

**Un renouveau en exégèse ?
L'interprétation de l'Écriture
« dans l'Esprit »
(*Dei Verbum*, n° 12)**

Par le frère Emmanuel-Marie O.P.

De même que l'on parle de plus en plus, dans le domaine de la liturgie, d'une « réforme de la réforme », visant à sauver la nouvelle liturgie en corrigeant ses « abus », il est dorénavant question, en matière biblique, d'une « critique de la Critique ». Le temps de l'hégémonie de la méthode historico-critique semble passé ; des voix de plus en plus nombreuses et autorisées s'élèvent pour réclamer le retour à une exégèse « spirituelle », qui redonne leur vraie place à l'interprétation chrétienne de la Bible et aux commentaires des Pères de l'Église.

Cette tendance s'appuie notamment sur un texte du concile Vatican II, le n° 12 de la constitution dogmatique *Dei Verbum*. Placé dans le chapitre intitulé « De l'inspiration divine de la sainte Écriture et de son interprétation » (chap. III), ce passage explique comment la sainte Écriture doit être interprétée.

Est-ce un véritable retour à l'exégèse traditionnelle que précône ce texte ? L'interprétation qu'en donnent les partisans de la « nouvelle exégèse spirituelle » permet-elle d'espérer un authentique renouveau après des années de désertification biblique ? Rome est-elle enfin en train de nous rendre l'Écriture sainte ? C'est cette question que nous nous proposons d'examiner.

Le texte de *Dei Verbum*, n° 12

LA CONSTITUTION conciliaire *Dei Verbum* (sur la Révélation divine) a été promulguée le 18 novembre 1965¹. Son numéro 12, qui nous intéresse ici, est réparti en trois paragraphes : le premier est une introduc-

¹ — Pour un aperçu général de cette constitution, voir *Le Sel de la terre* 55, p. 16-38.

tion ; le deuxième expose les règles d'interprétation rationnelle de l'Écriture, dans des termes matériellement assez proches de ceux employés par l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de Pie XII (à laquelle renvoie d'ailleurs la note qui clôt cet alinéa) ; le troisième donne les règles d'interprétation théologique (l'unité de l'Écriture, l'analogie de la foi, la soumission au jugement de l'Église).

Voici le texte ¹ :

12. [§ 1] Étant donné que Dieu dans la sainte Écriture a parlé par des hommes à la manière des hommes ², l'interprète de la sainte Écriture, pour voir clairement ce que Dieu lui-même a voulu nous communiquer, doit rechercher attentivement ce que les hagiographes ont vraiment eu l'intention de signifier et ce qu'il a plu à Dieu de manifester par leurs paroles.

[§ 2] Pour découvrir l'intention des hagiographes, il faut entre autres choses considérer aussi les « genres littéraires ». C'est d'une façon différente, en effet, que la vérité est proposée et exprimée dans des textes diversement historiques, ou prophétiques ou poétiques, ou (relevant) d'autres genres d'expression. Il faut par conséquent que l'interprète recherche le sens que l'hagiographe, en des circonstances déterminées, selon la condition de son temps et de sa culture, à l'aide des genres littéraires utilisés à cette époque, a entendu exprimer et a (de fait) exprimé ³. En effet, pour bien comprendre ce que l'auteur sacré a voulu affirmer par écrit, il faut considérer exactement aussi bien les manières natives de sentir, d'énoncer ou de raconter qui étaient en usage du temps de l'hagiographe, que celles habituellement employées dans les relations humaines en ce temps-là ⁴.

[§ 3] Mais, puisque la sainte Écriture doit aussi être lue et interprétée dans le même Esprit qu'elle a été écrite ⁵, pour bien dégager le sens des textes sacrés, il ne faut pas moins diligemment faire attention au contenu et à l'unité de toute l'Écriture, en tenant compte de la Tradition vivante de toute l'Église et de l'analogie de la foi. Il revient ainsi aux exégètes de travailler selon ces règles à comprendre et à exposer plus profondément le sens de la sainte Écriture, de sorte que le jugement de l'Église soit mûri comme par une étude préalable. Toutes ces choses sur la manière d'interpréter l'Écriture sont, en effet, soumises en dernier recours au jugement de l'Église, qui jouit du mandat et du ministère divins de garder et d'interpréter la Parole de Dieu ⁶.

¹ — Traduction de J.-P. TORRELL O.P., dans *La Révélation divine*, t. I, « Unam Sanctam » 70 a, Paris, Cerf, 1968.

² — Saint AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, XVII, 6, 2 ; *PL*, 41, 537 ; *CSEL*, XL, 2, 228.

³ — Saint AUGUSTIN, *La Doctrine chrétienne*, III, 18, 26 ; *PL*, 34, 75-76 ; *CSEL*, 80, 95.

⁴ — Pie XII, encycl. *Divino afflante Spiritu*, Dz 294 (DS 3829-3830) ; *EB*, 557-562.

⁵ — Voir BENOIT XV, encycl. *Spiritus Paraclitus*, 15 sept. 1920 ; *EB*, 469. Saint JEROME, *Sur l'épître aux Galates*, 5, 19-21 ; *PL*, 26, 417 A.

⁶ — Voir CONCILE VATICAN I, *Const. dogm. sur la foi cath.*, chap. II, La Révélation, Dz 1788 (DS 3007).

La « réception » de ce texte

Les commentateurs ont diversement interprété ce passage de *Dei Verbum*. Pour les uns, le Concile encourage la méthode historico-critique, pour les autres, il introduit une nouvelle méthode d'exégèse spirituelle.

1. *Dei Verbum* consacre les acquis de la méthode historico-critique

C'est ainsi que l'ont compris la plupart des commentateurs¹, qui se sont attachés à développer surtout – voire exclusivement – le deuxième alinéa consacré à l'interprétation scientifique de l'Écriture. Ils ont vu dans ce paragraphe un encouragement apporté à la méthode historico-critique, en vogue depuis soixante ans et plus, et à la liberté de recherche en ce domaine².

— L'insistance sur les genres littéraires

Il est vrai que l'insistance avec laquelle ce paragraphe parle des « genres littéraires » (mentionnés deux fois) peut plaider en ce sens. Le texte souligne de manière appuyée et presque répétitive³ la nécessité de connaître les « circonstances » liées « au temps et à la culture » de l'hagiographe, « les manières natives de sentir, d'énoncer ou de raconter » utilisées à son époque (ce que les adeptes de la *Formgeschichte* appellent le *Sitz im leben*)... Cette insistance paraît disproportionnée avec la brièveté des lignes consacrées par le Concile à la question de l'interprétation de l'Écriture. Surtout, dans le contexte actuel d'historicisme et de relativisme généralisés, elle ne pouvait être reçue que comme suggérant l'idée d'une certaine relativité du contenu et de la vérité de l'Écriture.

Bien plus, majorer l'importance des genres littéraires entraîne un changement subreptice de l'objet même de l'exégèse. En effet, si l'accent est princi-

1 — Voir par exemple : P. GRELOT, dans *La Révélation divine*, « Unam Sanctam » 70 b, Paris, Cerf, 1968, t. II, p. 369-380 ; L. ALONSO-SCHÖKEL, *Comentarios a la Constitucion Dei Verbum sobre la divina Revelacion*, BAC 284, Madrid, 1969, p. 420-480 ; U. BETTI, *La Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione*, Torino, Leumann, p. 265-322 ; B. RIGAUX, « L'interprétation de l'Écriture selon la constitution *Dei Verbum* », dans *Au service de la Parole de Dieu*, Mélanges Charue, Gembloux, 1969, p. 262-289 ; D.J. HARRINGTON, « Catholic interpretation of Scripture », dans K. HAGEN, *The Bible in the Churches*, NY, 1985 ; J. GNILKA, « Die biblische Exegese im lichte des Dekretes über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* », *Münch ThZt* 36 (1985), p. 5-19.

2 — C'est déjà ainsi que les exégètes néo-modernistes avaient interprété l'encyclique *Divino afflante*, pourtant fort éloignée de leur perspective hypercritique.

3 — Le traducteur a dû répéter trois fois « il faut », en quatre phrases, pour rendre les gérondifs, adjectifs verbaux et autre *oportet* de ce 2^e paragraphe.

palement mis sur l'enquête critique à laquelle doit s'appliquer l'interprète, si ce dernier, pour comprendre le texte sacré, doit s'assujettir à une multitude de recherches littéraires et historiques, l'exégèse est inévitablement amenée à changer d'objet : il ne s'agit plus d'abord pour elle d'expliquer *la réalité signifiée* par l'Écriture, mais d'analyser et de décortiquer sans fin *son mode d'expression* et les étapes de sa formation réelle ou supposée. Parvenue à ce stade, la réalité signifiée lui est-elle d'ailleurs encore accessible ? Les conditions posées pour l'atteindre sont devenues si nombreuses et si subtiles que les travaux des exégètes engendrent fatalement plus de doutes et de remises en cause que de certitudes. C'est ce qui se passe aujourd'hui et c'est la conséquence de l'idéalisme et du subjectivisme qui, depuis plusieurs décennies, dominant l'exégèse et la théologie, les arrachent à leur objet propre et les conduisent à se construire artificiellement un nouvel objet de remplacement, étranger à la foi et entièrement humain.

Cela ne veut pas dire que l'interprétation de l'Écriture puisse se passer des règles de la saine critique littéraire et historique. Les encycliques bibliques (*Providentissimus*, *Divino afflante*¹) et le schéma préparatoire à Vatican II, *De fontibus Revelationis*², soulignaient la part humaine de l'activité des auteurs inspirés et donc la nécessité d'une enquête rationnelle pour saisir leur intention et interpréter correctement leurs écrits. Mais, dans ces documents, les notions d'inspiration et d'inerrance absolue de l'Écriture³ commandaient les paragraphes consacrés à cette question. Dans *Dei Verbum*, en revanche, « cette perspective a disparu de l'horizon, étant donné la façon toute positive dont la vérité de l'Écriture a été précédemment envisagée », écrit le père Grelot⁴. En effet, le n° 11 de la constitution ne parle plus d'inerrance mais seulement de « vérité que Dieu en vue de notre salut a voulu consigner dans les saintes Lettres ». C'est ce principe de la « vérité salutaire » qui guide désormais la question de l'interprétation des Livres saints : ce qui détermine la mesure de vérité d'un texte, c'est uniquement son rapport à la notion religieuse de salut. Autrement dit, sous prétexte que l'intention divine est de nous révéler ce qui regarde notre salut, ne doivent être considérées comme vraies que les affirmations formellement relatives au salut. Le reste (c'est-à-dire presque tout, à commencer par les récits historiques) est à prendre avec une certaine

1 — Léon XIII, *Providentissimus Deus*, sur les études bibliques, 18 novembre 1893 ; Pie XII, *Divino afflante Spiritu*, sur le même sujet, 30 septembre 1943.

2 — Schéma rédigé par la commission préparatoire de théologie, sous la direction du cardinal Ottaviani. Ce texte, de facture traditionnelle, fut purement et simplement rejeté par le Concile au cours de la première session.

3 — L'inspiration de l'Écriture signifie que Dieu en est l'auteur principal ; l'inerrance (= absence d'erreur), qui est la conséquence de l'inspiration, signifie que l'Écriture, en droit comme en fait, ne contient aucune erreur.

4 — P. GRELOT, commentaire du chapitre III de *Dei Verbum*, dans *La Révélation divine*, t. II, « Unam Sanctam » 70 b, p. 371.

« distance », comme on dit aujourd'hui. Malgré la résistance de quelques évêques¹, l'optique de la nouvelle exégèse l'a donc emporté.

— Des genres « diversement historiques »

Cette nouvelle optique transparait clairement en un point du texte. Les auteurs du *De fontibus* (le schéma préparatoire), préoccupés par l'abus que l'exégèse moderne faisait de la notion de « genre littéraire », avaient volontairement omis d'employer le mot dans leur schéma. *Dei Verbum*, au contraire, non seulement utilise le mot, mais introduit « une ouverture positive au pluralisme du genre historique² », jamais admis dans les textes magistériels précédents. La constitution dit en effet : « C'est d'une façon différente que la vérité est proposée et exprimée dans des textes diversement historiques [*in textibus vario modo historicis*], ou prophétiques, ou poétiques, ou relevant d'autres genres d'expression » (DV 12, 2).

Ce « diversement », commente le père Grelot, permet d'écarter « une conception monolithique de l'historicité qui enfermerait la critique biblique dans un corset trop étroit. C'était précisément sur ce point que le schéma préparatoire se montrait le plus déficient par rapport aux besoins de l'exégèse. » Et il explique que cette variété de genres historiques « laisse intacte l'intention didactique des historiens sacrés [...] en tant qu'ils fournissent une interprétation doctrinale de l'expérience historique évoquée par eux. Mais les représentations du passé qu'ils utilisent dans ce but peuvent obéir à des lois et utiliser des conventions très diverses³. » Autrement dit, la « vérité historique » ne cesse pas d'être « vraie » ni même « historique », alors même que les faits rapportés se révèlent inexacts, pourvu qu'ils aient une signification didactique ou religieuse (une relation au salut) qui suffise à les justifier. On voit mal comment une telle conception pourrait échapper aux condamnations de « l'histoire

1 — Voir par exemple les interventions à la 93^e Congrégation générale (2 octobre 1964) du card. Ruffini (*AS III*, III, p. 273 sq.) ; à la 94^e (5 octobre), de Mgr Gabarri (*ibid.*, p. 296-299) ; et à la 95^e (6 octobre), de Mgr Carli (*ibid.*, p. 332-335) et de Mgr Martinez Gonzales au nom de soixante évêques (*ibid.*, p. 353-355). En sens inverse, voir surtout les interventions des card. König (*ibid.*, p. 275 sq.), Meyer (*ibid.*, p. 283 sq.), de Mgr Edelby (*ibid.*, p. 306-309) et de Dom Butler (*ibid.*, p. 353-355). Pendant l'intersession (début de l'année 1965), le *Cætus internationalis Patrum* envoya une série de remarques présentées par Mgr Carli et appuyées par 140 Pères : les critiques visaient surtout la part trop minime accordée à la Tradition dans le schéma, la notion de *veritas salutaris* substituée à l'inerrance, la présentation minimaliste de l'historicité des Évangiles. A l'opposé, l'Institut Biblique, appuyé par 18 Pères, envoya de son côté des critiques du schéma demandant que soit encore réduite la part accordée à la Tradition, défendant l'expression *veritas salutaris*, et insistant sur l'importance des genres littéraires dans l'interprétation de la Bible. (Voir *Histoire du Concile Vatican II*, sous la direction de G. ALBERIGO, t. IV, Paris, Cerf, 2003, p. 630-631.)

2 — GRELOT, *ibid.*, p. 372.

3 — GRELOT, *ibid.*, p. 372.

selon les apparences » ou des « genres infra et suprahistoriques » fulminées par Benoît XV dans *Spiritus Paraclitus* ¹.

2. *Dei Verbum* redécouvre l'exégèse spirituelle

Toutefois, si l'interprétation de *Dei Verbum* ¹² signalée ci-dessus est la plus commune, elle n'est pas la seule.

Quelques commentateurs ² se sont surtout penchés sur le troisième alinéa du texte. Et ils ont noté la tonalité différente de ce paragraphe qui commence par un « *sed* » manifestement adversatif, et qui donne un principe d'interprétation notablement différent de ce qui précède : « *Sed, cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit...* Mais, puisque la sainte Écriture doit aussi être lue et interprétée dans le même Esprit qu'elle a été écrite... »

— La méthode critique remise en cause ?

Ce n'est pas que la corporation des exégètes ait complètement ignoré ce paragraphe : tous les commentaires le signalent. Ils expliquent à son propos que la Bible étant un recueil de textes religieux, il faut tenir compte de son sens religieux : le légitime désir d'être scientifique ne doit pas faire oublier l'unité du message biblique et sa dimension transcendante, ni séparer l'exégèse de la théologie et de la vie de l'Église. Le chapitre VI de la constitution y reviendra d'ailleurs abondamment.

Les textes bibliques, dit par exemple le père Albert Vanhoye ³, ont un « caractère ouvert » : le premier niveau de signification, historique, littéral, n'est pas limité. On peut donc admettre un certain *sens spirituel* : « Le sens spirituel est le sens de la Bible, surtout de l'ancien Testament, quand il est lu dans le contexte du mystère pascal. » Autrement dit, c'est une « relecture », comme on dit aujourd'hui, un « redéploiement » ou une « actualisation »

1 — « Ils ne s'écartent pas moins de la doctrine de l'Église [...] ceux qui pensent que les parties historiques des Écritures s'appuient non pas sur la vérité absolue de faits, mais seulement sur leur vérité relative, comme ils disent, et sur la manière populaire commune de penser... » (*DS* 3653 sq.). « La physique s'occupe des réalités qui sont "perçues par les sens" : elle doit, dès lors, être d'accord avec les phénomènes. Au contraire, *la loi principale de l'histoire est que le récit concorde avec les faits, comme ils se sont réellement passés* » (*FC* 194).

2 — Divo BARSOTTI, « Costituzione conciliare *Dei Verbum* », dans *Atti della XX Settimana Biblica*, Brescia 1970, p. 301-320 ; Ignace DE LA POTTERIE, « L'interprétation de la sainte Écriture dans l'Esprit où elle a été écrite », dans *Vatican II, bilan et perspectives*, Paris, Cerf, 1988, t. I, p. 235-276.

3 — Voir *Communio* n° XXII, 6 (1997) : Interview du père A. Vanhoye, secrétaire de la Commission biblique pontificale, au sujet du document : « L'interprétation de la Bible dans l'Église » (18 novembre 1993), qui est le plus important texte publié après *Dei Verbum* au sujet de l'interprétation de l'Écriture. Les citations qui suivent sont tirées de cet entretien. Le père Vanhoye a été nommé cardinal par Benoît XVI le 24 mars 2006.

chrétienne du sens véritable – par conséquent, un sens nouveau. Il ne s’agit donc pas seulement d’une explicitation, voire d’une amplification ou d’une extension homogène et voulue de Dieu du sens littéral premier (le sens voulu par l’auteur humain), pleinement ou mieux compris grâce à l’interprétation authentique qu’en donne l’Église dans sa Tradition ¹.

Au reste, continue le même auteur, pour comprendre un texte, il faut nécessairement une « précompréhension », comme dit la philosophie herméneutique ². Or, s’agissant de la Bible, « la précompréhension la plus appropriée est celle qui est en continuité avec le texte biblique, celle de *la tradition vivante de l’Église* » (voir *DV* 12, 3), dont *Dei Verbum* 8 dit qu’elle « tend continuellement, au long des siècles, vers la plénitude de la divine vérité ». Il y a donc bien un enrichissement continu du sens sous la conduite de l’Esprit-Saint. Sans doute, « on court alors le risque d’attribuer à la Bible des opinions ou des positions qui sont des développements de la tradition et ne reflètent pas exactement le sens des textes », mais c’est une « tentation [qui] menaçait plutôt l’exégèse précritique » et qui a pratiquement disparu aujourd’hui (dit-il !).

En fin de compte, conclut le père Vanhoye, la méthode historico-critique n’est pas remise en cause par cette interprétation « ecclésiale » ou « théologique » de la Bible préconisée par le troisième paragraphe de *Dei Verbum*, puisqu’il s’agit de deux « lectures » (et donc de deux sens) différentes, l’une scientifique, l’autre croyante. Au demeurant, insiste le père Vanhoye, la méthode critique telle qu’elle est pratiquée dans le monde catholique n’est pas liée aux présupposés contestables de Bultmann et de Dibelius (les fondateurs de la *Formgeschichte*), et peut être « employée sans aucun *a priori* contraire à la foi de l’Église ». Est-ce si sûr ?

— Un tournant dans l’exégèse

Ces explications ne suffisent pas au père de La Potterie qui voit au contraire dans ce paragraphe (*DV* 12, 3) et surtout dans le principe qui l’introduit, une forte réserve adressée à la méthode critique et une nouvelle orientation don-

¹ — Même si, pour écarter les interprétations fantaisistes, le père Vanhoye précise que cette relecture est fixée par un contexte déterminé, qu’elle n’est « pas imaginaire ou romantique », il y a bien une certaine rupture entre le sens littéral que les exégètes critiques réduisent à la teneur brute du texte et cette lecture chrétienne ou théologique de la Bible. Oubliant l’unité d’auteur (Dieu), la critique détruit l’unité du sens. Le document de la Commission biblique sur *L’interprétation de la Bible dans l’Église* explique ainsi que, dans la prophétie d’Isaïe 7, 14, le sens littéral est : « la jeune fille concevra » et que la traduction des LXX et de la Vulgate : « la Vierge concevra », est un « sens littéral nouveau » donné par la tradition doctrinale juive et chrétienne (*DC* 2085, p. 30).

² — On voit à quel point l’exégèse actuelle (quelle que soit sa tendance, d’ailleurs) est tributaire de l’idéalisme kantien et de la phénoménologie d’Heidegger et de ses émules. L’intelligence humaine ne peut connaître ni dire la réalité ; elle n’atteint que les phénomènes, et tout le reste n’est que sa création subjective ; elle n’est pas soumise au réel extérieur mais à ses propres « précompréhensions ».

née à l'exégèse. Il ne suffit pas d'admettre le sens spirituel, il faut le réhabiliter, le privilégier : telle est, selon lui, la consigne donnée par le Concile.

Le texte du Concile marquerait, en effet, un tournant. Après l'encyclique *Divino afflante Spiritu* qui, malgré son titre, ne parlait pas du rôle de l'Esprit-Saint dans l'exégèse et encourageait unilatéralement la recherche du sens littéral, *Dei Verbum* rétablirait heureusement l'équilibre en posant le principe d'un dépassement de la méthode critique.

Autrement dit, au-delà de l'approche critique ou historique dont le deuxième paragraphe (*DV* 12, 2) rappelle les normes, le Concile réintroduirait, après plusieurs décennies d'ostracisme, une approche proprement théologique ou spirituelle de l'Écriture et lui donnerait la première place (*DV* 12, 3). Car, dans les deux stades de lecture signalés dans le texte (qui sont comme « deux cercles concentriques » dit La Potterie) : 1° le stade « scientifique » est purement humain et s'intéresse au seul *sens littéral* ; 2° le stade théologique – l'interprétation « dans l'Esprit » – se situe au plan de la foi et vise le *sens spirituel* » de l'Écriture. Lui seul, donc, mérite vraiment le titre d'interprétation.

Si le père de La Potterie et le père Vanhoye ne sont pas d'accord sur ce qui constitue l'aspect prioritaire, le formel de l'exégèse : l'interprétation scientifique ou l'interprétation spirituelle, ils s'accordent néanmoins pour donner *deux sens* aux mêmes mots de l'Écriture : un sens qu'ils appellent « littéral » et un sens qu'ils appellent « spirituel », un sens humain et un sens chrétien. L'exégèse aurait donc deux moments ou deux fonctions herméneutiques distinctes : une fonction préliminaire critique et une fonction chrétienne et ecclésiale, sa fonction propre, selon La Potterie. Ce dernier fait d'ailleurs remarquer que ces deux offices font l'objet, dans le texte, d'une requête pareillement insistante, soulignée par deux adverbes presque identiques : « ...*attente investigare debet [interpres Sacrae Scripturae]* – l'interprète doit rechercher attentivement... » (*DV* 12, 1) ; « ...*non minus diligenter respiciendum est* – il ne faut pas moins diligemment faire attention... » (*DV* 12, 3).

— Importantes précisions de vocabulaire

Il importe, ici, d'ouvrir une parenthèse pour préciser les termes et éviter toute confusion. La tradition exégétique ne distingue-t-elle pas précisément deux sens dans l'interprétation de l'Écriture : le sens littéral ou historique et le sens typique ou spirituel ? L'approche du père de La Potterie ne rejoint-elle pas cette conception traditionnelle ? En apparence, peut-être, mais les mots « sens spirituel » et « sens littéral » n'ont plus ici la même signification et ne recouvrent pas les mêmes réalités que dans le langage traditionnel. Il y a donc une grave ambiguïté.

Quand l'exégèse traditionnelle distingue le sens typique (appelé aussi « spirituel », ce qui complique singulièrement les choses) du sens littéral, elle

veut parler de deux sens qui ne sont pas dans la même ligne. Car ce sens typique n'est pas un sens *des mots*, mais il est le sens *des réalités* signifiées par les mots. C'est donc un deuxième niveau de sens, qui ne repose qu'indirectement sur les mots, même s'il reste fondé sur eux, et qui ne se rencontre que dans certains passages de l'Écriture, principalement dans l'ancien Testament. Car, explique saint Thomas, c'est le privilège de Dieu, qui est à la fois l'auteur des mots de l'Écriture et le créateur des événements qu'ils annoncent, de pouvoir faire à l'avance que les mots du texte sacré signifient des réalités qui renvoient elles-mêmes à d'autres réalités plus élevées et encore à venir. Ainsi, la manne, dont l'histoire tout à fait réelle est rapportée au chapitre 16 de l'Exode, préfigure-t-elle le pain eucharistique, comme Jésus l'explique lui-même au chapitre 6 de l'Évangile de saint Jean. Lisons ce que dit saint Thomas à ce propos :

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 signifiées par les mots signifient à leur tour autre chose. Donc, la première signification, celle par 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 [ou typique], lequel se fonde sur le sens littéral et le suppose ¹.

Il s'ensuit que cette division classique en sens littéral et en sens typique (ou « spirituel ») n'entraîne pas de double signification *stricto sensu* ni, par suite, d'équivoque ², comme ce serait le cas si ces deux sens étaient dans la même ligne, c'est-à-dire si les mêmes *mots* voulaient dire des choses différentes.

Au contraire, dans la perspective du père de La Potterie et des modernes, les deux sens dont ils parlent, « littéral » et « spirituel », sont dans la même ligne. Pour eux, l'Écriture a deux sens « littéraux », si l'on peut dire ; *les mêmes mots* sont susceptibles de deux lectures différentes : *une lecture strictement « littérale »* résultant des investigations de la critique scientifique (le mot « littéral » reçoit dès lors une acception limitative), et *une lecture « spirituelle »*, celle que le père de La Potterie baptise la « lecture dans l'Esprit » et qualifie de seule véritable interprétation ³. Sans doute, les auteurs de cette conception ne

¹ — I, q. 1, a. 10, *corpus*.

² — I, q. 1, a. 10 : 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.

³ — Nous n'entrons pas ici dans le débat provoqué par certains textes de saint Thomas, relatif à la question de savoir si l'Aquinat a admis ou non une certaine pluralité du sens littéral. Nous avons traité de cette question dans *Le Sel de la terre* 18 (« Le débat actuel autour du sens de l'Écriture – III. La doctrine de saint Thomas d'Aquin » ; étude rééditée par les éditions du Sel sous le titre *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Angers, 2006,

vont pas jusqu'à dire que ces deux sens n'ont pas de rapport entre eux, mais ce rapport n'est que matériel ; formellement, il y a bien deux sens.

3. L'exégèse en conflit

Laquelle des deux « réceptions » de *Dei Verbum* 12, celle de l'exégèse critique ou celle de La Potterie, est-elle la bonne ? Sans doute un peu les deux, car *Dei Verbum*, comme la plupart des écrits du Concile, est un texte de compromis, qui a subi d'innombrables remaniements et cherché à intégrer les divergences d'opinion de ses rédacteurs.

Mais l'explication du père de La Potterie reflète trop bien les idées du père de Lubac pour ne pas être sérieusement prise en considération. Car Lubac a participé à la rédaction de la constitution sur la Révélation et a eu une très grosse influence sur l'orientation qu'elle a prise ¹.

Elle reflète aussi les conceptions de Urs von Balthasar, qui estimait, dès 1952, dans un texte que La Potterie qualifie de prophétique, qu'après le triomphe de la critique (qui avait attiré l'attention sur les problèmes d'historicité et de formation des textes), la préoccupation dominante de l'exégèse allait être désormais *l'interprétation* :

Il n'y a aujourd'hui rien de plus nécessaire, dans la théologie, qu'une réflexion radicale sur le sens de l'Écriture sainte. Une réflexion qui sache aller au-delà de toutes les solutions de compromis du passé. Une telle réflexion est déjà en cours, et de manière très vivante, en France, où elle est guidée par certains jeunes penseurs, dont Henri de Lubac ².

p. 126 sq.). En voici le résumé : Saint Thomas « 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 littéraires véritables s'ils ne passent pas ces deux limites expresses : l'erreur et la résistance du contexte » (*Ibid.*, p. 136-137). Cette « pluralité » est donc toute relative et n'a rien à voir avec la réelle diversité de sens voulue par le père de La Potterie.

1 — Le père de Lubac disait : « La constitution *Dei Verbum* a été célébrée justement, mais trop uniquement, comme l'instauration officielle dans l'Église d'une exégèse pleinement scientifique [...]. [Or, si] la "critique" est un instrument précieux, nécessaire pour une bonne exégèse, cependant elle n'en est pas le tout, elle ne permet pas à elle seule d'entrer dans une pleine intelligence de l'Écriture, et l'exégèse elle-même, qui est "interprétation", ne se réalise pleinement qu'à l'intérieur d'une tradition vivante. *Dei Verbum* est aussi un texte sur la Tradition, bien négligé aujourd'hui. » (*Entretien autour de Vatican II*, France Catholique, Cerf, 1985, p. 86 sq.)

2 — Voir *L'Exégèse chrétienne aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2000, p. 177-178.

Et Balthasar se demandait, après la crise du modernisme dans le monde catholique et celle, dans le monde protestant, illustrée par le débat entre Barth et Bultmann, s'il était possible d'accomplir une nouvelle synthèse sur le sujet :

La plupart des laïcs et aussi des théologiens ne parviennent pas encore à se rendre compte combien il est difficile de naviguer entre le Scylla de la critique biblique radicale et le Charybde d'un simple traditionalisme théologique [c'est-à-dire le passé de l'Église !], et plus difficile encore de faire une *synthèse* qui ne rejette pas simplement les extrémismes des deux positions, mais parvienne à en intégrer les exigences positives.

Cette synthèse, Balthasar expliquait qu'elle se ferait précisément par la redécouverte du « sens spirituel » de l'Écriture.

C'est encore ce que disait le cardinal Ratzinger en 1988, dans une conférence très sévère à l'égard de ce qu'il appelait « la crise de l'exégèse contemporaine », reprise et développée dans un texte publié en 1989, où le futur Benoît XVI appelait à faire « la critique de la Critique ». Le concile Vatican II, disait-il, « n'a pas été en mesure d'empêcher » le conflit entre l'interprétation critique et l'interprétation traditionnelle. Pourtant, « la constitution sur la Révélation divine a essayé d'établir un équilibre harmonieux entre les deux aspects de l'exégèse, "l'explication" historique et "la compréhension" d'ensemble [c'est ainsi que le cardinal désigne "l'analogie de la foi"]. Elle a souligné la légitimité et même la nécessité de la méthode historique [...]. Mais le document du Concile tient en même temps à mettre en relief le caractère théologique de l'exégèse [...] ¹. » Toutefois,

ce que le Concile recommande à l'exégèse – d'être à la fois critique et dogmatique – apparaît en soi *contradictoire* : ce sont là deux requêtes qui, pour la pensée théologique d'aujourd'hui, sont inconciliables. Pour ma part, certes, je suis convaincu qu'une lecture attentive du texte *intégral* de *Dei Verbum* permet de trouver les éléments essentiels pour *une synthèse entre la méthode historique et « l'herméneutique » théologique*. Mais leur rapport n'est pas immédiatement évident. Aussi la réception postconciliaire de la constitution a-t-elle [...] compris uniquement le texte comme une approbation officielle et inconditionnée de la méthode historico-critique ².

Que faut-il penser de tout cela ? Les esprits sont-ils en train d'évoluer ? Le tournant est pris, assure le père de La Potterie. Le *Catéchisme de l'Église catholique* publié en 1992 a réintroduit la notion de « sens spirituel » et témoigne de l'évolution qui se dessine dans les mentalités et dans l'enseignement du magistère au sujet de l'Écriture sainte. Car le *Catéchisme* « ne cite jamais l'encyclique *Divino afflante Spiritu*. On a estimé que, cinquante ans après

¹ — Voir *L'Exégèse chrétienne aujourd'hui*, p. 173-174.

² — *Ibid.* Voir aussi la préface au document de la Commission Biblique du 18 novembre 1993 (DC 2085).

l'encyclique de Pie XII, il fallait aller plus loin, en faisant directement référence au Concile. L'encyclique de 1943 est donc partiellement dépassée [!], d'abord par la constitution *Dei Verbum*, et maintenant par le *Catéchisme*. Dans celui-ci, on ne trouve en effet que deux paragraphes consacrés à la recherche du sens littéral de l'Écriture, [mais...] pas moins de neuf paragraphes consacrés au sens spirituel de l'Écriture. Et, ici, le *Catéchisme* va bien au-delà du Concile lui-même ¹. »

— L'exégèse chrétienne remise à l'honneur ?

Peut-on parler alors de remise à l'honneur d'une exégèse vraiment chrétienne, après plusieurs décennies d'absolutisme de la *sola critica* ? On aimerait y croire.

C'est en tout cas le message qu'entend délivrer un livre paru en 2000, *L'Exégèse chrétienne aujourd'hui* (Fayard), qui est un recueil d'anciennes études rassemblées par les soins du père de La Potterie ². Le préfacier de l'ouvrage, l'abbé Claude Barthe, écrit : « De grandes révisions semblent se préparer au pays de l'exégèse biblique : le recours exclusif à la méthode historico-critique commence à s'effriter au profit d'un commentaire faisant une place conséquente à la lecture du texte par la Tradition chrétienne, celle des Pères de l'Église, des écrits médiévaux, de l'exégèse spirituelle d'un bon nombre d'auteurs de l'époque moderne ³. » L'époque de la désertification de la sainte Écriture et du mépris de l'exégèse spirituelle est-elle enfin révolue ?

Si c'est vraiment le cas et si *Dei Verbum* en est, au moins partiellement, la cause, alors le cardinal Ratzinger avait raison : il est urgent de redécouvrir le Concile et d'y revenir ⁴...

Un examen approfondi fait apparaître qu'en réalité, cette exégèse dite « spirituelle », en dépit de son apologie de la Tradition et des Pères de l'Église, n'est absolument pas traditionnelle, mais qu'elle est, au contraire, totalement

1 — I. DE LA POTTERIE, *30 JOURS*, n° 12, 1993.

2 — « Il est constitué d'un ensemble d'articles, quelques-uns anciens, la plupart récents, qui n'ont certes pas échappé en leurs temps et lieu à ceux qui s'intéressent aux problèmes de méthode en matière d'exégèse, mais dont on peut dire qu'ils n'ont pas eu l'écho que leur caractère percutant méritait... » (Préface de Cl. Barthe, p. 9). On y trouve des études de R. Guardini, H. de Lubac, U. von Balthasar, I. de La Potterie et J. Ratzinger. Le père de La Potterie († 2003) avait déjà fait campagne pour sa nouvelle exégèse spirituelle en 1993 dans une série d'articles publiés dans *30 Jours*.

3 — *L'Exégèse chrétienne aujourd'hui*, p. 10. L'abbé Barthe ne s'est pas contenté de préfacer ce livre, il a largement ouvert les colonnes de sa revue *Catholica* (numéro de printemps 2000) au père de La Potterie. Comment expliquer cette étonnante collaboration ? Le soutien de l'abbé Barthe ne contient aucune réserve ; son approche de la question est purement « phénoménale », elle prend acte d'un tournant dans l'exégèse, sans remonter aux principes de la saine théologie pour en juger, sans s'interroger sur la nature de ce « sens spirituel » tant vanté par le père de La Potterie.

4 — Voir *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985, p. 25 sq.

nouvelle. Le Concile, en l'occurrence, s'est fait l'écho des théories pour le moins douteuses que le père de Lubac a développées, au milieu d'éléments incontestablement vrais, dans toute son œuvre et notamment dans : *Histoire et Esprit* (1950), sur l'exégèse d'Origène ; *Exégèse médiévale* (4 vol., 1959-1964), qui traite surtout de l'influence d'Origène au Moyen Age ; et *L'Écriture dans la Tradition* (1966), qui est un choix d'extraits des deux précédents ouvrages.

Trois points, au moins, dans le troisième paragraphe de *Dei Verbum* 12 et dans la « réception » qu'en fait le père de la Potterie, sont tout à fait contestables :

— le principe évoqué au début du paragraphe (*cum Sacra Scriptura in eodem Spiritu...*), dans la formulation du moins que lui donne le Concile, n'est pas traditionnel, ce qui entraîne des erreurs importantes ;

— la doctrine des sens de l'Écriture que ce principe présuppose est celle qui a été explicitement rejetée par Pie XII dans *Divino afflante Spiritu* et *Humani generis* ;

— l'exégèse spirituelle fondée sur ce principe, même si elle rappelle certaines vérités opportunes (l'unité de l'Écriture, l'importance de la Tradition, les méfaits de la critique radicale, etc.), est foncièrement gâtée par les préjugés de la philosophie herméneutique contemporaine qui l'inspirent¹.

L'interprétation « dans l'Esprit »

1. Le principe d'interprétation proposé par *DV* 12, 3

Examinons le principe d'interprétation énoncé au début du paragraphe 3 : « Mais, puisque la sainte Écriture doit aussi être lue et interprétée dans le même Esprit dans lequel elle a été écrite – *Sed, cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretenda sit.* » On notera le *cum* qui introduit l'incise : il donne à la proposition qui suit la valeur d'un principe. Que signifie ce principe et quelle est sa portée ?

— Remarque préliminaire

Le père de La Potterie fait d'abord remarquer ceci : si, dans les paragraphes précédents, il a déjà été question du travail de celui qui est appelé (à deux reprises) « l'interprète », ce travail n'a jamais été désigné au moyen du verbe

¹ — Nous n'étudierons pas ce point qui sort de notre propos. Nous renvoyons, pour cette question, à l'étude déjà citée : *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Avrillé, éd. du Sel, 2006, p. 46 à 94 (II. Les « approches nouvelles » de l'exégèse et l'« attitude herméneutique »).

interpretari. « Ce verbe – et donc ce en quoi, d'après le Concile, consiste l'interprétation proprement dite – paraît pour la première fois au début du troisième paragraphe, précisément dans la phrase que nous étudions ¹ », et il reviendra encore deux fois dans la toute dernière phrase. Il s'ensuit, conclut La Potterie, que c'est avec ce troisième paragraphe que le texte aborde la question de l'interprétation proprement dite.

Autrement dit, le travail technique décrit précédemment « n'est pas encore ce que le Concile entend par "interprétation" de la sainte Écriture ; il est simplement présenté comme un *moyen* pour arriver à ce *but* ² ». Le but à atteindre, c'est la recherche du sens divin de la sainte Écriture, c'est son interprétation authentique, celle qui se fait « dans le même Esprit dans lequel elle a été écrite ».

Le père de La Potterie tire de ces considérations la conclusion suivante :

Le sens « divin » et proprement chrétien de l'Écriture représente [donc] un *au-delà*, un dépassement, par rapport au sens « humain » que dégage la seule exégèse technique. [...] Cela nous rappelle ce que disait Origène : *outré* leur sens obvie, les Écritures contiennent un sens profond, qui est dû à l'action de l'Esprit de Dieu, et qui se trouve « *au-delà* de l'écrit » ³.

— Une formulation non traditionnelle

Tout d'abord, il est intéressant de noter que l'introduction de l'incise *cum Sacra Scriptura eodem Spiritu*, avec son double renvoi à l'encyclique *Spiritus Paraclitus* de Benoît XV et au commentaire de saint Jérôme sur *Galates* 5, 19-21, n'a été faite qu'au tout dernier moment, en octobre 1965, quelques semaines avant l'adoption définitive du texte, à la demande de seulement dix-huit Pères conciliaires et sur proposition de l'Institut Biblique de Rome ⁴.

Néanmoins, comme l'insinue la double référence ⁵, le principe énoncé ici paraît classique ; ou, disons plutôt, il peut être entendu de manière tout à fait classique. Il existe en effet de nombreux textes patristiques et médiévaux dont l'énoncé s'approche plus ou moins de l'expression employée ici par *Dei Verbum* et que les commentateurs, d'ailleurs, n'omettent pas de signaler. Mais, comme l'avoue ingénument le père de la Potterie, si le principe lui-même est

¹ — I. DE LA POTTERIE, « L'interprétation de l'Écriture dans l'Esprit où elle a été écrite », *Vatican II, bilan et perspectives*, t. I, p. 255.

² — *Ibid.*

³ — *Ibid.*

⁴ — La mouture antérieure (distribuée en novembre 1964) disait seulement : « *Sed ad recte sacrorum textuum sensum eruendum respiciendum est etiam ad contentum et unitatem totius Scripturæ...* – Mais, pour bien dégager le sens des textes sacrés, il faut faire attention au contenu et à l'unité de toute l'Écriture... » Voir *Concilii Vaticani II synopsis – Constitutio dogmatica de divina Revelatione Dei Verbum*, F. GIL HELLIN, 1993, Romæ, Libreria editrice Vaticana, p. 100-101.

⁵ — La référence à *Spiritus Paraclitus* n'ajoute rien, en fait, car l'encyclique de Benoît XV se contente de renvoyer à saint Jérôme qu'elle cite littéralement.

traditionnel, « la formule de DV 12, 3, ne l'est pas vraiment ¹ ». Et cette formulation insolite, nouvelle, n'est pas indifférente : elle induit un changement de perspective très bien mis en lumière par le père de La Potterie, qui s'en félicite ².

— Des antécédents patristiques ?

Pour montrer en quoi la formulation de *Dei Verbum* est nouvelle, il faut la comparer aux principaux textes dont elle peut se réclamer.

Et d'abord, au texte de saint Jérôme auquel renvoie la constitution. Il s'agit du commentaire sur *Galates* 5, 19-21 :

Quiconque comprend l'Écriture autrement que le réclame le sens de l'Esprit-Saint dans lequel elle a été écrite, même s'il ne s'éloigne pas de l'Église, peut cependant être appelé hérétique ; son choix appartient aux œuvres de la chair, car il a choisi le pire – *Quicumque igitur aliter Scripturam intelligit, quam sensus Spiritus sancti flagitat quo conscripta est, licet de Ecclesia non recesserit, tamen hæreticus appellari potest, et de carnis operibus est, eligens quæ pejora sunt.* [In *Ga* 5, 19-21. PL 26, 445 AB.]

Même si la construction est assez proche de celle du texte conciliaire (il y a le même ablatif *quo* en référence à *Spiritus Sancti*), il saute aux yeux que le principe donné ne concerne pas l'interprétation dans l'Esprit mais dans le sens exigé par l'Esprit-Saint. Le père de La Potterie doit le reconnaître : « Pour l'intelligence de l'Écriture, la norme indiquée par Jérôme n'est pas l'Esprit, mais le "sens" voulu par l'Esprit, là où le Concile demande directement d'interpréter "dans l'Esprit" ³. » Autrement dit, saint Jérôme donne simplement ici une règle d'interprétation orthodoxe.

Et il en va de même des autres textes de saint Jérôme également cités par le père de La Potterie. Au début du même commentaire sur les *Galates* (*Ga* 1, 7), le saint écrit :

Quiconque interprète l'Évangile dans un autre esprit [avec une minuscule] et dans une autre intention que ceux où il a été écrit (*alio interpretatur spiritu et*

¹ — I. DE LA POTTERIE, « L'interprétation... », *Vatican II, bilan et perspectives*, t. I, p. 258, note 67.

² — On s'explique, dès lors, qu'on ait réintroduit ce principe qui figurait déjà dans le premier schéma – le schéma préconciliaire *De fontibus Revelationis* – rejeté au début du Concile. Mais on n'a pas exhumé ce texte par un tardif remords de conscience, car ce qui, dans le *De fontibus*, était une véritable citation de saint Jérôme (in *Ga* 5, 19-21), placée entre guillemets (l'Écriture ne peut être comprise autrement « que le réclame le sens de l'Esprit-Saint dans lequel elle fut rédigée »), a été reformulé dans un sens qui n'est plus le même et que la référence à saint Jérôme (évidemment maintenue) allait permettre de couvrir de son autorité.

³ — I. DE LA POTTERIE, « L'interprétation... », *Vatican II, bilan et perspectives*, t. I, p. 258, note 67.

mente quam scriptum est), trouble les croyants et bouleverse l'Évangile du Christ... [PL 26, 343 C.]

La suite du texte montre que saint Jérôme s'en prend ici *aux fausses interprétations des judaïsants* qui veulent garder les prescriptions caduques de l'ancienne Loi, suivre la lettre de la Loi (*tantum litteram sequitur*) et qui, du coup, déforment l'Évangile en ramenant en arrière (*post tergum*) ce qui a été établi pour être en avant (*ex natura sua in faciem constituta sunt*), c'est-à-dire annoncer le Christ.

Citons encore le commentaire de l'Évangile de saint Marc (Mc 9, 2). Cette fois, il ne s'agit plus, comme précédemment, de fixer une règle d'interprétation conforme à la foi, contre les déviations hérétiques ou judaïsantes, mais de parvenir à l'interprétation vraie, *obvie*, conforme au sens du texte : « Priez le Seigneur pour que je puisse interpréter ces mots dans le même esprit (*eodem spiritu*) [avec une minuscule] où ils ont été prononcés¹ », demande Jérôme à ses auditeurs.

Les autres textes allégués par le père de La Potterie nous amènent à la même conclusion. Ainsi, ce passage de Guillaume de Saint-Thierry :

C'est dans l'esprit dans lequel les Écritures ont été composées qu'elles désirent être lues, dans le même esprit aussi qu'elles doivent être comprises – *Quo enim spiritu Scripturæ factæ sunt, eo spiritu legi desiderant : ipso etiam intelligendæ sunt*².

La construction, avec deux ablatifs, est la même que dans DV 12, 3, mais *spiritu* est écrit avec une minuscule : pour comprendre l'Écriture, il faut la lire dans le même esprit (c'est-à-dire dans le même sens, avec la même intention) où elle a été écrite.

C'est encore ce que dit l'*Imitation de Jésus-Christ* au Livre I, chapitre V : « Toute l'Écriture doit être lue dans le même esprit [avec une minuscule] qui l'a dictée. »

— Deux textes de saint Thomas

Il y a cependant deux textes de saint Thomas, ignorés du père de La Potterie³, dont pourrait se réclamer la formule de *Dei Verbum*. Ils la serrent même de plus près, car ils portent l'un et l'autre *Spiritu*, avec une majuscule. Le premier est tiré de son commentaire de *l'épître aux Romains* (*ad Rm 12, 6, lectura 2*) :

On donne aussi le nom de prophètes, dans le nouveau Testament, à ceux qui exposent des paroles prophétiques, car l'Écriture sainte est interprétée *par le*

¹ — CCL 78, 480. Le sens du Saint-Esprit n'est donc pas « au-delà » du sens *obvie* !

² — *Epist. ad fratres de monte Dei*, I, 10, 31 (PL 189, 327 C ; SC 223, p. 238).

³ — Mais signalés par J.-P. TORRELL dans « Chronique de théologie fondamentale », RTLXVI-I (1966), p. 81, n. 2.

*même Esprit dans lequel elle a été écrite – quia Sacra Scriptura eodem Spiritu interpretatur quo est condita*¹.

Le second se lit dans la *Quodlibétale* 17 (question 7, article 26). Saint Thomas écrit :

Il faut dire que c'est par le même Esprit que les Écritures sont exposées et éditées – *dicendum quod ab eodem Spiritu Scripturæ sunt expositæ et editæ* – ; d'où cette parole de saint Paul [1 Co 2, 14-15] : « L'homme animal ne saisit pas ce qui est de Dieu, tandis que l'homme spirituel juge de tout », et surtout des choses qui regardent la foi, parce que la foi est un don de Dieu ; et c'est pourquoi l'interprétation des discours est comptée parmi les dons du Saint-Esprit.

Mais, comme on le voit, dans ces deux textes de saint Thomas, il s'agit des *charismes* (grâces *gratis datæ*) donnés par l'Esprit-Saint pour l'utilité commune², et plus précisément du charisme de prophétie et du charisme d'interprétation. Et comme l'inspiration scripturaire est elle-même une grâce *gratis data*, on comprend que l'Aquinatense fasse le rapprochement et explique que c'est le même Esprit-Saint qui inspire l'hagiographe pour qu'il écrive ce que Dieu veut qu'il écrive, et qui parle par celui à qui il fait le don d'exposer des paroles prophétiques ou de les interpréter. Le contexte est donc totalement différent. Saint Thomas ne donne pas ici un *principe général d'exégèse*, mais rend compte du *charisme* d'interprétation *prophétique*, particulier et transitoire, accordé par le Saint-Esprit à quelques-uns³. A moins donc de faire de l'interprétation de l'Écriture une espèce de charisme qui serait universellement partagé par tous les baptisés ou, au moins, par les plus « spirituels » d'entre eux, on ne voit pas comment la formulation de *Dei Verbum* pourrait être sérieusement rapprochée de ces textes de saint Thomas. Mais justement, « l'interprétation dans l'Esprit » comme l'entend le père de La Potterie n'est-elle pas plus ou moins un nouveau charisme ?

— Origène

Restent plusieurs textes d'Origène. En réalité, c'est même auprès de l'exégète alexandrin qu'il faut chercher la véritable source de la maxime de *Dei Verbum* 12, 3. C'est chez lui qu'on trouve, au-delà de la formule elle-même,

¹ — Il est vrai que la 8^e édition de Marietti (*Super epistolas S. Pauli lectura*, t. I, 1953, n^o 978) porte : « *quia sacra scriptura eodem spiritu* [avec une minuscule] *interpretatur quod est condita* », ce qui nous ramène aux textes précédents. Mais, vu le contexte – l'inspiration prophétique par l'Esprit-Saint – la correction semble devoir s'imposer. Le père Torrell cite en mettant : « *Spiritu... quo...* ».

² — Voir I Co 12, 7 sq. Pour le classement des charismes, voir saint Thomas, I-II, q. 111, a. 4.

³ — C'est très clair si l'on se reporte à l'*ad primum* de l'article de la *quodlibétale* citée : « *Ad primum ergo dicendum quod gratiæ gratis datæ non sunt habitus, sed sunt quidam motus a Spiritu Sancto...* On doit dire que les charismes ne sont pas des habitus, mais sont des mouvements opérés par le saint-Esprit. » L'exégèse, au contraire, relève d'un *habitus*.

l'arrière-fond du principe conciliaire, comme le dit très bien le père de La Potterie. Le seul problème est que La Potterie n'explique pas Origène à la lumière de la tradition postérieure que l'Église a faite sienne, mais explique plutôt cette tradition à la lumière d'Origène, ce qui ne va pas sans graves inconvénients. Au fond, la nouvelle exégèse spirituelle du père de La Potterie est un retour à l'origénisme revu et corrigé par la philosophie herméneutique moderne.

Pour bien comprendre, il importe de résumer en quelques mots la conception d'Origène sur *le sens des Écritures*, car elle constitue la théorie fondamentale de toute son exégèse.

Selon la psychologie trichotomiste de Platon (corps – âme – esprit), Origène distingue trois sens dans l'Écriture : le sens *corporel* (σωματικόν), qui correspond au corps et s'adresse aux *simples* ; le sens « animal » ou *psychique* (ψυχικόν), qui correspond à l'âme et vaut pour les *progressants* ; le sens *spirituel* (πνευματικόν), qui correspond à l'esprit et contient, pour les *parfaits*, la figure des biens à venir¹. Parfois cependant, s'appuyant sur 2 Co 3, 6, l'Alexandrin ramène ces sens à deux seulement, pour les opposer : *la lettre*, qui correspond au sens corporel, et *l'esprit*, qui regroupe les sens psychique et spirituel (ou mystique).

De ces trois sens, le sens psychique, vaguement synonyme de sens moral, occupe une place très effacée et est le plus souvent absorbé par le sens spirituel. Le sens corporel, quant à lui, ne compte pratiquement pas : Origène le considère ordinairement comme indigne de Dieu. Il désigne tantôt les faits historiques, tantôt ce qu'Origène appelle « la lettre », c'est-à-dire le sens littéral propre (car les métaphores entrent déjà, pour l'Alexandrin, dans le sens spirituel). Si bien qu'Origène a fréquemment recours à l'interprétation symbolique pour se tirer des embarras que lui cause ce sens proprement littéral et, sous l'influence de Philon, il en vient à affirmer que, souvent, l'Écriture *n'a pas de sens littéral propre*, ou que, dans l'Écriture, « tout a un sens spirituel, mais tout n'a pas un sens littéral » (*De princ.* 4, 3, 5).

C'est donc le sens spirituel ou supérieur qu'il faut toujours rechercher, et on l'atteint par l'allégorie. C'est pourquoi l'allégorisme envahit tout dans l'exégèse origéniste, parfois jusqu'à la bizarrerie. Par l'allégorie, Origène rattache au sens spirituel ou « théologique » non seulement les passages dont l'objet est effectivement de cet ordre-là, mais même des passages de nature très différente, en recourant aux accommodations les plus diverses ou en utilisant le symbole comme mode d'explication. Allégoriser, disons même interpréter, car la véritable interprétation est l'interprétation allégorique, c'est donc s'écarter de la *lettre* pour s'élever à un *esprit* ayant un vague lien avec elle et situé « au-delà ». Car l'Écriture a « en plus de son sens manifeste [obvie], un

1 — Voir *De Principiis [Peri Archôn]* 4, 11-19 ; PG 11, 364-385.

autre, qui est caché à la majorité des lecteurs ¹ : c'est le sens voulu par l'Esprit-Saint, le sens « spirituel ».

Si l'on ajoute qu'Origène ne voyait pas dans la Bible une somme de *vérités*, mais quelque chose de bien plus vivant, de bien plus élevé, comme le reflet du monde invisible – la Parole de Dieu, parole vivante, qui s'adresse directement à l'homme d'aujourd'hui –, on comprend l'attrait que subissent à son endroit les théologiens modernes, pétris d'existentialisme et de subjectivisme. Un Père de l'Église existentialiste : quelle aubaine !

C'est à la lumière de ces explications qu'il faut comprendre les passages d'Origène dont s'inspire l'incise de *Dei Verbum* qui nous occupe. Citons par exemple :

Comme celui qui recevait l'ordre de dire ces choses [c'est-à-dire le prophète] avait besoin de l'Esprit-Saint, de même celui qui veut expliquer ce qui y est signifié secrètement (*latenter significata*) a besoin du même Esprit (*sic eodem Spiritu opus est ei*) ².

Puisque c'est le Saint-Esprit qui a inspiré le prophète et caché la vérité sous la lettre, lui seul peut aussi la découvrir à l'interprète.

Ou bien cette parole :

Ce qui vient de l'Esprit, n'est pleinement entendu que par l'action de l'Esprit ³.

Et encore :

Celui qui lit l'Écriture et la reçoit autrement qu'elle a été écrite voit l'Écriture de façon mensongère. Mais celui qui entend l'Écriture conformément à l'intelligence de la vérité et l'interprète ainsi, celui-là voit la vérité ⁴.

Ici, on retrouve un énoncé analogue à celui de saint Jérôme : il s'agit de recevoir l'Écriture dans le sens où elle a été écrite. Cependant, puisque, pour Origène, ce sens est le sens caché par l'Esprit-Saint, le sens spirituel, il faut comprendre que « l'intelligence de la vérité » dont parle l'Alexandrin désigne la lecture allégorique, qu'il appelle encore « spirituelle » ou « théologique », et que le père de La Potterie nomme « lecture dans l'Esprit », car, pour Origène,

¹ — *De princ.*, præf., 8. Donc seuls les esprits supérieurs ont, par grâce, accès au sens véritable. Origène explique à ce sujet que deux « buts » (*σκοποι*) ont présidé à l'inspiration des textes sacrés : Le but principal de l'Esprit-Saint fut de révéler aux hommes les mystères utiles à leur salut (c'est ce qu'exprime le sens spirituel) ; le but secondaire fut de cacher ces mystères sous un revêtement de textes accessibles à tous, des récits historiques et des recueils de lois. Le père LEBRETON n'hésite pas à parler d'un certain *ésotérisme* d'Origène. Voir « Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène », dans *RSR*, 1922, p. 287-294 et « Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du III^e siècle », dans *Revue d'Hist. Ecclés.*, 1923, p. 504.

² — *In Ezechielem hom.*, 2, 2 (*GCS VIII*, p. 341-342).

³ — *In Exod. Hom.*, 4, 5 (*GCS VI*, p. 176-177 ; *SC 16*, p. 124-125).

⁴ — *In Ezech. hom.*, 2, 5 (*GCS VIII*, p. 347).

« la "vérité" des textes, leur sens profond, leur portée spirituelle, se trouvent toujours "au-delà de ce qui est écrit" ¹. »

On voit que cette doctrine d'Origène (dont l'exégèse contient, au demeurant, de véritables perles et des pensées sublimes) n'est pas sans dangers et exigerait d'importantes distinctions. Du moins Origène avait-il l'excuse de son ardeur mystique (on a parlé, à propos de son exégèse, d'expérience mystique, d'illumination intérieure) et, surtout, celle d'écrire ses commentaires à une époque où la théologie n'en était encore qu'à ses balbutiements.

2. Le sens de l'incise

Revenons à l'incise de *Dei Verbum* 12, 3 : La sainte Écriture doit être lue et interprétée dans le même Esprit dans lequel elle a été écrite. Dans la formulation que lui a donnée le Concile, ce principe pose une certaine équivalence entre l'inspiration par l'Esprit-Saint, d'une part, et la lecture et l'interprétation par le même Esprit, d'autre part.

Les trois verbes : *scripta, legenda, interpretanda*, sont sur le même plan et sont au passif, non pour exclure le rôle de l'homme (puisqu'il s'agit d'actions accomplies par l'homme), mais pour signifier que l'homme, dans ces trois actes, est également (identiquement ?) mû par le Saint-Esprit. De même que l'Écriture a été écrite sous l'inspiration de l'Esprit-Saint (charisme de l'inspiration), de même, elle doit être lue et interprétée sous la motion de l'Esprit-Saint. Mais quelle est la nature de cette motion ? S'agit-il aussi d'un charisme ? On ne le sait pas, mais tout le laisse supposer.

Car on notera qu'il n'y a aucune réserve apportée à cette causalité de l'Esprit-Saint sur le lecteur et l'interprète : elle est universelle. Il ne s'agit donc pas seulement de l'interprétation authentique du *magistère*, assisté par l'Esprit-Saint. Toute interprétation, et même toute lecture de l'Écriture sainte, se voit élevée au rang d'opération directement assistée (ou inspirée ?) par le Saint-Esprit. Car c'est la condition pour qu'elle soit une interprétation (ou une lecture) chrétienne, pour qu'elle atteigne le sens caché et véritable, le sens spirituel. Comment ne pas penser au libre examen protestant ? Ou plutôt, comment ne pas faire le rapprochement avec ce que Vatican II dit du *sensus fidei* des fidèles, devenu sous la plume des théologiens conciliaires une sorte de charisme par lequel l'Esprit-Saint éclaire directement le Peuple de Dieu : « ... ce sens de la foi qui est soutenu et éveillé par l'Esprit de vérité [...] et qui permet, si on lui obéit fidèlement, de recevoir non plus une parole humaine, mais véritablement la Parole de Dieu » (*Lumen Gentium* 12).

¹ — I. DE LA POTTERIE, « L'interprétation de l'Écriture dans l'Esprit où elle a été écrite », p. 242.

— « L'intériorité subjective » des personnes

Cette causalité de l'Esprit-Saint s'exerce doublement, explique le père de La Potterie : sur l'homme, c'est-à-dire sur l'hagiographe, sur le lecteur et sur l'interprète, selon une *intériorité subjective* ; et sur le texte, selon une *intériorité objective*.

En quoi consiste cette *intériorité subjective* commune aux trois sujets ? Le père de La Potterie est gêné : il ne sait comment la qualifier, de sorte qu'il a recours à des approximations. L'hagiographe, le lecteur et l'interprète sont « habités par l'Esprit », dit-il ; « ils ont ceci en commun qu'ils sont dans une relation identique au même sujet transcendant : l'Esprit-Saint¹ » ; « c'est le même Esprit (*eodem Spiritu*) qui est à l'œuvre, ce qui doit nécessairement créer entre eux une communion profonde, une unité mystérieuse²... » Cependant, s'empresse-t-il d'ajouter, le parallélisme entre l'hagiographe, le lecteur et l'interprète « ne signifie certainement pas que le charisme de l'inspiration qu'avait l'hagiographe se renouvelle chez le lecteur et chez l'interprète de l'Écriture ». Cette tardive restriction est purement verbale ; tout l'exposé du jésuite suggère le contraire : « S'ils ont le même Esprit, il faut bien qu'il y ait quelque chose de commun chez les trois, une *profonde analogie* dans leur manière d'aborder l'Écriture. »

Tout de même, concède La Potterie, il y a une explication plus simple que des Pères conciliaires ont spontanément proposée : les mots *eodem Spiritu* signifieraient que la lecture et l'interprétation de l'Écriture doivent se faire « à la lumière de la foi » (*sub lumine fidei*). S'il s'agit simplement de cela, nous voilà rassurés : le principe est parfaitement juste et traditionnel ; mais alors, pourquoi le Concile n'a-t-il pas dit les choses sous cette forme ? Car, de fait, l'Écriture, qui exprime des vérités de foi, ne saurait être lue ni comprise que par celui qui a la foi ; pour saisir les vérités surnaturelles du dépôt de la foi, il faut une lumière appropriée : la lumière de la foi. Mais il ne s'agit pas alors d'une grâce particulière, d'une sorte de *charisme* de l'Esprit-Saint comme la formulation du principe conciliaire et les explications embarrassées de La Potterie le laissent entendre.

Remarquons au passage que, dans l'optique catholique traditionnelle, la lecture et l'interprétation de l'Écriture réclament non seulement la foi (pour atteindre les réalités surnaturelles signifiées par les mots du texte), mais aussi la grâce et le don du Saint-Esprit qu'on appelle *le don d'intelligence* (qui « lit dedans », *intus-legere*), lequel fait partie du cortège de la grâce sanctifiante et perfectionne l'exercice de la vertu de foi. Ce don est en effet caractérisé par saint Thomas comme une pénétration à l'intime des vérités divines, *penetratio*

1 — I. DE LA POTTERIE, *ibid.*, p. 262.

2 — I. DE LA POTTERIE, *ibid.*, p. 262.

*ad intima*¹. C'est précisément cette pénétration, cette acuité surnaturelle, qui frappent le plus dans l'exégèse des Pères et des Docteurs de l'Église, et c'est pourquoi Pie XII, dans *Divino afflante*, recommandait si vivement aux exégètes leur fréquentation. Mais, de cela, le père de La Potterie ne dit mot dans son explication ; manifestement ce n'est pas sur ce terrain qu'il situe les choses.

Le problème est que les experts du Concile, et le père de La Potterie avec eux, n'entendent plus la foi selon sa définition traditionnelle². Aussi n'est-ce pas la lumière surnaturelle de la foi conférée par Dieu dont ils veulent parler ici, mais *l'expérience spirituelle* de la foi, la *vie* de foi entendue subjectivement. L'interprétation de l'Écriture est liée à une « expérience spirituelle », explique La Potterie : à travers le texte inspiré, le lecteur communique avec l'Esprit-Saint, *prolonge en lui l'expérience qui a d'abord été celle de l'auteur sacré*. Il s'agit bien, comme dit La Potterie, d'un principe d'*intériorité subjective*. On ne parle plus le même langage !

— « L'intériorité objective » du texte

Mais l'action du Saint-Esprit ne s'applique pas qu'aux personnes, elle s'applique aussi au texte, à son contenu, « qui acquiert ainsi une dimension d'intériorité que d'autres textes n'ont pas³ », dimension invisible et intérieure, qui échappe par conséquent à l'analyse philologique et aux investigations historiques de la critique. En quoi consiste cette dimension spirituelle intérieure ?

Ici encore, la réponse du père de La Potterie laisse perplexe. Ce que Dieu a voulu manifester par les paroles des hagiographes, autrement dit le sens profond, spirituel, inspiré de la sainte Écriture, ce n'est rien d'autre que « la vérité salutaire » (*veritas salutaris*) dont *Dei Verbum* a parlé au numéro 11 (et que le Concile mentionne encore en LG 17 et GS 28). Écoutons-le :

Le chrétien qui, en conformité avec le Concile, veut lire et interpréter l'Écriture « dans l'Esprit », [...] c'est aussi celui qui, dans l'Écriture sainte elle-même, cherche objectivement à y découvrir cette vérité de salut : « ce que Dieu a voulu nous communiquer [...], ce qu'il a plu à Dieu de (nous) manifester » (DV 12, 1). Cette « vérité » de l'Écriture n'est pas à comprendre en ce sens que

1 — Voir II-II, q. 8, a. 1 et a. 6 ad 1 et ad 2. Par la grâce et par ses dons, le Saint-Esprit est effectivement présent dans l'âme de l'interprète à un titre spécial. 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). C'est ce que Notre-Seigneur dit aux apôtres : « L'Esprit de vérité vous conduira vers la vérité tout entière » (Jn 16, 13).

2 — Voir *Dei Verbum* n° 5 et le commentaire de ce texte dans *La conscience dans la religion de Vatican II* (Actes du II^e symposium théologique de Paris), 2004, p. 114 sq.

3 — I. DE LA POTTERIE, *ibid.*, p. 265.

toutes les affirmations de la Bible sont vraies [! 1] ; elle signifie que l'Écriture a une dimension d'intériorité, un « sens » profond, une valeur de révélation, qu'elle dévoile le plan salvifique de Dieu, qu'elle est la Parole de Dieu, cette Parole qui a résonné jadis, mais qui reste présente parmi nous dans l'Écriture, grâce à l'Esprit qui l'habite (cf. *DV* 8, 3). C'est au fond le sens spirituel de l'Écriture, c'est la présence de l'Esprit dans la lettre 2.

Laissons de côté la question de cette étrange compatibilité de la « vérité » de l'Écriture avec l'erreur, qui n'entre pas dans notre sujet.

Dans la ligne d'Origène, on comprend que cette « vérité salutaire », cette valeur de révélation, ce sens profond, « enfermé » dans la lettre, non seulement la dépasse, est « au-delà », mais lui est même à certains égards opposé et ne peut être atteint que par un certain arrachement à la lettre qui y fait obstacle.

Toute l'Écriture a donc deux sens : la « lettre » et l'« esprit ». Le père de La Potterie ne le dit pas aussi explicitement, mais toute sa démonstration va dans cette direction et il prend la peine de citer un grand nombre de textes patristiques pour appuyer cette affirmation. Cependant, quand on lit attentivement ces textes, on s'aperçoit qu'ils ne font qu'exprimer, par des métaphores, la profondeur spirituelle du sens littéral de l'Écriture. Ils n'impliquent nullement l'existence de deux sens. Ils peuvent tous s'appliquer au seul sens littéral 3, à la condition toutefois de ne pas limiter ce sens à son expression purement matérielle et humaine, comme le fait la critique moderne, mais de le comprendre comme étant le sens voulu de Dieu, l'auteur principal de l'Écriture.

1 — Saint Thomas, dans la *Quodlibétale* 7 (q. 6, a. 14) dit, lui aussi, que l'Écriture est ordonnée à manifester la vérité nécessaire au salut (« *Sacra Scriptura ad hoc divinitus est ordinata ut per eam nobis veritas manifestatur necessaria ad salutem.* »), mais il précise que cela est vrai de toute l'Écriture ; il ne peut donc y avoir aucune affirmation qui serait fautive parce qu'elle échapperait à cette ordination générale à la foi et au salut (II-II, q. 1, a. 1, obi. 2 : « *Fides est circa omnia quae in sacra Scriptura continentur* »).

2 — I. DE LA POTTERIE, *ibid.*, p. 266. Voir H. DE LUBAC : « L'Esprit ne l'a pas seulement dictée [l'Écriture] : il s'est comme enfermé en elle. Il y habite. Son souffle l'anime toujours [...]. Elle est pleine de l'Esprit. » (*Exégèse médiévale*, t. I, Aubier, 1959, p. 128). Cette « habitation » permanente du Saint-Esprit dans l'Écriture sonne curieusement. A prendre l'expression en rigueur de terme, elle implique une quasi sacramentalité de la Parole de Dieu (c'est d'ailleurs ce que laisse entendre *DV* 21).

3 — Sauf les cas où, manifestement, il est question de ce qu'on appelle le sens typique (appelé aussi, il est vrai, « spirituel »), qui n'est pas un sens fondé directement sur les mots, mais sur les réalités signifiées par les mots. Il est clair qu'il y a alors deux sens, mais il n'y a pas d'ambiguïté ni d'opposition, parce que ces sens ne sont pas dans la même ligne. Voir saint Thomas, I, q. 1, a. 10. Ainsi lorsque saint Grégoire le Grand distingue (*in Ez.* 1, 6), à propos de Gn 27, 1-40 (la bénédiction de Jacob et d'Esau), « l'histoire » et « le mystère », il veut dire que la réalité signifiée par l'histoire est elle-même le signe d'une réalité plus profonde qu'il appelle le *mystère* : Esau et Jacob sont le *type* des deux Alliances. Mais ce sens typique ou « spirituel », effectivement distinct du sens littéral, ne se rencontre pas dans tous les textes de l'Écriture et il est lui-même fondé sur le sens littéral qu'il présuppose (voir *Le Sel de la terre* 18, « L'interprétation de la Bible dans l'Église, III : La doctrine de saint Thomas », p. 15-19).

Ainsi saint Jérôme, dans son commentaire sur les Galates, écrit : « Ne pensons pas que l'Évangile se trouve dans les *mots* de l'Écriture : il est dans leur *sens* ; non pas dans la *surface*, mais dans la *moelle* ; non dans les *feuilles* des paroles, mais dans la *racine* de la compréhension ¹ » ; et plus loin : « La vérité de l'Évangile n'est pas dans la *lettre*, mais dans *l'esprit* ; non dans le *sens charnel*, mais dans *l'intelligence spirituelle* ². » Faut-il voir dans ces oppositions l'affirmation d'un double sens de l'Écriture, un sens charnel et un sens spirituel, plus ou moins crypté ? Il est bien plus conforme à la vérité d'y reconnaître deux manières de comprendre, deux interprétations possibles de l'unique sens *littéral* ou – comme dit saint Thomas – *principal* du texte, lequel peut revêtir diverses modalités (dogmatique, morale, mystique, historique, etc.). Saint Jérôme stigmatise ce qui ne serait qu'une pénétration superficielle du texte, limitée aux mots, à l'écorce, à la surface, autrement dit au *modus significandi* (comme le fait la critique moderne qui décortique les textes à la manière d'un entomologiste). Il veut, au contraire qu'on s'élève jusqu'à la vérité de la foi exprimée par les mots, c'est-à-dire jusqu'à la réalité signifiée (*res significata*).

Car cette réalité consignée dans l'Écriture est surnaturelle et analogique : elle déborde évidemment les limites déficientes du *modus significandi* humain. Même dans son sens littéral le plus strict, la Parole de Dieu ne se borne pas à décrire l'histoire, elle n'a pas pour but de simplement raconter des faits ; elle dit « la vérité de la foi », elle dit Dieu lui-même ³. Évidemment, le langage humain, fût-il doté du privilège de l'inspiration, est inadéquat à rendre une telle richesse ⁴.

Et pourtant, cette réalité si élevée ne peut être atteinte autrement que par les mots et les signes sensibles qui l'expriment ; elle n'existe pas, pour nous, séparée d'eux, et l'esprit humain est incapable de la saisir directement et par une autre voie. Si donc on sépare le sens spirituel de l'Écriture de son sens littéral, on rejette la loi d'incarnation à laquelle la Parole de Dieu elle-même s'est soumise, par « condescendance » pour notre mode humain de connaître. Par suite, on crée l'équivoque (deux sens sous une même lettre) et l'on se condamne à ne plus rien comprendre du tout et à sombrer dans une fausse mystique, une gnose, qui tentera de remplacer *l'intelligence* de l'Écriture (la saisie de l'intelligible à travers les mots sensibles) par une *expérience* du divin, qui tentera d'échapper aux humbles conditions de la rationalité humaine, jugée trop pauvre, en recourant à un symbolisme plus ou moins ésotérique. Car le sym-

¹ — *In Ga* 1, 11-12 (PL 26, 347 A).

² — *In Ga* 2, 3-5 (PL 26, 359 BC).

³ — Commentant ce verset de l'épître aux Hébreux (4, 12) : « la Parole de Dieu est vivante, efficace et plus pénétrante qu'un glaive à deux tranchants », saint Thomas nous dit que « cette parole de Dieu est vivante » parce qu'elle est « le Verbe vivant de Dieu » (*in He* 4, lect. 2, n° 217).

⁴ — Le langage humain, lorsqu'il nomme Dieu, « laisse alors la réalité signifiée comme *incomprise* et *dépassant la signification* donnée par le nom » (I, q. 13, a. 5).

bolisme devient alors un code d'accès vers l'univers mystérieux que la lettre ne saurait exprimer, un moyen de rejoindre le monde des « possibles inédits » qui ne peut être atteint que par les « variations imaginatives » qu'opère en nous la fiction, comme jargonnait Paul Ricœur.

Il ne peut donc y avoir, en droit et en fait, deux sens (principaux, s'entend), donnés aux mêmes mots : l'un qui serait strictement « littéral » et l'autre qui serait « spirituel »¹. 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 comprenaient les anciens (qui donnaient au sens littéral une ampleur inconnue des modernes) ; ou bien c'est une accommodation ou une allégorisation fantaisiste, une élucubration ambiguë ou hérétique, sans véritable rapport avec la lettre, qui doit être rejetée comme une lubie purement humaine ou un piège diabolique.

Tel est l'enseignement donné par Pie XII dans *Divino afflante Spiritu*. Après avoir encouragé les exégètes « à discerner et à déterminer avant tout ce sens des mots bibliques qu'on appelle le sens littéral » (n° 27), « 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 à exposer « surtout quelle est la doctrine théologique de chacun des livres ou des textes en matière de foi et de mœurs » (n° 28), le pape dénonce la fantaisie des exégèses faussement « spirituelles » et exagérément allégoriques (la « nouvelle exégèse spirituelle » tombe manifestement sous cette condamnation²) :

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. Que cette manière de voir ne soit pas juste,

1 — Pour éviter cette fracture et préserver l'unité du sens de l'Écriture, il aurait fallu, dans l'énoncé des règles d'interprétation de l'Écriture, que le texte du Concile groupât en un seul alinéa les règles de l'interprétation rationnelle et de l'interprétation catholique, comme le faisait le schéma *De fontibus Revelationis* dans son n° 28, plutôt que d'en sectionner l'exposé en deux paragraphes séparés par un « mais ».

2 — *Humani generis* contient une condamnation analogue. Le père de La Potterie parle à ce sujet de « regrettable malentendu » ! (*L'exégèse chrétienne aujourd'hui*, p. 203). Il est vraisemblable que le père de Lubac était, parmi d'autres, visé : dans *Histoire et Esprit*, paru six mois avant *Humani generis*, il paraissait nier le sens littéral de l'ancien Testament. Il écrivait : « Depuis le Christ, l'Écriture ancienne a perdu en quelque sorte sa signification littérale. Jadis bien réelle, désormais, nous l'avons vu, elle est périmée. [...] Les faits racontés dans la Bible ont donc épuisé, pour ainsi dire, à mesure qu'ils se déroulaient, leur rôle historique, pour ne plus survivre qu'à titre de signes, en vue de notre édification » (p. 273).

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 Écriture¹.

Conclusion

Comme a tâché de le montrer cette étude, il serait vain d'attendre un véritable renouveau biblique du tournant de l'exégèse qui est en train de se dessiner. En dépit de certaines apparences traditionnelles, ce « renouveau » repose sur trop de principes faux ou équivoques pour pouvoir produire de bons fruits.

Plutôt qu'un retour à la véritable Tradition, cette nouvelle exégèse spirituelle issue du Concile et, singulièrement, du passage de *Dei Verbum* que nous avons examiné, s'inscrit dans une évolution de type hégélien (la comparaison est du père de La Potterie). Car, pour Hegel et ses disciples, l'histoire, comme la pensée, est nécessairement évolutive, c'est ainsi qu'elle progresse. Dans le cas présent, après *la thèse* de l'exégèse traditionnelle, précritique et dogmatique, est venue *l'antithèse* de la critique radicale et du rationalisme biblique ; il est temps désormais d'opérer *la synthèse*, et c'est le rôle de la nouvelle « exégèse spirituelle ».

Nous avons vu plus haut que c'est à une telle synthèse qu'appelaient Urs von Balthasar et le cardinal Ratzinger, avant de devenir Benoît XVI. Ce n'est pas la sainte Écriture qu'on nous rend, mais une simple « critique de la Critique », contestable et équivoque.

*

* *

1 — Ici, Pie XII reconnaît l'existence et la valeur du véritable « sens spirituel » (c'est-à-dire du sens typique) qu'il explique conformément à la doctrine de saint Thomas : c'est un sens des choses (*allegoria facti*) signifiées par les mots et non pas un sens directement issu des mots ; il ne se rencontre qu'en certains passages de l'Écriture et il n'est connu de manière certaine que si l'Écriture elle-même ou l'Église, dans sa Tradition, le révèle.

Appendice

Origène, Benoît XVI, saint Thomas et l'abbé Berto

IL SE TROUVE que le pape Benoît XVI a entamé ces derniers mois une série de « méditations sur les grandes personnalités de l'Église antique ». Le 25 avril 2007, sa méditation publique a porté sur Origène ¹, « l'une des personnalités les plus déterminantes pour tout le développement de la pensée chrétienne ² », a-t-il déclaré. Voici quelques passages de ce discours ; nos lecteurs y retrouveront ce que nous venons d'expliquer et pourront constater l'ambiguïté de l'approche et de la louange – dénuées de toutes réserves – que Benoît XVI fait de l'Alexandrin.

Le pape s'exprime ainsi : Origène « recueille l'héritage de Clément d'Alexandrie ³, [...] et le relance vers l'avenir de manière tellement innovatrice, qu'il imprime un tournant irréversible au développement de la pensée chrétienne ». On perçoit, dans cet éloge qui fait d'Origène l'un des principaux maîtres de la théologie chrétienne, l'écho des thèses du père de Lubac.

En quoi consiste ce « tournant irréversible » imprimé par Origène, cette « nouveauté si riche de conséquences » ? En ce qu'il fonde la théologie dans l'explication des Écritures, répond le pape, et dans une explication franchement originale.

En vérité, dit Benoît XVI, la marque caractéristique de la doctrine d'Origène semble précisément résider dans *l'invitation incessante à passer de la lettre à l'esprit des Écritures* ⁴, pour progresser dans la connaissance de Dieu. Et ce qu'on appelle « l'allégorisme », a écrit Urs von Balthasar, coïncide précisément « avec le développement du dogme chrétien effectué par l'enseignement des docteurs

¹ — Né à Alexandrie vers 185, mort entre 253 et 255 à Tyr, après avoir été supplicié pendant la persécution de Dèce (en 250).

² — *Osservatore Romano* (éd. en langue française) du 1^{er} mai 2007, p. 12. Les citations qui suivent sont tirées du même texte.

³ — Clément d'Alexandrie (150-214 ?) fut le maître d'Origène. Considéré comme le fondateur de l'école d'Alexandrie, il eut une influence considérable. Son œuvre, très érudite et incontestablement catholique, n'est toutefois pas exempte de tout reproche : sa mystique est un peu idéaliste ; son ascèse néglige passablement le rôle de la souffrance et de la prière ; sa théologie contient plusieurs inexactitudes ; enfin, « il pratique un certain *ésotérisme*, empruntant quelques doctrines à des traditions secrètes plutôt qu'aux organes officiels de la foi » (CAYRE, *Patrologie et histoire de la théologie*, t. I, Paris, Desclée, 1945, p. 180).

⁴ — C'est nous qui soulignons.

de l'Église », qui – d'une façon ou d'une autre – ont accueilli la « leçon » d'Origène.

Le « noyau central », la « source inspiratrice » de l'œuvre d'Origène, continue le pape, est sa « triple lecture de l'Écriture ». Nous avons exposé plus haut cette doctrine. Benoît XVI la résume ainsi :

Il y a le sens « littéral », mais celui-ci *cache des profondeurs* qui n'apparaissent pas dans un premier temps ; la deuxième dimension est le sens « moral » : que devons-nous faire en vivant la parole ; et enfin le sens « spirituel », c'est-à-dire l'unité de l'Écriture, qui dans tout son développement parle du Christ. C'est l'Esprit-Saint qui nous fait comprendre le contenu christologique et ainsi l'unité de l'Écriture dans sa diversité.

Pour illustrer cette théorie, Benoît XVI cite l'image utilisée par Origène lui-même. Dans ses homélies sur les *Nombres*, l'Alexandrin compare l'Écriture à une noix :

Amère est la lettre, qui est comme l'écorce ; en deuxième lieu, tu parviendras à la coquille, qui est la doctrine morale ; en troisième lieu, tu trouveras *le sens des mystères*, dont se nourrissent les âmes des saints dans la vie présente et future. [*Hom. Nom. 9, 7.*]

Il faut donc atteindre ce sens des mystères, c'est-à-dire, au-delà de la lettre du texte, « comprendre et appliquer l'Écriture dans l'Esprit ».

Benoît XVI conclut en invitant les fidèles à lire l'Écriture sous la conduite de « ce grand maître de la foi » que fut Origène, car, dit-il en citant une phrase très équivoque de *Dei Verbum* 8 – phrase qu'il affectionne particulièrement et qui éclaire son propos sur Origène – « c'est la Parole de Dieu qui, par l'œuvre de l'Esprit-Saint, nous guide toujours à nouveau à la vérité tout entière ». Faut-il comprendre que l'Esprit-Saint dévoile chaque jour, à celui qui lit l'Écriture « dans l'Esprit », un nouveau sens caché, une vérité nouvelle ? On retrouve là toute l'ambiguïté de l'expression si vantée aujourd'hui de « tradition vivante », comme s'il y avait une sorte de révélation continue.

*

Il ne s'agit pas de rejeter Origène, qui est l'une des gloires de l'antiquité chrétienne et qui a laissé des commentaires de très grande valeur. Mais s'il faut reconnaître en lui un « pionnier théologique » et un audacieux « semeur d'idées¹ », il serait imprudent d'en faire un maître. Les plus grands admirateurs d'Origène, dans le passé, ont toujours eu la sagesse de laisser dans l'ombre ses hypothèses téméraires et les exagérations de son allégorisme, si

¹ — Ces expressions sont de TIXERONT, *Mélanges de patrologie et d'histoire des dogmes*, Paris, 1921, t. I, p. 330.

bien que l'influence de l'Alexandrin fut pacifique et mesurée, jusqu'à ce que la nouvelle théologie en fasse une référence suprême et quasi obligée. Origène, répète-t-on aujourd'hui, a été heureusement réhabilité par le père de Lubac, qui l'a tiré de l'ostracisme où le retenait injustement l'ancienne théologie, en montrant qu'il fut le principal initiateur de la fameuse doctrine sur les sens de l'Écriture.

C'est inexact. Origène, s'il fut le premier à parler de divers sens de l'Écriture, l'a fait d'une manière encore très imparfaite, que la Tradition n'a pas agréée ni retenue. Qu'on se reporte à la synthèse que saint Thomas donne de cette question (I, q. 1, a. 10) : il ne cite même pas Origène. Bien plus, en posant que le sens littéral est le sens premier sur lequel les sens spirituels prennent appui, l'Aquinate manifeste une évidente réticence à l'égard de l'intempérance des interprétations exagérément allégoriques.

Saint Thomas, il est vrai, cite assez souvent Origène dans ses commentaires d'Écriture, parce qu'il s'y rencontre ponctuellement de magnifiques trouvailles¹. Mais cela ne l'empêche pas, en de multiples endroits, de contester la doctrine de l'Alexandrin et de le réfuter avec vigueur, comme on peut le voir dans les quatre exemples suivants (nous les tirons du commentaire de saint Thomas sur l'Évangile selon saint Jean) :

— [Au sujet de Jn 1, 1 : *Et Deus erat Verbum.*] Il est bon de savoir qu'Origène s'est honteusement trompé (*turpiter erravit*) au sujet de cette affirmation, et que c'est la manière grecque de s'exprimer qui occasionna son erreur. [...] Dans le passage suivant : *Le Verbe était Dieu*, le mot « Dieu » étant sans article dans le grec, Origène [*Sur saint Jean*, 2, § 17-18] en a conclu – et là il blasphème – que le Verbe n'était pas Dieu par essence, bien qu'il soit essentiellement Verbe, mais seulement par participation. Seul le Père serait Dieu par essence. Ainsi, Origène affirmait le Fils inférieur au Père².

— [Au sujet de Jn 1, 3 : *Omnia per ipsum facta sunt.*] Il faut, en second lieu, éviter l'erreur d'Origène [*Sur saint Jean*, 2, § 75] qui, en lisant « tout a été fait par lui », comprend que l'Esprit aussi est du nombre de toutes ces réalités faites par le Verbe, d'où il suit, et c'est ce que dit aussi Origène, que l'Esprit-Saint est lui-même une créature. Cela est hérétique et blasphématoire³.

— Il faut encore éviter une autre erreur du même Origène [*Sur saint Jean*, 2, § 72]. Tout, a-t-il prétendu, a été fait *par* le Verbe, à la façon dont une chose est faite par quelqu'un de supérieur au moyen d'un autre qui lui est inférieur, comme si le Fils par qui *tout a été fait* était inférieur au Père, et son instrument. Mais cela est faux et n'est même pas cohérent⁴.

1 — Ainsi, dans son commentaire sur l'Évangile selon saint Jean 1, 2, saint Thomas note : « Origène explique cette affirmation d'une manière assez belle » (Marietti, n° 63).

2 — Dans l'édition Marietti (*Super Evangelium S. Ioannis lectura*, Taurini-Romæ, 1952), c'est au n° 58.

3 — Marietti, n° 74.

4 — Marietti, n° 75.

— [Au sujet de Jn 4, 13 : *Et nemo ascendit in cælum nisi qui descendit de cælo, Filius hominis...*] Origène, lui, soutient que le Christ est *descendu du ciel* selon son âme, dont il dit qu'elle a été créée au commencement avec les anges et unie au Verbe, et qu'elle est ensuite descendue du ciel en prenant chair de la Vierge [Sur saint Jean, 20, § 17] ; mais cela aussi est contraire à la foi catholique, qui enseigne que les âmes n'ont pas existé avant les corps ¹.

Mieux que de longs commentaires, ces jugements de saint Thomas montrent avec quelle prudence il convient de recevoir les enseignements – certains enseignements, du moins – du célèbre Alexandrin.

*

Terminons par quelques remarques de l'abbé Victor-Alain Berto (qui fut le théologien de Mgr Lefebvre pendant le Concile), extraites de son ouvrage posthume *Pour la sainte Église romaine* ².

En quelques pages de belle envolée, l'abbé Berto s'applique à « considérer [...] les trois formidables génies qui étaient certainement capables – quoiqu'un seul ait pleinement réussi – et probablement seuls capables, de bâtir la théologie : Origène, saint Augustin, saint Thomas ». On voit que le propos n'est pas défavorable a priori, tant s'en faut.

Assurément, pour prendre la mesure de ces géants, « il faudrait être de leur taille », prévient l'abbé ; mais « il ne s'agit pas d'eux, il s'agit de leur œuvre, et non seulement de leur œuvre personnelle, mais de tout le travail théologique qui procède authentiquement de leur pensée. »

Passons rapidement sur les réflexions que l'abbé Berto consacre à l'origénisme ³. Il profite de l'occasion pour répondre à ceux qui prennent prétexte de la querelle origéniste pour « décocher une flèche à saint Jérôme ».

Il est à présumer que si le vieux lion, comme il se nomme lui-même, était encore de ce monde, les béjaunes qui le tracassent sortiraient mal en point de ses griffes, et détaleraient, sans demander leur reste, par-delà les derniers confins de l'horizon. Bien certainement, saint Jérôme n'est pas, comment dirais-je ? enfin, non, ce n'est pas ce qu'on appelle un caractère maniable. Tendre, oh !

¹ — Marietti, n° 467.

² — Paris, éd. du Cèdre, 1976, p. 56-59.

³ — On donne ce nom au système de doctrines que les admirateurs d'Origène soutinrent et répandirent après sa mort, système dans lequel les idées les plus aventureuses de l'Alexandrin étaient outrées et avancées sans la circonspection dont il les avaient entourées. Saint Épiphane, saint Jérôme et Théophile d'Alexandrie incarnèrent la résistance au mouvement origéniste. Finalement, en 400, le pape Anastase condamna plusieurs thèses d'Origène, mais nous ignorons la teneur de l'acte pontifical et la nature des erreurs condamnées. Certains, aujourd'hui, reprochent à saint Jérôme son zèle et voudraient reconstruire la théologie à partir d'un origénisme supposé purifié de ses taches et libre de s'épanouir dans l'Église. Dangereuse illusion !

jusqu'aux dernières tendresses, il a écrit des lettres qui tirent encore des larmes ; mais souple, mais accommodant, mais lénifiant, diable non. Seulement sa raideur même est si sainte ! Ajoutez qu'il est droit comme Job. En sorte que les chances sont pour que lui-même, et les meilleurs au moins de ses compagnons dans la lutte contre l'origénisme, aient mieux vu que nous les périls que les erreurs du grand Alexandrin faisaient courir à l'Église, et mieux calculé que nous ne le pouvons faire l'énergie des remèdes qu'il convenait d'appliquer. Saint Jérôme n'avait pas la tête aussi métaphysique qu'Origène, c'est entendu ; c'était tout de même une très vive, très claire intelligence, en présence de laquelle il est décent d'être modeste.

Mais venons-en à Origène lui-même. La critique de l'abbé Berto est ici remarquable d'équilibre et d'équité. Nous la livrons sans rien y ajouter ; elle se suffit amplement à elle-même ¹.

Origène était un esprit d'une puissance comme monstrueuse. De deux manières, on peut dire qu'il a fondé la haute spéculation théologique, d'abord parce qu'avant lui il n'y avait rien eu qui fût comparable, même de loin, à son prodigieux effort, ensuite parce que cet effort n'a pas été tâtonnant, incertain ni timoré. Il a parfaitement vu qu'il faut théologiser, et comment il faut s'y prendre pour théologiser. Cet aigle n'avait pas peur de voler de toutes ses ailes, et l'immensité de leur envergure ne lui donnait nul orgueil. Très hardi et très humble, ah ! le beau savant de Dieu, le beau théologien !

Et pourtant, bien qu'avec Origène la théologie soit inventée, néanmoins elle se cherche encore. S'il m'est permis de reprendre une distinction que j'ai déjà proposée, je dirai qu'Origène a plutôt mis en lumière la raison formelle de théologie catholique, qu'il n'a concrètement constitué une théologie. Je laisse de côté ses erreurs doctrinales, nous parlons théologie en ce moment, nous ne parlons pas dogme. *Dans ce qu'il a d'orthodoxe, il reste étrangement inférieur à ce qu'on sent qu'il pourrait être. Il a des synthèses partielles (si ces deux mots ne jurent pas trop d'être associés) quelques-unes achevées, admirables, adamantines ; point de synthèse totale ; il a des pénétrations ravissantes.* Rapprochons, par exemple, son interprétation de « *Mulier ecce filius tuus* » de celle de saint Bernard. Saint Bernard s'apitoie sur la sainte Vierge, qui en place du Dieu véritable, reçoit pour fils un homme qui n'est rien qu'homme. Mille ans avant saint Bernard, Origène dit que, la sainte Vierge ne pouvant absolument avoir qu'un fils, si Jésus lui donne Jean, c'est que Jean est encore Jésus. De quel côté est la profondeur, et aussi bien la profondeur de la piété et de la tendresse que la profondeur de l'intelligence des Écritures ? Quand l'Église me fait lire au bréviaire l'homélie de saint Bernard, je m'exécute docilement ; mais en lisant saint Bernard, j'écoute Origène dans mon cœur.

Il abonde, ce grand Origène, en traits de ce genre, où étincelle le diamant théologique. Mais mille traits théologiques ne font pas une théologie. A quoi tient donc l'imperfection de l'oeuvre d'Origène ? En partie, sans doute, à ce que la formulation du dogme lui-même n'était encore qu'à ses débuts. Mais cela

1 — Les soulignements sont de nous.

n'explique pas tout, d'autant que c'est justement un des offices du théologien que de préparer la formulation du dogme. Origène a négligé cet office, c'est du moins ce que je crois remarquer. *Il est passé trop vite du donné tel quel de la Révélation à la spéculation proprement théologique, sans l'intermédiaire des énoncés dogmatiques. Outre que c'est la cause de ses erreurs doctrinales, c'est en soi une insuffisance foncière de sa théologie, et celle-là explique en partie les autres.* Mais il y a autre chose. L'instrument métaphysique dont il se servait était impropre à la besogne. A la vérité, je ne suis pas bien sûr que ce métaphysicien-né ait jamais été en possession d'une métaphysique. M. Bardy ¹ veut qu'on distingue dans Origène le philosophe et le croyant ; je n'y contredis pas, mais dans le philosophe lui-même, ne faut-il pas encore distinguer plusieurs personnages ? On ne peut pas étudier Origène avec plus de sympathie, d'équité et de compétence que M. Bardy, qui a su de surcroît éviter toute irrévérence envers saint Jérôme ; et cependant M. Bardy se voit forcé de reconnaître que *le noble Didascale d'Alexandrie ne brille pas toujours par la cohérence.* C'est principalement faute d'un bon outillage rationnel qu'Origène, s'il a fondé, au sens que j'ai dit plus haut, la théologie, n'a pas constitué une théologie.



1 — Le chanoine Gustave Bardy (1881-1955) est un patrologue renommé qui a laissé une œuvre très abondante. (NDLR.)

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 !