NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

86 Nº 9 1964

Comment mieux concevoir et énoncer l'inspiration et l'inerrance des Saintes Écritures

Joseph COPPENS

p. 933 - 947

https://www.nrt.be/fr/articles/comment-mieux-concevoir-et-enoncer-l-inspiration-et-l-inerrance-des-saintes-ecritures-1674

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Comment mieux concevoir et énoncer l'inspiration et l'inerrance des Saintes Ecritures ?

Le problème de l'inspiration et de l'inerrance des Saintes Ecritures, en particulier de celles de l'Ancien Testament, est un problème ancien, classique, difficile et fort controversé, surtout quand il s'agit de confronter les notions théoriques et abstraites avec les données concrètes des Livres Saints [1]. Rappelons sommairement de quoi il s'agit. L'inspiration scripturaire est un charisme [2] en vertu duquel les Livres Saints furent écrits sous la motion surnaturelle de Dieu. L'inerrance en découle comme une propriété [3]. C'est le privilège des écrits inspirés autographes d'être exempts de toute erreur formelle du fait que l'autorité divine, par sa motion, en assuma la causalité principale et la responsabilité [4]. Par erreur formelle, les auteurs entendent communément tout jugement contraire à la vérité [5].

C'est surtout par la notion d'inerrance que la doctrine de l'inspiration des Livres Saints fait problème et difficulté. Soucieux de ré-

---

1. Cfr A. Barucq et H. Cazelles, *Les livres inspirés,* dans *Introduction à la Bible,* t. I, 2e éd., Tournai, 1959, p. 13-30. — J. Coppens, *L'inspiration et l'inerrance biblique,* dans *Ephem. Theol. Lovan.,* 1957, t. XXXIII, p. 5-35.

2. Cfr A. Merk-A. Bea, *De inspiratione S. Scripturae,* dans *Institutiones Biblicae Scholis accommodatae,* t. I : *De S. Scriptura in universum,* Rome, 1951, p. 50. — H. Höpfl-L. Leloir, *Introductio generalis in Sacram Scripturam,* 6e éd., Rome, 1958, p. 50.

3. H. Höpfl-L. Leloir, *op. cit.,* p. 84, n° 128.

4. *Ibid.,* p. 86.

5. A. Barucq et H. Cazelles, *op. cit.,* p. 61 : « Tout dépend, en dernier ressort, du *jugement* porté par l'auteur... D'où l'adage : *la vérité est dans le jugement.* Elle n'est pas dans le mot, qui est évocateur sans plus. Elle n'est pas dans la phrase prise isolément, indépendamment de l'ordonnance générale où l'esprit de l'auteur la situe. C'est pour avoir manqué du sens religieux propre aux auteurs bibliques que beaucoup d'esprits, par ailleurs pénétrants, ont mis parfois en cause la vérité de leurs jugements. En réalité, ils n'accédaient pas au plan où leur pensée se meut. » — J. van der Ploeg, *De waarheid der Heilige Schrift,* dans *De Wereld van de Bijbel,* Utrecht-Anvers, 1957, p. 60 : « Waarheid en valsheid zijn volgens de regels der logica eigenschappen van het verstandelijk oordeel ; datgene wat de gewijde schrijvers misschien wel mededelen, wat zij als compilatoren wellicht overnemen van anderen, *maar waarover zij niet oordelen,* valt derhalve buiten het bestek van een kritisch onderzoek naar de inerrantia van de Heilige Schrift. » — Voir aussi J. Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes,* Heidelberg, 1950, et la présentation que nous avons faite de cet ouvrage : *Pour une meilleure intelligence des Saintes Ecritures. Un nouvel essai d'herméneutique biblique,* dans *Ephem. Theol. Lovan.,* 1951, t. XXVII, p. 501-508.

pondre aux objections soulevées contre la véracité des Ecritures, l'orientaliste catholique François Lenormant préconisa au siècle dernier de limiter l'inerrance aux seules données d'ordre religieux et moral [6]. Le magistère ecclésiastique rejeta cette solution. Elle lui parut introduire dans le texte sacré une vivisection que le savant français ne pouvait pas justifier. En outre, elle ne réussissait même pas à résoudre toutes les difficultés entrevues. Les Ecritures saintes, en particulier celles de l'Ancien Testament, contiennent en effet, même dans le domaine strictement religieux et moral, des énoncés auxquels la foi chrétienne ne souscrit plus. Songeons aux sentiments prônés par les Psaumes de malédiction, au pessimisme et au scepticisme du Qohélet, et à pas mal de textes qui traitent de la survie ou qui décrivent l'avenir eschatologique du monde et du peuple de Dieu sous des traits que plus personne ne songe à prendre au pied de la lettre [7].

Au cours de la première moitié de ce siècle, les exégètes catholiques les plus éminents et les plus sensibles aux données concrètes du problème consacrèrent beaucoup d'efforts à trouver une nouvelle et meilleure solution [8]. Elle consista surtout à mieux circonscrire et, par conséquent, à limiter exactement les jugements vraiment formels énoncés par les hagiographes et dès lors garantis par l'inerrance. L'entreprise réussit, principalement grâce au recours à la théorie des genres littéraires [9]. C'est que pour discerner l'intention d'un auteur et, dès lors, pour fixer la portée précise de ses affirmations, il importe de rechercher et de déterminer au préalable le genre littéraire auquel son œuvre se rattache. L'ouvrage du R. P. Jean Levie : *La Bible parole humaine et message de Dieu,* montre dans quelle mesure notable les vues nouvelles, largement reprises par *Divino afflante Spiritu,* contribuent à dissiper les plus graves difficultés.

Dans un article récent, que nous avons parcouru avec la plus vive attention, le R. P. Norbert Lohfink reconnaît pleinement les services

---

6. Cfr J. Trinquet, *Lenormant (François)*, dans *Dict. Bible. Supplément,* fasc. 25, Paris, 1952, col. 354-359. — Y. Laurent, *Le caractère historique de Gen., II-III, dans l'exégèse française au tournant du XIXe siècle,* dans *Eph. Theol. Lovan.,* 1947, t. XXIII, p. 36-69, surtout p. 37-42.

7. Cela vaut même des textes prophétiques les plus beaux de l'Ancien Testament, tels ceux du Deutéro-Isaïe. On fait observer à juste titre que l'imagerie dont l'hagiographe se sert était le seul langage efficace dont il disposait pour se faire comprendre et qu'au surplus il s'inspirait, tout en les grossissant, des faits du passé religieux d'Israël. Pour une analyse plus complète du langage prophétique, cfr J. Coppens, *Les particularités du style prophétique,* dans *N.R.Th.,* 1932, t. LIX, p. 674-693, et Ed. Tobac-J. Coppens, *Les Prophètes d'Israël. I. Le prophétisme en Israël. Les Prophètes-orateurs,* Malines, 1932.

8. On trouvera l'histoire des progrès réalisés par l'exégèse catholique dans J. Levie, *La Bible parole humaine et message de Dieu,* dans *Museum Lessianum,* Bruges, 1958.

9. Le grand précurseur en la matière fut M.-J. Lagrange, *La méthode historique,* édition augmentée, dans *Etudes bibliques,* Paris, 1904.

rendus par la théorie des genres littéraires [10], mais, à ses yeux, elle n'est pas une panacée [11]. Par exemple, elle ne suffit pas selon lui à limiter, ainsi qu'on le voudrait, l'enseignement de *Gen.*, I, au seul énoncé doctrinal de la création [12]. Elle ne peut pas davantage, à elle seule, répondre à toutes les difficultés soulevées par certaines données archéologiques. Et l'auteur de renvoyer aux découvertes qui semblent établir, contrairement à *Jos.*, VI-VII, que les villes de Jéricho et d'Aï ne furent pas conquises ou ruinées par Josué [13]. Il ne suffit pas de mettre en lumière le caractère légendaire des chapitres en question. Il faut aussi définir ce que la reprise de traditions populaires par l'hagiographe peut contenir d'enseignement valable dans un contexte inspiré. Bref, tout en attribuant à la théorie des genres littéraires l'importance capitale qui lui revient, N. Lohfink se propose d'élaborer touchant l'inerrance des Livres Saints une hypothèse plus large et plus fondamentale, qui explique et valorise la présence dans les Ecritures de sections dont le recours aux genres littéraires établit le manque apparent d'exactitude et de portée religieuse. Vu l'importance des vues présentées par l'exégète allemand, nous estimons qu'il ne manque pas d'intérêt de les faire connaître, quitte à leur apporter certains compléments et nuances où cela paraît utile ou même nécessaire.

Vu la corrélation étroite entre l'inspiration et l'inerrance, il n'est pas possible de les dissocier. Toutefois, c'est à l'inerrance que N. Lohfink s'intéresse en premier lieu. Se référant aux vues les plus répandues, il note que les exégètes parlent de l'inerrance soit des hagiographes, soit des Livres Saints, soit de l'Ecriture envisagée comme un tout [14]. Dès lors, le problème primordial consiste selon notre auteur à rechercher quelle façon de s'exprimer mérite de s'imposer et quelles conclusions s'en dégagent pour une meilleure intelligence du privilège scripturaire en question.

---

10. N. Lohfink, *Ueber die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift*, dans *Stimmen der Zeit*, 1964, t. CLXXIV, p. 161-181.
11. *Ibid.*, p. 178 : « Sie ist kein Allheilmittel. »
12. *Ibid.*, p. 178.
13. *Ibid.*, p. 178-179.
14. *Ibid.*, p. 162-163. — L'auteur affirme qu'au siècle dernier, les auteurs parlaient de préférence de l'inerrance des hagiographes. Nous n'avons pas contrôlé cette affirmation. A l'heure actuelle, « l'inerrance des livres inspirés » me paraît l'expression la plus répandue : cfr A. Barucq et H. Cazelles, *op. cit.*, p. 58. — Sur l'inerrance, cfr encore G. Courtade, *Inspiration et inerrance*, dans *Dict. Bible. Supplément*, 1947, fasc. 20, col. 520-559. G. Courtade rapporte l'inerrance à l'Ecriture, à la Bible, aux Ecritures. Il ne paraît pas introduire une différence entre ces vocables, et ne soulève pas explicitement le problème de l'inerrance des hagiographes. — Sur les fluctuations de Newman en la matière voir J. Seynaeve, *Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture*, dans *Univ. Cath. Lov. Diss. Fac. Theol. vel Fac. Iur. Can.*, sér. II, t. XLV, Louvain, 1953.

Ajoutons que les vues de N. Lohfink et celles présentées en cet article concernent surtout les livres de l'Ancien Testament dont la teneur présente le plus de difficultés d'un point de vue historique ou même dogmatique. Elles valent cependant, *mutatis mutandis*, également pour les écrits néotestamentaires au sujet desquels se posent de plus en plus des problèmes difficiles d'historicité et de véracité, ainsi que l'instruction récente de la Commission Biblique l'a reconnu. Ici également, seule une vue pénétrante de l'inspiration et du genre littéraire fondamental auquel les Livres Saints ressortissent, réussit à donner une réponse suffisante aux difficultés que soulève nécessairement l'étude critique de ces documents [15].

I. INERRANCE DES HAGIOGRAPHES OU DES LIVRES SAINTS ?

La première formule, celle qui attribue formellement l'inerrance aux hagiographes et non aux Livres Saints, paraît avoir obtenu, d'après Norbert Lohfink, la préférence des exégètes et des théologiens au siècle dernier. A cette époque, on soutenait généralement l'unicité d'auteur pour rendre compte de l'origine de la plupart des Livres Saints. On le faisait avec d'autant plus de conviction et de confiance qu'en matière d'histoire littéraire, les maîtres d'alors aimèrent insister, dans leurs vues touchant la genèse des œuvres écrites, sur le rôle prépondérant d'auteurs particuliers. Au fur et à mesure que les études historiques et critiques se développèrent, il apparut que dans l'Ancien Orient, un ouvrage fut bien rarement l'œuvre d'un seul auteur. De même, en ce qui concerne l'Ancien Testament, l'origine composite de ses écrits fut de plus en plus reconnue. Beaucoup de livres vétérotestamentaires supposent divers documents qu'un rédacteur a réunis et plus ou moins harmonieusement combinés. Puis, cette première rédaction a subi maintes fois d'ultérieurs remaniements. Elle fut actualisée, glosée, retravaillée, augmentée [16]. Dans ces conditions, nous sommes en présence non plus d'un seul hagiographe, mais d'une série, peut-être nombreuse, d'écrivains, le plus souvent anonymes, qui tous ont collaboré à la genèse d'une œuvre pseudonyme.

---

15. Voir le texte latin dans *Verbum Domini*, 1964, t. XLII, p. 113-120. Lire sur le problème néotestamentaire X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, 1963 et le commentaire du Cardinal A. Bea, *L'historicité des évangiles, Commentaire sur la récente instruction de la Commission biblique*, dans *La Documentation Catholique*, 1964, t. LXI, n° 1426, col. 771-788 ; n° 1427, col. 825-842. On trouvera le texte français de ce document dans *N.R.Th.*, 1964, p. 634-639 avec un bref commentaire de J. Radermakers (p. 640-643).

16. N. Lohfink, *art. cit.*, p. 165. — Sur la pseudonymie lire J. A. Sint, *Pseudonymität im Altertum*, dans *Commentationes Oenipontanae*, XV, Innsbruck, 1960.

D'où un problème nouveau, à peine soupçonné des anciens, à savoir qui de ces divers auteurs fut gratifié du charisme de l'inspiration.

Deux solutions furent envisagées. L'une tend à restreindre l'inspiration au dernier auteur, celui que N. Lohfink appelle le *Schlussverfasser*. Elle répète la phrase de Franz Rosenzweig : « R, c'est-à-dire le Rédacteur, c'est lui notre maître, c'est lui le *Rabbénu*, c'est lui seul l'hagiographe inspiré » [17]. L'autre étend l'inspiration à tous ceux qui ont concouru à l'élaboration de l'œuvre définitive, sans doute normalement à condition qu'ils aient été membres de la société religieuse d'Israël [18], et que leur travail se soit orienté vers l'ouvrage définitif dont il constitua un jalon, une approximation ou une dernière rédaction. Ce deuxième point de vue, le plus indiqué, est celui d'excellents exégètes [19]. A limiter l'inspiration au seul *Schlussverfasser*, au seul dernier rédacteur, les sections directement inspirées ne constituent plus que des fractions minimes du texte sacré [20].

Si le problème de l'inspiration des divers hagiographes est résolu plutôt aisément, celui de leur inerrance est plus complexe. Certes, dans l'hypothèse d'un seul *Schlussverfasser* inspiré, la solution apparaît facile. Dans cette éventualité, en effet, seuls les jugements formels et définitifs de ce rédacteur final seraient garantis par l'inerrance. Du point de vue herméneutique, il appartiendrait ensuite à la *Redaktionsgeschichte* de les dégager du texte inspiré et de les circonscrire

---

17. *Ibid.*, p. 165-166 : « Die alte Formel vom 'irrtumslosen Hagiographen' wäre infolgedessen abzuwandeln in eine Formel vom 'irrtumslosen Schlussverfasser'. Wenn man genügend herausstellte, dass man unter 'Hagiograph' nur den 'Schlussverfasser' verstanden wissen will, könnte man vielleicht sogar bei der alten Formel bleiben. »

18. En effet, le cas peut se présenter où l'hagiographe utilise ou incorpore dans son texte un document ou une partie de document purement profane.

19. C'est le point de vue adopté par A. Van Hoonacker dans un ouvrage dont nous savons maintenant qu'il fut rédigé à l'intention de la Commission Biblique : *De compositione litteraria et de origine mosaica Hexateuchi disquisitio historico-critica*, dans *Verh. Kon. Vl. Acad. Wet., Lett. en Sch. Kunsten van België*, t. XI, Bruges, Desclée de Brouwer, 1949, p. 58, 72-73. Aux pages 72-73, l'auteur développe des vues fort nuancées. Voir aussi A. Barucq-H. Cazelles, *op. cit.*, p. 25-29.

20. N. Lohfink, *art. cit.*, p. 167-168 : « Die Eingrenzung der Inspiration auf den « Schlussverfasser » macht oft recht nebensächliche Mitarbeiter zur Hauptgestalt, während den wichtigsten und einflussreichsten biblischen Verfassern das Charisma der Inspiration abgesprochen wird. Die Hauptmasse des biblischen Textes wäre nicht unter Gottes inspiratorischem Einfluss geschrieben, sondern nur nachträglich von einem inspirierten « Schlussverfasser » für unbedenklich erfunden und deshalb übernommen worden. » L'auteur reconnaît toutefois que même l'hypothèse du *Schlussverfasser* inspiré ne verse pas dans l'extrinsécisme. En effet, en donnant à l'ouvrage sa forme définitive, le rédacteur final inspiré est supposé s'en être approprié tout le contenu. On pourrait objecter que, dans ce cas, l'inspiration ne serait plus strictement scripturaire, *ad scribendum*. Mais faut-il faire remarquer que l'*ad scribendum* n'implique pas tant le fait matériel d'écrire que celui de la composition littéraire de l'ouvrage ? Peut-on affirmer même des hagiographes du Nouveau Testament qu'ils ont tous *manu propria* écrit leur texte ? Ce n'est pas pour le moins le cas de S. Paul.

minutieusement. Mais comme nous avons opté, d'accord avec N. Lohfink, pour l'hypothèse d'une inspiration accordée aux divers auteurs qui ont collaboré à la genèse de l'écrit inspiré, il convient de se demander comment le privilège de l'inerrance se vérifie en cette situation nettement plus compliquée. Pour le dernier de la série, aucun problème nouveau ne surgit. Nous avons affaire ici à la situation examinée dans la première hypothèse. Quant aux divers auteurs qui ont précédé et préparé la rédaction définitive, N. Lohfink ne s'exprime pas, ce nous semble, avec toute la clarté qu'on souhaiterait. Si nous comprenons bien sa pensée, il n'attribue à ces auteurs qu'une inerrance limitée, à savoir dans la mesure où leurs affirmations s'orientaient vers celles de l'œuvre définitive. Cette inerrance à portée limitée, l'auteur l'appelle, semble-t-il, médiate [21] et non-thématique [22], en tant qu'ouverte à d'ultérieurs développements [23]. Elle s'opposerait à une inerrance pleine, thématique et positive [24] dont seul jouirait l'écrit autographe définitif [25].

S'il en est ainsi, on comprend qu'il n'est guère recommandable de parler de l'inerrance des hagiographes, étant donné qu'au sens plein et positif du mot, elle ne convient pas à tous indistinctement de la même façon, et, en toute hypothèse, qu'elle ne leur convient que dans les limites de leur œuvre écrite. Il devient au contraire souhaitable d'attribuer formellement l'inerrance aux Livres Saints [26]. Mais ici surgit un nouveau problème : faut-il envisager les Livres Saints isolément ou importe-t-il d'envisager l'Ecriture sainte dans son ensemble, comme un tout intrinsèquement un ?

II. INERRANCE DES LIVRES SAINTS OU DE L'ECRITURE SAINTE ?

Les considérations présentées jusqu'ici nous invitent à attribuer *formellement* l'inerrance plutôt aux livres inspirés qu'aux hagiographes maintes fois nombreux qui ont concouru à la genèse de ces écrits. Mais convient-il de s'arrêter aux livres particuliers ? N'est-il pas indiqué de considérer l'Ecriture comme un tout ?

---

21. *Ibid.*, p. 166.
22. *Ibid.*, p. 166.
23. *Ibid.*, p. 166 : « ... jene *negative* Irrtumslosigkeit, die in der *unthematischen Offenheit* auf die grössere ganze Wahrheit besteht. » C'est nous qui soulignons. Remarquons que le concept d'*unthematisch* aurait besoin d'éclaircissement.
24. *Ibid.*, p. 162 : « positive, thematische Irrtumslosigkeit ».
25. *Ibid.*, p. 162, 166.
26. *Ibid.*, p. 168 : « Auf jeden Fall scheint es ratsam, die Formel von der « Irrtumslosigkeit der Hagiographen » in den Hintergrund treten zu lassen und aus den traditionnellen Formeln lieber die von der « Irrtumslosigkeit der Bücher » zu verwenden. »

Du point de vue de la foi, — et c'est lui qui entre en ligne de compte quand on désire comprendre des réalités telles l'inspiration et l'inerrance, — la condition des livres inspirés est spéciale et sans analogie. Chacun de ces livres ne constitue pas une unité isolée. De par le processus de « canonisation », tous furent assumés dans une collection dite « canon » non pas comme dans une bibliothèque, où ils s'ajouteraient sans plus les uns aux autres, mais comme dans un ensemble dont désormais ils font partie intégrante. Dès lors, ils n'ont plus d'existence séparée et indépendante, mais ils se conditionnent mutuellement [27]. En d'autres mots, le sens final et décisif de chacun d'eux, et même de chacune de leurs affirmations, de chaque *Einzelaussage* [28], dépend du grand contexte où ils furent insérés. Or, ce contexte est celui d'une révélation qui fut en progrès continu et qui trouva son achèvement dans la promulgation du canon des Livres Saints, de sorte que seul l'ultime aboutissement fournit la clef pour l'intelligence parfaite de l'ensemble et de chacune des parties. Cet ultime aboutissement n'est autre que le Nouveau Testament, c'est-à-dire les écrits néotestamentaires [29], et, même au-delà de ces écrits, ce que l'auteur appelle les réalités de la Nouvelle Alliance [30].

---

27. Le problème n'est pas envisagé par A. Loisy, *Histoire du Canon de l'Ancien Testament. Leçons d'Ecriture sainte professées pendant l'année 1889-1900*, Paris, 1890. — N. Lohfink (*art. cit.*, p. 169) note qu'au siècle passé on négligea généralement d'envisager l'Ecriture comme un tout : « Die Heilige Schrift als Einheit und Ganzheit kam kaum in den Blick » ; « Jedes Buch stand kategorial für sich und war in sich irrtumslos » ; « Die vielen Bücher standen dann rein additif nebeneinander ». Aujourd'hui on comprend mieux l'unité des Ecritures : « Von den Herstellern und Benutzern des Kanons wurden die einzelnen 'Bücher' der Schrift gar nicht im 'philosophischen' Sinn als Bücher, d. h. als in sich abgeschlossene Sinngefüge, betrachtet. In diesem Sinn war ihnen nur der Kanon als ganzes ein Buch » (*art. cit.*, p. 170) ; « Der Kanon wurde also nicht als äusserliche Sammlung in sich ruhender Einzelbücher betrachtet, sondern als einziges Buch » (*art. cit.*, p. 170).

28. *Art. cit.*, p. 172 : « Erst innerhalb dieser umfassenden Einheit ist jede Einzelaussage endgültig determiniert. »

29. *Art. cit.*, p. 171-172 : « Jesus, die Apostel und die Urkirche vollzogen im Hinblick auf den ihnen vorliegenden jüdischen Kanon die Entscheidung, dass dieser Kanon als Altes Testament die bleibende Vorgeschichte und Urkunde des in Jesus Christus gekommenen Neues Testamentes sein solle. Durch diese Entscheidung erhielt das Alte Testament zunächst noch einmal einen letzten Zuwachs : das Neue Testament in seinen schon vorhandenen oder noch zu erwartenden, aber niemals das Christusfaktum inhaltlich übersteigenden Büchern. Wie jeder frühere Zuwachs verwandelte auch dieser noch einmal das Sinngefüge des Alten Testaments als ganzen. Man könnte also paradox formulieren, im Sinne der dogmatischen Inspirationslehre sei das Neue Testament ein 'Hagiograph' des Alten Testaments. Und zwar der letzte Hagiograph. »

30. *Art. cit.*, p. 172 : « Wie ein alles bestimmender Notenschlüssel ist für diese von nun an das Christus*faktum*, — c'est nous qui soulignons, — an den Anfang der Partitur geschrieben » ; *ibid.*, p. 171 : « Dabei ist unter 'Neuem Testament' hier nicht die Sammlung der neutestamentlichen Bücher gemeint, die ja auch noch ihre Geschichte haben, sondern die in diesen Büchern sich spiegelnde Realität selbst. » A la dernière phrase, nous ajouterions seulement un « nur » : « ... nicht nur die Sammlung ».

Pour légitimer cette manière d'envisager les Ecritures comme un tout organique dont les réalités néotestamentaires offrent la clef d'interprétation, N. Lohfink développe trois considérations.

Il fait d'abord valoir, — argument purement négatif, — que les autres explications ne sont pas satisfaisantes. Puis il allègue le fait fondamental que la révélation ne fut ni achevée ni close avant le décès du dernier apôtre [31], et, par conséquent, que les Ecritures saintes se présentent comme une toile qui n'a pas cessé d'être remise sur le métier [32].

En troisième lieu, il renvoie à une suggestion que nous avons émise autrefois touchant l'intervention d'un ou de divers compilateurs inspirés dans l'acte même de grouper les Livres Saints en une seule synthèse et unité spirituelle [33]. Il donne plus de poids à cette suggestion en insistant, plus que nous ne l'avions fait, sur l'importance primordiale de la « canonisation » des Livres Saints [34]. Le groupement de tous ces livres en une seule collection, devenue normative pour l'Eglise et intitulée « canon », leur conféra une orientation, une finalité, une intentionalité, une « Aussageintention » [35] nouvelles, qui seules devinrent définitives pour la communauté de croyants voulue par le Christ [36] et organisée par les Apôtres [37]. Si l'on considère les auteurs qui ont réuni les écrits sacrés en « canon », comme inspirés, — et cette manière de voir rencontre les réflexions pertinentes, bien que peut-être incomplètes, de Karl Rahner [38], — nous sommes en présence d'une vraie relecture inspirée des Livres Saints de l'Ancienne Alliance, relecture christique et apostolique, qui leur a donné un sens définitif.

L'inspiration des Saintes Ecritures apparaît ainsi comme un long processus qui débuta sous l'Ancien Testament et s'acheva sous le Nouveau, et qui, tout entier, fut orienté et finalisé vers la composition de ce que nous pouvons appeler un livre unique, la Sainte Bible,

---

31. *Art. cit.*, p. 180 : « Das Neue Testament ist nicht nur die Krisis des Alten, sondern auch seine Erfüllung. »

32. *Art. cit.*, p. 170-171 : « Kein Wort durfte aufgegeben werden, keine Formulierung zur Erde fallen — aber zugleich war alles in Bewegung, das Alte wurde immer neu beleuchtet, umgedeutet, ergänzt, überarbeitet... War ein Buch im Kanon, so war sein Wortlaut tabu : von kleineren Zusätsen und Glossen abgesehen gab es keine Veränderung mehr. Aber das gilt nur vom Wortlaut, nicht von der Aussage. Diese wandelte sich notwendig durch jeden neuen in den Kanon aufgenommenen Text. So war immer der ganze Kanon unterwegs zu seinem endgültigen Sinnbestand. »

33. *Ibid.*, p. 172, avec renvoi à J. Coppens, *Les harmonies des deux Testaments*, Tournai, 1949, p. 66.

34. *Ibid.*, p. 170-171.

35. *Ibid.*, p. 172.

36. *Ibid.*, p. 172, 177.

37. *Ibid.*, p. 172 : « Jesus und die Urkirche ».

38. K. Rahner, *Ueber die Schriftinspiration*, dans *Zeitschr. Kath. Theol.*, 1956, t. LXXVIII, p. 137-168 et *Ueber die Schriftinspiration*, dans *Quaestiones disputatae*, Fribourg-en-Br., 1958.

à l'intérieur duquel chaque écrit et chaque énoncé particuliers reçoivent désormais leur sens définitif en fonction même de l'unité de l'ensemble [39]. Ajoutons que cette unité des Ecritures se réalise non seulement à partir de l'auteur transcendant, c'est-à-dire Dieu, mais également au niveau de leur origine humaine, — *innerweltlich - kategorial,* pour citer N. Lohfink, — étant donné que les derniers auteurs ou relecteurs humains ont vraiment intentionné, sous la motion divine dont ils furent gratifiés, une telle unité [40].

III. LA PORTEE EXACTE DE L'INERRANCE

Nous pensons pouvoir conclure, d'accord avec N. Lohfink, que l'inspiration et l'interprétation des Saintes Ecritures n'ont pris fin définitivement qu'avec le dernier écrit néotestamentaire, voire avec l'inclusion de tous les écrits inspirés dans le « canon », c'est-à-dire dans la liste authentiquement reconnue et promulguée des Livres Saints. Dès lors, nous pouvons affirmer que l'inerrance au sens fort du mot, — l'inerrance positive et thématique pour reprendre le vocabulaire de notre auteur, — appartient à l'Ecriture envisagée comme un tout indivis, par conséquent dans sa totalité et son unité intrinsèque [41]. Cette affirmation générale ne suffit pas. Il faut encore que

---

39. N. Lohfink, *art. cit.*, p. 178 : « So wird es wohl doch so sein, dass man, ohne es selbst recht zu merken, letztlich schon bei der Auffassung war, die Schrift sei erst irrtumslos, wenn sie als Einheit gelesen wird und wenn Einzelaussagen vom Ganzen her kritisch eingeordnet sind. »

40. *Ibid.*, p. 176 : « Demgegenüber schien es uns möglich, ja notwendig, die neutestamentliche Lesung des Alten Testaments als nicht nur von Gott, sondern auch innerweltlich-kategorial von menschlichen 'Verfassern' intendierten Schriftsinn zu fassen, eben als den Aussagewillen der (neutestamentlichen) Schlussverfasser des Alten Testaments. »

41. *Ibid.*, p. 179 : « Ganzheitssinn » ; p. 180 : « Einheitssinn ». — Cette vue de l'Ecriture est sans doute la seule qui permet de résoudre les difficultés soulevées au Vatican II, au cours de longues discussions, sur les rapports entre la primauté papale et la collégialité apostolique. Ceux qui s'opposaient à l'autorité collégiale des apôtres et des évêques, leurs successeurs, se sont attachés, semble-t-il, à l'exégèse de textes isolés, risquant ainsi « d'atomiser » le témoignage des Saintes Ecritures : cfr A. Wenger, *Vatican II. Chronique de la deuxième session,* Paris, 1964, p. 65 : « On surmontera ces divergences moins en opposant tel texte à tel autre qu'en lisant l'*Evangile dans sa continuité* » (Cardinal Liénart). Parmi les arguments les meilleurs développés en faveur de la collégialité, relevons ceux du Cardinal Meyer (*ibid.*, p. 61) et du Cardinal Alfrink (*ibid.*, p. 38) « théologien consommé » (*ibid.*, p. 140). Le recours au prétendu Concile de Jérusalem est beaucoup moins sûr. D'après les Actes, cette réunion se composa « d'apôtres et de presbytres ». Puis nous ignorons le nombre d'apôtres présents à ce moment à Jérusalem. Enfin si le voyage à Jérusalem mentionné par Paul dans *Gal.*, II, 1-10, se rapporte au prétendu concile, — hypothèse possible et plus ou moins vraisemblable, — Paul ne mentionne à ce propos que Jacques, Cephas et Jean. Or, il n'est même pas certain que Jacques soit à compter parmi les Douze, car la notice de *Gal.*, I, 19, est ambiguë.

nous puissions assigner de manière concrète à travers tous les Livres Saints ce que nous pourrions appeler les niveaux de la pensée et de l'écriture inspirées auxquels l'inerrance ainsi comprise s'attache formellement. Est-ce possible ?

A cette question la réponse en ce qui concerne l'Ancien Testament est facile si l'on se contente de l'affirmation principielle de S. Paul dans *II Cor.*, III, 6-7 [42]. L'Apôtre nous invite à distinguer entre la « lettre » et « l'esprit ». D'après lui, seul l'esprit contiendrait le message vétérotestamentaire à retenir par les chrétiens. Toute l'attention devrait donc se porter sur la détection de l'esprit, le seul élément qui, aux yeux de l'Apôtre, transmet l'enseignement divin garanti par l'inerrance. Malheureusement le principe paulinien est trop général et trop vague pour servir de critère à départager les énoncés scripturaires, pour distinguer entre ceux qui possèdent une portée permanente et ceux auxquels seule une valeur transitoire revient [43]. Il importe donc de trouver d'autres moyens de déterminer d'une façon concrète et précise où se vérifie la présence de l'Esprit.

Ce dessein est-il réalisable et à quels critères convient-il d'avoir recours pour l'accomplir sans encourir le reproche de verser dans l'arbitraire ?

Ainsi que nous l'avons noté, N. Lohfink estime qu'en l'occurrence, la théorie des genres littéraires ne suffit pas toujours [44]. En revanche, il mentionne le recours à la théorie du sens plénier [45]. Cette hypothèse, on ne l'ignore pas, prétend découvrir, au plus profond du sens littéral, une intentionalité divine qui transcende les limitations doctrinales vétérotestamentaires et implique la présence d'ouvertures réelles, tant dans les expressions que dans les concepts ou thèmes, vers la plénitude de sens et d'enseignement de l'Alliance Nouvelle [46].

---

42. *Ibid.*, p. 174.
43. *Ibid.*, p. 175 : « transitorische alttestamentliche Sinnschichten ».
44. *Ibid.*, p. 178.
45. *Ibid.*, p. 176.
46. Sur le sens plénier voir : L. Cerfaux - J. Coppens - J. Gribomont, *Problèmes et méthodes d'exégèse théologique. Préliminaires. Simples réflexions à propos de l'exégèse apostolique. Sens plénier, sens typique et sens littéral. Le Protévangile. Un nouvel essai d'exégèse. Bibliographie*, dans *Anal. Lovan. Bibl. Orientalia*, fasc. 16, Bruges - Louvain, 1950. — J. Coppens, *Les Harmonies des deux Testaments*, dans *N.R.Th.*, 1948, p. 794-810 ; 1949, p. 3-38, 337-366, 477-496 et *Les Harmonies des deux Testaments. Essai sur les divers sens des Ecritures et sur l'unité de la révélation*, Tournai, 1949. — J. Coppens, *Pour une meilleure intelligence des Saintes Ecritures. Un nouvel essai d'herméneutique biblique*, dans *Eph. Theol. Lovan.*, 1951, t. XXVII, p. 501-508 ; *Nouvelles réflexions sur les divers sens des Saintes Ecritures*, dans *N.R.Th.*, 1952, t. LXXIV, p. 3-20 ; *Vom christlichen Verständnis des Alten Testaments. Les Harmonies des deux Testaments : supplément bibliographique*, Bruges, 1952 ; *L'inspiration et l'inerrance biblique*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 1957, t. XXXIII, p. 5-35 ; *Le problème du sens plénier, ibid.*, 1958, t. XXXIV, p. 5-21.

N. Lohfink renvoie en particulier à R. Bierberg, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 1948, t. X, p. 182-195 ; G. Courtade, dans *Rech. Sc. Bibl.*, 1950, t. XXXVII,

Il renvoie ensuite à une deuxième théorie, plus en harmonie, estime-t-il, avec la manière patristique et médiévale de concevoir l'« esprit », c'est-à-dire l'élément pneumatique des Saintes Ecritures [47]. Il s'agit, on l'aura deviné, de la typologie, quitte à la comprendre au sens le plus large, c'est-à-dire à y inclure ce qu'on a appelé le typisme verbal et thématique [48].

Concédons tout de suite à notre auteur toute l'importance qu'il importe d'accorder au sens plénier ou typique [49]. Toutefois nous estimons que l'appel aux genres littéraires reste la démarche initiale et primordiale. D'ailleurs, les vues présentées par l'auteur sur l'inspiration et l'inerrance, vues auxquelles nous avons souscrit largement, permettent d'établir l'existence d'un genre littéraire qui vaut précisément pour l'ensemble des Ecritures et qui nous autorise à comprendre l'inerrance telle qu'il le voudrait et telle qu'il l'estime requise pour répondre aux objections soulevées contre la véracité des Livres Saints. Ces vues démontrent en effet que les Ecritures entendent nous livrer en tout premier lieu non pas de l'histoire tout court, non pas même ce que nous appellerions de l'histoire sainte, mais en tout premier lieu une interprétation religieuse de l'histoire, à savoir, quand il s'agit de l'Ancien Testament, de l'histoire du peuple élu. Elles nous l'offrent au surplus en relectures et en développements continus. C'est précisément cette interprétation religieuse de l'histoire d'Israël, — visée de foi, — que le Christ, les Apôtres, l'Eglise primitive ont assumée, tout en y incluant, — sinon la visée de foi serait vaine, — les données historiques essentielles sur lesquelles elle s'appuie. Et c'est également cette visée de foi que Paul paraît appeler « l'esprit » des Livres Saints [50].

---

p. 481-497 ; J. P. Weisengoft, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 1952, t. XIV, p. 83-85 ; C. Spicq, dans *Bull. Thomiste*, 1951, t. VIII, p. 216-217 ; A. Háñez Arana, dans *Lumen*, 1953, t. VIII, p. 193-219 ; S. Muños Iglesios, dans *XII Semana Biblica Española*, Madrid, 1952, p. 223-259 ; R. E. Brown, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 1953, t. XV, p. 141-162 ; C. H. Giblin, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 1958, t. XX, p. 327-354, 477-498 ; J. J. O'Rourke, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 1959, t. XXI, p. 64-71 ; P. Benoit, dans *Rev. Bibl.*, 1960, t. LXVII, p. 161-196 ; P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Paris, 1962 ; B. Vawter, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 1964, t. XXVI, p. 85-96.

Pour les exposés les plus récents cfr Ph. J. Murnion, *Sensus Plenior and the Progress of Revelation*, dans *The Dunwoodie Review*, 1962, t. II, p. 117-142. — Fr. E. Elmo, *Christ. The Fulfillment of the Old Testament*, *ibid.*, t. III, p. 5-38. — Pedro Sansegundo, *Exposición historico-critica del hoy llamado « Sensus plenior » de la Sagrada Escritura*, Avila, 1963 (avec bibliographie).

47. Cfr H. de Lubac, *L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, Paris, 1950 ; *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, 4 vol., Paris, 1959-1964.

48. N. Lohfink, *art. cit.*, p. 176-177.

49. Lohfink lui-même hésite à donner une adhésion pleine, sans réserve, au sens plénier. Il l'appelle « spekulativ in manchem fragwürdige Theorie » : *art. cit.*, p. 176.

50. Cfr J. Coppens, *Les arguments scripturaires et leur portée dans les*

Cette visée de foi, où la retrouver concrètement à la lumière du recours aux genres littéraires ?

D'abord, on la retrouvera en maints énoncés particuliers des Livres Saints où ce recours aura permis de dégager les affirmations à valeur permanente et à consonance néotestamentaire [51]. On la retrouvera ensuite, quant à ses lignes de faîte, dans les données que le sens plénier et le sens typique nous aident à recueillir. Souvent il s'agira d'enrichissements doctrinaux apportés par relectures successives à des données initiales moins précises et moins parfaites. Ces apports se situent tantôt dans le prolongement du sens littéral, et ce sera le sens plénier [52], tantôt dans la ligne d'une interprétation qui transpose et transfigure les paroles (typisme verbal) ou les réalités de l'Ancien Testament, et ce sera le sens typique. Il n'y a donc pas à opter entre l'un ou l'autre sens, ainsi que N. Lohfink l'estime [53], mais à utiliser les deux quitte à comprendre leurs rapports mutuels d'une manière qui se rapproche des vues de P. Benoit [54].

Cette manière de lire et de comprendre l'Ancien Testament se rapproche, on l'aura remarqué, de celle préconisée par G. von Rad dans sa *Théologie de l'Ancien Testament* [55], dans la mesure où elle s'arrête, ainsi qu'il l'affirme, aux *Glaubensaussagen*, aux énoncés de foi de l'Ancien Testament, mais elle cherche à éviter deux reproches capitaux que beaucoup d'auteurs lui ont adressés : celui d'introduire une coupure entre la vision de foi vétérotestamentaire et les données de l'histoire du salut (*Heilsgeschichte*) alors qu'en dernier ressort, Dieu est l'auteur aussi bien des faits historiques que de leur interprétation, ensuite de ne pas valoriser la visée de foi israélite et de ne pas lui fournir une assiette inébranlable [56]. Selon nous, au contraire, l'auto-

---

lettres pauliniennes, dans *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961* (*Analecta Biblica*, t. XVII-XVIII), Rome, 1963, t. II, p. 243-254.

51. Cfr la mise en œuvre de la méthode dans J. Levie, *La Bible, parole humaine et message divin* (*Museum Lessianum*), Paris-Louvain, 1958.

52. A lire A. Wenger (*Vatican II. Chronique de la deuxième session*, Paris, 1964, p. 127). Sa Sainteté Paul VI aurait recommandé « une intelligence plénière de l'Ecriture, qui ne scrute pas seulement la lettre, mais qui en pénètre l'esprit ». L'auteur renvoie à *Pèlerinage en Terre sainte*, Paris, 1964, p. 38.

53. N. Lohfink, *art. cit.*, p. 176-177.

54. P. Benoit, *La plénitude de sens des Livres Saints*, dans *Revue Biblique*, 1960, t. LXXVII, p. 161-196. Nous espérons un jour revenir à cet article et en discuter certaines affirmations qui nous paraissent moins heureuses. Dans l'ensemble, l'étude est excellente.

55. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*. I : *Die Theologie der geschichtlichen Ueberlieferungen Israels*, Munich, 1957 (Trad. franç., Genève, Labor et Fides, 1963) ; II : *Die Theologie der prophetischen Ueberlieferungen Israels*, Munich, 1961. — Cfr J. C. Calhoun, *Old Testament Theologies. A Comparative Analysis*, dans *The Dunwoodie Review*, 1963, t. III, p. 155-193. — Fr. Baumgärtel, *Gerhard von Rad's « Theologie des alten Testaments »*, dans *Theol. Lit Zeit.*, 1961, t. LXXXVI, col. 801-816, 895-908. — J. van der Ploeg, *Une théologie de l'Ancien Testament est-elle possible ?*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 1962, t. XXXVIII, p. 417-434.

56. Pour cette raison, J. Hempel a fait remarquer que G. von Rad ferait

rité divine du Christ, des Apôtres, de l'Eglise primitive cautionne le témoignage des Ecritures. D'elle dérive en dernière instance la garantie d'inerrance qui confère à la visée de la foi scripturaire son fondement, tout en lui laissant l'imperfection propre à tout acte de foi. Selon l'admirable formule de S. Thomas, toute visée de foi dépasse nécessairement les formules qui la soutiennent, pour se porter, dans son ultime adhésion, aux réalités qu'elle nous fait appréhender [57]. C'est au niveau de cette visée, que doit se situer toute vraie théologie de l'Ancien Testament aspirant à être plus qu'une histoire religieuse ou qu'un inventaire de croyances plus ou moins périmées ou dépassées. Cette conclusion implique, on l'aura compris, qu'elle ne peut se réaliser que dans le cadre d'une vue synoptique des deux Testaments [58].

CONCLUSIONS

Récapitulons nos observations :

1. L'inspiration des Livres Saints s'est poursuivie tout au long de leur élaboration. Débutant sous l'Ancienne Alliance, elle se prolongea sous la Nouvelle et ne se clôtura qu'avec la rédaction du dernier écrit du Nouveau Testament et le groupement de tous les livres inspirés dans le canon des Saintes Ecritures.

---

mieux de parler *vom irrenden Glauben*, de la foi erronée d'Israël : cfr J. van der Ploeg, *art. cit.*, p. 432.

57. *Summa theologica*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2 : « Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem. »

58. Cfr Cardinal A. Bea, *Gedanken zum theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1964, col. 6, 8 : « Eine ganz grosse Frucht des Theologisches Wörterbuchs ist auch die, dass es heute fast zu einer Selbstverständlichkeit geworden ist, dass das Neue Testament ohne das Alte nicht zu verstehen ist... Vielleicht könnte das Theologische Wörterbuch langsam noch eine andere Frucht tragen : wie die Auslegung des Neuen Testaments sich eben durch das Theologische Wörterbuch bewusst geworden ist, dass sie ihre Aufgabe ohne die Berücksichtigung des Alten nicht erfüllen kann, so müssten auch die Alttestamentler ihrerseits sich langsam bewusst werden, dass man *das Alte Testament unmöglich ohne das Neue verstehen* und deuten kann... Wenn man dann die katholische Inspirationslehre zugrunde legt, ist die Zusammenschau beider Testamente um so mehr geboten... Man darf nicht nur, sondern man muss daher beide Testamente als ein einziges Werk betrachten, verstehen und auslegen, ein einziges Werk, das allerdings in seinen einzelnen Teile die verschiedenen Phasen der Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes wiedergibt. »

Le point de vue de l'unité des deux Testaments a été adopté par D. Barthélemy dans *Dieu et son image. Ebauche d'une théologie biblique*, Paris, 1963. Nous n'entendons pas examiner ici dans quelle mesure l'auteur a réussi et si, dans sa préface, il n'a pas exagéré certaines règles à suivre. Voici, à titre documentaire, quelques-unes de ses affirmations (*op. cit.*, p. 12, 13) : « Si la trame de la Bible a un sens global, il faudra... échanger l'investigation analytique contre un regard d'ensemble... Pour cela il faut commencer par circuler sans se lasser dans toute la Bible... Circuler sans se lasser dans la Bible n'est pas encore une condition suffisante pour qu'elle parle... Celui qui n'a pas déjà identifié l'accent de la parole de Dieu en sa vie ne pourra... déchiffrer une parole de Dieu dans l'Ecriture. »

2. Aussi bien l'histoire de la révélation que la canonisation des Livres Saints prouvent que les écrits inspirés sont à prendre comme un tout organique dont le sens définitif au niveau de la foi, c'est-à-dire comme parole de Dieu, dépend des dernières relectures et de l'ensemble que constitue leur groupement en canon. En un certain sens, Jésus et l'Eglise apostolique peuvent être appelés les *Schlussverfasser*, les rédacteurs définitifs des Livres Saints qui leur ont conféré leur portée définitive [59].

3. L'inerrance au sens le plus formel du mot appartient par conséquent aux Livres Saints et à leurs énoncés particuliers en tout premier lieu en fonction de la relecture finale et définitive dont l'expression par excellence furent les écrits du Nouveau Testament, eux-mêmes fruits et témoignages du kérygme christique et des traditions apostoliques.

4. En ce qui concerne plus particulièrement l'Ancien Testament, la relecture néotestamentaire établit que le sens ultime et définitif, fruit de l'inspiration et de la « canonisation », et garanti par l'inerrance, se situe, quant aux lignes de faîte, tantôt dans ce qu'on appelle le sens plénier, tantôt, quand une transposition de sens intervient, dans une interprétation typologique.

5. Aussi bien les théologiens que les exégètes ont avantage, quand ils traitent de l'inspiration et de l'inerrance, d'envisager les Livres Saints dans leur ensemble et non pas comme des écrits isolés [60].

*
* *

Le lecteur qui a suivi notre exposé, tient peut-être prêtes quelques objections auxquelles nous essayerons de donner une réponse.

La théorie de N. Lohfink, dont nous avons entrepris de faire une relecture, ne réduit-elle pas l'inspiration à une approbation purement extrinsèque des écrits vétérotestamentaires par le Christ et par l'Eglise primitive et ne verse-t-elle pas dans l'erreur d'une hypothèse jadis réprouvée par l'Eglise [61] ?

Nous ne le croyons pas. Qu'il n'en est pas ainsi, cela va sans dire pour l'hypothèse qui envisage une inspiration continue et prolongée dont tous les écrits ont successivement bénéficié [62]. Mais cela vaudrait même, semble-t-il, pour l'hypothèse qui n'envisagerait l'inspiration

59. Cardinal A. Bea, *art. cit.*, p. 8. — N. Lohfink, *art. cit.*, p. 172, 180. — Nous faisons abstraction de la question de la prétendue inspiration de la Septante, question soulevée par divers auteurs, tel le P. Benoit. Nous estimons d'ailleurs devoir y répondre négativement.
60. N. Lohfink, *art. cit.*, p. 181.
61. *Ibid.*, p. 166.
62. *Ibid.*, p. 166.

que pour le seul *Schlussverfasser* des divers écrits, — opinion que nous avons écartée, — à condition de supposer que ce rédacteur définitif en a vraiment accompli, sous la motion de l'inspiration, une relecture intégrale.

Une deuxième difficulté, plus grave à première vue, concerne spécialement la notion d'inerrance. Ne risquons-nous pas de la réduire à un privilège purement négatif et peut-être illusoire ? N. Lohfink lui-même est-il resté toujours fidèle aux explications, données au début de son étude, touchant ce qu'il appelle l'inerrance positive et thématique [63] ?

Ici également nous disposons d'une réponse suffisante. Les livres de l'Ancien Testament nous offrent en tout premier lieu, nous l'avons noté, une interprétation religieuse de l'histoire du peuple élu. Chacun de ses livres n'en contient qu'une esquisse partielle, sujette à révision, puisque dans les intentions divines, il était appelé à faire partie d'un ensemble. L'esquisse partielle et provisoire ne contient par conséquent dans la plupart des cas que des jugements inadéquats et provisoires, appelés à recevoir des compléments [64]. Dès lors, l'inerrance n'y couvre les affirmations de l'hagiographe que dans la mesure où elles sont prêtes à s'ouvrir à d'ultérieurs développements. Lorsque le Christ et l'Eglise primitive ont assumé l'Ancien Testament, ils en ont repris et cautionné en tout premier lieu l'interprétation religieuse de l'histoire d'Israël ainsi que cette histoire elle-même dans la mesure où elle lui était liée, telle que les dernières relectures l'avaient fixée et telle qu'eux-mêmes la relisaient. Le Christ et l'Eglise apostolique ont ainsi garanti l'inerrance de l'interprétation scripturaire de l'histoire d'Israël et des faits historiques qui sont à sa base et qui en fournissent les cadres essentiels. Bref, nous conservons à l'Ecriture le privilège traditionnel de l'inerrance mais nous nous efforçons de le situer aussi exactement que possible au niveau où il s'est réalisé.

Une dernière difficulté subsiste. Notre façon d'envisager et de formuler l'inerrance ne s'éloigne-t-elle pas trop du langage courant, voire du langage en cours dans les documents du magistère ?

N. Lohfink reconnaît que ses vues et leur expression sont en partie nouvelles [65]. Mais elles ne rompent pas avec la tradition. Elles visent simplement à mieux l'exprimer. Elles s'inspirent des habitudes mêmes du Magistère et de la théologie qui n'hésitent jamais, — les débats du Vatican II le prouvent, — à accepter ou à promouvoir de nouveaux énoncés quand ceux-ci font mieux comprendre les données de la foi.

Louvain
Place de l'Université, 3.

J. Coppens,
professeur à l'Université Catholique

63. *Ibid.*, p. 162.
64. *Ibid.*, p. 174 : « transitorische Sinnschicht ».
65. *Ibid.*, p. 167.