se borne à présenter à grands traits ces deux types anciens, sans nulle allusion à leurs antécédents juifs ou hellénistiques ni à leur destinée postérieure (comment se sont-ils subdivisés plus tard ?), encore moins à ce qui leur correspondrait de nos jours. Quelques indications brèves et justes eussent été les bienvenues.

26. Même impression de rapidité en trois autres passages allusifs : p. 35 (néoplatonisme), p. 50 (platonisme), p. 111 (la « typologie »).

27. Pp. 87-88, 98, 102. L'« analogie de la foi » est mentionnée p. 98 à côté de la règle de la foi, mais je ne sais si l'expression tirée de *Rm. 12,* 6 (Vg *secundum rationem fidei*) a joué un rôle dans ce domaine chez les Pères anciens.

28. Un classement méthodique de tous les emplois d'*auktoritet* dans le Rapport serait fort instructif. Il nous entraînerait assez loin du κανών de *Ga 6,* 16 ou *1 Clem 7, 2.* Une légère inexactitude p. 101 : en *Mt 7,* 29 et *21, 23-27* (cité « 13 ss ») il se peut que les vieilles latines aient rendu ἐξουσία par *auctoritas,* mais la Vulgate a *potestas* (un seul emploi d'*auctoritas,* en *3 R 21,* 7 ; par contre, *auctor* rend quatre fois ἀρχηγός dans le N.T., en *Ac 3,* 15 ; *24,* 5 ; *He 2,* 10 ; *12, 2*). Il faudrait surveiller comment les divers emplois techniques du mot au moyen âge (par ex. au sujet de la causalité principale ou instrumentale, ou des « auctoritates ») ont été repris dans la scolastique tardive et au temps de la Réforme, puis dans la période orthodoxe du luthéranisme.

est prise pour règle [29], dans le prolongement d'anciens emplois du mot tels qu'en *Ga 6*, 16 et *1 Clem 7*, 2. La foi, comme vérité, est ensuite liée au symbole baptismal, puis aux autres, où elle trouve son expression sans se confondre avec eux ni avec les conciles qui les promulguent. Le κανών résume la totalité cohérente de la foi qui rassemble l'Eglise unique, et par là même il jouit d'une autorité plus large et plus forte que tout ce qu'on y distinguera par la suite. Il est lié à l'action de l'Esprit qui a parlé par les prophètes et présidé à la fondation de l'Eglise où il poursuit son action. Les Livres saints sont κανονικοί, comme la παράδοσις, la παραθηκή, etc. parce qu'on accepte tout cela comme apostolique. Ils sont reconnus comme canoniques (κανονιζόμενοι) parce qu'ils le sont déjà (κανονικοί). Ainsi le canon est bien plus qu'une liste ou qu'une norme, il est la réalité même dont se nourrit la foi de l'Eglise chrétienne [30].

Ce ne sont là que deux exemples. Une fréquentation suivie des Pères anciens permettrait aux chrétiens de toutes les Eglises de remonter ensemble au-delà de la crise du XVI[e] siècle et même au-delà des schismes orientaux, au temps où l'Eglise avait conscience d'être une et universelle dans la diversité. Il n'est pas question de reconstituer maintenant cet état antique de la pensée chrétienne, de renoncer aux acquisitions des siècles qui ont suivi. Mais ce serait d'un immense profit pour tous — je dis bien tous, car les Orientaux y seraient avec nous [31] — de retrouver ensemble nos sources communes, pour purifier en l'y replongeant notre fidélité à l'Eglise du Christ et de ses apôtres.

b) J'aimerais enfin qu'on s'arrête davantage à l'appellation de la Bible « Parole de Dieu ». Admettre qu'elle l'est, cela ne va pas de soi, puisqu'on explique comment c'est « raisonnable ». Ce n'est raisonnable que si on l'entend « en un certain sens » [32]. Peut-être faudrait-

---

29. On peut parler ici d'un génitif épexégétique, dit P. Th. CAMELOT, *Le magistère et les symboles*, dans *Divinitas*, 3, 1961 (pp. 607-622), p. 610. Renvoyons à l'étude de B. HÄGGLUND, *Die Bedeutung der 'regula fidei' als Grundlage theologischer Aussagen*, dans *Studia Theologica*, 12, 1958, pp. 1-44.

30. Faut-il distinguer en κανονικός une valeur passive (reconnu conforme au canon et garanti par l'autorité = κανονιζόμενος) et une valeur active (appartenant au canon, régulateur)? En ce cas c'est le sens actif qui est perçu le premier (apostolicité), puis justifié (inspiration), puis déclaré (sens passif). Les phrases des pp. 87 haut et 88 haut me semblent exactes.

31. On mentionne les Orientaux p. 23 dans une division à quatre branches (la partie luthérienne de la chrétienté, la partie grecque orthodoxe, la catholique-romaine, la réformée: cette phrase surprenante sera-t-elle modifiée dans une traduction anglaise?). Après quoi ils sont apparemment oubliés. Ils ont pourtant beaucoup à nous donner, et le Conseil Oecuménique des Eglises en fait l'expérience.

32. Le chap. III s'intitule: « En quel sens la Bible est-elle parole de Dieu? ». On part du fait que l'Eglise chrétienne (ici c'est « toutes les communautés ecclésiales d'aujourd'hui », p. 143) la tient pour telle, puis on explique lon-

il préciser mieux que la question posée : « en quel sens ? », n'est pas synonyme de « en quelle mesure ? » La commission a-t-elle eu cette différence présente à l'esprit ? Qu'il soit entendu que nous n'avons pas à mesurer la part de la parole de Dieu dans la Bible, qu'elle est totalement la parole de Dieu comme elle est totalement l'œuvre des écrivains bibliques, sans que nous puissions la distribuer entre Lui et eux. Le tout est de nous représenter ensuite comment, « en quel sens », s'agencent ces deux causes totales mais inégales [33].

Quoi qu'il en soit, ne doutons pas du fait. La Bible est la parole de Dieu. Certes, quand elle emploie ces mots, il est rare qu'elle se désigne elle-même, en totalité ou même en partie. Il n'y a dans le N.T. que peu de passages où « parole de Dieu » renvoie certainement à la Bible seule, ou même à un passage cité [34]. Chez les Pères Apostoliques, chez les Pères des premiers siècles, l'expression garde une valeur plus générale. Ce n'est évidemment pas une raison pour refuser à l'Ecriture ce titre qui lui revient de façon éminente. Encore faut-il bien saisir tout ce qu'il implique.

Le rapport est un peu réticent quand il parle de l'Esprit Saint et de l'inspiration [35]. Quand il emploie ce dernier mot, c'est le plus souvent avec un bémol, pour écarter les excès d'une « théorie de

---

guement « en quel sens » elle l'est, avant d'arriver à la conclusion du chapitre : « Est-il raisonnable de tenir la Bible pour parole de Dieu? », pp. 143-148.

33. La Const. *Dei Verbum* agence sans subtilité les deux causalités, faisant mention de *Deum auctorem* puis des hommes, *veri auctores* (III, 11). On ne retire pas à l'une des causes ce qu'on attribue à l'autre. Dieu s'est adressé aux hommes par les écrivains de la Bible. Cet agencement permet de tenir compte des contingences littéraires et historiques, de tout ce qu'on peut mettre sous la Form-, Redaktions- et Traditionsgeschichte (voir le Rapport, pp. 66-70) sans réduire la part de l'inspiration. Cfr *Dei Verbum*, III, 13 : « Dei enim verba, humanis linguis expressa, humano sermoni assimilia facta sunt... ». Parmi d'autres commentaires de la Constitution, voir P. GRELOT, dans *Vatican II, La Révélation divine*, Paris, 1968, t. II, pp. 347-380.

34. J'y compterais *Jn 10*, 35 ; *He 2*, 2 ; *1 Tm 4*, 5 ; et peut-être *Mt 15*, 6 ; *Mc 7*, 13 ; mais non *Rm 9*, 6, et encore moins *He 4*, 12 (malgré *Bibelsyn*, p. 94). En ce dernier passage, à travers le texte du *Ps* 95 qui vient d'être commenté (3,7 - 4,11), c'est une réalité bien plus large qui est visée. On peut aussi penser aux citations de l'A.T. désignées comme « paroles », telles que *Jn 15*, 25 ; *Rm 13*, 9 ; *1 Co 15*, 54 (la « parole écrite ») ; et à d'autres « paroles » attribuées aux écrivains de l'A.T. : *Lc 3*, 4 ; *Jn 12*, 38 ; *Ac 15*, 15. Voir *Bibelsyn*, pp. 85-86.

35. C'est le premier point sur lequel porte la réserve d'E. Petrén, pp. 153-155. Certaines phrases s'engagent dans la bonne direction (ainsi la citation d'Uppsala möte, p. 47 ; pp. 101-102, où l'Esprit Saint est « finalement... le facteur décisif pour établir l'autorité interne de l'Ecriture » ; p. 39, le recours à un « charisme » pour équilibrer l'« institution », et p. 83, l'interprétation comme tâche prophétique, bien que non soustraite à une critique théologique : voir note 38). Mais la plupart du temps le mot d'« inspiration » et surtout la « théorie » qu'on en peut faire (et qu'on en a faite) semblent susciter quelque peur de la chose. Voir p.ex. pp. 83, 89-90. — P. 90, n. 1, on écarte avec soin *2 Tm 3*, 16, qui ne concernerait directement que l'A.T. Soit, mais, étant donné la date de cette épître et le principe de l'apostolicité énoncé p. 87, est-il sûr qu'on doive exclure tous les écrits apostoliques (au moins sous une forme initiale)?

l'inspiration verbale » ou de positions « fondamentalistes », « conservatrices », admises par d'autres protestants, et qui ont prospéré en particulier dans l'orthodoxie luthérienne, envers laquelle le rapport se montre assez sévère [36]. On dirait qu'il n'ose pas assumer franchement le bénéfice de la correction faite et affirmer sa conviction en toute netteté. C'est là cependant qu'il faut en venir pour bien situer et fortifier l'unité de la Bible, son autorité, sa clarté, tout ce qu'elle est, et son existence même comme livre saint.

L'autorité de la Bible, ce n'est pas l'autorité de la Bible seule, mais celle de Dieu qui par son Esprit l'a inspirée et en maintient le message vivant dans l'Eglise.

Le rapport formule en termes précis la distinction entre exégèse et herméneutique. Sous cette forme, la distinction est originale, un peu arbitraire, mais, il faut le reconnaître, commode. Que disait la Bible ? à qui s'adressait-elle ? voilà pour l'exégèse. Que dit la Bible ? à qui s'adresse-t-elle ? voilà pour l'herméneutique [37]. Quand il entend ainsi cette distinction, le rapport veut insister sur la condition présente du message biblique dans l'Eglise et parmi les hommes, sur la mission de l'Eglise d'annoncer la parole de Dieu aujourd'hui. L'effort des rapporteurs rejoint notre souci de souligner l'actualité efficace de la Parole, le « changement d'adresse » nécessaire pour passer du livre ancien au récepteur contemporain, le rôle de l'Eglise et sa fonction de surveillance ou de contrôle sur une interprétation qui de soi relève du charisme prophétique [38], la présence active du Seigneur par sa parole dans les assemblées où le message retrouve une actualité par l'annonce parlée et le témoignage [39]. On se rappelle

---

36. Quand le Rapport parle de l'« orthodoxie », il faut toujours sous-entendre « luthérienne » (il faudra retoucher certaines phrases dans les traductions). La Commission cherche à se libérer de cet héritage pesant, où la scolastique des « professeurs » n'a guère à envier à la nôtre ! Je ne puis apprécier si toutes les réticences qu'elle exprime sont équitables.

37. La distinction est implicite p. 29 et formulée p. 94, n. 1. Puis elle est mise en œuvre largement. La vogue actuelle du mot « herméneutique » avec ses nouvelles résonances philosophiques et théologiques ne doit pas faire oublier que le mot est ancien et que la chose est de toujours. Dès lors que le message était « relu » et revécu dans une expérience « spirituelle », il était l'objet d'une réinterprétation. La redécouverte de ce mot nous aide à relier l'interprétation et le témoignage des croyants d'aujourd'hui à ceux des chrétiens du premier siècle, y compris les écrivains du N.T. eux-mêmes.

38. P. 83, une critique théologique doit s'exercer sur la tâche prophétique de l'interprétation ; cfr pp. 116, 119, 129. P. 139, « éprouver les esprits » n'est pas « placer l'Esprit sous le contrôle de la raison » (on pouvait préciser que c'est déjà un don de l'Esprit, *1 Co 12*, 10 ; cfr *1 Th 5*, 20-21 ; *1 Jn 4*, 1). P. 107 : (à propos de centre et périphérie, et du risque de s'attarder à des aspects secondaires), « il faut qu'un service de surveillance idéologique (*ideologisk vakttjänst*) se poursuive sans cesse dans l'Eglise : analyse des idées, pensée théologique ». Ici le lecteur catholique se demande qui est « l'Eglise ». L'important pour tous est que personne ne se mette *au-dessus de* la Parole.

39. Voir en particulier pp. 92-93, 149-152. Je n'aime pas beaucoup la phrase

avec gratitude que les exégètes suédois ont depuis une trentaine d'années défendu vaillamment les droits de la tradition orale à la naissance de la tradition écrite, qu'il s'agisse des traditions prophétiques ou narratives de l'A.T. ou des traditions évangéliques et apostoliques [40]. Voici que leurs collègues de la commission prolongent le même souci à propos de la transmission du livre jusqu'à nous.

Peut-être cependant ont-ils « encore trop » traité de la parole de Dieu comme si elle était d'abord un texte. La traduction de la Bible par Luther, celle de 1526-1531 en Suède, ont failli faire de la Réforme une foi au Livre. Ce n'était pourtant pas ainsi que Luther l'entendait, avec son insistance sur la *viva vox*. Mais après la lecture de notre rapport il faut réfléchir un instant pour être bien sûr qu'il n'en a pas été ainsi [41]. La Bible est parole de Dieu, mais la Bible n'est pas toute la parole de Dieu, même après l'invention de l'imprimerie, les trouvailles de la Renaissance humaniste et la crise spirituelle de la Réforme.

A deux reprises le rapport cite *He 1*, 1, et les deux fois il s'en tient aux deux adverbes qui introduisent le verset, πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως [42]. Pourquoi ne pas citer plus avant, et affirmer qu'après le temps des prophètes toute parole de Dieu — sans aucun adverbe cette fois, comme pour souligner l'absolu de l'ἐφάπαξ —, consiste dans « un Fils », même si ensuite cette Parole unique se morcelle de nouveau dans l'Eglise apostolique ? La parole de Dieu n'est pas d'abord un texte à lire, à comprendre, à expliquer correctement, c'est le message contenu dans ce texte et qui le déborde, c'est en dernière analyse le fait du salut acquis dans le Fils qui d'un seul coup nous le donne, nous le fait connaître et nous en fait vivre. A la personne du Fils, à rien d'autre, s'attache la foi sans laquelle personne n'est justifié [43]. Si l'on peut dire que les Ecritures sont

---

de la p. 94 à propos de *He 4*, 12 : « une parole écrite qui *devient* (je souligne) vivante par une application concrète actuelle ».

40. Qu'il suffise d'évoquer les noms d'I. Engnell et H. Riesenfeld pour faire penser à d'autres.

41. Il est difficile de citer telle ou telle phrase. C'est une impression que me laisse l'ensemble du Rapport, et peut-être est-elle due à mes préjugés. Mais plus d'une fois on parle de « parole écrite », de Livre, etc., *sauf quand* on veut souligner la présence d'une tradition non écrite, d'une expérience d'Eglise, etc., p.ex. pp. 91-93. Beaucoup risquent d'entendre ainsi la distinction entre exégèse et herméneutique (note 37), ou la métaphore du « changement d'adresse », tâche propre de l'herméneutique, pp. 130-143, comme s'il s'agissait d'une lettre à faire suivre.

42. « De bien des façons », p. 67 ; « à bien des reprises et de bien des façons », p. 87.

43. La personnification de la Parole n'est totale qu'au prologue de Jean, *Jn 1*, 1-18. Mais ce n'est qu'un terme après de longues et multiples préparations dans l'A.T. puis dans le N.T. J'ose à peine noter ici que j'ai tenté une présentation d'ensemble dans *Jésus-Christ, Parole de Dieu*[2], Paris, 1969, dans **la conviction que c'est une manière œcuménique d'aborder une foule de difficultés. Ce petit livre était pour l'essentiel antérieur au Concile, projeté dès**

la parole de Dieu, c'est qu'elles contiennent cette Parole non muette et écrite, mais incarnée, vivante et agissante, elle qui a mis fin à la religion du Livre pour inaugurer l'ère du message parlé, écouté et gardé [44].

Si l'on ajoute à cette conviction de notre foi celle que l'Esprit de la Pentecôte n'a pas fini d'agir, de rendre cette parole active dans l'Eglise, on remonte à la racine du fameux problème à trois termes : Ecriture - Tradition - Magistère [45]. L'Eglise n'a d'autre rôle que d'écouter et de transmettre vivante parmi les hommes, sous l'action de l'Esprit, cette parole qui nourrit notre foi, la même qui se rend présente dans la liturgie eucharistique. C'est pourquoi la Bible, en tant que parole de Dieu, n'appartient ni aux professeurs d'exégèse ou de théologie systématique, ni aux pasteurs et catéchistes, moins encore aux fantaisistes ou aux pseudo-charismatiques. Elle est donnée à tous, elle entre dans un don qui la dépasse. On peut dire certes, comme un Thomas d'Aquin, que « sola scriptura canonica est regula fidei » [46], mais ailleurs il s'exprime tout autrement, sachant bien que ce n'est là qu'un des aspects de la réalité. L'essence de l'Evangile n'est plus d'être un écrit. La loi de l'Evangile, selon lui, n'est pas une *lex scripta,* mais une *lex indita,* qui consiste principalement (à titre de principe) dans la grâce que l'Esprit Saint verse dans les cœurs [47]. Elle n'est ni la Bible, ni la Tradition, ni les

---

1937. Je souligne les premiers mots de la Constitution *Dei Verbum,* I, 1 : « Dei Verbum religiose audiens et fidenter proclamans », où le complément ambigu semble désigner aussi bien Jésus-Christ comme révélateur que comme révélé, si l'on tient compte de la citation de *1 Jn 1,* 2-3.

44. *Dei Verbum,* VI, 24 : « Sacrae Scripturae verbum Dei continent et, quia inspiratae, vere verbum Dei sunt ».

45. Les phrases citées ci-dessus, n. 39, sont exactement dans l'axe du problème. Nous ne sommes sans doute pas prêts à nous accorder sur ce que doit être ce service de l'Eglise. A la session de travail où a été mis au point l'Avant-propos général qui figure en tête de l'Epître aux Romains dans la *Traduction Oecuménique de la Bible* sous le titre « Esprit et Méthode... », on a longuement pesé les lignes où serait mentionnée cette « principale difficulté » (p. 16). En fin de compte on s'est borné à citer en note, sans commentaire, une phrase de *Dei Verbum,* II, 10 ; deux expressions de la Confession Helvétique Postérieure, avec simples références à *Conf. Aug.,* 1 et Conf. de La Rochelle, 5 ; enfin la phrase fameuse de Faith and Order, Montréal, 1963, n. 45.

46. Le Rapport cite ces mots p. 88, sans référence : lire *in Joh.* XXI, 6, *2,* où S. Thomas, commentant *Jn 21,* 24b, défend la véracité des témoins bibliques, et cite aussi *Ga 1,* 9. L'expression n'a évidemment pas le sens exclusif qu'elle prendra un jour. D'ailleurs la phrase du Rapport qui contient la citation est très juste. Malgré le danger des fragments cités en florilège, on trouvera beaucoup de textes brefs rapprochés par Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions,* 2 vol., Paris, 1960-1963, surtout aux excursus avec leurs notes (I, pp. 139-166, 178-182 ; II, pp. 255-261, 340-350).

47. *Summa Theol.,* I^a-II^ae, q. 106, a. 1-2 ; q. 108, a. 1-2. Les questions *de lege nova,* 106-108, font le lien entre la Loi et la Grâce. Voir (en attendant le volume à paraître de l'édition de la « Revue des Jeunes ») T. A. DEMAN, *Der neue Bunde und die Gnade* (Deutsche Thomas-Ausgabe, 14), Heidelberg-Graz, 1955, surtout pp. 287-325. Bref aperçu historique chez Y. CONGAR, *op. cit.,* II,

symboles, ni les canons conciliaires, ni le magistère, tout cela supposé additionné : elle est la Parole annoncée, écoutée, crue, vécue ou revécue, par les chrétiens que meut l'Esprit. Une herméneutique menée en cet Esprit ferait droit de nos jours à tout ce qu'il y avait de juste dans les intuitions et méthodes de réflexion qui régnaient jadis aussi bien à Antioche qu'à Alexandrie [48].

> There are more things in heaven and earth, Horatio,
> Than are dreamt of in your philosophy.
>
> (*Hamlet*, I, 5)

Il y a beaucoup plus — oserai-je dire infiniment plus ? — dans le *Logos* que dans tous les *logoi* possibles, ceux qui désignent les choses et tentent de les définir, ceux qui désignent le mystère de Dieu sans jamais pouvoir le définir, ceux-là même que Dieu a prononcés par la bouche des prophètes et des apôtres. C'est dans ce mystère central et ineffable, dans le silence du Verbe, non dans la lecture du Livre, que se rencontrent les balbutiements des croyants de toute confession, c'est en Lui que ces balbutiements peuvent devenir un dialogue.

*
* *

Le rapport *Bibelsyn och bibelbruk*, « Conception et usage de la Bible », marquera vraisemblablement une date dans l'histoire de la théologie suédoise. Il n'apaisera pas tous les esprits au sujet de la difficulté concrète qui a occasionné sa naissance, mais il restera comme un effort courageux pour rouvrir la Bible et « débloquer » une situation chargée de sombres nuées. Même si la commission s'est dissoute, son travail en suscitera d'autres.

Le dialogue s'ouvrira d'abord aux luthériens de l'Eglise Suédoise, puis aux autres protestants de Suède. Mais il nous intéresse aussi. Le luthéranisme du rapport ne me semble pas contestable, je l'ai dit, mais il n'est nulle part anticatholique. Il nous convie tous, y compris les Orientaux, à recourir ensemble au trésor commun [49]. Il doit

---

pp. 245-254 (« L'Evangile écrit dans les cœurs »), et notes pp. 341-345. Cette intuition d'une loi qui se fait grâce rejoint la pensée de S. Paul, comme l'a bien montré S. LYONNET, article repris dans I. DE LA POTTERIE - S. LYONNET, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, Paris, 1965, pp. 169-195.

48. La réunion « Faith and Order » de Bristol 1967 a eu raison de recommander, dans le rapport de la section IV, de mener de front les recherches sur l'herméneutique (pp. 32-41), sur la patristique (pp. 41-49) et les anciens conciles (pp. 49-59) : *Faith and Order Studies 1964-1967*, Genève, 1968 ; trad. fr. *Nouveauté dans l'œcuménisme*, Taizé, 1968, pp. 55-98.

49. Je cite une phrase de l'avant-propos « Esprit et méthode... » (note 45) : Entreprise dans la reconnaissance de l'autorité souveraine de la Parole de Dieu

inaugurer en Suède un dialogue ouvert à tous, fraternel et réaliste. Et ce dialogue passera la frontière — dans les deux directions — si le texte se répand à l'étranger.

La Parole de Dieu, vivante et efficace, demeure à jamais, et, sauf si nous la laissons se dessécher, elle ne demeure pas sans effet (*Is 40,* 6-8 ; *55,* 10-11). A nous de favoriser sa croissance en secondant celui qui la donne (*1 Co 3,* 6-7), d'accepter chacun et tous ensemble « l'ampleur universelle et l'appropriation personnelle de la grâce offerte » (p. 95). Le semeur ne sème sa semence que pour qu'elle croisse et porte fruit. La parole de Dieu est active en ceux qui croient (*1 Th 2,* 13), elle régénère les cœurs (*Jc 1,* 18 ; *1 P 1,* 23), et par là même elle montre sa force d'expansion dans la croissance de toute l'Eglise (*Ac 6, 7* ; *12,* 24 ; *19,* 20 ; cfr *13,* 48-49 ; *20,* 32) [50].

Que nous soyons par vocation et état « exégètes » ou « herméneutes », si nous croyons tous à la souveraineté efficace de la Parole, nous trouverons bien le moyen de la servir ensemble.

22361 - Lund (Suède)
Råbygatan 9 A

fr. L.-M. DEWAILLY, O.P.
Octobre 1970.

---

et dans l'espérance que tous les chrétiens parviennent un jour à une commune intelligence de l'Ecriture, la Traduction œcuménique de la Bible est, pour ses artisans, un acte de foi dans la puissance de l'Esprit » (p. 17).

50. Bien qu'ils soient écrits l'un en suédois, l'autre en norvégien, je me fais une joie de rapprocher ici deux articles, celui de B. GERHARDSSON, *Liknelsen om fyrahanda sädesåker och dess uttydning,* dans *Svensk Exegetisk Årsbok,* 31, 1966, pp. 80-113 (sur la parabole de la semence), et celui de N. A. DAHL, *Ordets vekst,* dans *Norsk Teologisk Tidsskrift,* 67, 1966, pp. 32-46 (sur la Parole et sa croissance d'après les Actes des Apôtres).