

L'interprétation de la Bible dans l'Église

Le débat actuel autour du sens de l'Écriture (III)

La doctrine de saint Thomas d'Aquin

par le frère Emmanuel-Marie O.P.

Dans les deux articles précédents consacrés au débat actuel autour du sens de l'Écriture, nous avons parlé d'abord de la méthode historico-critique (*Le Sel de la terre* 10, p. 6-38), puis de la nouvelle exégèse spirituelle issue de la philosophie herméneutique contemporaine (*Le Sel de la terre* 12, p. 8-44). En réponse à ces errements modernes, demandons à saint Thomas les principes d'une interprétation vraiment catholique de la Bible.

S AINT THOMAS d'Aquin n'a pas laissé un traité exhaustif des principes et des règles qui gouvernent l'exégèse catholique comme l'a fait saint Augustin dans son *De Doctrina christiana*. Il n'en parle que si la nécessité l'y pousse, à l'occasion de difficultés rencontrées dans ses commentaires scripturaires, ou parce qu'il lui faut résoudre un problème théologique dont la solution implique des développements sur ces questions d'interprétation. C'est le cas dans la *Somme théologique*, au tout début, lorsqu'il fixe le statut de la *sacra doctrina* qui est le sujet de cette œuvre magistrale. A l'intérieur et au principe de la « doctrine sacrée » se trouve en effet l'Écriture sainte – la *sacra Scriptura* –, dont il faut commencer par préciser les modes d'interprétation. D'où l'article 10 de la question I de la *Prima pars* : « L'Écriture sainte, sous une lettre unique, a-t-elle plusieurs sens ? »

Dans ce petit article se trouve condensée la pensée de saint Thomas sur le problème qui nous occupe. Il nous servira donc de point de référence. Il

reprend et résume d'autres textes antérieurs de l'Aquinate que nous consulterons au passage pour y trouver des éclaircissements complémentaires. Signalons tout de suite que, sur cette question comme sur quantité d'autres, saint Thomas a su admirablement tirer parti des travaux de ses prédécesseurs, des pères et de saint Augustin en particulier. C'est chez lui que nous trouvons l'état le plus achevé de la doctrine des « quatre sens » de l'Écriture. L'exposé limpide et profond qu'il en donne va nous permettre d'y voir clair et de renvoyer dos à dos le criticisme biblique et la nouvelle exégèse spirituelle ¹.

Toutefois, comme cette doctrine des quatre sens est incluse, chez lui, dans une théorie générale de la *sacra doctrina* et plus spécialement dans l'examen de ses « modes », il faut préciser ces deux points avant d'aborder la question proprement dite des sens de l'Écriture.

La théorie des quatre sens replacée dans son contexte : *sacra doctrina* et *sacra Scriptura*

Pour bien comprendre la question posée – l'Écriture a-t-elle plusieurs sens ? – il importe de la replacer dans son contexte. Elle n'arrive qu'au terme de la première question dans laquelle saint Thomas définit ce qu'il appelle la *sacra doctrina*. Qu'est-ce que cette *sacra doctrina* et quels sont ses rapports avec l'Écriture sainte ?

La sacra doctrina, simple science des conclusions théologiques ?

Certains commentateurs ont pensé que le terme de *sacra doctrina* désignait la *théologie* proprement dite, ou, de façon encore plus précise, l'*habitus* des *conclusions théologiques* ², c'est-à-dire l'équivalent de ce qu'on appelle aujourd'hui la science théologique strictement spéculative ³.

¹ — L'abbé Marc Aillet a récemment publié une intéressante thèse sur l'interprétation de la sainte Écriture dans la *Somme théologique*. Son travail s'appuie précisément sur l'article 10 de la question 1 dont il a fait une étude très minutieuse. On regrettera toutefois la faveur décernée en certains passages du livre aux théories de la nouvelle exégèse spirituelle (notamment aux p. 146-148) et, peut-être, une certaine originalité dans la façon d'aborder le triple sens spirituel qui nous paraît amoindrir la primauté du sens littéral, nettement affirmée par saint Thomas. En tout cas, l'auteur montre bien que pour l'Aquinate le sens littéral est *le sens de la foi* (Marc AILLET, *Lire la Bible avec saint Thomas, le passage de la littera à la res dans la Somme théologique*, Éditions Universitaires, Fribourg, 1993).

² — Les « conclusions théologiques » résultent d'une démonstration dans laquelle l'une des prémisses est de foi et l'autre est seulement de raison. Par exemple, lorsqu'on dit : le Christ est un

Nous ne pouvons pas, dans le cadre étroit de cette étude, développer ce point comme il le mériterait. Disons simplement que cette opinion, qui est *grosso modo* celle de Jean de Saint-Thomas et de ses continuateurs, n'a pas les faveurs de Cajetan. Ce dernier explique au contraire que le terme de *sacra doctrina* « ne s'applique de manière déterminante ni à la foi ni à la théologie en tant qu'elles se distinguent l'une de l'autre ¹ », mais qu'il désigne génériquement *l'enseignement divin* qui domine tout ensemble et la théologie et la foi ².

Nous nous rangeons volontiers à cet avis de Cajetan, parce qu'il rend mieux compte de la richesse contenue dans l'exposé de saint Thomas ³. Notamment, il explique de manière plus satisfaisante la présence dans cette première question de la *Somme* des articles 9 et 10, qui concernent la sainte Écriture et qui n'ont qu'un rapport indirect avec l'établissement du statut de la théologie proprement dite.

En effet, l'article premier traite de la nécessité de cette doctrine sacrée. Puis les articles suivants demandent si la doctrine sacrée est une science (a. 2), si elle est une ou multiple (a. 3), si elle est spéculative ou pratique (a. 4), si elle est plus excellente que les autres sciences (a. 5), si elle est une sagesse (a. 6), si Dieu en est le sujet (a. 7), si elle argumente (a. 8). Il est clair que tout cela, sauf

homme (vérité révélée), or tout homme possède un intellect agent (vérité de raison), donc le Christ possède un intellect agent (conclusion théologique). Quoique certaine, cette conclusion ne peut être dite *révélée* car elle ne procède pas de deux prémisses révélées. Elle ne peut être définie comme dogme même si sa contradictoire peut être déclarée erronée par l'Église.

³ — Par opposition à la théologie dite *positive* qui étudie les monuments de la Tradition.

¹ — PÈGUES, *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, I. Traité de Dieu, Privat, Toulouse, 1907, p. 10.

² — BILLUART (*Summa sancti Thomae hodiernis academiæ moribus accommodata, editio nova, tomus primus*, Palmé, Paris, s.d., p. 2) donne cette sentence de Cajetan comme probable. Pourtant, sa dissertation préliminaire (sur la question 1 de saint Thomas) ne s'occupe que de définir la science théologique au sens strict. Mais, comme dit le titre, son œuvre n'est pas un commentaire littéral mais une « accommodation » théologique de la *Somme*. D'ailleurs, il renvoie l'étude des articles 9 et 10 de saint Thomas au traité de la foi, parce que, précisément, ils n'entrent pas dans le propos de cette première dissertation. Le point de vue n'est donc plus exactement le même. Également, l'excellent père GARRIGOU-LAGRANGE, dans son *De Deo uno* (Desclée de Brouwer, Paris, 1938, p. 36 et suivantes), reconnaît que le sens de l'expression *sacra doctrina* est controversé. Il choisit néanmoins la solution de Jean de Saint-Thomas (= *theologia proprie dicta*) à laquelle il apporte tout de même une notable modification : dans l'article 1, il s'agirait plutôt de la doctrine sacrée en général et, à partir de l'article 2, de la théologie proprement dite. Cette distinction réclamée par le contexte (l'a. 1 se comprend difficilement s'il n'y est question que de la théologie) n'est cependant pas dans le texte de saint Thomas. Quant aux articles 9 et 10, le père G.-L. y voit une extension sur les lieux théologiques (*de usu theologico Sacræ Scripturæ*). Cette interprétation s'explique parfaitement dans un ouvrage qui est un *cours de théologie scolastique* calqué sur la *Somme*, mais ne nous renseigne pas forcément sur le sens précis de l'expression *sacra doctrina*.

³ — Des auteurs modernes ont développé (parfois jusqu'à l'exagération) cette solution : WEISHEIPL, PATFOORT (*Thomas d'Aquin, les clés d'une théologie*, FAC éditions, Paris, 1983, p. 27), etc.

peut-être le premier article ¹, peut parfaitement s'entendre de la théologie formellement considérée et on a raison de tenir cette première question de la *Somme* pour une excellente introduction à la science théologique scolastique. Mais cette série de considérations vaut aussi bien pour *tout* l'enseignement divin. A l'évidence, saint Thomas ne limite pas son champ d'investigation.

Prenons un exemple : la *sacra doctrina* est une science véritable, au sens formel, aristotélicien du mot, dit l'article deuxième. Mais c'est la science de Dieu auteur de la grâce ², qui contient donc, selon la formule de saint Augustin reprise dans le *sed contra* de cet article, tout « ce par quoi la foi qui sauve est engendrée, nourrie, défendue et fortifiée ³ ». Cette belle définition, qui déborde le cadre strict de la science des conclusions théologiques, est corroborée par l'énoncé du *corpus* de l'article 1 où la *sacra doctrina* est appelée *la science des vérités nécessaires au salut*.

On voit bien que ces définitions s'appliquent à tout l'enseignement divin et notamment à la sainte Écriture ⁴. Elles montrent que la *sacra doctrina* telle que la comprend saint Thomas ne saurait se réduire à la fonction spéculative de la théologie dite scientifique, mais qu'elle inclut plutôt tout l'ensemble de l'enseignement doctrinal chrétien fondé sur l'Écriture et la Tradition, dont la théologie spéculative n'est finalement qu'une composante ⁵.

Car, si l'on réduit ainsi la *sacra doctrina*, si on la coupe de ses sources en quelque sorte, la question de l'interprétation biblique devient adventice et les articles 9 et 10 doivent être relégués à l'arrière-plan, comme en annexe. Il s'agit seulement d'établir comment le texte sacré peut fournir les arguments scripturaires nécessaires aux démonstrations théologiques. D'où la nécessité d'isoler son interprétation selon le sens littéral – le seul à avoir une valeur probante en théologie – de celle qui recherche les sens spirituels. Et ces derniers, n'ayant pas d'efficacité proprement démonstrative, se trouvent plus ou moins discrédités. S'explique, ainsi, le dédain croissant de la théologie et de

¹ — Car, explique Cajetan, la théologie au sens strict (spéculative et positive) n'est pas nécessaire à tous et à chacun. Il n'est pas requis que chacun soit théologien, mais seulement qu'il croie pour être sauvé. Ce qui est nécessaire à tous et à chacun, c'est un enseignement divin général (une *doctrina sacra*). La théologie comme science n'est nécessaire que pour l'ensemble des fidèles, c'est-à-dire pour l'Église. Cf. BILLUART, *op. cit.*, p. 4-5.

² — Dieu en est le sujet : « dans la *doctrina sacra*, on traite tout *sous la raison de Dieu* » (a. 7).

³ — « *Huic scientiæ tribuitur illud tantummodo quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur* » (I, q. 1, a. 2, *sed contra*). Cf. saint AUGUSTIN, *De Trinitate*, L. 14, c. 1.

⁴ — Et d'ailleurs, à plusieurs reprises dans cette question 1, saint Thomas écrit *sacra Scriptura* pour *sacra doctrina*. Voir par exemple le *sed contra* des articles 1 et 3, le *corpus* des articles 3 et 8 et, bien sûr, les articles 9 et 10.

⁵ — La *sacra doctrina* regroupe en fait la *sacra Scriptura* ou *sacra Pagina*, la *lectio biblica*, la *lectio sententiarum*, les *disputationes* (quodlibétales et questions disputées), les *collationes* et les *sermones*. Elle commence dans la *sacra Scriptura*, s'exprime ensuite dans la *lectio biblica* (commentaire théologique du texte de la Bible) qui tend à se transformer, au cours du XIII^e siècle, à travers les *questiones sacrae Scripturae*, en *disputatio* scolastique qui n'est plus proprement scripturaire.

l'exégèse modernes pour les interprétations spirituelles traditionnelles. Elles en sont d'ailleurs rendues à délaissier également les interprétations littérales traditionnelles, jugées peu « scientifiques » à leur tour, parce que fondées sur des « *a priori* dogmatiques ». Au bout du compte, l'exégèse s'est réduite à ne plus étudier que l'écorce des mots, en attendant de revenir, par une sorte de revanche de l'esprit, à des interprétations « spirituelles » nouvelles qui n'ont plus aucune base solide. Pour rendre à l'exégèse catholique son statut complet, il convient donc de garder préalablement à la *sacra doctrina* toute son ampleur.

En tout cas, si le docteur commun a rejeté à la fin de la question 1 le problème des sens de l'Écriture, il nous semble que ce n'est pas parce qu'il entend minimiser la valeur de la doctrine des quatre sens, qu'il ne citerait que pour mémoire – par égard pour l'ancienne tradition patristique ¹ –, ni parce que sa conception de la *sacra doctrina* ne laisse à la sainte Écriture qu'une place subalterne et utilitaire ². Nous devons écarter cette hypothèse que démentent sa vie et son œuvre ³.

Une science « argumentative ». De quelle argumentation s'agit-il ?

Si la *sacra doctrina* ne se ramène pas à la science des conclusions théologiques, que signifie alors l'expression employée par le saint docteur : la *sacra doctrina* est « *argumentativa* », elle *argumente* (article 8) ? Les précisions que nous allons apporter ici sont utiles pour comprendre ce que nous dirons ensuite au sujet de l'interprétation et de l'exposition du sens littéral de l'Écriture.

Saint Thomas utilise ce mot « *argumentatif* ⁴ » dans un sens large qu'il faut bien saisir. Écoutons-le :

De même que les autres sciences n'argumentent pas (*argumentantur*) pour *prouver* leurs principes (*ad sua principia probanda*), mais argumentent à partir de leurs principes pour *montrer* (*ad ostendendum*) d'autres vérités comprises dans ces mêmes sciences, de même cette doctrine [la *doctrina sacra*] n'argumente pas pour *prouver* ses

¹ — C'est la thèse du père CHENU (*La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, 1957, p. 125).

² — C'est simplement que son plan suit l'ordre d'exposition classique divisé en trois questions : *an sit*, la doctrine sacrée existe-t-elle ? (= son utilité ; a. 1) ; *quid sit*, quelle est-elle ? (= sa nature ; a. 2-7) ; *quomodo sit*, comment enseigne-t-elle ? (= ses modes ou sa méthode ; a. 8-10). C'est dans cette dernière partie qu'il est logiquement amené à aborder les sens de l'Écriture (= modes d'interprétation), après avoir présenté les modes d'exposition de la *sacra doctrina* (mode argumentatif et mode métaphorique).

³ — A l'époque de saint Thomas, l'enseignement théologique reposait essentiellement sur le commentaire magistral du texte sacré (la *lectio biblica*). L'Écriture était alors, beaucoup plus que maintenant, le fondement de tout l'enseignement sacré.

⁴ — On nous pardonnera ce néologisme calqué sur le latin *argumentativus*, préférable, pensons-nous, à une traduction châtiée qui n'aurait pas la même clarté.

principes (*ad sua principia probanda*), qui sont les articles de foi, mais elle procède de ces principes pour *montrer* autre chose (*ad aliquid ostendendum*)¹.

Notons bien les mots employés : la *doctrina sacra* argumente non pas en vue de prouver (*ad probandum*) mais de montrer (*ad ostendendum*).

On objectera : à bien regarder le texte, l'opposition soulignée par saint Thomas ne porte pas sur le fait de prouver ou de ne pas prouver (elle n'est pas entre *prouver* et *montrer*), mais sur *ce qui* est prouvé (ou montré) et *ce qui* ne peut l'être : la doctrine sacrée ne peut pas prouver ses propres principes, mais il n'est pas dit qu'elle ne « prouve » pas les autres vérités qu'elle « montre » en les tirant de ces principes.

On doit effectivement concéder que, lorsque le docteur commun dit que la *sacra doctrina* tire d'autres vérités des principes qu'elle a reçus de Dieu, il englobe assurément la déduction rationnelle des conclusions théologiques, que le théologien réalise à partir du donné révélé grâce à un apport de la raison humaine. Toutefois, c'est là un cas *relativement exceptionnel* : on trouve dans la *Somme* autant, voire plus d'articles dans lesquels saint Thomas *expose* ou *explique* des vérités révélées que d'articles dans lesquels il *démontre* rationnellement des conclusions théologiques².

En d'autres termes, la comparaison donnée ici vise uniquement à établir que la *sacra doctrina* ne prouve pas *ses principes*, comme c'est également le cas des autres sciences. Mais elle n'implique pas d'autre parité. Il est au contraire bien clair que le mode « argumentatif » n'est pas le même dans l'un et l'autre cas parce qu'il ne repose pas sur la même autorité : dans les autres

1 — Dans la suite du *corpus*, saint Thomas précise qu'à cette argumentation *explicative* de la doctrine sacrée, s'ajoute une argumentation *défensive* : « L'Écriture sacrée (*sacra Scriptura*), comme elle n'a pas de supérieure, *dispute* (*disputat*) ses principes avec celui qui les nie, en argumentant (*argumentando*)... » Deux cas se présentent : ou bien l'adversaire concède quelque vérité révélée et il est possible par le moyen de l'autorité qu'il admet de combattre ce qu'il nie : « Par un article de foi nous pouvons combattre ceux qui en nient un autre. » Ou bien le négateur ne croit rien des vérités révélées, « et il n'y a pas de moyen de lui prouver les articles de foi par la raison, mais seulement de réfuter les raisons qu'il oppose à la foi », parce que les « preuves » qu'il oppose à la foi – qui est l'infailible vérité – « ne sont pas des démonstrations, mais sont des arguments inefficaces (*solubilia argumenta*) ». On aura noté, au début du paragraphe, que saint Thomas dit *l'Écriture* (*sacra Scriptura*) et non pas la *doctrine* sacrée. Pourtant, d'après le contexte, il est évident qu'il parle toujours de la même réalité que précédemment, de celle dont il est question depuis le premier article. C'est la preuve que, dans son esprit, il n'y a pas de différence essentielle entre la *sacra doctrina* et la *sacra Scriptura*, comme nous l'avons dit et allons encore le vérifier.

2 — C'est la distinction classique entre l'argumentation proprement démonstrative (*discursus proprie illativus*) qui termine à une conclusion théologique (= vérité nouvelle déduite, *virtuellement* révélée, non définissable comme dogme) et l'argumentation explicative (*discursus explicativus*) qui termine à une vérité déjà *formellement* révélée, mais selon une formulation moins explicite. Si donc, dans ce second cas, il y a une démonstration, c'est seulement par rapport à nous (*illativus subjective*), pour rendre une vérité révélée plus claire, et non pas en soi (*illativus objective*), pour conclure à une vérité nouvelle. La première argumentation ne relève que de la théologie spéculative au sens strict, tandis que la seconde appartient à la théologie au sens large. Nous allons voir qu'on la trouve aussi dans l'Écriture.

sciences, il est fondé sur la raison, tandis qu'ici, il est fondé sur l'autorité de la révélation. Là, il prouve la vérité par une démonstration rationnelle ; ici, il prouve la vérité en *montrant* qu'elle est attestée par l'autorité de la révélation. Dans le premier cas, c'est la raison elle-même qui prouve ; dans le second, elle se contente de faire voir, elle met en lumière la preuve qu'elle reçoit de la foi. « Argumenter » reçoit donc ici un sens général, à savoir : *dire le vrai reçu de Dieu* (et non pas prouvé par la raison), *montrer comment il est vrai*, c'est-à-dire, ici, *par quel lien avec la vraie foi* ; donner à l'interlocuteur, sous la lumière de la foi, *l'intelligence de la vérité surnaturelle* qu'on lui expose.

On peut vérifier la chose au travers de l'exemple donné par l'Aquinate dans le *corpus* de cet article 8, exemple emprunté à saint Paul, nous indiquant que ce mode « argumentatif » est déjà présent dans la sainte Écriture :

La doctrine sacrée n'argumente pas pour prouver ses propres principes, dit-il, (...) mais elle les prend comme point d'appui *pour montrer quelque autre vérité, comme l'Apôtre* (1 Co 15, 12) *prend appui sur la résurrection du Christ pour prouver la résurrection générale (ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam).*

Effectivement, saint Paul, dans le passage allégué, met en lumière une vérité *de foi* à partir d'une autre vérité *de foi*. Ce faisant, il « argumente », bien plus, il « prouve », nous dit saint Thomas. Mais c'est une *preuve* fondée sur l'autorité de la révélation et non pas sur l'évidence rationnelle de ce qui est affirmé, et dans laquelle la raison n'a qu'un rôle subordonné. En outre, c'est une *preuve* qui ne se contente pas de nous dire que la résurrection générale est vraie. Elle nous montre comment elle est vraie en la reliant à la résurrection du Christ dont elle tire son explication. C'est une exposition, une manifestation de la vérité au moyen d'une autre vérité (*fides quærens intellectum*).

Tout cet enseignement est magistralement condensé dans la réponse à la deuxième objection de cet article 8. L'argument propre de la *sacra doctrina*, explique saint Thomas, n'est pas l'argument de raison, mais *l'argument d'autorité* et spécialement de *l'autorité fondée sur la révélation*. La raison humaine y a bien sa place, mais c'est une place de servante : elle concourt à une meilleure intelligence des vérités révélées en les expliquant l'une par l'autre. Lisons le texte :

Il faut dire qu'argumenter par autorité est parfaitement le propre de cette doctrine, parce que les principes de cette doctrine lui viennent de la révélation et qu'on doit croire à l'autorité de ceux par qui la révélation a été faite. Mais cela ne déroge nullement à sa dignité ; car, si l'argument qui procède de l'autorité fondée sur la raison humaine est le plus infirme, l'argument qui procède de l'autorité fondée sur la révélation divine est le plus efficace. Toutefois, la doctrine sacrée utilise aussi la raison humaine ; non pas pour démontrer la foi, ce qui serait abolir le mérite de la foi ;

mais *pour manifester d'autres choses qui sont transmises dans cette doctrine*¹. Donc, puisque la grâce ne détruit pas la nature, mais la parfait, c'est un devoir, pour la raison naturelle, de servir la foi, comme l'inclination naturelle de la volonté obéit à la charité².

Une méthode d'argumentation scripturaire, mais aussi exégétique et théologique

Comme l'exemple cité plus haut nous l'a montré, cette manière d'« argumenter », c'est-à-dire d'*exposer* et de mettre en lumière les vérités de la foi à l'aide d'autres vérités, est constamment présente dans le texte sacré. L'Écriture ayant pour but de nous transmettre et de nous enseigner les vérités révélées, on doit même dire que ce « mode argumentatif » est le premier et le plus important des modes scripturaires³, avant même d'être le mode propre de la théologie au sens large. On ne sera donc pas étonné qu'il soit également le mode approprié de la véritable exégèse. C'est de lui que l'exégète s'inspirera pour interpréter le texte⁴.

Expliquer l'Écriture, exposer son sens, c'est en effet viser à la compréhension en profondeur des vérités qu'elle contient, c'est manifester l'intelligibilité du donné révélé, les liens et l'ordre voulus par Dieu entre les différentes facettes de ce donné. Le mode argumentatif sert, dit saint Thomas dans le commentaire des Sentences, la *contemplation de la vérité*. C'est le mode

1 — *Ad manifestandum aliqua quae traduntur in hac doctrina*, dit le latin, ce qui est parfaitement parallèle à l'expression *ad ostendendum* que nous avons relevée plus haut. L'« argumentation » a donc pour rôle de mettre en lumière les choses que la *doctrina sacra* enseigne. Nous signalons que la traduction que le père Sertillanges donne de ce passage dans le volume « Dieu » de la *Revue des jeunes* est approximative et assez infidèle. Il traduit : « la raison ne démontre pas les dogmes (...), mais elle obtient *d'autres conclusions* qui font également partie de la doctrine. » Cela laisse entendre qu'*argumenter* signifie seulement démontrer (par la raison) des conclusions théologiques, et que c'est là le principal et le seul objet de la *sacra doctrina*. Ce n'est pas ce que dit saint Thomas.

2 — A la lumière de ces principes, saint Thomas hiérarchise les autorités utilisées par la *sacra doctrina* : « De là vient que la doctrine sainte utilise même les dires des philosophes, là où, par la raison naturelle, ils ont pu connaître le vrai (...). Toutefois, la doctrine sacrée n'utilise ces autorités que comme des arguments *quasi* étrangers et probables. En revanche, elle use en propre des autorités de l'Écriture canonique d'où elle tire des arguments certains. Quant à l'autorité des autres docteurs de l'Église, elle en tire des arguments qui lui appartiennent *quasi* en propre mais qui sont seulement probables. »

3 — « *Toutes ces choses ont été écrites pour que vous croyiez* que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que, en croyant, vous ayez la vie en son nom » (Jn 20, 31).

4 — Ainsi la *sacra doctrina* est-elle vraiment une, non seulement quant à son contenu mais encore quant à sa méthode foncière. Tant la *sacra Scriptura* que la *lectio biblica* (le commentaire de l'Écriture) et la théologie exposent la vérité de la foi selon le même mode d'exposition (« argumentatif »). D'où la méthode dite « dialectique » des commentaires du Moyen Âge, c'est-à-dire par divisions et subdivisions successives, déconcertantes pour nos mentalités modernes, mais qui rendent l'exposition (l'« argumentation ») plus claire au regard de la foi.

propre de la contemplation, de la contemplation fondée sur la doctrine. Or n'est-ce pas le but auquel doit normalement tendre l'exégèse catholique ? L'exégète, comme le théologien, vise à la contemplation de Dieu et des vérités du salut. Il doit non seulement montrer que ce que l'Écriture dit est vrai (ce qui va de soi puisqu'elle est inspirée), mais surtout il doit montrer ce qu'elle veut dire, rechercher comment et de quelle manière ce qu'elle dit est vrai, comment la Parole de Dieu engendre et nourrit la foi, comment elle procure le salut. Une telle exposition *théologique* et *théologale* de l'Écriture ne peut se satisfaire d'investigations purement sémantiques ou historiques. Elle suppose le recours continuels aux passages parallèles du texte inspiré, à l'analogie de la foi ¹, aux enseignements de la Tradition et du magistère, aux lumières du Saint-Esprit invoqué dans la prière.

Tel est précisément l'exemple que nous donne l'exégèse du Moyen Âge et de saint Thomas. Le mode argumentatif de la *sacra Scriptura* lui a fourni le modèle de la manière de comprendre et d'interpréter le texte sacré, comme il a fourni son modèle à la réflexion théologique. C'est à ce modèle que l'exégèse moderne doit revenir. Toute la suite de cette étude va nous le confirmer.

Les « modes » de la sainte Écriture

Mais le mode argumentatif n'est pas le seul. La sainte Écriture use d'autres modes pour s'exprimer et l'interprétation doit évidemment en tenir compte. Dans la *Somme*, saint Thomas n'aborde d'ailleurs la question des sens de l'Écriture qu'après avoir exposé ces modes qu'il ramène à deux pour faire court (article 8 : « cette science [la *sacra doctrina* qui, donc, inclut l'Écriture] argumente-t-elle ? » ; article 9 : « la sainte Écriture use-t-elle de métaphores ? »). Nous devons, pour bien comprendre, examiner rapidement ce que signifie ce terme de mode.

Importance et diversité des modes scripturaires

Le mot « *modus* » revient souvent dans les prologues des commentaires bibliques de saint Thomas. Ces prologues s'efforcent de condenser chaque livre biblique étudié dans un aperçu synthétique selon les quatre causes. La *cause*

¹ — I, q. 1, a. 10, ad 2 : « Il y a analogie quand on fait voir que la vérité d'un passage n'est pas en opposition avec la vérité d'un autre passage. » Suivre l'analogie de la foi consiste à s'appuyer sur l'accord nécessaire qui existe entre tous les passages de l'Écriture (du fait de l'inerrance) et avec toutes les vérités du dogme et de la Tradition catholique. C'est la grande méthode d'exégèse des anciens : expliquer l'Écriture par l'Écriture et par la foi de l'Église, pour parvenir à une intelligence plus profonde de chaque passage.

agente désigne l'auteur humain du livre écrivant sous l'inspiration de Dieu. Elle donne lieu à une brève notice sur l'authenticité de l'ouvrage et la personnalité de l'hagiographe. La *matière* résume le sujet principal traité dans le livre. La *cause finale* expose le but de l'écrit, c'est-à-dire l'intention ou « volonté » de l'auteur (l'auteur instrumental humain et surtout l'auteur principal divin). La *forme* enfin est précisément ce que saint Thomas appelle *modus*. Qu'est-ce que ce *modus* ? C'est, sous l'inspiration divine, la manière dont l'auteur a traité la matière, la forme qu'il a donnée à son œuvre pour y faire passer l'intention reçue de Dieu. Avec le but, le mode est ce qui importe le plus, il est une clef essentielle de l'interprétation ¹.

C'est dans le Prologue du *commentaire des Sentences* ² que saint Thomas nous donne la liste des modes bibliques la plus exhaustive de son œuvre. Ce texte est parallèle à la question 1 de la *Somme*. Il porte donc lui aussi sur la *sacra doctrina*. Or tous les modes qui y sont énoncés conviennent parfaitement à la sainte Écriture, lui conviennent même bien mieux qu'ils ne conviendraient à la science théologique spéculative. D'ailleurs, les exemples pris sont empruntés à la seule Écriture. C'est bien la preuve que la *sacra doctrina* contient la *sacra Scriptura* et se fonde sur elle.

Le saint docteur commence par rappeler un principe : le mode d'une science doit être recherché en se référant aux conditions de sa matière. Ici, la matière, ce sont les vérités révélées par Dieu (qui constituent, comme on l'a dit, les principes de cette science). Il y aura donc autant de modes scripturaires qu'il y a de conditions attachées aux vérités révélées dans la sainte Écriture. Saint Thomas en distingue trois principales :

1^{re} condition : Ces vérités s'enracinent dans la science de Dieu et ne peuvent nous parvenir que par révélation et par grâce. Cela implique deux modes : un *modus revelativus*, un « mode de révélation », autrement dit le « genre prophétique » qu'on trouve par exemple dans les livres des prophètes de l'Ancien Testament ou dans l'Apocalypse ; et un *modus orativus*, un « mode de prière », qu'on trouve dans les psaumes.

2^e condition : Quant à nous, nous recevons ces vérités dans la foi. Cela exige qu'elles nous soient transmises en langage et en signes *humains*. Car, pour que l'homme croie, il ne suffit pas qu'il reçoive la lumière surnaturelle de la foi, il faut encore que la vérité à croire lui soit rendue crédible, qu'elle soit exprimée d'une manière adaptée à la condition de son esprit, enracinée dans

¹ — A titre d'exemple, prenons le prologue du commentaire des psaumes. Il fournit à l'Aquinate l'occasion d'un petit traité des divers modes scripturaires : « *Modus seu forma in sacra Scriptura multiplex invenitur*. On trouve de nombreux modes ou formes dans la sainte Écriture... » Suit une liste qui passe en revue tous ces modes, puis saint Thomas conclut : « C'est le mode dépréciatif ou laudatif qu'on trouve dans ce livre [des psaumes], parce que tout ce qui est signifié par les modes des autres livres cités précédemment se trouve ici par mode de louange et de prière. » Les psaumes sont donc des prières de louange. Tel est leur *mode* ou *forme*.

² — I Sent., q. 1, a. 5.

son histoire et confirmée par des miracles. La *sacra Scriptura* possède donc un *modus narrativus signorum*, un « mode narratif » ou « historique », qui relate les interventions, les miracles, les « signes » de Dieu parmi les hommes. (C'est le mode de la Genèse, de l'Exode, des livres des Rois, des Évangiles, etc.) Elle dispose aussi d'un *modus metaphoricus (sive symbolicus vel parabolicus)*, un « mode métaphorique » ou « parabolique », qui adapte les vérités divines à l'état de l'homme *viator*, lequel ne peut atteindre les réalités invisibles et spirituelles que par l'intermédiaire de similitudes sensibles et d'images. (C'est le mode du Cantique des cantiques, des paraboles évangéliques, etc.)

3^e condition : Enfin ces vérités sont vraies, elles sont la Vérité même. Ce qui leur donne le pouvoir de détruire l'erreur et de nourrir les âmes, d'être objet d'enseignement et de contemplation. C'est ce que met en lumière le *modus argumentativus*, le « mode argumentatif » dont nous avons déjà parlé, au moyen duquel l'Écriture enseigne la vérité et nous la fait contempler (mode des discours de Notre Seigneur ou des passages doctrinaux de saint Paul). Également, il faut citer ici le *modus præceptivus (vel comminatorius)*, le « mode parénétiq ue » ou d'exhortation morale, au moyen duquel l'Écriture nous encourage à la pratique des commandements et à la sainteté (exemple : les parties morales des épîtres pauliniennes).

Appliqués à la Bible, ces modes constituent au fond ce qu'on appelle aujourd'hui les « genres littéraires bibliques », à cela près – et c'est considérable – que, chez saint Thomas et les anciens, ils ne sont pas purement littéraires, ils expriment beaucoup plus que la forme littéraire empruntée par le texte. Autrement dit, ils ne sont pas un revêtement artistique dont se parerait extérieurement la vérité révélée, pour se faire mieux entendre ou pour mieux séduire, mais ils sont corrélatifs à la *nature* des vérités consignées dans l'Écriture et aux exigences de leur transmission. Il est donc impossible de trouver dans l'Écriture des modes (ou des genres littéraires) incompatibles avec les caractères essentiels de la révélation ou négateurs de la foi ¹.

Le mode métaphorique dans la *Somme théologique*

Dans la *Somme*, qui est un ouvrage synthétique, saint Thomas ne retient donc que deux modes, parmi les plus importants : le mode argumentatif et le mode métaphorique. Des deux, le premier a la prééminence parce que, comme nous l'avons vu, il est directement ordonné au but ultime de l'Écriture :

¹ — Comme, par exemple, certains genres « infra-historiques » attribués par l'exégèse actuelle à des livres historiques de l'Ancien Testament ou aux Évangiles pour pouvoir récuser leur historicité (requise pourtant à la vérité de ce qui s'y trouve enseigné).

enseigner Dieu et les voies du salut. Il nous faut maintenant dire un mot du mode métaphorique ¹.

A première vue, ce mode est inattendu. N'est-il pas indigne de l'Écriture sainte d'admettre des procédés qui appartiennent à l'art poétique (figures, métaphores, représentations imaginaires, etc.) ? D'autre part, l'emploi de figures voile la vérité, or l'Écriture « est ordonnée à la manifestation de la vérité ». Enfin, n'est-il pas inconvenant que l'Écriture prenne des comparaisons tirées des créatures les plus viles pour parler de Dieu ?

Néanmoins, « il convient à la sainte Écriture, affirme saint Thomas, de livrer les choses divines et spirituelles sous forme de similitudes corporelles ». Et les raisons qu'il donne sont très intéressantes. Elles répondent par avance à la fausse idée que la nouvelle herméneutique biblique se fait du symbole et de son rôle. La première raison est tirée de la nature de l'homme :

Dieu pourvoit à tous les êtres en conformité avec leur nature. Or il est naturel à l'homme de s'élever à l'intelligible par le sensible, parce que toute notre connaissance prend son origine des sens.

La deuxième raison suit logiquement la première : parmi les hommes, il en est de plus simples, qui seraient incapables de saisir la vérité abstraite en elle-même, si on ne la leur proposait sous forme concrète et sensible. Or l'enseignement divin doit pouvoir s'adresser à tous.

Quel beau réalisme ! On le voit, c'est la condition charnelle de ceux à qui est destinée l'Écriture qui exige la présence de symboles sensibles. On se souvient que la philosophie herméneutique et l'exégèse qui se réclame d'elle disaient pour ainsi dire l'inverse ² : à leur point de vue, le symbolisme constituait l'unique moyen d'exprimer ce qui est inconnaissable non pas pour nous, à cause de l'infirmité de notre nature, mais l'inconnaissable en-soi, ce qui est au-delà des phénomènes, le monde des « possibles inédits », qui ne peut être atteint que par les « variations imaginatives » qu'opère en nous la fiction, pour reprendre les expressions de Ricoeur. Au lieu d'être une clef de lecture adaptée à notre faiblesse native, le symbole devenait, chez eux, un palliatif à leur idéalisme et à leur agnosticisme, un subtil code d'accès vers un monde ésotérique réservé aux seuls initiés.

Les réponses aux objections signalées plus haut découlent du principe donné dans le corps de l'article. Tout d'abord, *ad primum*, l'utilisation de procédés appartenant à la poésie ne ravale pas l'Écriture. La poésie emploie les images pour elles-mêmes, pour flatter l'imagination et le cœur humains ; l'Écriture le fait par nécessité et par condescendance pour l'infirmité humaine ³.

¹ — I, q. 1, a. 9. Notre exposé suit le plan de l'article de saint Thomas.

² — Voir *Le Sel de la terre* 12, p. 22-24.

³ — Ce qui ne l'empêche pas de rejoindre et de dépasser, en plusieurs endroits, les sommets de l'art poétique (cf. le Cantique des Cantiques, Isaïe, les psaumes, etc.).

Ensuite, *ad secundum*, la manifestation de la vérité n'est pas empêchée par le recours aux images, car Dieu éclaire en même temps les esprits et leur donne l'intelligence de ce qu'elles expriment. D'ailleurs, « ce qui est livré dans un passage de l'Écriture sous le voile d'une métaphore se trouve clairement exprimé en d'autres endroits ¹ ». Bien plus, l'obscurité relative des figures est utile, car elle exerce la sagacité des bons et dérobe les mystères à la moquerie des méchants. Enfin, *ad tertium*, le peu de noblesse de certaines images qu'on rencontre dans l'Écriture ne la dévalue pas. Au contraire : Dieu est si grand que nous savons beaucoup mieux ce qu'il n'est pas que ce qu'il est ; aussi les similitudes les plus éloignées de sa perfection (comme les anthropomorphismes) sont-elles, à cet égard, plus proches de la vérité. Elles nous révèlent Dieu comme en négatif et, par leur rusticité, nous préservent de l'idolâtrie que pourraient provoquer des images trop nobles.

Il faudra nous souvenir de toutes ces réponses et du principe qu'elles présupposent, car il est capital pour comprendre tous les problèmes posés par l'interprétation des Écritures. Ce que saint Thomas vient de dire de la métaphore dont use le texte sacré par condescendance pour la nature charnelle de l'homme se retrouve à chaque instant dès qu'on traite de l'Écriture, puisqu'elle est la Parole de Dieu incarnée dans un langage humain déficient. Sans cesse ce problème, disons plutôt ce mystère, va revenir dans la suite de nos réflexions.

Les modes scripturaires et le sens littéral

Toutes ces considérations semblent nous avoir éloignés de la question du sens de l'Écriture. Il n'en est rien. L'intelligence des modes importe énormément pour l'intelligence du texte. Si, pour ne citer qu'un exemple, on ne voit pas qu'une réalité est exprimée dans le texte de manière métaphorique ou figurée, comment l'interpréter sans s'égarer ?

Quand, par exemple, écrit saint Thomas, l'Écriture nomme le bras de Dieu, le sens littéral n'est pas qu'il y ait en Dieu un quelconque membre de chair ; mais ce qui est signifié par ce bras, c'est sa vertu opérative. D'où il s'ensuit que, sous le sens littéral de la sainte Écriture, il ne peut jamais y avoir d'erreur ².

Le « sens *littéral* », dit saint Thomas, parce que les modes que nous avons décrits relèvent effectivement du sens littéral ³ ; c'est la *lettre* qui reçoit telle ou

¹ — Il y a donc toujours une possibilité offerte de comprendre et de vérifier. Le symbolisme chrétien n'est pas indéterminé, ni ouvert en permanence sur des interprétations inédites et discordantes, comme l'est celui de la gnose, par exemple.

² — I, q. 1, a. 10, ad 3.

³ — Nous allons définir ce sens dans un instant, en étudiant le *corpus* de l'a. 10 de la question 1. En attendant, on peut donner cette définition générale : « Appartient au sens littéral tout

telle modalité particulière ¹. Les modes sont comme les divisions du sens littéral ².

Or ces modes sont riches et variés, nous l'avons constaté au travers de la liste que nous a dressée saint Thomas. Cela nous laisse déjà entrevoir que le sens littéral, selon la conception des anciens, n'aura rien d'étriqué mais qu'il possédera au contraire une grande amplitude et une grande richesse de contenu.

Une observation faite sur les œuvres scripturaires de saint Thomas peut aider à s'en rendre compte. Dans ses commentaires, lorsqu'il donne une explication selon le sens littéral, le saint docteur ne parle pas seulement de divers *sensus* (sens), mais parfois de divers *intellectus* (compréhensions intellectuelles) ou de diverses *rationes* (raisons). Les trois termes sont connexes, ils sont empruntés à la philosophie de la connaissance d'Aristote. La *ratio* désigne le fondement de ce qui est connu, à savoir : ce que l'intelligence atteint de la réalité connue, considéré du côté de la réalité elle-même. L'*intellectus* désigne ce qui, de la réalité, est retenu par l'intelligence qui connaît. La *significatio* (ou *sens*), qu'exprime la parole ou le mot, renvoie immédiatement à ce qui est intelligé, c'est-à-dire à la réalité elle-même, selon la *ratio* sous laquelle elle est intelligée. Chaque *significatio* est donc fondée sur un *intellectus*, lui-même fondé sur une *ratio*. En d'autres termes, c'est la *ratio*, la raison formelle selon laquelle la réalité a été appréhendée par l'auteur, qui fonde et détermine en définitive le sens et la modalité (*mystica, dogmatica, historica*, etc.) du texte.

ce qui est entendu correctement à partir de la signification même des mots » (*Quodlibet* VII, q. 6, a. 2).

1 — L'ad 3 de l'a. 10, dont nous venons de donner un extrait, le dit explicitement au sujet du mode parabolique : « le sens [= mode] parabolique *est contenu sous la lettre*, car, par les mots [de la parabole], on signifie à la fois quelque chose proprement et quelque chose figurativement... » Ainsi, lorsque NS dit : « Je suis la vraie vigne », il ne veut pas dire qu'il est proprement une vigne, mais qu'il est la source de la grâce qui, de lui, passe en nous comme la sève passe du cep aux sarments. Parfois, c'est le contexte qui permet de comprendre que le sens littéral est figuré. Ainsi, à propos de : « Si on te frappe sur une joue, tends l'autre », saint Thomas constate que, dans sa passion, « le Christ n'a pas tendu l'autre joue (...) ; il ne faut donc pas comprendre que le Christ a ordonné que l'on tendît *littéralement, matériellement*, l'autre joue ». Le « littéralement », ici, ne signifie pas qu'on est hors du sens littéral, mais que la parole du Christ est à prendre comme une *métaphore* qui nous invite à supporter patiemment les opprobres. Les mots, par leur insuffisance, sont donc souvent des pièges. On pourrait en dire autant des « *mystice* » qui s'appliquent tantôt au sens littéral, tantôt au sens spirituel.

2 — D'ailleurs, les manuels bibliques divisent le sens littéral : 1.— selon l'objet, en sens (ou mode) historique, dogmatique, prophétique, parénétiq, etc. ; et 2.— selon la forme, en sens proprement littéral (= naturel) ou métaphorique (= figuré). Il y a donc une double modalité : ce qui, selon l'objet, appartient à un mode donné, est également, selon la forme, ou proprement littéral ou métaphorique, en tout ou par parties. Si on oublie cela, on tombe soit dans le littéralisme primaire des fondamentalistes, soit dans le relativisme des positivistes.

Or, si cette *ratio* n'apparaît pas clairement, par suite notamment de l'élévation des réalités décrites, il se peut que le commentateur postérieur discerne les choses autrement que l'auteur ne les a strictement voulues. Parfois, il sera même impossible de trancher, car ce qui est écrit peut être compris selon diverses *rationes* et il y aura donc plusieurs propositions de sens possibles. Tout cela montre la complexité du problème qu'il nous faut essayer de débrouiller. Pour y voir clair, continuons de suivre pas à pas saint Thomas.

Le principe de la division de l'Écriture en quatre sens

Nous voilà rendus à l'article 10 de la question 1 de la *Somme* : Sous une lettre unique, l'Écriture a-t-elle plusieurs sens ?

Pour répondre, saint Thomas ne part pas de rien. Il hérite de la tradition patristique, transmise sous le titre de « théorie des quatre sens ». Il s'agit donc pour lui de justifier cette division traditionnelle, d'en montrer le bien-fondé et d'en faire une exposition critique.

Une division héritée de la Tradition

La division classique en quatre sens appelés : *littéral* (ou historique), *allégorique* (ou typique), *tropologique* (ou moral) et *anagogique*¹, vient de Bède le Vénéral. A l'époque de saint Thomas, elle est parfaitement classique².

C'est pourtant l'autorité de saint Grégoire le Grand que l'Aquinate a choisi de citer dans son *sed contra*. Dans ses *Moralia in Job*, saint Grégoire dit en effet au sujet de l'Écriture : « *uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium*, dans un seul et même discours, en racontant un fait, elle livre un mystère. » Saint Grégoire, on le voit, ne parle pas de quatre sens, mais pose le principe d'une division binaire. C'est sans doute pour cela que saint Thomas, voulant remonter aux principes, choisit de le citer. Car, dans les quatre sens énoncés par Bède, les trois derniers appartiennent au même genre et c'est pourquoi on les regroupe sous l'appellation commune de « sens spirituel ». L'Écriture a donc un sens littéral (*dum narrat gestum*) et trois sens spirituels (*prodit mysterium*). C'est cette division bipartite qu'il faut expliquer.

¹ — I, q. 1, a. 10, obi. 1. Le sens spirituel est dit *allégorique* lorsque la réalité signifiée se rapporte au mystère du Christ ou de l'Église, *tropologique* lorsqu'elle concerne la vie de la grâce dans l'âme chrétienne, *anagogique* lorsqu'elle désigne la vie glorieuse du ciel.

² — Voir par exemple : ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa Theologica, tractatus introductorius*, q. 1, c. 4, et saint ALBERT LE GRAND, *Summa Theologica, tractatus 1*, q. 5, c. 4.

Si l'on se reporte au texte de saint Grégoire, on trouve les commentaires suivants, que nous résumons : par les mêmes mots, en disant des faits passés (*præterita*) et réalisés (*anteacta*), l'Écriture prédit encore des choses futures (*futura*), qui restent à accomplir (*agenda*). Le sens littéral porte donc sur le passé (d'où son appellation de sens *historique*), tandis que le sens spirituel prédit un « mystère » qui est, au moment où le texte est écrit, encore à venir. Cette approche est en fait plus descriptive qu'explicative. Saint Thomas va pousser la réflexion beaucoup plus loin ¹.

La clef de cette division : Dieu est l'auteur
et de l'Écriture et des réalités qu'elle signifie,
Deus auctor scripturæ et rerum

Vient ensuite l'explication donnée dans le *Respondeo*. Saint Thomas donne d'abord le principe sur lequel s'appuie sa réponse : L'Écriture est inspirée, elle a Dieu pour auteur principal. C'est cela qui fonde sa transcendance par rapport à tous les autres écrits et justifie qu'elle puisse avoir plusieurs sens. Grâce à ce principe, il peut facilement rendre compte de la division reçue de saint Grégoire et expliquer en quoi consiste exactement le sens littéral et le sens spirituel :

C'est Dieu l'auteur de l'Écriture, et il est en son pouvoir de faire signifier non seulement les mots – ce que l'homme aussi peut faire –, mais encore les choses elles-mêmes. C'est pourquoi, s'il est commun à toutes les sciences de signifier par des mots, cette science-ci [la *sacra Scriptura*] a en propre que, chez elle, les réalités significées par les mots signifient à leur tour autre chose ². Donc, la première signification, celle par

¹ — Notons que, dans la citation qu'il en fait, saint Thomas modifie légèrement saint Grégoire qui disait : *quia uno eodemque sermone, dum narrat textum* (et non pas *gestum*, comme corrige saint Thomas), *prodit mysterium*. La modification n'est pas indifférente, elle précise que ce que dit le *texte*, ce qui est immédiatement sous la lettre, ce sont des *gesta historice*, des *faits* historiques, des *réalités*. Et que ce sont ces faits qui, à leur tour, « produisent un mystère », c'est-à-dire signifient d'autres *faits* ou *réalités*. Autrement dit, le sens spirituel n'a pas de rapport direct au texte, il repose sur la réalité, sur le *fundamentum historice*, signifiée par le texte. C'est toute la différence avec l'allégorie des païens (celle de Philon par exemple) qui est une *allegoria verbi* (un sens figuré donné aux mots). Le sens spirituel, lui, est une *allegoria facti* : ce sont les faits exprimés par les mots qui sont à leur tour le signe d'autre chose. Le sens spirituel n'est pas un simple sens symbolique (qui, on l'a vu, appartient au sens littéral). L'imprécision de langage que l'on peut parfois rencontrer à ce sujet chez les pères, que seul le contexte permet de lever, est ainsi évitée dès le point de départ par saint Thomas. Il fait ici œuvre de clarté. C'est à cette clarté qu'il faut absolument revenir pour éviter la confusion entretenue par la nouvelle exégèse spirituelle qui comprend le sens spirituel comme une forme d'*allegoria verbi*, un déploiement du texte par ses lectures successives dans le temps.

² — On trouve déjà chez HUGUES DE SAINT VICTOR (*De sacramentis*, Prol., c. 5) une formulation similaire : « *Cum in cæteris quidem scripturis solæ voces significare inveniantur ; in hac autem [divina Scriptura], non solum voces sed etiam res significativæ sunt.* » Mais saint Thomas va plus loin que l'illustre théologien du XII^e siècle en rattachant cette double signification de l'Écriture au privilège de l'inspiration.

laquelle des mots signifient des réalités, correspond au premier sens qui est le sens historique ou littéral. Quant à la seconde signification, celle par laquelle les réalités signifiées par les mots signifient à leur tour d'autres choses, on l'appelle sens spirituel, lequel se fonde sur le sens littéral et le suppose.

Saint Grégoire faisait porter la différence entre le sens littéral et le sens spirituel sur le caractère passé ou futur, réalisé ou inaccompli, des réalités signifiées, ce qui est tout à fait insuffisant. Saint Thomas donne la véritable explication : le sens littéral est le sens qui vient des *mots* seuls, le sens spirituel est un sens qui vient des *réalités* signifiées par les mots. Trouver le sens littéral consistera donc à discerner le fait ou la réalité exprimée directement par la lettre du texte ; trouver le sens spirituel consistera à montrer comment cette réalité déjà accomplie, historique, est encore la figure ou le type d'une autre réalité plus élevée, inaccomplie au moment où a été écrit le texte ¹.

Surtout, saint Thomas montre que c'est là une conséquence de l'inspiration, car seul Dieu peut conférer infailliblement et à l'avance un autre sens à des faits présents ou passés rapportés dans un écrit. Pour donner cette signification surimposée, il faut être en effet le maître des futurs contingents, avoir en même temps sous les yeux les réalités racontées dans le texte et celles, futures, dont elles sont la figure. Cela n'est possible que parce que Dieu est non seulement l'auteur de l'Écriture mais aussi le créateur de toutes choses, le maître des événements, de ceux qui sont signifiés par les mots du texte et de ceux dont ils sont la figuration anticipée, du « type ² » et de l'« antitype », comme on dit. Dieu seul peut faire, par exemple, que l'histoire et la personne de Joseph, de Moïse, ou de David – qui ne sont que des faits ou des personnages particuliers de l'histoire du salut – soient autant de préfigurations du mystère du Christ qui est, lui, l'accomplissement suprême de toute l'économie déployée par Dieu pour sauver les hommes. Et seul Dieu peut inscrire dans le texte sacré, par l'inspiration, ce double niveau de signification, des mots et des choses, historique et spirituel. Par delà le sens littéral qui est le sens des événements, des réalités et des enseignements particuliers consignés de façon linéaire dans le texte, le sens spirituel apparaît donc comme le sens qui rassemble, récapitule, transcende ces réalités, en les référant au mystère central du Christ, de l'Église et de la vie éternelle.

¹ — En d'autres termes, le sens littéral vise la réalité (historique, dogmatique, ou autre, selon la modalité du passage concerné) exprimée directement par les mots. Le sens spirituel, lui, vise la réalité « spirituelle » signifiée par la réalité dégagée par le sens littéral.

² — Ce terme vient de 1 Co 10, 6 : ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν, *Hæc autem in figura facta sunt nostri*.

Des sens ordonnés entre eux

La première objection de notre article disait : s'il existe plusieurs sens sous une seule écriture, il y a confusion et équivoque (*parit confusionem et deceptionem*), la force de l'argumentation est détruite (*tollit arguendi firmitatem*) et c'est une occasion d'erreur ¹. Or la sainte Écriture doit pouvoir montrer efficacement la vérité sans aucune erreur (nous avons vu que c'est ainsi qu'elle argumente : *argumentatio est ad ostendendum* [a. 8], *ad manifestandum veritatem* [*ibid.* ad 2]). Elle doit donc n'avoir qu'un seul sens.

La réponse de saint Thomas (*ad primum*) montre que l'objection ne s'applique pas, car la division en sens littéral et en sens spirituel n'entraîne pas de double signification au sens strict. Il n'y a bien qu'une seule écriture, mais les sens dont il est ici question n'en dépendent pas tous directement, ils ne sont pas dans la même ligne. Leur multiplication ne vient pas « de ce qu'un même mot signifie plusieurs choses à la fois [ce qui créerait l'équivoque], mais de ce que les réalités signifiées par les mots peuvent être les signes d'autres réalités ² ».

A la lumière de cette réponse, on constate qu'il existe donc un ordre entre ces sens : « Tous les autres sens [hormis le littéral] reposent sur un premier, le sens littéral ³. » Saint Thomas l'a d'ailleurs déjà dit expressément dans le *corpus* : « le sens spirituel se fonde sur le sens littéral et le suppose. » Il le suppose de plusieurs manières :

— Au point de vue de l'*existence* d'abord, car le sens littéral est chronologiquement le premier et constitue le support obligé du sens spirituel. Il s'ensuit que l'extension du sens littéral et celle du sens spirituel ne sont pas les mêmes : si tout passage de l'Écriture possède nécessairement un sens littéral, parce qu'il appartient à la nature d'un écrit de signifier quelque chose et que la sainte Écriture n'échappe pas à cette règle, en revanche tout passage de l'Écriture ne possède pas un sens spirituel ⁴.

— Ensuite, quant à la *connaissance*. Contrairement au sens spirituel, la détermination du sens littéral est relativement aisée puisqu'il dépend directement de la lettre du texte qui est connue. Le sens spirituel, lui, ne peut

¹ — Voir également *Quodlibet* VII, q. 6, a. 14, obi. 2 : la multiplicité des sens *obnubilat intellectum* ; obi. 3 : *potest esse occasio erroris* ; et obi. 4.

² — *Non propter hoc quod una vox multa significet, sed quia res significatæ per voces aliarum rerum possunt esse signa* (I, q. 1, a. 10, ad 1).

³ — *Omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem* (*Ibid.*).

⁴ — Le sens spirituel se fonde le plus souvent sur des passages *historiques*, qui mettent en jeu des événements ou des personnes et il est surtout présent dans l'Ancien Testament, parce que « dans l'Ancien Testament, le Nouveau est caché, et dans le Nouveau, l'Ancien transparait ; *in Vetere Testamento, Novum latet, et in Novo, Vetus patet* » (saint Jérôme, *PL* 34, 633). Sur la répartition du sens spirituel, voir spécialement *Quodlibet* VII, q. 6, a. 15 ; nous reviendrons sur ce texte en étudiant les sens spirituels.

être connu avec certitude que si sa présence est affirmée explicitement par l'Écriture elle-même ¹ ou par la Tradition constante de l'Église ². Car, ce sens étant l'œuvre exclusive du Saint-Esprit comme nous avons dit, seule une révélation peut certifier qu'en tel récit il y a eu effectivement une intention divine de préfigurer un mystère futur (typique, moral ou anagogique). Faute de quoi, le rapprochement qu'on peut établir n'est qu'une simple accommodation. Cet état d'ignorance où nous sommes concernant la présence de ce sens n'est-il pas regrettable, ne nous fait-il pas passer à côté de véritables trésors spirituels ? Saint Thomas répond : « En décider ainsi n'est pas appauvrir la Bible, car rien de nécessaire à la foi n'est contenu dans le sens spirituel qui ne soit contenu clairement, ailleurs, dans le sens littéral ³. »

— Enfin, le sens littéral est premier quant à l'*autorité argumentative*, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, dans l'exposition et la défense des vérités de foi contenues dans l'Écriture. « On ne peut tirer argument qu'à partir du sens littéral, et non pas à partir de ce qui est affirmé par l'allégorie », dit l'Aquinate. Et encore : « Pour détruire les erreurs, on ne peut procéder sinon au moyen du sens littéral, c'est pourquoi Denys dit que la théologie symbolique n'est pas argumentative ⁴. » Est-ce à dire que le sens spirituel n'a pas de valeur ? Certainement pas. En soi, on doit même dire qu'il a une valeur probante égale à celle du sens littéral, puisqu'il a également Dieu pour auteur. Mais, en fait, parce qu'il repose sur une figure, il ne peut exprimer la réalité qu'il vise avec la même précision que s'il la disait littéralement et proprement. Prenons un exemple : L'agneau pascal est le type du Christ immolé. Il désigne donc au sens spirituel une réalité plus noble qu'au sens littéral (le Christ-Agneau est supérieur à l'animal de la Pâque juive), mais il la désigne par une analogie métaphorique, d'une manière imagée, impropre par conséquent à nous renseigner exactement sur sa nature. En revanche, lorsque l'Évangile ou l'épître aux Hébreux parlent littéralement du Christ-Victime, c'est la même réalité, mais ils en traitent de manière exacte, probante, parce que réelle et non plus figurative.

Ayant donné le principe de la distinction entre le sens littéral et les sens spirituels, il nous faut maintenant les examiner l'un après l'autre, et dire en quoi chacun consiste. Commençons par le sens littéral.

¹ — Par exemple, Jn 3, 15 donne le sens spirituel du serpent d'airain ; Mt 12, 40 explique le « signe » de Jonas ; Ga 4, 22 affirme qu'Agar et Sarah représentent les deux Alliances, etc.

² — Ainsi, la prière du « *Supra quæ* », dans le Canon de la Messe, donne le sens spirituel des sacrifices d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech.

³ — *Non tamen ex hoc aliquid deperit sacræ Scripturæ : quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat* (I, q. 1, a. 10, ad 1).

⁴ — I Sent., prol., a. 5. Ce qui est dit ici du sens spirituel vaut aussi pour le sens littéral métaphorique.

Le sens littéral est le sens de la foi

La théorie augustinienne des *res* et des *signa*

Pour élaborer sa doctrine du sens littéral, saint Thomas s'est-il inspiré de la division de la sainte Écriture en *res* et en *signa*, que pose saint Augustin au début de son *De doctrina christiana*? C'est très vraisemblable.

Dans la Bible, enseigne le docteur d'Hippone ¹, il y a des *res* (des réalités surnaturelles) et des *signa* (des signes), et c'est par les signes qu'on peut atteindre les réalités (*res per signa discutitur*).

Les mots (*verba*), qui dans le cas de l'Écriture sont en fait des lettres (*litteræ*), font partie de ces signes. Ils sont des signes conventionnels (*data*) par opposition aux signes dits naturels (*naturalia*). Autrement dit, ils ne servent qu'à signifier et mènent à la connaissance de quelque chose d'autre qu'eux-mêmes (*aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*). Ils doivent donc s'effacer devant la réalité à laquelle ils renvoient. Car, par l'intermédiaire de ces signes, l'auteur a voulu faire naître dans l'esprit du lecteur une *similitudo rei*, une similitude de la réalité qu'il avait dans son propre esprit. Trouver le sens des mots, c'est donc rejoindre cette volonté de l'auteur (*intentio auctoris*), c'est atteindre la *réalité* (*res*) qu'il a voulu signifier.

C'est bien ce que dit saint Thomas : *voces significant res*, les mots terminent à des *réalités*, et le sens littéral est celui qui dégage ces réalités (*significatio qua voces significant res* ²).

Or, dans l'Écriture, la réalité signifiée est toujours une vérité de foi puisque le texte est inspiré. Le sens littéral est donc le sens de la foi.

Le sens littéral suppose et dit la foi

En effet, quand il s'agit de la sainte Écriture, les *litteræ* ne renvoient plus à une pensée et à une volonté purement humaines mais à une pensée et à un vouloir divins, ni à des réalités naturelles mais à des réalités divines, que Dieu a

¹ — *De doctrina christiana*, L. I, c. 2 et L. II, c. 1 et 2.

² — I, q. 1, a. 10. On voit toute la différence avec la méthode historico-critique, pour qui le sens littéral se ramène en fait à l'étude de l'écorce, des *signes*, et ne débouche, au mieux, que sur une *réalité* tronquée, vidée de son contenu essentiel. Saint Thomas a répondu par avance à cette conception minimaliste des modernes : « le sens littéral n'est pas la *figure* [c'est-à-dire le signe ou le mot matériel], mais *ce qui est figuré* [c'est-à-dire la réalité signifiée]. *Nec est litteralis sensus ipsa figura sed id quod est figuratum* » (I, q. 1, a. 10, ad 3). Il donne cette formule pour expliquer que dans la métaphore le sens littéral lui-même est figuré, qu'il n'est donc pas dans la figure (le bras attribué à Dieu par anthropomorphisme), mais dans ce qu'elle signifie (la puissance de Dieu).

inspirées à l'écrivain sacré pour qu'elles soient révélées aux hommes ¹. Comprendre le texte, c'est donc, au travers de l'intention de l'auteur instrumental, rejoindre l'intention de l'auteur principal, *parvenir aux réalités divines* qu'il a voulu exprimer. Il est clair que cela ne pourra pas se faire avec les seules lumières de la raison, ni avec les seules sciences auxiliaires que l'exégèse utilise à bon droit (histoire, archéologie, philologie, littérature, etc.), mais qui sont en elles-mêmes indifférentes en matière de vérité révélée. Il faut nécessairement la lumière divine de la foi (l'exégète doit avoir la vraie foi), l'assistance de l'Esprit Saint et le recours à la Tradition et au jugement de l'Église ².

Saint Augustin en tire un certain nombre de règles d'exégèse (reprises et développées ensuite par les théologiens, sous le titre de « règles d'interprétation catholique »). Face à un texte de l'Écriture, l'exégète doit procéder selon trois étapes, dit-il : 1.– Lire attentivement le texte avec foi ; 2.– Rechercher les vérités claires, facilement interprétables à la lumière des énoncés de foi connus de lui (la foi est le premier et grand critère de vérité) ; 3.– Enfin, puisque la foi ne peut être en désaccord avec elle-même, interpréter les passages obscurs à la lumière des passages clairs (c'est-à-dire au moyen de ce que saint Augustin appelle l'« analogie de la foi » ³).

On peut donc dire qu'est postulé un *interpretandum* premier – un principe d'interprétation ⁴ – en vertu duquel un certain nombre de vérités exprimées sont immédiatement claires (*res apertæ*) parce que déjà connues de la foi du lecteur. Quant aux vérités qui restent obscures (*res obscuræ*), on doit les interpréter par référence aux *res apertæ* de l'Écriture et, au-delà, par

¹ — « *Legentes nihil aliud appetunt quam cogitationes voluntatemque illorum a quibus conscripta est invenire et per illas voluntatem Dei secundum quam tales homines locutos credimus.* Ceux qui lisent n'espèrent rien trouver d'autre que les pensées et la volonté de ceux par qui l'Écriture a été écrite, et nous croyons que par ces pensées et cette volonté nous ne trouvons rien d'autre que la volonté de Dieu selon laquelle ces hommes ont parlé » (*De doctrina christiana*, L. II, c. 5).

² — Dans ce sens, on peut admettre la « devise » de la nouvelle exégèse spirituelle : « Il faut lire l'Écriture dans le même esprit avec lequel elle a été écrite. » C'est-à-dire dans la lumière de la foi qui proportionne l'intelligence humaine à la surnaturalité des objets exprimés par les mots du texte. C'est ainsi que l'*Imitation de Jésus-Christ* déclare : « Toute l'Écriture doit être lue dans le même esprit qui l'a dictée » (Livre I, chapitre V). Mais si l'esprit où elle a été écrite » désigne la « précompréhension » de la philosophie herméneutique, on est en plein existentialisme subjectiviste (non surnaturel). Cf. *Le Sel de la terre* 12.

³ — *De doctrina christiana*, L. II, c. 10.

⁴ — Dans le Livre I, saint Augustin explique que l'exégète est comme un constructeur qui édifie une construction : il ne peut le faire que sur une fondation constituée par la foi. On se souvient que l'herméneutique jouait sur les notions impliquées ici pour justifier son « cercle herméneutique » : il faut croire pour comprendre, et comprendre pour croire. Ce qui est vrai, c'est que la foi est pré-supposée à l'exégèse comme à toutes les sciences sacrées (apologétique, théologie) et que, inversement, elle suppose les raisons de croire, non pas cependant comme son motif formel mais comme une condition extérieure de crédibilité (pour que l'acte de foi soit un acte humain raisonnable).

référence au dogme tout entier. S'agit-il, comme le prétendent les critiques modernes, d'un *a priori*, d'un préjugé qui fausse l'objectivité scientifique de l'exégèse ? Il est facile de répondre que, au contraire, si Dieu est vraiment l'auteur de l'Écriture, le seul moyen de comprendre objectivement ce que dit le texte consiste précisément à le lire à la lumière de l'enseignement de Dieu. Loin de projeter une idée préconçue sur le texte, cela permet de rejoindre à coup sûr l'intention qui était celle de Dieu quand il a inspiré l'auteur. Du moins, si on ne peut pas toujours connaître l'intention précise de Dieu pour tel texte, à cause de difficultés particulières d'interprétation, on est assuré de savoir son intention globale qui recouvre toute la sainte Écriture. En s'appuyant sur la vérité de la foi et sur le jugement de l'Église ¹, l'exégète est certain de ne pas s'égarer, de ne pas tomber dans des non-sens ou des contresens. Cela impose évidemment de croire à l'inspiration. Toute la question, on le voit, repose sur l'inspiration.

Pendant, une difficulté se présente : toute l'Écriture est-elle ordonnée à la foi ? En d'autres termes, quand saint Paul dit avoir oublié son manteau ou conseille à Timothée de boire un peu de vin pour le bien de son estomac, quand le livre des Nombres fait un décompte qui nous semble fastidieux des clans d'Israël, etc., quand nous lisons de telles choses en apparence futiles, Dieu nous enseigne-t-il encore la foi qui sauve ?

Il faut répondre évidemment par l'affirmative. L'inspiration concerne tout le texte sacré, et non pas seulement ses parties dogmatiques ou morales. Tout, dans la sainte Écriture, est divin et concerne la foi. Néanmoins, le lien avec la foi, s'il est partout présent, n'est pas partout le même. Saint Augustin établit une distinction entre les réalités signifiées par le texte ². Il les divise en *res quibus fruendum est* (réalités dont nous recevons la jouissance) et *qui beatos nos faciunt* (qui nous constituent bienheureux), et en *res quibus utendum est* (réalités dont on use) *qui ad beatitudinem adjuvamur* (qui nous aident à parvenir à la béatitude). Les premières sont les réalités surnaturelles recherchées pour elles-mêmes, qui constituent la fin surnaturelle poursuivie par l'homme (Dieu, la Trinité, la béatitude éternelle) ; les autres sont les moyens dont l'homme se sert en vue de parvenir à cette fin, moyens qui sont eux-mêmes très divers.

Mais, ici encore, saint Thomas distingue avec plus de pertinence que le docteur d'Hippone. Les réalités consignées dans l'Écriture inspirée sont toutes ordonnées à la manifestation du salut ³, dit-il, et ne sont accessibles qu'à la foi, mais de deux manières possibles : soit qu'il s'agisse de la vérité première

¹ — II-II, q. 5, a. 3, ad 2 : « La foi adhère à tous les articles de foi en raison de la Vérité première telle qu'elle nous est proposée dans les Écritures sainement comprises selon l'enseignement de l'Église. »

² — *De doctrina christiana*, L. I, c. 3 à 5.

³ — *Quodlibet* VII, q. 6, a. 14 : « Je réponds en disant que la sainte Écriture est ordonnée divinement à ceci que, par elle, nous est manifestée la vérité nécessaire au salut ; *Sacra Scriptura ad hoc divinitus est ordinata ut per eam nobis veritas manifestatur necessaria ad salutem.* »

incréée, soit qu'il s'agisse de choses créées mais ordonnées à la vérité première :

Tout ce qui se trouve contenu dans la sainte Écriture se rapporte à la foi, cependant il s'y trouve de nombreuses réalités qui viennent des hommes et des autres créatures. C'est donc que l'objet de la foi n'est pas seulement la vérité première, mais aussi la vérité créée ¹.

Comment ces réalités créées peuvent-elles être objet de foi ? Elles « tombent sous l'assentiment de la foi parce qu'elles possèdent une certaine ordination à Dieu », en ce sens que, par un effet divin, « elles aident l'homme à tendre à la jouissance de Dieu ² ». On retrouve ici, presque textuellement, la distinction augustinienne entre les « réalités-moyens » et les « réalités-fin », mieux expliquée ³.

Deux conséquences : exégèse et théologie, exégèse et don d'intelligence

Tirons de ce qui précède deux conséquences. La première concerne les rapports de l'exégèse et de la théologie, disons même de l'exégèse et du dogme.

Puisque Dieu n'a consigné dans l'Écriture que des vérités ordonnées à la manifestation du salut et accessibles à la seule foi, la fonction de l'exégèse se trouve rapprochée de celle de la théologie. Il n'y a plus de rupture entre elles ; ayant le même objet, elles ne peuvent être que complémentaires. Loin de se confiner dans une (nécessaire) recherche technique sur le texte, sa langue, ses circonstances historiques et son genre littéraire, l'exégèse débouche naturellement sur la théologie, tant spéculative que mystique. Elle acquiert une dimension théologique, doctrinale, et même contemplative, comme nous l'avions signalé en commençant.

Bien plus, elle profite en retour des lumières que lui apportent le progrès théologique et le développement homogène du dogme. Le père Gardeil, dans un vieil article sur les procédés exégétiques de saint Thomas, citant une phrase du *proemium* du *Contra errores Græcorum*, dans laquelle saint Thomas dit qu'il

¹ — II-II, q. 1, a. 1, obi. 2 : *Fides est circa omnia quæ in sacra Scriptura continentur, sed ibi multa de hominibus continentur et de aliis rebus creatis. Ergo objectum fidei non solum est veritas prima, sed etiam veritas creata.*

² — II-II, q. 1, a. 1, corpus : *...sub assensu Dei cadunt, nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem.*

³ — Voir aussi II-II, q. 1, a. 6 : Les *res* de l'Écriture sont des *credibilia*, parmi lesquels il y a les *credibilia de quibus est fides secundum se* et les *credibilia* qui sont ordonnés à la manifestation des précédents.

convient de ne pas amplifier ce qu'il y a de défectueux chez les anciens mais plutôt de l'expliquer ¹, écrivait :

Pour trouver sa vraie signification [d'un texte donné dans sa teneur brute], il faut la considérer dans son développement postérieur. On ne juge pas de ce que contient le germe par le germe lui-même (...). La puissance se connaît par son acte ².

C'est effectivement l'apport de la Tradition ³ qui permet à l'exégèse d'explorer toute la richesse doctrinale des textes ⁴. C'est pourquoi, non seulement la vertu de foi est nécessaire à l'exégète, mais aussi la connaissance de la théologie et des formulations dogmatiques.

On dira : nous sortons ici du sens littéral proprement dit, pour entrer dans ce que les modernes appellent le « sens plénier ⁵ », c'est-à-dire une extension, une amplification du sens littéral qui n'apparaît que plus tard, grâce au développement dogmatique, précisément. Ainsi, la prophétie de la Vierge qui enfante et qui donne à son enfant le nom d'Emmanuel, rapportée en Isaïe 7, 14, désigne au sens *plenior*, disent les auteurs, le mystère de l'union hypostatique du Verbe fait chair (« Emmanuel » signifie Dieu avec nous, c'est-à-dire Dieu incarné).

Mais saint Thomas ne connaît pas cette démarcation entre le sens littéral et le sens plénier. Pour lui, il s'agit toujours du même sens, lequel admet cependant des interprétations « adaptées », comme nous allons le voir dans un instant. Sans vouloir contester la légitimité de l'appellation moderne, il nous semble que la simplicité des anciens avait des avantages. Car cette dénomination spéciale, théoriquement destinée à faire œuvre de précision, donne en fait à l'exégèse moderne un prétexte pour s'en tenir exclusivement à « la teneur brute du texte », comme dit le père Gardeil, et bannir tout le reste.

¹ — « Il ne faut pas l'étaler, mais l'expliquer avec déférence ; *Nec etiam ea extendere oportet sed exponere reverenter.* » C'est d'ailleurs l'attitude que saint Thomas adopte systématiquement à l'égard des imperfections de ses prédécesseurs. Le père Gardeil en tire un programme d'exégèse. Bien sûr, il n'y a rien d'imparfait ni de défectueux dans l'Écriture, mais il s'y trouve des choses cachées, que le travail des docteurs et le développement ultérieur du dogme manifestent peu à peu au grand jour.

² — A. GARDEIL : « La réforme de la théologie catholique, les procédés exégétiques de saint Thomas », *RT* 1903, p. 445.

³ — La Tradition, ici, n'est évidemment pas la « tradition vivante » de la nouvelle théologie. Le développement ultérieur dont parle le père Gardeil est homogène avec le germe. Il ne s'agit pas d'une révélation continue ou d'une évolution des vérités, mais d'une explicitation de ce qui était là dès le départ, voulu de Dieu, mais à l'état caché : « Ce n'est pas un changement, une ascension vers de nouveaux dogmes hétérogènes aux premiers ; c'est un simple passage de l'implicite à l'explicite » (GARDEIL, *Ibid.* p. 448).

⁴ — De ce point de vue, nous pouvons dire que nous comprenons l'Écriture « mieux que les anciens » (Ps 119 ; cf. II-II, q. 1, a. 7, *corpus* et ad 2), même si, d'un autre point de vue, ils étaient mieux informés que nous parce que plus proches de la source qu'est le Christ (*Ibid.*, ad 4).

⁵ — Voir notamment BRAUN : « Le sens plénier et les encycliques » (*RT* 51, 1951, p. 294-304).

Du coup, elle méconnaît la richesse de la Tradition et accentue le divorce entre l'exégèse et la théologie ¹.

La deuxième conséquence que nous voudrions souligner concerne les qualités de l'exégète. Nous avons déjà dit qu'il devait avoir la foi pour pouvoir saisir les *réalités* signifiées par les mots de l'Écriture. Car « l'acte de croire ne se termine pas à l'énoncé de la foi mais à sa réalité, *actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.* ² » Il faut aller plus loin et dire que l'exégèse du sens littéral, pour être vraiment catholique, réclame le *don d'intelligence*.

Le don d'intelligence (qui « lit dedans », *intus-legerè*) est en effet caractérisé par saint Thomas comme une pénétration à l'intime des vérités divines, « *penetratio ad intima* ³ ». Et cette pénétration est justement ce qui frappe le plus dans l'exégèse des pères et des docteurs de l'Église. Citant Pie XII, le père Braun le notait dans une conférence donnée sur l'encyclique *Divino afflante Spiritu* :

[Ceux-ci] sont surtout nos maîtres « par la suave intuition qu'ils avaient des choses célestes, et par cette merveilleuse pénétration d'esprit grâce à quoi ils entraient jusque dans les profondeurs les plus intimes des paroles divines » (...) [Cette pénétration d'esprit] était le fruit du don d'intelligence qui vient de l'Esprit Saint, et qui confère à celui qui le reçoit l'acuité de regard nécessaire pour pénétrer par delà les mots jusqu'à la chose dite, en plein cœur de la vérité ⁴.

Saint Thomas, on le voit, ne veut pas que l'exégète soit seulement un érudit. Il le veut homme de foi, contemplatif, apte à diffuser la lumière de la Parole divine ⁵.

¹ — Ainsi, le document de la Commission biblique qui nous a servi de point de départ pour cette étude, lorsqu'il évoque le sens plénier de Is 7, 14, l'applique non pas à l'Emmanuel mais à l'*almâb*, sa mère, pour dire que la traduction grecque des *LXX* et de Mt 1, 23 : « la *Vierge* concevra », n'est pas littérale mais appartient au sens plénier, défini ainsi : c'est « un sens littéral nouveau » donné par la tradition doctrinale juive et chrétienne ; littéralement, il faudrait dire « jeune fille » (*DC* 2085, p. 30). La rupture entre le sens littéral et le sens plénier est donc consommée ; bien plus, le sens plénier devient ici un alibi de l'erreur, car *almâb*, selon l'usage constant de la Bible (9 cas), ne signifie pas « jeune fille » mais « jeune vierge » (par opposition à *naarâb* qui veut dire *jeune fille* ou *jeune femme* sans précision de virginité, et à *betûlâb* qui signifie *vierge* sans précision d'âge).

² — II-II, q. 1, a. 2, ad 2.

³ — Cf. II-II, q. 8, a. 1 et a. 6 ad 1 et ad 2. On pourrait citer ici plusieurs textes du *Commentaire sur saint Jean*. Ainsi : « Si l'Esprit n'est présent au cœur de celui qui écoute [ou qui lit], vaine sera la parole de celui qui enseigne (*sermo doctoris*) » ; l'Esprit Saint « nous fait connaître toutes choses, en nous inspirant et en nous dirigeant de l'intérieur et en nous élevant aux choses spirituelles » (*Com. in Jn* 14, lect. 6, n° 1958 et 1959).

⁴ — BRAUN, « Les études bibliques, d'après l'encyclique de SS Pie XII *Divino afflante Spiritu* », Fribourg, Librairie de l'Université, 1946, p. 38-39.

⁵ — Voir le *sermo* donné par saint Thomas à l'occasion de sa réception à la maîtrise en sacrée théologie en 1256 (*De commendatione sacræ Scripturæ*). Au travers d'un commentaire du Ps 103, 13, il expose les qualités du docteur *in sacra Pagina*.

Concluons : les divers textes que nous avons cités, ceux de saint Thomas et leurs antécédents de saint Augustin, nous ont permis de réaliser combien la notion thomiste du sens littéral est riche, et qu'elle ne saurait se réduire à des données purement historiques ou philologiques, car ce serait tomber dans une sorte de positivisme exégétique très éloigné de ce que pensaient les anciens docteurs.

Un dernier problème reste à évoquer au sujet du sens littéral : celui de son unité ou de sa pluralité. Certains textes de l'Aquinate ont en effet déclenché une controverse à ce sujet. Sans vouloir résoudre cette question très difficile, il importe cependant de l'évoquer, dans la mesure où l'étude des textes débattus nous permettra de mieux discerner l'amplitude que saint Thomas donne au sens littéral.

Unicité ou pluralité du sens littéral ?

Status quaestionis : des textes qui font problème

Continuons la lecture du *corpus* de l'article 10, en sautant provisoirement l'énoncé des trois sens spirituels donné en deuxième partie, pour regarder la finale qui revient au sens littéral. On a beaucoup discuté sur cette dernière phrase. Saint Thomas semble dire que le sens littéral, qu'il vient de contredire aux sens spirituels, peut être, lui aussi, multiple ¹. Lisons :

Mais, parce que le sens littéral est celui que l'auteur a en vue, puisque l'auteur de l'Écriture est Dieu, qui, d'un seul regard, embrasse simultanément toutes choses, il n'y a pas d'inconvénient, comme le dit Augustin au XII^e livre de ses *Confessions*, que,

¹ — Les commentateurs sont très divisés sur cette question. Les anciens admettent en général que saint Thomas, à la suite de saint Augustin, soutient une certaine pluralité du sens littéral. Mais quelques-uns la restreignent aux textes obscurs (Banez, Vasquez). D'autres, sans la restreindre, cherchent à parer au reproche d'équivocité, le plus souvent en s'efforçant de trouver un ordre entre les sens littéraux qu'ils admettent (Cajetan, Jean de Saint-Thomas, Molina, Zumel, etc.). Tous, en tout cas, soulignent la difficulté. Les modernes et la plupart des manuels concluent plutôt à l'unicité du sens littéral. Du coup, certains estiment que la multiplicité évoquée ici par saint Thomas concerne les sens spirituels qui seraient appelés « littéraux » par extension (cf. SYNAVE : « La doctrine de saint Thomas sur le sens littéral des Écritures », *RB* 35, 1926-I, p. 40-65), mais cela semble contraire aux textes. Pour ne s'en tenir qu'à l'école dominicaine, des essais de solution se trouvent dans BLANCHE : « Le sens littéral des Écritures d'après saint Thomas d'Aquin », *RT* 14, 1906, p. 192-212 ; ZARB : « Unité ou multiplicité des sens littéraux dans la Bible ? », *RT* 37, 1932, p. 250-300 (voir aussi *Divus Thomas* 33, 1930, p. 337-359) ; PHILIPPE : Préface au *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean par saint Thomas d'Aquin*, édition des Amis de saint Jean, p. 30-31, note 61. Voir aussi AILLET, *op. cit.*, p. 99-146.

même selon le sens littéral, en une seule lettre de l'Écriture, il se trouve plusieurs sens ¹.

En dépit de ce texte, des auteurs – et non des moindres ² – soutiennent qu'à cause de son réalisme saint Thomas n'a pu admettre qu'un seul sens littéral. Car, s'il y avait plusieurs sens littéraux, le langage de la Bible n'obéirait plus aux lois du langage humain ordinaire, qui exige une certaine univocité pour être normalement compris. D'ailleurs, saint Thomas n'a-t-il pas lui-même souligné cette difficulté dans la première objection de ce même article 10, que nous avons vue plus haut ³, en expliquant qu'il y aurait équivoque si « un même mot signifiait plusieurs choses à la fois » ? Ces raisons sont très fortes et méritent d'être sérieusement examinées. Saint Thomas s'est-il donc contredit ? Comment comprendre le texte que nous venons de citer ?

Le père Synave explique qu'à cause de l'incise : « puisque l'auteur de la sainte Écriture est Dieu... », qui reprend textuellement le principe donné au début du *corpus*, la multiplicité dont il est ici question concerne toujours la division en deux sens, un sens spirituel et un sens littéral, unique thème de tout ce *corpus*. Simplement, cette division serait envisagée cette fois *quoad Deum* (du côté de Dieu) et non plus *quoad nos* (du côté de l'homme) comme précédemment. En effet, le sens littéral étant défini comme le sens que l'auteur a en vue (*quem auctor intendit*), Dieu ayant également en vue tous les sens scripturaires, ils relèvent tous, pour lui, du seul sens littéral. Il n'est donc pas inconvenant (*non est inconveniens*) d'appeler « littéral » le sens spirituel lui-même.

Cependant, pour rendre possible cette interprétation, le père Synave fait subir une distorsion au texte. Il traduit en faisant de *litteralis* non pas l'adjectif épithète du sujet *sensus* mais l'attribut de tout le membre de phrase : « parce que le sens qu'un auteur a en vue est littéral ⁴ », ce qui revient à dire : « parce qu'on peut appeler littéral tout sens que l'auteur a en vue ». Mais la place des mots dans le texte latin (*litteralis* est accolé à *sensus*) ne semble pas permettre une autre traduction que celle-ci : « parce que le sens littéral est celui que l'auteur a en vue », et cela ruine le raisonnement.

Bien plus, si on regarde attentivement l'ensemble du texte du *corpus*, l'interprétation en faveur de la multiplicité du sens littéral proprement dit paraît s'imposer. La question posée en tête d'article était : la sainte Écriture a-t-elle

¹ — *Quia vero sensus litteralis est quem auctor intendit – auctor Sacrae Scripturae Deus est qui omnia simul suo intellectu comprehendit – non est inconveniens, ut dicit Augustinus XII Confess., si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus.*

² — Synave et Spicq, notamment.

³ — Voir également l'objection 5 de *Quodlibet* VII, q. 6, a. 14 : « L'auteur, par une seule écriture, ne peut intelliger qu'une seule chose, parce que, selon le Philosophe, il n'est pas possible d'intelliger plusieurs vérités ensemble, *auctor per unam scripturam non potest intelligere nisi unum, quia non contingit plura simul intelligere, secundum Philosophum.* »

⁴ — Comme si on avait : *quia vero litteralis est sensus quem auctor intendit.*

plusieurs sens sous une seule lettre ? Or la réponse a consisté, premièrement, à distinguer le sens littéral du sens spirituel, deuxièmement, à diviser le sens spirituel. Il est donc logique que l'article s'achève en parlant d'une éventuelle division du sens littéral. En outre, le *vero* qui introduit le paragraphe marque une opposition par rapport à ce qui précède ; or il était précédemment question du sens spirituel, il ne peut donc s'agir maintenant que du sens littéral. Enfin, le mot « littéral » est lui-même employé à deux reprises dans ce bout de phrase et, la deuxième fois, il est précédé de *etiam* qui le renforce, comme s'il y avait : « il n'y a pas d'inconvénient à dire qu'il existe plusieurs sens sous une seule lettre, [sous-entendu : *non seulement selon le sens spirituel*], *mais aussi* selon le sens littéral. »

Pour compléter l'état de la question, lisons également l'autre texte majeur dans lequel saint Thomas semble affirmer la multiplicité du sens littéral ¹ :

N'allez donc pas tellement limiter l'Écriture à un sens donné que vous prétendiez exclure les autres sens qui, en eux-mêmes, sont vrais et peuvent, en sauvant les exigences de la lettre, s'adapter à l'Écriture. Cela tient à sa dignité que, sous une même lettre, elle contienne plusieurs sens ; par là, en effet, elle peut convenir à toutes les intelligences et chacun s'émerveillera de pouvoir trouver dans les divines Écritures la vérité qu'il aura conçue dans son esprit.(...) Toute vérité qui peut, sans violenter la lettre et le contexte [mot à mot : les circonstances de la lettre], s'adapter à l'Écriture, doit être tenue pour son véritable sens ².

Saint Thomas admet-il donc la pluralité du sens littéral, sous la seule réserve que les sens retenus soient exempts d'erreur et fidèles au contexte ?

L'autorité de saint Augustin

Puisque saint Thomas en appelle à l'autorité de saint Augustin (Livre XII des *Confessions*), commençons par aller voir ce que dit le docteur d'Hippone.

¹ — *De potentia*, q. 4, a. 1, *respondeo*. Sans doute, l'expression « sens littéral » n'y figure pas, mais saint Thomas reprend explicitement à cet endroit la question des diverses interprétations littérales du texte de la Genèse, soulevée par saint Augustin dans le livre XII des *Confessions*. D'ailleurs, la restriction apportée : « *salva circumstantia litteræ*, le contexte littéral étant sauf », montre bien qu'il s'agit du sens littéral et non pas des sens spirituels (cf. BLANCHE, *RT*14, 1906, p. 204-205).

² — Traduction de PÈGUES, *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, t. I, Toulouse, 1907, p. 66. Le latin dit : *Aliud est, ne aliquis ita scripturam ad unum sensum cogere velit, quod alios sensus qui in se veritatem continent, et possunt, salva circumstantia litteræ, Scripturæ aptari, penitus excludantur. Hoc enim ad dignitatem divinæ Scripturæ pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, ut unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire veritatem quam mente conceperit. (...) Unde omnis veritas quæ, salva circumstantia litteræ, potest divinæ Scripturæ aptari, est ejus sensus.*

La deuxième partie du livre douzième des *Confessions*¹ est consacrée à l'étude de quelques principes de méthode exégétique, pour résoudre des difficultés d'interprétation littérale rencontrées dans le commentaire de la Genèse. Face à la diversité des explications qu'il a trouvées chez les docteurs, saint Augustin ne sait laquelle choisir. On peut résumer ses conclusions en les ramenant aux deux règles suivantes : 1.– La vérité de la foi constitue la base et le critère fondamental de toute interprétation littérale. Donc, pour être vraie, une interprétation ne doit pas contredire la foi, sans quoi elle irait forcément contre l'intention de l'Esprit Saint². 2.– S'il se trouve néanmoins plusieurs interprétations également conformes à la vérité de la foi, on peut les accepter toutes, pourvu qu'elles s'efforcent scrupuleusement de rejoindre l'intention de l'écrivain (Moïse, en l'occurrence). On doit donc écarter les interprétations qui, bien qu'orthodoxes, seraient arbitraires.

Plus loin (chap. 23, n° 32 et suivants), saint Augustin revient sur la difficulté : il peut y avoir au sujet de l'Écriture deux sortes de désaccords, dit-il ; l'un à propos de la vérité des choses (*de veritate rerum*), l'autre à propos de ce qu'a voulu dire l'écrivain (*de ipsius qui enuntiat voluntate*). Le premier désaccord est tranché par la vérité de la foi, c'est le deuxième qui fait question. L'évêque d'Hippone le résout en donnant de nouveau deux principes : 1.– On acceptera toutes les sentences vraies (c'est-à-dire conformes à la foi) tirées de la lettre, pourvu qu'on ait recherché honnêtement ce qui paraît être la volonté de l'auteur sacré et qu'on ne prétende pas avoir découvert toute sa vraie pensée (l'exégète doit humblement accepter ses limites). Entre toutes ces interprétations vraies, celle qui correspond au sens voulu par l'auteur est « plus excellente », *excellentior*. 2.– Même si l'écrivain sacré n'a pas vu tous ces sens discernés par les interprètes, Dieu, auteur principal, les a vus et les leur a lui-même *révévés*.

L'affirmation va loin. Il faut bien sûr entendre le mot « révélé », ici, non pas de la révélation proprement dite (la révélation est close avec la mort du dernier apôtre), ni même d'une inspiration similaire à celle dont a joui l'écrivain sacré, mais d'une lumière, d'une grâce donnée par Dieu à l'interprète, pour lui permettre de comprendre et de commenter correctement ce qu'il lit, plus profondément peut-être que ne l'ont fait ses prédécesseurs, grâce aux trésors du dogme et de la Tradition dont l'hagiographe n'a évidemment pas pu profiter, comme on l'a dit plus haut.

Les adeptes de la nouvelle exégèse spirituelle invoquent ce texte pour étayer leur thèse du déploiement du sens³. C'est un abus et une imposture.

¹ — L. XII, à partir de : c. 16, n° 23, dans l'édition des *Belles Lettres* de 1954 (t. II).

² — Voir aussi *De doctrina christiana*, L. II, c. 10, et ce que nous avons dit plus haut.

³ — Voir *Le Sél de la terre*, 12. Ils citent aussi saint Grégoire : « La Parole progresse avec ceux qui l'écoutent » (*Moralia* I, 20). Mais en interprétant cette phrase comme ils le font, ils commettent un contresens, car saint Grégoire, d'après le contexte, ne veut pas dire que la Parole déploie son sens grâce à l'interprétation postérieure qui en est faite, mais qu'elle doit être *mise en pratique* (la Parole pratiquée est un progrès par rapport à la Parole simplement écrite).

Loin d'encourager à des lectures *nouvelles*, créatrices et subjectives, saint Augustin insiste au contraire sur le fait que les seules lectures admissibles sont les lectures catholiques.

En résumé, notons que saint Augustin distingue parmi les sens littéraux : le sens voulu par Dieu ; le sens voulu par l'écrivain sacré (qu'il appelle *excellentiore* pour le différencier des suivants) et les sens découverts par les interprètes. Pour ces derniers, il pose une double condition : qu'ils soient vrais (conformes à la foi) et qu'ils s'efforcent de rejoindre ce que l'écrivain a voulu. Nous allons constater que saint Thomas n'a fait, en réalité, que reprendre et enrichir cette doctrine.

Les diverses appellations du sens littéral chez saint Thomas

Revenons à saint Thomas afin d'examiner quelques textes parallèles. Trois textes sont à citer spécialement.

— *1^{er} texte* (*Quodlibet* VII, q. 6, a. 14, ad 5) :

L'auteur principal de la sainte Écriture est le Saint-Esprit, qui, dans un seul mot de l'Écriture sacrée, intellige beaucoup plus que les interprètes de la sainte Écriture ne peuvent exposer ou trouver ¹.

Il s'agit en fait de la réponse à une objection qui disait :

Tout sens tiré des mots d'une écriture, si l'auteur ne l'a pas voulu, n'est pas le sens *propre* (*sensus proprius*) ²...

L'objection parlait donc du sens littéral voulu par l'auteur, appelé ici sens « propre », pour dire qu'il ne pouvait y avoir plusieurs de ces sens, « parce que l'auteur, au travers d'une seule écriture, ne peut intelliger qu'une chose ». La réponse montre que l'objection ne s'applique pas parce qu'il s'agit, dans cet article, de justifier la multiplicité des sens spirituels et non pas la multiplicité des sens littéraux (exactement comme dans l'*ad primum* de l'article 10 étudié plus haut). Toutefois, et c'est ce qui nous intéresse ici, cette réponse repose sur un principe général qui garde toute sa valeur quels que soient les sens concernés : le Saint-Esprit, auteur principal de l'Écriture, intellige beaucoup plus de vérités que les commentateurs du texte ne peuvent en discerner.

Ce premier texte nous permet donc d'établir la présence : – du côté de Dieu, d'une *intelligence* (*intellexit*) illimitée des réalités surnaturelles, ce qui

¹ — *Auctor principalis sacrae Scripturae est Spiritus Sanctus, qui in uno verbo sacrae Scripturae intellexit multo plura quam per expositores sacrae Scripturae exponantur vel discernantur.*

² — *Quicumque sensus ex verbis alicujus scripturae trahitur quem auctor non intendit, non est sensus proprius.*

explique que le sens littéral voulu par lui (comme aussi les sens spirituels) ne puisse être ni parfaitement entrevu, ni jamais épuisé par les hommes ; – du côté de l'écrivain sacré, d'une *intention* (*intendit*) portant sur *un seul* sens appelé *propre* et évidemment littéral, de sorte qu'il ne puisse y avoir d'équivoque ; – enfin, du côté des interprètes (et, éventuellement, de l'écrivain), d'une *vision* (*intelligeret*) de plusieurs sens possibles donnant lieu à plusieurs interprétations. Ces derniers peuvent-ils être des sens littéraux ? Ce texte ne suffit pas à l'établir, d'autres textes vont le faire.

— 2^e *texte* (IV Sent., d. 21, q. 1, a. 2, qa. 1, ad 3). Il s'agit encore de la réponse à une objection. Lisons-la :

Dans la sainte Écriture, en dehors du sens *principal* que l'auteur a en vue, d'autres sens peuvent aussi être convenablement *adaptés*. C'est ainsi que saint Jérôme a parlé par une certaine *adaptation*, et non pas selon l'intention de l'Apôtre ¹.

Saint Thomas oppose ici le sens *principal* que l'écrivain sacré a voulu (= le sens *propre* indiqué ci-dessus) et un sens *adapté*, donné par un interprète (saint Jérôme ²), qu'il déclare n'être pas rigoureusement conforme à l'intention de l'auteur.

On a discuté pour savoir si ce sens « adapté », *praeter intentionem auctoris*, était vraiment un sens littéral, ou s'il n'était pas un sens spirituel, voire ce que les modernes appellent le *sens accommodatic*, qui n'est plus un sens scripturaire parce qu'il n'est voulu ni de Dieu, ni de l'hagiographe ³.

L'exemple donné (quel est le sens obvie de la métaphore paulinienne en 1 Co 3, 12 ?) et le contexte immédiat prouvent que ce sens adapté est bien littéral puisqu'il est mis en parallèle avec « le sens principal que l'auteur a en vue (*intendit*) ». Sans doute, en bonne logique, comme le premier membre de la division porte le mot *principalis* (principal), on devrait lire dans le deuxième membre *secundarius* (secondaire), au lieu de *aptari* ou *per adaptationem* (adapté). Mais l'expression « sens secondaire » insinuerait une certaine subordination entre le sens voulu par l'auteur et les sens adaptés. Or on constate au contraire qu'il n'y a pas de dépendance entre eux, à l'inverse de ce qui se passe entre le sens littéral voulu par Dieu et le sens propre voulu par

¹ — *In sacra Scriptura, praeter principalem sensum quem auctor intendit, possunt alii sensus non incongrue aptari. Et sic Hieronymus per adaptationem quamdam loquitur, et non secundum intentionem Apostoli.*

² — Il s'agit du commentaire de 1 Co 3, 12 : alors que, d'après saint Thomas, l'Apôtre désignerait les péchés véniels par *le bois*, *le foin* et *la paille*, saint Jérôme y voit les doctrines des hérétiques. En fait, il n'est pas sûr que saint Jérôme ait tort. Mais, quoi qu'il en soit de l'exemple, le principe demeure.

³ — Ce sens naît d'une ressemblance entre un fait biblique et un autre fait : on accomode alors à ce dernier les paroles de la Bible. Ce n'est plus une interprétation à proprement parler, c'est un emprunt.

l'auteur. Les sens découverts par les interprètes, s'ils ne sont évidemment pas hétérogènes avec « ce que l'auteur a voulu », sont néanmoins disparates parfois, parce qu'ils sont des *interprétations* littérales plus que des sens littéraux proprement dits. Le choix du mot « adapté », avec la précision « *non incongrue – convenablement –* », est donc parfaitement heureux pour marquer cette distance.

Au reste, ces significations littérales adaptées, distinctes par conséquent du sens principal (ou propre) voulu par l'auteur humain, peuvent lui être supérieures. Qu'on pense, par exemple, à l'interprétation que l'Église donne de Genèse 3, 15, à la suite de la traduction « *adaptée* » de la Vulgate latine : « *Ipsa conteret caput, Celle-ci t'écrasera la tête.* » Pie XII applique ce passage à Notre-Dame dans la bulle de définition de l'Assomption ¹, alors que les textes hébreu et grec (et donc, l'intention de l'écrivain ?) portent le masculin. En exégèse strictement littérale, c'est la postérité de la Femme et non la Femme elle-même, qui doit écraser la tête du serpent ². On dira que cela ne change rien à notre foi. Assurément, il ne s'agit pas de sens hétérogènes. Tout de même, cela met singulièrement en lumière le rôle de la Vierge dans l'œuvre du salut, dès le Protévangile, en attendant que l'Écriture y revienne ultérieurement. Au point de vue dogmatique, théologique et spirituel, cette précision a donc une portée considérable. Les modernes y voient un exemple du sens qu'ils ont nommé plénier, dont nous avons parlé plus haut. Disons plutôt : c'est une ampliation développée de la lettre, pour nous permettre de saisir le sens exact et complet de la vérité énoncée, à savoir : le salut est l'œuvre du Christ en tant qu'il nous vient *par Marie*.

— 3^e texte (*De Potentia*, q. 4, a. 1). Nous le connaissons déjà. Il confirme ce que nous venons de dire. Nous y retrouvons la notion de *sens adapté* selon l'acception que nous avons trouvée. Relisons ce texte, il nous paraîtra plus clair maintenant :

N'allez donc pas tellement limiter l'Écriture à un sens donné, que vous prétendiez exclure *les autres sens* qui, en eux-mêmes, sont vrais et peuvent, en sauvant les exigences de la lettre, *s'adapter* à l'Écriture.(...) Toute vérité qui peut, sans violenter la lettre et le contexte, *s'adapter* à l'Écriture, doit être tenue pour son véritable sens.

¹ — SS. Pie XII, *Munificentissimus Deus*, 1^{er} novembre 1950. *Denzinger-Schönmetzer* 3901.

² — L'hébreu porte le pronom אִתָּהּ, qui se rattache à l'antécédent masculin עָרַךְ, la *postérité*, la *descendance* : « Cette descendance t'écrasera la tête ». En revanche, dans le grec, le pronom masculin αὐτός ne peut se rapporter à la descendance (σπέρμα) dont le genre est neutre ; il désigne donc le *descendant* de la Femme, c'est-à-dire le Christ : « Il t'écrasera la tête ». Pareillement, dans le latin, le féminin *ipsa* ne peut être rattaché à la descendance (*semen*) également au neutre ; c'est donc la Vierge qui est ici désignée. En fin de compte, les traductions grecque et latine explicitent, chacune à leur manière, le terme général de l'hébreu : la *descendance* de la Femme qui écrasera la tête du serpent, c'est le *Christ* (= grec) et la *Vierge unie à lui* (= latin). Par la bulle *Munificentissimus Deus*, le Magistère a authentiqué l'interprétation latine qui est la plus complète.

On retrouve les deux conditions données par l'évêque d'Hippone pour pouvoir accepter ces sens adaptés, avec une variante cependant. Il faut : 1.– la vérité, c'est-à-dire la conformité à la foi ; et, 2.– l'accord avec le contexte littéral. Mais on se souvient que saint Augustin demandait l'unité avec le sens voulu par l'auteur (nommé par lui *excellentior*) plutôt qu'avec le contexte littéral. Saint Thomas, en modifiant légèrement, donne un critère plus immédiat et plus objectif. Puisque, comme on l'a vu, il s'agit d'atteindre les réalités significatives au travers des *mots*, c'est donc aux mots et à leur contexte (*circumstantia litteræ*) qu'il convient de demander la règle prochaine d'interprétation (la foi restant la règle ultime). D'ailleurs, en la circonstance, l'accord avec le sens précis voulu par l'auteur, s'il reste l'idéal, ne peut servir de règle puisque, justement, il ne peut se faire et qu'on en est réduit à proposer des adaptations.

On retrouve également une autre affirmation d'Augustin, plus discrètement énoncée toutefois : même si l'écrivain sacré n'a pas vu ces sens (*non intelligit*), il n'y a pas de doute que l'Esprit Saint, auteur principal de la sainte Écriture, les a vus (*intellexerit* ¹) :

D'où il suit que, si d'autres sens, que l'auteur n'a pas vus, sont *adaptés* par les interprètes à la lettre de la sainte Écriture, il n'y a pas de doute que l'Esprit Saint, qui est l'auteur principal de la divine Écriture, les a vus ².

Au fond, c'est le même principe que celui qui justifiait la présence de plusieurs sens spirituels : « Dieu, l'auteur de la sainte Écriture, embrasse d'un seul regard simultanément toutes choses » (I, q. 1, a. 10). Mais, cette fois, il est appliqué à la multiplicité des sens adaptés :

Cela tient à la dignité de la sainte Écriture que, sous une même lettre, elle contienne plusieurs sens ; par là, en effet, elle peut convenir à toutes les intelligences, et chacun s'émerveillera de pouvoir trouver dans les divines Écritures la vérité qu'il aura conçue dans son esprit ³.

¹ — Saint Thomas, plus précis peut-être que saint Augustin, ne va pas jusqu'à dire que le Saint-Esprit a *révélé* ces sens aux interprètes, mais seulement qu'il en a eu l'intelligence, ce qui suppose qu'il en est la source.

² — *Unde si etiam aliqua vera ab expositoribus sacrae Scripturae litterae aptentur quae auctor non intelligit, non est dubium quin Spiritus Sanctus intellexerit, qui est principalis auctor divinae Scripturae.*

³ — *Hoc enim ad dignitatem divinae Scripturae pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, ut unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire veritatem quam mente conceperit.*

La notion thomiste du sens littéral renvoie dos à dos la « nouvelle exégèse spirituelle » et le criticisme biblique

Récapitulons nos découvertes. A bien regarder les textes, c'est donc pour le sens littéral également que saint Thomas, après saint Augustin, affirme « qu'il n'est pas inconvenant ¹ » de parler de pluralité. Toutefois, l'Aquinate maintient que *l'écrivain sacré* n'a pu *vouloir (intendere)* qu'un seul sens littéral qu'il nomme *principal* ou *propre*. La pluralité qu'il admet ne concerne que les sens qu'il appelle *adaptés*, qui ne sont donc pas des sens strictement voulus par l'auteur, mais seulement *vus (intelligere)* par Dieu à l'avance et peut-être aussi partiellement entrevus par l'écrivain. Sous ce vocable, l'Aquinate regroupe les *propositions de sens* données sous la lumière du Saint-Esprit par les commentateurs ultérieurs et les *interprétations* ou les *développements* possibles auxquels se prêtent les passages obscurs ou particulièrement riches du texte sacré. On peut cependant les considérer comme des sens littéraux véritables s'ils ne passent pas ces deux limites expresses : l'erreur et la résistance du contexte.

Les choses ainsi comprises, il nous semble que la difficulté est levée et que la notion de sens littéral qui se dégage répond à la fois aux déviations de la nouvelle exégèse spirituelle et à celles du criticisme biblique.

— A l'encontre de la nouvelle exégèse spirituelle, la doctrine de saint Thomas rappelle l'unité foncière et spécifique du sens littéral ². Unité qui lui vient d'abord de *la foi* : il est le sens de la vérité de la foi, le sens qui suppose et qui dit la foi. Donc les interprétations hétérodoxes, les lectures œcuméniques, les connivences avec l'exégèse protestante, juive, gnostique ou autre, les emprunts à la fausse philosophie, etc., toutes ces divagations sont à bannir résolument comme ne pouvant pas faire partie du sens littéral ni ne pouvant contribuer à l'établir. On doit même dire qu'une exégèse en rupture avec telle interprétation invariablement tenue par la Tradition est *a priori* suspecte.

Unité qui vient aussi de *l'unicité du sens principal* voulu par l'auteur et de l'exigence du contexte immédiat : l'Écriture n'autorise pas n'importe quelle « adaptation » pour reprendre le terme de l'Aquinate. Pour qu'elle soit légitime,

¹ — On notera l'expression employée par saint Thomas : *non est inconveniens*. Assurément, c'est la moins forte des expressions dont use l'Aquinate quand il veut marquer l'autorité ou le degré de certitude de ses affirmations. On trouve en effet, par ordre décroissant : *necessarium est, convenientissimus est, conveniens est, non est inconveniens*... Le choix, dans le cas qui nous occupe, de ce dernier terme, montre combien la question est nuancée.

² — Autrement dit, il n'y a qu'*une espèce* de sens littéral, par opposition au sens spirituel dont l'unité est seulement *générique* (formellement, le sens typique diffère du sens moral et du sens anagogique).

elle doit correspondre au contexte littéral, et on doit rechercher honnêtement ce qu'ont voulu dire Dieu et l'écrivain. Que dire, alors, de certaines actualisations pastorales ou de l'inculturation biblique pratiquées aujourd'hui !

Car, comme nous l'avions expliqué dans l'étude sur la nouvelle herméneutique scripturaire ¹, il ne peut y avoir, en droit, deux sens (principaux, s'entend) donnés aux mêmes mots, l'un qui serait strictement littéral et superficiel (exotérique ?), que mettraient à jour les investigations de la critique et qui ferait fonction de simple « support », et l'autre qui serait « spirituel ² », caché (ésotérique ?), sournoisement baptisé « relecture dans l'Esprit ». De deux choses l'une : ou ce sens « spirituel » est une interprétation vraie, conforme à la foi et au contexte, d'un passage dont le mode est effectivement spirituel, auquel cas il appartient au sens littéral tel que le comprend saint Thomas ; ou bien c'est un développement ambigu ou hérétique qui doit être rejeté comme une fantaisie purement humaine ou diabolique.

— D'autre part, contre le criticisme, les explications de saint Thomas montrent que le sens littéral possède une grande amplitude qu'on ne doit surtout pas réduire. Puisqu'il se définit comme le sens que l'auteur a en vue, et que l'auteur principal de l'Écriture est Dieu, il englobe nécessairement *toute la réalité* visée par Dieu au moment où il inspirait l'écrivain sacré. Or, qui peut dire tout ce qui est contenu dans l'intention divine ³ ?

Ainsi, à propos de Mt 5 (sur les béatitudes), saint Thomas confesse les limites de son interprétation, tout en assurant qu'il expose bien les choses selon l'intention de l'auteur divin qui a voulu, en cet endroit, désigner la Béatitude éternelle :

Il faut noter qu'ici on dit beaucoup de choses sur les béatitudes, mais jamais personne ne pourra tellement approfondir les paroles du Seigneur qu'il puisse comprendre toute sa pensée. Il faut néanmoins savoir que dans ces paroles est comprise la pleine béatitude ⁴.

Nous touchons là le mystère de la Parole de Dieu. Même (surtout, devrions-nous dire) dans son sens littéral, n'est-elle pas une parole qui nous introduit dans le mystère de Dieu ? Commentant ce verset de l'épître aux Hébreux : « la Parole de Dieu est vivante, efficace et plus pénétrante qu'un glaive à deux tranchants ⁵ », saint Thomas nous dit que « cette parole de Dieu

¹ — *Le Sel de la terre* 12, p. 36.

² — A ne pas confondre avec les sens spirituels des anciens. Ici, il s'agit d'un sens présenté comme premier, d'une *allegoria verbi* et non *allegoria facti*.

³ — « L'Esprit Saint a rendu l'Écriture féconde en vérité, beaucoup plus que ce que chaque homme peut trouver » (II Sent., d. 12, q. 1, a. 2, ad 7).

⁴ — Com. *in Mt* 5, 3.

⁵ — He 4, 12.

est vivante » parce qu'elle est « le Verbe vivant de Dieu ¹ ». La Parole de Dieu ne se borne pas à décrire l'histoire, elle n'a pas pour but de simplement raconter des faits ² ; elle dit « la vérité de la foi ³ », elle dit Dieu lui-même.

Évidemment, le langage humain, fût-il doté du privilège de l'inspiration, est inadéquat à rendre une telle richesse :

Il faut remarquer, dit encore saint Thomas, que l'Écriture sainte est bien différente des autres sciences. Car les autres sciences sont produites par la raison humaine, tandis que l'Écriture l'est par l'instinct de l'inspiration divine (...). C'est pour cela que la langue de l'homme dans la sainte Écriture est comme la langue d'un enfant qui prononce des mots qu'un autre lui suggère (Ps 44, 2 : « Ma langue est comme le roseau rapide, etc. », et 2 R 23, 2 : « L'Esprit du Seigneur a parlé par moi, et sa parole est sur ma langue »).

Comme nous l'avions suggéré dans le précédent article, on pourrait ici recourir à la doctrine théologique de l'analogie pour mieux rendre compte de ce mystère de la Parole de Dieu. « Les noms attribués en commun à Dieu et à la créature le sont-ils de façon univoque ? », se demande saint Thomas à l'article 5 de la question 13 de la *Prima pars*. La question s'applique effectivement à la sainte Écriture, laquelle ne cesse de nommer Dieu (et tout le réel surnaturel) avec des noms tirés de l'ordre créé. Saint Thomas répond que l'attribution à Dieu de noms créés n'est pas univoque mais *analogue*. Lisons la conclusion du *corpus*, elle est éclairante pour notre propos :

Lorsque ce nom [« sage », donné comme exemple] est dit de l'homme, il circonscrit et épuise d'une certaine manière la réalité signifiée. Mais pas lorsqu'il est appliqué à Dieu : il laisse alors la réalité signifiée comme *incomprise et dépassant la signification* donnée par le nom ⁴.

En d'autres termes, les réalités exposées dans l'Écriture ne peuvent être adéquatement rendues par les paroles ou les mots humains, nécessairement

¹ — Com. *in He* 4, lect. 2, n° 217.

² — « Saint Thomas a un sens merveilleux du mystère de la parole de Dieu et de sa signification », écrit le père PHILIPPE (Préface à *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean* par S. Thomas d'Aquin, Édition des Amis de saint-Jean). La Parole de Dieu est pour l'âme la nourriture spirituelle qui la fait subsister (Com. *in* 1 Tm 4, lect. 2, n° 151), elle réjouit et guérit, elle « purifie les cœurs des affections terrestres en les enflammant pour les choses du ciel » (Com. *in* Jn 15, lect. 1, n° 1987). Quand le Christ Lui-même parle – pour attirer à Lui – sa voix a « la puissance (...) de mouvoir intérieurement le cœur » et elle « enflamme de son amour le cœur des fidèles » (Com. *in* Jn 5, lect. 6, n° 820). Aussi la Parole de Dieu, du Christ, doit-elle être gardée surtout dans les cœurs, et non dans les Écritures (Com. *in* Jn 5, lect. 5, n° 823).

³ — I Sent., Prol., a. 5 : *secundum quod accipitur ipsa veritas fidei, est sensus historicus*, le sens historique (ou littéral) s'entend de l'exposé de la vérité de la foi.

⁴ — *Cum hoc nomen (sapiens) de homine dicitur, quodammodo circumscibit et comprehendit rem significatam ; non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem.*

restreints, qui les transmettent ¹. Elles restent comme « incomprises », inépuisées. C'est pourquoi, contrairement à ce que prétend la critique, le sens littéral doit déborder la « lettre », c'est-à-dire son expression purement matérielle, humaine, technique, pour atteindre la *vérité* qu'il recherche. Il importe ici de se rappeler la définition que saint Thomas donne de la vérité : *adæquatio rei et intellectus*, l'adéquation de l'intelligence avec la réalité ². Dire la vérité de l'Écriture, c'est donc rechercher l'*adæquatio* de notre esprit avec la *res* exprimée par les mots du texte, c'est-à-dire avec la réalité de la foi ; c'est dire la vérité de la foi contenue dans l'Écriture.

S'applique à ces propos la parole par laquelle saint Paul marquait l'opposition entre la loi ancienne et la loi nouvelle : « La lettre tue et l'Esprit vivifie ³. » Le criticisme a tué le sens littéral en le réduisant à l'intelligence de l'écorce ; la doctrine de saint Thomas le vivifie, lui rend son amplitude ⁴.

Il nous restera à voir ce que saint Thomas dit des sens spirituels.

(A suivre)

Annexe

Pour conforter ce que nous avons trouvé dans saint Thomas sur l'interprétation des Écritures, voici quelques extraits de la belle encyclique de SS. Pie XII sur les études bibliques, *Divino afflante Spiritu* ⁵. Nos lecteurs verront que cette encyclique reprend la doctrine thomiste à laquelle, d'ailleurs, elle se fait gloire d'avoir puisé. L'autorité du Magistère suprême a donc canonisé la doctrine de saint Thomas.

27.— [Sur le sens littéral]. L'exégète catholique peut aborder la tâche – la plus importante de toutes celles qui lui incombent – de découvrir et d'exposer le véritable sens des Livres Saints. Que les exégètes, dans l'accomplissement de ce travail, aient toujours devant les yeux qu'*il leur faut avant tout s'appliquer à discerner et à déterminer ce sens des mots bibliques qu'on appelle le sens littéral*. Ils doivent mettre le plus grand

¹ — Il y a une infinie distance entre la réalité signifiée et le mode humain qui sert à la signifier. La réalité signifiée est surabondante, le mode de signifier est au contraire indigent.

² — I, q. 16, a. 1.

³ — 2 Co 3, 6.

⁴ — Saint JEAN DE LA CROIX, dans *La Montée du Carmel* (II, c. 19), s'exprime ainsi : « Il arrive que les âmes se trompent en les paroles et révélations de Dieu en prenant l'intelligence à la lettre et à l'écorce. Car (...) la principale intention de Dieu en ces choses est de dire et de donner l'esprit qui est enclos en de telles paroles, lequel est difficile à entendre et *est bien plus ample que la lettre et fort extraordinaire et hors des limites de la lettre*. »

⁵ — Traduction française des Éditions de la *Bonne Presse*, Paris, 1960. C'est nous qui soulignons.

soin à découvrir ce sens littéral des mots au moyen de la connaissance des langues, en s'aidant du *contexte* et de *la comparaison avec les passages analogues*; toutes opérations qu'on a coutume de faire aussi dans l'interprétation des livres profanes, pour faire ressortir plus clairement la pensée de l'auteur.

28.— [Le sens littéral est le sens de la foi]. Que les exégètes des Saintes Lettres, se souvenant qu'il s'agit ici de la parole divinement inspirée, dont la garde et l'interprétation ont été confiées à l'Église par Dieu lui-même, ne mettent pas moins de soin à tenir compte *des interprétations et déclarations du magistère de l'Église*, ainsi que *des explications données par les saints Pères*, en même temps que de « *l'analogie de la foi* », comme Léon XIII les en avertit très sagement dans l'Encyclique *Providentissimus Deus (Enchyridion biblicum, n. 94-96)*. Qu'ils s'appliquent d'une manière toute particulière à *ne pas se contenter d'exposer ce qui regarde l'histoire, l'archéologie, la philologie et les autres sciences auxiliaires* — comme Nous regrettons qu'on ait fait dans certains commentaires — mais, tout en alléguant à propos ces informations, pour autant qu'elles peuvent aider à l'exégèse, *qu'ils exposent surtout quelle est la doctrine théologique de chacun des livres ou des textes en matière de foi et de mœurs*, de sorte que leurs explications ne servent pas seulement aux professeurs de théologie à proposer et à confirmer les dogmes de la foi, mais encore qu'elles viennent en aide aux prêtres *pour expliquer la doctrine chrétienne* au peuple et qu'elles soient utiles enfin à tous les fidèles pour mener une vie sainte, digne d'un chrétien ¹.

29.— [Faux et vrai sens spirituel]. Quand les exégètes catholiques donneront une pareille interprétation, avant tout théologique, comme Nous l'avons dit, ils réduiront définitivement au silence ceux qui assurent ne rien trouver dans les commentaires qui élève l'âme vers Dieu, nourrisse l'esprit et stimule la vie intérieure, *prétendant en conséquence qu'il faut avoir recours à une interprétation spirituelle* ou, comme ils disent, *mystique* ². Que cette manière de voir ne soit pas juste, l'expérience d'un grand nombre l'enseigne, qui, considérant et méditant sans cesse la parole de Dieu, ont conduit leur âme à la perfection et ont été entraînés vers Dieu par un amour ardent. C'est aussi ce que montrent clairement et la pratique constante de l'Église et les avertissements des plus grands docteurs. Ce qui ne signifie certes pas que tout *sens spirituel* soit exclu de la Sainte Écriture ³; car les paroles et les faits de l'Ancien Testament ont été merveilleusement ordonnés et disposés par Dieu de telle manière que le passé signifîât d'avance d'une manière spirituelle ce qui devait arriver sous la Nouvelle Alliance de la grâce. C'est pourquoi l'exégète, de même qu'il doit rechercher et exposer le sens littéral des mots, tel que l'hagiographe l'a voulu et exprimé, ainsi *doit-il exposer le sens spirituel*,

¹ — Autrement dit, que les exégètes ne cherchent pas seulement à fournir des arguments scripturaires en vue des démonstrations théologiques spéculatives, mais qu'ils *exposent* la vérité de foi contenue dans l'Écriture; que leur exégèse soit théologique et théologale, surnaturelle et « argumentative » au sens donné par l'Aquinat à ce mot.

² — Pie XII condamne ici la fantaisie des exégèses faussement « spirituelles » et allégoriques (les *allegoria verbi* de la « nouvelle exégèse spirituelle » tombent sous cette condamnation).

³ — Ici, Pie XII reconnaît l'existence et la valeur du véritable sens spirituel qu'il explique conformément à la doctrine de saint Thomas : c'est un sens des choses, connu par révélation.

pourvu qu'il résulte certainement qu'il a été voulu par Dieu. Dieu seul, en effet, peut connaître ce sens spirituel et nous le révéler. Or un pareil sens, notre Divin Sauveur nous l'indique et nous l'enseigne lui-même dans les saints Évangiles ; à l'exemple du Maître, les apôtres le professent aussi par leurs paroles et leurs écrits ; la Tradition constante de l'Église le montre ; enfin le très ancien usage de la liturgie le déclare quand on est en droit d'appliquer l'adage connu : « La loi de la prière est la loi de la croyance. »

Suivent plusieurs paragraphes concernant le sens appelé « accommodative » et la nécessité du recours aux pères et aux anciens commentateurs.

Mais venons-en à la conclusion de l'encyclique qui souligne l'*infinie* richesse de l'Écriture sainte : elle est, pour l'exégète comme pour le simple fidèle, un aliment substantiel pour l'âme, un objet de contemplation qui demande à être connu, médité, scruté, aimé passionnément :

47.— Or ce Christ, auteur de notre salut, les hommes le connaîtront d'autant plus parfaitement, l'aimeront d'autant plus ardemment, l'imiteront d'autant plus fidèlement qu'ils seront poussés avec plus de zèle à la connaissance et à la méditation des Saintes Lettres, en particulier du Nouveau Testament. Car, comme le dit saint Jérôme, le docteur de Stridon : « L'ignorance des Écritures est l'ignorance du Christ » (*In Isaiam*, prologue ; *PL*, XXIV, 17), et : « S'il y a quelque chose qui tienne l'homme sage en cette vie et le persuade, au milieu des souffrances et des tourments de ce monde, de garder l'égalité d'âme, j'estime que c'est en tout premier lieu la méditation et la science des Écritures » (*In Ephesios*, prologue ; *PL*, XXVI, 439).

48.— (...) Noble tâche, avons-nous dit, car qu'y a-t-il de plus sublime que de scruter, d'expliquer, de proposer aux fidèles, de défendre contre les infidèles, la parole même de Dieu, donnée aux hommes sous l'inspiration du Saint-Esprit ? L'esprit lui-même de l'exégète se nourrit de cet aliment spirituel et en profite « pour le renouvellement de la foi, pour la consolation de l'espérance, pour l'exhortation de la charité » (S. Augustin, *Contra Faustum*, XIII, 18). « Vivre au milieu de ces choses, les méditer, ne connaître ni ne chercher rien d'autre, cela ne vous paraît-il pas dès ici-bas comme le paradis sur terre ? » (S. Jérôme, *Ep.* 53, 10). Que les âmes des fidèles se nourrissent aussi du même aliment, qu'elles y puisent la connaissance et l'amour de Dieu, le progrès spirituel et la félicité. Que de tout leur cœur les commentateurs de la parole divine se donnent à ce saint commerce. « Qu'ils prient pour comprendre. » (S. Augustin, *De Doctr. christ.*, III, 56).

LE SEL DE LA TERRE

Donner le goût de la sagesse chrétienne

*Revue trimestrielle
de formation catholique*



Maintenir et conserver la saveur du sel de la doctrine quand tout autour devient insipide par la suite de l'abandon de Dieu, c'est le défi que la revue s'impose par son nom même. Le *Sel de la terre* vous offre tous les trois mois des articles simples, diversifiés, adaptés et d'une sûreté doctrinale éprouvée afin de nourrir votre vie spirituelle.

- **Simple**, le *Sel de la terre* ne requiert de ses lecteurs **aucun niveau spécial de connaissance** ; il s'adresse à tout catholique qui veut approfondir sa foi.
- **Diversifié**, le *Sel de la terre* propose à tous une **formation catholique vraiment complète** : études doctrinales et apologétiques, spiritualité et Écriture sainte, histoire et arts de la civilisation chrétienne viennent tour à tour nourrir votre intelligence.
- **Adapté**, le *Sel de la terre* présente les vérités religieuses **les plus utiles** à notre temps et dénonce les erreurs qui menacent aujourd'hui les intelligences.
- **Traditionnel**, le *Sel de la terre* est publié sous la responsabilité d'une communauté dominicaine qui se place **sous le patronage de saint Thomas d'Aquin**, pour la sûreté de la doctrine et la clarté de l'expression.

Cet article vous a plu ?

Vous pouvez :

[Vous
abonner](#)

[Découvrir
notre site](#)

[Faire
un don](#)

Trouvez plus de 1000 articles en accès libre !