

« La lettre tue, mais l'Esprit donne la vie » (2 Co 3, 6)

L'interprétation de la Bible à l'oeuvre dans les textes officiels de l'Église catholique romaine

Reimund Bieringer, KULeuven

*« Nous ne conservons pas nos traditions par amour du passé,
 mais à cause de leur pouvoir de créer un futur,
 un pouvoir qui ne finira jamais » (Tzvi Freeman)*

Introduction

L'Église catholique romaine accepte les Écritures comme sacrées et comme expression de la révélation divine. C'est pourquoi beaucoup de ses documents officiels (textes conciliaires, encycliques, lettres pastorales, catéchismes, etc.) font un usage plus ou moins extensif de textes d'Écriture. Ils les citent directement (de quelques mots jusqu'à quelques versets), les paraphrasent, y font allusion ou les mentionnent simplement comme références¹. La manière dont cela se passe s'explique largement par la théologie de ceux qui écrivent ces textes et elle a donc subi des changements considérables dans l'histoire de l'Église, en particulier ces 150 dernières années. Dans cette brève étude, nous présenterons trois grandes voies d'interprétation de la Bible, que nous trouvons mises en oeuvre dans les textes officiels romains. Nous illustrerons nos découvertes par des exemples concrets tirés de ces textes. Étant donné l'ampleur du corpus des textes catholiques romains officiels, nous avons décidé de limiter notre analyse aux textes relatifs à l'enseignement social de l'Église. Mais avant d'examiner ces manières spécifiques d'interpréter la Bible, nous allons émettre quelques observations générales.

Observations générales

En général, le texte de l'Écriture utilisé dans les textes catholiques romains officiels est la Vulgate².

¹Les références qui n'indiquent pas directement une citation sont introduites par « cf. », laissant au lecteur le soin de décider si le lien au passage d'Écriture auquel on se réfère est une allusion, une paraphrase ou simplement un renvoi.

²C'est dû au fait que Vatican I, en continuité avec le concile de Trente, avait privilégié l'« antique édition de la Vulgate latine ». Voir DS 1787.

Dans bon nombre de cas, les citations dans les documents de Vatican II sont spécifiquement indiquées comme suivant le texte grec³. Dans la grande majorité des cas, les textes officiels utilisent de petits fragments de textes, à savoir des versets ou des parties de versets. En général, les citations explicites de l'Écriture sont comparativement peu fréquentes. Le fait d'utiliser des mots isolés ou des expressions, ou de reprendre le texte de l'Écriture en paraphrases (pour parfois déboucher sur un véritable florilège -- voir par exemple DV 2⁴) est particulièrement fréquent dans quelques-uns des documents majeurs de Vatican II (LG, GS, DV). Des références explicites ou implicites à des unités de texte plus larges comme des péricopes ou des cycles de texte commencèrent seulement à apparaître, quoique de manière exceptionnelle, après Vatican II⁵ (par exemple JW, *Economic Justice for All* - EJA). Plusieurs textes majeurs de Vatican II sont aussi caractérisés par de fréquents renvois aux textes bibliques, sous forme souvent de longues listes de références bibliques. Les structures sous-jacentes des textes bibliques sont rarement utilisées dans des textes officiels. Le Nouveau Testament est de loin plus populaire dans les textes officiels que le Premier Testament, à l'exception notable de *Sollicitudo Rei Socialis* (=SRS) et EJA. Les références au Premier Testament sont presque exclusivement faites à des textes concernant la création et, dans quelques cas, aux psaumes. Les autres aspects du Pentateuque, de même que les traditions prophétiques et sapientielles sont virtuellement absentes des textes catholiques romains officiels que nous avons consultés. Au sein du Nouveau Testament, les livres les plus cités durant Vatican II sont l'évangile de Jean, la lettre aux Romains et la lettre aux Éphésiens. Lorsqu'ils font usage des différents livres bibliques, les textes romains officiels reflètent rarement la conscience de ou le respect pour les caractéristiques spécifiques et la théologie de chaque livre⁶. C'est une observation générale que les références à l'Écriture augmentent de manière notable dans les documents de Vatican II et de l'ère postérieure à Vatican II. Cependant, même certains documents de Vatican II, comme par exemple le décret sur les moyens de communication sociale et la déclaration sur l'éducation chrétienne, se réfèrent très rarement à l'Écriture. La majorité des citations de l'Écriture apparaissent directement dans le texte sans aucune introduction, caractérisées seulement comme citation de l'Écriture par des guillemets et la référence scripturaire à la fin⁷. Dans bon nombre de cas, une référence explicite est faite à

³Un exemple avec des implications importantes pour notre sujet est la citation de 2 Tm 3, 16 dans DV 11. La version latine originale de DV 11 cite 2 Tm 3, 16 dans une version latine qui suit le texte grec au lieu de la Vulgate. Dans le texte grec, 2 Tm 3, 16 est une constatation à propos de l'inspiration divine de tout dans l'Écriture (*omnis Scriptura divinitus inspirata et utilis ad docendum...*) tandis que, dans la Vulgate, le verset parle des écrits inspirés (*omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum...*). Il est intéressant d'observer que la traduction allemande de DV 11 (très proche de la traduction de Luther) interprète le latin dans la ligne de la version de 2 Tm 3, 16, selon la Vulgate, en traduisant *omnis scriptura* comme tout écrit et *et* comme aussi.

⁴Pour une analyse de l'utilisation de l'Écriture dans DV2, voir Appendice 1.

⁵Nous faisons référence ici au cas exceptionnel de l'analyse méditative prolongée de Mt 19, 16-30 dans *Veritatis Splendor*.

⁶On peut en trouver un exemple frappant en LG 7 où la première partie du texte, avec des références à 1 Co 12, 12 et 12, 27 présente la communauté des croyants comme le corps du Christ. Au milieu de cette section, la perspective change et correspond davantage à la théologie de Colossiens ou Éphésiens lorsque nous lisons: « la tête du corps est le Christ ». Il n'apparaît pas avec évidence que les auteurs de LG 7 étaient conscients de la tension théologique ou même de la contradiction entre les perspectives de la première aux Corinthiens et des lettres deutéro-pauliniennes.

⁷Ce n'est pas seulement le cas dans les textes officiels antérieurs à Vatican II mais aussi très souvent dans les documents de Vatican II et après (y compris le document des évêques américains « *Economic Justice for All* »).

l'autorité de Dieu ou à l'enseignement du Christ, lorsque des citations de l'Écriture sont introduites⁸. Ailleurs, des références générales à l'Écriture telles que « comme dit la Bible »⁹, « l'Écriture sainte enseigne »¹⁰ ou « il est écrit » annoncent une citation directe. Nous trouvons aussi des citations du corpus paulinien introduites par « l'Apôtre dit/témoigne ». Dans les (dernières) encycliques de Jean-Paul II, les formules d'introduction deviennent plus exégétiques, c'est-à-dire plus spécifiquement orientées vers des livres bibliques individuels¹¹. Notons finalement que, fidèles à la théologie catholique, les documents ecclésiaux officiels utilisent à la fois l'Écriture et la tradition (cf. références aux premiers conciles, aux pères de l'Église et à saint Thomas). Cependant, certains textes promulgués par Jean-Paul II manifestent une nette tendance à souligner l'Écriture plus que la tradition¹².

Toutes ces procédures et manières d'utiliser l'Écriture dans des textes officiels de l'Église catholique romaine sont modelées ou motivées par certaines théologies de la révélation. Nous allons maintenant considérer les principales utilisations de la Bible dans les textes ecclésiaux officiels et les théologies de la révélation qui leur sont sous-jacentes¹³.

1. La Bible comme collection de propositions doctrinales

Dans la période néo-scholastique (entre 1850 et 1950), la révélation est largement identifiée à la doctrine, aux vérités éternelles, intemporelles, exprimées en propositions dans la Bible et dans la tradition¹⁴. « Révélation » est comprise littéralement comme parole de Dieu adressée directement à l'humanité. Cette compréhension verbo-conceptuelle de la révélation requiert une compréhension de la foi comme « un ferme assentiment aux vérités révélées contenues dans les sources d'autorité »¹⁵.

⁸Voir *Rerum novarum* (= RN) 9 et 10 (cf. RN 42: « c'est ce que Dieu décréta parmi les principales lois de l'Ancien Testament »). Voir aussi RN 56 : « le Christ notre Seigneur enseigne ».

⁹RN 49.

¹⁰Voir, par exemple, en *Gaudium et spes*.

¹¹SRS 29: « selon le récit de la Genèse ». Mais cf. aussi SRS 34: « ... imposée... par le Créateur lui-même » (avec une référence à Gn 2, 16-17); SRS 31: « dans la lettre de Saint Paul aux Colossiens, nous lisons ». Voir aussi SRS 33: « ce qu'affirme clairement le Seigneur dans l'Évangile » et SRS 47: « proclamé par Jésus lui-même ».

¹²On peut le remarquer dans *Ordinatio sacerdotalis* comparé avec *Inter insigniores* (1976). Voir Reimund Bieringer, « Het schriftargument in *Ordinatio sacerdotalis* », dans *Bijdrage* 62 (2001), pp. 129-142. La même chose a été observée en ce qui concerne *Veritatis splendor*. Voir Germain Grisez, « Revelation versus Dissent », dans John Wilkins (éd.), *Understanding Veritatis Splendor: The Encyclical Letter of Pope John Paul II on the Church's Moral Teaching*, Londres, SPCK, 1994, pp. 1-8 et Gareth Moore, « Some Remarks on the Use of Scripture in *Veritatis Splendor* », dans Joseph A. Spelling et Jan Jans (éd.), *The Splendor of Accuracy: An Examination of the Assertions made by Veritatis Splendor*, Kampen, Kok Pharos, 1994, pp. 71-97, p. 71.

¹³Avery Dulles, *Models of Revelation*, Garden City NY, Image Books, 1985.

¹⁴Cette compréhension de la révélation est analysée en détails par Dulles (ibid., pp. 36-52, spécialement pp. 41-45). Dans cette section, nous nous appuyons sur cette description.

¹⁵Ibid., pp. 45-46.

Dans cette approche, chaque mot ou proposition (*sententiae*, phrase déclarative) du texte biblique lui-même comporte une importance énorme, comme la Parole immédiate de Dieu. La Bible « est vue principalement comme une collection de propositions, chacune d'elles pouvant être prise par elle-même comme une assertion divine »¹⁶. L'inerrance biblique est donc une implication auto-évidente. Dans cette théologie de la révélation, le rôle du magistère est d'enseigner « avec autorité ce qui est trouvé dans le dépôt de la foi »¹⁷. C'est pourquoi les néo-scolastiques proclament que « ce que l'Église, par son magistère universel, déclare être révélé est en fait révélé. »¹⁸

Les conséquences de cette théologie de la révélation pour l'utilisation de la Bible dans les textes ecclésiaux officiels sont importantes. Les citations de la Bible sont ainsi limitées à des phrases déclaratives, c'est-à-dire des versets ou des parties de versets qui sont utilisés sans prendre en compte leur origine historique ou leur contexte littéraire. Il y a une tendance évidente à ne citer que ces parties de l'Écriture qui sont perçues comme contenant des phrases déclaratives. Ceci inclut une propension à réduire les autres genres littéraires comme, par exemple, les paraboles, à des affirmations propositionnelles. « Chaque fois que la Bible est citée, elle est traitée comme une autorité péremptoire »¹⁹. Elle ne permet aucun doute ni contradiction. La seule réaction légitime est l'assentiment et l'obéissance.

Cette théologie de la révélation est conforme à la compréhension de l'Écriture aux conciles de Trente et de Vatican I. L'accent exclusif mis sur l'autorité divine, l'inerrance des Écritures, la conception selon laquelle la révélation est « contenue » dans les livres de l'Écriture et l'insistance sur le droit exclusif de l'Église « de juger le sens véritable et l'interprétation de la Sainte Écriture »²⁰ sont des signes suffisamment évidents d'une théologie implicite de la révélation.

La grande majorité des textes catholiques romains officiels (même après 1950) utilisent la Bible d'une manière qui se situe plus ou moins dans la ligne de cette compréhension de la révélation comme vérité éternelle exprimée en propositions. Cela apparaît clairement de la plupart des observations mentionnées plus haut : d'abord, nous avons relevé le fait que les textes du magistère n'utilisent ou ne se réfèrent que très rarement à de longs passages de l'Écriture, mais qu'ils se limitent plutôt à des versets individuels ou à des parties de versets. Ensuite, nous avons mentionné le fait que les textes ecclésiaux officiels n'utilisent généralement pas de formule d'introduction, ou, s'ils le font, introduisent les citations comme provenant de l'Écriture Sainte, de la Bible ou directement de Dieu ou de Jésus. Troisièmement, les textes officiels de l'Église ne font généralement aucun effort pour situer les citations ou les références de l'Écriture dans leurs contextes historique et littéraire originaux. Quatrièmement, ils ne s'engagent pas explicitement et délibérément dans l'interprétation des textes qu'ils citent et, en conséquence, ils n'admettent pas que des interprétations

¹⁶Ibid., p. 48.

¹⁷Ibid., p. 44.

¹⁸Ibid., p. 49.

¹⁹Ibid., p. 46.

²⁰DS 1788 (Vatican I).

différentes ou même contradictoires avec les leurs aient été tenues auparavant par l'enseignement magistériel, des études exégétiques ou par d'autres membres de la communauté ecclésiale. Cinquièmement, ils n'accordent aucune attention aux spécificités des textes bibliques individuels, mais ils les mélangent plutôt de manière aléatoire. Enfin, ils n'accordent aucune importance aux différents genres littéraires utilisés dans les textes bibliques, les traitant comme s'ils constituaient tous des propositions. Toutes ces observations témoignent de ce que les textes bibliques sont cités comme la vérité éternelle venant directement de Dieu, indépendamment de leurs auteurs humains, des circonstances historiques et des contextes littéraires dans lesquels ils ont été rédigés. On suggère ainsi implicitement qu'ils n'ont qu'un seul sens, auto-évident, qui ne nécessite ni études, ni interprétation, ni discussion ou même débat.

Nous allons d'abord considérer l'encyclique sociale *Rerum novarum* du pape Léon XIII, comme typiquement représentative de la compréhension (néo-scolastique) de la Bible comme vérité formulée en propositions. Ce texte contient vingt-cinq citations directes de l'Écriture, neuf du Premier Testament et seize du Second. Ces citations se trouvent à plusieurs endroits décisifs de l'argumentation, tout au long du document. La moitié des citations du Premier Testament proviennent de Genèse 1-3, et se réfèrent aux récits de la création et de la chute. Presque un tiers des utilisations du Second Testament viennent de l'évangile de Matthieu. Environ la moitié des citations font l'objet d'une introductions, qui les présentent presque exclusivement comme des paroles immédiates de Dieu ou de Jésus Christ. Plus du tiers des citations sont en style impératif. Plus de la moitié concernent la relation de l'être humain aux possessions, à la pauvreté et à la richesse. Étant donné le sujet de l'encyclique, ce n'est guère surprenant. Ce qui étonne, au contraire, c'est que RN ne contient pas une seule citation de la riche tradition de l'Écriture sur la justice. En ne donnant crédit qu'à des affirmations à propos de l'amour, de la charité, de l'aumône, dans la perspective néo-scolastique de l'autorité divine directe, et en ne parlant pas de la justice, l'encyclique crée inévitablement une hiérarchie entre la charité et la justice. De cette manière, la sélection des citations de l'Écriture confirme la théologie de RN qui comprend le partage avec le pauvre comme une question de charité, non de justice²¹.

Notre second exemple pour la compréhension de la révélation biblique comme propositions est l'utilisation de l'Écriture dans *Veritatis splendor* (1993). Dans cette encyclique, le pape Jean-Paul II entreprend l'analyse la plus extensive qui ait jamais été faite d'un texte particulier de l'Écriture dans des documents catholiques romains officiels, à savoir une méditation sur l'histoire du jeune homme riche en Mt 19, 16-30²². À première vue, cela semble mettre en garde contre une compréhension de l'utilisation de Mt 19, 16-30 en VS comme évidence, dans la ligne d'une interprétation de l'Écriture comme vérité révélée en propositions. La manière dont VS 1 interprète Mt 19, 16-30, cependant, montre de fortes affinités avec l'approche « propositionnelle ». Même si Mt 19, 16-30 a des parallèles synoptiques dont l'auteur de l'encyclique est évidemment conscient, aucune justification n'est donnée pour le choix de la version de Matthieu. Dans l'interprétation de VS 1, l'histoire est soustraite de son contexte littéraire. Cela apparaît de la manière la plus frappante dans le fait que VS

²¹Voir Karen Lebacqz, *Six Theories of Justice*, Minneapolis MN, Augsburg Publishing House, 1986.

²²Pour l'analyse critique de l'utilisation de l'Écriture dans VS, nous sommes redevable à Garteh Moore, «Some Remarks on the Use of Scripture in Veritatis Splendor», dans Joseph A. Sellong and Jan Jans (éd.), *The Splendor of Accuracy: An Examination of the Assertions made by Veritatis Splendor*, Kampen, Kok Pharos, 1994, pp. 71-97.

ignore complètement Mt 19, 23-24 (« Alors Jésus dit à ses disciples: "en vérité, je vous le dis : il sera difficile pour un riche d'entrer dans le Royaume des cieux. Je vous le redis, il est plus facile à un chameau d'entrer par le chas d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu" »). En laissant de côté cette claire référence au problème de l'abondance et des richesses, on rend possible l'interprétation de l'histoire matthéenne comme un texte au message universel qui s'applique à tout le monde en tout temps²³. Dans le contexte littéraire de Mt 19, le jeune homme, au contraire, représente l'homme riche²⁴ et c'est de là que l'histoire acquiert sa signification centrale dans le contexte, c'est-à-dire « le pouvoir des richesses sur ceux qui les possèdent »²⁵. Du fait qu'elle laisse de côté Mt 19, 23-24, l'encyclique décontextualise aussi Mt 19, 25 (« Quand les disciples l'entendirent, ils furent grandement étonnés et dirent: "mais qui peut alors être sauvé?" ») et le met en lien avec la difficulté de suivre les commandements. VS 1 interprète ainsi (mal) Mt 19, 26 (« Mais Jésus les regarda et leur dit: "pour les hommes, c'est impossible mais rien n'est impossible à Dieu" ») comme une expression de la grâce nécessaire pour obéir aux commandements alors que, dans le contexte de l'histoire, c'est une affirmation à propos de la grâce nécessaire pour le riche. « Le message de ce récit n'est pas qu'il est difficile pour ceux qui n'observent pas les commandements d'entrer dans le Royaume de Dieu mais que c'est difficile pour ceux qui possèdent des richesses »²⁶. En donnant un « statut privilégié » à une « approche de l'enseignement moral de Jésus en termes de loi et de commandement », l'encyclique dénature Mt 19, 16-26 et restreint le message de l'Écriture en général à juste « un type de discours »²⁷. La focalisation sur les commandements et les lois est une caractéristique de plus qui lie l'utilisation de l'Écriture pratiquée par VS à l'approche néo-scolastique de la Bible comme une collection de propositions de vérité révélée; car cette approche a une préférence pour les lois et les commandements comme places privilégiées de révélation²⁸.

2. La Bible comme récit des actions salvatrices de Dieu dans l'histoire

Une profonde insatisfaction à l'égard des théories « propositionnelles » de la révélation conduisit des théologiens à adopter un modèle différent, qui pourrait être résumé dans l'expression « révélation

²³Voir VS 25.

²⁴Ceci est aussi relevé par Gerald O. West, *The Academy of the Poor: Towards a Dialogical Reading of the Bible*, Pietermaritzburg, Cluster, 2003, pp. 1-14 (chapitre 1: «The difference it makes with whom we read»). West interprète le fait que Mt 19, 23-24 n'est pas mentionné dans VS comme une conséquence de la lecture du Pape, une lecture faite avec le riche Occident plutôt qu'avec le pauvre Sud (ce que fait l'Occident).

²⁵Moore, *Remarks*, p. 74.

²⁶Ibid., p. 77.

²⁷Ibid., p. 83.

²⁸Comme Moore le fait observer, il y a un autre problème sérieux posé par l'utilisation de l'Écriture en VS, à savoir le fait que « l'enseignement à propos de l'existence d'actes intrinsèquement mauvais n'est pas dit *dérivé* de ce que dit l'Écriture; il *est* lui-même un enseignement biblique. » Moore poursuit en constatant: « l'évidence scripturaire offerte pour cette affirmation (1 Co 6, 9-10) est mince et, à ce qu'il me semble, insuffisante » (ibid., p. 96).

comme histoire »²⁹. Ici, la focalisation ne portait plus d'abord sur des mots, mais sur des actions et des événements. La révélation n'était plus considérée comme une information sur Dieu contenue dans des propositions, mais comme une auto-manifestation de Dieu dans des événements historiques. L'accent n'était plus mis sur Dieu qui parle et qui communique des lois et des commandements pour la conduite humaine, mais sur Dieu qui agit et qui interfère donc dans l'histoire pour le salut des êtres humains. Les grandes actions de Dieu dans l'histoire étaient donc vues comme formant le contenu de la révélation. La révélation était comprise comme prenant la forme d'actions et d'événements. « La réponse appropriée est une confiance et une espérance inébranlables en Dieu qui a montré de manière décisive son pouvoir, sa bonté, et la fidélité à ses promesses »³⁰. Alors que les théories propositionnelles privilégiaient les parties de la Bible qui contiennent (ou qui sont censées contenir) des lois et des commandements, les approches historiques se concentraient davantage sur des textes à dimensions historique, prophétique et apocalyptique. Les théories propositionnelles tendaient à réduire tout dans la Bible à des affirmations conceptuelles, des propositions exprimant des vérités éternelles, alors que les approches historiques reconnaissaient que les récits d'événements historiques (du salut) contenus dans la Bible sont exprimés différemment selon les influences historiques et culturelles changeantes que connaissaient ceux qui les racontaient. Dans ces approches, la contribution humaine dans la composition des textes bibliques est reconnue davantage, de manière significative. Les approches historiques divergent, cependant, quant à la manière dont elles comprennent la relation entre les événements en eux-mêmes et l'interprétation de ceux-ci par les narrateurs bibliques. Ceci pose la question de savoir dans quelle mesure Dieu était à l'œuvre en guidant (à travers le Saint Esprit) quand les écrivains bibliques (et leurs communautés) interprétaient les événements historiques³¹.

La constitution dogmatique sur la révélation divine (*Dei verbum*) de Vatican II est une tentative délibérée de dépasser la compréhension « propositionnelle » de la révélation adoptée par la théologie néo-scolastique³². Elle est mise en oeuvre en élargissant la focalisation étroite sur des mots et des concepts pour inclure les actions de Dieu dans l'histoire, et en déterminant la relation entre les actions et les paroles. On peut déjà le voir en DV 2: « pareille économie de la révélation comprend des événements et des paroles intimement unis entre eux, de sorte que les œuvres, réalisées par Dieu dans l'histoire du salut, attestent et corroborent et la doctrine et le sens indiqués par les paroles,

²⁹Un des représentants majeurs de cette approche historique (du salut) était Oscar Cullmann, *Salvation in History*, New York, Harper and Row 1967. Pour une approche catholique qui s'appuie beaucoup sur la position de Cullmann, voir Jean Daniélou, *The Lord of History*, Chicago, Regnery, 1958.

³⁰Ibid., pp. 60-61.

³¹Voir, par exemple, William Temple, dans J. Baillie and H. Martin (éd.), *Revelation*, Londres, Faber and Faber, 1937, p. 107: « La condition essentielle d'une révélation efficace est la coïncidence de l'événement divinement contrôlé et des esprits divinement illuminés pour le lire correctement ». On doit cependant faire remarquer que Temple arrive à la conclusion que la Bible ne devrait pas être considérée comme un livre inerrant. Voir William Temple, *Nature, Man and God*, Londres, Macmillan, 1935, pp. 301-327.

³²Voir Joseph Ratzinger, « Einleitung zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung », dans Herbert Vorgrimmler (éd.), *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen* (LthK 2), vol. part II: Kommentare, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1967, pp. 498-583, p. 507.

tandis que les paroles publient les œuvres et éclairent le mystère qu'elles contiennent »³³. De cette manière, le concile souligne l'interconnexion constitutive entre les œuvres et les paroles dans le processus de révélation et nous rappelle la structure sacramentelle de la révélation. Dans et par ces paroles et ces œuvres, Dieu se révèle « en personne » et révèle « le *sacramentum (mysterion)* de sa volonté » (DV 2)³⁴. Cette auto-révélation en paroles et en actes atteint son sommet dans une personne humaine, « Christ, le Verbe fait chair » (DV 2).

L'unité interne des paroles et des actes et la structure christologique de la révélation ont d'importantes implications pour la compréhension de la foi, comme on peut le voir en DV 5. Alors que le langage néo-scolastique de « l'assentiment à la révélation qu'Il fait » (DV 5) est encore présent, le texte transcende cette approche en décrivant la foi comme le fait de s'en remettre « tout entier et librement » à Dieu. Par ses paroles et ses actes, Dieu s'adresse à la personne humaine non seulement dans son intelligence, mais dans la totalité de sa personne comme être dialogique, en initiant un dialogue qui, ultimement, ne vise pas seulement à son information, mais à sa transformation et à la communion avec lui³⁵. En DV 3, le concile s'efforce de présenter « comme un *compendium* de la théologie de la révélation et du salut avant le Christ »³⁶ et, en DV 4, nous trouvons le même phénomène à propos de l'événement Christ³⁷.

La théologie de la révélation développée en *Dei verbum* diffère donc de manière significative de ses prédécesseurs. Mais quels sont les effets que ce changement théorique a eus sur la manière dont le texte de la constitution cite la Bible? Le premier extrait de l'Écriture cité se trouve dans la préface (DV 1). C'est une citation partielle de 1 Jn 1, 2-3. Le choix de ce texte annonce déjà la théologie de la révélation qui domine dans le document. Ce qu'est la révélation se manifeste le mieux en Jésus Christ, qui est la « vie éternelle » incarnée. Le but de cette révélation est la communion entre les êtres humains et avec Dieu. De cette manière, la constitution souligne dès le départ une compréhension personnaliste, christologique et expérientielle de la révélation. En citant le prologue de la première lettre de Jean plutôt que le prologue de l'évangile de Jean, elle introduit la révélation en Jésus Christ comme « vie » et seulement après (en DV 2 et 4) comme « parole » incarnée. L'accent mis sur la nature expérientielle de la révélation aurait pu être plus clair, si le texte avait inclus le premier verset et la première partie du second: « ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie, car la Vie s'est manifestée, nous l'avons vue, nous en rendons témoignage » (1 Jn 1, 1-2b).

³³Le texte français est cité de *Concile œcuménique Vatican II Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Paris, Éditions du Centurion, 1967.

³⁴Cf. l'enseignement de Vatican I sur la révélation qui affirme: « cependant, il a plu à sa sagesse et à sa divinité de se révéler lui-même et de révéler les lois éternelles de sa volonté ». Nous observons un changement notable des « lois éternelles de sa volonté » au « mystère (*sacramentum*) de sa volonté » en DV 2.

³⁵Voir Ratzinger, *Einleitung*, pp. 507 et 510.

³⁶Ibid., p. 508.

³⁷Ratzinger (ibid., p. 508) admet une certaine proximité par rapport à la position de Cullmann, mais ne manque pas de signaler que DV (chapitre II) diffère de manière significative de Cullmann.

A ce propos, les sept autres citations de l'Écriture dans *Dei verbum* sont plutôt décevantes³⁸. En effet, elles sont toutes plutôt centrées de manière unilatérale sur la parole de Dieu ou sur l'Écriture et pas sur les œuvres de Dieu. Apparemment, après la préface, la manière de citer l'Écriture a oublié la théologie de la révélation développée en DV 2-4. Il n'y a pas une seule citation du Premier Testament. Aucune des citations de l'Écriture n'est introduite, de quelque manière que ce soit. Elles sont uniquement reconnaissables, comme citations de l'Écriture, au moyen des guillemets et des références bibliques. A l'exception de 2 Tm 3, 16-17, il s'agit de brèves citations d'un verset ou moins. Toutes, excepté de nouveau la citation de 2 Tm, proviennent de la Vulgate. Il semble donc que la manière de citer l'Écriture en *Dei verbum* soit en fait fondamentalement la même que dans la période néo-scholastique. Du point de vue du contenu, par contre, les choses ont changé de manière significative. D'abord, le contenu des citations n'est plus centré sur la loi ou les commandements. Ensuite, l'utilisation des citations de l'Écriture dans le contexte littéraire de la constitution n'est plus argumentatif, mais plutôt illustratif. Enfin, en plus des citations, *Dei verbum* contient un grand nombre de références à l'Écriture caractérisées par « cf. » ou « voir ». Certaines d'entre elles introduisent l'utilisation de mots individuels ou d'expressions tirés de l'Écriture, d'autres des paraphrases, des allusions ou simplement des renvois³⁹. Avec cette manière de se référer à l'Écriture, le danger de « prouver par le texte » ne peut pas être totalement exclu. Des fragments de verset sont tirés de leur contexte original et mis ensemble avec des fragments d'autres livres de l'Écriture. Quand on constate cette manière de faire, on ne peut s'empêcher de penser à l'utilisation de l'Écriture par les théories « propositionnelles ». Cependant, dans *Dei verbum*, on a plus l'impression que l'Écriture fournit le langage et les schèmes de pensée pour de nouvelles idées théologiques, qui prennent leur inspiration fondamentale du contenu central de la Bible.

Un autre texte catholique romain officiel dans lequel nous avons découvert une approche « de la révélation comme histoire (du salut) » est la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* (= OS) sur l'ordination presbytérale réservée aux hommes seulement (1994). L'argument central de cette lettre contre l'admission des femmes à la prêtrise n'est pas une parole de Jésus Christ ou une citation de l'Écriture, mais une action de Jésus, présumée historique, et l'interprétation de cette action. Alors que la lettre se réfère fréquemment à l'Écriture, elle ne cite jamais un texte en particulier. L'événement « historique » de Jésus est « l'appel » de douze hommes à être ses apôtres. L'historicité de cette action qui est considérée comme un fait acquis par la lettre⁴⁰ est décisive pour la crédibilité de l'argument. Une analyse exégétique attentive peut cependant démontrer qu'il ne s'agit pas simplement ici d'histoire, mais plutôt d'une interprétation sélective de l'histoire et des textes du Nouveau Testament, qui est utilisée comme argument central par OS. Alors que personne ne peut nier que les noms des douze apôtres sont masculins, dans les quatre listes qui nous sont parvenues à

³⁸Pour une liste des citations directes de l'Écriture en *Dei verbum*, voir appendice 2.

³⁹Voir appendice 3 pour une analyse des références en DV 2. Cela dépasserait les limites de cet exposé de rechercher toutes les références à l'Écriture dans *Dei verbum* de cette manière.

⁴⁰Voir « En n'appelant que des hommes à être ses apôtres, le Christ a agi d'une manière totalement libre et souveraine » (OS 2) qui est une partie de la citation de *Mulieris dignitatem* 26. Notons cependant que tous les exégètes ne sont pas d'accord sur le fait que l'appel des Douze fut un événement historique dans la vie de Jésus. Voir Günter Klein, *Die zwölf Apostel* (FRLANT, 77), Göttingen, Vandenhoeck and Rupprecht, 1961.

travers la tradition du Nouveau Testament, aucune de ces sources ne dit explicitement que leur masculinité a une signification quelconque dans la sélection opérée pour faire partie de ce groupe. De même, les tâches pour lesquelles ils sont appelés ne requièrent pas explicitement ou implicitement qu'il s'agisse d'hommes. Cependant, OS 2 utilise un autre argument historique pour étayer sa conception : quelque part dans le Nouveau Testament, Jésus « a mis en valeur la dignité de la vocation des femmes par tout son comportement, sans se conformer aux usages qui prévalaient ni aux traditions que sanctionnait la législation de son époque ». Cela est compris comme une preuve que ce ne sont pas les coutumes sociales de son temps mais une raison théologique qui empêcha Jésus de choisir des femmes parmi les douze⁴¹. Cette raison théologique est décrite comme le « dessein éternel de Dieu ». Une seconde manière subtile d'interpréter l'action historique est l'identification des douze avec les apôtres (« en n'appelant que des hommes à être ses *apôtres* » -- les italiques sont miens). L'identification est présentée avec l'auto-évidence d'un fait historique. Elle est cependant basée sur la construction théologique de Luc et des Actes et peut seulement être soutenue au prix d'un silence total à propos de l'apôtre Paul⁴².

Ordinatio sacerdotalis intrigue, dans la mesure où elle prétend revêtir des faits historiques d'une autorité de révélation. Une lecture attentive, cependant, met en évidence que cet argument n'est pas basé sur un événement historique, ni sur l'interprétation de cet événement par les auteurs bibliques, mais sur l'interprétation de cet événement par l'auteur de la lettre lui-même. La manière d'utiliser l'Écriture dans OS a de fortes affinités avec les théories propositionnelles. En OS, les différences entre les différents textes bibliques (évangiles et lettres de Paul) ne sont pas respectées. Les références aux textes bibliques sont prises hors de leur contexte et utilisées comme preuves. Le fait historique présumé reçoit une signification perpétuelle, éternelle, et il est utilisé comme argument décisif pour résoudre une discussion théologique.

3. La Bible comme vision de la pleine communion avec Dieu et avec le prochain

La constitution dogmatique sur la révélation divine, avant de se tourner vers l'approche historique du salut mentionnée ci-dessus, contient une allusion à une théologie de la révélation si radicalement nouvelle qu'elle ne pouvait pas être développée de manière cohérente dans la continuation de *Dei verbum*⁴³ et qu'elle n'a bénéficié que d'une réception très limitée dans les documents officiels de l'ère post-conciliaire. On trouve cette théologie novatrice de la révélation en DV 2 : « dans cette Révélation le Dieu invisible (cf. Col 1, 15 ; 1 Tm 1, 17) s'adresse aux hommes en son immense amour ainsi qu'à des amis (cf. Ex 33, 11 ; Jn 15, 14-15), il s'entretient avec eux (cf. Ba 3, 38) pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie. » La révélation signifie donc une invitation à la

⁴¹Le texte de OS le souligne comme suit : « le Christ a choisi ceux qu'il voulait (cf. Mc 3, 13-14; Jn 6, 70) et il l'a fait en union avec le Père, "par l'Esprit Saint" (Ac 1, 2) après avoir passé la nuit en prière (cf. Lc 6, 12). » Donc, « ceux qu'il voulait » est pris hors de son contexte pour signifier que « il a voulu délibérément et exclusivement que des hommes soient dans le groupe ». Le texte donne une autorité trinitaire au plan divin de choisir seulement des hommes pour être parmi les douze.

⁴²La seule référence aux lettres de Saint Paul est à 1 Co 12-13 en OS 3.

⁴³Quand la constitution parle de « l'obéissance de la foi » en DV 5, la théologie dialogique de la révélation de DV 2 semble être tombée dans l'oubli.

communion et à la vie partagée, adressée par Dieu aux personnes humaines. Avec cette théologie de la révélation, *Dei verbum* non seulement abandonne le concept néo-scolastique, juridique et intellectuel, de la révélation, mais il va aussi de manière significative au-delà de l'approche historique du salut. Car l'approche historique du salut est encore en continuité avec les théories de la proposition, dans la mesure où toutes deux considèrent la révélation comme une voie à sens unique. Que Dieu révèle les lois éternelles ou sa volonté ou ses actes salvifiques pour l'humanité, à chaque fois cette révélation est exclusivement quelque chose que Dieu fournit. Le seul rôle joué par l'être humain est l'assentiment intellectuel à la vérité éternelle exprimée en propositions, l'« obéissance de la foi », « une obéissance par laquelle l'homme s'en remet tout entier et librement à Dieu » (DV 5)⁴⁴. La communion d'amour entre amis et leur vie partagée, que DV 2 suggère comme modèle, tout en incorporant d'importantes dimensions du modèle historique du salut, introduit une compréhension dialogique (et donc réciproque) de la révélation.

Le seul document dans lequel nous avons trouvé une réception de cette approche, et même un développement de celle-ci, est la lettre pastorale des évêques des Etats-Unis d'Amérique, intitulée « *Economic Justice for All* » (1986). En EJA 30, au début de la section sur les perspectives bibliques, nous rencontrons une affirmation théologique claire d'une compréhension dialogique de la révélation, en continuité avec DV 2 : « les Saintes Écritures offrent une guidance de sorte que les hommes et les femmes puissent entrer en pleine communion avec Dieu et les uns avec les autres, et qu'ils témoignent des actes salvateurs de Dieu » (EJA 30). Dans la ligne de cette affirmation, les thèmes discutés sont « la création, l'alliance et la communauté » (EJA 30). Ce changement de perspective théologique se reflète aussi dans la manière dont la pastorale utilise *de facto* les Écritures. Tout d'abord, la Bible est traitée dans une section séparée du document intitulée « Perspectives bibliques » (EJA 30-55)⁴⁵. Cela permet aux auteurs d'établir le fondement biblique de leur pensée sociale et économique dans une section séparée de la lettre et donc d'éviter la tentation de la « preuve par le texte ». Dans cette approche, la Bible n'est pas utilisée pour trouver des vérités doctrinales intemporelles, éternelles, ni pour accéder au récit de l'histoire du salut. Les Écritures sont plutôt utilisées pour « apporter la vision évangélique à propos de notre monde social et économique complexe » (EJA 47).

Dans leur lettre pastorale, les évêques se centrent donc sur la *vision* de la Bible concernant la création, l'alliance et la communauté. Ils arrivent à la conclusion suivante : « la vision biblique de la création, de l'alliance et de la communauté ainsi que l'appel à être disciple dévoilent la tension entre promesse et accomplissement. Toute la Bible se situe entre les récits de la première création (Gn 1-3) et la vision de la création restaurée à la fin de l'histoire (Ap 21, 1-4). De même que la création nous dit que le désir de Dieu était un désir de complétude et d'unité entre Dieu et la famille humaine et à l'intérieur de cette famille même, les images de la création nouvelle donnent l'espoir que l'inimitié et la haine cesseront et que régneront la justice et la paix (Is 11, 4-6 ; 25, 1-8). La vie humaine se déploie entre les temps, le temps de la première création et le temps de la création restaurée (Rm 8, 18-25). Bien que l'ultime réalisation du plan de Dieu se situe dans le futur, les chrétiens, en union avec tous les peuples de bonne volonté, sont appelés à façonner l'histoire à l'image du dessein créateur de Dieu, et en réponse au Règne de Dieu proclamé et incarné par Jésus » (EJA 53).

⁴⁴Voir aussi le commentaire en note subpaginale en Abbott, p. 113, n. 7.

⁴⁵Voir aussi « *Justice in the world* » dont le second chapitre est intitulé : « l'évangile et la mission de l'Église ».

Cette perspective des évêques, « orientée vers la vision » de la théologie dialogique, centrée sur la communion, les rend capables de faire face au pouvoir transformateur du texte biblique et plus particulièrement de « l'exemple de Jésus » à propos duquel ils disent : « cela impose un mandat prophétique de parler pour ceux qui n'ont personne pour parler en leur nom, d'être un défenseur de ceux qui sont sans défense, les pauvres au sens biblique. Cela exige aussi une vision de compassion, qui rend l'Église capable de voir les choses du côté des pauvres et des sans-pouvoir, et d'évaluer les manières de vivre, les politiques et les institutions sociales en fonction de leur impact sur les pauvres. Cela appelle aussi l'Église à être un instrument pour assister les peuples dans leur expérience du pouvoir libérateur de Dieu dans leurs propres vies, de sorte qu'ils puissent répondre à l'Évangile dans la liberté et la dignité » (EJA 52).

Conclusion

Dans le contexte de cet exposé, nous pouvions simplement effleurer la question de l'usage de la Bible dans les documents catholiques romains officiels. Cependant, il est devenu clair que la manière dont les textes officiels parlent de l'Écriture et la manière dont ils les utilisent a connu un changement radical ces cent cinquante dernières années. Nous voyons un éloignement graduel, mais jamais linéaire, d'une approche doctrinale, intemporelle, et une transition graduelle vers des approches qui accordent plus d'attention à l'histoire. Nous voyons donc comment le développement des études bibliques commence graduellement à avoir des effets sur les textes ecclésiastiques officiels, ceci non sans un décalage significatif dans le temps. Il n'est pas sans importance qu'au moins un texte officiel, *Economic Justice for All*, ait réussi non seulement à développer une perspective historique fructueuse pour une meilleure compréhension du passé, mais aussi à exploiter le pouvoir visionnaire, orienté vers le futur, des Écritures, et à l'employer pour un futur meilleur des peuples de ce monde.