NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

98 N° 5 1976

# L'exégèse biblique au carrefour (à suivre)

Pierre GRELOT

p. 416 - 434

https://www.nrt.be/it/articoli/l-exegese-biblique-au-carrefour-a-suivre-1128

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# L'exégèse biblique au carrefour

Le titre de ces notes ne doit pas faire illusion. Il ne signifie pas que l'exégèse biblique soit actuellement à un croisement de routes où il lui faudrait choisir entre deux directions : l'une marquée par la méthode historique (définie de quelle manière, et traditionnelle depuis quand ?), l'autre axée sur les recherches nouvelles qu'impose un monde « scientifique » (appréciées en fonction de quoi, et nouvelles dans quelle mesure ?) ; l'une encore tournée vers le passé de la Bible (quel fut le sens des textes en leur moment originaire ?), l'autre attentive à l'actualité et ouverte sur l'avenir (quel est le sens des textes dans la lecture « créatrice » qu'on peut en faire aujourd'hui ?). Ces choix en forme de dilemme faussent radicalement la question. Pour l'aborder sainement, il faut faire sauter toutes les œillères. Comment d'ailleurs peut-on ignorer à ce point la pratique exégétique expérimentée pendant vingt siècles d'histoire ? Le passé ne se répète pas, mais les problèmes fondamentaux que l'Eglise a dû résoudre jadis reparaissent aujourd'hui sous de nouvelles formes. Celui de la méthodologie exégétique en est un.

Par contre, il est exact que l'exégèse biblique, en raison de son objet et de ses buts, se situe nécessairement à un carrefour. Elle n'est réductible ni à une explication historique uniquement attentive au passé des textes, ni à une interprétation théologique installée dans une immobilité intemporelle, ni à une relecture « culturelle » indifférente à l'audition de la Parole de Dieu, ni à une exploitation « pastorale » enfermée dans une actualisation à courte vue. Cernant l'Ecriture sainte par tous les côtés à la fois, elle voit converger dans son champ d'action un nombre impressionnant de disciplines, et elle débouche nécessairement sur tous les secteurs de la vie ecclésiale. C'est si vrai qu'on peut poser à son sujet une question préalable : est-il possible à ceux qui la pratiquent de faire face à tant d'obligations également contraignantes, d'utiliser à bon escient tant de méthodes particulières, de faire que le travail entrepris pour interpréter l'Ecriture soit une sorte d'« intégrale » où des opérations multiples et diversifiées s'articulent organiquement les unes sur les autres ? Est-il possible qu'au terme d'un tel travail toute annonce de la Parole de Dieu aujourd'hui puisse y trouver son bénéfice et y puiser sa régulation, sans se soumettre pour autant à une tutelle trop pesante ? Est-il possible d'associer dans cette opération « totalisante » **tous ceux qui ont dessein, sous des angles différents et suivant des**

procédures variées, de servir la Parole dont l'Ecriture est le témoin qualifié, et non de se servir de l'Ecriture pour la ramener à leurs idées préconçues ? Les questions ainsi posées atteignent également ceux qu'on a coutume d'appeler « les exégètes » (en mettant dans ce mot des nuances affectives qui vont du respect à la fureur, de l'agacement à l'ironie, de la vénération au mépris affiché), et tous ceux qui, exégètes sans le savoir comme Monsieur Jourdain prosateur, énoncent à des titres divers le « sens » qu'ils croient lire dans les textes bibliques [1]. Puisque ces questions sont posées, examinons-en quelques aspects essentiels. Un retour sur l'expérience passée ne sera pas inutile pour apprécier correctement l'actualité.

## I. — Retour sur le passé

La situation qui vient d'être décrite n'est pas une nouveauté : elle est aussi vieille que l'Eglise, aussi vieille que l'Ecriture elle-même. En effet, tout effort entrepris pour en discerner et en énoncer le sens s'est toujours situé au point de recoupement entre deux sortes de données : celles qui caractérisent l'écoute de la Parole de Dieu dans l'obéissance de la foi (au sens paulinien du mot : *Rm 1,* 5), et celles qui découlent de la situation culturelle des interprètes [2]. L'écoute et l'annonce de la Parole de Dieu, reconnue en Jésus-Christ et formulée dans l'Evangile, se fait toujours dans *des* cultures diversifiées, sujettes à l'évolution historique. L'expérience passée de l'Eglise permet de le vérifier sur pièces : c'est pour cela que sa connaissance est instructive. D'une façon générale, quand l'annonce de l'Evangile et la construction du discours de la foi entrent en confrontation avec une culture jusque-là étrangère à la révélation chrétienne, la compréhension et l'interprétation des textes scripturaires soulèvent des problèmes nouveaux et se voient proposer des méthodes nouvelles, où il faut faire un tri pour inventer des solutions adéquates [3]. On peut en dire autant à propos des divers niveaux culturels observables dans chaque civilisation particulière : l'adaptation pratique des lecteurs et des interprètes de la Bible à

---

1. Cf. F. REFOULÉ, *L'exégèse en question,* dans *Le Supplément,* n° 111 (1974) 391-423.

2. Ce point est vérifiable dès le Nouveau Testament ; cf. mon exposé dans *La Bible, Parole de Dieu,* Tournai-Paris, 1965, p. 191 s. (je renverrai plusieurs fois à ce livre pour éviter des répétitions inutiles).

3. Nous ne connaissons sur ce point que l'expérience de l'Occident. Mais qu'adviendra-t-il quand la lecture et l'interprétation de l'Ecriture seront confrontées d'une manière rigoureuse avec d'autres traditions culturelles, p.ex. celle de l'Inde qui, dans l'exégèse de ses textes sacrés, pratique des méthodes aussi typées que pouvait l'être l'allégorisme grec au temps d'Origène ?

ces formes diversifiées d'une même culture conditionne les modalités de leur travail [4]. Enfin, lorsque des cultures apparemment stabilisées passent par des crises de croissance ou subissent des mutations plus ou moins radicales, les méthodes employées dans les situations antérieures sont remises en question : il faut les transformer ou en adopter de nouvelles. Tout cela n'est ni étonnant ni dramatique : la condition historique de l'Eglise dans le temps entraîne nécessairement de telles conséquences. Encore faut-il y faire face avec intelligence en respectant la cohérence de la foi. Le changement des circonstances et leur mobilité même sont stimulantes, voire provocantes. Ni l'exégèse ni la théologie ne peuvent s'enfermer dans le confort ou la stabilité des systèmes préfabriqués, si elles veulent remplir correctement leurs fonctions.

A quelles conditions leurs mutations internes seront-elles fécondes ? Pour éclairer ce point, il faut examiner certaines situations historiques où l'effort d'invention ne fut pas moins nécessaire qu'aujourd'hui, tant en exégèse qu'en théologie. (Mais peut-on séparer l'exégèse de la théologie, et toutes deux de l'activité pastorale commune à toute l'Eglise, si elles remplissent l'une et l'autre des fonctions précises dans l'annonce globale de l'Evangile au sein d'un cadre culturel déterminé, et si l'une et l'autre se réfèrent nécessairement à l'Ecriture comme à la source première et à la pierre de touche qui permet de vérifier l'authenticité de la foi [5] ?) Trois moments tournants peuvent être retenus en raison de leur valeur exemplaire : celui de la confrontation entre l'annonce de l'Evangile et la culture hellénistique d'Alexandrie, au tournant du III^e^ siècle ; celui de la mise en place de la méthode scolastique, qui relaya, au XIII^e^ siècle, la théologie monastique ; celui du XIX^e^ siècle où la théologie et l'exégèse, dans le prolongement du mouvement inauguré par la Renaissance, furent mises en face de la critique avec ses exigences propres. Le survol de ces trois moments sera ici très rapide, mais on peut néanmoins y puiser quelque lumière.

---

4. Il est plus exact de parler de *formes* ou de *niveaux* diversifiés à l'intérieur de chaque culture, que d'hypostasier la « culture des intellectuels » à côté de la « culture ouvrière », de la « culture paysanne », etc. Les modalités de l'expérience sociale et de la vie pratique marquent profondément les hommes sur ce point. Mais la constitution de « classes culturelles » fermées relève de l'anticulture, si l'on prend le mot *culture* en son sens noble et seul vrai.

5. Cf. P. GRELOT, *Exégèse, théologie et pastorale*, dans *NRT* 88 (1966) 3-13 et 132-148. Je mesure le chemin parcouru depuis cet article, écrit dans l'enthousiasme postconciliaire : le problème fondamental reste le même, mais l'équilibre intérieur de ses données s'est modifié.

## 1. — LA CULTURE ALEXANDRINE ET L'EXÉGÈSE D'ORIGÈNE

Origène est le premier théoricien chrétien d'une pratique exégétique en usage avant lui dans l'Eglise [6]. Les modernes ne retiennent souvent de son œuvre qu'une vue globale des « quatre sens de l'Ecriture », appréciée en fonction des critères fournis par leur propre culture. C'est faire bon marché de son génie, exactement adapté aux questions que soulevait, entre 210 et 250, la confrontation entre l'annonce de l'Evangile et la culture alexandrine, que traversaient des courants divers [7]. Mais comment l'évaluer avec justesse ? Fondateur de la critique textuelle avec la publication des *Hexaples* (achevées à Césarée vers 245), Origène ne s'est pas cantonné dans le domaine étroit de l'exégèse entendue au sens moderne. Son œuvre recouvre tous les secteurs de ce qu'on pourrait appeler la « pastorale de l'intelligence ». La catéchèse chrétienne : il devient, en 203, le responsable du Didascalée d'Alexandrie, au moment où son maître Clément doit en quitter la direction. La prédication : à Césarée de Palestine, il prêche tous les jours, et ses commentaires de la Bible sont constitués essentiellement par des homélies où la doctrine et la spiritualité s'entremêlent pour nourrir la foi des fidèles. La théologie systématique : son *Péri archôn* (« Des principes ») est une Somme où les fondements de la foi sont exposés dans le cadre d'une confrontation avec la réflexion rationnelle. La controverse et l'apologétique : son *Entretien avec Héraclide* le montre aux prises avec le courant gnostique, particulièrement puissant dans le milieu alexandrin, et son livre *Contre Celse* est une réfutation en règle du *Discours véritable* où le critique païen attaquait la foi chrétienne. Fortement enraciné dans la culture de son temps, Origène est, comme Clément, un philosophe éclectique ; mais il se soucie d'élargir sur ce point ses connaissances intellectuelles en suivant les leçons d'Ammonius Saccas, dans l'école que fréquentera Plotin et d'où sortira le néo-platonisme. Il connaît ses auteurs classiques et leurs commentateurs alexandrins. Mais en tant que chrétien, c'est dans l'Ecriture qu'il trouve le document essentiel de sa propre culture : elle lui fournit la base de son enseignement catéchétique, de sa prédication, de son œuvre théologique, de sa défense de la foi. Sur ce point, il

---

6. Présentation générale de cette exégèse ancienne : J. DANIÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Tournai-Paris, 1961, p. 181-275 (Justin, Irénée, Hippolyte, Clément d'Alexandrie, Origène, Méthode d'Olympe).

7. H. DE LUBAC, *Histoire et esprit : L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, Paris, 1950 ; R. P. C. HANSON, *Allegory and Event : A Study of the Source and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Londres, 1959 ; R. M. GRANT, *The Letter and the Spirit*, Londres, 1957, p. 85-114.

**est dans la même situation que tous les auteurs chrétiens du second** et du troisième siècles, de saint Justin à Tertullien, de Clément d'Alexandrie à saint Hippolyte, de saint Irénée à saint Cyprien. Son recours à la philosophie et à la rhétorique n'a qu'un but : il y cherche des moyens pratiques pour exposer, expliquer et défendre sa foi. S'il y puise parfois des vues hardies qui feront suspecter plus tard son orthodoxie sur certains points, c'est qu'il accepte les interrogations posées à la foi par la philosophie et par les traditions religieuses de son temps. Mais l'expression de cette foi prend toujours forme chez lui *à partir de l'Ecriture*. Sous ce rapport, sa théologie se présente donc comme une *herméneutique totale* où tous les aspects de l'Ecriture, dans leurs moindres détails, reçoivent une interprétation qui y fait ressortir la présence du Christ.

L'explication des textes — autrement dit : l'exégèse — constitue ainsi l'essentiel de sa tâche. Sur ce point, il hérite assurément des auteurs qui l'ont précédé. Toutefois il ne se contente pas de répéter leurs interprétations de détail, qui assurent le sens chrétien des textes dans la tradition chrétienne où ils sont lus. Prolongeant l'effort de Clément, qui s'attachait déjà à l'interprétation symbolique de l'Ecriture, il systématise une méthode et des procédures où la frappe du milieu alexandrin est aisément reconnaissable. C'est à ce recoupement de sa propre tradition religieuse et de la culture grecque qu'est due sa théorie des sens de l'Ecriture. On a pu relever chez lui des contacts avec l'exégèse rabbinique ou même avec l'exégèse spirituelle des gnostiques [8]. Mais ces influences, dues aux nécessités de la discussion avec les gnostiques et les juifs, restent mineures. Au contraire, la méthode allégorique, employée couramment dans le milieu alexandrin pour valoriser les auteurs classiques et les vieux mythes de la Grèce, devient pour lui un instrument de travail privilégié. Philon d'Alexandrie l'avait précédé dans cette voie [9], pour faire surgir de l'Ecriture un système philosophique, une sagesse de vie, une anthropologie et une mystique où la foi juive jouait un rôle capital [10]. Cependant les spéculations sur le Logos divin, qui occupaient une place importante chez saint Justin et plus encore chez Clément, tiennent moins de place chez Origène que le souci de mettre en lumière la portée des textes dans tous les domaines de l'existence qu'ils peuvent éclairer. Loin de négliger leur sens littéral et leur valeur historique, il part de là pour fonder un sens spirituel qui dévoile sous tous ses aspects le mystère du Christ, objet de la foi.

---

8. J. DANIÉLOU, *Origène*, Paris, 1948, p. 176-179, 190-198.
9. *Ibid.*, p. 179-190 ; H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, p. 150-166.
10. J. DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958, 87-142 ; cf. R. ARNALDEZ, « Introduction générale » aux *Oeuvres de Philon d'Alexandrie*. I. *De opificio mundi*, Paris, 1961, p. 17-112.

Prolongeant les données que lui fournissent certains passages de saint Paul et de l'épître aux Hébreux, il fait éclater l'exégèse anthropologique, morale et mystique de Philon [11], et il déploie dans ses commentaires une gamme de significations symboliques qui recouvrent tous les aspects du mystère où l'existence chrétienne prend son sens. Telle est la fonction des quatre sens de l'Ecriture [12]. L'*histoire* reste le fondement de tous les autres. L'*allégorie* permet de montrer, à l'horizon de chaque texte, l'insertion historique du Logos incarné et de son action salvifique au sein de l'Eglise. La *tropologie* ne vise pas le simple énoncé de règles morales où la philosophie peut trouver son compte, mais le mode de vie qui manifeste chez les fidèles leur participation au mystère du Christ. L'*anagogie* enfin, en tant que contemplation anticipée du terme vers lequel la vie chrétienne est tendue, exprime la mystique sous-jacente à la vie de foi [13]. Tantôt les textes bibliques fournissent à Origène une traduction directe de ces aspects corrélatifs du même mystère. Tantôt le procédé allégorique lui permet d'énoncer ces derniers à partir d'eux, grâce à des variations subtiles sur les symboles qu'il y découvre. Les modernes, étrangers à une telle dialectique, regardent volontiers cette exégèse comme gratuite et arbitraire. Mais il faudrait plutôt y voir un effort pour construire, avec les moyens fournis par la culture alexandrine, l'*herméneutique des symboles* où toute réalité cosmique et historique parle à sa manière de Dieu, révélé et atteint dans le Christ [14]. Ainsi le contenu intégral des textes fait bien l'objet d'une herméneutique totale où la théologie trouve à la fois sa base et ses moyens d'expression.

L'exégèse d'Origène se situe donc au carrefour de la foi reçue par tradition et de la culture du temps. C'est à la fois son fort et, à notre point de vue, son faible : son fort, puisqu'elle a inséré la foi au cœur de la culture ; son faible, dans la mesure où cette cul-

---

11. J. DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie,* p. 120-142, classe autrement les exégèses allégoriques de Philon (cosmologique, morale et mystique). Origène dépend de Philon, quand il distingue trois sens dans l'Ecriture : historique, moral et mystique, rapprochés de la trichotomie anthropologique : corps, âme et esprit (*Homélies sur le Lévitique,* 5, 5). Mais la méthode philonienne est refondue en fonction du Nouveau Testament (cf. H. DE LUBAC, *Histoire et esprit,* p. 152-166 ; cf. p. 141, où la méthodologie des trois sens est exposée d'après le *Péri archôn,* 4, *2,* 4).

12. H. DE LUBAC, *op. cit.,* p. 178-184 ; cf. p. 92-104, sur la lettre et l'histoire comme fondement de tous les sens.

13. Les réalités *célestes* étant aussi le terme de l'*histoire* où le mystère du Christ se déploie, l'exemplarisme platonicien est ici réinterprété dans le cadre de l'eschatologie chrétienne.

14. « La Bible est une immense allégorie, un immense sacrement où tout est symbole » (J. DANIÉLOU, *Origène,* p. 184, avec référence au *Péri archôn,* 4, *1,* 7, où le principe de la symbolique universelle est posé dans une perspective où Platon rejoint la Bible).

**ture était marquée par des catégories mentales et des procédés in**tellectuels fatalement transitoires et aujourd'hui partiellement caducs. Il reste que la pluralité des sens scripturaires, manifestation d'un *Sens* unique qui vise toujours Jésus-Christ, permet d'établir des connexions étroites entre tous les détails des textes bibliques et tous les aspects de la vie chrétienne. C'est à ce titre que la tradition d'Origène, modifiée latéralement par des apports issus de l'école d'Antioche [15] et de l'exégèse augustinienne [16], fournira à l'herméneutique chrétienne une voie où elle pourra cheminer pendant un millénaire [17]. On ne gagne rien à regarder cette voie comme démodée. Mieux vaut en comprendre l'*intention* pour en apprécier exactement les résultats. C'est alors qu'on en comprend l'intérêt et, jusqu'à un certain point, l'actualité persistante.

### 2. — LA THÉOLOGIE SCOLASTIQUE ET L'EXÉGÈSE DE SAINT THOMAS

Un autre tournant exégétique est repérable dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin. Celle-ci ne doit pas être appréciée en fonction des épigones qui ont peu à peu transformé le thomisme en système clos : il faut revenir aux textes de saint Thomas lui-même, remis dans le cadre de leur temps [18]. On parle souvent de lui en tant que théologien. On montre aussi en lui un philosophe, en oubliant parfois que cet aspect de son activité se relie étroitement à sa fonction de théologien [19]. On laisse généralement de côté son œuvre exégétique.

---

15. J. GUILLET, *Les exégètes d'Alexandrie et d'Antioche : Conflit ou malentendu ?*, dans *RSR* 34 (1947) 257 ss ; P. TERNANT, *La 'théôria' d'Antioche dans le cadre des sens de l'Ecriture*, dans *Biblica* 34 (1953) 135-158, 354-383, 456-486.

16. M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, Paris, 1945 ; G. STRAUSS, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*, Tübingen, 1959.

17. Voir la grande enquête de H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale : Les quatre sens de l'Ecriture*, I^re^ Partie, Paris, 1959 ; II^e^ Partie, t. 1, 1961 ; t. 2, 1963. Le mot *herméneutique* convient au mieux pour désigner le contenu de cet ouvrage, puisqu'il souligne d'un bout à l'autre la corrélation entre l'exégèse et la théologie. Les dépendances de l'exégèse médiévale sont multiples. Le P. de Lubac y souligne l'influence très marquée d'Origène (I^re^ Partie, p. 198-257).

18. Pour la présentation de l'œuvre et sa chronologie, je me réfère ici à M. D. CHENU, *Introduction à l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*[2], Paris, 1954.

19. « Dans la *Somme théologique*, le problème n'était pas pour lui : Comment introduire du philosophique dans la théologie sans corrompre l'essence de la philosophie ? C'était plutôt : Comment introduire du philosophique dans la théologie sans corrompre l'essence de la théologie ? » (E. GILSON, *Le thomisme : Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*[4], Paris, 1942, p. 17). C'est pourquoi E. Gilson intitule l'Introduction de son livre : « Le révélable » (p. 8-40). Saint Thomas n'a pas seulement commenté Aristote, mais aussi le Pseudo-Denys (qu'il cite quelque 1700 fois) : le symbolisme néo-platonicien puisé dans cette œuvre constitue ainsi un élément important de son univers mental (cf. M. D. CHENU, *op. cit.*, p. 192-196).

Or, à son époque, le commentaire de l'Ecriture constituait le cours habituel du *Magister in sacra Pagina,* parallèlement au commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard qui servaient de manuel aux étudiants. Le recueil des cours bibliques de saint Thomas reste très partiel, et ils ne subsistent souvent que dans des « reportations » d'élèves [20]. Mais les nombreuses citations de l'Ecriture qui parsèment ses œuvres théologiques s'y réfèrent implicitement et en témoignent de façon latérale. En outre, saint Thomas a pris soin d'exposer systématiquement la théorie de sa pratique [21] : les passages essentiels se trouvent dans les *Questions quodlibétales* (*Quodl.* 7, q. 6, art. 14-16), le commentaire de l'épître aux Galates (cap. 4, lect. 7) et la *Somme théologique* (Iª, q. 1, art. 9-10). On peut donc aisément situer dans l'histoire de l'exégèse chrétienne cette « exégèse de professeur » fortement marquée par la culture du temps.

Chez saint Thomas, l'interprétation de l'Ecriture fait corps avec la construction du discours théologique. Il y a à cela une raison évidente : la *Sacra doctrina* exposée en théologie sous une forme systématique n'est pas autre chose que le contenu même de l'Ecriture, témoin qualifié de la révélation. Le recours à la tradition ecclésiastique joue un rôle essentiel dans l'établissement du sens des textes particuliers. En effet, c'est l'Eglise qui, en tant que lectrice de l'Ecriture et annonciatrice de l'Evangile, permet de vérifier dans chaque cas l'authenticité de ce sens dans son rapport à l'ensemble organique que constitue l'Evangile. De là, chez saint Thomas, la référence constante aux commentaires patristiques qui enracinent l'interprétation de l'Ecriture dans ce qu'on pourrait appeler : l'expérience de la Parole de Dieu acquise par l'Eglise. La *Glose ordinaire,* attribuée à Walafrid Strabon mais due à Anselme de Laon, lui fournit sur ce point des matériaux déjà utilisés par ses devanciers. Il en puise d'autres dans les ouvrages des Pères grecs qu'il fait traduire à son usage. Pour préparer lui-même ses leçons sur les évangiles (dont les reportations ne subsistent que pour Matthieu et Jean), il réunit une *Catena aurea* qui est parvenue jusqu'à nous [22]. L'orientation de l'exégèse ainsi pratiquée est évidemment théologi-

20. M. D. CHENU, *op. cit.*, p. 199-212, donne la liste et la date probable des commentaires qui sont parvenus jusqu'à nous, en distinguant ceux que saint Thomas a révisés lui-même et ceux qui proviennent des notes prises par ses élèves.

21. Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge,* Paris, 1944, p. 273-288 ; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale,* IIe Partie, t. 2, p. 272-285. Les articles de la *Somme théologique* où est définie la méthode d'exégèse sont analysés avec pénétration par M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez saint Thomas,* Paris, 1974, p. 854-894, mais en fonction du problème posé par la connaissance théologique qui use d'un instrument philosophique pour énoncer le contenu de la doctrine sacrée.

22. S. THOMAE AQUINATIS *Catena aurea in quatuor evangelia,* cura P. ANGELICI GUARIENTI, 2 vol., Turin, 1953.

que. Dans ce cadre même, l'exégèse peut avoir à opter entre plusieurs sens possibles, suggérés par les mots du texte ou retenus par les commentateurs anciens. Il lui faut alors recourir à des critères pour effectuer un choix raisonné. L'orthodoxie des interprétations proposées, c'est-à-dire leur cohérence avec les articles de foi définis par l'Eglise, est une condition préalable qui doit toujours être respectée. Mais il faut aussi qu'elles soient en cohérence avec les textes bibliques parallèles, puisque les plus clairs d'entre eux permettent d'élucider le sens des plus obscurs. Il faut enfin que les propositions obtenues au terme des analyses de textes aient entre elles cette cohérence interne qu'on rapporte à l'analogie de la foi. En exégèse proprement dite, cette méthode a des limites aisément repérables. Elle se ménage trop peu de recul à l'égard de chacune des œuvres réunies dans la Bible pour prendre en compte la diversité des théologies propres aux auteurs sacrés. En outre, le commentaire des textes est fait sur la Vulgate latine, attribuée en bloc à saint Jérôme, car celle-ci est censée représenter le calque fidèle des originaux grecs et hébreux : la littéralité du latin pèse trop souvent sur l'énonciation du sens. Mais il faut noter les traits nouveaux qui marquent la méthode : ils sont plus accentués chez saint Thomas que chez aucun de ses contemporains.

En premier lieu, l'exégèse et la théologie scolastiques, élaborées en vue de l'enseignement universitaire, achèvent de se dégager des anciens canons de la « théologie monastique » et même de la tradition augustinienne représentée au XII[e] siècle par Hugues de Saint-Victor. L'autorité du texte sacré, compris grâce à l'enracinement de l'interprète dans la tradition de l'Eglise, fonde seule la doctrine. Mais le recours à la réflexion philosophique et à la *Logique* d'Aristote fournit un instrument de travail pour raisonner à partir du texte [23]. La doctrine est moins contemplée en lui ou projetée sur lui, comme c'était le cas précédemment, que déduite en quelque sorte de ses phrases. Il s'ensuit une refonte radicale de la théorie, lointainement héritée d'Origène, qui classait côte à côte les quatre sens de l'Ecriture : littéral (ou historique), allégorique (ou mystique), tropologique et anagogique [24]. Seule la *littera,* c'est-à-dire le texte, peut servir en

---

23. Je simplifie ici à l'extrême la dialectique mise en œuvre, aussi bien dans l'exégèse des textes bibliques que dans l'explication des autres *auctoritates* alléguées pour fonder l'interprétation de ces textes. Voir M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin,* ch. 5 (« Les procédés de construction »). Le recours à la rationalité philosophique dans la construction du discours théologique a d'ailleurs connu des phases successives, du *Commentaire des Sentences* (1254-1256) à la *Somme théologique* (1266-1273) : l'analyse précise des textes qui permettent de suivre ces phases fait l'objet du livre de M. Corbin cité dans la note 21.

**24. Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, II[e] Partie, t. 2, p. 273-303 (avec une longue discussion sur « la nouveauté de saint Thomas » en exégèse). La**

rigueur de termes à fonder la doctrine. Les trois autres sens reçus traditionnellement concernent la signification des réalités (*res*) dont parle l'Ecriture. Par là Thomas rejoint à sa façon l'herméneutique des symboles qu'Origène pratiquait dans le cadre de la culture alexandrine. Deux principes lui permettent d'établir ce point. Tout d'abord, suivant le principe exemplariste qu'il tient du Pseudo-Denys, « les choses visibles sont habituellement la figure des invisibles » [25]. Il y a là une donnée de philosophie générale qui rend possible l'existence d'un langage symbolique, employé pour parler de Dieu et du mystère du Christ. Ensuite, d'après un autre principe déduit de certains textes pauliniens, « l'histoire (*res*), en suivant son cours, signifie quelque chose d'autre qui est reçu au moyen du sens spirituel ; car l'histoire est ordonnée en son cours de telle manière qu'un tel sens puisse être reçu : c'est le fait de celui-là seul qui gouverne l'histoire (*res*) par sa providence, c'est-à-dire Dieu » [26]. Ainsi compris, le sens spirituel n'est pas autre chose que l'interprétation théologique des réalités humaines incluses dans l'histoire sainte, suivant les trois dimensions du mystère du Christ et de l'Eglise (*allegoria*), de

---

date des trois exposés essentiels n'est pas inutile à noter : le *Quodlibet* 7 se place entre 1255 et 1257 (peu après le *Commentaire des Sentences,* qui fournissait déjà quelques éléments méthodologiques : I Sent., Prol., art. 5 ; IV Sent., Dist. 21, q. 1, art. 2, sol. 1, ad 3) ; le Commentaire de l'épître aux Galates date soit de 1260-61, soit de 1266-67 (le texte se rattache à *Ga* 4, 24a et suppose une élaboration antérieure ; cf. *Super epistolas S. Pauli lectura,* édit. CAI, t. 1, Turin, 1953, p. 619-621, avec une bibliographie complète des lieux parallèles, même occasionnels) ; la Q. 1 de la *Somme théologique* date de 1268, et elle ne fait que reprendre sous une forme synthétique des principes déjà exposés antérieurement (voir le commentaire détaillé de M. CORBIN, *op. cit.,* p. 855-874).

25. *Quodl.* 7, q. 6, art. 15, in corp. (*Quaestiones quodlibetales,* édit. R. SPIAZZI, Turin, 1949, p. 147). Dans la *Somme théologique,* q. 1, art. 9, in corp., une autre citation du Pseudo-Denys (déjà utilisée dans le Commentaire du *De Trinitate* de Boèce en 1256) est alléguée pour fonder la possibilité des métaphores dans le langage de l'Ecriture (M. CORBIN, *op. cit.,* p. 370 s. et 858 s.). Les métaphores ainsi intégrées dans le *sensus litteralis* ne coïncident pas avec le sens métaphorique défini par les grammairiens par opposition au sens propre : elles se déploient en fait dans tout le domaine symbolique du langage religieux. Ne retrouve-t-on pas ainsi le problème récemment abordé par P. RICOEUR, *La métaphore vive,* Paris, 1975 ?

26. *Quodl.* 7, q. 6, art. 16, in corp. (édit. R. SPIAZZI, p. 148). Dans *S.Th.,* I[a], q. 1, art. 10, in corp., saint Thomas reprend la même *auctoritas* que dans le *Quodl.* 7 : une citation des *Moralia* de saint Grégoire (20, 1), et l'explication qui suit est un simple résumé du *Quodl.* 7. L'emploi du mot *res* prête à équivoque, car les allusions nettement historiques du texte précédent n'apparaissent plus. Beaucoup d'utilisateurs de la *Somme,* trompés par une formule dont ils oublient l'arrière-plan, ne s'avisent pas que l'interprétation théologique des « choses » (*res*) dont parle l'Ecriture repose sur une interprétation théologique de l'histoire (*cursus rerum*) où se réalise l'économie du salut. D'autres, méconnaissant la perspective dans laquelle raisonne saint Thomas, lui imputent une fausse séparation des mots (*littera*) et de la réalité (*res*), quand il distingue le *sensus litteralis* et le *sensus rerum.* Sa méthode exégétique est ainsi comprise à contresens. (N.B. *Res* = ici *res gestae* des auteurs latins classiques.)

l'existence chrétienne (*tropologia*) et du terme vers lequel l'espérance est tendue (*anagogia*). Aucun aspect de ce triple sens spirituel ne peut d'ailleurs être projeté arbitrairement sur les « choses » dont parle l'Ecriture, car il n'y a rien dans le sens spirituel qui ne soit attesté quelque part dans le sens du texte [27] (*sensus litteralis* = sens de la *littera*). Ainsi l'herméneutique des textes débouche sur une herméneutique totale qui englobe tous leurs éléments constitutifs et qui recouvre tous les aspects de la vie de foi.

Assurément, dans cette opération globale, les textes sont lus comme la Parole même de Dieu, révélatrice de son mystère et de son action en vue de notre salut : leur sens se déploie donc au niveau de la révélation totale et en fonction d'elle. Mais leur caractère vraiment humain n'est pas éludé pour autant, puisque les auteurs sacrés, comme tous les autres porte-parole de Dieu rangés dans la catégorie des prophètes, agissent à titre d'instruments pour traduire son message en paroles humaines [28]. Cet ensemble très construit reflète évidemment les préoccupations d'un croyant adonné à l'enseignement de la théologie. Héritier d'une tradition exégétique déjà longue, il en modifie l'orientation en recourant aux moyens pratiques que fournit la culture de son temps. Quand la culture changera, d'autres problèmes apparaîtront à l'horizon ; d'autres techniques de travail pourront se proposer pour relayer les anciennes ou étendre leur champ d'action : c'est la loi même de l'exégèse.

---

27. « Tous les sens se fondent sur un seul, à savoir, celui du texte (= *litteralis*) ; c'est de lui seul qu'on peut tirer argument, non de ceux qui sont dénommés d'après l'allégorie (= les sens spirituels)... Il ne s'ensuit pas que rien soit perdu de l'Ecriture sainte, car rien de nécessaire à la foi n'est contenu sous le sens spirituel que l'Ecriture ne livre pas clairement quelque part sous le sens littéral » (*S.Th.*, I$^{a}$, q. 1, art. 10, in corp.). Je ne pense pas que, dans ce texte, « Thomas signe à la fois le décès de l'exégèse symbolique des Pères et l'acte de naissance de l'exégèse historique moderne » (M. Corbin, *op. cit.*, p. 871). Car, d'une part, le *sensus litteralis* de saint Thomas n'est pas le sens littéral des modernes : il l'inclut, mais le déborde en tant que sens imposé au texte par Dieu, son « auteur principal » ; d'autre part, le problème de l'herméneutique des symboles est reposé dans le cadre de l'exégèse littérale des modernes. D'Origène à saint Thomas et aux modernes, on assiste donc simplement à un reclassement de *tous* les problèmes posés par l'interprétation des textes bibliques, en fonction de trois structurations méthodologiques différentes, correspondant à trois formes de la culture occidentale.

28. Le recours à la notion de causalité instrumentale à propos de l'Ecriture apparaît dès les *Questions quodlibétales* (*Quodl.* 7, q. 6, art. 14, ad 5). On le retrouve dans la *reportatio* sur l'épître aux Hébreux due à Raynald de Piperno (entre 1265 et 1268), à propos d'*He 11*, 32 (cap. 11, lect. 7, n° 631 ; édit. Cai, t. 2, p. 475) : il s'agit alors des prophètes, mus par l'Esprit pour connaître, pour parler ou pour agir. Sa reprise dans la *Somme théologique* à propos de la connaissance prophétique (II$^{a}$-II$^{ae}$, q. 173, art. 4, in corp.) souligne seulement la déficience de l'instrument par rapport à Dieu, agent principal. La théologie moderne de l'inspiration trouvera là un point de départ, dans l'œuvre du P. Lagrange (cf. *infra*).

### 3. — L'EXÉGÈSE CATHOLIQUE EN FACE DE LA CRITIQUE

A. *La phase de rupture.* — On ne peut guère résumer en quelques phrases la conjoncture culturelle dans laquelle l'exégèse catholique s'est trouvée au XIX[e] siècle : étroitement liée à la théologie dogmatique de la Contre-Réforme, elle fut au cœur de la confrontation entre cette théologie et la critique en plein essor [29]. Les phases successives qui marquèrent cette invasion de la critique peuvent du moins être repérées. La Renaissance en avait donné le signal par son retour aux textes anciens, grecs, latins, hébreux, etc. Sous ce rapport, la théologie en bénéficia, grâce au contact direct avec les textes patristiques et avec les diverses attestations du texte biblique, dans ses langues originales et dans ses versions. Mais quand, dans la seconde partie du XVII[e] siècle, Richard Simon publia ses livres sur « l'histoire critique » des deux Testaments, il suscita l'opposition violente des dogmaticiens traditionalistes, Bossuet notamment [30]. C'est que deux autres opérations critiques avaient déjà pris forme en Occident. D'abord, le courant protestant avait fondé sa critique de la Dogmatique scolastique sur le principe du retour direct à la Bible, source essentielle du savoir théologique : les structurations scolastiques léguées par le moyen âge se voyaient ainsi disloquées [31]. D'autre part, la nouvelle manière de lire le texte biblique, influencée latéralement par des méthodes que les érudits de la Renaissance appliquaient à tous les textes de l'antiquité, tentait de ressaisir le sens originel des livres saints par-delà les commentaires artificiels dont ils avaient été surchargés en cours de route [32]. En dépit de timides efforts dus à des commentateurs érudits du Nouveau Testament, les théologiens réagirent négativement en face de ces deux opérations, trop nouvelles pour eux : d'instinct, ils engagèrent l'exégèse sur la voie de l'apologétique, pour défendre la Dogmatique traditionnelle contre des entreprises qui la mettaient en pièces.

Ce mouvement s'accentua encore, lorsque la philosophie déiste ou athée du XVIII[e] siècle mit en question le principe même de la

29. P. GRELOT, *La Bible, Parole de Dieu,* p. 210-215.
30. *Ibid.,* p. 200.
31. *Ibid.,* p. 202-204 (avec une bibliographie).
32. Du côté catholique, des commentaires comme ceux de Maldonat, d'Estius et de Cornelius a Lapide, tout en se souciant du texte original, reviennent surtout à l'exégèse des Pères pour le lire. Du côté protestant, l'adoption des méthodes nouvelles est plus franche chez H. Grotius (*Adnotationes ad Vetus et Novum Testamentum,* 1641-1647), Jean Cochée (= Cocceius, *Epistolae ad Hebraeos explicatio,* 1659), Jean Le Clerc (= Clericus, *Ars critica,* 1697), en attendant les recherches critiques de J. A. Bengel (*Gnomon,* 1742) et J. D. Michaelis au XVIII[e] siècle. Cette différence accentue le fossé entre les deux confessions et montre le retard *culturel* du catholicisme. Mais le protestantisme **a eu aussi dès cette époque son fondamentalisme anti-critique.**

**religion révélée, attaqua la véracité intégrale de la Bible, nia qu'il** y eût en elle une source de savoir qui s'imposait à l'esprit humain au nom de l'autorité divine [33]. Des trésors d'érudition furent alors mis au service d'une opération défensive où la valeur de l'Ecriture était revendiquée sans aucune concession, face à cette critique philosophique qui prenait le contre-pied de la philosophie dite « traditionnelle » : qu'on songe seulement au *Dictionnaire de Trévoux* ou à l'œuvre de Dom Calmet. Mais le XVIII[e] siècle avait aussi amorcé un grand mouvement de retour à l'histoire. Dans le protestantisme même, la théologie dogmatique fondée sur l'Ecriture et les Confessions de foi vit se dresser contre elle une théologie biblique où n'étaient retenus comme engageant la foi que les éléments établis à l'aide de la critique historique : le mouvement fut inauguré [34] par l'ouvrage de J. P. Gabler, *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae* (1787). Au XIX[e] siècle, l'opération critique faite sur les sources bibliques ne mit pas seulement en question leur origine littéraire et leur valeur historique, au nom d'une science aux conclusions très négatives mais péremptoires. Elle proposa aussi une réinterprétation radicale de la religion d'Israël et du christianisme primitif, dans la perspective ouverte par la Philosophie des lumières puis par l'Idéalisme de Hegel [35]. Les théologiens catholiques sentaient plus que jamais la nécessité de défendre l'orthodoxie doctrinale contre cette entreprise de démolition. Mais comment le pouvaient-ils sans suivre les attaquants sur leur propre terrain ? En matière biblique, ils accentuèrent encore l'attitude de défense apologétique adoptée par leurs prédécesseurs du XVIII[e] siècle. Ne retenant, des méthodes critiques introduites dans la culture du temps, que leurs éléments les plus superficiels, ils s'obligèrent à démontrer, par l'étude littéraire des textes, le bien-fondé des opinions « traditionnelles » sur leur origine, leur historicité (entendue comme l'exactitude de tous leurs détails), les vérités de foi que la Dogmatique courante y rattachait en y trouvant ses preuves, etc. Pour faire face à des livres comme la *Vie de Jésus* de Renan (1864), moins radicale que celle

33. Dès le XVII[e] siècle, pour Spinoza, l'interrogation de l'Ecriture a pour but de rejoindre à travers elle les requêtes *de la raison* au plan moral et religieux (cf. S. ZAC, *Spinoza et l'interprétation de l'Ecriture*, Paris, 1965).

34. H. J. KRAUS, *Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchen, 1970, p. 52-59.

35. Cette vue cavalière du protestantisme libéral est évidemment insuffisante, aux limites de la caricature : mais c'est ainsi que les théologiens et les apologistes catholiques voyaient le mouvement de pensée auquel ils faisaient face. Pour une étude plus détaillée, je ne puis que renvoyer à E. G. KRAELING, *The Old Testament since the Reformation*, Londres, 1955 ; H. J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*[2], Neukirchen, 1969 ; W. G. KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Munich, 1970 (trad. angl. *The New Testament : The History of the Investigation of its Problems*, Londres, 1972, que j'utilise ici).

de Strauss, ou l'*Histoire d'Israël* de J. Wellhausen (1878), ils en furent réduits à dénier en bloc toute valeur à la critique comme telle, produit monstrueux d'un rationalisme arbitraire. L'exégèse catholique fut entraînée dans cet engrenage : elle se montra donc aussi incapable que la théologie de prendre le tournant culturel marqué par l'avènement de la critique sous toutes ses formes [36]. Sous ce rapport, l'effort créateur d'un Origène ou d'un Thomas d'Aquin n'avait plus rien qui lui ressemblât. Mais il n'est pas si facile de réformer ses habitudes mentales.

B. *La phase de réinsertion culturelle.* — Le déblocage de cette situation vint tardivement. Ce fut le renouveau des études thomistes qui le rendit possible. Celui-ci, amorcé vers le milieu du XIX[e] siècle, faisait progressivement reculer les philosophies et les théologies scolaires *ad mentem sancti Thomae* dans lesquelles il entrait plus de Wolff que de saint Thomas. Toutefois les thomistes se partageaient en courants adverses qui n'étaient pas également capables de faire face aux problèmes soulevés par la critique biblique. Le P. M.-J. Lagrange, directeur de l'Ecole biblique de Jérusalem à partir de 1890 et fondateur de la *Revue biblique* en 1892, avait puisé chez saint Thomas une conception de l'inspiration scripturaire qui, dépassant les apories de la théorie suarézienne reprise par Franzelin, permettait de sauvegarder intégralement l'activité humaine des auteurs sacrés et, du même coup, invitait à leur appliquer les règles d'une saine critique, soustraite à la tyrannie du rationalisme et parfaitement compatible avec la foi [37]. En 1903, ses conférences sur *La méthode historique* prirent une allure de programme [38]. Mais l'époque n'était guère favorable aux programmes nouveaux, car la crise moderniste battait son plein : l'encyclique *Pascendi* date de 1907. Il faut ajouter à cela qu'à cette date la « méthode historique » pratiquée dans tous les domaines alliait à un effort de rigueur dans la critique des sources une conception positiviste de l'objectivité dans la reconstitution des « faits » : *L'histoire et ses méthodes,* de Langlois

---

36. On n'oubliera pas que l'exégèse était alors un tout petit secteur de la théologie. C'est donc à la théologie catholique dans son ensemble qu'il faut imputer cet échec. Mais il serait trop long d'en analyser les causes et les manifestations pratiques. Dans les prises de position officielles du Magistère, le tournant n'a été pris qu'avec le Concile Vatican II, préparé, au plan exégétique, par l'encyclique *Divino afflante Spiritu.* Je m'en tiens à une analyse succincte de cette évolution historique.

37. M. J. Lagrange, *Une pensée de saint Thomas sur l'inspiration scripturaire,* dans *RB* 4 (1895) 563-571 (avec renvoi à deux articles récents du P. Pègues et de E. Lévesque) ; *L'inspiration des livres saints,* dans *RB* 5 (1896) 199-220 ; *L'inspiration et les exigences de la critique,* dans *RB* 5 (1896) 496-518.

38. M. J. Lagrange, *La méthode historique, surtout à propos de l'Ancien Testament,* **Paris, 1903 (édition augmentée, 1904).**

et Seignobos, date de 1898. L'exégèse ainsi renouvelée ne put donc se développer que lentement, sous les feux croisés de la théologie « traditionnelle », qui en suspectait les conclusions, et de la critique « indépendante », qui en suspectait le caractère scientifique. En outre, les discussions occasionnées par l'exégèse libérale et le modernisme, désormais condamné, l'obligèrent à s'engager d'emblée dans l'apologétique pour défendre la foi menacée [39]. Il n'est donc pas étonnant que la méthode ait encore mis quarante ans à s'imposer dans le catholicisme, jusqu'à ce que l'encyclique *Divino afflante Spiritu* (1943) lui donne ses lettres officielles de créance. Du moins le tournant était-il enfin pris : l'exégèse catholique pouvait à nouveau sortir de son ghetto, tenir sa place dans la recherche scientifique interconfessionnelle et internationale, obliger les théologiens eux-mêmes à reprendre leur travail sur le fond en recourant aux textes bibliques selon leur sens littéral.

Mais le *sens littéral* ainsi privilégié ne correspondait plus, en fait, au *sensus litteralis* défini jadis par saint Thomas : au lieu d'être rapporté aux intentions de Dieu, « auteur principal de l'Ecriture », il correspondait à l'intention de chaque écrivain, auteur « instrumental » mais immédiat du texte [40]. Ainsi la définition critique du sens littéral, fortement marquée à son origine par l'herméneutique de Schleiermacher, s'est vu intégrer à la conception théologique des livres saints. Le raccord est donc fait entre le travail exégétique et le cadre culturel dans lequel il se situe. Mais l'appréciation positive de la critique à l'intérieur de la Dogmatique elle-même entraîne des conséquences faciles à découvrir. En matière de critique littéraire, la pluralité des « genres » dans l'Ecriture n'est plus une concession faite de mauvaise grâce par les théologiens, ou une échappatoire des apologistes désireux de sauver la Bible à tout prix. C'est un principe fondamental de l'interprétation, qui détermine le genre de « vérité » à chercher dans les textes, puisque la forme littéraire de ceux-ci dépend nécessairement des conventions en usage dans leur milieu culturel [41]. Il est vrai que les textes en question, directement reliés

---

39. Je n'ai pas à examiner en détail les controverses pénibles qui mirent le P. Lagrange en situation critique entre 1904 et 1910. On en trouve un écho direct dans le volume de souvenirs publié par P. BENOIT, *Le Père Lagrange au service de la foi*, Paris, 1967. Son arrière-plan est éclairé par les *Mémoires* et les *Correspondances* des hommes engagés dans la crise ; mais sur ce point, la bibliographie serait trop longue pour être donnée ici. Les préoccupations apologétiques, orientées contre l'hyper-critique du protestantisme libéral et du modernisme, marquent profondément les commentaires des évangiles publiés par le P. Lagrange (*Saint Marc* date de 1908) ou une œuvre comme le *Jésus-Christ* du P. L. de Grandmaison (paru en 1928).

40. *La Bible, Parole de Dieu*, p. 216 s.

41. Encyclique *Divino afflante Spiritu*, n$^{os}$ 558-559 (*Enchiridion Biblicum*$^{3}$, Naples-Rome, 1954, p. 217 s.). La suite du texte (n° 560) montre encore un

à la révélation, ont tous un objet théologique : l'encyclique *Divino afflante Spiritu* le rappelle avec force. Dans une formulation empruntée à la philosophie scolastique, on dirait que le point de vue de la révélation divine détermine leur *objectum formale quo,* quel que soit l'*objectum materiale* auquel ils se rapportent[42]. Mais cet aspect des choses est, lui aussi, en rapport très direct avec le problème des formes littéraires. En effet, l'objet formel (*objectum formale quod*) visé par un texte est connexe à sa fonction dans la « communauté de salut » pour laquelle il est écrit. Or sa forme littéraire est également adaptée à cette fonction, dans le cadre culturel où il prend place. Le genre d'enseignement qu'il faut y chercher en dépend donc étroitement. Faute d'un tel recul, on ferait erreur sur la nature même de la révélation. Bien mieux, puisque la révélation a été progressive, on ne doit demander à un texte scripturaire que la mesure de vérité correspondant au temps où il a été écrit. Sa situation historique et culturelle conditionne donc son interprétation théologique.

Ainsi le recours à l'Ecriture en théologie change complètement de forme, par rapport à ce qu'il était à l'époque de saint Thomas ou d'Origène. Le travail de la théologie est entraîné à son tour dans un renouvellement méthodologique aussi indispensable que difficile. On objectera peut-être que la théologie, sans échapper à ces nécessités quand elle recourt aux services de l'exégèse, trouve dans la tradition de l'Eglise une autre source qui n'en dépend pas, et dans les définitions du Magistère, avec leur vocabulaire strictement défini, une règle prochaine qui dissipe les ambiguïtés de l'Ecriture elle-même. Mais ce raisonnement ne donne qu'une sécurité illusoire, car il reprend pour les textes du Magistère l'argumentation mise jadis en avant pour assurer l'*inerrance* de l'Ecriture. Or la *vérité* de l'Ecriture se dévoile au terme d'un tout autre travail, infiniment plus complexe : la Parole de Dieu sous sa forme inspirée s'est soumise à une *condition historique* qui exige le recours à la *méthode historique* pour que le sens des textes apparaisse pleinement ; la valeur *absolue* de ce sens lié à la révélation ne peut être découverte qu'à partir de la *relativité* de multiples paroles humaines, profondé-

---

certain souci de défense apologétique : l'existence des genres littéraires différents permet de ne pas taxer la Bible d'erreur.

42. *La Bible, Parole de Dieu,* p. 104. Cette distinction, classique en philosophie scolastique, permet de passer d'une problématique de l'*inerrance* biblique, toujours équivoque, à une problématique de la *vérité* de l'Ecriture, définie positivement. La formulation a passé dans la Constitution *Dei verbum* de Vatican II (cf. « L'inspiration de l'Ecriture et son interprétation », Commentaire du ch. 3 de la Constitution, dans *La révélation divine,* édit. B. DUPUY, coll. *Unam sanctam,* 70, t. 2, p. 347-380 ; *La 'verità' della Bibbia nel dibattito attuale* édit. L. DE LA POTTERIE, Brescia, 1960).

**ment insérées dans leur temps et conditionnées par sa culture. Cet** aspect des choses ne peut être éludé. De même l'interprétation de la Parole de Dieu dans l'Eglise, même sous la forme de définitions solennelles qui énoncent authentiquement la portée des textes scripturaires pour répondre aux questions d'une époque déterminée, n'échappe pas à la même loi [43]. Il faut prendre au sérieux la relativité historique et les conditionnements culturels des textes ecclésiastiques, pour pouvoir refuser en connaissance de cause le relativisme dogmatique qui ruinerait la foi. Tel est le problème que l'herméneutique biblique rénovée pose nécessairement aux théologiens, en vertu d'une analogie qui s'applique à tous les textes humains. Le problème est assez sérieux pour n'être pas traité par prétérition. Mais ce n'est pas ici le lieu de l'examiner en détail.

C. *L'actualité, comme point d'arrivée et comme point de départ.* — La confrontation de l'exégèse biblique avec la critique nous fait rejoindre l'actualité. Aussi bien, la voie ouverte à l'exégèse par l'encyclique de 1943 a-t-elle été confirmée dans la constitution *Dei verbum* sur la révélation divine [44]. Ce document n'a évidemment pas pour but d'examiner en détail les problèmes techniques de l'exégèse contemporaine, ni de fournir des solutions toutes faites pour les questions théologiques qui viennent d'être effleurées. Mais il permet d'aborder les uns et les autres avec sérénité et objectivité. Les orientations générales qu'il donne invitent au travail sans anticiper sur ses résultats ni supprimer ses difficultés éventuelles. Constatons seulement qu'il a mis cent ans à mûrir. Pouvait-il en être autrement ? L'examen rétrospectif de ces cent années montre le décalage énorme qui existait, au temps du premier concile du Vatican, entre le milieu culturel où la foi devait être annoncée, d'une part, et, d'autre part, la pratique de l'exégèse et la forme de la théologie dans l'Eglise

43. Il y a un parallélisme de formule entre l'*in-errance* de la Bible et l'*in-faillibilité* de l'Eglise et de son Magistère (conciliaire et pontifical). Mais l'emploi d'un mot *négatif* pour définir un point de doctrine risque toujours de comporter quelque ambiguïté. Il vaut mieux se placer dans la perspective de la *vérité* exprimée, définie, attestée, traduite dans le langage de telle ou telle époque. Le problème de l'*interprétation* se pose alors de la même façon pour les textes de l'Ecriture et pour les textes ecclésiastiques. Les uns et les autres sont soumis aux mêmes enquêtes de *Formgeschichte,* de *Redaktionsgeschichte,* de critique des sources, d'étude des genres littéraires, d'analyse du langage en fonction du contexte culturel, d'attention au contexte historique, etc., pour que leur *sens* exact apparaisse. L'expérience de l'exégèse biblique a ici une valeur exemplaire, dont la théologie peut faire son profit.

44. L'édition commentée, signalée dans la note 42, décrit la genèse de ce document, le replace dans l'histoire de l'exégèse contemporaine et en expose les conséquences dans l'ordre de la théologie et de la pastorale. On y joindra l'*Instruction sur la vérité des évangiles,* publiée par la Commission biblique le 21 avril 1964 (*Biblica* 43 (1964) 466-471 ; *NRT* 86 (1964) 634-639).

catholique. Or, depuis lors, l'évolution des idées, des mœurs et de la société n'a fait que s'accélérer, parallèlement à la déchristianisation qui gagnait l'Occident et à l'extension des idéologies agnostiques ou athées. Cette situation constitue actuellement un défi lancé, non seulement à l'évangélisation du monde en général, mais aussi à la théologie et à l'exégèse biblique, qui ont leur rôle propre dans cette évangélisation. Un tel défi doit être relevé, mais pas n'importe comment.

Ecartons d'emblée une solution illusoire. Une certaine forme de l'apologétique, à laquelle l'exégèse s'est vu subordonner pour un temps, est définitivement caduque [45]. Caduque également, et néfaste en tous points, la défiance persistante qui se manifeste encore dans certains milieux « traditionnels » (mais qu'appelle-t-on tradition ?) envers une pratique rigoureuse et cohérente de la critique biblique : on suspecte a priori « l'exégèse nouvelle » en englobant sous ce nom tout ce qui semble rompre avec des opinions reçues, qu'on croit à tort liées à la foi. Dans l'ignorance des vrais problèmes critiques, souvent difficiles à poser correctement, on canonise les positions exégétiques d'hier ou d'avant-hier, pour les opposer à des recherches ou des hypothèses de travail qui effraient. Faute de distinguer le dogme, son élaboration théologique et les données culturelles dont l'exégèse biblique a toujours fait usage, on en appelle, contre les « novateurs », aux médiévaux et aux Pères, qu'on n'a généralement pas lus — sinon de façon fragmentaire et dénuée de tout esprit critique. On confond aussi les travaux sérieux, soumis par les exégètes de métier au jugement de leurs pairs, avec les vulgarisations superficielles et aventureuses qui font le bonheur des journalistes. A moins qu'on ne propose d'enclore l'exégèse dans un nouveau ghetto réservé aux seuls techniciens, pour mettre à l'abri « la foi du peuple » — comme si l'ésotérisme était une vertu, et comme si les moyens de communication sociale ne rendaient pas l'opération illusoire. Un tel état d'esprit s'explique aisément, mais il ne se justifie pas pour autant. L'affolement est mauvais conseiller :

---

45. Au temps de la crise moderniste, M. Blondel a lutté contre l'extrinsécisme et l'historicisme qui dominaient l'apologétique (cf. R. SAINT-JEAN, *L'apologétique philosophique : Blondel (1893-1913)*, Paris, 1966, p. 110-128). Le rapport entre la foi et la critique historique, fort important en exégèse biblique, est notamment étudié dans « Histoire et dogme » (1904), reproduit dans *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, 1956. Mais Blondel manquait d'expérience pratique en exégèse et en histoire. Pour éclairer ses publications, il faut d'ailleurs se référer à ses correspondances avec A. Valensin (Paris, 1957), J. Wehrlé (Paris, 1969), L. Laberthonnière (Paris, 1961), A. Loisy (dans *Au cœur de la crise moderniste : Le dossier d'une controverse*, présenté par R. MARLÉ, Paris, 1960). La forme d'apologétique mise en question par lui n'a aujourd'hui que des séquelles sans intérêt.

il faut avoir la tête froide pour regarder en face la situation d'aujourd'hui [46]. Mais, dira-t-on, s'il est vrai qu'il faut éviter cette panique, la nécessité d'une solution positive n'en apparaît qu'avec plus de force. Laquelle faut-il préconiser ? Nous consacrerons à cette question la seconde partie de nos réflexions, non pour proposer des recettes, mais pour examiner les coordonnées de la situation dans laquelle se trouve aujourd'hui l'exégèse biblique.

*F 75270 Paris Cedex 06*
21, rue d'Assas

Pierre GRELOT
Professeur à l'Institut Catholique

46. « Certaines violences réactionnaires sont faites non seulement de zèle mal éclairé, mais aussi de peur, peur due au sentiment de la faiblesse, de la dissolution menaçante, et c'est pour cela que je fais appel au sentiment de la force de l'Eglise, parce qu'il me semble que, plus elle aura une sereine confiance en elle-même, plus elle sera large et bonne » (lettre de M. Blondel écrite en 1904, dans H. BREMOND - M. BLONDEL, *Correspondance,* établie, présentée et annotée par A. BLANCHET, t. 1, Paris, 1970, p. 481).